

**z Studia  
Filozofii  
Polskiej**

# of Studies Polish Philosophy

vol. 14(2019)

Edited by  
Marek Rembierz  
Krzysztof Śleziński

Cieszyn–Kraków 2019

ISSN 1897-8584

# z Studia Filozofii Polskiej



tom 14(2019)

Pod redakcją  
Marka Rembierza  
Krzysztofa Ślezińskiego

Cieszyn–Kraków 2019

Rada Programowa / Program Council

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk • Anna Brożek •  
Krzysztof Brzechczyn • Pavol Dancák (Prešov) • Anna Drabarek • Borys Dombrowski (Lwów) •  
Lukas Fasora (Brno) • Czesław Głombik • Jiří Hanuš (Brno) • Jacek Juliusz Jadacki •  
Marek N. Jakubowski • Stanisław Janeczek • Adam Jonkisz • Janusz Jusiak •  
Janusz Kaczmarek • Ryszard Kleszcz • Stefan Konstańczak • Jerzy Kopania • Dariusz Kubok •  
Anna Latawiec • Oresta Losyk (Lwów) • Piotr Łaciak • Dariusz Łukasiewicz •  
Janusz Maciaszek • Janusz Mączka • Justyna Miklaszewska • Ryszard Mordarski •  
Tomasz Mróz • Andrzej Murzyn • Adam Nowaczyk • Stanisław Pieróg • Zlatica Plašienková  
(Bratysława) • Ewa Podrez • Paweł Polak • Dmytro Shevchuk (Ostróg) •  
Kateryna Shevchuk (Ostróg) • Jan Skoczyński • Oleksiy Suchyj (Lwów) •  
Ewa Starzyńska-Kościszko • Krzysztof Szlachcic • Barbara Szotek • Tadeusz Szubka •  
Grażyna Szumera • Danuta Ślęczek-Czakon • Włodzimierz Tyburski • Jozef Vicenik (Bratysława)  
• Andrzej Walicki • Andrzej Wawrzynowicz • Krzysztof Wieczorek • Alfred Marek Wierzbicki •  
Ryszard Wiśniewski • Jan Woleński • Kazimierz Wolsza • Maciej Woźniczka • Wiesław Wójcik •  
Jan Zouhar (Brno)

<http://weinoe.us.edu.pl/content/weinoe/studia-z-filozofii-polskiej>

adres Redakcji: [studiafp@onet.eu](mailto:studiafp@onet.eu)

Copyright © by Redakcja, 2019

Autorzy, 2019

Wydział Sztuki i Nauk o Edukacji, 2019



Polskie Towarzystwo  
Filozoficzne  
Oddział w Cieszynie



WYDZIAŁ ETNOLOGII  
I NAUK O EDUKACJI

Sekretarze redakcji – Secretaries

Leszek Łysień, Maria Misik

Korekta językowa – Language correction

Katarzyna Romanek (j. polski – polish language); Maria Stec (j. angielski – english language)

Projekt okładki i stron tytułowych / Cover design and title page

Tadeusz Król

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Śląski w Katowicach



Łamanie i redakcja techniczna / DTP

Wydawnictwo «scriptum» Tomasz Sekunda

[scriptum@wydawnictwoscriptum.pl](mailto:scriptum@wydawnictwoscriptum.pl)

Możliwość zakupu poprzednich numerów:

Possibility of the previous publications:

[www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)

---

## 14 tom „Studiów z Filozofii Polskiej” – słowo od redaktorów

Oddajemy do rąk czytelników czternasty tom „Studiów z Filozofii Polskiej”.

Zasadniczą misją „Studiów z Filozofii Polskiej” jest – jak od czternastu lat podkreślamy to, jako inicjatorzy i redaktorzy tego periodyku – łączyć środowisko badaczy filozofii polskiej, sprzyjać przyjaznej wymianie myśli i prezentowaniu wyników badań. Po to jest to czasopismo tworzone wspólnie z gronem współpracujących autorów. Taki jest wiodący redakcyjny zamysł tego czasopisma, aby łączyć i stwarzać przestrzeń wymiany. Tym bardziej więc cieszy nas – redaktorów i współpracowników – każda życzliwa reakcja i jak najbardziej zapraszamy do podjęcia systematycznej współpracy.

W przedkładanym czytelnikom roczniku „Studiów z Filozofii Polskiej” prezentowane badania nad filozofią rodzimą ujęte zostały w kręgi tematyczne: „W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej” i „W kręgu filozofii kultury”. W dziale „Warsztaty” opublikowane są prace młodych badaczy. Dopelnieniem jest dział recenzji. Na końcu tego tomu zamieszczony jest przegląd treści poprzednich dwunastu numerów. Polecamy także tomy „Biblioteki Studiów z Filozofii Polskiej”, inicjatywy wydawniczej towarzyszącej „Studiom z Filozofii Polskiej”.

Tekst wprowadzający do lektury czternastego tomu „Studiów z Filozofii Polskiej” napisał Adam Jonkisz, filozof nauki i metodolog, kierownik Katedry Logiki, Epistemologii i Filozofii Nauki Akademii Ignatianum w Krakowie, który blisko współpracuje ze „Studiami z Filozofii Polskiej” od pierwszego numeru. We *Wprowadzeniu* A. Jonkisz dzieli się *Uwagami metodologicznymi o filozofii i opisie jej dziejów*.

Prace redakcyjne nad „Studiami z Filozofii Polskiej” są od samego początku związane z działalnością naukową cieszyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Patronat i logo PTF towarzyszą kolejnym edycjom czasopisma.

„Studia z Filozofii Polskiej” od kilku ukazywały się dzięki życzliwości Dziekana cieszyńskiego Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (po zmianach struktur w całym Uniwersytecie Śląskim również ten wydział uległ przekształceniu). Dziękujemy Profesorowi Zenonowi Gajdzicy za wieloletnie zainteresowanie losami „Studiów z Filozofii Polskiej” i ich wsparcie.

Obecny czternasty numer „Studiów z Filozofii Polskiej” ukazuje się życzliwemu wsparciu Dyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Profesora Dariusza Kuboka. Podkreślić należy, że Profesor Dariusz Kubok od samego początku – od pierwszego numeru – jest Członkiem Rady Programowej „Studiów z Filozofii Polskiej”, od czternastu lat konsekwentnie i wytrwale wspiera wydawanie tego rocznika naukowego.

Wdzięczni jesteśmy autorom składającym teksty i recenzentom za ich opiniowanie, członkom Rady Programowej za wskazania i sugestie, za propagowanie tego wydawnictwa w swoich środowiskach naukowych. Bez tego wsparcia „Studia z Filozofii Polskiej” nie mogłyby funkcjonować w polskim środowisku filozoficznym i nie spełniałyby swej misji. Słowa wdzięczności kierujemy w stronę zespołu redakcyjnego, zwłaszcza słowa podziękowania dla sekretarzy za systematyczną współpracę. Ważną rolę w procesie edytorskim odgrywa pan Tomasz Sekunda, którego Wydawnictwo «scriptum» od pierwszego tomu prowadzi redakcję techniczną i zajmuje się drukiem oraz dystrybucją.

Internetowa strona „Studiów z Filozofii Polskiej” z informacjami o czasopiśmie (m.in. zasady publikowania i wymogi recenzyjne): <http://weinoe.us.edu.pl/content/weinoe/studia-z-filozofii-polskiej>

Zapraszamy do lektury zamieszczonych w tomie czternastym tekstów oraz do podejmowania dyskusji wskazującej kierunki dalszych badań nad polską filozofią.

Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński

ADAM JONKISZ

---

## Uwagi metodologiczne o filozofii i opisie jej dziejów<sup>1</sup>

1. W każdej dyskusji odsyłającej do dziejów filozofii trzeba pamiętać o odróżnianiu dziejów od historii. Rozróżnienie to jest podstawowe dla każdej takiej argumentacji, choć często jest w niej pomijane. W swym głównym znaczeniu nazwa *dzieje* oznacza ciąg zdarzeń (składających się np. na filozofię), natomiast nazwa *historia* wskazuje na opis dziejów. Jeden ciąg zdarzeń daje podstawę wielu możliwym jego opisom, czyli wielu historiom dziejów. Rozbieżności, nieraz uderzające, w opisach dziejów są nieuniknione, nawet między opisami rzetelnymi, nie mówiąc o zniekształceniach spowodowanych świadomym fałszowaniem faktów, które złożyły się na dzieje. Różnice pojawiają się na etapie doboru opisywanych faktów, a przede wszystkim – ich wartościowania. Historie, choć określane jako opisy dziejów, nie są bowiem wolne od wartościowania, dotyczącego metod ustalania faktów, samych faktów i sposobów ich prezentacji (nazywania, oceniania). Wartościowanie jest wyraźnie widoczne na przykład na etapie dzielenia ogółu faktów wybranych z dziejów na podzbiory. W podziałach uporządkowanych chronologicznie, najczęściej stosowanych, trzeba bowiem wskazać zdarzenia dziejowe, na których, według autora danej periodyzacji, warto postawić granice oddzielające kolejne okresy w dziejach. Chcąc uniknąć periodyzowania uzasadnianego wartościowaniem zdarzeń w dziejach, można by wprowadzić uzgodnić zastosowanie w tym celu kryteriów zewnętrznych względem dziejów, niezależnych od wyróżniania określonych zdarzeń, np. podział chronologiczny na stulecia, ćwierćwie-

---

<sup>1</sup> Uwagi pochodzą z wprowadzeń do filozofii, które napisałem dla rozpoczynających studia (nie tylko filozoficzne). Zaproszony do napisania wprowadzania do 14-tomu tomu „Studiów z Filozofii Polskiej” przedstawiam je tu, zapewniony przez redaktorów, że są przydatne do wprowadzenia, które ma zawierać metodologiczne uwagi o filozofii i opisie jej dziejów.

cza, lata – każdy tak przeprowadzony podział byłby jednak narażony na zarzut sztuczności.

Jeszcze wyraźniej widać wartościowania w systematycznych podziałach dziejów, ponieważ oprócz najczęściej obecnego w nich także uporządkowania chronologicznego dochodzi ocenne uzasadnianie podziału zdarzeń na kategorie wydzielane według innych kryteriów, np. na zdarzenia składające się na dzieje jakichś spośród ogółu wojen, na proces ustalania określonych granic, na działania rewolucyjne prowadzone gdzieś lub w imię jakichś idei, na dzieje nauki w ogóle lub wybranych jej dyscyplin, na dzieje arystotelizmu, szkół filozoficznych, filozofii medycyny itd.

Fakt, że wartościowanie jest w historii nieuniknione, jest też wyrażony w poglądzie, że nie ma bezstronnego opisu dziejów, nie ma bezstronnej historii. Stronniczość, rozumiana tu jako aspektowość, przejawia się przyjętą periodyzacją, doborem faktów i ich kwalifikowaniem. Na przykład to samo zdarzenie lub ten sam ciąg zdarzeń może zostać nazwane i opisane jako rewolta, ruch oporu, działanie narodowyzwoleńcze, protest społeczny (uzasadniony, zrozumiały), zamieszki, wystąpienie przeciwko porządkowi prawnemu, wybryki chuligańskie. Stronniczość jest nieunikniona, towarzyszy jej jednak metodologiczny wymóg, by założenia przyjmowane przez historyka opisującego dzieje były ujawniane i uzasadniane (np. celami opisu historycznego).

Składniki wartościujące są wyraźnie widoczne w historii filozofii, zwłaszcza w tych okresach jej pisania, w których opisy dziejów są tworzone – jak jeszcze do niedawna w Polsce – pod naciskiem, a nawet na zamówienie jakiejś ideologii, której ograniczenia lub wskazania odczuwa historyk przystępujący do opisu dziejów. Na przykład w historiach rozdzielających całe dzieje na filozofię marksistowską oraz wcześniejszą jest przyjęte oceniające założenie, że filozofia ta była aż tak znacząca dla całości dziejów, że wszystkie fakty składające się na filozofię trzeba rozdzielać według tego, czy zdarzyły się przed, czy po dziele K. Marksa. Natomiast w historiach niezależnych od tego ideologicznego założenia autor marksizmu bywa określany jako „pomniejszy heglista”. Warto jednak powtórzyć, że za każdą historią dziejów filozofii, opartą na jakiejś ich periodyzacji, są ukryte założenia przyjmowane przez historyka oraz związane z nimi wartościowania i oceny. Stają się one widoczne na przykład, gdy jest wydzielany odrębny typ filozofii chrześcijańskiej – a tym bardziej, gdy się uznaje (jak np. W. Tatarkiewicz<sup>2</sup>), że pojawienie się filozofii chrześcijańskiej było faktem najbardziej znaczącym w dzie-

---

<sup>2</sup> Wysoka ocena znaczenia chrześcijaństwa dla filozofii zawarta jest w wielu pismach Władysława Tatarkiewicza, wprost o przełomowym w dziejach filozofii znaczeniu chrześcijaństwa pisze np. w Tatarkiewicz, 1958, s. 231.



jach filozofii – czy też gdy wyróżnia się filozofię (przed- oraz po-): kartezjańską, kantowską, heglowską, modernistyczną *etc.*

Historia nauki należy do grupy tzw. metanauk, czyli nauk o naukach. Historia filozofii mieści się więc w metafizologii, w której są także umieszczane inne nauki o filozofii, na przykład metodologia filozofii i teoria poznania filozoficznego<sup>3</sup>. W języku metanauk filozoficznych mowa jest o filozofii, w historiach filozofii mówi się więc o pojęciach, pytaniach, poglądach filozoficznych, ujmując je w ich kontekście dziejowym.

2. Podkreślając nieuniknione różnice w opisach historycznych, warto pamiętać, że są w nich obecne pojęcia wspólne, stosowane przez każdego historyka filozofii. Chodzi o metafizologiczne pojęcia: filozoficznej problematyki, metody, koncepcji (teorii), szkoły, filozoficznego kierunku (nurtu) oraz pojęcie typu filozofii.

Problematyka to ogół problemów (zagadnień, kwestii), problemy sformułowane w języku przyjmują postać pytań. Są zwolennicy poglądu, że filozofię wyróżnia bardziej postawa, aktywność niż wyniki rozumiane jako wiedza wyrażona w zdaniach. Podkreślają oni filozoficzną rolę zdziwienia tym, co jest, oraz wątplenia w to, co uznane, skutkującego kwestionowaniem, czyli stawianiem pytań. W obrębie takiego rozumienia filozofii, tj. filozofii jako postawy, są formułowane zestawy podstawowych, najczęściej stawianych pytań filozoficznych, na przykład: dlaczego w ogóle coś istnieje, czy człowiek istnieje inaczej niż inne istoty, jaki jest sens ludzkiego istnienia, czy bieg zdarzeń jest przypadkowy, co to jest prawda i czy zawsze jest jedna, czy da się poznać wszystko, co to jest dobro?<sup>4</sup> Na gruncie takiej charakterystyki rzeczywiście można powiedzieć, że filozofują nie tylko filozofowie, że każdy jest filozofem – na pewno w dzieciństwie, a później przynajmniej w sytuacjach skłaniających do stawiania pytań, które wykraczają poza rutynę codziennych czynności i zwyczajnych zdarzeń<sup>5</sup>.

Oczywiście, za każdym zestawem pytań filozoficznych i mówieniem o filozoficznej problematyce jest ukryte jakieś, zwykle stosowane intuicyjnie, kryterium filozoficzności. Gdy na pytanie: *Kiedy (jaki) problem jest filozoficzny?* – odpowiadamy (wprost lub pośrednio) *Problem filozoficzny to każde pytanie postawione w filozofii*, wtedy natychmiast ujawnia się potrzeba wcześniejszego określenia samej filozofii. Dlatego poprzestaśmy tu na stwierdzeniu, że pragmatyczną i zmienną w czasie cechą pytań filozoficznych jest to, że są oceniane jako bardzo zasadne,

<sup>3</sup> Sytuowanie historii filozofii w metafizologii nie jest bezdyskusyjne, na przykład A.B. Stępień włącza historię filozofii tylko do metafizologii rozumianej szerzej (jako zespół nauk o filozofii), a nie do pojmowanej wąsko, w której są tylko metodologia filozofii i epistemologia poznania filozoficznego (1995, s. 109–111).

<sup>4</sup> Bogatszy zestaw pytań otwierających filozofowanie jest w (Russell, 2012, s. 9–10).

<sup>5</sup> Por. np. Anzenbacher, 2005 (s. 17–19).

a jednocześnie nie są to pytania stawiane w nauce. Gdy mowa o zasadności, chodzi nie tylko o to, że odpowiedź na pytanie nie jest znana, lecz także o to, że odpowiedź dotyczy spraw podstawowych, ogólnych, nadających znaczenie, ostatecznie uzasadniających *etc.* – dlatego na pytania takie warto odpowiedzi poszukiwać.

Filozoficzna metoda to sposób filozofowania, czyli poszukiwania i uzasadniania odpowiedzi na filozoficzne pytania. Wyróżniając różne metody filozoficzne stosowane w dziejach patrzymy na przykład na to, jakie czynności przeważają w uzasadnianiu twierdzeń, np. czy czysto myślowe (spekulatywne) czy też wsparte na doświadczeniu, czy filozofując korzysta się z wyników i metod innych nauk – i jakich, np. humanistycznych, przyrodniczych, matematycznych itp.<sup>6</sup>

Koncepcja to zespół odpowiedzi na filozoficzne pytania. Chodzi nie o dowolne zestawienie twierdzeń, dowolny ich zbiór, lecz o zbiór twierdzeń powiązanych i jako uporządkowanych, czyli o system twierdzeń. Składające się na koncepcję twierdzenia mogą być uporządkowane na przykład według wiążących je relacji logicznych (wynikania), stopnia ogólności, miejsca (roli) w systemie twierdzeń, stopnia ich uznawania. Od koncepcji wymaga się także spójności logicznej oraz treściowej. Pierwszy warunek jest uznawany za konieczny i jest niestopniowalny: system musi być i jest albo nie jest niesprzeczny – co nie znaczy, że zawsze łatwo jest wykryć wewnętrzną jego sprzeczność. Natomiast spójność treściowa jest wymogiem zalecanym i stopniowalnym: poglądy (twierdzenia) składowe całej koncepcji powinny być objęte jednym tematem, którego uszczegółowienia powinny spajać twierdzenia wydzielonych w systemie coraz to mniejszych jego części.

Wymagania takie są ukryte za związłym twierdzeniem, że koncepcja filozoficzna to spójny zespół poglądów, w których są sformułowane odpowiedzi na filozoficzne pytania. Twierdzenie to nie opisuje, nie zdaje sprawy z tego, w jakiej formie są prezentowane poglądy filozoficzne, lecz jest metodologicznym postulatem. Na przykład filozoficzna koncepcja człowieka powinna – w sposób spójny i uporządkowany – odpowiadać na pytania dotyczące sensu (celu, kresu) ludzkiego życia, wolności naszych działań, możliwości poznawczych człowieka itp.

Określenie koncepcji filozoficznej warto uzupełnić dwiema uwagami. Pierwsza jest terminologiczna: gdy się używa na oznaczenie poglądów filozoficznych terminu *teoria* (dla urozmaicenia nazewnictwa – można), trzeba pamiętać, że termin ten odnosi się przede wszystkim do systemów twierdzeń ogłaszanych w nauce, od których wymaga się znacznie więcej w zakresie ich uporządkowania, a zwłaszcza uzasadnienia twierdzeń. Po drugie, od koncepcji filozoficznej należy odróżniać określoną koncepcję filozofii, czyli spójny zespół poglądów na samą filozofię – jej przedmiot, problematykę, metodę, zadania itd. Warto przy tym jednak pamiętać, że refleksja, której wynikiem jest koncepcja (program) filozofii, też należy

<sup>6</sup> Studia z dziejów metod filozofowania są zawarte w Kamiński, 1993.

do filozofii, inaczej mówiąc – rozważania dotyczące filozofii są filozofowaniem. Odróżnia to filozofię od innych nauk, w których rozważania przedmiotowe (np. fizyka, biologa, historyka) są oddzielone od metanaukowej refleksji nad uprawianą dyscypliną. Refleksja ta i jej wyniki są umieszczane w teorii danej dyscypliny, mieszczącej się w jej metanauce, a nazywanej najczęściej w sposób wskazujący na przedmiot i problematykę rozważań metanaukowych. Dyscyplinami metanaukowymi są na przykład filozofia fizyki, aksjologia biologii, metodologia historii.

W opisach historyków często pojawia się również pojęcie szkoły filozoficznej. O szkołach mowa także w opisach dziejów innych nauk i ludzkich aktywności, na przykład szkoły są znane z dziejów fizyki, matematyki, ekonomii, psychologii, socjologii, malarstwa, literatury, filmu. W filozofii jednak jest ich wiele, filozofowanie zgrupowane w szkołach jest dla dziejów filozofii charakterystyczne. Są w nich wydzielane i opisywane okresy, nawet kilkusetletnie, w których filozofowano przede wszystkim w szkołach, jak na to wskazują przyjęte w periodyzacjach nazwy, np. okres szkół starożytnych (m.in. stoicy, sceptycy, szkoła Epikura), dominujący w filozofii przez trzy stulecia przed Chrystusem i kontynuowany podobnie długo po Chrystusie.

O szkole filozoficznej mówimy, gdy poglądy sformułowane przez jakiegoś filozofa lub grupę filozofów (założyciele, twórcy szkoły) są rozwijane przez filozofów następnych pokoleń. To wstępne określenie wymaga jednak wyjaśniających uzupełnień. Po pierwsze, nawiązywanie do twórców szkoły może dotyczyć różnych składników wyjściowych poglądów i różnić się stopniem zgodności z poglądami założyciela szkoły. Wyjściowe poglądy bowiem obejmują na pewno jakąś koncepcję filozoficzną, lecz ponadto koncepcję filozofii. Może być tak, że koncepcja filozofii – tj. poglądy na problematykę, metodę, zadania filozofii – jest przez założyciela szkoły jedynie zakładana, że jest realizowana nawet bez pełnej tego świadomości metodologicznej, a później zostaje sformułowana przez następców lub nawet jest rozpoznawana dopiero w wyniku rekonstrukcji historycznej. Z drugiej strony znane są z historii – zwłaszcza filozofii współczesnej – programy filozofii ogłaszane już przez założycieli szkoły. Postawiony wyżej warunek rozwijania poglądów twórców szkoły nie musi więc dotyczyć treści koncepcji filozoficznej, lecz może być spełniony na przykład w wyniku przyjęcia przez następców filozoficznych założeń wyjściowej koncepcji, problematyki sformułowanej przez założyciela szkoły lub stosowanej wcześniej metody. A przy tym nawiązania do wcześniejszych poglądów mogą być bardziej zachowawcze bądź innowacyjne. Następcy mogą skupiać się na obronie poglądów mistrza, połączonej z krytyką innych koncepcji, jak było np. w szkole założonej przez Zenona z Elei (490–430) i dlatego ocenianej przez historyków jako apologetyczno-polemiczna. Wyjściowe poglądy mogą jednak być interpretowane, uzupełniane, rozwijane, przekształcane, co

może prowadzić do ich zniekształcenia – jak np. w szkole Arystypa z Cyreny (ok. 435–366) – i do rozpadu szkoły – co dotknęło m. in. szkołę G.W. Hegla (1770–1831), w której dziejach historycy opisują kilka jej rozpadowych odgałęzień.

Ogłoszenie, że określony filozof jest twórcą szkoły, oraz rozstrzygnięcie o tym, którzy spośród późniejszych filozofów są jego kontynuatorami, jest wiarygodne dopiero wtedy, gdy z perspektywy dziejów widać kontynuatorów i twórców. Kryteria wydzielenia szkół w dziejach filozofii i wyniki stosowania uzgodnionych kryteriów mogą być, co oczywiste, dyskutowane, na pewno jednak doniesienia o utworzeniu szkoły nie brzmią wiarygodnie w ustach filozofów uznających się za założycieli. Rozpoznawanie szkół i opis ich dziejów to zadanie dla historyków filozofii.

Zróżnicowanie problematyki i koncepcji filozoficznych jest widoczne już w wąskich wycinkach z dziejów filozofii; by dostrzec i badać filozoficzne szkoły, trzeba prześledzić dłuższe okresy jej rozwoju, obejmujące co najmniej kilka pokoleń filozofów; a jeszcze rozleglejsza perspektywa jest wymagana dla wytyczania w dziejach filozofii rozwijających się w niej nurtów oraz rozpoznawania typów filozofii.

Nurty filozoficzne (filozoficzne kierunki, prądy) są najczęściej wydzielane w kontekście tych pytań, które są uznawane za główne problemy filozoficzne. Warto podkreślić: jakiegokolwiek wyliczenie i opis nurtów filozoficznych jest dokonywane według zagadnień uznanych za główne przez historyka filozofii. Wobec takiego zrelatywizowania są zrozumiałe różnice w zestawach i opisach głównych kierunków filozoficznych prezentowanych w historiach, napisanych na przykład przez zwolenników różnych szkół filozoficznych. Zależność między zakładanym zestawem głównych problemów filozoficznych a wyliczonymi w opisie dziejów filozofii jej głównymi kierunkami jest następująca: do jednego nutu są włączane wszystkie koncepcje (także ich twórcy i szkoły, w których filozofowie działali), w których znajdujemy taką samą odpowiedź na konkretne pytanie spośród zagadnień filozoficznych uznanych za główne. Każde pytanie, wzięte jako zasada podziału dziejów filozofii na kierunki, dotyczy tych koncepcji, w których jest sformułowana jedna spośród uwzględnionych przez historyka odpowiedzi na dane pytanie. Odpowiedź stanowiąca kryterium włączenia danego filozofa do określonego nurtu może być w jego poglądach wyraźnie sformułowana, może być uzasadniana i broniąca w dyskusji z przedstawicielami innych nurtów, może jednak być i tak, że jest jedynie zakładana, że trzeba się jej doszukiwać odpowiednio interpretując poglądy, z czym często wiąże się konieczność przekładania dawniejszej terminologii filozoficznej na współczesną.

Warto powyższe twierdzenia zilustrować prostym przykładem. Do podstawowych problemów, uwzględnianych przez każdego historyka w ten sposób systematyzującego dzieje filozofii, należy pytanie o źródła wiedzy. Wiele jest możli-

wych odpowiedzi na to pytanie, zwykle kilka jest wyliczanych w zestawieniach i opisach filozoficznych nurtów, tu jednak wybierzmy dla ilustracji dwie odpowiedzi, w dziejach filozofii najczęstsze, poprzestając na ich ogólnym sformułowaniu (tj. nie uwzględniając dalszych kwestii): (i) wiedza wywodzi się z doświadczenia; (ii) źródłem wiedzy jest rozum. W ślad za tymi odpowiedziami co do źródeł wiedzy wszystkie koncepcje (filozofów, szkoły), w których jest uznawana pierwsza z nich, są włączane do empirycznego nurtu w dziejach filozofii, a zwolenników drugiej uznaje się za przedstawicieli kierunku zwanego racjonalizmem. W dokładniejszym systematyzowaniu dziejów filozofii według kierunków można brać dalsze kryteria, na przykład dzielić zwolenników empiryzmu i racjonalizmu na skrajnych i umiarkowanych zgodnie z tym, czy wyróżniane źródło wiedzy uznają za jedyne, czy za główne.

Każde interpretowanie i dzielenie dawnych koncepcji napotyka jednak na trudności powodowane przez stosowanie współczesnej terminologii filozoficznej do wcześniejszych poglądów filozoficznych (o trudności tej będzie jeszcze mowa). Wydzielając nurty empiryzmu i racjonalizmu trzeba na pewno rozstrzygać, jakie (jak szerokie) pojęcie doświadczenia jest właściwe, na przykład, czy można w nurcie empiryzmu umieścić koncepcję, w której pojęciem doświadczenia obejmuje się doświadczenie wewnętrzne, albo taką, w której za najwartościowsze źródło wiedzy, dostępne wybranym, uznaje się doświadczenie mistyczne? Podobnie – jakie rozumienie *materii* brać za podstawę kwalifikacji dawnych koncepcji do nurtu materializmu?

Obok opisaney wyżej zasady wydzielania filozoficznych nurtów są stosowane inne kryteria. Za podstawę podziału można brać pytania i odpowiedzi metafizyczne, dotyczące na przykład celu i zadań filozofii (np. nurt filozofii maksymalistycznych, minimalistycznych). Wyróżniając nurty można także patrzeć na to, jaka problematyka, jakie założenie lub pojęcia przeważają w filozoficznych rozważaniach. Na przykład do nurtu tzw. filozofii życia są włączane koncepcje (filozofowie, np. A. Schopenhauer, F. Nietzsche, H. Bergson), w których najważniejsze są kategoria życia oraz pytania dotyczące sytuacji człowieka w świecie, a nie pojęcie bytu i problemy dotyczące jego istoty. Podobnie, gdy mówi się dziś o nurcie ekofilozofii (w Polsce spopularyzowanej przez H. Skolimowskiego) chodzi o rozważania skupione na filozoficznych problemach środowiska przyrodniczego i społecznego (filozofie ekocentryczne). W opisach i systematyzacjach dziejów filozofii jest też często stosowane wydzielenie nurtów ze względu na nawiązania do filozofów uznanych za znaczących w dziejach, np. nurt arystotelizmu, platonizmu, augustynizmu, (neo-) tomizmu, (neo-) kantyzmu, (neo-) heglizmu itd.

Najbardziej pojemną kategorią stosowaną w charakterystykach filozofii jest pojęcie typu filozofii<sup>7</sup>. Gdy bowiem wyróżnia się typy (koncepcje) filozofii, wtedy uwzględnia się całość jej dziejów. Ponieważ wyniki typologii zależą od tego, co zastane, tj. od ogółu poprzedzających typologię zdarzeń składających się na dzieje filozofii, więc są zrozumiałe różnice między typologiami dawnymi oraz przeprowadzanymi współcześnie: pewnych typów filozofii wyraźnie widocznych z perspektywy dzisiejszej w dawniej w filozofii nie było. Różnią się jednak także typologie proponowane współcześnie, a powodem rozbieżności są różnice w doborze i charakterystykach wzorców filozofowania branych za podstawę typologii. W typologiach współczesnych są najczęściej wskazywane: filozofia typu klasycznego, filozofia scjentystyczna, filozofie typu lingwistycznego oraz tzw. filozofie irracjonalistyczne. Ten ostatni typ obejmuje wszystkie filozofie (koncepcje filozofii), w których nie jest obecny postulat racjonalizmu (postawy racjonalnej), zarówno takie, w których postulat ten jedynie nie jest realizowany (filozofie aracionalistyczne), jak i takie, w których postulaty racjonalizmu są programowo odrzucane (filozofie antyracjonalistyczne). Krytycy filozofii antyracjonalistycznej (do których należy piszący te słowa) godzą się z tym, że w różnorodnej i metodologicznie nieokreślonej mieszance filozoficznej i taka aktywność się zmieści, pozbawia ona jednak filozofię jej racjonalnych podstaw, wyrzuca ją poza obręb najszerzej rozumianej nauki, a gdy zwolennicy antyracjonalizmu zaczynają go uzasadniać, wysiłki takie rażą wewnętrzną sprzecznością.

3. Ogląd dziejów filozofii, nawet uwzględniający jedynie szkoły, nurty i typy filozofii, daje pewne wyobrażenie o filozofii. W obrazie tym można dostrzec i ciągłość w dziejach filozofii, i różnorodność (odmienność) jej wyników (filozoficznych i metafizycznych), a także znaleźć podstawy dla przypuszczenia, że filozofia jest w dziejach kultury składnikiem nieusuwalnym, trwałym.

Co się tyczy ciągłości, to warto dla ilustracji wskazać przykłady związków dostrzeganych przez historyków filozofii w jej dziejach, powiązań często przekraczających granice szkół, okresów dziejowych, kręgów kulturowych. Nurt neoplatonizmu, wywodzący się z filozofii greckiej, wpłynął nie tylko na filozofię chrześcijańską w starożytnym okresie jej formowania, lecz także ujawnił się w filozofii średniowiecznej i w ewolucjonistycznych systemach filozofii nowożytnej (np. XIX-wieczny idealizm niemiecki). Kontynuacje są także widoczne w augustynizmie: system św. Augustyna (354–430), mieszczący się w nurcie platonizmu, opracowany w początkowym okresie filozofii chrześcijańskiej, był długo uznawany za filozoficzną podstawę chrześcijaństwa, zdecydowanie wpłynął na filozofię średnio-

<sup>7</sup> W systematyzujących opisach filozofii jest też używane pojęcie modelu filozofii. Por. Szubka, 2010.

wieczną (historycy mówią o augustynizmie VII i IX stulecia, a następnie wieku XIII), a także na nowożytne koncepcje filozoficzne (m. in. kartezjanizm) i prądy religijne po Reformacji (m. in. jansenizm, XVII-wieczny prąd religijno-mistyczny).

Powiązania wewnątrz filozofii przekraczają często granice przyjmowane w periodyzacjach historycznych: filozofia średniowieczna, zwłaszcza gdy chodzi o problematykę, rozpoczęła się już w końcowym okresie starożytności (dlatego św. Augustyn jest często uznawany za filozofa okresu średniowieczna), a z drugiej strony – co jest widoczne z perspektywy filozofii późniejszej – początki filozofii i nauki nowożytnej tkwią w końcowym okresie filozofii średniowiecznej (W. Ockham, 1300–1350, i jego następcy). Wiele cech, zwłaszcza w zakresie metod i celów filozofowania (systemowość, maksymalizm) filozofii wieku XIX da się odnaleźć w filozofii siedemnastowiecznej, a wcześniej w filozofii wieku XIII. Źródła racjonalizmu, programowo głoszonego w Oświeceniu, oraz filozoficznej refleksji nad kondycją ludzką, rozwiniętej w stuleciu XIX, a uderzającej w wieku XX, są już widoczne w filozofii renesansowej (M. de Montaigne, 1533–1592). Z kolei w filozofii wieku XVIII są zalążki koncepcji współczesnych – zwłaszcza wyrastających z nurtów naturalizmu, racjonalizmu, empiryzmu i pozytywizmu – oraz wielu do dziś dyskutowanych zagadnień w filozofii społeczeństwa i państwa, w etyce, w teorii poznania, ontologii i filozofii nauki, jak np. współczesne spory o to, czy teorie fizykalne opisują rzeczywistość obiektywną czy skonstruowaną przez podmiot poznający i czy w ogóle służą do opisu, czy też są tylko narzędziem przewidywania zjawisk. O ciągłości w dziejach filozofii świadczą też, co oczywiste, rozwijane w niej szkoły i nurty (oczywiste, bo wymóg ciągłości jest zawarty w pojęciach szkoły i nurtu).

Z drugiej strony, gdy spoglądamy z perspektywy dwudziestu kilku wieków, uderza wielka różnorodność faktów składających się na rozwój filozofii. Dostrzegamy nie tylko różnorodność pytań (zagadnień, problemów), jakie stawiali filozofowie, lecz także mnogość rozbieżnych odpowiedzi, układanych w różne koncepcje. Uderza różnorodność szkół filozoficznych, różniących się nie tylko podejmowaną problematyką i głoszonymi koncepcjami, lecz także metodami filozofowania oraz poglądami na samą filozofię (jej przedmiot, metody, cele), czyli różniące się koncepcjami filozofii.

O zmienności – rozumianej jakościowo, skutkującej nowościami, często rewolucyjnymi – świadczą trudności w wyłożeniu dawnych koncepcji filozoficznych w dzisiejszym języku filozoficznym. Zniekształcenia grożą wtedy, gdy stosuje się współczesne rozumienie terminów filozoficznych, czyli współczesne pojęcia filozoficzne, do ich odpowiedników w dawnych koncepcjach. Zmiany pojęciowe dotyczą nie tylko terminów filozoficznych, lecz także metafizycznych. Na przykład termin *etyka* w zbliżonej do religii filozofii starożytnej obejmował rozważa-

nia dotyczące osiągania dobra i doskonałości na drodze zbliżania się do Boga (św. Augustyn) a nawet, na drodze mistycznego, kontemplacyjnego łączenia się duszy z bogiem (Filon, Plotyn). Etyka często była w tej filozofii również teodyceą, czyli „obroną Boga”, zawierającą wyjaśnienie, co jest źródłem zła w świecie stworzonym przez dobrego i wszechmocnego Boga (św. Augustyn). Innym przykładem takich zmian, sprawiających trudności współczesnym interpretatorom, są pojęcia materii i duszy oraz oparte na nich rozróżnienia. W filozofii współczesnej to, co duchowe, przeciwstawia się materii, natomiast greckie rozumienie tych terminów pozwala przypisywać materii własności istot żywych, a nawet rozumność, a duszę traktować jako szczególny rodzaj materii. Inaczej rozumiano też niegdyś *doświadczenie* i *poznanie* – w filozofii, a zwłaszcza w metodologii współczesnej terminy te mają znacznie znaczenie węższe (szczególnie pierwszy z nich). Zmieniły się także poglądy na filozofię, ustalenia dzisiaj oczywiste, jak np. oddzielanie wiary od nauki, teologii od filozofii, były długo w centrum dyskusji toczonych w filozofii (metafilozofii).

Radykalnie odmienne są także wypracowane w dziejach koncepcje filozofii (co jest widoczne już w każdej typologii filozofii). Poszukiwanie ogólnej definicji filozofii może się rozbić już o wątpliwości dotyczące stwierdzenia, że filozofia jest nauką. Mimo bowiem, że od filozofii rozpoczęła się nauka w ogóle, to nawet już samo wskazanie pojęcia nauki jako nadrzędnego dla *filozofii* nie przez wszystkich jest uznawane za trafne, o czym świadczą próby oddzielania nauki od filozofii lub „oczyszczenia” nauki z filozofii (scjentyzm). Ponadto również termin *nauka* nie jest jednoznaczny, a rozumiany wąsko (w sensie *science* = nauka empiryczna) rzeczywiście filozofii nie obejmuje.

Na pytanie *Co to jest filozofia?* coraz trudniej jest odpowiedzieć, mimo że w metodologicznej refleksji nad filozofią i nauką rozumianą szeroko wypracowuje się coraz lepsze schematy definiowania dowolnej dyscypliny. Podanie definicji filozofii staje się coraz trudniejsze, ponieważ rośnie ogół faktów składających się na mozaikę dziejów filozofii i nasila się rozczłonkowanie i różnorodność w obrębie filozofii aktualnie uprawianej. W kontekście dziejów filozofii (a w niej – metafilozofii) uzasadniona jest ocena, że próby zdefiniowania filozofii – dotychczasowe były nieskuteczne, a wszelkie są niecelowe, ponieważ pytanie *Co to jest filozofia?* jest źle postawione. Mówiąc dokładniej, jest ono nietrafne, zakłada bowiem fałszywie, że istnieje jedna, całościowo rozumiana filozofia, nauka uprawiana nieprzerwanie od początków aktywności zwanej filozofią, aż do chwili, gdy pytanie to jest stawiane<sup>8</sup>. Tak więc, mimo ciągłości widocznej w dziejach filozofii, wewnętrznych jej powiązań – sugerujących, że rozwój opisywany w historii dotyczy jednej, dobrze określonej dyscypliny – nie da się różnorodności problemów, koncepcji,

<sup>8</sup> Por. np. Szubka, 2010 (s. 155), Jonkisz, 2005 (s. 60).



szkół, nurtów, kierunków, typów filozofii itd. objąć jedną zwięzłą definicją. Filozofia rozumiana ogólnie jest niedefiniowalna.

Kategorycznemu ogłoszeniu niedefiniowalności filozofii można zarzucić, że skoro filozofia jest definiowana, to jest definiowalna. Rzeczywiście, wiele jest definicji filozofii, można je znaleźć w większości dziś dostępnych wprowadzeń do filozofii. Na przykład często jest przytaczane określenie, pochodzące od Arystotelesa: filozofia jest nauką o pierwszych zasadach i przyczynach tego, co jest (Ferber, 2008, s. 11–12). W innej definicji czytamy: „Filozofia jest krytyczną wiedzą rozumową o warunkach możliwości rzeczywistości doświadczalnej jako całości” (Anzenbacher, 2005, s. 40). Zwięzłe rozwinięcie tej definicji, zgodne z uwagami Anzenbachera (s. 37–40), brzmi tak: Filozofia jest nauką uniwersalną, tzn. badającą całość rzeczywistości, fundamentalną, tj. dociekającą ostatecznych racji tego, co dane w doświadczeniu (zewnątrznym i wewnętrznym), nauką racjonalną (jej twierdzenia mają być rozumowo uzasadnione) i krytyczną, czyli kwestionującą wszelkie twierdzenia przyjęte dogmatycznie, tj. bez rozumowego uzasadnienia.

Autorzy dowolnej definicji filozofii w ogóle (definicji jednej filozofii) powinni jednak zaznaczyć wyraźnie – najlepiej w zapowiedzi lub komentarzu towarzyszącym definicji – że określają jakąś filozofię, jedną spośród zrealizowanych w dziejach filozofii. Najczęściej jest to filozofia uprawiana przez autora definicji lub rozwijana w szkole, z której się autor wywodzi, albo filozofia, którą jako metodolog lub historyk filozofii ocenia najwyższej (podane przykłady dotyczą filozofii klasycznej).

Co się tyczy trwałości filozofii, również wskazanej w tytule tego podrozdziału, to chodzi o przekonanie, że filozofia nie zniknie. Nie rozplynie w światopoglądach czy ideologiach, nie zastąpi jej religia ani inne aktywności ludzkie, nie zostanie wyparta przez naukę. Pominąwszy rodzaje światopoglądów, sposoby ich kształtowania i uznawania, można rzec, że każdy światopogląd jest zespołem przekonań, ocen i norm oraz zgodnych z nimi postaw i wzorców określających i porządkujących nasze działania. Światopogląd jest więc wyraźnie ukierunkowany praktycznie, nie wymaga uzasadniania, a nawet jeśli jego składniki są uzasadniane, to zakres i sposób uzasadniania nie jest określony. To samo dotyczy ideologii, którą – upraszczając dla potrzeb porównania z filozofią – można określić jako światopogląd jakiejś grupy społecznej. Natomiast w filozofii, nawet w takiej, która również zmierza do całościowego ujęcia otaczającej rzeczywistości, składniki obrazu świata (twierdzenia, oceny, normy) muszą być racjonalnie uzasadnione. Zależność jest więc odwrotna: filozofia może określać i często określa światopogląd, sama natomiast powinna być w swych uzasadnieniach od światopoglądu niezależna.

Całościowej wizji świata może również dostarczyć religia oraz teologia, w której doktryna religijna jest uściślana, systematyzowana i wyjaśniana. Jednak i na tym tle filozofię wyróżnia racjonalność, co widać w samym dopuszczeniu w teologii źródeł nieracjonalnych (objawienie). Korzystny dla filozofii jest też kierunek uzależnienia: teologia czerpie z filozofii (na pewno z jej pojęć i metod), filozofia powinna być (na pewno może być) w swych metodach i twierdzeniach niezależna od teologii, choć może pod jej wpływem stawiać filozoficzne problemy.

Nie są też wiarygodne doniesienia o końcu filozofii, szczególnie częste ogłaszane na gruncie scjentyzmu. Rzeczywiście jest tak, że rozwój nauki (nauk matematyczno-przyrodniczych) obniżył znacznie filozofii, że zmienił jej rolę. Filozofia rozpoczęła się od pytań dotyczących przyrody, rozwijając się obejmowała coraz więcej zagadnień, wyłaniały się w niej stopniowo dyscypliny filozoficzne, a z czasem oddzieliły się od niej i usamodzielniały inne nauki: najpierw matematyczne, później przyrodnicze, stosunkowo niedawno humanistyczne itd. Jeszcze w XVIII wieku dzieło I. Newtona, zawierające wykład mechaniki klasycznej, było umieszczane w filozofii przyrody, dzisiaj nikt już nie powie o fizyce, że jest działem filozofii. Proces odrywania się dyscyplin szczegółowych od filozofii trwa. Kilkadziesiąt lat temu pośród dyscyplin filozoficznych wyliczano logikę, psychologię, socjologię – dzisiaj dyscypliny te wyodrębniły się (co nie znaczy, że nie korzystają) z filozofii. Luźniej niż niegdyś są z filozofią związane etyka (zwłaszcza – bioetyka) i estetyka, a kosmologia, od której filozofia się rozpoczęła, dzisiaj oznacza przede wszystkim nowy, intensywnie rozwijany dział fizyki, do niedawna głównie fizyki teoretycznej, obecnie jednak możliwości empirycznego testowania modeli kosmologicznych znacznie wzrosły.

Rozdzielanie przedmiotu filozofii na dziedziny innych nauk zmieniło, co zrozumiałe, jej rangę jako dyscypliny. Najpierw filozofia przestała być nauką jedyną, a następnie przestała być uznawana za „królową nauk”, co było przede wszystkim skutkiem rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych, a także krytyki filozofii, formułowanej w obrębie samej filozofii, jak i krytyki zewnętrznej, skierowanej na filozofię przez postulujących zastąpienie filozofii przez nauki przyrodnicze. Połączenie widocznego w dziejach wycofywania się filozofii z wielu zajmowanych przez nią niegdyś obszarów z metodologicznym faktem niedefiniowalności filozofii, rzeczywiście może prowadzić do myśli o końcu filozofii.

Otóż filozofia na pewno się zmienia, dostosowuje się do swojego otoczenia naukowego czy ogólniej – do zmieniającego się świata ludzkiego poznania i wyjaśniania. Filozofia na pewno nie jest w stanie konkurować z naukami szczegółowymi w opisywaniu i wyjaśnianiu prawidłowości przyrody. Uznając wyniki tych nauk, może jedynie układać z nich ogólną koncepcję przyrody; w zakresie takich wyjaśnień filozofia rzeczywiście jest możliwa tylko przed nauką (w dziedzinach,

gdzie jeszcze nauki nie ma) albo po nauce (pogląd taki głosił m.in. L. Wittgenstein, 1889–1951). Nauka, choć znacznie przewyższająca filozofię metodycznością i niekwestionowaną progresywnością swoich wyników, nie jest jednak w stanie zastąpić filozofii. Rozwój nauki na pewno nie pozbawi filozofii właściwej dla niej problematyki, przeciwnie, rozwój nauki i techniki sprzyja pojawianiu się nowych pytań, których nie da się w samej nauce rozstrzygnąć. Nasila się potrzeba refleksji metanaukowej, która – inaczej niż w przypadku refleksji nad filozofią – nie mieści się już w poszczególnych naukach. A w refleksji metanaukowej wyróżnione miejsce zajmuje filozofia nauki, z wszystkimi jej dyscyplinami składowymi (ontologia, epistemologia, aksjologia, etyka nauki itd.).

Nie wygaśnie też potrzeba uprawiania filozofii podejmującej pytania, których nauka w ogóle nie stawia i naukowymi metodami rozstrzygnąć nie może. Świadczy o tym kontynuowanie dyscyplin filozoficznych, w których takie pytania są stawiane (metafizyka/ontologia, antropologia, aksjologia). Powstają też i są rozwijane nowe dyscypliny filozoficzne, co szczególnie widoczne w obszarze refleksji nad lawinowo rozrastającą się nauką i techniką, gwałtownymi zmianami kulturowymi i społecznymi. W ślad za tym mnożą się filozofie różnych nauk, filozofia techniki, sztuki, ekofilozofie, filozofie feministyczne, etyki zawodowe, bioetyki, filozofie oferujące doradztwo zawodowe, życiowe *etc.* Obok bowiem narastającej lawinowo wiedzy dostarczanej przez nauki szczegółowe i zalewu informacji o faktach z różnych dziedzin aktywności ludzkiej, człowiekowi zawsze będzie potrzebne mądrościowe, całościowe ogarnięcie otaczającej go rzeczywistości, potrzebna będzie *filozofia*.

## Literatura cytowana

- Anzenbacher A. (2005), *Wprowadzenie do filozofii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ferber R. (2008), *Podstawowe pojęcia filozoficzne*. T 1, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jonkisz A. (2005), *O filozofii i nauce uwag kilka*, [w:] *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. B. Szotek, A.J. Norasa, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 59–71.
- Kamiński S. (1993), *Filozofia i metoda*. Lublin: TN KUL.
- Stępień A.B. (1995), *Wstęp do filozofii*. Lublin: TN KUL.
- Szubka, T. (2010), *Dwa modele filozofii: scjentystyczny i humanistyczny*, [w:] *Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. M. Walczak, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 155–167.
- Tatarkiewicz W. (1958), *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tatarkiewicz W. (1971), *Okresy filozofii europejskiej*, [w:] *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 93–108.
- Russell B. (2012), *Dzieje zachodniej filozofii i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dziś*, Warszawa: Wydawnictwo Alatheia.

**Dariusz Łukasiewicz**

O filozofii średniowiecznej w ujęciu Kazimierza Twardowskiego  
Kazimierz Twardowski on Medieval Philosophy

**Roman Murawski**

Od (neo)platonizmu po nominalizm.  
Warszawska szkoła logiczna o przedmiocie logiki i matematyki  
From (neo)platonizm to nominalizm.  
Warsaw school of logic on objects of mathematics and logic

**Jacek J. Jadacki**

Co się miało na myśli w Szkole Kazimierza Twardowskiego,  
gdy mówiło się, że logika ma implikacje filozoficzne  
What was Mean by the Representatives of the School of Kazimierz Twardowski  
when they said that Logic has Philosophical Implications

**Janusz Maciaszek**

Filozoficzne inspiracje Alfreda Tarskiego semantycznej definicji prawdy  
Philosophical Background of Alfred Tarski's Semantic Definition of Truth

**Wojciech Rechlewicz**

Niejednoznaczność przewyciężenia psychologizmu  
w filozofii Kazimierza Twardowskiego – zarys zagadnienia  
The ambiguity of overcoming psychologism  
in Kazimierz Twardowski's philosophy – outline of the issue

**Zbigniew Orbik**

Historia logiki w twórczości Izydory Dąbmskiej  
History of Logic in Izydora Dąbmska's Work

**Ryszard Wiśniewski**

Aksjologia w szkole lwowsko-warszawskiej  
Axiology at the Lvov-Warsaw School

**Stefan Konstańczak**

Etyka analityczna Kazimierza Ajdukiewicza  
The analytical ethics of Kazimierz Ajdukiewicz

**Krzysztof Rogucki**

Eugeniusz Grodziński a Szkoła Lwowsko-Warszawska.  
Problemy z pogranicza filozofii i logiki  
Eugeniusz Grodziński and Lvov-Wasaw School



DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

---

## O filozofii średniowiecznej w ujęciu Kazimierza Twardowskiego

Przedmiotem rozważań w niniejszym artykule będzie zmiana poglądów metafizycznych Twardowskiego, która dokonała się na przełomie XIX i XX wieku<sup>1</sup>. Zmiana dotyczy odrzucenia przez twórcę Szkoły Lwowsko-Warszawskiej stanowiska, które można nazwać maksymalizmem metafizycznym i przyjęcia tezy metafizycznego minimalizmu. Metafizyczny maksymalizm to pogląd, że w zakresie dociekań metafizyki jako *nauki* filozoficznej mieszczą się zagadnienia, takie jak istnienie i natura Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej, relacja Boga do człowieka i świata oraz wolność woli. Metafizyczny minimalizm jest negacją maksymalizmu i głosi, że problemy te nie należą do metafizyki naukowej, mają jedynie charakter światopoglądowy i „osobisty”.

W związku z tezą historyczną uznającą zmianę w poglądach metafizycznych Twardowskiego, stawiamy problem w wersji mocnej

(i) co skłoniło Twardowskiego do zmiany poglądów metafizycznych oraz w wersji słabszej:

(ii) co *mogło* spowodować odrzucenie przez Twardowskiego metafizycznej tezy maksymalizmu na rzecz minimalizmu (metafizycznego).

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania, przedstawimy istotne dla zarysowanej problematyki prace Twardowskiego: *Metafizyka duszy* (1895) i *O Filozofii średniowiecznej* (1910).

---

<sup>1</sup> Więcej na temat założeń metafizycznych Twardowskiego piszą J. Woleński w J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1985, R. Kleszcz [w:] R. Kleszcz, *Metoda i wartości*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, 2013 i W. Rechlewicz [w:] W. Rechlewicz *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, Kielce, 2015.

Zacznijmy analizę od rozprawy z 1895 roku „Metafizyka duszy”, w której Twardowski broni nieśmiertelności duszy<sup>2</sup>. Argumentacja Twardowskiego jest rozbudowana, indukcyjno-dedukcyjna, jak sam ją charakteryzuje, ale jej punktem wyjścia są dane doświadczenia wewnętrzne. Dane doświadczenia wewnętrzne uzasadniają twierdzenie, że istnieje podmiot zjawisk umysłowych, który każdy z osobna identyfikuje w języku jako własne „ja”. Dowodu istnienia ja podać nie można, „albowiem istnienie mego «ja» należy dla mnie do tych prawd, które są bezpośrednio oczywiste. A prawdy takie nie mogą być udowodnione, ale też nie potrzebują być udowodnione”<sup>3</sup>. Do danych doświadczenia wewnętrznego należą w szczególności jedność świadomości oraz poczucie tożsamości. Twardowski nie kwestionuje rzetelności doświadczenia wewnętrznego i podejmuje dyskusję, z tymi filozofami epoki, którzy rzetelność doświadczenia wewnętrznego kwestionują (Fechner, a wcześniej Hume) i starają się wykazać, że doświadczenie jedności i poczucie tożsamości, nie wystarczają do uznania, że istnieje prosty podmiot zjawisk umysłowych gwarantujący jedność świadomości oraz poczucie tożsamości. Jeżeli rację miałby Hume i jego zwolennicy, *ja* byłoby tylko klasą („grupą”) przeżyć czy zjawisk umysłowych. Ale jeśli – argumentuje Twardowski przeciw tej koncepcji podmiotu – jedynym podmiotem życia psychicznego jest właśnie klasa zjawisk psychicznych, to ani nie można ustalić jej tożsamości, ponieważ klasy tej nigdy nie da się domknąć, ani nie można się z nią komunikować. Z argumentacji tej Twardowski wyciągnął dwa wnioski. Pierwszy: antyseptyczny, że próby kwestionowania rzetelności doświadczenia wewnętrznego okazały się fiaskiem:

Przekonanie o jedności i o tożsamości mego „ja” nie kłamie, mówiąc mi, że spostrzegane przeze mnie zjawiska umysłowe odnoszą się do jednego jedyne go „ja”, trwającego wśród zmiennych i coraz to nowych objawów życia duchowego. A kto przeczy temu, kto mniema, że podmiot taki nie istnieje, ten sam sobie się sprzeciwia, gdyż z jego rzekomej wiedzy, wypływa konsekwencja, iż on żadnej wiedzy nie może posiadać<sup>4</sup>.

I drugi: metafizyczny, że istnieje podmiot życia psychicznego nieredukowalny do klasy zjawisk psychicznych. Te ostatnie przynależą do podmiotu jako „akcydensy substancji”.

Dalsza część argumentacji zmierza do wykazania, że podmiot zjawisk umysłowych nie jest obiektem materialnym (fizycznym) i że wobec tego mylą się współcześni mu materialiści, tacy jak Büchner. Punktem wyjścia argumentu jest *fakt* porównywania odrębnych zjawisk czy przedmiotów (np. barw i dźwięków).

<sup>2</sup> K. Twardowski, 2013 (b), „Metafizyka duszy”, w A. Brożek, J. Jadacki, (red.) *Twardowski, mowa i myśl*, Copernicus Center Press: Kraków, s. 119–134.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 125.



Otóż, nie tylko dokonujemy licznych czynności porównywania, np. równoczesności ze sobą różnego rodzaju zjawisk, ale porównanie takie doprowadzamy do konkluzji. Jeśli podmiot porównujący byłby złożonym z części, wówczas porównanie nie mogłoby się nigdy dokonać. Część podmiotu A widziałaby *tylko* pewne zjawisko wzrokowe, część podmiotu B słyszałaby *tylko* pewne zjawisko akustyczne, a część C miałaby *wyłącznie* dokonać porównania tego, co części A i B prezentują. Nie jest to jednakże możliwe, skoro C nie widzi żadnej barwy, ani nie słyszy żadnego dźwięku<sup>5</sup>. Gdy zaś przyjąć, że istnieje pewna część podmiotu D, która jest w stanie dokonać porównania, ponieważ dysponuje wszystkimi informacjami, jakie są w dyspozycji pozostałych części A i B oraz ma ona zdolność, jak część C, porównać przedmiot prezentowany przez A i prezentowany przez B, to właśnie owa część D byłaby podmiotem we właściwym sensie:

A wtedy właściwym podmiotem, właściwym naszym „ja” będzie właśnie owa część tamtego złożonego podmiotu, gdyż podmiotem naszych zjawisk umysłowych nazywamy właśnie to, w czym one tkwią. Więc nie ma wątpliwości, że to, co widzi, słyszy, porównuje, sądzi itd., że podmiot tych czynności duchowych, że nasze „ja” jest pojedynczym: że nie składa się z części<sup>6</sup>.

Skoro więc podmiot życia umysłowego jest substancją *prostą*, pozbawioną części i myślącą zarazem, to nie może być obiektem materialnym. Obiekty materialne są złożone z wiecznych, niepodzielnych, lecz i pozbawianych wszelkiej świadomości, atomów<sup>7</sup>. W ten sposób doszedł Twardowski do wniosku, który był do pogodzenia zarówno z dualizmem Kartezjusza, jak i monadologicznym spirytualizmem Leibniza i Bolzana.

Dalsza argumentacja za nieśmiertelnością duszy (ludzkiej) oparta jest na trzech następujących sylogizmach<sup>8</sup>:

### Sylogizm I

Każdy obiekt prosty jest wieczny.

Każda dusza jest prosta

Każda dusza jest wieczna [Teza preegzystencji]

<sup>5</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>7</sup> Twardowski przyjmował, zgodnie ze stanem ówczesnej nauki, że atomy są wieczne i niepodzielne.

<sup>8</sup> Rekonstrukcję argumentacji Twardowskiego nieznacznie tylko odbiegającą od proponowanej przez nas podaje Anna Brożek w A. Brożek, *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej”, t. 4, s. 14–24 oraz w A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010.

Twierdzenie, że każda dusza jest wieczna, rozumie Twardowski w ten sposób, że dusza nie ma początku istnienia w czasie.

### Sylogizm II

Każdy obiekt wieczny jest niezniszczalny

Każda dusza jest wieczna

Każda dusza jest niezniszczalna.

### Sylogizm III

- (1) Każdy przedmiot w świecie ma przyczynę swojego istnienia
- (2) Przedmiot jest substratem własności (substancją) albo własnością (akcydensem)
- (3) Własności są albo materialne (mechaniczne, chemiczne, biologiczne) albo duchowe/umysłowe
- (4) Substratem własności materialnych są materialne atomy
- (5) Substratem własności umysłowych jest dusza
- (6) Własności nie są przyczyną istnienia swoich substratów

Zatem

- (7) Istnieje pozanaturalna przyczyna istnienia atomów i dusz i nazywamy ją Bogiem [Teza kreacjonizmu]

Przy czym (7) znaczy tyle co: Bóg stworzył wszystkie atomy materialne i duchowe (dusze/monady)<sup>9</sup>.

Po wykazaniu, że dusze są stworzone przez Boga Twardowski przedstawił argument za tezą, metafizycznego kompatybilizmu, którą można wyrazić w twierdzeniu, że pomiędzy kreacjonizmem a preegzystencją (dusza istnieje niezależnie od ciała i przed powstaniem ciała w porządku pozaczasowym), nie ma sprzeczności. Argumentacja Twardowskiego oparta jest na założeniu, że Bóg istnieje poza czasem i poza czasem, a nie w czasie dokonuje aktu stworzenia dusz (ludzkich).

---

<sup>9</sup> Sylogizm III oparty jest na następującym twierdzeniu Twardowskiego: „Umysł ludzki o Bogu tylko jest w stanie uwierzyć, że bez przyczyny istnieje; wszystko inne, co jest, musi mieć przyczynę, a co jej nie ma w siłach przyrodzonych, ma ją w Bogu. W ten sposób jedynie można dojść do zadawalającego rozum nasz poglądu na całość istniejących rzeczy. A więc mówimy, że pierwiastki niepodzielne, atomy i dusze, nie powstały wskutek działania chemicznych, mechanicznych lub organicznych albo umysłowych sił – gdyż siły te istnieć nie mogą przed owymi pierwiastkami – lecz że zawdzięczają swe istnienie Bogu, który je stworzył” – K. Twardowski, op. cit., s. 131).

Twardowski przyjął tu doktrynę teistycznego eternalizmu rozwiniętą w filozofii średniowiecznej przez scholastyków, takich jak Anzelm i Tomasz z Akwinu<sup>10</sup>.

Swoje rozważania na ten temat zakończył słowami:

Niech mi przeciwnicy nieśmiertelności wskażą błąd w ROZUMOWANIU, W DRODZE, którą doszliśmy do przekonania o nieśmiertelności, zamiast wołać, że dusza z tych a tych powodów musi być śmiertelna. Krytyka naukowa nie powinna krytykować wyników badania, lecz DROGĘ, którą się doszło do wyników. A ponieważ wnioski wyłaniają się w sposób ściśle logiczny z faktów niewątpliwych, więc ci, którym nieśmiertelność nie na rękę, wołają, że dusza [jest] śmiertelna lub że nie ma duszy. Jak długo oni będą tylko podawać rzekome dowody na to, że dusza jest śmiertelna, jak długo nie dadzą dowodu, że w dowodzie nieśmiertelności tkwi błąd, tak długo będziemy mieli prawo na nich nie zważać<sup>11</sup>.

Z czasem jednak, Twardowski, jak była już mowa, zmienił zdanie i uznał, że przekonanie o nieśmiertelności duszy jak i *droga*, na której zostało ono wyprowadzone, należą nie do nauki i naukowo rozumianej filozofii, lecz są częścią poglądu na świat i mają „osobisty” (prywatny) charakter. Przy czym przekonanie osobiste to przekonanie, co do którego uznaje się brak możliwości *logicznego dowiedzenia jego prawdziwości*, a tym samym brak możliwości zmuszenia innych do uznania tego przekonania za prawdziwe<sup>12</sup>. Przekonania takie należą do wiary i nie stanowią wiedzy. Pogląd, że przekonania metafizyczne mają charakter osobisty wyraził Twardowski w przemówieniu z okazji uroczystości dwudziesto-pięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w roku 1929<sup>13</sup>. Ale koncepcja separacji naukowej filozofii od teologii i metafizyki została w sposób bardzo życzliwy oceniona przez Twardowskiego w rozprawie *O filozofii średniowiecznej* wydanej w roku 1910. Rozprawa ta oparta została na treści wykładów, poświęconych filozofii średniowiecznej, jakie Twardowski prowadził w roku 1906 we Lwowie. Jednym z motywów przygotowania wykładów i samej rozprawy była polemika z tezą wypracowaną w czasach Oświecenia, że epoka średniowiecza, w tym średniowieczna filozofia, są to wieki ciemnoty umysłowej i że należy wręcz żałować, że w ogóle epoka taka była<sup>14</sup>. Twardowski ocenia tę epokę inaczej, dużo życzliwiej i bardziej rzeczowo, odwołując się przy tym do badań historycznych prowadzonych w wieku

<sup>10</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>12</sup> K. Twardowski, *W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1965, s. 382.

<sup>13</sup> K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] K. Twardowski *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa, 1965, s. 379–384.

<sup>14</sup> K. Twardowski, 1910, *O filozofii średniowiecznej*. Nakład Altenberga, Lwów, 1910, s. 104.

XIX. Poza dokonaniem w dziedzinie sztuki i architektury (katedry, pałace, zamki), niezwykle ważnym wkładem średniowiecza do kultury ogólnoludzkiej było, jego zdaniem, przyjęcie, przechowanie i przekazanie wiekom następnym zdobyczy filozofii i nauki greckiej, głównie zaś dzieł Platona i Arystotelesa:

Gdyby nie ściśle zespolenie nauki Chrystusowej z pojęciami filozofii greckiej, wędrówka ludów byłaby stanęła wprost wobec wysoko rozwiniętej cywilizacji starożytnej, a ludy biorące w tej wędrówce udział, niezdołne do przyswojenia sobie tej cywilizacji, byłyby ją zmiażdżyły i przyprawiły o ostateczną zagładę<sup>15</sup>.

Kluczowa dla wykonania tej misji ratowania starożytnego dziedzictwa była koncepcja zespolenia wiary (chrześcijańskiej) i wiedzy obiektywnej. Gdy jednak misja ta z powodzeniem została przeprowadzona, historyczna rola chrześcijaństwa została wypełniona. I dlatego, jak pisze Twardowski, filozofia nowożytna, idąc za głosem Ockhama i Rogera Bacona, oddzieliła wiarę od wiedzy, teologię od filozofii<sup>16</sup>. W zakończeniu swoich rozważań o filozofii średniowiecznej Twardowski z wyraźną aprobatą stwierdza, że:

Ograniczywszy w ten sposób w myśl Ockhama i R. Bacona swe badania do tego, co podlega doświadczeniu, pozostawiała wolne miejsce teologii do rozpaмиętywania *spraw leżących poza zakresem doświadczenia*. I jeżeli teologia podobnie postąpi ze swej strony i do tych właśnie spraw się ograniczy, nie wkraczając w sferę zagadnień podlegających rozumowi i badaniu naukowemu, znikną między filozofią i wiedzą świecką w ogóle, a teologią wszelkie powody do starć i walk<sup>17</sup>.

Wypowiedź tę traktujemy jako deklarację wyraźnego zerwania z wcześniej przedstawionym i uprawianym przez Twardowskiego projektem filozofii maksymalistycznej.

Wobec tego, co zostało powiedziane, sformułujemy kilka uwag dwojakiego rodzaju: historycznych i systematycznych.

W ramach uwag historycznych należy przede wszystkim podkreślić, że choć Twardowski dystansował się od dokonań intelektualnych filozofii średniowiecznej (filozofia ta, jego zdaniem, nie miała żadnych oryginalnych własnych osiągnięć)<sup>18</sup> i zadeklarował przynależność do metodologicznego obozu filozofii nowożytnej, to sam – jako uczeń Brentana – wyszedł ze szkoły poniekąd scholastycznej.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>18</sup> Pisał bowiem: „Czy wieki średnie wniosły w skarbiec ducha ludzkiego jakieś nowe, trwałe zdobycze, czy wzbogaciły ludzkość treścią nową, zasługującą na dalsze pielęgnowanie i staranne przechowywanie? Na tak postawione pytania odpowiedź musi stanowczo wypaść przecząco” – ibidem, s. 104.

Filozofia Brentana uważana była bowiem przez współczesnych mu, przynajmniej na początku, za pozostałość średniowiecza właśnie<sup>19</sup>. Średniowieczne korzenie miała nie tylko doktryna intencjonalności aktów świadomości, ale i teza metafizycznego realizmu, że świat nie jest w swej osnowie ani całkowicie duchowy, ani całkowicie materialny. Scholastyczna była również metoda dociekań filozoficznych oparta na doświadczeniu oraz sylogizmie. Obca Brentanie była niechęć do psychologii typowa dla wczesnego pozytywizmu dziewiętnastowiecznego oraz do metafizyki. Wraz z afirmacją realizmu szła u Brentana obrona klasycznego pojęcia prawdy. To, że Brentano w oryginalny sposób idee scholastycznej filozofii rozwinął to jest jego niewątpliwa zasługa, ale to, że je w tej filozofii znalazł, to jest fakt niezaprzeczalny. Sam Brentano również nie porzucił metafizyki jako dziedziny dociekań racjonalnych.

Druga kwestia o charakterze historycznym jest taka, że rozważania nad naturą umysłu i nieśmiertelnością duszy, jakie Twardowski podjął w końcu wieku dziewiętnastego, nie były niczym egzotycznym w tamtym czasie. Nie tylko popularny był wówczas spirytyzm, ale problem psychofizyczny i kwestia nieśmiertelności leżały w zasięgu zainteresowań zarówno metafizyków niemieckich, brytyjskich jak i francuskich. Wśród niemieckich współczesnych sobie wymieniał Twardowski Wundta i Fechnera, a ze starszych Bolzana, z brytyjskich wspominał Haeckla, a z francuskich Victora Cousin. Z Wundtem i Fechnerem polemizował, z Bolzaniem i Cousinem solidaryzował się. Rozwijając swój argument przeciwko pogładowi, że dusza nie istnieje, zacytował właśnie Cousina osadzonego głęboko w nowożytnej tradycji francuskiego spirytualizmu sięgającej korzeniami jeszcze do myśli augustyńskiej<sup>20</sup>. Warto też odnotować, że swój argument przeciwko materialistycznej teorii umysłu (z podzielności wiedzy i rozumienia), skonstruował, świadomie lub nieświadomie, w nawiązaniu do argumentacji Kanta zamieszczonej w drugim

<sup>19</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofia*, t. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1978, s. 162.

<sup>20</sup> Cousin pisał: „Czy można zatem powiedzieć, że «ja» to właśnie myśl, czyli doznanie, osąd, rozumowanie itp., zebrane w zbiorową jedność, zwaną «ja»? ALE CZUJĘ I WIEM, CERTISSIMA SCIENTIA ET CLAMANTE CONSCIENTIA, że jakkolwiek myśl, wspomnienie, doznanie nie są pozbawione «ja», «ja» nie jest tylko związkiem logicznym i słownym, wymyślonym dla wyrażenia jedności moich myśli, ale czymś realnym, co je spaja i czyni z nich nieprzerwany łańcuch, będąc obecnym w każdej z nich. Czuję i dobrze wiem co więcej, że «ja» nie jest tylko okolicznością, stopniem konkretnej myśli, nie jest związkiem słownym kilku myśli. Wiem, że nie jest prawdą, jakoby doznanie lub wspomnienie, lub pragnienie, osiągnąwszy pewien stopień intensywności, mogły stać się «ja», lecz to «ja» ustanawia doznanie lub pragnienie, dodając siebie do pewnego ruchu, do pewnych uczuć, które poddają się, w pewnym sensie, intelektualizacji, i stają się dla mnie doznaniem lub pragnieniem jedynie w tej mierze, w jakiej je sobie uświadamiam”. V. Cousin, *Premières essais de philosophie*, Librairie Académique Didier, Paris, wyd. 4, 1862, s. 351.

tomie *Krytyki czystego rozumu*<sup>21</sup>. Ostatecznie również, jak była już mowa, w kwestii nieśmiertelności duszy zajął stanowisko bliskie właśnie Kantowi.

Twardowski dwukrotnie jeszcze wypowiedział się w kwestii natury duszy. W artykule *W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała* oraz w roku 1932 w swojej autocharakterystyce. W artykule naukowym pisanym ze stanowiska ametafizycznego nie wyszedł już poza dystynkcjonizm i klasyfikacjonizm. W autocharakterystyce uznał, że bliskie mu są spirytualistyczne doktryny na naturę umysłu ludzkiego<sup>22</sup>.

Jeśli chodzi o uwagi systematyczne, są one następujące.

- (1) Koncepcja wiedzy Twardowskiego oparta jest na założeniu, że wolno uznawać w ramach dociekań naukowych tylko twierdzenia, które można dowieść logicznie (dedukcyjnie lub indukcyjnie) lub uzasadnić empirycznie (percepcyjnie, introspekcyjnie). Taka obiektywistyczna i ewidencjalistyczna koncepcja wiedzy sama nie jest wcale oczywista i wymaga pewnego uzasadnienia. Implikuje, że przekonania nabyte w inny sposób, np. na podstawie autorytetu lub świadectwa innych, nie mieszczą się w zakresie wiedzy, lecz wiary.
- (2) Pierwsze przesłanki wszystkich trzech sylogizmów, czyli twierdzenia:  
 Każdy obiekt prosty jest wieczny  
 Każdy obiekt wieczny jest niezniszczalny  
 Każdy przedmiot w świecie ma przyczynę swojego istnienia

można kwestionować, choć o ile nam wiadomo, sam Twardowski *ich nigdy nie kwestionował*. Można też kwestionować samo wynikanie wniosku (7) w sylogizmie II, tak jak czynił to już Hume, a potem Kant. Nie wiadomo, czy istnieje jedna przyczyna stworzenia, czy więcej niż jedna. Ale dla prawdziwości wniosku, którym jest twierdzenie, że dusza jest nieśmiertelna, nie ma żadnego znaczenia, czy

<sup>21</sup> Argument Kanta ma następujące sformułowanie: „Każdą substancją złożoną jest agregatem wielu substancji, a czynność tego co złożone, lub też to, co mu jako czemuś takiemu przysługuje, jest agregatem wielu czynności lub wielu cech, rozdzielonych na wiele substancji. Otóż jest możliwe działanie, które wypływa ze współdziałania wielu substancji działających, jeśli tylko to działanie jest zewnętrzne (jak np. ruch ciała jest połączonym ruchem wszystkich jego części). Całkiem inaczej jednak ma się sprawa z myślami jako przypadkościami wewnątrznie przysługującymi pewnej istocie myślącej. Albowiem przyjmujemy, że to, co złożone, myślałoby, to każda jego część zawierałaby część myśli, a dopiero wszystkie części razem zawierałyby całą myśl. To jest jednak sprzeczne [samo w sobie]. Albowiem ponieważ przedstawienia, które są rozdzielone na różne istoty (np. poszczególne słowa pewnego wiersza) nigdy nie tworzą całej myśli, całego wiersza), więc myśl nie może przysługiwać czemuś, co jest złożone, czemuś jako takiemu. Jest więc możliwa tylko w *jednej substancji*, która nie jest agregatem wielu substancji, a więc jest bezwzględnie prosta” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1986, s. 61–62.

<sup>22</sup> Por. A. Brożek, *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej”, t. 4, s. 14–24.

przyczyna jej istnienia jest jednostkowa czy kolektywna. Wnioskowanie można też osłabić, nie pozbawiając go waloru argumentu filozoficznego: wprawdzie nie jest pewne, że obiekty proste są wieczne, ale jest możliwe i prawdopodobne że są wieczne, ponieważ nie jest możliwe, że ulegają zniszczeniu przez rozpad.

- (3) Argument Twardowskiego za istnieniem niepodzielnej substancji duchowej podpada pod schemat inferencji introspekcyjnej:

Doświadczenie wewnętrzne mówi, że  $p$  i nie istnieją wystarczające racje, by sądzić, że

$$\frac{\text{nie-}p}{p}.$$

Argumentacja oparta na tym schemacie jest często stosowana we współczesnej filozofii, w tym w analitycznej filozofii religii. Odrzucenie introspekcyjnej reguły inferencji, prowadzić może do sceptycyzmu. Jeśli bowiem nie mogę oprzeć swoich przekonań zwłaszcza tych, które mnie dotyczą, na własnym doświadczeniu wewnętrznym, na czym mam te przekonania oprzeć? Czy na tym, co inni mi mówią? Ale jeśli tak, to muszę zaufać innym, aby uznać to, co mówią<sup>23</sup>. Twardowski miał słuszość odwołując się do tej reguły i nie widać powodu, żeby nie uznać wniosku, który za jej pomocą wyprowadził, mianowicie, że istnieje dusza, czyli niepodzielny podmiot zjawisk umysłowych.

- (4) Argumentację metafizyczną (teologiczną) należy uznać za filozoficzną. Można w niej stosować zarówno regułę inferencji introspekcyjnej, metody dedukcyjne, w tym aksjomatyczne, jak i abdukcyjne (inferencja do najlepszego wyjaśnienia) Można też twierdzenia metafizyczne uznać jako niedowodliwe przesłanki (przekonania właściwie bazowe w sensie Alвина Plantingi) i na nich opierać pozostałe przekonania jako na fundamentach, które same nie muszą być wcale niewzruszalne.
- (5) Nie widać powodu, żeby umieszczać argumenty filozoficzne wraz z ich konkluzjami poza zakresem nauk filozoficznych w ramach jakiegoś osobistego i prywatnego systemu przekonań. Czy argument za platonizmem (wraz z konkluzją, że istnieją powszechniki) jest podsystemem osobistego światopoglądu? Jeśli jest, to znaczna część tradycyjnych problemów i argumentów filozoficznych, powinna być wyeliminowana poza obręb filozofii. Cóż pozostanie?

Odpowiadając na pytania sformułowane na wstępie, powiedzieć trzeba, że nie wiadomo, dlaczego – w sensie faktycznym – Twardowski zmienił swoje przekonania metafizyczne. Wobec tego rozważmy i oceńmy kilka następujących możliwych hipotez wyjaśniających tę zmianę.

<sup>23</sup> W. Hasker, *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.

Hipoteza 1: Twardowski uznał, że wątpliwe jest twierdzenie, że każdy obiekt prosty, o ile istnieje, jest niezniszczalny. Wieczne istnienie prostej duszy zależy bowiem od woli lub natury Boga, a wola (natura) Boga jest poza zasięgiem doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego. Stąd filozofia nigdy nie wykaże nieśmiertelności duszy. Mogę wierzyć, że będę istnieć bez końca, ale dowieść tego nie potrafię. To, że natura Boga jest niepoznawalna, było oczywistą przesłanką krytyki dowodu nieśmiertelności duszy, z jaką wystąpił Kant. Krytyka ta była znana Twardowskiemu, zanim sformułował swój argument. Więcej nawet, dlatego sformułował swój argument, żeby krytykę tę uchylić. Przyjął zasadę, że jeśli istnienie duszy nie ma początku w czasie, to nie ma też i końca<sup>24</sup>. Zasady tej nawet Bóg nie uchyli.

Hipoteza2: Twardowski doszedł do wniosku, że przy dostępnych danych doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego nie można rozstrzygnąć, które z alternatywnych twierdzeń metafizycznych należy uznać za prawdziwe. W kwestii istnienia i natury duszy, na przykład, nie można rozstrzygnąć, czy prawdziwy jest dualizm czy pewna wersja monadyzmu, przy założeniu, że trafna jest argumentacja za duchowym podłożem zjawisk psychicznych. Zarówno bowiem dualizm jak i monadyzm są zgodne z danymi doświadczenia wewnętrznego (istnieje umysł niecielesny). Ten argument z nierozstrzygalności twierdzeń metafizycznych, sam w sobie trudno byłoby uznać za wystarczającą podstawę metafizycznego redukcjonizmu (minimalizmu). Po pierwsze, nie wiadomo, czy nierozstrzygalność w metafizyce jest przygodna, czy jest konieczna, po drugie, nierozstrzygalność nie jest wyłącznie domeną metafizyki, lecz również występuje w pewnych postaciach w logice (w logice intuicjonistycznej, w teoriach zawierających arytmetykę liczb naturalnych). To więc, że teoria zawiera twierdzenia nierozstrzygalne, nie wystarcza do uznania jej za nienaukową.

Hipoteza3: Twardowski uznał, że twierdzenia, iż dusza jest prosta lub że jest nieśmiertelna są sprzeczne z danymi nauk przyrodniczych. Sprzeczne w tym sensie, że nauka falsyfikuje te twierdzenia. Lecz jeśli twierdzenia metafizyczne są podatne na falsyfikację, to mają charakter naukowy, a nie osobisty. Nie można wprawdzie dowieść ich prawdziwości, jak sądził w okresie minimalistycznym, ale można właśnie wykazać ich fałszywość. Jeśli więc fałszem byłoby, że dusza jest nieśmiertelna, to praw-

---

<sup>24</sup> K. Twardowski, *Filozofia współczesna o nieśmiertelności*, [w:] A. Brożek, J. Jadacki, (red.) *Twardowski, mowa i myśl*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 107–119.



dą byłoby, że jest śmiertelna. A prawda dowiedziona, jak sam Twardowski głosił, należy do nauki, a nie do sfery osobistych przekonań.

Hipoteza4: Twardowski uznał, że twierdzenia metafizyczne nie są falsyfikowalne, ani weryfikowalne, i dlatego nie mają charakteru naukowego. Ale w tym wypadku są nierozstrzygalne (hipoteza2). Poza tym, przynajmniej dla niektórych twierdzeń metafizycznych istnieje empiryczna podstawa w danych doświadczenia wewnętrznego lub zewnętrznego, o czym sam pisał (istnienie duszy).

Hipoteza5: Twardowski uznał, że argumentacja za nieśmiertelnością duszy opiera się na przesłankach zaczerpniętych z teologii (np. wieczność Boga) uznanych ze względów konfesyjnych. A ponieważ filozofia nie może być oparta na przesłankach pochodzenia konfesyjnego, argumentu za nieśmiertelnością duszy nie da się przeprowadzić „metodą naukową”. Hipoteza ta rodzi następujące dwie wątpliwości. Pierwsza i najważniejsza: rozumowanie Twardowskiego nie zawiera żadnych takich przesłanek. Druga: filozof nie związany żadną tradycją, żadną lojalnością intelektualną wobec pewnych programów, paradygmatów czy *stylów myślowych* jest obiektem fikcyjnym. Sam Twardowski jako spadkobierca tradycji nowożytnego epistemicznego ewidencjalizmu i indywidualizmu ukształtowanej przez Kartezjusza, Locke’a i Hume’a był intelektualnie zdecydowany do odrzucenia średniowiecznej doktryny, że przekonania uznane na podstawie autorytetu lub świadectwa innych, nie są uzasadnione i wobec tego nie należy ich uznawać jako przesłanek w argumentacjach filozoficznych. Gdyby Twardowski urodził się i żył w wieku XIII, byłby zapewne czołowym scholastykiem tamtego czasu uprawiającym filozofię według maksymy: wierzę, żeby zrozumieć. Krótko mówiąc, nieosiągalną utopią jest bezkonfesyjne uznawanie przesłanek w argumentacjach nie tylko filozoficznych, ale też wielu innych, w tym naukowych.

Żadna z powyższych możliwych hipotez zmiany programu metafizycznego Twardowskiego nie jest, w świetle posiadanych świadectw tekstowych, naszym zdaniem dość przekonująca, ale nie znaczy to oczywiście, że sam Twardowski faktycznie nie zmienił poglądów na podstawie którejs z wymienionych racji lub ich kombinacji, albo z jakiegoś innego jeszcze, niewskazanego tu powodu.

Warto jednak dodać, że zarówno projekt filozofii jak i argumentacja, którą Twardowski przedstawił w rozprawie z 1895 o nieśmiertelności duszy, jest nie tylko niezwykle ambitny, ale i aktualny<sup>25</sup>. Raczej ten późniejszy projekt, minimali-

---

<sup>25</sup> O współczesnych próbach obrony dualizmu kartezjańskiego piszemy w artykule D. Łukasiewicz *Głos w obronie dualizmu, czyli o tym, że człowiek i zwierzęta nie są bezdusznymi ma-*

styczny należy do przeszłości. Filozofia maksymalistyczna odrodziła się w drugiej połowie XX wieku, a zaczątki tego były w programie Koła Krakowskiego jeszcze przed wybuchem drugiej wojny światowej<sup>26</sup>.

## Bibliografia

- Brożek A., *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010.
- Brożek A., *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej”, t. 4, 2009, s. 14–24.
- Cousin V., *Premieres essais de philosophie*, Librairie Académique Didier, Paris 1862, wyd. 4.
- Hasker W., *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1986.
- Kleszcz R., *Metoda i wartości*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013.
- Łukasiewicz D., *Głos w obronie dualizmu, czyli o tym, że człowiek i zwierzęta nie są bezdusznymi maszynami*, [w:] J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Filozofia religii. Kontrowersje*, PWN, Warszawa (w druku).
- Rechlewicz W., *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, Kielce 2015.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofia*, t. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Twardowski K., *O filozofii średniowiecznej*, Nakład Altenberga, Lwów 1910.
- Twardowski K., *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe; Warszawa 1965, s. 379–384.
- Twardowski K., *W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Filozofia współczesna o nieśmiertelności*, [w:] A. Brożek, J. Jadacki, (red.) *Twardowski, mowa i myśl*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 107–119.

sznami, [w:] J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Filozofia religii. Kontrowersje*, PWN, Warszawa (w druku).

<sup>26</sup> Można też bronić koncepcji metafizyki jako nauki o zagadnieniach nierozstrzygniętych lub nierozstrzygalnych, nie mieszczących się w obrębie nauk przyrodniczych i formalnych (koncepcja N. Hartmanna). Pogląd na świat zaś obejmowałby twierdzenia uznane za prawdziwe aktem osobistej wiary.

Twardowski K., *Metafizyka duszy*, [w:] A. Brożek, J. Jadacki, (red.) *Twardowski, mowa i myśl*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 119–134.

Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

## Kazimierz Twardowski on Medieval Philosophy

The aim of the article is to consider the change in the metaphilosophical views of Kazimierz Twardowski which took place in the beginning of the XX century. The change consists in rejection by Twardowski a maximalist position in metaphilosophy and supporting a minimalist view on philosophical investigations. Maximalist position claims that metaphysics is a part of philosophy conceived as science. Scientific metaphysics should deal with such problems as the existence of God, divine nature, the immortality of the soul, freedom of will and the like. According to a minimalist approach in philosophy metaphysics is not a part of philosophy as science and the classical metaphysical problems like the immortality of human soul should be only a part of a private worldview of philosophers. We argue in the article that there is no clear reason why Twardowski changed his mind about the nature of metaphysics and that maximalist position as to the nature of metaphysics is tenable.

Keywords: argument, soul, God, immortality, the Lvov-Warsaw School, metaphilosophy

Słowa kluczowe: argument, dusza, Bóg, nieśmiertelność, Szkoła Lwowsko-Warszawska, metafizyka



ROMAN MURAWSKI

---

## **Od (neo)platonizmu po nominalizm. Warszawska szkoła logiczna o przedmiocie logiki i matematyki**

Jednym z podstawowych problemów filozofii matematyki i logiki jest pytanie o naturę i sposób istnienia obiektów badanych przez te nauki. W niniejszej pracy pokażemy, jakie poglądy głosili w tym zakresie główni przedstawiciele warszawskiej szkoły logicznej<sup>1</sup>.

### **1. Jan Łukasiewicz – neoplatonizm**

Zacznijmy od poglądów współzałożyciela i współtwórcy warszawskiej szkoły logicznej – Jana Łukasiewicza (1879–1956). Rozważając jego poglądy ontologiczne na logikę musimy wyjść od stwierdzenia, że wypowiadał się on wyraźnie przeciw psychologizmowi. Wedle tego ostatniego obiekty badane przez logikę i matematykę istnieją jako byty psychiczne i są poznawane tak, jak inne fakty psychiczne. Pogląd ten był popularny pod koniec XIX wieku, ale spotykał się też ze zdecydowaną krytyką – krytykowali go na przykład Gottlob Frege, Edmund Husserl czy Alexius Meinong. Poglądy Łukasiewicza w sprawie psychologizmu w logice znaleźć można w jego artykule „Logika a psychologia” (1907). Sprzeciwiając się psychologizmowi formułuje on tam następujące argumenty:

- prawa psychologii są empiryczne, a w konsekwencji jedynie prawdopodobne, natomiast prawa formułowane przez logikę są pewne,
- prawa psychologii i prawa logiki mają inną treść, w szczególności prawa logiki dotyczą związków między prawdziwością i fałszywością sądów, prawa psychologii zaś stwierdzają związki między zjawiskami psychicznymi.

---

<sup>1</sup> Na temat lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej, której częścią była warszawska szkoła logiczna zob. monografie Woleńskiego (1985) i (1989).

Kończy zaś swoje wywody następująco (1907, s. 491):

Wyświecenie stosunku logiki do psychologii przynieść może korzyści obu tym naukom. Logika oczyści się z chwastów psychologicznych i empirystycznych, które tłumią jej prawidłowy rozwój, a psychologia poznania pozbędzie się naleciałości apriorycznych, spod których szczery blask jej prawd nie mógł jakoś dotąd zajaśnieć. Należy bowiem pamiętać, że logika jest nauką aprioryczną, tak jak matematyka, a psychologia, tak jak każda nauka przyrodnicza, opiera się i opierać się musi na doświadczeniu.

Łukasiewicz dostrzegwał, że współczesna mu logika i matematyka mają szatę nominalistyczną. Był jednak przekonany, że szata ta jest jedynie pozorna. W pracy *Logistyka a filozofia* pisał (1936, s. 119–120):

Współczesna logistyka ma szatę nominalistyczną. Mówi nie o pojęciach i sądach, lecz o nazwach i zdaniach, a nazwy i zdania traktuje wprawdzie nie jako *flatus vocis*, bo jest nastawiona wzrokowo, ale jako napisy o pewnej formie. [...]

Przyjmując w praktyce stanowisko nominalistyczne, logistycy, o ile widzę, nie przedyskutowali dotychczas dość gruntownie nominalizmu jako doktryny filozoficznej. [...]

Mało dotychczas przejmowaliśmy się tymi trudnościami i to jest w tym wszystkim najdziwniejsze. Działo się to chyba dlatego, że używając terminologii nominalistycznej nie jesteśmy naprawdę nominalistami, lecz hołdujemy jakiemuś nie zanalizowanemu konceptualizmowi czy nawet idealizmowi.

Wśród trudności, o których wspomina jest nade wszystko fakt, że zbiór napisów, które mogą być wytworzone jest skończony. W konsekwencji także zbiór też logiki i matematyki będzie skończony. A przecież „na takiej podstawie byłoby równie trudno uprawiać logistykę, a zwłaszcza metalogistykę, jak trudno byłoby zbudować arytmetykę na gruncie założenia, że zbiór liczb naturalnych jest skończony” (por. tamże, s. 120). Prowadziłoby to także do uzależnienia logiki i matematyki od pewnych faktów empirycznych, czyli od istnienia napisów, a na to trudno się zgodzić.

Łukasiewicz twierdził, że obiekty badane przez logikę istnieją poza sferą napisów tylko. Nie rozwijał jednak szerzej swojego poglądu poprzestając jedynie na wyrażeniu swojego osobistego (co wyraźnie podkreślał) stanowiska wyrastającego z jego osobistych przekonań religijnych. Uważał też, że logika nie jest ani powołana, ani uprawniona do rozstrzygania odwiecznego filozoficznego sporu o powszechność.

Otóż Łukasiewicz osobiście skłaniał się ku neoplatońskiej interpretacji logiki. W pracy *W obronie logistyki* pisał (1937, s. 165):

Chciałbym na zakończenie tych uwag nakreślić obraz związany z najgłębszymi intuicjami, jakie odczuwam zawsze wobec logistyki. Obraz ten rzuci może

więcej światła na istotne podłoże, z jakiego przynajmniej u mnie wyrasta ta nauka niż wszelkie wywody dyskursywne. Otóż ilekroć zajmuję się najdrobniejszym nawet zagadnieniem logicznym, szukając np. najkrótszego aksjomatu rachunku implikacyjnego, tylekroć mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłuchanej zwartej i niezmiernie odpornej konstrukcji. Konstrukcja ta działa na mnie jak jakiś konkretny dotykalny przedmiot, zrobiony z najtwardszego materiału, stokroć mocniejszego od betonu i stali. Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wytężonej pracy odkrywam w niej tylko coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego.

## 2. Stanisław Leśniewski – nominalizm

Zupełnie inne stanowisko w zakresie tego, czym są i jak istnieją obiekty badane przez logikę zajmował drugi współzałożyciel i współtwórca warszawskiej szkoły logicznej – Stanisław Leśniewski (1886–1939). Otóż Leśniewski głosił nominalizm, dokładniej: nazywał go konstruktywnym nominalizmem. Co więcej, stanowisko to wyraźnie wpłynęło zarówno na treść, jak i na formę jego konstrukcji logicznych.

Wedle Leśniewskiego język to kolekcja konkretnych napisów. Wyrażenia języka rozumiał przy tym jako skończone ciągi napisów. Dwa równokształtne napisy należy traktować jako dwa odrębne, różne napisy. Istnieje tylko tyle wyrażeń, ile zostało ich napisanych. Nie można mówić o jakimś potencjalnym istnieniu wyrażeń. W konsekwencji dany system logiczny zawiera tylko tyle twierdzeń, ile ich zostało do danej chwili napisanych, tzn. każdy system logiczny składa się jedynie ze skończonej liczby twierdzeń. Inną konsekwencją nominalizmu Leśniewskiego jest to, że systemy równoważne, na przykład system rachunku zdań oparty na negacji i implikacji oraz system tegoż rachunku oparty na negacji i alternatywie jako wyjściowych funktorach, które traktuje się jako warianty tej samej logiki, teraz traktować trzeba jako dwa różne systemy. Systemy Leśniewskiego nie są nigdy czymś zakończonym w danym momencie.

Opisane stanowisko nominalistyczne łączył Leśniewski z tzw. intuicyjnym formalizmem, zgodnie z którym język logiki mówi zawsze „coś” o „czymś”. Traktował on systemy formalne jako środek przekazywania pewnych informacji o świecie i jako sposób wyrażenia tego, co jest intuicyjnie prawdziwe. Logika była dla niego opisem najogólniejszych rysów bytu (podobnie – pod jego wpływem – twierdził Kotarbiński). Pełni więc ona rolę ogólnej teorii przedmiotów. Było to zgodne z tym, iż w szkole warszawskiej odrzucano tzw. analityczne ujęcie logiki, czyli tezę, że logika i matematyka to zbiór tautologii, które nic nie mówią o świecie.

cie. Uważano tu, że logika i matematyka odnoszą się do formalnych aspektów rzeczywistości.

Stanowisko takie wydawać się może nie w pełni zgodne z nominalizmem i radykalnym formalizmem. Leśniewski jednak nie uważał tych poglądów za sprzeczne. W pracy *Grundzüge eines neuen System der Grundlagen der Mathematik* pisał (1929, s. 78):

Nie widzę żadnej sprzeczności w tym, że uważając siebie za zatwardziałego „intuicjonistę”, równocześnie wykorzystuję przy budowie swych systemów radykalny formalizm. Trudzę się przedstawieniem różnych teorii dedukcyjnych, aby w szeregu sensownych zdań wyrazić szereg myśli, które posiadam na ten czy inny temat i aby jedno zdania wyprowadzić z innych w taki sposób, aby to było w zgodzie z zasadami wnioskowania, które uważam za „intuicyjnie” obowiązujące [...].<sup>2</sup>

Dodajmy jeszcze, że Leśniewski odrzucał konwencjonalizm w stylu Henri Poincarégo. W pracy *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności* pisał (1913a, s. 130):

Nie potrzebuję chyba zaznaczać, że konwencje językowe, które wyżej sformułowałem i na których się opieram w swych dowodzeniach, nie mają nic wspólnego z tak zwanym „konwencjonalizmem”, reprezentowanym w nauce przez Henryka Poincarégo. „Konwencjonalizm” tego typu polega zawsze na przyjmowaniu tych lub innych konwencji względem przedmiotów, o których przedstawiciele „konwencjonalizmu” pragną wypowiadać pewne twierdzenia, których nie umieją uzasadnić inaczej, jak uciekając się do pomocy tych lub innych „umów”. „Konwencje” „konwencjonalistów” nie dotyczą przedmiotów, których takie albo inne cechy zależne są od woli tych, którzy konwencje dane przyjmują, lecz mają za treść przedmioty, których w żadnym kierunku nie potrafią zmienić żadne przyjmowane w stosunku do nich „umowy”.

Jako przykład Leśniewski w dalszym ciągu podaje przestrzeń. Zwraca uwagę na to, że żadne konwencje dotyczące własności przestrzeni nie mogą zmienić tych własności, gdyż są one niezależne od przyjmujących je uczonych. Zdania, które ujmują takie konwencje albo w ogóle nie dają się udowodnić czy sprawdzić, a zatem konwencje takie nie mają wartości zdań naukowych, albo też dają

---

<sup>2</sup> Ich sähe keinen Widerspruch darin, wenn ich behaupten wollte, dass ich eben deshalb beim Aufbau meines Systems einen ziemlich radikalen „Formalismus” treibe, weil ich ein versteckter „Intuitionist” bin: indem ich mich beim Darstellen von verschiedenen deduktiven Theorien bemühe, in einer Reihe sinnvolle Sätze eine Reihe von Gedanken auszudrücken, welche ich über dieses oder jedes Thema hege, und die einen Sätze aus den anderen Sätzen auf eine Weise abzuleiten, die mit den Schlussweisen harmonisieren würden, welche ich «intuitiv» als für mich bindend betrachte [...].



się udowodnić, ale wtedy nie widać powodu, dlaczego przyjmować je w postaci konwencji.

Leśniewski odrzucał istnienie wszelkich przedmiotów idealnych i ogólnych. W pracy „Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka” (1913b) zamieścił dowód nieistnienia takich przedmiotów, który stał się popularny w Polsce<sup>3</sup>. Dowód ten wykorzystywał pojęcie cechy oraz zasadę wyłączonego środka i zasadę sprzeczności. Wersję tego dowodu, w której nie pojawia się termin „cecha” podał Leśniewski w pracy „O podstawach matematyki” (1927, s. 183–184). Znajdujemy tam też następujące wyjaśnienia (1927, s. 183):

W czasie, gdy ustęp ten [chodzi tu o stosowny fragment pracy (Leśniewski 1913a) – uwaga moja, R.M.] pisałem, wierzyłem, iż istnieją na świecie tzw. cechy i tzw. stosunki jako dwa specjalne rodzaje przedmiotów, i nie odczuwałem żadnych skrupułów przy posługiwaniu się wyrazami „cecha” i „stosunek”. Obecnie nie wierzę już od dawna w istnienie przedmiotów będących cechami, ani też w istnienie przedmiotów będących stosunkami, nic mnie też nie skłania do wierzenia w istnienie takich przedmiotów [...], wyrazami zaś „cecha” i „stosunek” staram się w sytuacjach o cokolwiek „delikatniejszym” charakterze nie posługiwać bez daleko idących ostrożności i omówień. Nie mam dziś także skłonności – wobec możliwości rozmaitych nieporozumień interpretacyjnych – do przypisywania tych lub innych poglądów w sprawie „przedmiotów ogólnych” tym lub innym z autorów, wymienionym w ustępie wyżej przytoczonym.

### 3. Alfred Tarski – nominalizm (deklarowany choć nieobecny w pracach)

Zwolennikiem nominalizmu był także Alfred Tarski (1901–1983), choć metody, jakie stosował w swoich pracach z zakresu logiki i podstaw matematyki stały w istocie w jawnej sprzeczności z nominalizmem. Andrzej Mostowski tak o tym pisał (por. 1967, s. 81):

Tarski w dyskusjach często wskazywał na swoje sympatie dla nominalizmu. Podczas gdy nie zaakceptował on nigdy „reizmu” Tadeusza Kotarbińskiego, czuł niewątpliwie do niego sympatię we wczesnym okresie swojej pracy. Metody teoriomnogościowe stanowiące podstawę jego badań logicznych i matematycznych zmuszały go jednak nieustannie do używania abstrakcyjnych i ogólnych pojęć, których nominalista stara się unikać. Wobec braku obszerniejszych publikacji Tarskiego na tematy filozoficzne konflikt ten wydaje się pozostawać nierozwiązany.

---

<sup>3</sup> Dowód Leśniewskiego przytoczył z pewnymi modyfikacjami Tadeusz Kotarbiński w pracy „Sprawa istnienia przedmiotów idealnych” (1920) i powtórzył w książce *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (1929). Stał się on jednym z uzasadnień głoszonego przez niego reizmu – patrz niżej.

Potwierdzenie dla sympatii Tarskiego w stosunku do nominalizmu znaleźć można w różnych źródłach i miejscach. To właśnie te sympatie spowodowały, że w okresie międzywojennym traktował język jako zbiór zdań, przy czym zdania – jako obiekty fizyczne, a więc w sposób ściśle nominalistyczny. Mamy też kilka wyraźnych deklaracji samego Tarskiego. Na przykład w czasie sympozjum zorganizowanego przez Association for Symbolic Logic oraz American Philosophical Association<sup>4</sup> powiedział (por. Feferman *et al.* 2004, s. 52):

Okazuję się dużo bardziej skrajnym antyplatonikiem. [...] Reprezentuję jednak ten surowy, naiwny rodzaj antyplatonizmu, który określiłbym jako materializm albo nominalizm z pewną skazą materialistyczną. Bardzo trudno jest żyć, wyznając przez cały czas taką postawę filozoficzną, szczególnie jeśli jest się matematykiem, a zwłaszcza, gdy z jakichś powodów ma się hobby zwane teorią mnogości.

W czasie obchodów jego siedemdziesiątych urodzin Tarski mówił (por. Feferman *et al.* 2004, s. 52):

Jestem nominalistą. Jestem o tym głęboko przekonany. W istocie tak głęboko, że nawet po mojej trzeciej reinkarnacji nadal będę nominalistą. [...] Ludzie pytają mnie „Jak ty, nominalista, możesz zajmować się teorią mnogości i logiką, które są teoriami na temat obiektów, w które ty nie wierzysz?” ... Uważam, że nawet bajka jest wartościowa.

[Jestem] udręczonym nominalistą.

Innym potwierdzeniem sympatii Tarskiego dla nominalizmu może być jego list do Josepha H. Woodgera z 21 listopada 1948 roku. Pisał w nim (por. Mancosu 2009, s. 147):

Problem zbudowania logiki i matematyki nominalistycznej interesuje mnie mocno od wielu, wielu lat. Matematyka – co najmniej tak zwana matematyka klasyczna – jest obecnie nieodzownym narzędziem w badaniach naukowych prowadzonych w naukach empirycznych. Głównym problemem dla mnie jest to, czy narzędzie to daje się zinterpretować nominalistycznie lub czy może być zastąpione przez inne narzędzie nominalistyczne adekwatne względem wspomnianych celów.

Sympatie dla nominalizmu łączył Tarski z sympatiami dla reizmu Kotarbińskiego<sup>5</sup>. Świadczą o tym na przykład jego wypowiedzi zawarte w odkrytych nie-

<sup>4</sup> Sympozjum to odbyło się w Chicago w dniach 29–30 kwietnia 1965 roku i było poświęcone implikacjom filozoficznym twierdzeń Gödla o niezupełności.

<sup>5</sup> Tarski bardzo szanował Kotarbińskiego i uważał go za swego nauczyciela. To jemu poświęcił wybór swoich fundamentalnych prac logicznych *Logic, Semantics, Metamathematics* (1956), umieszczając dedykację „To his teacher TADEUSZ KOTARBIŃSKI. The author” (w drugim wydaniu z roku 1983, które ukazało się już po śmierci Kotarbińskiego, dedykacja brzmiała:

dawno protokołach Carnapa z dyskusji prowadzonych na Uniwersytecie Harvarda w roku akademickim 1940/1941<sup>6</sup>. Uczestniczyli w nich oprócz Carnapa także Tarski i Quine oraz – okazjonalnie – Russell. W protokole ze spotkania w dniu 10 stycznia 1941 roku Carnap zanotował (por. Mancosu 2005, s. 342):

Tarski: W gruncie rzeczy rozumiem tylko język, który spełnia następujące warunki:

1. *Skończona* liczba indywiduów.
2. *Realistyczny* (Kotarbiński): Indywidua są rzeczami fizycznymi.
3. Nieplatoński: Występują tylko zmienne indywiduowe (rzeczy), nie [ma zmiennych] dla uniwersaliów (klasy itd.)<sup>7</sup>.

Mancosu (2005, s. 343) zauważa, że występuje tu błąd: zamiast „realistyczny” powinno być „reistyczny”. Potwierdza to przywołanie Kotarbińskiego.

Dodajmy jeszcze, że pod wpływem Leśniewskiego Tarski był – w pewnym przynajmniej okresie – zwolennikiem intuicyjnego (czy intuicjonistycznego) formalizmu. Później porzucił to stanowisko nie wyjaśniając jednak nigdzie dlaczego to czyni ani też nie opisując dokładniej swych nowych poglądów<sup>8</sup>.

Wyżej wskazywaliśmy na fakt, że praktyka badawcza Tarskiego, w szczególności jego badania w zakresie teorii mnogości czy teorii modeli stały w pewnej sprzeczności z jego nominalizmem – sugerowałyby one raczej, że był on platonikiem. Powstaje pytanie, jak wyjaśnić tę rozbieżność. Otóż wynikało to z ducha i kanonu ideowego polskiej szkoły matematycznej – piszemy o tym na końcu tej pracy.

#### 4. Tadeusz Kotarbiński – reizm i nominalizm

Do opisanego wyżej negatywnego stanowiska Leśniewskiego w kwestii istnienia przedmiotów idealnych i ogólnych odwoływał się Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) tworząc koncepcję zwaną reizmem. Opierał się przy tym na ideach logicznych wyłożonych przez Leśniewskiego w ramach jego systemu rachunku nazw zwanego ontologią.

---

„To the memory of his teacher TADEUSZ KOTARBIŃSKI. The author”). Pytany przez swoich doktorantów w Berkeley, kto był jego nauczycielem, bez wahania odpowiadał: „Kotarbiński” – mimo że promotorem jego rozprawy doktorskiej był Leśniewski, a wśród jego nauczycieli byli jeszcze Łukasiewicz czy Sierpiński. Zdjęcie Kotarbińskiego zajmowało zawsze uprzywilejowane miejsce na biurku Tarskiego.

<sup>6</sup> Por. Mancosu (2005) oraz Murawski (2011a) i (2014).

<sup>7</sup> Tarski: Ich verstehe im Grunde nur eine Sprache die folgende Bedingungen erfüllt: [1] *Finite* Anzahl der Individuen; [2] *Realistisch* (Kotarbiński): Die Individuen sind physikalische Dinge; [3] Nicht-platonisch: Es kommen nur Variable für Individuen (Dinge) vor, nicht für Universalia (Klassen usw.).

<sup>8</sup> Por. w tej sprawie Murawski (2011a), s. 142–143. Zob. też Murawski (2014), s. 117–118.

Swoim wątpliwościom co do istnienia cech i innych przedmiotów idealnych dał Kotarbiński po raz pierwszy wyraz w artykule „Sprawa istnienia przedmiotów idealnych” (1920). Poddał w nim krytyce poglądy przyjmujące istnienie takich przedmiotów. Pisał, że nie ma podstaw, by istnienie takich przedmiotów przyjmować. Starał się wykazać, że nie istnieją przedmioty fikcyjne (tylko pomyślane), matematyczne, nie istnieją rodzaje (powszechniki, czyli uniwersalia), cechy, relacje, przedmioty intencjonalne, procesy myślowe i treści psychiczne.

Koncepcję realizmu wyłożył Kotarbiński w *Elementach* (1929, 1961) i w rozmaitych artykułach. Koncepcja ta jest zarówno koncepcją semantyczną<sup>9</sup>, jak i ontologiczną. Obie te warstwy występują niejako równolegle. Nas interesuje tu przede wszystkim warstwa ontologiczna. Otóż reizm w sensie ontologicznym sprowadza się do następujących dwóch tez<sup>10</sup>:

- każdy przedmiot jest rzeczą,
- żaden przedmiot nie jest stanem ani stosunkiem, ani cechą.

Kotarbiński przyjmuje też, że rzeczy są ciałami, a zatem bytami rozciągłymi istniejącymi w czasie i przestrzeni. Mamy tu zatem do czynienia z somatyzmem wzmocnionym do pansomatyzmu – istnieją bowiem ciała i tylko ciała. Odróżnia to reizm od innych konkretyzmów, na przykład konkretyzmu Leibniza<sup>11</sup>. Zauważmy też, że reizm można widzieć jako pewną interpretację wspomnianej wyżej ontologii Leśniewskiego, który był nominalistą, choć nie reistą.

Jak zastosować reizm do ontologii matematyki? Pojawiają się tu pewne trudności. W języku tej koncepcji można mówić o zbiorach w sensie dystrybutywnym, którym posługuje się teoria mnogości, ale tylko pod warunkiem, że wypowiedzi te będą się odnosiły do elementów tych zbiorów. Pozwala to na rozwinięcie elementarnej algebry zbiorów, ale nie pozwala na bardziej zaawansowane rozważania, w szczególności nie pozwala na zdefiniowanie pojęcia zbioru skończonego czy nieskończonego. A to jest już bardzo istotna wada! Algebra zbiorów to przecież elementy teorii mnogości, a matematyka potrzebuje bardziej zaawansowanych i rozwiniętych części tej teorii. Wyjściem z trudności może wydawać się odrzucenie pojęcia zbioru w sensie dystrybutywnym i zastąpienie go pojęciem zbioru w sensie kolektywnym. Uczynił tak Leśniewski w swojej mereologii. Jednakże pojęcie to nie jest odpowiednie dla matematyki.

---

<sup>9</sup> W warstwie semantycznej reizm jest pewną teorią języka. Punktem wyjścia jest tu rozróżnienie nazw rzetelnych i pozornych.

<sup>10</sup> Warto w tych tezach zauważyć wyraźne odniesienie do czterech kategorii zaproponowanych przez W. Wundta.

<sup>11</sup> Pod koniec życia Leibniz przyjmował wprawdzie, że istnieją tylko konkrety, ale jego konkretyzm był natury spirytualistycznej, gdyż konkrety owe były u niego duchowymi monadami.

W związku z opisanymi trudnościami reizm pozostał ostatecznie raczej programem semantycznym, a nie teorią świata, choć sam Kotarbiński nigdy nie odrzucił reizmu ontologicznego. Niezależnie od tych trudności reizm znalazł też swoich zwolenników wśród matematyków i logików. Wśród nich wymienić trzeba nade wszystko Tarskiego (por. wyżej). Warto też dodać, że dzięki swoim narzędziom logicznym reizm pozwala osiągnąć więcej niż inne nominalizmy.

Jeśli chodzi o stanowisko Kotarbińskiego w zakresie ontologii logiki i matematyki, to odrzucał on zdecydowanie koncepcję głoszącą, że badają one pewien świat przedmiotów idealnych istniejących niezależnie od czasu, przestrzeni i poznającego umysłu. Nie opowiadał się przy tym za żadną konkretną koncepcją matematyki, choć preferował nominalizm. W *Elementach* pisał (1961, s. 373):

W tym nadmiarze rozmaitych stanowisk niechaj nam wolno będzie wyróżnić stanowisko *nominalizmu* i przy nim się opowiedzieć. [...] żaden przedmiot nie jest liczbą i [...] ani arytmetyka, ani tzw. „teoria liczb”, ani tym bardziej matematyka w ogóle nie budują zdań, które by można nazwać ściśle zdaniami o liczbach w tym sensie, w jakim np. zoologia mówi o zwierzętach.

Wedle Kotarbińskiego matematyka mówi o wszelkich rzeczach – i stąd jej uniwersalność.

## 5. Andrzej Mostowski – empiryzm i konstruktywizm

Na zakończenie przeglądu stanowisk w zakresie ontologii logiki i matematyki, jakie zajmowali przedstawiciele warszawskiej szkoły logicznej rozważmy jeszcze poglądy wybitnego jej członka zaliczanego do drugiego już pokolenia szkoły, a mianowicie Andrzeja Mostowskiego (1913–1975)<sup>12</sup>.

Mostowski był uczniem Alfreda Tarskiego<sup>13</sup>, pewien wpływ wywarł na niego także Adolf Lindenbaum (1904–1941). Mostowski przejął też od Tarskiego ogólne poglądy filozoficzne, wśród nich skłonność ku empiryzmowi i wyraźny szacunek, jakim darzył nominalizm. Sympatyzował też w jakiś sposób z reizmem Kotarbińskiego<sup>14</sup>. Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że Mostowski uni-

<sup>12</sup> Obszerne informacje o poglądach Mostowskiego na podstawie i filozofię matematyki znaleźć można w pracy Murawski i Woleński (2008).

<sup>13</sup> Promotorem rozprawy doktorskiej Mostowskiego był Kazimierz Kuratowski, ponieważ Tarski nie był w tym czasie profesorem i nie mógł pełnić funkcji promotora. Mostowski uważał jednak Tarskiego za swojego mistrza.

<sup>14</sup> Warto tu przytoczyć opinię wygłoszoną przez niego po powrocie z konferencji poświęconej podstawom teorii mnogości. Mówił on (por. Kotarbińska 1984, s. 73): „Proszę sobie wyobrazić, że ja wdychałem tam do reizmu. Koncepcje, które przedstawiono, były wynikiem spekulacji tak karkołomnych i tak dalece nieuchwytnych dla intuicji i niezrozumiałych, że reizm wydawał się oazą, w której można poddychać świeżym powietrzem.”

kał w zasadzie w swoich pracach z zakresu logiki i podstaw matematyki wyraźnych i jednoznacznych deklaracji filozoficznych. Jest jednak kilka wyjątków, które pozwalają zrekonstruować jego poglądy filozoficzne na logikę i matematykę, w szczególności poglądy ontologiczne.

Zacznijmy od pracy *A Classification of Logical Systems* (1949–1950). Już na samym jej początku Mostowski deklaruje wyraźnie, że „zarówno sam temat, jak i metoda jego prezentacji będą miały raczej charakter matematyczny, a nie filozoficzny”<sup>15</sup> (s. 245). Dalej pisze jednak (1949–1959, s. 246–247):

Choć nasze badania będą czysto formalne, przyjmujemy jednak pewien określony filozoficzny punkt widzenia w stosunku do systemów logicznych. Nie będziemy traktowali systemów logicznych jako pustych schematów pozbawionych jakiegokolwiek interpretacji. Przeciwnie, będziemy zakładali obiektywne istnienie pewnego rodzaju „rzeczywistości matematycznej” (na przykład zbioru wszystkich liczb całkowitych czy zbioru wszystkich liczb rzeczywistych). Przez obiektywne istnienie rozumiemy tu istnienie niezależne od jakichkolwiek konstrukcji językowych<sup>16</sup>.

Jak widzimy, Mostowski przyjmuje tu istnienie pewnej „rzeczywistości matematycznej”, którą opisują/opisywać winny systemy logiczne i matematyczne. Implikuje to w szczególności, że każde zdanie logiki jest wyposażone w pewne znaczenie. Mówi ono mianowicie, że rzeczywistości matematycznej przysługuje ta czy inna własność. Na mocy twierdzeń Gödla o niezupełności istnieją w matematyce zdania prawdziwe, ale niedowodliwe w określonym systemie aksjomatycznym. Wyjaśnić to można jednak tym, że własności owej „rzeczywistości matematycznej” są bardziej złożone niż własności, które można wydedukować z aksjomatów za pomocą przyjętych reguł wnioskowania. Mostowski kończy swoje uwagi wstępne w charakterystyczny sposób, pisząc (1949–1950, s. 247):

Nie zamierzamy bronić ani filozoficznej poprawności, ani nawet filozoficznej akceptowalności przyjętego tu punktu widzenia. Jest w pełni oczywiste, że jest on całkowicie przeciwny nominalizmowi i tendencjom pokrewnym<sup>17</sup>.

Uwagi natury filozoficznej znajdujemy też w pracach Mostowskiego poświęconych teorii mnogości, w szczególności w pracach, w których dyskutuje wyniki Gödla dotyczące niesprzeczności i wyniki Cohena dotyczące niezależności aksjomatu wyboru i hipotezy kontinuum od pozostałych aksjomatów teorii mnogości. Stwierdza on tam, że wyniki te można traktować jako „jeden z najważniejszych argumentów przeciwko matematycznemu platonizmowi” (Mostowski 1968, s. 176). W świetle wyników Gödla i Cohena możliwe jest konstruowanie różnych wewnątrznie niesprzecznych, ale wzajemnie sprzecznych teorii mnogości. Jeśli teorie takie zostaną skonstruowane, to – zdaniem Mostowskiego – „będziemy mu-

sieli stwierdzić, że w meczu między platonizmem a formalizmem ten ostatni zdobył znowu jeden punkt” (Mostowski 1968, s. 182).

Wyniki metamatematyczne dotyczące teorii mnogości nie rozstrzygają kwestii sposobu istnienia zbiorów, nie rozstrzygają też w szczególności sporu między formalizmem a platonizmem. W związku z tym Mostowski pisze w pracy *Sets*, że (1972, s. 28):

Niezależnie od tego, jaki będzie końcowy wynik tej walki pomiędzy tymi dwoma przeciwnymi tendencjami, jest oczywiste, że powinniśmy skoncentrować się na badaniu pojęć, które wydają się nam doskonale jasne i zrozumiałe<sup>18</sup>.

W pracy „Współczesny stan badań nad podstawami matematyki” (1955a) Mostowski stwierdza, że „ostateczne sformułowanie aksjomatyki teorii mnogości powinno być poprzedzone dyskusją nad zasadniczymi założeniami teorii, uwzględniającą przy tym stanowisko konstruktywne” (Mostowski 1955a, s. 30).

Do sprawy sympatii Mostowskiego ku konstruktywizmowi wrócimy poniżej. Tymczasem zaś zatrzymajmy się na wspomnianej pracy *Współczesny stan badań...*<sup>19</sup>. Jest to jedyna praca Mostowskiego, w której wyraźnie formułuje on swoje poglądy filozoficzne na matematykę. Niestety czas jej powstania rodzi problemy i nasuwa pytania interpretacyjne. Praca ta powstała bowiem w połowie lat 50-tych XX wieku i atmosfera ideologiczna tego okresu mogła mieć wpływ na pewne użyte w niej sformułowania i głoszone tezy. Nie da się teraz rozstrzygnąć, w jakim stopniu czynniki pozamerytoryczne wpłynęły na autora. Z drugiej strony autor mógł przecież ograniczyć się do spraw czysto matematycznych i w ten sposób uniknąć konieczności formułowania tez filozoficznych. Skoro tego nie uczynił, mamy prawo traktować jego słowa i uwagi jako wyraz autentycznych przekonań.

Mostowski pyta w tej pracy m.in. o to (por. 1955a, s. 13):

Jaka jest natura pojęć rozpatrywanych w matematyce? W jakim stopniu są one konstruowane przez człowieka, a w jakim narzucone z zewnątrz i skąd czerpiemy wiedzę o ich własnościach?

Podkreśla wyraźnie filozoficzny charakter tych pytań i stwierdza, że „nie należy przypuszczać, żeby dały się one rozwiązać w obrębie samej matematyki i przy

<sup>18</sup> Whatever the final outcome of the fight between these two opposing trends will be, it is obvious that we should concentrate on the study of concepts which seem perfectly clear and perspicuous to us.

<sup>19</sup> Wspomnijmy też pracę *The Present State of Investigations of the Foundations of Mathematics* (1955b). Obie te prace to, odpowiednio, polska i angielska wersja tego samego tekstu. Wygłosił go Mostowski (w formie skróconej) na VIII Kongresie Matematyków Polskich, który odbywał się w Warszawie w dniach 6–12 września 1953 roku. Główne tezy wystąpienia Mostowskiego zostały opublikowane także w krótkim raporcie (1954).

użyciu tylko metod matematycznych” (1955a, s. 13). Reprezentuje przy tym stanowisko empirystyczne. Pisał (1955a, s. 25):

Jedynym konsekwentnym stanowiskiem zgodnym zarówno ze zdrowym rozsądkiem, jak i z tradycją matematyczną jest przyjęcie, że źródłem i ostatecznym *raison d'être* pojęcia liczby zarówno naturalnej, jak i rzeczywistej jest doświadczenie i stosowalność praktyczna. To samo odnosi się do pojęć teorii mnogości, o ile rozpatrujemy je w dość wąskim zakresie – takim, w jakim są one potrzebne w klasycznych działach matematyki.

I dodawał (1955a, s. 25–26):

Filozofia materialistyczna od dawna występowała przeciw tym próbom, wykazując idealistyczny charakter idei Hilberta, polegającej na określaniu treści matematyki przez podanie jej aksjomatów, jak również koncepcji neopozytywistycznych, polegających na wyjaśnianiu treści matematyki przez analizę języka.

Mostowski podkreślał przyrodniczą genezę matematyki. Uważał, że wyniki badań nad podstawami matematyki prowadzone metodami matematycznymi (por. 1955a, s. 51):

[...] potwierdzają [...] tezę filozofii materialistycznej głoszącą, że matematyka jest w ostatecznej instancji nauką przyrodniczą, że jej pojęcia i metody mają swe źródło w doświadczeniu i że próby ugruntowania matematyki, nie uwzględniające jej przyrodniczej genezy, są skazane na niepowodzenie.

Wróćmy teraz do sprawy konstruktywizmu. Otóż Mostowski wykazywał żywe zainteresowanie tym kierunkiem. Rozpatrywał go jednak w sposób związany z klasycznym punktem widzenia a nie z konstruktywizmem Brouwera, Heytinga i intuicjonistów. Wydaje się, że reprezentował właściwie pewną kombinację konstruktywizmu i programu teoriomnogościowego.

Jeśli chodzi o sam konstruktywizm, to bliższe mu były cele, jakie sobie stawiał ten kierunek, niż proponowane przezeń rozwiązania (por. Mostowski 1959, s. 192). Wśród zalet konstruktywizmu dostrzegał fakt, że (por. 1959, s. 192):

chce on [tzn. konstruktywizm – uwaga moja, R.M.] wniknąć w naturę obiektów matematycznych i znaleźć uzasadnienie dla ogólnych praw nimi rządzących, podczas gdy platonizm bierze te prawa za dane bez jakichkolwiek dalszych dyskusji<sup>20</sup>.

Mostowski uważał, że koncepcje konstruktywistyczne są bliższe nominalizmowi niż platonizmowi. Wynika to z faktu, że konstruktywizm nie akceptuje

<sup>20</sup> [...] it wants to inquire into the nature of mathematical entities and to find a justification for the general laws which govern them, whereas platonism takes these laws as granted without any further discussion.



ogólnych pojęć matematyki jako danych, lecz próbuje je konstruować. W szczególności w arytmetyce na przykład pozwala on uwolnić się od zakładania nieskończoności aktualnej lub też stosować rozwiązania, w których wystarcza podejście nominalistyczne. Na korzyść nominalizmu przemawia też to, że wiele ważnych teorii matematycznych zostało w sposób zadowalający zrekonstruowanych na bazie nominalistycznej, a rekonstrukcje te okazały się równoważne teoriom klasycznym. Mostowski zdawał sobie jednak sprawę z pewnych ograniczeń metod konstruktywistycznych, uważał, że nie wystarczą one w matematyce (por. 1972, s. 29–32). Mimo to uważał je za godne badania i stosowania.

## 6. Wnioski końcowe

Z przedstawionych powyżej analiz wynika jasno, że w warszawskiej szkole logicznej nie było jakiegos jednego dominującego stanowiska w kwestii ontologii logiki i matematyki. Znajdujemy tu całą gamę stanowisk od (neo)platonizmu po nominalizm. Ta różnorodność brała się m.in. z faktu, że w szkole tej – a tak było w całej szkole lwowsko-warszawskiej – poglądy filozoficzne traktowano jako sprawę prywatną, która nie powinna mieć wpływu na pracę badawczą w zakresie logiki, matematyki czy podstaw matematyki. Poglądy te winny być zawieszane podczas zajmowania się konkretnymi problemami badawczymi, w których stosować można było i należało wszelkie poprawne metody badawcze. Matematyka i logika winny być autonomiczne i neutralne w stosunku do filozofii. Stąd też często miała miejsce pewna niespójność deklarowanych poglądów filozoficznych i praktyki badawczej – zwracaliśmy na to uwagę powyżej na przykładzie Tarskiego. Był on zwolennikiem nominalizmu, ale w swych badaniach swobodnie i bez żadnych ograniczeń stosował na przykład metody infinitystyczne, których w żadnym wypadku nie zaakceptowałby nominalista.

Oddzielenie kwestii filozoficznych od problemów ściśle matematycznych i logicznych powodowało też, że uwagi filozoficzne formułowano zazwyczaj jedynie na marginesie właściwych badań logicznych czy metamatematycznych. Były one zazwyczaj fragmentaryczne i niekompletne, formułowane jedynie jako komentarze do konkretnych wyników technicznych i ściśle z nimi związane. Nie znajdziemy tu rozbudowanych koncepcji filozoficznych. Wyjątkiem byli tutaj Leśniewski i Leon Chwistek<sup>21</sup> – ich badania logiczne wynikały i miały swe źródło w rozważaniach filozoficznych.

---

<sup>21</sup> Na temat poglądów filozoficznych Chwistka w szczególności na logikę i matematykę zob. Murawski (2011b) oraz (2011a) i (2014).

## Bibliografia

- Feferman, A.B., S. Feferman (2004). *Alfred Tarski. Life and Logic*. Cambridge University Press, Cambridge. Przekład polski: *Alfred Tarski. Życie i logika*. WAIp – Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Kotarbińska J., 1984, *Głos w dyskusji*, „Studia Filozoficzne” 5.
- Kotarbiński T., 1920, *Sprawa istnienia przedmiotów idealnych*, „Przegląd Filozoficzny” 23, s. 149–170.
- Kotarbiński T., 1929, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lwów, Wyd. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Kotarbiński T., 1961, *Elementy logiki, teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. drugie, Wrocław–Warszawa–Kraków, Ossolineum; wyd. trzecie: Ossolineum, Warszawa 1986. Przekład angielski: *Gnosiology: The Scientific Approach to the Theory of Knowledge*, Pergamon, Oxford–Warszawa 1966.
- Leśniewski S. 1913a, *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, „Przegląd Filozoficzny” 15, 202–226. Przedruk [w:] „Filozofia Nauki” 2(6) (1994), 117–147 [zawiera także zmiany wprowadzone przez Leśniewskiego do wydania rosyjskiego w jego książce *Logičeskije rassużdienija*, Sankt-Petersburg 1913]. Przekład angielski: *An Attempt at a Proof of the Ontological Principle of Contradiction*, [w:] S. Leśniewski, *Collected Works*, eds. S.J. Surma, J.T. Szrednicki, I. Barnett, V.F. Rickey, PWN – Polish Scientific Publishers and Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1992, s. 20–46.
- Leśniewski S., 1913b, *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*, „Przegląd Filozoficzny” 16, s. 315–352. Przedruk (fragmentów) [w:] *Co istnieje?*, red. J.J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska, vol. 1, PETIT, Warszawa 1996, s. 143–167. Przekład angielski: *The Critique of the Logical Principle of the Excluded Middle*, [w:] S. Leśniewski, *Collected Works*, eds. S.J. Surma, J.T. Szrednicki, I. Barnett, V.F. Rickey, PWN – Polish Scientific Publishers and Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1992, s. 47–85.
- Leśniewski S., 1913c, *Czy prawda jest tylko wieczna czy też wieczna i odwieczna?*, „Nowe Tory” 18, s. 493–528. Przedruk (fragmentów), [w:] *Co istnieje?*, red. J.J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska, vol. 2, PETIT, Warszawa 1996, s. 133–150. Przekład angielski: *Is Truth only Eternal or Both Eternal and Sempiternal*, „Polish Review” 8, 1963, s. 23–43. Także jako: *Is All Truth Only True Eternally or Is It Also True Without a Beginning*, [w:] S. Leśniewski, *Collected Works*, eds. S.J. Surma, J.T. Szrednicki, I. Barnett, V.F. Rickey, PWN – Polish Scientific Publishers and Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1992, s. 86–114.
- Leśniewski S., 1927, *O podstawach matematyki. Wstęp oraz §§ 1–3*, „Przegląd Filozoficzny” 30, s. 164–206. Przekład angielski: *On the Foundations of Mathematics*, [w:] S. Leśniewski, *Collected Works*, eds. S.J. Surma, J.T. Szrednicki, I. Barnett, V.F.

- Rickey, PWN – Polish Scientific Publishers and Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1992, s. 174–382.
- Leśniewski S., 1929, *Grundzüge eines neuen System der Grundlagen der Mathematik*, „Fundamenta Mathematicae” 14, s. 1–81. Przekład angielski: *Fundamentals of a New System of the Foundations of Mathematics*, [w:] S. Leśniewski, *Collected Works*, eds. S.J. Surma, J.T. Szrednicki, I. Barnett, V.F. Rickey, PWN – Polish Scientific Publishers and Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1992, s. 410–605.
- Łukasiewicz J., 1907, *Logika a psychologia*, „Przegląd Filozoficzny” 10, s. 489–491. Przedruk [w:] J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 63–65.
- Łukasiewicz J., 1936, *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 39, s. 115–131. Przedruk [w:] J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 195–209. Przekład angielski: *Logistic and Philosophy*, [w:] J. Łukasiewicz, *Selected Works*, ed. L. Borkowski, North-Holland Publ. Comp., Amsterdam–London, PWN (Polish Scientific Publishers), Warszawa 1970, s. 218–235.
- Łukasiewicz J., 1937, *W obronie logistyki*, [w:] *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, „Studia Gnesnensia” 15, s. 12–26. Przedruk [w:] J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1961, s. 210–219.
- Mancosu P., 2005, *Harvard 1940–1941: Tarski, Carnap and Quine on a Finitistic Language of Mathematics for Science*, „History and Philosophy of Logic” 26, s. 327–357.
- Mancosu P., 2009, *Tarski’s Engagement with Philosophy*, [w:] *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski’s Philosophical Legacy*, eds. S. Lapointe, J. Woleński, M. Marion, W. Miskiewicz, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, Springer Verlag, s. 131–153.
- Mostowski A., 1949–1950, *A Classification of Logical Systems*, „Studia Philosophica” 4, s. 237–274 (opublikowane w 1951). Przedruk [w:] A. Mostowski, *Foundational Studies. Selected Works*, vol. II, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1979, s. 154–191.
- Mostowski A., 1954, *Podstawy matematyki na VIII Zjeździe Matematyków Polskich*, „Mysł Filozoficzna” 2 (12), 328–330.
- Mostowski A., 1955a, *Współczesny stan badań nad podstawami matematyki*, „Prace Matematyczne” 1, s. 13–55.
- Mostowski A., 1955b, *The Present State of Investigations of the Foundations of Mathematics*, „Rozprawy Matematyczne” 9, s. 1–48 [współpraca: A. Grzegorzczuk, S. Jaśkowski, J. Łoś, S. Mazur, H. Rasiowa i R. Sikorski].
- Mostowski A., 1959, *On Various Degrees of Constructivism*, [w:] *Constructivity in Mathematics. Proceedings of the Colloquium held at Amsterdam, 1957*, ed. A. Heyting, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, s. 178–194. Przedruk [w:] A. Mostowski, *Foundational Studies. Selected Works*, vol. II, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1979, s. 359–375.

- Mostowski A., 1967, *Tarski Alfred*, [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. 8, New York, The Macmillan Comp. & The Free Press, London, Collier-Macmillan Ltd. 1967, s. 77–81.
- Mostowski A., 1968, *Niesprzeczność i niezależność hipotezy kontinuum*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego”, Seria II: *Wiadomości Matematyczne* 10, s. 175–182.
- Mostowski A., 1972, *Sets*, [w:] *Scientific Thought. Some Underlying Concepts, Methods and Procedures*, The Hague, Mouton/Unesco, s. 1–34.
- Murawski R., 2011a, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Toruń, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Murawski R., 2011b, *On Chwistek’s philosophy of mathematics*, [w:] N. Griffin, B. Linsky and K. Blackwell (Eds.), *Principia Mathematica at 100*, The Bertrand Russell Centre, Hamilton, Ontario, 2011, s. 121–130. Także [w:] „Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies” 31 (2011), s. 121–130.
- Murawski R., 2014, *The Philosophy of Mathematics and Logic in the 1920s and 1930s in Poland*, Basel, Birkhäuser Verlag.
- Murawski R., Woleński J., 2008, *Andrzej Mostowski on the foundations and philosophy of mathematics*, [w:] A. Ehrenfeucht, V.W. Marek and M. Srebrny (Eds.), *Andrzej Mostowski and Foundational Studies*, IOS Press, Amsterdam–Berlin–Oxford–Tokyo–Washington, DC, 324–337. Przedruk [w:] R. Murawski, *Logos and Máthēma. Studies in the Philosophy of Mathematics and History of Logic*, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2011, 243–257.
- Tarski, A. 1956. *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers From 1923 To 1938*. Clarendon Press, Oxford. Second edition edited and introduced by J. Corcoran, Hackett Publishing Co., Indianapolis, Indiana, 1983.
- Woleński R., 1985, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński R., 1989, *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*, Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers.

## From (neo)platonizm to nominalizm.

### Warsaw school of logic on objects of mathematics and logic

The aim of the paper is to present views of main representatives of Warsaw school of logic on the ontology of logic and mathematics. Views of Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Alfred Tarski, Tadeusz Kotarbiński and Andrzej Mostowski are presented and discussed. It is indicated that there was no unique common position shared by all members of the school and that philosophical views were treated as private matter. In fact

they did not influence technical studies. Moreover, mathematics and logic were treated as autonomous disciplines neutral with respect to philosophy.

**Keywords:** logic, mathematics, ontology, neoplatonism, nominalism, reism, constructivism, Warsaw school of logic



JACEK JADACKI

---

## Co się miało na myśli w Szkole Kazimierza Twardowskiego, gdy mówiło się, że logika ma implikacje filozoficzne

1. Zacznę od kilku dłuższych cytatów z pism Jana Łukasiewicza pochodzących z drugiej połowy lat trzydziestych XX wieku<sup>1</sup>.

### LOGIKA A FILOZOFIA

Logistyka nie tylko nie jest kierunkiem filozoficznym, ale [...] i nie łączy się z żadnym kierunkiem filozofii. [...]

W logistyce, tak jak w arytmetyce, ani nie zawiera się jawnie, Ani nie czai się skrycie żaden określony filozoficzny pogład na świat. [...]

Z tego nie wynika oczywiście, ażeby w logistyce nie istniały zagadnienia o znaczeniu filozoficznym. Każda nauka ma takie zagadnienia [...]. Pomijając kwestię logik wielowartościowych, które zdają mi się posiadać dla filozofii jak największe znaczenie, pragnę wspomnieć [...] krótko o pewnym innym zagadnieniu logistyki, mającym jak najbliższy związek z filozofią.

Współczesna logistyka ma szatę nominalistyczną. Mówi nie o pojęciach i sądach, lecz o nazwach i zdaniach, a nazwy i zdania traktuje wprawdzie nie jako *flatus vocis*, bo jest nastawiona wzrokowo, ale jako NAPISY o pewnej formie. Zgodnie z tym założeniem logistyka stara się wszystkie wywody logiczne sformalizować. [Łukasiewicz 1936b: 198]

Przyjmując w praktyce stanowisko nominalistyczne, logistycy, o ile widzę, nie przedyskutowali dotychczas dość gruntownie nominalizmu jako doktryny filozoficznej. Przyszłą dyskusję na ten temat uważam jednak za bardzo pożądaną, a to z następującego powodu:

---

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach projektu 2016/23/B/HS1/00684 „Miejsce Kazimierza Twardowskiego w kulturze polskiej i filozofii europejskiej”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Jeżeli zdania traktować będziemy jako napisy, a napisy jako wytwory czynności ludzkiej, to musimy przyjąć, że zbiór zdań jest skończony. [...] Tymczasem w każdym systemie logicznym przyjmujemy reguły wnioskowania, które prowadzą do nieskończonego zbioru tez, czyli zdań, uznanych w systemie. [...] Stąd wynika, że zbiór tez logicznych jest nieskończony. [...]

Jak pogodzić te fakty z nominalizmem? Można by je po prostu pominąć i stanąć rezolutnie na stanowisku, że istnieją tylko te tezy, które zostały przez kogoś napisane. [...] Uzależnilibyśmy przy tym logikę od pewnych faktów empirycznych, to jest od istnienia jakichś napisów, na co trudno się zgodzić. [Łukasiewicz 1936b: 199]

Logistyka ani nie neguje metafizyki, ani jej nie afirmuje, bo to ją w ogólne nie obchodzi. [Łukasiewicz 1936b: 200]

[Kwestię determinizmu i indeterminizmu] powiązałem [...] sobie z zagadnieniem logik wielowartościowych i myślałem, że [w ten sposób] [...] można by się zbliżyć do jej rozwiązania. [Łukasiewicz 1936b: 203].

Wierzę, że jeden i tylko jeden z [...] [różnych, nieprzekładalnych na siebie] systemów logicznych zrealizowany jest w świecie rzeczywistym, czyli jest realny. [...] Nie wiemy dziś wprawdzie, który to jest system, ale nie wątpię, że badania empiryczne wykażą kiedyś, czy [...] związek jednych faktów z drugimi odpowiada logice dwuwartościowej, czy jakiejś wielowartościowej. Wszystkie systemy aprioryczne, z chwilą, gdy stosujemy je do rzeczywistości, stają się hipotezami przyrodniczymi, które sprawdzać należy na faktach w podobny sposób, jak hipotezy fizykalne. [Łukasiewicz 1936b: 206].

Jak nie zawiera się jawnie ani nie czai się skrycie w logistyce żaden określony filozoficzny pogląd na świat, tak nie zawiera się w niej ani jawnie, ani w sposób ukryty żadna tendencja antyreligijna. [Łukasiewicz 1936b: 208]

Logika matematyczna jest osobną nauką, a nie – filozofią, choć może być wykorzystana jako narzędzie filozofii. [...]

O tym, która z rozmaitych (możliwych) logik jest słuszna, może rozstrzygnąć doświadczenie. [...]

W obrębie każdego systemu logicznego twierdzenia logiczne są rozstrzygalne niezależnie od doświadczenia; w zastosowaniu jednakowoż do rzeczywistości jedne systemy logiczne mogą się okazać lepszymi od drugich, i wtedy doświadczenie rozstrzygać będzie o tym, którą z logik należy uważać za słuszną. [...]

[...] Głównym zadaniem logistyki jest ustalić sposoby prawidłowego wnioskowania i dowodzenia. [...] Jest rzeczą oczywistą, że można [...] zajmować się teorią dowodu wyznając przy tym w filozofii równie dobrze empiryzm jak racjonalizm, realizm jak idealizm, spirytualizm jak materializm, albo nie zajmując



w tych sprawach żadnego w ogóle stanowiska. [...] Logistyka nie ma pretensji do zastąpienia filozofii; ma tylko dostarczyć jej, tak jak każdej nauce, jak najdoskońszych narzędzi usprawniających jej pracę myślową. [...]

Z różnych stron podniesiono, że logistyka wyznaje czy też faworyzuje nie jeden, ale cały bukiet kierunków filozoficznych, na który nie wszyscy się godzą, jak nominalizm, formalizm, pozytywizm, konwencjonalizm, pragmatyzm i relatywizm. [Łukasiewicz 1937: 211–212]

#### *W SPRAWIE NOMINALIZMU I FORMALIZMU:*

Własna myśl nasza, nieujęta w słowa dla nas samych jest nieuchwytna, a myśl cudza, nieprzybrana w jakieś szaty zmysłowa, dostępna być może chyba jasnowidzom. [...] Precyzję myśli może nam zagwarantować jedynie precyzja języka. [...] Staramy się wszystkie wywody logiczne sformalizować, to znaczy ująć je w napisy tak skonstruowane, by można skontrolować poprawność wywodu nie odwołując się do znaczeń tych napisów. [...] Troska o precyzję języka i formalizowanie wywodów [nie] jest [...] nominalizmem [...]. Logistyka stanęłaby na stanowisku nominalistycznym, gdyby nazwy i zdania traktowała wyłącznie jako napisy o pewnej formie, nie dbając o to, czy napisy te coś znaczą i co one znaczą. [...] Formalizujemy wywody logiczne [...]; ale formalizacja jest tylko środkiem poznania czegoś i zdobycia pewności o czymś. [...] Nie mógłbym [...] stanąć w logistyce na stanowisku nominalistycznym. Ale mówię to jako filozof, nie zaś jako logik. Logistyka nie może kwestii tej rozstrzygać, bo nie jest filozofią. [...]

Tam, gdzie się rozciąga przed nami teren niezdobyty jeszcze przez naukę [...], intuicja zastępuje często myślenie dyskursywne. [...] Ale gdy teren został już zdobyty, wtedy powinno nań wkroczyć myślenie dyskursywne wraz z całym aparatem logistyki. [Łukasiewicz 1937: 212–214]

#### *W SPRAWIE POZYTYWIZMU:*

[W przeciwieństwie do pozytywistów] nie odrzucam metafizyki, nie potępiam filozofii, do żadnego kierunku filozoficznego nie uprzedzam się z góry; nie uznaję tylko nieporządnej roboty myślowej. [Łukasiewicz 1937: 214]

#### *W SPRAWIE KONWENCJONALIZMU:*

Dowodem tego [...] że u [...] podstaw [...] [logistyki] tkwi konwencjonalizm, [...] ma być fakt, że dzisiejsze systemy logistyki nie krępują się w układzie aksjomatów jakimiś bezwzględными zasadami czy pojęciami, lecz budowane są dowolnie. [...] [Tymczasem] nie wolno nam dowolnych tez podnosić do rangi aksjomatów, bo [...] układ aksjomatów musi spełniać bardzo surowe warunki: musi być niesprzeczny, niezależny i wreszcie zupełny. [...] Na dnie uprzedzenia do [...]

rzekomo dowolnych aksjomatyzacji zdaje się tkwić podświadomie pewien postulat teorii poznania takiej mniej więcej treści: „W każdym systemie dedukcyjnym istnieje jedna jedyna zasada bezpośrednio oczywista, na której należy oprzeć wszystkie tezy systemu”. [Łukasiewicz 1937: 215–216]

### W SPRAWIE PRAGMATYZMU [w teorii prawdy] I RELATYWIZMU:

Stwierdzam [...] jako twórca wielowartościowych systemów logiki zdań, że historycznie systemy te nie wyrosły na gruncie konwencjonalizmu czy relatywizmu. [...] Systemy [logiki wielowartościowej] [...] nie zależą od żadnej doktryny filozoficznej, z której upadkiem musiałyby upaść. [...] Nie można pominąć systemów logiki wielowartościowej, skoro raz powstały; można się tylko spierać o to, czy dadzą się one intuicyjnie równie dobrze zinterpretować, jak logika dwuwartościowa, i czy znajdują jakieś zastosowanie. [...] Jeśli wśród zdań o faktach, dziejących się w świecie, istnieją i takie zdania, które w chwili obecnej nie są jeszcze ani prawdziwe, ani fałszywe, to zdania te muszą posiadać jakąś trzecią wartość logiczną. Wtedy zaś otaczający nas świat faktów podlega już nie logice dwuwartościowej, lecz trójwartościowej, lub jakieś wielowartościowej, jeśli tych nowych wartości jest więcej. Systemy wielowartościowej logiki zdań zyskałyby wtedy zarówno uzasadnienie intuicyjne, jak też i rozległe pole zastosowania. Zastanawiałem się niedługo nad pytaniem, jak stwierdzić, czy istnieją zdania o faktach mające trzecią wartość logiczną. Kwestia logiczna przeradza się tutaj w zagadnienie ontologiczne, dotyczące budowy świata. [...] Odpowiedź na [...] [tego rodzaju pytania może dać nam tylko doświadczenie. [...] Nie uznaję pragmatyzmu jako teorii prawdy i sądzę, że nikt rozsądny nie uzna tej doktryny. Nie myślałem też o tym, by sprawdzać pragmatystycznie prawdziwość systemów logicznych. Wiem dobrze, że wszystkie systemy logiczne, które tworzymy, są przy tych założeniach, przy jakich je tworzymy, z konieczności prawdziwe. Chodzić może tylko o sprawdzenie założeń ontologicznych tkwiących gdzieś na dnie logiki, i myślę, że postępuję zgodnie z metodami przyjętymi powszechnie w naukach przyrodniczych, jeśli chcę konsekwencje tych założeń sprawdzić jakoś na faktach. [...] Z istnienia [...] systemów [wielowartościowych] nie wynika relatywizm. Nie można wnioskować, że skoro możliwe są różne systemy logiki, a więc i różne pojęcia prawdy, zależnie od systemu logicznego, który się przyjmuje, to nie ma już skutkiem tego żadnych prawd bezwzględnych. [...] Mimo ich istnienia pozostała nietknięta zasada wyłączzonej sprzeczności. Jest to prawda bezwzględna, obowiązująca wszystkie systemy logiczne pod groźbą, iż w razie jej przekroczenia cała logika i wszelkie w ogóle badania naukowe stałyby się bezcelowe. Pozostały nietknięte i reguły wnioskowania, a więc reguła podstawiania, odpowiadająca arystotelesowemu *dictum de omni*, oraz reguła odrywania, analogiczna do sylogizmu stoickiego *modus ponens*. [...] Podłoże [najgłębszych intuicji], z jakiego przynajmniej u mnie wyrasta [...] [logistyka], [jest takie: kiedy zajmuję się zagadnieniami logistycznymi] mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłyszanej zwartej i niezmiernie

odpornej konstrukcji [...]. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą jego. [Łukasiewicz 1937: 216–219]

Można tworzyć wiele systemów logicznych, konsekwentnych w sobie i niesprzecznych, które nie tylko są od siebie różne, ale nie dają się do siebie sprowadzić. Każda taka logika może być podstawą innej nieco matematyki, a każda taka matematyka podstawą innej nieco fizyki. Możliwe są zatem różne i nierównoważne sobie sposoby ujmowania rzeczywistości. [Łukasiewicz 1939: 241]

2. Łukasiewicz był mistrzem precyzji – ale tylko w obrębie tworzonych przez siebie teorii logicznych. Fragmenty jego wypowiedzi na temat stosunku logiki i filozofii pokazują, że nie zawsze dbał o precyzję w zakresie metalogiki – czy szerzej: metodologii. Słów „logika” i „filozofia” Łukasiewicz używał w nich w bardzo różnych, nie zawsze identyfikowalnych na podstawie kontekstu sensach – do wskazania zaś zachodzących między logiką i filozofią stosunków Łukasiewicz posługiwał się wyrażeniami wieloznacznymi, a nieraz nawet metaforycznymi.

I tak, kiedy mówił o logice, to chodzić mu mogło o: (a) pewną dyscyplinę naukową, a więc o klasę teorii dotyczących tej samej dziedziny przedmiotów i posługujących się w badaniu tej dziedziny tymi samymi metodami badawczymi; (b) pewien problem badawczy (kwestię, zagadnienie); (c) pewną teorię naukową (doktrynę, system), a więc pewną klasę tez; (d) język pewnej teorii naukowej; (e) pewną tezę (hipotezę); (f) pewną metodę badawczą (narzędzie) – a niekiedy nawet (g) logików, a więc tych, którzy logikę-dyscyplinę uprawiają.

To samo – *mutatis mutandi* da się powtórzyć o filozofii.

Szczególne wątpliwości nasuwa sens, który Łukasiewicz nadawał wyrażeniu „kierunek filozoficzny” (i „tendencja światopoglądowa”) – wchodziła tu bowiem w grę i kwestia, i teoria, i teza<sup>2</sup>. Wątpliwości budzi również, co Łukasiewicz dokładnie rozumiał przez „metodę” („narzędzie”) – a w szczególności, czy byłby skłonny uważać reguły logiczne (np. reguły wynikania) za składniki metody, a jeśli tak, to czy wolno powiedzieć, że stosowanie metody logicznej polegałoby w tym wypadku na przestrzeganiu takich reguł.

<sup>2</sup> Na liście kierunków filozoficznych wskazywanych przez Łukasiewicza znajdują się: empiryzm i racjonalizm, realizm i idealizm, spirytualizm i materializm, determinizm i indeterminizm; nominalizm, formalizm, pozytywizm, konwencjonalizm, pragmatyzm i relatywizm. Jego charakterystyka tych kierunków jest następująca. Nominalizm: nazwy i zdania są traktowane jako napisy o określonym kształcie, bez względu na ich znaczenie. Pozytywizm: odrzucenie metafizyki, potępienie filozofii, uprzedzenie wobec jakiegokolwiek kierunku filozoficznego. Konwencjonalizm: systemy aksjomatyczne są budowane dowolnie. Pragmatyzm: kryterium prawdziwości danej tezy jest skuteczność działania opartego na tej tezie. Relatywizm: nie ma prawd bezwzględnych.

Jeszcze większe trudności sprawia zinterpretowanie – a nawet zewidencjonowanie stosunków logika-filozofia.

3. Wyodrębnię najprzód te sytuacje, w które uwikłani są logicy.

(1) Logik  $X$  zajmuje się  $B$ .

W sytuacji opisanej przez formułę (1) chodzi o to, czy filozofia – a dokładniej jej część: metafizyka – jest lub może być uprawiana w sposób naukowy. I logicy bądź odpowiadają na to pytanie pozytywnie (2) lub negatywnie (3) – bądź zgłaszają *désintéressement* wobec niego (1).

(2) Logik  $X$  uważa, że warto zajmować się  $B^3$ .

(3) Logik  $X$  uważa, że nie warto zajmować się  $B^4$ .

(4) Logik  $X$  uznaje  $B^5$ .

W sytuacji opisanej przez formułę (4) logicy uznają pewną określoną teorię filozoficzną<sup>6</sup>.

Sytuacje (1), (2) i (4) nie przesądzają niczego na temat rzeczowego związku między logiką a filozofią; natomiast sytuacja (3) przesądza, jak się zdaje, że takiego związku nie ma.

4. Obecnie pogrupuję te sytuacje, w które uwikłana jest tak lub inaczej ujmowana logika.

Pierwsza sytuacja jest w istocie sytuacją otwartą:

(5)  $A$  jest powiązane z  $B^7$ .

Jest to ogólnikowe stwierdzenie, że jest jakiś – bliżej nieokreślony – związek  $A$ -ka z  $B$ -kiem.

Dwie następne sytuacje są ukonstytuowane przez relacje o charakterze me-reologicznym.

(6)  $A$  jest częścią  $B$ -ka.

<sup>3</sup> Tu i w kolejnych przypisach podaję odpowiednio spreparowane sformułowania cytowanych fragmentów z Łukasiewicza. Pomijam przy tym kwantyfikatory, które łatwo można uzupełnić na podstawie kontekstu. Por. Logicy afirmują metafizykę [jako dyscyplinę].

<sup>4</sup> Por. Logicy negują metafizykę. Logicy zmierzają do zastąpienia filozofii [jako dyscypliny] logiką [jako dyscypliną].

<sup>5</sup> Por. Logicy wyznają pewien kierunek filozoficzny.

<sup>6</sup> Por. Logicy zakładają pewną doktrynę filozoficzną (mianowicie nominalizm), chociaż jest to niezgodne z przyjmowanymi w logice regułami wnioskowania, według których zbiór tez logicznych jest nieskończony.

<sup>7</sup> Por. Logika [jako teoria] łączy się z pewnym kierunkiem filozoficznym. Zagadnienie logik wielowartościowych jest powiązane z kwestią determinizmu i indeterminizmu. Według Arystotelesa z zasady dwuwartościowości wynika determinizm.

Wchodzą tu w grę m.in.<sup>8</sup> następujące sytuacje.

(a) Dziedzina, którą zajmuje się dyscyplina  $A$ , jest częścią dziedziny, którą zajmuje się dyscyplina  $B$ <sup>9</sup>.

(b) Klasa teorii tworzących dyscyplinę  $A$  jest podzbiorem teorii tworzących dyscyplinę  $B$ <sup>10</sup>.

(c) Pewna teoria należąca do dyscypliny  $A$  jest częścią pewnej teorii należącej do dyscypliny  $B$ <sup>11</sup>. Można to rozumieć m.in. w ten sposób, że klasa tez pierwszej teorii jest podzbiorem klasy tez teorii drugiej.

(7)  $A$  jest tożsame z  $B$ <sup>12</sup>.

Zauważmy, że sytuacja (7) może wyewoluować z sytuacji (6) na dwa sposoby. Umówmy się, że:  $C = B - A$ . Po pierwsze, można uznać, że  $C = 0$ . W wypadku relacji logika-filozofia chodziłoby o to, że pozalogiczna część filozofii jest fantasmagorią: że «prawdziwą», «poważną» filozofią – jest logika<sup>13</sup>. Po drugie, można uznać, że co prawda w punkcie wyjścia  $C \neq 0$ , ale  $C$  o tyle tylko ma prawo obywatelstwa w filozofii, o ile da się sparafrazować w kategoriach logiki<sup>14</sup>. Mam wrażenie, że od kilku dziesięcioleci ten właśnie scenariusz jest realizowany: konstruuje się mianowicie nieklasyczne teorie logiczne, do których wprowadza się jako stałe kolejne kluczowe terminy tradycyjnej filozofii.

5. Cztery kolejne sytuacje – to:

(8)  $A$  zakłada  $B$ <sup>15</sup>.

(9)  $A$  pociąga  $B$ <sup>16</sup>.

<sup>8</sup> Pomijam tu relacje między językami teorii należących do dyscyplin  $A$  i  $B$  – oraz między metodami używanymi w tych dyscyplinach. Pierwsze relacje wymagały oddzielnej analizy. Natomiast niezależnie od rozumienia terminu „metoda” bowiem – to nie stosowanie w filozofii metod logicznych ma się na myśli, kiedy mówi się o filozoficznych implikacjach logiki.

<sup>9</sup> Język logiki jest nominalistyczny. W logice mówi się o napisach (nazwach i zdaniach), których jest skończona liczba.

<sup>10</sup> Por. Logika [jako dyscyplina] jest działem filozofii [jako dyscypliny]. Logika [jako teoria] jest kierunkiem filozoficznym.

<sup>11</sup> Por. Logika [jako teoria] jest kierunkiem filozoficznym.

<sup>12</sup> Por. Logika [jako dyscyplina] jest filozofią [jako dyscypliną].

<sup>13</sup> Takie stanowisko zajmowali w początkowym okresie działalności Koła Wiedeńskiego niektórzy jego przedstawiciele; jak potwierdzają badania p. prof. Anny Brożek – zaczęto w Wiedniu odstępować od tego stanowiska pod wpływem zetknięcia się z przedstawicielami Warszawskiej Szkoły Logicznej. Zob. [Brożek 2019].

<sup>14</sup> Por. Kwestie logiczne przerażają się w kwestie ontologiczne (dotyczące budowy świata).

<sup>15</sup> Por.: Logika [jako teoria] zawiera zagadnienia o dużym znaczeniu filozoficznym (mające jak najbliższy związek z filozofią). W logice [jako teorii] zawiera się jawnie lub skrycie pewien filozoficzny pogląd na świat (np. antyreligijny). Logika [jako teoria] ma na dnie ontologię [zakłada teorię ontologiczną]. Logika [jako teoria] ma u podstaw pewien kierunek filozoficzny.

<sup>16</sup> Por. Z istnienia systemów wielowartościowych wynika określony kierunek filozoficzny (np. relatywizm). Logika wielowartościowa [jako teoria] zależy od pewnej doktryny filozoficznej: jeśli ta ostatnia upadnie, upadnie i logika wielowartościowa.

(10)  $A$  uzmiennia  $B$ <sup>17</sup>.

(11)  $A$  uściśla  $B$ <sup>18</sup>.

Skomentuję teraz te sytuacje<sup>19</sup>. Rozważmy trzy formuły:

(I)  $p \vee \sim p$ .

(II) Zdanie  $Z$  głosi, że  $a$ .

(III) Zdanie  $Z$  wyraża przekonanie, że  $a$ .

Zgódźmy się, że formuły (I)–(III) są formułami logicznymi. Spośród nich – formuły (II)–(III) należą do metalogiki: (II) jest formułą semantyczną, a (III) – formułą pragmatyczną.

Odłóżmy na razie formułę (I) i zajmijmy się formułami (II) i (III).

Niech litery ' $Z$ ' i ' $a$ ' będą stałymi, a formuły (II) i (III) – zdaniami prawdziwymi. Inaczej mówiąc, przyjmijmy, że jest tak, jak o pewnym określonym zdaniu  $Z$  i o pewnym określonym stanie rzeczy  $a$  głoszą formuły (II) i (III).

Trudno się nie zgodzić że – przy takich założeniach – formuła (II) zakłada jakąś teorię ontologiczną o dziedzinie (albo przynajmniej samą dziedzinę), do której należą m.in. zdania, stany rzeczy i relacja stwierdzania, a formuła (III) zakłada jakąś teorię ontologiczną o dziedzinie (albo – znowu – przynajmniej samą dziedzinę), do której należą m.in. zdania, przekonania o pewnej treści i relacja wyrażania.

Skoro tak, to wolno nam powiedzieć w skrócie, że logiczne formuły semantyczne i pragmatyczne zakładają teorię ontologiczną o pewnej określonej dziedzinie<sup>20</sup>. Ponieważ zaś ontologia jest działem filozofii – wolno nam powiedzieć ogólnie, że formuły te mają pewne implikacje filozoficzne.

Powiedzmy teraz, na czym owo zakładanie polega.

(A) Teoria logiczna  $L$  ZAKŁADA teorię ontologiczną  $O$ , gdy niezbędnym warunkiem prawdziwości pewnych tez teorii logicznej  $L$  jest to, że są pewne przedmioty należące do dziedziny teorii ontologicznej  $O$ .

<sup>17</sup> Por.: Logika [jako teoria] ma zastosowanie, tj. stosuje się do rzeczywistości (i wtedy jej tezy są sprawdzalnymi empirycznie hipotezami przyrodniczymi). Logika [jako teoria] jest intuicyjnie interpretowalna (uzasadniona). Logika [jako teoria] jest realna: zrealizowana w świecie rzeczywistym. Logika [jako teoria] jest uzależniona od pewnych faktów empirycznych (tj. od istnienia określonych napisów). Tezy logiczne (w obrębie określonej teorii) są rozstrzygalne przez doświadczenie. O słuszności określonej logiki [jako teorii] może rozstrzygnąć doświadczenie. Logice wielowartościowej [jako teorii] odpowiada rzeczywisty związek jednych faktów z drugimi. Otaczający nas świat faktów podlega logice wielowartościowej lub dwuwartościowej.

<sup>18</sup> Por. Logika [scil. analiza logiczna] może być wykorzystana jako narzędzie [uprawiania] filozofii, usprawniające badania (tu: myślenie)

<sup>19</sup> Formuły (8)–(11) są – ściśle biorąc – amfiboliami. Ich intencjonalny sens jest taki, że to  $B$  jest zakładane/pociągane/uzmienniane przez  $A$ . Pozostawiam formuły amfiboliczne dla zachowania pewnej symetrii między nimi a formułą (26). W odniesieniu do języków pozycyjnych (np. angielskiego) zastrzeżenie to jest zbędne.

<sup>20</sup> Czasem zamiast o zakładaniu – mówi się o presuponowaniu.

Spośród wspomnianych przedmiotów cztery – tj. zdanie  $Z$ , odpowiednie przekonanie oraz relacje stwierdzania i wyrażania – są przedmiotami rzeczywistymi – oczywiście przy założeniu, że formuły II i III są prawdziwe (w klasycznym sensie słowa „prawdziwy”). Inaczej jest ze stanem rzeczy  $a$ . Prawdziwość naszych formuł nie przesądza, jak się zdaje, że ma to być rzeczywisty stan rzeczy; dopuszczalne jest także, że jest to stan rzeczy tylko wyobrażony.

Wolno więc powiedzieć w skrócie, że formuły logiczne (II) i (III) implikują pewną ontologię, ale nie do końca ją określają.

#### 6. Wróćmy do formuły (I).

Jest to tautologia klasycznego rachunku zdań. Jako taka – jest schematem wyłącznie prawdziwych zdań, zwanych tradycyjnie „prawdami logicznymi”.

Z tautologii klasycznego rachunku zdań wynikają wyłącznie tautologie tego rachunku. Umówmy się teraz, że:

(B) Teoria logiczna  $L$  POCIĄGA teorię filozoficzną  $F$ , gdy z tej teorii logicznej  $L$  wynikają pewne tezy teorii filozoficznej  $F$ .

W świetle tego, co zostało powiedziane wyżej, klasyczny rachunek zdań nie implikuje żadnej filozofii (zakładamy tu też, że żadna tautologia rachunku zdań jako taka nie jest tezą filozoficzną)<sup>21</sup>.

7. Prawda logiczna powstaje z tautologii klasycznego rachunku zdań przez podstawienie w tej tautologii za zmienne zdaniowe określonych zdań zamkniętych. Umówmy się ogólnie, że:

(C) Teoria logiczna  $L$  UZMIENIA teorię filozoficzną  $F$ , gdy tezy teorii filozoficznej  $F$  są podstawieniami odpowiednich tautologii teorii logicznej  $L$ <sup>22</sup>.

Sądzę, że jeśli teoria logiczna  $L$  uzmienna, w rozumieniu (C), teorię filozoficzną  $F$ , to teoria  $L$  jest częścią teorii  $F$  – rozumieniu (6a), tj. przypomnę, dziedziną teorii  $L$  jest częścią dziedziny  $F$ .

Trudno się nie zgodzić z tym, że do teorii filozoficznych należą prawdy logiczne, których proste człony zdaniowe są tezami tych teorii. Z drugiej jednak strony trzeba się zgodzić z tym, że owe prawdy nie są ich specyficznymi tezami. Jeśli byśmy więc uznali, że logika w tym sensie implikuje filozofię, że ją uzmienna – to byłoby to implikowanie z teoretycznego punktu widzenia banalne.

<sup>21</sup> Warto przypomnieć, że zachodzenie implikacji materialnej nie świadczy o żadnym związku rzeczowym między tym, co stwierdza poprzednik, a tym, co stwierdza następnik; dlatego w grę wchodzi tutaj logiczna implikacja formalna – albo relacja typu:  $x$  jest egzemplifikacją/generalizacją  $y$ -a lub  $x$  jest eksplikacją  $y$ -a.

<sup>22</sup> Mówi się w tym wypadku także:  $x$  jest interpretacją  $y$ -a – i odwrotnie:  $y$  jest formalizacją/schematyzacją  $x$ -a. Jeśli taka relacja zachodzi, to fakt stwierdzany przez  $x$  staje się weryfikatorem/modeliem  $y$ -a.

8. Dodajmy kolejne trzy formuły do formuł logicznych (I)–(III) i uznajmy je także za formuły logiczne:

(IV)  $\wedge x (Px \vee \sim Px)$ .

(V)  $Kp \rightarrow p$ .

(VI)  $Oxp \rightarrow Dxp$ .

Formuła (IV) jest tautologią klasycznego rachunku predykatów, a formuły (V) i (VI) są formułami rachunków nieklasycznych: rachunku modalnego i rachunku deontycznego.

W formule (IV) występuje m.in. zmienna indywidualowa ‘ $x$ ’ i litera predykato-wa ‘ $P$ ’. Ta ostatnia zastępuje pewien dowolny – ale określony – predykat. Analo-gicznie do tego, co powiedzieliśmy w związku z formułą (I), możemy powiedzieć, że ze względu na zmienne indywidualowe rachunek predykatów uzmiennia teorię ontologiczną, której dziedzina zawiera m.in. indywidua będące podstawieniami tych zmiennych (a w konsekwencji ten rachunek jest częścią tej teorii ontologicznej).

Nie przesądza się przy tym statusu ontycznego tych indywiduów; chodzi tyl-ko o to, by mogły o nich być orzekane odpowiednie predykaty; w wypadku formu-ły (IV) chodzi o predykat ‘ $P$ ’.

Czy rachunek predykatów ma jakieś implikacje filozoficzne ze względu na same predykaty?

Skoro w jego formułach występują litery predykato-we typu ‘ $P$ ’, a tym literom odpowiadają określone własności (lub relacje), to rachunek ten musi zakładać teorię ontologiczną, której dziedzina zawiera określone własności (lub relacje) – zupełnie podobnie jak w wypadku odpowiednich założeń formuł semantycznych i pragmatycznych. Litery predykato-we są bowiem skrótami pewnych predykatów.

Podobnymi skrótami są też litery ‘ $K$ ’, ‘ $O$ ’ i ‘ $D$ ’ kolejno z rachunku modalne-go (gdzie ‘ $Kp$ ’ – to tyle, co: jest konieczne, że  $p$ ) i z rachunku deontycznego (gdzie ‘ $Oxp$ ’ – to tyle, co: obowiązkiem  $x$ -a jest to, że  $p$ , zaś ‘ $Dxp$ ’ – to tyle, co: dozwolone  $x$ -owi jest to, że  $p$ ).

Zauważmy, że rachunek deontyczny zarazem uzmiennia (w naszej formule (VI) ze względu na zmienną ‘ $x$ ’) i zakłada (w naszej formule (VI) ze względu na litery predykato-we ‘ $O$ ’ i ‘ $D$ ’) pewną teorię ontologiczną.

Nawiązując do komentarza dotyczącego sytuacji (7) – dodam, że na tym wła-śnie polega proces logicyzacji (*resp.* formalizacji) tradycyjnych teorii filozoficz-nych<sup>23</sup>.

9. Zadajmy sobie pytanie, czy rachunek deontyczny – oraz klasyczny rachu-nek predykatów i rachunek modalny – pociągają jakąś teorię ontologiczną?

<sup>23</sup> Warto podkreślić, że konstruowanie logik epistemicznych świadczy, że logicyzacji podlega również epistemologia.



Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy tezy, pociągane przez formuły (IV)–(VI) – a w konsekwencji i same te formuły – uznamy za tezy ontologiczne. W świetle zrobionej wyżej uwagi – wolno to zrobić. Jeśli zaś tak zrobimy, to trzeba będzie się zgodzić, że co najmniej niektóre tezy ontologiczne są zarazem tezami logicznymi.

To samo zresztą można powtórzyć o formule (I), jeśli stałym ‘ $\vee$ ’ i ‘ $\sim$ ’ przyznamy status analogiczny do statusu liter predykatowych z formuł (8)–(10), tj. jeśli zgodzimy się, że odpowiada im określona relacja i określona własność w przyporządkowanej tej formule dziedzinie.

Okazuje się więc, że w kategoriach pociągania daje się zinterpretować odpowiednią relację mereologiczną między logiką-dyscypliną i filozofią-dyscypliną.

**10.** Zgódźmy się teraz, że:

(D) Teoria logiczna  $L$  uściśla teorię filozoficzną  $F$ , gdy dzięki zastosowaniu do teorii filozoficznej procedur, określonych w obrębie teorii logicznej  $L$ , następuje optymalizacja teorii filozoficznej  $F$ <sup>24</sup>.

Do najważniejszych procedur tego rodzaju należą: eksplikacja (klaryfikacja sensu) terminów, precyzacja terminów i tez, korektura argumentacji oraz strukturalizacja i aksjomatyzacja teorii.

**11.** Reasumując: logika ma implikacje filozoficzne – w tym sensie, że pewne teorie ontologiczne są przez teorie logiczne zakładane (choć nie są przez nie do końca określone), uzmienniane lub uściślane. Ma też (z pewnymi zastrzeżeniami) implikacje filozoficzne – w tym sensie, że pociąga pewną ontologię; w tym wypadku tezy logiczne uzyskują status tez ontologicznych i stają się podzbiorem klasy tez ontologicznych.

Które z tych implikacji uznawał, a które odrzucał Łukasiewicz – pozostaje zagadką z powodów wskazanych na początku. Dodam może tylko, że zwrotu „filozoficzne implikacje logiki” ani on sam, ani – jeśli się nie mylę – żaden inny przedstawiciel (w każdym razie pierwszych) generacji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nie używał.

Dlatego poprawny tytuł moich uwag powinien brzmieć: „Co miał na myśli Jan Łukasiewicz, gdy mówił w drugiej połowie lat trzydziestych XX wieku o relacjach, które obejmowane są niekiedy wspólnym mianem „filozoficznych implikacji logiki”.

<sup>24</sup> Podobnej optymalizacji może zostać poddana dowolna inna teoria. Dobrą egzemplifikacją jest tutaj propozycja optymalizacji wysunięta i częściowo zrealizowana w rozprawie p. prof. Anny Brożek *Principia musica. Logiczna analiza terminologii muzycznej* [Brożek 2006] – i artykułach uzupełniających tę rozprawę.

## Bibliografia

Brożek, Anna

2006 *Principia musica. Logiczna analiza terminologii muzycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

2019 Carnap and members of the Lvov-Warsaw School. [W:] Christian Damböck & Gereon Wolters [red.], *Proceedings of the conference „Young Carnap” (Constanz)*. Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis. [W druku.]

Łukasiewicz, Jan

1936a Co dała filozofii współczesna logika matematyczna? [W:] [Łukasiewicz 1998], s. 68–69.

1936b Logistyka a filozofia. [W:] [Łukasiewicz 1961], s. 195–209.

1937 W obronie logistyki. [W:] [Łukasiewicz 1961], s. 210–219.

1939 Geneza logiki trójwartościowej. [W:] [Łukasiewicz 1998], s. 241–245.

1961 *Z zagadnień logiki i filozofii*. Warszawa: PWN.

1998 *Logika i metafizyka. Miscellanea*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.

## What was Mean by the Representatives of the School of Kazimierz Twardowski when they said that Logic has Philosophical Implications

Jan Łukasiewicz was a master of precision – but only within the logical theories he created. His statements about the relationship of logic and philosophy show that he did not always care for precision in the field of metalogics – or more broadly: of methodology. Łukasiewicz used the words “logic” and “philosophy” in very different senses, not always identifiable on the basis of contexts – while to indicate relations between logic and philosophy, Łukasiewicz used ambiguous expressions, and sometimes even metaphorical ones. Based on the considerations made in this text, it can be said that logic has philosophical implications – in the sense that certain ontological theories are founded by logical theories (although they are not completely defined by them), schematized or specified by them. It also has (with some reservations) philosophical implications – in the sense that it entails a certain ontology; in this case, logical theses obtain the status of ontological theses and become a subset of the class of ontological thesis. Unfortunately, it is not clear which of the above theses was accepted by Łukasiewicz – and other representatives of the Lvov-Warsaw School.

Słowa kluczowe: implikacje filozoficzne, Jan Łukasiewicz, logika, ontologia, pociąganie, uściślanie, uzmiennianie, zakładanie

Keywords: entailment, foundation, Jan Łukasiewicz, logic, philosophical implications, ontology, philosophy, schematization, specification

JANUSZ MACIASZEK

---

## **Filozoficzne inspiracje Alfreda Tarskiego semantycznej definicji prawdy**

Alfreda Tarskiego semantyczna definicja prawdy stanowi prawdopodobnie najbardziej rozpoznawalne w świecie osiągnięcie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w zakresie filozofii analitycznej. Pomimo wielkiej popularności ocena filozoficznej doniosłości tej definicji nie jest jednoznaczna, chociaż jej waga dla metamatematyki nie jest kwestionowana. Pośród filozofów posiada ona wielu zagorzałych zwolenników, którzy twierdzą, że stanowi źródło wielu inspiracji filozoficznych i pomimo swej formalnej prostoty charakteryzuje się filozoficzną głębią. Dla przeciwników definicja prawdy zbudowana przez Tarskiego jest z filozoficznego punktu widzenia absolutnie nieciekawa i nie stanowi jedynie kolejną nieudaną próbę zdefiniowania tego pojęcia. Są również tacy, którzy uważają, że wartość semantycznej definicji prawdy polega przede wszystkim na zdemaskowaniu prawdy jako pojęcia nieciekawego i trywialnego, co prowadzi do deflacyjnych koncepcji prawdy. Celem tego artykułu jest analiza filozoficznych motywacji, które legły u podstaw semantycznej definicji prawdy. W tym celu odwołuję się do poglądów jakie Tarski żywił na temat prawdy oraz do deklarowanej przez niego filozoficznej neutralności definicji. Aby uzyskać neutralność filozoficzną Tarski odwołał się do programu naukowej semantyki, który – w szczególnym przypadku – może być interpretowany jako program redukcji pojęć semantycznych do pojęć syntaktycznych. Ponieważ Tarski zredukował pojęcie prawdy do pojęcia spełniania, dokonuję rekonstrukcji semantycznej definicji spełniania prawdy w kategoriach czysto syntaktycznych i pokazuję, że nadbudowana nad nią semantyczna definicja prawdy nie jest adekwatna. Na końcu artykułu podaję – za Donaldem Davidsonem – taką interpretację semantycznej definicji prawdy, która pozostaje w zgodzie z wymogiem filozoficznej neutralności, chociaż nie spełnia postulowanej przez Tarskiego fizykalistycznej dopuszczalności.

## 1. Przykład semantycznej definicji prawdy

Semantyczną definicję prawdy (SDP) podaje się dla konkretnego języka, który będziemy nazywali dalej językiem przedmiotowym, sama zaś definicja sformułowana jest w metajęzyku. Niech język przedmiotowy, nazwijmy go  $L$ , zawiera nieskończoną ilość indeksowanych zmiennych  $x_1, x_2, \dots$  oraz symbole  $\subset, \sim$ , oraz  $\forall$ . Metajęzyk, oznaczmy go  $M$ , jest językiem polskim wzbogaconym o dodatkowe pojęcia semantyczne: „nieskończony ciąg obiektów”, „przyporządkowanie zmiennej obiektu przez ciąg obiektów”, „spełnianie formuły przez ciąg obiektów”. W  $M$  występują również meta-zmienne:  $a, b, \dots$  oznaczające obiekty, 1-argumentowy predykat „prawdziwy”, którego argumentami są zdania języka przedmiotowego oraz 2-argumentowy predykat „jest częścią właściwą”, którego argumentami są uporządkowane pary obiektów.

W skład SDP wchodzi tzw. aksjomaty odniesienia, aksjomat (a), oraz aksjomaty spełniania, (b) i (c):

- (a) Ciąg  $C$  przyporządkowuje zmiennej  $x_i$  swój  $i$ -ty wyraz, oznaczmy ten wyraz jako  $C^i$ .
- (b) Ciąg  $C$  spełnia formułę  $x_i \subset x_j$  wtw, gdy  $C^i$  jest częścią właściwą  $C^j$ .
- (c) Ciąg  $C$  spełnia formułę  $\forall x_i \phi$  wtw, gdy każdy ciąg powstały z  $C$  przez dowolne zastąpienie jego  $i$ -tego wyrazu spełnia  $\phi$ , innymi słowy: dla każdego obiektu  $a$ , ciąg  $C$  taki, że  $C^i = a$ , spełnia  $\phi$ .
- (d) Ciąg  $C$  spełnia formułę  $\sim \phi$  wtw, gdy  $C$  nie spełnia  $\phi$ .

Zauważmy, że podane aksjomaty mają charakter rekurencyjny. Ponadto w każdej SDP występuje aksjomat prawdziwości, który łączy pojęcie spełniania z pojęciem prawdy:

- (e) Formuła jest prawdziwa wtw, gdy jest spełniona przez każdy ciąg.

Aksjomat prawdziwości pozwala na zredukowanie pojęcia prawdy do pojęcia spełniania.

Z SDP wynikają tzw. T-zdania postaci:

Zdanie  $X$  jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy  $Z$ .

gdzie  $Z$  jest przekładem dowolnego zdania  $p$  języka przedmiotowego na metajęzyk, zaś  $X$  – dowolną nazwę indywidualną tego zdania. Gdy metajęzyk obejmuje język przedmiotowy, T-zdanie może przybrać trywialną formę<sup>1</sup>:

Zdanie „ $p$ ” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy  $p$ .

<sup>1</sup> Zauważmy, że w podanym przykładzie, który miał jedynie pełnić rolę ilustracyjną, zakłada się przekład języka przedmiotowego na metajęzyk. Warto o tym pamiętać, gdyż – ze względu na metamatematyczne zastosowania SDP – Tarski zakładał zazwyczaj, że metajęzyk obejmuje język przedmiotowy.

W ogólnym przypadku  $X$  powinna być tzw. strukturalnoopisową nazwą zdania  $p$  [por. Tarski 1995(1933), s. 28].

Poniżej podaję dowód przykładowego T-zdania, w którym – jak łatwo zauważyć – zdanie po lewej stronie równoważności jest fałszywe:

(1.1) Zdanie „ $\forall x_i \forall x_j (x_i \subset x_j)$ ” jest prawdziwe wtw, gdy dla każdego  $a$  i  $b$ ,  $a$  jest częścią właściwą  $b$ .

Dowód:

1. Zdanie „ $\forall x_i \forall x_j (x_i \subset x_j)$ ” jest prawdziwe.
2. Dla każdego  $C$ ,  $C$  spełnia „ $\forall x_i \forall x_j (x_i \subset x_j)$ ”. (e)
3. Dla każdego  $C$  i dla każdego obiektu  $a$ ,  $C^{i=a}$  spełnia „ $\forall x_j (x_i \subset x_j)$ ”. (a) i (c)
4. Dla każdego  $C$  i dla każdego  $a$  oraz  $b$ ,  $C^{i=a, j=b}$  spełnia „ $(x_i \subset x_j)$ ”. (a) i (c)
5. Dla każdego  $a$  oraz  $b$ ,  $a$  jest częścią właściwą  $b$ . (b)

Jak łatwo zauważyć, w każdym kroku dowodu wynikanie zachodzi również w drugą stronę.

T-zdania miały w zamyśle Tarskiego pełnić rolę cząstkowych definicji predykatu „prawdziwy”. Odwołując się do intuicji związanych ze zwrotem „jest częścią właściwą”, (1.1) nie pozwala nam zaliczyć zdania  $\forall x_i \forall x_j (x_i \subset x_j)$  do zakresu tego predykatu, gdyż prawa strona jest ewidentnie fałszywa. W tym momencie pojawia się trudność – na jakiej podstawie odrzucamy prawą stronę (1.1)? Innymi słowy skąd wiemy, że podana tu semantyczna definicja prawdy jest adekwatną definicją metafizycznego predykatu „prawdziwy”?

## 2. Adekwatność semantycznej definicji prawdy

Adekwatność semantycznej definicji prawdy nazywa Tarski jej merytoryczną trafnością. Wymóg merytorycznej trafności wyraża tzw. konwencja-T polegająca na tym, że z definicji prawdy wynikają wszystkie T-zdania, co jak łatwo zauważyć nie rozwiązuje problemu zasygnalizowanego na końcu poprzedniego paragrafu. W jakim zatem sensie konwencja-T zapewnia adekwatność semantycznej definicji prawdy?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, zauważmy, że prawą stronę równoważności można niezbyt precyzyjnie rozumieć „że jest tak, jak głosi zdanie  $p$ ”. Definicja Tarskiego nie rozstrzyga, czy faktycznie tak jest, lecz osoba znająca metafizyk może niekiedy dowiedzieć się czy „rzeczy mają się tak, jak głosi tłumaczenie  $p$  na metafizyk”:

Rzeczywiście, semantyczna definicja prawdy nie implikuje niczego odnośnie do warunków uznawania zdań takich jak (1)

(1) *śnieg jest biały*

Implikuje jedynie to, że ilekroć uznajemy lub odrzucamy takie zdanie, musimy być gotowi uznać bądź odrzucić odpowiadające mu zdanie (2)

(2) zdanie „śnieg jest biały” jest prawdziwe [Tarski 1995(1944), s. 268].

W powyższym cytacie pojawia się słynny przykład T-zdania wynikającego z nigdy nie sformułowanej przez Tarskiego SPD dla języka naturalnego:

„Zdanie „Śnieg jest biały” jest prawdziwe wtw, gdy śnieg jest biały.

W takim przypadku, aby zaliczyć zdanie „Śnieg jest biały” do zakresu predykatu „prawdziwy”, należałoby się odwołać do świadectwa zmysłów lub powszechnej wiedzy opartej na świadectwie zmysłów, co może w pewnych przypadkach prowadzić do błędów, lecz daje jednak nadzieję na zastosowanie SPD do języków naturalnych.

Zupełnie inna sytuacja zachodzi w przypadku języków formalnych, dla których SPD została przez Tarskiego zaprojektowana. Pozwala ona bowiem na wyznaczenie zbioru zdań prawdziwych języka formalnego, nawet jeśli jest to język nierozstrzygalny, tj. nie wszystkie zdania prawdziwe są w nim dowodliwe. Jest to możliwe, gdyż metajęzyk, który obejmuje język przedmiotowy jest bogatszy i można w nim dowieść owe zdania<sup>2</sup>.

Fakt, że w ogólnym przypadku SPD nie wskazuje na sposób weryfikacji prawej strony T-zdań jest konsekwencją wymogów, jakie Tarski stawiał przed definicją. Wymogi te związane były z neopozytywistycznym nastawieniem Tarskiego, co przejawiało się tendencją do eliminowania z filozoficznego dyskursu wszelkich terminów, które nie posiadały jasnych, najlepiej empirycznych kryteriów stosowalności. Podając SPD Tarskiemu nie chodziło o definicję, której celem jest podanie znaczenia lub treści terminu „prawda” (terminy te traktowane były jako niejasne), lecz o to, aby podana definicja wyznaczała zakres, czyli ekstensję terminu „prawdziwy” dla zdań ustalonego języka bez czynienia jakichkolwiek założeń filozoficznych (była to zatem definicja prawdy w języku). SPD powinna być – jak twierdził Tarski – metodologicznie poprawna.

### 3. Metodologiczna poprawność

W pochodzącym z 1936 roku tekście *O ugruntowaniu naukowej semantyki* Tarski dostrzega rolę pojęć semantycznych w filozofii, wskazując jednak na trudności w ich użyciu, które prowadzą do paradoksów<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Jest to, rzecz jasna, wielkie uproszczenie i nie wyczerpuje metamatematycznych zastosowań SPD.

<sup>3</sup> Tarski wymienia w tym kontekście paradoksy kłamcy, wyrazu „heterologiczny” oraz Richarda paradoksu definiowalności. Trudności były – zdaniem Tarskiego – powodowane tym, że nie zdawano

Celem Tarskiego było również budowanie definicji fizykalistycznie akceptowalnej. Oznaczało to, że pragnął zdefiniować prawdę w terminach matematycznych, syntaktycznych lub fizycznych spełniających wygórowane kryteria weryfikacjonizmu<sup>4</sup>. W związku z tym sprawą sporną pozostaje czy podstawowe pojęcia SDP, tj. nieskończonego ciągu obiektów i spełniania przez nieskończony ciąg obiektów, miały być u Tarskiego pojęciami semantycznymi (tylko precyzyjnie zdefiniowanymi w sposób fizykalistycznie akceptowalny), czy też *de facto* pojęciami syntaktycznymi. Wydaje się, że na początku lat 30-tych Tarski skłaniał się ku drugiej możliwości:

(...) unikam stosowania pojęć o treści semantycznej [semantycznej], których sprecyzowanie stwarza przynajmniej takie same trudności jak pojęcie prawdy [Tarski 1995(1932), s. 10].

Podobnie we wstępie do *Pojęcia prawdy* Tarski pisze:

(...) nie zamierzam użyć w tej konstrukcji [definicji prawdy] żadnego pojęcia natury semantycznej, o ile uprzednio nie uda mi się sprowadzić go do innych pojęć [Tarski 1995(1933), s. 14].

Być może zatem występujące w semantycznej definicji prawdy pojęcia są *de facto* pojęciami syntaktycznymi, ale w „semantycznym przebraniu” – ciąg obiektów byłby faktycznie ciągiem nazw metajęzykowych, zaś spełnianie funkcji zdaniowej przez ciąg obiektów byłoby faktycznie spełnianiem jej przez ciąg nazw obiektów. Gdyby tak było, SDP nie odwoływałyby się nie tylko do pojęć *sensu stricte* semantycznych, ale nie odwoływałyby się faktycznie do jakiegokolwiek rzeczywistości pozajęzykowej. Byłaby zatem filozoficznie – a dokładnie – metafizycznie neutralna.

#### 4. Filozoficzna neutralność semantycznej definicji prawdy

Jednym z często podejmowanych w literaturze zagadnień jest pytanie o to, czy formułując semantyczną definicję prawdy Tarski żywił co do niej jakieś filozoficzne aspiracje. Jak twierdzi Soames w artykule *What is a Theory of Truth?* [1984], Tarski nie miał żadnych ambicji filozoficznych, czemu dał wyraz głosząc neutralność filozoficzną semantycznej definicji prawdy:

---

sobie sprawy z relatywnego charakteru pojęć semantycznych, tj. „z tego, że pojęcia te odnoszą się zawsze do wyrażen jakiego określonego języka” [Tarski 1995(1936), s. 174] oraz nie odróżniano języka przedmiotowego od metajęzyka.

<sup>4</sup> Ostatni postulat nie dotyczy oryginalnego sformułowania SDP, gdyż Tarski – w odróżnieniu od Donalda Davidsona, o którym będzie mowa na końcu artykułu – nie traktował jej jako teorii empirycznej.

Możemy więc przyjąć semantyczną koncepcję prawdy nie porzucając własnego stanowiska epistemologicznego, jakiegokolwiek by ono nie było; możemy pozostać naiwnymi realistami, krytycznymi realistami lub idealistami, empirystami lub metafizykami – kimkolwiek byliśmy przedtem. W stosunku do tych wszystkich spraw semantyczna koncepcja prawdy jest całkowicie neutralna [Tarski 1995(1944), s. 268].

SDP została oryginalnie zaprojektowana dla języków formalnych teorii dedukcyjnych z systemem aksjomatów oraz reguł inferencji<sup>5</sup>, które określały za pomocą środków czysto syntaktycznych sensory wyrażenia języka przedmiotowego:

Rezygnując z wyłuszczonej w §1 względów z prób rozwiązania podstawowego zagadnienia w odniesieniu do języka potocznego, w dalszym ciągu rozważań ograniczę się do wyłącznie do *języków sformalizowanych*. Mógłbym je scharakteryzować nader ogólnikowo jako tego rodzaju (sztucznie skonstruowane) języki, w których sens każdego wyrażenia jest jednoznacznie wyznaczony przez jego kształt [Tarski 1995(1933), s. 31].

O ile moja interpretacja tego fragmentu jest właściwa, to mówiąc o sensie zdania Tarski miał na myśli coś, co filozofowie Koła wiedeńskiego nazywali znaczeniem analitycznym zdania<sup>6</sup>. Oczywiście w podejściu tym nie da się wskazać żadnego bytu będącego znaczeniem, lecz można ogólnie powiedzieć, że układ aksjomatów teorii sprawia, że wyrażenia, które w nich występują (w sposób istotny) stają się sensowne, zaś dwa wyrażenia, które są wzajemnie wymienne w aksjomatach oraz regułach inferencji teorii mają te same sensory<sup>7</sup>.

W przypadku zastosowania SDP do języków naturalnych (zapewne w jakimś stopniu sformalizowanych oraz bez zdań okazjonalnych<sup>8</sup>) musimy założyć istnienie przekładu z języka przedmiotowego na metajęzyk. Definicja taka ustala zakres predykatu „prawdziwy” odwołując się do uznawania przekładów zdań języka przedmiotowego, bez rozstrzygnięcia w jaki sposób odpowiednie zdania metajęzyka są uznawane. SDP miała zatem pełnić rolę całkowicie instrumentalną i w tym właśnie sensie jest neutralna filozoficznie. Wynikające z SDP T-zdania można bowiem rozumieć w sposób następujący: zdanie *p* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest tak, jak głosi jego przekład na metajęzyk, bez żadnych

<sup>5</sup> Oczywiście nie chodzi tu o aksjomaty semantycznej definicji prawdy.

<sup>6</sup> W inny, semantyczny sposób interpretuje ten fragment Hartry Field w znanym artykule *Tarski's Theory of Meaning*. Cytując ten sam fragment Field pisze: „(...) co znaczy, że dwóch mówiących używa tej samej nazwy (lub jeden mówiący używa jej dwukrotnie) odnoszą się do tego samego obiektu (...)” [Field 1972, s. 348].

<sup>7</sup> Występowanie w sposób istotny oraz wzajemną zastępowalność rozumiem w sensie podanym przez Ajdukiewicza w [1934].

<sup>8</sup> Rozszerzenia SDP na zdania okazjonalne dokonał w ramach swego programu semantycznego Donald Davidson. Zagadnienie to wykracza jednak poza cele tego artykułu.



założeń co do tego, co znaczy „jak tak, jak”. Odsyła nas to do sformułowanej jeszcze przez Arystotelesa klasycznej koncepcji prawdy.

## 5. Semantyczna definicja prawdy a klasyczna koncepcja prawdy

Ważnym zadaniem w budowaniu naukowej semantyki jest „doprecyzowanie warunków, przy których sposób operowania pojęciami semantycznymi skłonni jesteśmy uznać za rzeczowo trafny i zgodny z potoczną intuicją” [Tarski 1995(1936), s. 177]. SPD miała zatem być eksplikacją naszych intuicji związanych z potocznym pojęciem prawdy<sup>9</sup>. Za najbardziej intuicyjną rozumie Tarski klasyczną koncepcję prawdy, którą zazwyczaj rozumie się jako zgodność z rzeczywistością. Ów zwrot „zgodność z rzeczywistością” był – zdaniem Tarskiego źródłem „poważnych nieporozumień” oraz „mętnych spekulacji”. Jak pokazuje bowiem historia zmagania z pojęciem prawdy, nigdy nie udało się wyjaśnić na czym owa zgodność ma polegać.

W konsekwencji Tarski odróżnił pochodzącą od Arystotelesa klasyczną koncepcję prawdy od późniejszej, tzw. korespondencyjnej koncepcji prawdy. Klasyczna koncepcja prawdy w swym oryginalnym sformułowaniu nie posługuje się pojęciem zgodności z rzeczywistością, lecz – mówiąc niezbyt precyzyjnie – stwierdza, że zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest tak, jak to zdanie głosi, zaś jest fałszywe, gdy tak nie jest. Do takiego rozumienia prawdy odwołał się Tarski w wydanym pierwotnie po angielsku artykule *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* [1944], gdzie dystansuje się przywołanego we wcześniejszych pismach<sup>10</sup> rozumienia koncepcji klasycznej jako korespondencji polegającej na zgodności zdania z rzeczywistością lub oznaczania przez zdanie istniejącego stanu rzeczy. Koncepcję klasyczną wyraża – zdaniem Tarskiego – znany fragment z *Metafizyki* Arystotelesa, który Tarski przytacza w postaci następującej:

Jest fałszem powiedzieć o tym co jest, że nie jest, lub o tym, co nie jest, że jest; jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest, lub o tym co nie jest, że nie jest [Tarski 1995(1944), s. 232]<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Jest to stawiany procedurze eksplikacji wymóg, aby pojęcie uściśnione (*explicatum*) było pod istotnymi względami podobne do pojęcia uściślanego (*explicandum*).

<sup>10</sup> Początkowo Tarski nie odróżniał jeszcze klasycznej koncepcji prawdy od koncepcji korespondencyjnej [por. Tarski 1995(1933), s. 15 oraz 1995(1936), s. 174].

<sup>11</sup> W polskim wydaniu *Metafizyki* fragment ten brzmi: „Twierdzić o Bycie, że nie istnieje, albo o Nie-Bycie, że istnieje jest fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie-Byt nie istnieje jest, jest prawdą” [Arystoteles 1983, s. 99 (1011b)], co nieco gorzej oddaje intuicje Tarskiego.

Szczególnie wyraźne odwołanie do Arystotelesa można znaleźć w drugiej części *Semantycznej koncepcji prawdy*, w której Tarski bronił swej definicji przed zarzutami oponentów. Oryginalną, pochodzącą od Arystotelesa, wersję klasycznej koncepcji prawdy określił tam jako „sformułowaną w prostych słowach”, w odróżnieniu od sformułowania „filozoficznego” jako zgodności z rzeczywistością lub istniejącym stanem rzeczy. Koncepcja klasyczna byłaby zatem filozoficznie neutralna, zaś koncepcja korespondencyjna miałaby wyraźne założenia filozoficzne, np. związane z istnieniem tego, z czym miałyby być zgodne zdanie. W przypadku matematyki SDP, rozumiana jako eksplikacja koncepcji klasycznej, jest neutralna w kwestii istnienia obiektów matematycznych, zaś w przypadku języka naturalnego w kwestii istnienia bądź sposobów istnienia faktów, stanów rzeczy czy obiektów fikcyjnych.

Zdaniem Tarskiego neutralność filozoficzna SDP miała być konsekwencją jej fizykalistycznej dopuszczalności. W tym miejscu warto zatem powrócić do postulowanego przez Tarskiego programu naukowej semantyki.

## 6. Program naukowej semantyki

Aby lepiej zrozumieć kierujące Tarskim motywacje oraz kontrowersje narosłe wokół jego teorii, odwołajmy się do artykułu *O ugruntowaniu naukowej semantyki* [1936], w którym w kreśli podstawy swego programu semantycznego. Przez semantykę Tarski rozumie:

(...) ogół rozważań, dotyczących tego rodzaju pojęć, które – mówiąc ogólnikowo i niezbyt ściśle – wyrażają pewne związki między wyrażeniami języka a przedmiotami, „o których w wyrażeniu mowa”. Jako typowe przykłady pojęć z zakresu semantyki wystarczy przytoczyć pojęcia *oznaczania*, *spełniania*, *definiowania* (...). Zaliczyć tu dalej należy (co dotąd na ogół uchodziło uwagi) pojęcie *prawdy*, przynajmniej przy „klasycznym” rozumieniu tego pojęcia, tzn. przy takim rozumieniu, według którego prawdziwość zdania polega na jego „zgodności z rzeczywistością” [Tarski 1995(1936), s. 174–175].

Warto zauważyć, że Tarski nie wyróżnia pojęcia prawdy, lecz traktuje ją na równi z innymi pojęciami semantycznymi, które powinny zostać poprawnie i ściśle wyeksplikowane w ramach postulowanego przezeń programu naukowej semantyki. Podstawę do badań semantycznych powinno stanowić zbudowanie metajęzyka, który powinien zawierać wyrażenia języka przedmiotowego oraz terminy z zakresu morfologii (składni) języka przedmiotowego:

(...) ponieważ pojęcia te [semantyczne] wyrażają pewne zależności między przedmiotami, „o których mowa w badanym języku”, a wyrażeniami języka, więc w zdaniach charakteryzujących pojęcia semantyczne w ich właściwej roli [tj. zda-

niach metajęzyka], występować muszą zarówno nazwy owych przedmiotów, a zatem wyrażenia badanego języka jak i terminy, którymi posługujemy się przy opisie strukturalnym języka – nazwy konkretnych wyrażen języka, klas tych wyrażen, strukturalnych relacji między wyrażeniami itd. [*op. cit.* s. 176].

Następnie Tarski postuluje stworzenie semantycznej definicji prawdy rozumianej jako zespół przyjętych w metajęzyku aksjomatów oraz stwierdza, że jeżeli na gruncie tak rozumianej definicji da się uzasadnić każde T-zdanie (konwencja T), to oznacza to, że ustaliliśmy w metajęzyku „rzeczowo trafny sposób operowania pojęciem prawdy”. Analogiczną procedurę proponuje Tarski dla pozostałych pojęć semantycznych:

(...) dla każdego z tych pojęć formułujemy układ zdań o postaci równoważności, zdań, które – z intuicyjnego punktu widzenia – noszą charakter „częstkowych definicji” i ustalają sens rozważanego pojęcia w tych wszystkich przypadkach, w których odnosi się ono do konkretnych, strukturalnie opisanych wyrażen badanego języka [*op. cit.*, s. 178].

A zatem, podobnie jak dla pojęcia prawdy, Tarski postuluje stworzenie na gruncie metajęzyka teorii rozważanego pojęcia semantycznego i przyjęcie odpowiedniej konwencji (odpowiednika konwencji T), która głosi, że operowanie tym pojęciem jest rzeczowo trafne wtw, gdy z owej teorii da się wyprowadzić analogiczne do T-zdań „definicje cząstkowe” tego pojęcia. Jako przykład podaje definicję cząstkową pojęcia spełniania (nazwijmy ją S-zdaniem):

Ludzie Jan i Piotr spełniają funkcję zdaniową „X i Y są braćmi” wtedy i tylko wtedy, gdy Jan i Piotr są braćmi [*op. cit.*, s. 179].

Ostatecznie przyjęta przez Tarskiego metoda jednoznacznie wskazuje na słuszność interpretacji SPD w kategoriach syntaktycznych:

Wszystkie trudności odpadłyby [...] gdybyśmy mianowicie zdołali trafnie zdefiniować pojęcia semantyczne przy pozostałych pojęć metajęzyka, a więc pojęć ogólnologicznych, pojęć samego języka i pojęć specyficznych morfologii języka. Semantyka języka straciłaby wówczas charakter samodzielnej nauki, stałaby się wyspecjalizowanym rozdziałem dostatecznie szeroko pojmowanej morfologii języka [*op. cit.*, s. 181].

Tarski zauważa również, że w semantycznej definicji prawdy należy „wysunąć na pierwszy plan” pojęcie spełniania, gdyż do tego pojęcia dają się zredukować pojęcie prawdy (za pomocą aksjomatu prawdziwości). Ponieważ Tarski nigdy wyraźnie nie sformułował semantycznej definicji spełniania (SDS), kolejne paragrafy poświęć jej rekonstrukcji.

## 7. Wstępna rekonstrukcja semantycznej definicji spełniania

Intuicyjnie rzecz biorąc spełnianie jest „relacją zachodzącą między dowolnymi przedmiotami a pewnymi wyrażeniami zwanymi *funkcjami zdaniowymi*” [Tarski 1995(1944), s. 249]. Naszym celem jest jednak wyeksplikowanie pojęcia spełniania w kategoriach czysto syntaktycznych (morfologicznych), co ma zapewnić jego fizykalistyczną dopuszczalność, a w konsekwencji neutralność filozoficzną. Pewna wzmianka wskazująca na syntaktyczną interpretację pojęcia spełniania znajduje się w *Pojęciu prawdy*:

Powiedzieć, że nazwa  $x$  oznacza dany przedmiot  $a$ , to to samo co stwierdzić, że przedmiot  $a$  (względnie każdy ciąg, którego odpowiednim wyrazem jest  $a$ ) spełnia funkcję zdaniową pewnego określonego typu; w języku potocznym chodzi tu o funkcje zdaniowe, składające się z trzech kolejnych części: ze zmiennej, ze słowa „jest” i zdanej nazwy  $x$  [Tarski 1995(1933), s. 68, przyp. 45].

Pojęcie spełniania stanowi w zamyśle Tarskiego *explicatum* potocznego pojęcia oznaczania. Opisana w cytacie funkcja zdaniowa – nazwijmy ją identycznościową funkcją zdaniową – stanowi bezpośredni odpowiednik (*explicatum*) relacji oznaczania. A zatem zdaniu:

„Arystoteles” oznacza Arystotelesa.

odpowiada:

Arystoteles spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  jest Arystotelesem”.

Rekonstrukcję SDS zacznijmy od odpowiedzi na pytanie, kiedy obiekt  $a$  spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  jest  $n$ ”. Ograniczając się do przypadku, gdy metajęzyk obejmuje język przedmiotowy odpowiedź wydaje się bardzo prosta: wtedy i tylko wtedy, gdy  $a$  jest  $n$ , co znajduje wyraz w równoważności, którą można potraktować jako kandydatkę na aksjomat SDS dla funkcji zdaniowej „ $x_i$  jest  $n$ ”:

(7.1)  $a$  spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  jest  $n$ ” wtw, gdy  $a$  jest  $n$ <sup>12</sup>.

gdzie  $x_i$  jest zmienną, zaś  $n$  nazwą własną tego obiektu.

Zauważmy, że po lewej stronie równoważności występuje zmienna o określonym indeksie, zaś po prawej stronie nie ma żadnego odwołania do owego indeksu. Przedmiotem wątpliwości jest to, że indeks przy zmiennej pełni w SDS istotną rolę z dwóch powodów. Po pierwsze, zmienna  $x_i$  odpowiada intuicyjnie zaimkowi wskazującemu „on” jeśli używamy go do wskazania obiektu  $i$ . Drugi powód jest o wiele ważniejszy: indeksy zmiennych występujących w funkcjach zdaniowych

<sup>12</sup> „Jest” w tym przypadku jest tutaj odpowiednikiem dwuargumentowego funktora identyczności.

dla wielu zmiennych, które zostaną wprowadzone w następnych paragrafach, nie są dowolne i pełnią w nich bardzo istotną rolę. Będzie to szczególnie widoczne po wprowadzeniu do języka przedmiotowego kwantyfikatorów.

Aby zatem nie ignorować indeksu zmiennej w (7.1) należy założyć, że owo intuicyjnie rozumiane „wskazywanie” musi gdzieś być ukryte w pojęciu spełniania. Owo „wskazywanie” na obiekt można uzyskać odwołując się do przyporządkowania zmiennej  $x_i$   $i$ -tego obiektu w ciągu  $C$ , zastępując pojęcie spełniania pojęciem spełnia <sub>$C$</sub> . Można to rozumieć w następujący sposób: w przypadku gdy  $x_i$  „wskazuje na Platona”, tj. gdy Platon jest  $i$ -tą osobą w ciągu  $C$ , Stagiryta nie będzie spełniał <sub>$C$</sub>  funkcji zdaniowej „ $x_i$  jest Arystotelesem” (choć Stagiryta jest Arystotelesem), gdyż  $x_i$  „nie wskazuje” na Stagirytę. Podobnie funkcji tej nie będzie spełniał <sub>$C$</sub>  Platon, chociaż  $x_i$  „wskazuje” na Platona, gdyż Platon nie jest Arystotelesem. Zastąpmy zatem (7.1) następującą równoważnością:

(7.2)  $a$  spełnia <sub>$C$</sub>  funkcję „ $x_i$  jest  $n$ ” wtw, gdy  $n$  jest  $i$ -tym wyrazem  $C$  oraz  $a$  jest  $n$ .

Jak jednak powiązać wprowadzone przez Tarskiego (zwykle) pojęcia spełniania przez obiekt z pojęciem spełniania <sub>$C$</sub>  przez obiekt? Najprostsze rozwiązanie polega na uznaniu, że obiekt  $a$  spełnia jednoargumentową funkcję zdaniową, gdy istnieje taki ciąg  $C$ , że obiekt  $a$  spełnia <sub>$C$</sub>  ową funkcję. W ten sposób otrzymujemy aksjomat SDS odpowiadający funkcji zdaniowej „ $x_i$  jest  $n$ ”:

(7.3)  $a$  spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  jest  $n$ ” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że  $n$  jest  $i$ -tym wyrazem  $C$  oraz  $a$  jest  $n$ .

(7.3) jest faktycznie schematem aksjomatu, pod który podpada (dla skończonej ilości stałych w języku) skończona ilość aksjomatów SDS, np. podane niżej:

(7.3<sup>i</sup>) Stagiryta spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  jest Arystotelesem” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że Stagiryta jest  $i$ -tym wyrazem ciągu  $C$  oraz Stagiryta jest Arystotelesem.

(7.3<sup>ii</sup>) Platon spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  jest Arystotelesem” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że Platon jest  $i$ -tym wyrazem ciągu  $C$  oraz Platon jest Arystotelesem.

Oczywiście Platon spełniałby funkcję zdaniową „ $x_i$  jest Arystotelesem”, gdyby okazało się, że – wbrew dotychczasowej wiedzy – Platon i Arystoteles byłiby tą samą osobą. Ciągnąc dalej ten kontrfaktyczny przykład można się zastanowić co by było, gdyby zarówno Platon, jak i Arystoteles byli postaciami fikcyjnym, które pojawiły się w jakiejś tragedii greckiej, postaciami, które na końcu przedstawienia okazały się tą samą osobą prowadzącą podwójne życie. Oczywiście widz przyglądający się tragedii w teatrze uznałby występujące po prawej stronie (7.3<sup>ii</sup>) zdanie „Platon jest Arystotelesem”. Czy jednak Platon faktycznie spełniałby funk-

cję zdaniową „ $x_i$  jest Arystotelesem” skoro nie istniał? Należało by zatem założyć jakiś sposób istnienia obiektów (w tym Platona), co zdaje się przeczyć postulowanej przez Tarskiego neutralności filozoficznej. Możliwym rozwiązaniem problemu byłaby rekonstrukcja SDS w kategoriach czysto syntaktycznych. Zanim jednak to uczynimy, odstępmy od pierwotnego założenia, że metajęzyk obejmuje język przedmiotowy i załóżmy, że językiem przedmiotowym jest język angielski, zaś metajęzykiem język polski. W takim przypadku (7.3) przybierze postać:

- (7.4) Obiekt  $a$  spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  is  $m$ ” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że  $n$  jest  $i$ -tym wyrazem  $C$  oraz  $a$  jest  $n$ .

gdzie  $m$  jest angielskim odpowiednikiem polskiej nazwy  $n$ , a w szczególnym przypadku:

- (7.4<sup>i</sup>) Stagiryta spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  is Aristotle” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że Stagiryta jest  $i$ -tym wyrazem ciągu  $C$  oraz Stagiryta jest Arystotelesem.

## 8. Wstępna rekonstrukcja SDS w kategoriach czysto syntaktycznych

Jedną z możliwości uwolnienia się od niepożądanych założeń ontologicznych może polegać na tym, aby uznać, że  $i$ -tym wyrazem ciągu  $C$  nie jest obiekt  $n$ , lecz jego nazwa<sup>13</sup>. W takim przypadku równoważność (7.4) mogłaby przybrać postać:

- (8.1) „ $a$ ” spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  is  $m$ ” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że „ $a$ ” jest  $i$ -tym wyrazem  $C$  oraz  $b$  jest  $n$ .

gdzie nazwy „ $n$ ” i „ $b$ ” są przekładami „ $m$ ” „ $a$ ” na metajęzyk. W szczególnym przypadku otrzymamy następujący aksjomat SDS będący „syntaktycznym” odpowiednikiem (7.4<sup>i</sup>):

- (8.1<sup>i</sup>) „Stagirite” spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  is Aristotle” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że „Stagirite” jest  $i$ -tym wyrazem ciągu  $C$  oraz Stagiryta jest Arystotelesem.

Zauważmy, że ponieważ nazwa „Stagirite” występuje w języku angielskim, to sama możliwość sformułowania równoważności (8.1<sup>i</sup>) gwarantuje istnienie odpowiedniego wyrazu ciągu. Relacja spełniania jest zatem określona w języku, co jest akceptowalne z punktu widzenia redukcjonistycznych zamiarów Tarskiego<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Rozwiązanie to idzie jeszcze dalej niż propozycja Hartry Fielda z artykułu *Tarski's Theory of Truth* [1972], który również wspomina o SDS w kategoriach czysto syntaktycznych.

<sup>14</sup> Problem fizykalistycznej redukcji pojęć w semantycznej definicji prawdy jest omawiany dokładnie w [Field 1972] oraz [Soames 1984].

Z podanego wyżej aksjomatu wynika następujące S-zdanie:

„*Stagirite*” spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  is *Aristotle*” wtw, gdy *Stagiryta* jest *Arystotelesem*.

które można wyprowadzić w sposób następujący:

1. „*Stagirite*” spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  is *Aristotle*”.
2. Istnieje ciąg  $C$  taki, że „*Stagirite*” spełnia <sub>$C$</sub>  funkcję zdaniową „ $x_i$  is *Aristotle*”.
3. Istnieje ciąg  $C$  taki, że „*Stagirite*” jest  $i$ -tym wyrazem  $C$  oraz *Stagiryta* jest *Arystotelesem* (8.1<sup>1</sup>)
4. *Stagiryta* jest *Arystotelesem*

Wynikanie w drugą stronę można dowieść analogicznie. Zauważmy również, że (7.1) jest S-zdaniem wynikającym z (7.3).

Oczywiście stanowi jedynie namiastkę SDS, nad którą nie da się nadbudować SDP. W kolejnym paragrafie rozszerzymy SDS na inne funkcje zdaniowe.

## 9. Uogólnienie pojęcia spełniania

Aby wyjaśnić na czym polega uogólnienie pojęcia spełniania rozpatrzmy funkcję zdaniową „ $x_i$  is *human*”. Funkcja ta nie jest funkcją tożsamościową, zaś „is” pełni w niej zupełnie inną rolę niż w przypadku zdań tożsamościowych. Zaczniemy od schematu aksjomatu spełniania dla dowolnej funkcji jednoargumentowej:

- (9.1) „ $a$ ” spełnia funkcję zdaniową  $\varphi(x_i)$  wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że „ $a$ ” jest  $i$ -tym wyrazem ciągu  $C$  oraz  $\psi(b)$ .

gdzie  $\psi$  oraz  $b$  są przekładem  $\varphi$  oraz  $a$  z języka przedmiotowego na metajęzyk. W szczególnym przypadku:

- (9.1<sup>1</sup>) „*Aristotle*” spełnia funkcję zdaniową „ $x_i$  is *human*” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że „*Aristotle*” jest  $i$ -tym wyrazem  $C$  oraz *Arystoteles* jest człowiekiem.

Z aksjomatu tego można wyprowadzić S-zdanie, które pozwala zaliczyć parę złożoną z nazwy „*Aristotle*” i funkcji zdaniowej „ $x_i$  is *human*” do zakresu predykatu „spełnia” dla funkcji jednoargumentowych:

„*Aristotle*” spełnia „ $x_i$  is *human*” wtw, gdy *Arystoteles* jest człowiekiem.

Wyprowadźmy obecnie (przy niewielkiej modyfikacji) S-zdanie dla podanej przez Tarskiego w [1944] dwuargumentowej funkcji zdaniowej „ $x_i$  is a brother of  $x_j$ ”. Ogólny schemat aksjomatów spełniania dla funkcji dwuargumentowych ma postać następującą:

- (9.2) „ $a_1$ ” i „ $a_2$ ” spełniają funkcję zdaniową  $\varphi(x_i, x_j)$  wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że „ $a_1$ ” jest  $i$ -tym wyrazem ciągu  $C$ , „ $a_2$ ” jest  $j$ -tym wyrazem ciągu  $C$  oraz  $\psi(b_1, b_2)$ .

gdzie  $\psi$ ,  $b_1$ , i  $b_2$  są przekładami  $\varphi$ ,  $a_1$ , i  $a_2$  z języka przedmiotowego na metajęzyk.

W szczególności:

- (9.2<sup>i</sup>) „John” i „Peter” spełniają funkcję zdaniową „ $x_i$  is a brother of  $x_j$ ” wtw, gdy istnieje ciąg  $C$  taki, że „John” jest  $i$ -tym wyrazem ciągu  $C$ , „Peter” jest  $j$ -tym wyrazem ciągu  $C$  oraz Jan jest bratem Piotra.

Jak się łatwo przekonać z aksjomatu tego wynika następujące S-zdanie:

„John” i „Peter” spełniają funkcję zdaniową „ $x_i$  is a brother of  $x_j$ ” wtw, gdy Jan jest bratem Piotra.

Podobnie jak w poprzednim przypadku, podane S-zdanie pozwala zaliczyć trójkę złożoną z nazw „John” i „Peter” oraz 2-argumentowych funkcji zdaniowej „ $x_i$  is a brother of  $x_j$ ” do zakresu predykatu „spełnia” dla funkcji 2-argumentowych w języku angielskim jako języku przedmiotowym. Podany schemat aksjomatu dla funkcji dwuargumentowej łatwo jest przeformułować dla funkcji trójargumentowych, czteroargumentowych itd.

Najważniejsze dla naszych celów, to jest nadbudowania SDP nad SDS jest sformułowanie aksjomatu spełniania dla zdań, czyli funkcji zeroargumentowych.

Kiedy już mamy ogólną definicję spełniania, zauważmy, że stosuje się ona automatycznie również do tych szczególnych funkcji zdaniowych, które nie zawierają żadnych zmiennych wolnych, tj. zdań. Okazuje się, że dla zdań możliwe są tylko dwa przypadki: albo zdanie spełnione jest przez wszystkie przedmioty, albo nie jest spełnione przez żaden przedmiot. Dochodzimy więc do definicji prawdy i fałszu mówiąc po prostu, że zdanie jest prawdziwe, gdy jest spełnione przez wszystkie przedmioty, fałszywe zaś – w przeciwnym przypadku [Tarski 1995(1944), s. 250].

Sformułujmy zatem schemat aksjomatu spełniania dla zdania przez nazwę:

„ $a$ ” spełnia zdanie „ $Z$ ” wtw, gdy istnieje  $C$  taki, że  $Z$ .

Przy czym nie ma znaczenia czy „ $a$ ” występuje w zdaniu  $Z$  czy też nie. Ponieważ w konsekwencji nie wymaga się również, aby „ $a$ ” był jakimkolwiek wyrazem ciągu  $C$  można pominąć odwołanie się do  $C$ :

„ $a$ ” spełnia zdanie „ $Z$ ” wtw, gdy  $Z$ .

Zauważmy również, że analogiczny aksjomat można sformułować dla par nazw, trójek nazw itd.:



„a”, „b” i „c” spełniają zdanie „Z” wtw, gdy Z.

W tym momencie jesteśmy zatem o krok od wprowadzenia pojęcia prawdy i przekształcenia SDS w SDP. W przypisie w *Semantycznej koncepcji prawdy* Tarski zwrócił jednak uwagę na następującą trudność:

Przy realizacji tego pomysłu [zdanie jest prawdziwe, gdy jest spełnione przez wszystkie przedmioty] wyłaniają się pewne trudności natury technicznej. Funkcja zdaniowa może zawierać dowolną liczbę zmiennych wolnych, a wraz z tą liczbą zmienia się logiczna natura pojęcia spełniania. I tak, pojęcie to zastosowane do funkcji z jedną zmienną jest dwuargumentową relacją między tymi funkcjami a pojedynczymi przedmiotami; zastosowane do funkcji z dwiema zmiennymi staje się trójargumentową relacją między funkcjami a parami przedmiotów – i tak dalej. Dlatego, ściśle mówiąc, mamy do czynienia nie z jednym pojęciem spełniania, ale z nieskończenie wieloma pojęciami; okazuje się, że pojęć tych nie można zdefiniować niezależnie od siebie, lecz trzeba je wszystkie wprowadzić jednocześnie.

Aby tę trudność pokonać, korzystamy z matematycznego pojęcia ciągu nieskończonego [...] Przyjmujemy umowę, że spełnianie nie jest wieloargumentową relacją między funkcjami zdaniowymi i nieokreśloną liczbą przedmiotów, lecz dwuargumentową relacją między funkcjami i ciągami przedmiotów. Przy tym założeniu sformułowanie ogólnej i ścisłej definicji spełniania nie przedstawia już trudności, a zdanie prawdziwe można teraz zdefiniować jako zdanie spełnione przez każdy ciąg [op. cit., s. 250–251, przyp. 15]<sup>15</sup>.

Trudność przedstawiona przez Tarskiego ma faktycznie jedynie charakter notacyjny i jest w pewnym sensie odziedziczona po próbie zbudowania semantycznej definicji spełniana oddzielnie dla funkcji jednoargumentowej przez nazwę przedmiotu, funkcji dwuargumentowej przez pary nazw przedmiotów itd.

Sposób uporania się ze wskazaną trudnością stanie się widoczny, gdy zauważymy, że nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy przeformułowali aksjomat spełniania funkcji jednoargumentowej przez nazwę, np. „ $x_i$  jest człowiekiem”, do aksjomatu spełniania tej funkcji przez parę nazw:

„Arystoteles” i „Platon” spełniają funkcję „ $x_i$  jest człowiekiem” wtw, gdy istnieje C taki, że „Arystoteles” jest  $i$ -tym wyrazem C i Arystoteles jest człowiekiem.

z którego – jak łatwo się przekonać – wynika następujące S-zdanie:

<sup>15</sup> Określenie, że zdanie prawdziwe jest spełniane przez każdy ciąg nie jest definicją prawdy, lecz aksjomatem prawdziwości semantycznej definicji prawdy. Aby bowiem określić zakres predykatu „prawdziwy” w danym języku należy podać wszystkie aksjomaty semantycznej definicji prawdy dla tego języka. Jest to jedna z drobnych nieścisłości pojawiających się u Tarskiego.

„Arystoteles” i „Platon” spełniają funkcję „ $x_i$  jest człowiekiem” wtw, gdy Arystoteles jest człowiekiem.

Można to rozszerzyć na trójki nazw, czwórki nazw, a w końcu na niekończące ciągi nazw:

Ciąg  $C$  nazw spełnia funkcję „ $x_i$  jest człowiekiem” wtw, gdy „ $a$ ” jest  $i$ -tym wyrazem  $C$  i  $a$  jest człowiekiem.

To samo rozumowanie można w analogiczny sposób rozszerzyć na funkcje dwuargumentowe, trójargumentowe itd. oraz na zdania, czyli na funkcje zeroargumentowe.

Ciąg  $C$  spełnia zdanie „ $Z$ ” wtw, gdy  $Z$ .

Aby uzupełnić SDS do SDP, należy wprowadzić aksjomat prawdziwości:

(9.3) Zdanie jest prawdziwe wtw, gdy jest spełniane przez każdy ciąg.

ponieważ jeżeli zdanie spełnione przez jeden ciąg, to spełnione jest przez wszystkie ciągi, otrzymamy schemat T-zdania wynikającego z teorii prawdy:

Zdanie „ $Z$ ” jest prawdziwe wtw, gdy  $Z$ .

W następnym paragrafie przyjrzymy się przykładowi SDP w kategoriach czysto syntaktycznych.

## 10. Przykład semantycznej definicji prawdy w kategoriach czysto syntaktycznych

Przykład SDS w kategoriach czysto syntaktycznych zaczniemy od aksjomatów odniesienia, które pozwalają na uproszczenie pozostałych aksjomatów:

(10.1) Dla każdego ciągu  $C$ ,  $C$  przyporządkowuje zmiennej  $x_i$  swój  $i$ -ty wyraz.

(10.2) Dla każdego ciągu  $C$ ,  $C$  przyporządkowuje stałej „ $a$ ” tę samą nazwę, tj. stałą „ $a$ ”.

Z kolei aksjomat spełniania formuły powstałej z funkcji zdaniowej  $k$ -argumentowej oraz ciągu  $k$  termów (tj. zmiennych bądź stałych) można przedstawić w następującej postaci:

(10.3) Ciąg  $C$  spełnia funkcję zdaniową „ $\varphi(t_1, t_2, \dots, t_n)$ ” wtw, gdy  $C$  przyporządkowuje odpowiednio termowi „ $t_i$ ” nazwę „ $a_i$ ”, termowi „ $t_j$ ” nazwę „ $a_j$ ”, ..., termowi „ $t_n$ ” nazwę „ $a_n$ ” oraz  $\psi(b_1, b_2, \dots, b_n)$ .

gdzie  $b_1, b_2, \dots, b_n$  są tłumaczeniami na metajęzyk nazw  $a_1, a_2, \dots, a_n$ , zaś  $\psi$  jest tłumaczeniem na metajęzyk funkcji zdaniowej  $\varphi$ . W szczególności:

(10.2<sup>i</sup>) Dla każdego ciągu  $C$ ,  $C$  przyporządkowuje stałej „*John*” tę samą nazwę.

(10.2<sup>ii</sup>) Dla każdego ciągu  $C$ ,  $C$  przyporządkowuje stałej „*Peter*” tę samą nazwę.

(10.3<sup>i</sup>) Ciąg  $C$  spełnia formułę „( $t_i$  is a brother of  $t_j$ )” wtw, gdy  $C$  przyporządkowuje termowi „ $t_i$ ” nazwę „ $a_i$ ”, termowi „ $t_j$ ” nazwę „ $a_j$ ” oraz  $b_i$  jest bratem  $b_j$ .

gdzie „ $b_i$ ” i „ $b_j$ ” są odpowiednio przekładami „ $a_i$ ” i „ $a_j$ ” z języka przedmiotowego na metajęzyk.

Dodatkowo można wprowadzić aksjomaty spełniania dla podstawowych stałych logicznych:

(10.4) Ciąg  $C$  spełnia formułę „ $\sim\varphi$ ” wtw, gdy  $C$  nie spełnia „ $\varphi$ ”.

(10.5) Ciąg  $C$  spełnia formułę „ $\varphi \wedge \psi$ ” wtw, gdy  $C$  spełnia „ $\varphi$ ” i  $C$  spełnia „ $\psi$ ”.

(10.6) Ciąg  $C$  spełnia formułę „ $\varphi \vee \psi$ ” wtw, gdy  $C$  spełnia „ $\varphi$ ” lub  $C$  spełnia „ $\psi$ ”.

(10.7) Ciąg  $C$  spełnia formułę „ $\exists x_i\varphi$ ” wtw, gdy dla pewnego ciągu  $C'$  różniącego się od  $C$  co najwyżej  $i$ -tym wyrazem,  $C'$  spełnia  $\varphi$ .

(10.8) Ciąg  $C$  spełnia formułę „ $\forall x_i\varphi$ ” wtw, gdy dla każdego ciągu  $C'$  różniącego się od  $C$  co najwyżej  $i$ -tym wyrazem  $C'$  spełnia  $\varphi$ .

Aby uzupełnić semantyczną definicję teorii odniesienia do semantycznej definicji prawdy wystarczy dołączyć do powyższych aksjomatów aksjomat prawdziwości.

Wprowadźmy następujące T-zdanie:

Zdanie „*John is a brother of Peter*” jest prawdziwe wtw, gdy Jan jest bratem Piotra.

Dowód:

1. Zdanie „*John is a brother of Peter*” jest prawdziwe .
2. Dla każdego  $C$ ,  $C$  spełnia zdanie „*John is a brother of Peter*” (z 10.5)
3.  $C$  spełnia zdanie „*John is a brother of Peter*” ( $C$  jest dowolnym ciągiem)
4.  $C$  przyporządkowuje nazwie „*John*” nazwę „*John*”, nazwie „*Peter*” nazwę „*Peter*” oraz Jan jest bratem Piotra (z 10.2<sup>i</sup>, 10.2<sup>ii</sup> oraz 10.3<sup>i</sup>)
5. Jan jest bratem Piotra

Dowód w przeciwnym kierunku przebiega analogicznie.

Zauważmy, że do tej pory budowanie SDP w kategoriach często syntaktycznych można potraktować jedynie jako notacyjny wariant „normalnej” definicji i jak łatwo zauważyć można bez najmniejszego problemu przekształcić podane

aksjomaty do normalnej postaci opuszczając cudzysłowy przy nazwach języka przedmiotowego i zastępując termin „nazwa” przez „obiekt”. Okazuje się jednak, że w pewnych przypadkach tak prosta zmiana nie jest możliwa. Aby to pokazać wprowadźmy następujące T-zdanie:

Zdanie „ $\exists x_i(\text{John is a brother of } x_i)$ ” jest prawdziwe wtw, gdy Jan jest czyims bratem.

Dowód:

1. Zdanie „ $\exists x_i(\text{John is a brother of } x_i)$ ” jest prawdziwe.
2. Dla każdego  $C$ ,  $C$  spełnia „ $\exists x_i(\text{John is a brother of } x_i)$ ”.
3.  $C$  spełnia „ $\exists x_i(\text{John is a brother of } x_i)$ ”. (C jest dowolnym ciągiem)
4. Istnieje  $C'$  różniące się od  $C$  co najwyżej  $i$ -tym wyrazem taki, że  $C'$  spełnia „ $(\text{John is a brother of } x_i)$ ”. (z 10.7)
5.  $i$ -tym wyrazem  $C'$  jest „ $a$ ” oraz Jan jest bratem  $b$ , gdzie „ $b$ ” jest przekładem „ $a$ ” na metajęzyk. (z 10.3')
6. Dla pewnej nazwy „ $a$ ”, Jan jest bratem  $b$ , gdzie „ $b$ ” jest przekładem „ $a$ ” na metajęzyk.
7. Jan jest czyims bratem.

Założmy obecnie, że:

1. Jan jest czyims bratem.
2. Dla pewnej nazwy „ $a$ ”, Jan jest bratem  $b$ , gdzie „ $b$ ” jest przekładem „ $a$ ” na metajęzyk.
3. Dla pewnego  $C'$ , którego  $i$ -tym wyrazem jest „ $a$ ” Jan jest bratem  $b$ , gdzie „ $b$ ” jest przekładem „ $a$ ” na metajęzyk.  
(Istnienie  $C'$  zagwarantowane jest obecnością nazwy „ $a$ ” w metajęzyku)
4. Dla każdego  $C$  istnieje  $C'$  różniące się od  $C$  co najwyżej  $i$ -tym wyrazem taki, że  $i$ -tym wyrazem  $C'$  jest „ $a$ ” oraz Jan jest bratem  $b$ , gdzie „ $b$ ” jest przekładem „ $a$ ” na metajęzyk. (bo pozostałe wyrazy  $C$  i  $C'$  się nie liczą)
5. Dla każdego  $C$  istnieje  $C'$  różniące się od  $C$  co najwyżej  $i$ -tym wyrazem taki, że  $C'$  spełnia „ $(\text{John is a brother of } x_i)$ ” (10.3')
6. Dla każdego  $C$ ,  $C$  spełnia „ $\exists x_i(\text{John is a brother of } x_i)$ ” (10.7)
7. Zdanie „ $\exists x_i(\text{John is a brother of } x_i)$ ” jest prawdziwe.

Przytoczony wyżej dowód ma pewną wadę, która stanowi dyskwalifikuje SDS w kategoriach czysto syntaktycznych.

## 11. Trudności związane z sdp w kategoriach czysto syntaktycznych

Przedstawione w ostatnich paragrafach sformułowanie SDP (oraz SDS) miała spełnić dwa zadania. Po pierwsze miała podkreślić syntaktyczny charakter intuicji Tarskiego związane z fizykalistyczną dopuszczalnością, a w konsekwencji,

zachować filozoficzną neutralność, np. w kwestii istnienia lub nie istnienia pewnych obiektów. Niestety okazuje się, że przedstawione podejście jest nie do utrzymania. Problemy, na które pragnę zwrócić uwagę pojawiają się w dowodzie na końcu poprzedniego paragrafu. Zakłada się w nim mianowicie w sposób całkowicie nieuprawniony istnienie pewnych nazw w języku przedmiotowym. Jest to szczególnie widoczne w przypadku aksjomatów dla kwantyfikatorów. SDP w kategoriach czysto syntaktycznych spełniałaby swoje zadanie, gdyby język przedmiotowy zawierał tyle nazw własnych, ile nam potrzeba, tj. gdyby każdy obiekt posiadał nazwę.

Na analogiczny problem zwrócił uwagę Tarski w pracy *O pojęciu wynikania logicznego*. Przed wprowadzeniem tego pojęcia Tarski odwołuje się do „naukowej semantyki” [por. Tarski 1995(1936a), s. 194], licząc na to, że dostarczy ona środków niezbędnych do zdefiniowania tego pojęcia. Nadzieja ta oparta jest na tym, że relacja wynikania logicznego rozumiana jest jako konieczna relacja dziedziczenia prawdy. Charakteryzując intuicje związane z tą relacją Tarski formułuje warunek konieczny na to, aby zdanie  $X$  wynikało z klasy zdań  $K$ :

(W) Jeśli terminy stałe, nie będące terminami ogólnologicznymi<sup>16</sup>, zastąpimy odpowiednio w zdaniach klasy  $K$  i w zdaniu  $X$  przez dowolne inne terminy stałe (przy czym terminy równokształtne zastępować wszędzie będziemy stałymi równokształtnymi) i w ten sposób uzyskamy nową klasę zdań  $K'$  i nowe zdanie  $X'$ , to zdanie  $X'$  musi być prawdziwe, jeśli tylko wszystkie zdania klasy  $K'$  będą prawdziwe [op. cit., s. 195].

Jak łatwo zauważyć, Tarski rozważał możliwość zdefiniowania wynikania logicznego w kategoriach czysto syntaktycznych.

Wskazane przez Tarskiego trudności są analogiczne do tych, na które wskazałem nieco wyżej. Polegają one na tym, że w języku przedmiotowym może nie być dostatecznie wielu nazw, które występowałyby jako wyrazy ciągów:

(...) mimo spełnienia warunku (W) zdanie  $X$  nie musi bynajmniej wynikać – z punktu widzenia potocznych intuicji – ze zdań klasy  $K$ ; warunek ten może być bowiem spełniony li tylko wskutek niedostatecznego zasobu terminów stałych w języku, którego dotyczą nasze rozważania. Wtedy tylko można by uznać warunek (W) za wystarczający na to, by zdanie  $X$  wynikało formalnie ze zdań klasy  $K$ , gdyby założyć, że rozważany język zawiera w sobie nazwy wszystkich możliwych przedmiotów [op. cit., s. 196].

Ponieważ wymóg ten jest niemożliwy do spełnienia, Tarski odwołuje się do znanego nam już pojęcia spełniania funkcji zdaniowej przez ciąg przed-

<sup>16</sup> Przez terminy ogólnologiczne rozumie się po prostu stałe logiczne: koniunkcję, alternatywę, negację, kwantyfikatory oraz predykat równości.

miałoby i proponuje, aby każde zdanie pewnej klasy zdań  $L$  zastąpić funkcją zdaniową powstałą przez zastąpienie stałych pozalogicznych występujących w zdaniu symbolami zmiennych, otrzymując w ten sposób klasę funkcji zdaniowych  $L'$ . Ostatecznie modelem klasy zdań  $L$  będzie dowolny ciąg przedmiotów, który spełnia każdą funkcję zdaniową klasy  $L'$  [*op. cit.*, s. 197]<sup>17</sup>.

## 12. Uwagi końcowe

Jak zatem uporać się z dylematem, który polega na tym, że z jednej strony chcemy (za Tarskim) zbudować semantyczną definicję prawdy (lub spełniania) w kategoriach czysto syntaktycznych, z drugiej zaś strony próba taka z góry skazana jest na niepowodzenie, gdyż ubóstwo języka może prowadzić do nieadekwatności definicji? Aby to uczynić przywołajmy oryginalne sformułowanie klasycznej koncepcji prawdy, w której – w odróżnieniu od koncepcji korespondencyjnej – nie czyni się żadnych założeń natury egzystencjalnej. Jak twierdził Donald Davidson, klasyczna koncepcja prawdy posiada zawarty w niej *implicite* element rekurencyjny, chociaż wyrażony *explicite* jedynie dla negacji. Do rekurencyjnego aspektu klasycznej koncepcji prawdy nawiązał Tarski w SDP, w której jednocześnie zredukował pojęcie prawdy do pojęcia spełniania, które pełniło funkcję *explicatum* przedteoretycznego pojęcia oznaczania. Skoro próba potraktowania pojęcia spełniania jako pojęcia czysto syntaktycznego jest nie do utrzymania, można zadać pytanie czy SDS w zwykłym sformułowaniu może być traktowana jako fizykalistycznie dopuszczalna i czy jest faktycznie filozoficznie neutralna.

Aby odpowiedzieć na to pytanie przyjrzymy się przykładowi wzorowanemu na oryginalnym przykładzie z *Prawdy i znaczenia* [Davidson 1967], w którym Davidson przedstawia teorię odniesienia nazwy jednostkowej (deskrypcji określonej) „*the father of x*” jako teorię stanowiącą namiastkę SDS. Aby uwypuklić jej filozoficzną neutralność, podaję analogiczną teorię dla nazwy jednostkowej „*the oldest son of x*”<sup>18</sup>, która posiada dwa aksjomaty:

(12.1) Wyrażenie „*x*” odnosi się do  $x-a$  (lub odniesieniem wyrażenia „*x*” jest  $x$ ).

(12.2) Wyrażenie „*the oldest son of x*” odnosi się do najstarszego syna odniesienia  $x-a$ .

Zauważmy, że aksjomat (12.2) ma charakter rekurencyjny, gdyż można z niego wyprowadzić:

<sup>17</sup> Wprowadzone w [Tarski 1936a] pojęcie modelu różni się zdecydowanie od tego, które używane jest we współczesnej teorii modeli, której Tarski był współtwórcą.

<sup>18</sup> Powód jest bardzo prosty, gdyż o ile każdy człowiek ma lub miał ojca, to nie każdy ma syna.

Wyrażenie „*the oldest sonson of the oldest son of x*” odnosi się do najstarszego syna odniesienia „*the oldest son of x*”.

czyli:

Wyrażenie „*the oldest son of the oldest son of x*” odnosi się do najstarszego syna najstarszego syna  $x-a$ .

Zdania takie jak powyższe – nazwijmy je O-zdaniami – stanowią, podobnie jak T-zdania w SDP, warunki adekwatności. Wynikające z powyższej „teorii” O-zdania mają postać:

$t$  odnosi się do  $y$ .

gdzie „ $t$ ” zastąpione jest opisem strukturalnym terminu jednostkowego, a „ $y$ ” przez sam ten termin [Davidson 1992(1967), s. 5].

Zauważmy, że w przedstawionej namiastce SDS nie zakłada się istnienia obiektów, gdyż – jak zauważa Davidson – w teorii tej używa się wprawdzie pojęcia odniesienia, ale nie jest to pojęcie semantyczne *sensu stricte*, gdyż pojęcie odniesienia i opisana procedura wyznaczania odniesień traktowane są tutaj jedynie instrumentalnie.

SDP miała być, wg deklaracji Tarskiego, eksplikacją koncepcji klasycznej, zaś SDS – eksplikacją pojęcia denotowania lub oznaczania. W obu przypadkach można zatem posługiwać się pojęciem obiektu, nie czyniąc żadnych założeń co do jego istnienia lub sposobu istnienia. Innymi słowy, w obu definicjach obiekty są jedynie bytami postulowanymi przez teorię. Dlatego też SDP może być stosowana zarówno do języka opisującego fizycznie istniejące rzeczy, języka matematyki odnoszącego się do bytów abstrakcyjnych (cokolwiek miałyby to znaczyć) oraz języka fikcji literackiej. Sam Tarski miał oczywiście na myśli drugi przypadek, gdyż jego celem było zbudowanie takiej definicji prawdy, którą można było stosować do języków teorii matematycznych, bez czynienia jakichkolwiek założeń na temat ontologicznego statusu obiektów matematycznych.

Czy pojęcie spełniania wyekspliwane w ramach SDS (a jednocześnie SDP) staje się pojęciem fizykalistycznie dopuszczalnym w sensie akceptowalnym przez Tarskiego? Odpowiedź na to pytanie nie jest oczywista, gdyż wymogi stawiane teoriom przez neopozytywistów okazały się zbyt wygórowane i nawet teorie fizyczne, które były dla nich paradygmatycznymi przykładami teorii naukowych owych wymagań nie spełniały. Jeśli nawet zaakceptujemy przedstawioną wyżej argumentację, należy zauważyć, że pojęcie spełniania wyeksplikowane w SDS oparte jest o przedteoretyczne pojęcie przekładu. Jednocześnie przypadek, gdy metajęzyk obejmuje język przedmiotowy również nie jest wolny od ukrytego założenia, które odwołuje się do niejasnych pojęć semantycznych. Chodzi tu o za-

łożenie, że równoważne wyrażenia języka przedmiotowego i metajęzyka mają te same znaczenia.

Na nieco inny aspekt SDP zwraca uwagę Donald Davidson, traktując ją jako teorię empiryczną<sup>19</sup>. Zdaniem Davidsona SDP jest teorią, która – podobnie jak każda teoria empiryczna – może być poddana empirycznej weryfikacji. Owa weryfikacja jest możliwa dzięki T-zdaniom. Oczywiście podejście to wymaga pewnego odwrócenia roli SPD. W zamyśle Tarskiego miała ona być adekwatną definicją prawdy w języku przy założeniu, że dysponujemy przekładem z języka przedmiotowego na metajęzyk. W ujęciu Davidsona SDP staje się teorią prawdy, którą można weryfikować empirycznie w oparciu T-zdania, rozumiane jako twierdzenia wynikające z aksjomatów teorii. Traktując – jak czynił to Davidson – pojęcie prawdy jako pierwotne i niedefiniowalne, SPD w nowej roli staje się teorią znaczenia podającą przekład z języka przedmiotowego na metajęzyk<sup>20</sup>. Ewentualna rewizja teorii sprowadza się zmiany jej aksjomatów, czyli *de facto* do zmiany przekładu. Czy odwrócenie roli SDP pozwala na rozwiązanie przedstawionego dylematu? Odpowiedź na to pytanie pozostaje negatywna, gdyż Davidsońska wersja SDP pozwala wprawdzie na wyeksplikowanie pojęcia przekładu, ale czyni to w oparciu o przedteoretyczne pojęcie prawdy, które również nie jest fizykalistycznie dopuszczalne i nie jest w jakikolwiek redukowane do fizykalistycznie dopuszczalnych pojęć.

Konkluzja przedstawionych tu rozważań jest następująca. Tarskiemu nie udało się zdefiniować pojęcia prawdy w sposób fizykalistycznie dopuszczalny, czego w świetle perypetii neopozytywizmu nie sposób traktować jako wadę. Jednak SDP, zarówno w wersji oryginalnej, jak i wersji przedstawionej przez Donalda Davidsona, spełnia o wiele istotniejszy wymóg neutralności filozoficznej, stając się tym samym użytecznym narzędziem analizy zarówno w filozofii języka, jak i w matematyce. Sam Tarski prawdopodobnie również zdawał sobie sprawę z niemożności spełnienia postulatu fizykalistycznej dopuszczalności SDP. Dlatego też z czasem zastąpił definicję prawdy w języku, definicją prawdy w modelu<sup>21</sup>. Jednak ta ostatnie nie jest już tak filozoficznie obiecująca jak oryginalne sformułowanie SDP przedstawione w tym artykule<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Davidson czyni to w licznych artykułach zebranych w [1984] oraz pierwszej części [1992].

<sup>20</sup> Teoria prawdy podaje znaczenia zdań języka przedmiotowego dokonując ich przekładu na metajęzyk, o ile nie bierze się pod uwagę zdań okazjonalnych. W przypadku zdań okazjonalnych, SDP pozwala na ich interpretację.

<sup>21</sup> Na różnice między definicją prawdy w języku, a definicją prawdy w modelu zwrócił uwagę Adam Nowaczyk w kilku artykułach zebranych w [Nowaczyk 2006]. Oczywiście fizykalistyczna dopuszczalność definicji prawdy w modelu wymaga odrębnego uzasadnienia.

<sup>22</sup> Donald Davidson, jeden z głównych orędowników SPD, bardzo krytycznie odnosił się do wykorzystania definicji prawdy w modelu w filozofii języka.



## Bibliografia

- Ajdukiewicz, K. (1934) *Sprache und Sinn*. „Erkenntnis“ IV, s. 100–138. Tłumaczenie polskie *Język i znaczenie* (tł. F. Zeidler) [w:] *Język i poznanie t1*. PWN.1960, s. 145–174.
- Arystoteles (1983) *Metafizyka*. Tł. K. Leśniak, PWN.
- Davidson, D. (1967) *Truth and Meaning*. „Synthèse”, 17, s. 304–323. Przedruk [w:] Davidson 1984, s. 17–36. Tłumaczenie polskie: *Prawda i znaczenie*, (tł. J. Gryz), [w:] Davidson 1992, s. 3–32.
- Davidson, D. (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press.
- Davidson, D. (1992) *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. PWN.
- Field, H. (1972) *Tarski's Theory of Truth*. „The Journal of Philosophy” 69, s. 347–375.
- Nowaczyk, A. (2006) *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Soames, S. (1984) *What Is a Theory of Truth?*, „The Journal of Philosophy” 81, s. 411–429.
- Tarski, A. (1930/1931) *O pojęciu prawdy w odniesieniu do sformalizowanych nauk dedukcyjnych*. „Ruch Filozoficzny”, 12, s. 210–211. Przedruk [w:] Tarski 1995 s. 3–8.
- Tarski, A. (1932) *Der Wahrheitsbegriff in den Sprachen der deduktiven Disziplinen*. Der Akademie der Wissenschaften in Wien, Mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse, Akademischer Anzeiger, t. 69, s. 23–25. Tłumaczenie polskie *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (tł. J. Zygmunt) w Tarski 1995, s. 9–12.
- Tarski, A. (1933) *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. „Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział II Nauk Matematyczno-Fizycznych”, nr 34, Warszawa. Przedruk w: Tarski 1995, s. 13–172.
- Tarski, A. (1936) *O ugruntowaniu naukowej semantyki*. „Przegląd Filozoficzny”, 39, 50–7. Przedruk [w:] Tarski 1995, s. 173–185.
- Tarski, A. (1936a) *Głos w dyskusji nad referatem Marii Kokoszyńskiej zatytułowanym „W sprawie względności i bezwzględności prawdy”*, Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, Kraków 1936. „Przegląd Filozoficzny” 39, s. 424–425. Przedruk [w:] Tarski 1995, s. 203–205.
- Tarski, A. (1944) *The Semantic Conception of Truth and the Formulation of Semantics*. „Philosophy and Phenomenological Research”, 4, 341–375. Tłumaczenie polskie *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* (tł. J. Zygmunt) [w:] Tarski 1995, s. 228–282.
- Tarski, A. (1995) *Pisma logiczno-filozoficzne. Tom 1. Prawda*. PWN.

## Philosophical Background of Alfred Tarski's Semantic Definition of Truth

In the paper, I examine some philosophical aspects of semantic definition of truth formulated by Alfred Tarski in his seminal paper [1933] and in some later publications. First of all, I take into account that when formulating his definition, Tarski was under a strong influence of physicalism and reductionism typical for neo-positivism. From this point of view the definition could not be semantic in traditional sense, as tradition semantics was not fulfilling strong demands of neo-positivism. As a result, I examine the possibility of formulating the definition in purely syntactic terms and show that this enterprise is impossible. I also take into account Tarski's demand of philosophical neutrality, and show that his definition is in fact philosophically neutral, i.e. it does not presuppose any philosophical position. Semantic definition of truth shares this feature with the formulation of classical definition of truth in Aristotle's *Metaphysics*. In particular, Tarski's definition does not presuppose any mode of existence of object in infinitive sequences that appear in axioms of satisfaction. Following Davidson, I treat them as mere posits of the theory. Tarski's definition of truth is in fact a definition of truth in a language, it only presupposes a translation from an object language into a meta-language. This notion is the unique one that does not satisfy strict demands of scientific semantics postulated by Tarski.

**Słowa kluczowe:** fizykalizm, klasyczna koncepcja prawdy, korespondencyjna koncepcja prawdy, neutralność filozoficzna, semantyczna definicja prawdy, semantyczna definicja spełniania, semantyka, syntaktyka.

**Key words:** classical definition of truth, physicalism, reductionism, semantic definition of truth, semantics, syntax, truth

WOJCIECH RECHLEWICZ

---

## Niejednoznaczność przewyciężenia psychologizmu w filozofii Kazimierza Twardowskiego – zarys zagadnienia

Kazimierz Twardowski modyfikował w pewnym stopniu swoje stanowisko dotyczące stosunku psychologii do filozofii i do logiki; ogólnie rzecz biorąc, modyfikacja ta polegała na osłabieniu postawy psychologizacyjnej. Niekiedy można spotkać się z poglądem, że twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej przewyciężył psychologizm, a dokonał tego ostatecznie w rozprawie *O czynnościach i wytworach*. Słowo „psychologizm” można jednak rozumieć na wiele sposobów, a od tego, w jaki sposób będzie się je rozumiało, zależy rozstrzygnięcie powyższej kwestii.

W rozprawie *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* (1897) Kazimierz Twardowski stwierdzał, że psychologizm jest cechą charakterystyczną współczesnej pracy filozoficznej, przeciwstawiającą się dawniejszemu metafizycyzmowi filozofii. Metafizycyzm jest tu rozumiany jako wyprowadzanie poglądów etycznych, estetycznych, psychologicznych czy logicznych z określonych przekonań metafizycznych. Psychologizm natomiast to postawa skupiająca uwagę na psychologicznej stronie zagadnień filozoficznych: nie poszukuje się na przykład istoty dobra moralnego czy piękna, tylko analizuje się zjawiska psychiczne, takie jak poczucie moralne czy upodobanie estetyczne; nie roztrząsa się przymiotów Boga, tylko bada, jak pojęcie Boga powstaje i rozwija się w umyśle człowieka<sup>1</sup>.

W przytoczonej rozprawie Twardowski dość ostrożnie wypowiada się na temat stosunku psychologii do logiki. Stwierdza, że niektórzy (jak Théodule Ribot i Theodor Lipps) uważają logikę za część psychologii, ale – jak się wyraża – „być

---

<sup>1</sup> K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 106–107. Warto w tym miejscu nadmienić, że Franciszek Brentano w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* pisał, iż w psychologii tkwią korzenie estetyki i czerpie z niej sztuka logiki, a na jej podłożu wyrastają także etyka i polityka (F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 32).

może niesłusznie”. Z drugiej strony Twardowski stwierdza, że dzięki psychologicznemu badaniu czynności poznawczych okazało się, że logika tradycyjna nie przedstawia tych czynności w sposób wyczerpujący, bowiem dzięki takim badaniom odkryto prawidła myślenia, będące przedmiotem teorii indukcji i prawdopodobieństwa. Twardowski podkreśla też znaczenie psychologii dla teorii poznania, stwierdza, że ma ona wobec psychologii dług wdzięczności, gdyż podstawowe badania, jakie przeprowadzili Kartezjusz, Locke czy Hume, polegały w przeważającej mierze na ścisłej analizie psychologicznej objawów życia umysłowego. Dzięki takiej analizie można też było sformułować dokładniej pojęcia etyczne i estetyczne (jak odpowiedzialność moralna, poczucie obowiązku, współczucie, pobudka, intencja, postanowienie, zadowolenie estetyczne, ideał, fantazja, twórczość).

Twardowski staje na stanowisku, że psychologię – ze względu na znaczenie dla filozofii – należy uznać za naukę filozoficzną. Przeciwno takiemu rozstrzygnięciu, wywodzi dalej, mógłby zostać wysunięty następujący argument: matematyka odgrywa wobec fizyki zasadniczą rolę, ale mimo tego matematyki nie zalicza się do nauk fizykalnych. Jednak argument ten jest nietrafny, bo matematyka i fizyka mają różne przedmioty, a matematyka ma dla fizyki wyłącznie znaczenie metodologiczne. Natomiast inaczej mają się do siebie psychologia i filozofia, gdyż wszelkie przedmioty badań filozoficznych dają się do pewnego stopnia sprowadzić do objawów życia umysłowego. Skoro tak, to psychologia dostarcza filozofii nie tylko metody, ale także przedmiotów. Bez doświadczenia wewnętrznego i bez wiedzy o objawach życia umysłowego nie mogłyby istnieć nie tylko psychologia, ale także logika, etyka, estetyka, teoria poznania, a nawet metafizyka. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Twardowski nie wypowiada się w sposób do końca zdecydowany, gdyż pisze, że przedmioty badań filozoficznych dają się sprowadzić do objawów życia umysłowego „do pewnego stopnia”. Stwierdza też, co zostało przed chwilą przytoczone, że logika jest uważana za część psychologii „być może niesłusznie”<sup>2</sup>. Wypowiedzi Kazimierza Twardowskiego świadczą o pewnej niejednoznaczności jego stanowiska wobec dwóch postaci psychologizmu: o jego wątpliwościach co do jednoznacznego opowiedzenia się za psychologizmem rozumianym jako sprowadzenie przedmiotów badań filozoficznych do objawów życia umysłowego (zwrot „do pewnego stopnia”), a także za psychologizmem w logice (zwrot „być może niesłusznie”). Zdaje się natomiast, że bez zastrzeżeń Twardowski przyjmuje psychologizm rozumiany jako postawa badawcza skupiająca uwagę na psychologicznej stronie zagadnień filozoficznych<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. w tej kwestii: R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 112.

<sup>3</sup> Jan Woleński psychologizm w tym znaczeniu określa jako psychologizm metodologiczny, który polegał w tym przypadku na zaleceniu stosowania w filozofii metod brentanowskiej psycholo-

Sporą część poglądów wyrażonych w przytoczonym tekście zakwestionował Adam Mahrburg. Wywołało to odpowiedź Twardowskiego, a następnie kolejną wypowiedź Mahrburga. Szczególnie istotna wydaje się krytyka Mahrburga dotycząca dwóch punktów zawartych w wywodach Twardowskiego. Po pierwsze, Mahrburg próbuje podważyć stwierdzenie, że psychologia dostarcza naukom filozoficznym nie tylko metody, ale też przedmiotów badań. Argumentuje on następująco: zasadne jest twierdzenie, że psychologia dostarcza naukom filozoficznym przedmiotów badania, ale przedmiotów tych dostarczają filozofii również wszelkie inne nauki, których nikt z tego powodu nie uważa za nauki filozoficzne. O jakie jednak przedmioty tutaj chodzi? Rozwikłanie tego nieporozumienia jest następujące. Psychologia jest nauką, czyli systemem pojęć, sądów, klasyfikacji itd. służących do badania życia duchowego danego w doświadczeniu wewnętrznym. Jednakże samo życie wewnętrzne nie jest psychologią. Psychologia natomiast dostarcza filozofii tych przedmiotów, które posiada – swoich narzędzi i konstrukcji teoretycznych, rozpatrywanych następnie przez filozofię. Gdy Twardowski mówi o psychologii, przekonuje Mahrburg, to w miejsce teorii podstawia mu się materiał faktyczny badany przez psychologię oraz sposób jego zdobycia, którym jest doświadczenie wewnętrzne. Jednak ani fakty życia duchowego, ani też obserwacja wewnętrzna nie są psychologią lub czymś, czego dostarcza psychologia. Materiału tego dostarcza po prostu rzeczywistość, życie. Na przykład oceny estetyczne są objawami duchowymi i stanowią materiał dla nauk, one same jednak nie są żadną z nauk. Mahrburg zgadza się z poglądem, że etyk czy estetyk potrzebuje psychologii jako nauki pomocniczej do badania swojego materiału. Natomiast twierdzenie, że psychologia dostarcza filozofii przedmiotów, jeśli przedmioty te rozumie się jako objawy duchowe, jest błędne. Prawdziwe będzie ono wtedy, gdy przez przedmioty te będzie się rozumiało obecne w psychologii jako nauce pojęcia, zasady czy hipotezy. Filozofia bowiem bada psychologię i jej metody tak samo, jak bada inne nauki i ich metody. Ale z tego, że filozofia bada psychologię, nie wynika, że psychologia jest nauką filozoficzną<sup>4</sup>.

Twardowski na powyższą argumentację odpowiada następująco: Mahrburg przez „dostarczanie” rozumie „stwarzanie”, a ja nigdy nie twierdziłem, że psycho-

---

gii deskryptywnej. Psychologizm ontologiczny natomiast, w ujęciu Woleńskiego, to przekonanie, że takie przedmioty, jak znaczenia, wartości, sądy są przedmiotami psychicznymi, a nauki o nich (np. aksjologia, logika) są częściami psychologii. Według Jana Woleńskiego ewolucja stanowiska Twardowskiego polegała na tym, że początkowo był psychologią ontologicznym i metodologicznym, ale później porzucił psychologizm ontologiczny (J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 40). Podobne stanowisko w tej sprawie przyjmuje Ryszard Kleszcz (R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 125).

<sup>4</sup> A. Mahrburg, *Dr Kazimierz Twardowski. Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1897-98, R. I, z. 2, s. 77-79.

logia stwarza przedmioty dla badań filozoficznych. Wobec tego atakuje on inne twierdzenie niż to, o które chodziło<sup>5</sup>. Mahrburg replikuje: oceny dobrego i złego, piękna i brzydoty itp. „stwarza” życie, a dostarcza ich świadomość, będąca składnikiem życia. Nie dostarcza ich psychologia; nie może tego czynić, gdyż jest teorią<sup>6</sup>. Odpowiedź Twardowskiego na zarzut Mahrburga nie jest chyba przekonująca, natomiast trafna wydaje się argumentacja tego ostatniego – rzeczywiście to nie psychologia dostarcza filozofii przedmiotów badania (o ile przez przedmioty badania rozumiemy objawy życia duchowego), tylko życie, a Twardowski, jak się zdaje, błędnie utożsamił psychologię z objawami życia duchowego. Jego wywód bowiem jest taki: wszelkie przedmioty badań filozoficznych dają się do pewnego stopnia sprowadzić do objawów życia umysłowego, gdyż prawda i fałsz, piękno i brzydota, w ogóle wszystko, co może stanowić problem filozoficzny jest wytworem psychicznym, więc psychologia dostarcza filozofii nie tylko metody, ale także przedmiotów. „Psychologia” jest tu więc nazwą objawów życia duchowego, wytworów psychicznych. Twardowski powinien powiedzieć raczej, że psychika (a nie psychologia) dostarcza filozofii przedmiotów, ale wtedy rzecz jasna nie stanowiłoby to szczególnie przekonującego argumentu na rzecz uznania psychologii za naukę filozoficzną.

Adam Mahrburg kwestionuje również twierdzenie Twardowskiego, że gdyby nie doświadczenie wewnętrzne, to nie mogłaby istnieć nie tylko psychologia, ale żadna inna nauka filozoficzna, jak logika, etyka czy estetyka. Mahrburg zauważa bowiem, że nie tylko psychologia, ale także każda nauka przyrodnicza rozpoczyna pracę teoretyczną wtedy, gdy materiał, tak lub inaczej zdobyty, jest dany w introspekcji. Gdybyśmy nie byli w stanie obrabiać teoretycznie treści swoich wyobrażeń, pojęć i sądów danych w doświadczeniu wewnętrznym, to nie tylko nie mogłyby istnieć nauki filozoficzne, ale niemożliwa byłaby również żadna nauka przyrodnicza. Ta argumentacja Mahrburga również wydaje się trafna, natomiast Twardowski nie odnosi się do niej w swojej odpowiedzi na zarzuty oponenta.

Pewna zmiana stanowiska Twardowskiego na stosunek psychologii do logiki nastąpiła mniej więcej w latach 1900-1901, jeśli wziąć pod uwagę np. jego wypowiedź w *Autobiografii filozoficznej* z 1926 roku. Czytamy tam, że początkowo Twardowski uważał, iż psychologia jest podstawową nauką filozoficzną, co wyraził w pracy *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*. Jednak *Badania logiczne* Husserla miały go przekonać, że niemożliwe jest traktowanie uzyskanego w sposób empiryczny poznania psychologicznego jako podstawy sądów logicznych, które mają charakter aprioryczny. Kazimierz Twardowski zwraca też uwagę, że swój podreż-

<sup>5</sup> K. Twardowski, *Odpowiedź na krytykę pracy p.t. „Psychologia wobec fizjologii i filozofii”, podaną przez p. Adama Mahrburga*, „Przegląd Filozoficzny” 1897–98, R. I, z. 2, s. 148.

<sup>6</sup> A. Mahrburg, *Odparcie repliki dra Twardowskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1897–98, R. I, z. 2, s. 151.

nik *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki* wydał w 1901 roku zanim przestudiował dzieło Husserla, a więc w książce tej występował jeszcze jako „psychologista”. Zastrzega jednocześnie, że jego ówczesny psychologizm w logice wyrażał się bardziej w wydzieleniu badanego materiału niż w sposobie potraktowania go<sup>7</sup>.

Wyraźniejsze zdystansowanie się Kazimierza Twardowskiego od psychologizmu w logice jest widoczne dopiero w jego wykładzie prowadzonym w roku akademickim 1908/1909 z przedmiotu „psychologia myślenia”. Psychologizm w logice Twardowski rozumie tu jako pogląd, że logika jest psychologią myślenia, a więc częścią psychologii, a przynajmniej dziedziną będącą zastosowaniem psychologii i opartą na niej. Pogląd ten jest jednak – mówi Twardowski – niesłuszny. Wyniki osiągnięte przez psychologię nie są bowiem pewne w znaczeniu logicznym, a jedynie prawdopodobne, ponieważ w naukach empirycznych – do których zalicza się psychologia – wyniki badań naukowych ujęte w formę praw są uogólnieniem danych doświadczenia. Przyszłe doświadczenie może jednak zmienić uogólnienia wysnute z dotychczasowego doświadczenia. Wyniki nauk empirycznych można podawać w wątpliwość bez popadania w absurd, co jest niemożliwe w przypadku wyników matematyki, będącej nauką aprioryczną. Matematyka nie bada faktów, tylko przedmioty pojęć oderwanych (abstrakcje) i zachodzące między nimi stosunki, opierając się na analizie pojęć i na dedukcji. Taki sam charakter ma logika, więc jej twierdzenia i wyniki nie mogą się opierać na twierdzeniach i wynikach psychologii. Jak mówi Twardowski, twierdzenie Y opiera się na twierdzeniu X wtedy, gdy twierdzenie Y jest następstwem logicznym twierdzenia X. Jeżeli racja jest twierdzeniem prawdopodobnym lub zawiera twierdzenie prawdopodobne, to następstwo nie może być twierdzeniem pewnym, lecz tylko prawdopodobnym. Wobec tego twierdzenia pewne logiki nie mogą się opierać na twierdzeniach prawdopodobnych psychologii. Logika nie jest też częścią lub zastosowaniem psychologii myślenia, gdyż dziedziny te mają różne przedmioty – psychologia myślenia zajmuje się realnym przebiegiem procesów myślenia, formułuje na podstawie doświadczenia prawa, które tymi procesami rządzą (np. prawo, że nie można żywić dwóch przekonowań

---

<sup>7</sup> K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 1/1992 (1), s. 32–33. Podręcznik Twardowskiego *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej* (1901) obejmował w zakresie logiki takie zagadnienia, jak sądy, nazwy, definicje, podział, indukcja, eksperyment, dedukcja. Godne wspomnienia jest to, że podczas zorganizowanej w roku 1902 ankiety dotyczącej nauczania propedeutyki filozofii w gimnazjach Twardowski wygłosił kilka uwag. Stwierdził między innymi, że szkolny podręcznik logiki nie musi zawierać wstępu psychologicznego, a raczej gramatyczno-logiczny. Zaznaczał, że wydał podręcznik dydaktyki i logiki, zawierający zarys tej ostatniej, w którym nie ma sylogistyki oraz psychologizmu. Wyraźnie przeciwko psychologicznemu kierunkowi w logice opowiedział się podczas ankiety jednak nie Twardowski, tylko Maurycy Straszewski (por. *Ankieta*, „Przegląd Filozoficzny” 1903, R. VI, z. 2, s. 241–242).

niezgodnych ze sobą). Logika nie zajmuje się faktycznym przebiegiem procesów myślenia, tylko myślą jako wytworem myślenia. Myślenie i jego wytwór odróżniają się od siebie wyraźnie, gdy odniesie się je do mowy. Na przykład znaczenie zdania „Lwów leży nad Pełtwią” to przekonanie, sąd, że Lwów leży nad Pełtwią. Sąd ten, będący wytworem, jest czymś innym niż fakt żywienia przekonania. Każdy sąd ma swoje ostateczne źródło w czynności sądzenia, ale można go rozpatrywać niezależnie od tej czynności; można też rozpatrywać sądy, które nigdy nie zostały wydane. Logika bada sądy pod kątem ich prawdziwości bądź mylności, a ponadto chodzi jej o typowe formy sądów, a nie sądy jako wytwory myślenia poszczególnych osób. Prawa psychologii mają więc inny charakter niż prawa logiki – podczas gdy psychologia głosi, że nie można żywić dwóch przekonań sprzecznych, logika stwierdza, że sądy sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe ani zarazem mylne.

Pomieszczenie zadań psychologii myślenia i logiki nastąpiło ze względu na fakt, że wyrazy „sąd” i „przekonanie” są w mowie potocznej używane bez brania pod uwagę różnicy między czynnością psychiczną i jej wytworem. Ponadto wyraz „logika” zawsze był rozumiany w dwóch znaczeniach: jako wskazówki i prawidła, których należy przestrzegać w myśleniu w tym celu, aby wytwory myślenia były prawdziwe, oraz jako nauka o prawdziwości sądów, czyli logika w sensie właściwym. Pierwsza dziedzina różni się od drugiej tak samo, jak zbiór prawideł rachowania różni się od arytmetyki jako nauki o liczbach. Należy więc odróżnić technikę, sztukę trafnego myślenia od nauki o prawdziwości sądów, czyli logiki, co pozwoli na uniknięcie pomieszczenia psychologii myślenia i logiki<sup>8</sup>. Można uznać, że przytoczone powyżej wywody Twardowskiego świadczą o tym, że odrzuca on psychologizm w logice, przynajmniej w takim znaczeniu, w jakim sam rozumie zwrot „psychologizm w logice”<sup>9</sup>.

W roku 1912 ukazała się rozprawa Twardowskiego *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*. Zagadnieniu psychologizmu autor nie poświęca tu wiele miejsca. Podkreślając wagę rozróżnienia czynności i wytworów, stwierdza, że mogłoby ono posłużyć do zdefiniowania psychologii, a także do wyjaśnienia stosunków między poszczególnymi naukami humanistycznymi. Rozróżnienie to – jak podkreśla Twardowski – przyczyniło się w decydujący sposób do uwolnienia logiki od naleciałości psychologicznych<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> K. Twardowski, *Psychologia myślenia*, „Filozofia Nauki” 1993, nr 4, s. 131.

<sup>9</sup> Warto nadmienić, że argumentacja Twardowskiego była zbliżona do argumentacji Jana Łukasiewicza z artykułu *Logika a psychologia* z roku 1907, na którego z kolei wpłynął 1. tom *Badań logicznych* Husserla. Zagadnienia związane z argumentacją Łukasiewicza omawia np. J. Woleński, *Szkola Ławosko-Warszawska w polemikach*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997, s. 31–34.

<sup>10</sup> K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma...*, s. 240.



Istnieją czynności i wytwory fizyczne (np. chodzić – chód) oraz psychiczne (np. sądzić – sąd). Szczególną odmianą czynności i wytworów fizycznych są czynności i wytwory psychofizyczne. Czynność fizyczna jest psychofizyczna, gdy tej czynności fizycznej towarzyszy czynność psychiczna, która wywiera na nią wpływ, natomiast wytwór takiej czynności to wytwór psychofizyczny. Gdy pewien wytwór psychofizyczny (np. jakiś napis) może wywoływać u różnych osobników podobne wytwory psychiczne, wtedy można powiedzieć, że ten wytwór psychofizyczny wyraża pewien wytwór psychiczny. W takiej sytuacji wytwór psychofizyczny jest znakiem, a wyrażany przez niego wytwór psychiczny jest znaczeniem tego znaku. W rozprawie mowa jest o istnieniu wytworów sztucznych, inaczej artefaktów. Takim wytworem jest np. odcisk stopy, który jest wykonany ręką i naśladuje odcisk rzeczywisty. Artefakty stosuje się między innymi w logice – dzieje się tak wtedy, gdy używa się wypowiedzi niebędących wcale wyrazem przekonań. Na przykład dla zaprezentowania formalnie prawidłowego wnioskowania logik może posłużyć się sądami materialnie fałszywymi. Artefakty stanowią, według Twardowskiego, przykład najdalej posuniętego uniezależnienia się wytworów od wytwarzających je czynności psychicznych. Jednak w rozprawie Twardowski wyraźnie stwierdza, że rzeczywiste istnienie wytworów psychicznych jest możliwe wyłącznie dzięki wytwarzającym je czynnościom psychicznym. Wydaje się nam, wywodzi Twardowski, że będące znakami wytwory psychofizyczne zawierają w sobie znaczenie bez względu na wytwarzające je czynności, ale jest to złudzenie<sup>11</sup>. Stanowisko Twardowskiego w tym zakresie dobrze oddają słowa z jego odczytu *Nauki humanistyczne a psychologia* z roku 1912: „[...] żaden [...] wytwór psychiczny nie może istnieć inaczej jak w umysłowości, w której powstaje dzięki odpowiedniej czynności psychicznej. Nie istnieją więc naprawdę pojęcia i sądy, i nadzieje, i obawy, i koncepcje artystyczne, i zamiary – nigdzie indziej aniżeli w umysłach, w których zachodzą odpowiednie czynności czy funkcje psychiczne”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Jedną z okoliczności sprzyjających złudzeniu niezależności wytworu psychicznego będącego znaczeniem od czynności psychicznej polega na tym, że gdy jakiś wytwór psychofizyczny będący znakiem wywołuje u różnych osobników podobne, ale zawsze różniące się od siebie wytwory psychiczne, to o ile chcemy ów znak traktować jako wyrażający pewien wytwór psychiczny, musimy abstrahować od różnic między tymi podobnymi do siebie wytworami psychicznymi, zwracając uwagę na ich cechy wspólne. Właśnie te cechy wspólne są przez nas uznawane za treść czy znaczenie wytworu psychofizycznego (K. Twardowski, *O czynnościach...*, s. 236). Kwestia ta jest omówiona bardziej szczegółowo m.in. w: W. Rechlewicz, *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, Wojciech Rechlewicz, Kielce 2015.

<sup>12</sup> K. Twardowski, *Nauki humanistyczne a psychologia*, do druku przyg. I. Dąbska, w: K. Twardowski, *Mysł, mowa i czyn*, cz. 1, A. Brożek, J. Jadacki (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 178.

Rozróżnienie czynności i wytworów Kazimierz Twardowski wykorzystał między innymi w rozważaniach nad relacjami łączącymi psychologię z innymi naukami, zawartych w pracy *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* opublikowanej w roku 1913. Nauki humanistyczne i psychologia są dla siebie naukami pomocniczymi<sup>13</sup>, uznaje tu Twardowski, ale podkreśla przy tym wiodącą rolę psychologii; używa sformułowania, że nauki humanistyczne są na niej oparte. Jeśli natomiast chodzi o stosunek psychologii do nauk filozoficznych, czyli logiki, etyki, estetyki itp., to – jak pisze Twardowski – istnieje pogląd, że nauki te są gałęziami psychologii; inne, mniej skrajne stanowisko przyjmuje, że powinny się one opierać na psychologii jako podstawowej nauce filozoficznej. Poglądy te są nazywane psychologizmem. Nie analizując tej kwestii bliżej, Twardowski zaznacza, że prawdopodobne źródło psychologizmu to pomieszanie czynności i wytworów psychicznych, a także pominięcie faktu, że wytwory mogą posiadać takie własności, że stosunki między nimi można określać *a priori*, a więc niezależnie od empirycznych rezultatów psychologii. Krytyka psychologizmu nie powinna jednak przesłaniać faktu, że wytwory psychiczne oraz ich własności są dane jedynie dzięki doświadczeniu wewnętrznemu i wnioskom z niego wyprowadzonym<sup>14</sup>.

Dalej Twardowski podkreśla, że psychologia wraz z opartymi na niej naukami humanistycznymi znajduje się w systemie nauk obok nauk przyrodniczych, a każdy pogląd na świat, chcący uniknąć jednostronności, powinien opierać się na uogólnieniach obu dziedzin. Szczególną jednak rolę Twardowski znowu przypisuje psychologii, podkreśla bowiem, że nie tylko stanowi ona podstawę nauk humanistycznych, ale także jest nauką pomocniczą dla niektórych nauk przyrodniczych. W związku z tym Kazimierz Twardowski uznaje, że w psychologii zbiegają się wszystkie nici, które łączą w całość dziedziny ludzkiego poznania. Przedstawia to obrazowo w następujący sposób:

Jeżeli można utkaną z wiotkiego materiału metafizykę porównać ze stropem, piętrzącym się nad całym gmachem wiedzy naukowej i łączącym harmonijnie poszczególne jego obwodowe filary z silnych uformowane ciosów, psychologia przedstawia się jako środkowy tej budowy filar, który za pomocą wychodzących od niego w promieniu do obwodowych filarów gmachu całego połączeń wzmacnia te filary i nawzajem na nich się opiera<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Psychologia jest podstawową nauką pomocniczą dla nauk humanistycznych, ponieważ jest niezbędna do wyjaśnienia genezy wytworów psychicznych i psychofizycznych badanych przez te nauki (K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma...*, s. 269).

<sup>14</sup> K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie...*, s. 270–271.

<sup>15</sup> Tamże, s. 271.

Psychologia, pisze Twardowski, bada wytwory psychiczne jako składniki faktów życia psychicznego, nauki humanistyczne natomiast abstrahują od związku wytworów psychicznych z wytwarzającymi je czynnościami psychicznymi; traktują te wytwory tak, jakby były one niezależne od życia psychicznego, podczas gdy naprawdę mogą istnieć jedynie w nim. Takie oderwanie wytworów psychicznych od ich podstawy możliwe jest przede wszystkim dzięki istnieniu trwałych wytworów psychofizycznych, będących wyrazem wytworów psychicznych – pojęcia naukowe utrwalane są w drukowanych symbolach, kompozycje muzyczne w nutach, wierzenia religijne w świętych księgach. Nauki badające wytwory psychiczne jako niezależne od czynności psychicznych nie mogą jednak zapominać, że uniezależnienie to jest abstrakcją<sup>16</sup>, a geneza i pełny byt tych wytworów tkwią wyłącznie w aktualnym życiu psychicznym istot, które są nim obdarzone<sup>17</sup>.

Jak widać, na pytanie o przezwyciężenie psychologizmu przez Kazimierza Twardowskiego można odpowiadać tylko wtedy, gdy doprecyzuje się, o jaki psychologizm chodzi. Jeśli psychologizm będzie się rozumieć jako pogląd, że takie przedmioty, jak pojęcia, sądy, liczby, istnieją wyłącznie w psychice<sup>18</sup>, to można, jak się zdaje, stwierdzić, że Twardowski był psychologistą. W dwóch ważnych pracach *O czynnościach i wytworach* oraz *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* podkreśla on bowiem, że wytwory psychiczne mogą rzeczywiście istnieć jedynie dzięki wytwarzającym je czynnościom (pierwsza z tych prac bywa przy tym łączona z odejściem Twardowskiego od psychologizmu). W późniejszych tekstach Kazimierza Twardowskiego widoczne jest natomiast dążenie do odrzucenia psychologizmu w logice rozumianego jako pogląd, że logika jest częścią psychologii albo opiera się na niej. Można uznać, że psychologizm w tym znaczeniu Twardowski odrzucał. Nie ma chyba jednak podstaw, aby przyjmować, że odrzucił psychologizm rozumiany jako pogląd, że poza umysłem nie istnieją żadne rzeczywiste przedmioty, które odpowiadałyby pojęciom czy sądom. Nie odrzucił też psychologizmu, jeśli przez psychologizm rozumie się przekonanie o mniej lub bardziej znaczącej roli psychologii dla filozofii i nauk humanistycznych<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> W przytaczanym już odczycie *Nauki humanistyczne a psychologia* Twardowski pisał, że nauki humanistyczne poniekąd hipostazują wytwory psychiczne, nadają im swoisty byt, jak gdyby wytwory te istniały poza umysłami, z których powstały (K. Twardowski, *Nauki humanistyczne...*, s. 179).

<sup>17</sup> K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie...*, s. 268–269.

<sup>18</sup> Jak podaje J. Woleński, głównie na takim przekonaniu polegał psychologizm drugiej połowy XIX wieku (por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach...*, s. 31; *Epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 32).

<sup>19</sup> Jacek J. Jadacki uznaje, że zarzut psychologizmu w stosunku do Kazimierza Twardowskiego być może byłby uzasadniony, gdyby psychologizm rozumieć jako pogląd przyznający psychologii centralną pozycję wśród dyscyplin filozoficznych lub jako pogląd, że każde zjawisko jest psychiczne

**Bibliografia:**

- Ankieta, „Przegląd Filozoficzny” 1903, R. VI, z. 2.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, WN PWN, Warszawa 1999.
- Jadacki J.J., *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Analiza krytyczna*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 3.
- Kleszcz R., *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013.
- Mahrburg A., Dr Kazimierz Twardowski. *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1897–98, R. I, z. 2.
- Mahrburg A., *Odparcie repliki dra Twardowskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1897–98, R. I, z. 2.
- Rechlewicz W., *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, Wojciech Rechlewicz, Kielce 2015.
- Twardowski K., *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 1/1992 (1).
- Twardowski K., *Nauki humanistyczne a psychologia*, do druku przyg. I. Dąmbska, w: K. Twardowski K., *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, A. Brożek, J. Jadacki (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Twardowski K., *Oczynnościach i wytworach. Kilka uwag pogrnicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Odpowiedź na krytykę pracy p. t. „Psychologia wobec fizjologii i filozofii”, podaną przez p. Adama Mahrburga*, „Przegląd Filozoficzny” 1897–98, R. I, z. 2.
- Twardowski K., *Psychologia myślenia*, „Filozofia Nauki” 1993, nr 4.
- Twardowski K., *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997.

---

albo fizyczne, a wszelka wiedza o zjawiskach i stosunkach między nimi jest oparta na doświadczeniu. Zarzut psychologizmu można by natomiast uchylić lub osłabić, jeśli przez psychologizm będzie się rozumieć stanowisko, że logika jest częścią psychologii i posługuje się jej metodami. Ten ostatni pogląd wyrażał Twardowski w rozprawie *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, jednak później go zarzucił (por. J.J. Jadacki, *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Analiza krytyczna*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 3, s. 248–249).

---

## **The ambiguity of overcoming psychologism in Kazimierz Twardowski's philosophy – outline of the issue**

Kazimierz Twardowski initially acknowledged quite far-reaching psychologism. He believed that philosophy should focus on the psychological side of philosophical issues, e.g. it should study the psychological symptoms associated with the formation of a moral sense, and not the essence of goodness. He was also inclined to believe that logic is largely dependent on psychology. Later he rejected psychologism in logic but remained convinced that psychology is of fundamental importance for both philosophy and humanities. He also believed that concepts and judgments as mental products exist only because of the psychological actions that produce them.

Keywords: Kazimierz Twardowski, Lvov-Warsaw School, psychologism, logic, actions and products

Słowa kluczowe: Kazimierz Twardowski, Szkoła Lwowsko-Warszawska, psychologizm, logika, czynności i wytwory



ZBIGNIEW ORBIK

---

## Historia logiki w twórczości Izydory Dąbskiej<sup>1</sup>

### 1. Wstęp

W Szkole Lwowsko-Warszawskiej przywiązywano, jak wiadomo, wielką wagę do wykształcenia w zakresie logiki, co wynikało z przekonania, że znajomość tej dyscypliny jest niezbędnym warunkiem naukowego uprawiania filozofii. Dąbska w swojej twórczości naukowej starała się realizować program uprawiania filozofii nakreślony przez jej nauczyciela – Kazimierza Twardowskiego. Podstawowym jego założeniem było przekonanie, że filozofia jest nauką i w związku z tym powinny w niej obowiązywać, podobnie jak w innych naukach, kryteria racjonalności i poprawności formalnej. Znajomość logiki stanowiła istotny element tego programu.

Logika nie zajmuje, co prawda, najważniejszego miejsca w całym dorobku naukowym Izydory Dąbskiej, lecz problematyka zaliczana do szeroko rozumianej logiki pełni w twórczości wybitnej reprezentantki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej miejsce znaczące. Pisane przez nią prace naukowe zawierają analizy zaliczane do prawie wszystkie działy filozofii (poza estetyką). Najwięcej uwagi badawczej poświęciła rozważaniom z zakresu filozofii języka, nauki oraz epistemologii. Prace te, zarówno systematyczne, jak i historyczne, przesycone są, jak zauważa Jerzy Perzanowski, głęboką kulturą logiczną. Wspomniany uczeń Dąbskiej stwierdza:

---

<sup>1</sup> Treść tego artykułu pokrywa się we fragmentach z zawartością rozdziału poświęconego logice w monografii autora zatytułowanej *Filozofia Izydory Dąbskiej*. We wspomnianym rozdziale Czytelnik znajdzie rozwinięcie wielu poruszanych tutaj ze względu na objętość tekstu, jedynie skrótozo zagadnień. Zob. Z. Orbik, *Filozofia Izydory Dąbskiej*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2018, rozdział 5.

Zdobytą wtedy (tzn. w czasie studiów filozoficznych pod kierunkiem m.in. K. Ajdukiewicza – przyp. Z. O.) kulturą logiczną przesyczone są późniejsze prace Pani Profesor. Choć nie pisała prac *stricte* formalnych, pozwoliła Jej ona kompetentnie i z głębokim zrozumieniem pisać na tematy związane z logiką. W połączeniu z olbrzymią erudycją historyczną prof. Dąbskiej kompetencja ta dała tak rzadkie zrozumienie tradycji logicznej, z uchwyceniem jedności logiki w rozwoju historycznym oraz jej związków z filozofią<sup>2</sup>.

## 2. Miejsce logiki w twórczości Dąbskiej

Próba odpowiedzi na pytanie o miejsce logiki w twórczości naukowej Dąbskiej zmusza do wcześniejszego nakreślenia ogólnych rysów uprawianej przez nią filozofii. Najtrafniej twórczość uczennicy Twardowskiego charakteryzują jej własne słowa. Pisała:

Otóż filozofia, którą uprawiam, nie przynależy do żadnego merytorycznie określonego kierunku filozoficznego. Wyszedłszy z lwowskiej szkoły filozoficznej Kazimierza Twardowskiego staram się, zgodnie z wyniesionym z niej postulatem naukowego uprawiania filozofii, precyzować i w miarę możliwości rozwiązywać pewne zagadnienia filozoficzne w taki sposób, by – bez z góry przyjmowanych założeń – dać wyjściowym intuicjom poznawczym możliwie jasne sformułowanie dyskursywne, dostępne analizie, uzasadnieniu i krytyce formalnej. Ten punkt widzenia metodologiczny zbliża, jak sądzę – sposób, lecz nie *meritum* uprawianej przeze mnie filozofii – do tzw. filozofii analitycznej<sup>3</sup>.

Jan Woleński charakteryzując postawę filozoficzną Dąbskiej wskazuje na intelektualizm, który był, podkreśla filozof, sztandarowym poglądem całej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Stwierdza, że twórczość uczoney była wzorcowym przykładem realizacji postulatu intelektualizmu. Przejawiało się to w sposobie pojmowania filozofii w opozycji zarówno do światopoglądu jak i działalności praktycznej. Wspomniany autor w następujący sposób opisuje twórczość swojej nauczycielki:

Jest to twórczość poważnie traktująca wielkie problemy filozoficzne, ale równocześnie świadoma ograniczeń poznawczych filozofii; filozof ma prawo i obowiązek do powiedzenia *ignorabimus*, jeśli ma wątpliwości, a nie wolno mu wypełniać niewiedzy śmiałymi, ale zawieszonymi w próżni konstrukcjami. Filozof, jak każdy rozumny człowiek, ma prawo i obowiązek cenić autorytety, ale żaden autorytet nie jest zabezpieczony automatycznie przed krytyką – tej postawie I. Dąbska dawała wielokrotnie wyraz, gdy wytykała największym fizykom XX w. Jeansowi, Eddingtonowi czy Heisenbergowi, iż ich radykalne tezy filozoficzne po prostu nie wynikają logicznie z przesłanek, które przyjmowali. Za Twardowskim I. Dąbska przyjęła, że jedyną drogą postępu w filozofii jest drobiazgowe i żmudne roztrząsanie problemów filozoficznych, dążące do rozwiązań cząstkowych, któ-



rych prawdziwość jest łatwiej ocenić aniżeli wartość całościowych systemów. Krytycyzm, samokrytycyzm, otwartość, antydogmatyzm i umiarkowany sceptycyzm – oto główne hasła metodyczne filozofii uprawianej przez I. Dąbbską<sup>4</sup>.

Dąbbska uznała, że metodą filozofii jest analiza i konstrukcja pojęć odwołujące się do osiągnięć współczesnej logiki. W tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej rola filozofii nie ograniczała się jednak do jej funkcji poznawczej. Podobny pogląd na temat filozofii podzielała również Dąbbska. „Filozofia – pisała – jest dla mnie istotną funkcją egzystencjalną – stałym, mimo niepewności wyników, poszukiwaniem transcendującego podległe przemijaniu i śmierci ludzkie życie porządku prawdy i wyznaczonych przez nie powinności”<sup>5</sup>. W świetle tego cytatu filozofia dla Izydory Dąbbskiej wykraczała dalece poza jej funkcje poznawcze. Stanowiła treść jej życia, co upodabnia postać uczennicy Twardowskiego do postaci wielkich starożytnych filozofów: Sokratesa i Platona<sup>6</sup>. Podsumowując odpowiedź na zadane jej przez redakcję „Znaku” pytanie: Czym jest filozofia, którą uprawiam?, pisała:

Filozofia jest dla mnie istotną funkcją egzystencjalną – stałym, mimo niepewności wyników poszukiwaniem transcendującego podległe przemijaniu i śmierci ludzkie życie, porządku prawdy i wyznaczonym przez nie powinności<sup>7</sup>.

Tak rozumiane badania filozoficzne obejmowały teorię poznania, teorię nauki, semiotykę, ale także analizy historyczne. Ich przedmiot stanowiła historia pojęć, problematyka logiczna i epistemologiczna, analizy nad pojęciem sceptycyzmu starożytnego i francuskiego, starożytnej semiotyki greckiej, teorii nauki w dziełach Ptolemeusza, poglądów metodologicznych Kartezjusza i Leibniza, wpływu filozofii matematyki Kanta na wybrane XX wieczne koncepcje filozofii matematyki oraz problematyki egzystencjalno-aksjologicznej w filozofii starożytnej. Jacek Jadacki charakteryzuje dorobek naukowy Dąbbskiej w następujących słowach:

Jej prace są – jak powiedzielibyśmy dziś – interdyscyplinarne. Na przykład w badaniach semiotycznych wykorzystywała bogatą wiedzę z zakresu psychologii, lingwistyki i oczywiście logiki formalnej. Wszędzie umiała dostrzec i uwypuklić wymiar aksjologiczny<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> J. Woleński, *Metodologiczna i epistemologiczna twórczość Prof. Izydory Dąbbskiej*, „Ruch Filozoficzny”, t. 41, nr 4, s. 305–306.

<sup>5</sup> I. Dąbbska, *Czym jest filozofia, którą uprawiam?*, dz. cyt., s. 1337.

<sup>6</sup> O niezłomnej postawie moralnej Izydory Dąbbskiej świadczą relacje osób, które ją znały – jej bliskich, uczniów współpracowników. Zob. np. relacje zawarte w: J. Perzanowski (zebrał i opracował), *Izydora Dąbbska 1904–1983, Materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”*, Kraków, 18–19 grudnia 1998r., „W służbie nauki”, nr 5, 2001.

<sup>7</sup> I. Dąbbska, *Czym jest filozofia, którą uprawiam?*, dz. cyt., s. 1337.

<sup>8</sup> J. J. Jadacki, *Filozofia polska XIX i XX wieku*. T. 2: Wiek XX, Warszawa 2015, s. 175.

Na tle olbrzymich osiągnięć w zakresie logiki uczonych z kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Dąbska nie zajmuje na tym polu pozycji pierwszoplanowej. Pomimo faktu jednak, że nie pisała prac *sensu stricte* formalnych, z użyciem symboliki logicznej, logika w jej twórczości występuje. Na pytanie jednak czy była logikiem trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Była natomiast z pewnością filozofem stosującym logikę w swojej pracy naukowej. Jadacki wyjaśnia ten fakt w następujących słowach:

Niektórzy przedstawiciele Szkoły nie stosowali analizy logicznej z użyciem środków formalnych. Było tak, przypuszczam, nie dlatego, że „pewne zagadnienia nie dają się po prostu traktować w sposób formalistyczny”, lecz dlatego, że nie wszyscy byli do tego dostatecznie przygotowani. Przy takiej interpretacji można pozostać przy nazywaniu ich „aformalistami” (a nie – „antyformalistami”)<sup>9</sup>.

W świetle zaproponowanej powyżej terminologii Dąbska była „aformalistką”.

Twórczość w zakresie logiki przejawia się w przypadku Dąbskiej na kilku płaszczyznach: jej nauczania<sup>10</sup>, stosowania aparatury logicznej do analiz zagad-

<sup>9</sup> J. J. Jadacki, *Legenda Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Studia Filozoficzne”, 1986, nr 12 (253), s. 216.

<sup>10</sup> J. Perzanowski w następujący sposób wspominał kompetencje Dąbskiej w zakresie logiki oraz jej troskę o wykształcenie logiczne studentów: „Profesor Izydora Dąbska należała do ostatniego, trzeciego pokolenia uczniów Kazimierza Twardowskiego. Studiowała we Lwowie w latach dwudziestych, w czasach, w których „nowa” logika, którą nazywano „matematyczną”, względnie „formalną”, a dziś po prostu zwie się „logiką”, powoli stawała się przedmiotem nauczania uniwersyteckiego. We lwowskim seminarium filozoficznym głównym jej nauczycielem był ówczesny docent Kazimierz Ajdukiewicz. Ci, którzy pod Jego kierunkiem uczyli się logiki, wiedzieli dobrze, że uczą się posługiwać podstawowym narzędziem filozofii XX wieku. Gdy razu pewnego rozmawiałem z Panią Profesor o pożałowania godnej opieszałości przeciętnych studentów filozofii w studium logiki, zupełnie nie mogła zrozumieć, że przyszli filozofowie nie uczą się tego, co dla filozofii podstawowe, i wspominając swe studenckie lata mówiła, z jaką fascynacją zbierali się ówczesni studenci filozofii, aby pod kierunkiem K. Ajdukiewicza czytać (sic!) *Principia Mathematica*. Zdobytą wtedy kulturą logiczną przesycone są późniejsze prace Pani Profesor. Choć nie pisała prac *stricto* formalnych, pozwoliła Jej ona kompetentnie i z głębokim zrozumieniem pisać na tematy związane z logiką. W połączeniu z olbrzymią erudycją historyczną prof. Dąbskiej kompetencja ta dała tak rzadkie zrozumienie tradycji logicznej, z uchwyceniem jedności logiki w rozwoju historycznym oraz jej związków z filozofią”, J. Perzanowski, *Pogranicze logiki i filozofii w pracach Profesor Izydory Dąbskiej*, „Ruch Filozoficzny”, 1984, t. 41, nr 4, s. 312. O tym, że nauczanie logiki było ważne dla Dąbskiej świadczą jej słowa zawarte w liście do Ajdukiewicza z 31 III 1952 r., gdzie czytamy: „Interesującą Pana Profesora – o ile dobrze pamiętam – sprawę zagadnienia praw naukowych u Eddingtona omawiałam głównie pod koniec części zatytułowanej „Logika wiedzy”, mianowicie w rozdziale 4 p.t. Uwagi krytyczne str. 12–25. Ale i w innych miejscach pracy ta kwestia powraca. Zarysowuje mi się on może nieco inaczej, aniżeli jako głównie dydaktyka logiki. Może raczej jako coś w rodzaju teorii erystyki, apologetyki i kazuistyki. A może i coś w rodzaju Arystotelesowskich Topika. Każda chyba prawie nauka ma swoją dydaktykę”, Archiwum PAN KIII-109/G.

nień należących do różnych działów filozofii oraz pracy na polu historii logiki. Przedmiotem analiz zawartych w dalszej części artykułu jest, zgodnie z jego tytułem, historia logiki w pracach Izydory Dąbskiej.

Jeżeli idzie o pojęcie logiki określa ją Dąbska jako „naukę o formalnych strukturach elementów naszego poznania i o ich związkach (...)”<sup>11</sup>. Jest to zatem szerokie rozumienie logiki, w skład której wchodzi semantyka, logika formalna i metodologia<sup>12</sup>.

### 3. Historia logiki polskiej

Dąbska jest autorką trzech prac poświęconych historii logiki w Polsce. Pierwszą jest *Logika w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku w pierwszej połowie XVII wieku* (1958), drugą *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”* (1974), trzecią *Kilka uwag o Marcynie Śmigleckim i jego „Logice”* (1973).

Pierwsza ze wspomnianych prac rozpoczyna się charakterystyką nauczania logiki w tytułowym Gimnazjum w pierwszej połowie XVII stulecia, a kończy uwagami na temat działalności najwybitniejszych, zdaniem Dąbskiej, ówczesnych profesorów wykładających tam logikę: Bartłomieja Kreckermanna oraz Henryka Nicolai.

Gimnazjum Akademickie w Gdańsku przypominało, pod pewnymi względami, Akademię w Zamościu. Jej początek miał miejsce 13 czerwca 1558 roku, gdy w Gdańsku otwarto gimnazjum ewangelickie pod przewodnictwem byłego profesora retoryki na Uniwersytecie w Królewcu Jana Hoppe. Szkoła ta przekształciła się następnie w szkołę średnią „wyżej zorganizowaną”, gdzie w dwóch najwyższych klasach wprowadzono program odpowiadający studiom uniwersyteckim. Przyjęła nazwę *Gymnasium Academicum sive illustre*. Szkoła prowadziła wychowanie w duchu humanizmu, połączone z naciskiem na studia filologiczne, prawnicze i filozoficzne. Program nauczania logiki obejmował w klasie niższej kurs logiki ogólnej wraz z ćwiczeniami. W klasie wyższej polegał na ćwiczeniach w dialektyce i dysputowaniu oraz obejmował wykład z wybranych przez profesora zagadnień logicznych<sup>13</sup>. Praktykowane były również prywatne lekcje udzielane chętnym i zaawansowanym uczniom.

Dokonując charakterystyki nauczania logiki wykładanej w omawianej szkole Dąbska pisze: „Znamiennym rysem nauczania logiki w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku jest tendencja do rozpatrywania poza logiką formalną pewnej problematyki, z zakresu metodologii ogólnej, metodologii nauczania i dysputowania oraz z zakresu teorii i metodologii nauk szczegółowych”<sup>14</sup>. Proces nauczania

<sup>14</sup> I. Dąbska, *Znaki i Myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, dz. cyt., s. 262; Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. 25, z. 2,

kończył się dysputami i dysertacjami uczniów. Prace te podejmowały różnorodną tematykę logiczną. Oczywiście prezentowały także rozmaity poziom. Często były to streszczenia wykładu lub podręcznika logiki profesora prowadzącego zajęcia (dysputy). Tak było w przypadku młodszych uczniów. Wyższy poziom prezentowały prace starszych uczniów. Były one poprzedzane podpisywanymi przez nich dedykacjami, opierały się na licznych niekiedy źródłach i były czasami dość obszernie. One również nawiązywały zazwyczaj do poglądów prowadzącego dysputę profesora logiki.<sup>15</sup> Były jednak o wiele bardziej samodzielne.

Dąbska wyróżnia w rozwoju Gimnazjum Gdańskiego trzy okresy: (1) Do roku 1650, czyli do śmierci Andrzeja Pauliego; (2) Od roku 1651 do 1709, tj. do śmierci Gabriela Groddecka; (3) Od roku 1710 do 1793, czyli do momentu, kiedy Gdańsk przeszedł pod panowanie pruskie. Okresy te charakteryzuje autorka rozprawy w następujący sposób: „ Z tych trzech okresów pierwszy jest okresem wypracowywania form nauczania logiki i okresem rozwoju samodzielnych badań oraz sporów logicznych w związku z działalnością Keckermanna i jego szkoły, w drugim pojawia się mniej prac teoretycznych, natomiast cechuje go rozwój dydaktyki logiki i nasilenie dysertacji i dysput uczniowskich. Trzeci jest okresem upadku logiki i jej nauczania w Gimnazjum Gdańskim. Wiąże się ten upadek z losami całej szkoły, która marniała w XVIII wieku”<sup>16</sup>. W wyniku splotu różnego rodzaju niekorzystnych okoliczności, m.in. sporów wyznaniowych, w których udział brało luterańskie kierownictwo szkoły oraz zamknięcia się na idee Oświecenia i niechęci do podejmowania reform przeprowadzanych wówczas przez Konarskiego, Gimnazjum Gdańskie traciło stopniowo na znaczeniu i w drugiej połowie XVIII wieku przestało spełniać rolę uczelni wyższej.

W drugiej części rozprawy omawia autorka postacie dwóch wybitnych profesorów Gimnazjum Gdańskiego: Bartłomieja Keckermanna oraz Henryka Nico-

---

s. 226.

<sup>15</sup> Na temat samych dysput, ich przebiegu niewiele wiadomo na podstawie zachowanych dokumentów szkolnych. Czasami z góry rozdawano role oponentów, a dysputa była drukowana. Kiedy jednak porównujemy je z dysertacjami z innych uczelni, np. Uniwersytetu w Królewcu, okazuje się, że podobne są do nich zarówno ze względu na zakres ujmowanych zagadnień, jak i metodę opracowania, I. Dąbska, *Znaki i Myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, dz. cyt., s. 262; Towarzystwo Naukowe w Toruniu, *Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, t. 25, z. 2, s. 228.

<sup>16</sup> I. Dąbska, *Znaki i Myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, dz. cyt., s. 262, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, *Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, t. 25, z. 2, s. 228. W znacznym stopniu przyczyniła się do tego klęska zarazy, która wybuchła w Gdańsku w 1700 r. W jej wyniku Gimnazjum zawiesiło swoją działalność na pół roku i już nigdy nie wróciło do dawnej świetności. Inną przyczyną był mający miejsce w ostatnich dziesiątkach lat XVII stulecia upadek znaczenia gospodarczego i kulturalnego Gdańska, co spowodowane było klęskami dotykającymi wówczas Rzeczpospolitą.

lai. Pierwszy z nich pracował w tytułowej szkole w latach 1602-1609, drugi od 1631 do 1651.

Keckermann został przez Dąbską scharakteryzowany z uwzględnieniem trzech kryteriów: a) stanowiska jakie zajął wobec logiki tradycyjnej i próby reformy dokonanej przez Ramusa, b) jego poglądu dotyczącego logiki, jej zadań i stosunku do innych nauk, c) poglądów dotyczących metodologii nauk szczegółowych. Uczona nie uznaje dorobku Keckermanna na polu logiki za oryginalny. Podkreśla, że jest on przede wszystkim autorem dzieła *Praecognitia logica*, gdzie zawarł zarys historii logiki od czasów najdawniejszych do jemu współczesnych<sup>17</sup>. Zarys ten dzieli się na cztery części: pierwsza dotyczy historii logiki starożytnej i średniowiecznej, druga logiki XVI stulecia, trzecia logiki Ramusa, czwarta omawia dzieje logiki do końca XVI wieku. Dąbska zwraca uwagę, że Keckermann nie zauważa zupełnie znaczenia logiki stoików, zarzucając im, że nie wnieśli do tej dyscypliny niczego cennego poza konstruowaniem zbędnych paradoksów. Nie odróżnia on istotnej różnicy pomiędzy logiką formalną (zdań) stoików a logiką (nazw) Arystotelesa. Nie jest także Keckermann świadomy znaczenia logiki średniowiecznej i przejawia krytyczny do niej stosunek, co nie jest specjalnie zaskakujące biorąc pod uwagę, że jest on reprezentantem Odrodzenia, z zasady niechętnego wszystkiemu, co średniowieczne. W trzeciej części swojego dzieła najwięcej uwagi poświęca Keckermann krytyce logiki Ramusa. Omawia logików niemieckich XVI wieku, zupełnie pomijając, zauważa Dąbska, polskich: Głogowczyka, Michała z Wrocławia, Górskiego, Burskiego i innych.

Dokonana przez Keckermanna krytyka logiki Ramusa sprowadza się do następujących zarzutów: 1) nieuzasadnionej, opartej na nieporozumieniach krytyki poglądów Arystotelesa, 2) pomijania wielu istotnych w logice zagadnień, 3) wiele błędów wynikających z pomieszania wielu pojęć lub ich niewłaściwego odróżniania, 4) dokonania błędnego podziału i układu logiki. Uczona zauważa, że Keckermann dostrzega również zasługi Ramusa. Chwali go głównie za to, iż swoim krytycyzmem zwrócił uwagę na założenia logiki Stagiryty. Słusznie także – zwraca uwagę Dąbska – nie uznaje gdański profesor *Organonu* za pełny i zamknięty system logiki. Podstawową wadę tego dzieła zdaje się dostrzegać w pominięciu przez Arystotelesa nauki o metodzie.

Keckermann definiuje logikę jako umiejętność kierowania operacjami umysłu ludzkiego w procesie poznawania rzeczy. Formułuje także inną, przejętą od Melanchtona, definicję zgodnie z którą logika jest umiejętnością trafnego nauczania oraz uczenia się. I tutaj Dąbska zwraca uwagę, że czym innym jest umie-

<sup>17</sup> Dąbska zwraca uwagę, że pomimo znajdujących się we wspomnianym dziele, nie mających nic wspólnego z historią logiki, uwag na temat Biblii czy Prometeusza znajduje się tam także szereg cennych informacji.

jętność poprawnego rozumowania, czym innym natomiast umiejętność uczenia takiej umiejętności<sup>18</sup>. Keckermann wyróżnia pierwotny i wtórny przedmiot logiki. Pierwotnym jest rozum (*ratio*) i jego operacje, wtórnym język jako przejaw myśli (*oratio*). Logika składa się z trzech części: nauki o terminach prostych, nauki o zdaniu logicznym, nauki o sylogizmie i metodzie. Jest to podział nawiązujący do podziału operacji rozumu, którymi są: a) wyjaśnianie, b) sąd stwierdzający coś lub czemuś przeczący, c) rozumowanie obejmujące: dowodzenie sylogistyczne oraz metodyczne porządkowanie.

Dąbska ocenia Keckermanna jako typowego logika doby Renesansu przejawiającego tendencję do upraszczania zagadnień, traktowania logiki jako nauki o znaczeniu praktycznym, kładzeniu nacisku na kwestie metodologiczne oraz łączeniu logiki z retoryką<sup>19</sup>. Pomimo wielu uwag krytycznych Dąbska uznaje Keckermanna za uczonego, na miarę swojej epoki, wybitnego.

Drugim profesorem Gimnazjum Akademickiego w Gdańsku, któremu poświęca Dąbska uwagę w swojej rozprawie jest urodzony w 1605 roku w Gdańsku Henryk Nicolai. Pozostawił po sobie wiele traktatów teologicznych, filozoficznych oraz poświęconych logice. Jego poglądy logiczne niewiele, zauważa Dąbska, różnią się od tych głoszonych przez Keckermanna. Był zwolennikiem Arystotelesa i przeciwnikiem logiki Ramusa. Wyraźny na niego wpływ wywarł Śmiglecki. Charakterystyczne dla jego poglądów jest ujęcie logiki jako narzędzia pozostającego, w jego przypadku, głównie na usługach teologii. Za przedmiot badań logiki uznawał Nicolai pojęcia. Dąbska posumowuje jego twórczość w następujących słowach: „Wszystkie niemal traktaty Nicolai ujęte są w formę dysertacji czy ćwiczeń (*exercitationes*). Wyraźne jednak zaznaczenie na karcie tytułowej owych zbiorów: „Auctore Henrico Nicolai” uprawnia do całkowitego przypisywania mu ich treści. Nie jest ona ze stanowiska logiki XVII w. oryginalna. Nie świadczy też o wpływie nowoczesnej logiki na środowisko gdańskie. Nie wychodzi poza ujęcia zagadnień logicznych w duchu Melanchtona czy Keckermanna. W formie swej zaś trzymają się traktaty Nicolaia rygorystycznie raz na zawsze ustalonego schematu definicji i dystynkcji, świadcząc o skostniałej rutynie i małej inwencji dydaktycznej profesora”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> I. Dąbska, *Znaki i Myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, dz. cyt., s. 237. Dąbska zastrzega jednocześnie, że występujące tutaj pomieszanie pojęć może wynikać z wieloznaczności terminów „ars” i „disciplina”. Raz bowiem „ars” jest synonimem „scientia” (nauki) – w tym znaczeniu logika byłaby teorią formułującą zasady poprawnego myślenia, innym razem oznacza umiejętność stosowania reguł tej nauki, innym znów jest sztuką wyrabiania w umyśle tej umiejętności.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 242.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 249.

Rozprawa *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”* poświęcona jest wybitnemu polskiemu humaniście epoki Odrodzenia. Dąbska uznaje Burskiego za typowego eklektyka epoki Renesansu<sup>21</sup>. Z obszernego dzieła Burskiego omawia trzy zagadnienia: (1) Pojęcie dialektyki, (2) Stoicką teorię poznania, (3) Zagadnienie stosunku logiki formalnej stoików do sylogistyki Arystotelesa.

Dąbska po zreferowaniu poglądów uczonego przeciwstawia się pogładowi uznającemu Burskiego za prekursora Bacona i empirystę<sup>22</sup>. Stwierdza wprost, że jakkolwiek polski humanista interesuje się logiką Arystotelesa i stoików oraz ukazuje w interesujący sposób wpływ Platona na obie szkoły logiczne, to jednak żadnej własnej logiki nie tworzy.

Krótki tekst opublikowany w roku 1973 pt. *Kilka uwag o Marcinie Śmigleckim i jego „Logice”* poświęcony jest myśli polskiego jezuitę, logika urodzonego w roku 1563 we Lwowie, zmarłego w 1618 w Kaliszu. Jego główne dzieło *Logika* zyskało rozgłos i uznanie w całej ówczesnej Zachodniej Europie, gdzie ukazały się jego cztery wydania (w Ingolstadt 1618 oraz Oksfordzie w latach 1634, 1638, 1658). Szczególnym uznaniem dzieło to cieszyło się w Anglii oraz Francji. W odczytnie Szekspira *Logikę* Śmigleckiego czytano jeszcze w wieku XIX.

Poglądy Śmigleckiego bliskie są poglądom Suareza ale zasadniczy tok jego wywodów pozwala zaliczyć go do nurtu tomistycznego. Duch filozofii Suareza przejawia się u Śmigleckiego w terminologii użytej do zdefiniowania pojęcia prawdy oraz zastosowaniu pojęcia różnicy modalnej. Duch Tomasza dochodzi do głosu np. w problematyce wypowiedzi o zdarzeniach przyszłych. Jakkolwiek Śmiglecki pozostaje pod wpływem poglądów Arystotelesa, Tomasza oraz Suareza to można u niego zauważyć pewne dążenia do uniezależnienia się od tradycji scholastycznej, co znajduje wyraz w podkreślaniu przez niego przewagi doświadczenia nad teoretycznym rozważaniem oraz traktowanie logiki jako narzędzia praktycznego. Zbliżało to poglądy polskiego logika do poglądów nowożytnych filozofów angielskich.

Dąbska odwołując się do kilku przykładów stara się pokazać, że Śmiglecki nie ogranicza się do referowania poglądów Arystotelesa, ale jak pisze: „przedstawiając i uzasadniając własny punkt widzenia: perypatetyczny i tomistyczny w zasadzie, lecz przemyślany i wyłożony w sposób jasny i wyczerpujący”<sup>23</sup>. Zary-

<sup>21</sup> Pisała o tym w liście do Czeżowskiego z 16 II 1973 r., gdzie stwierdza: „Burski: to nie jest żaden polski Franciszek Bacon, tylko typowy świecki eklektyk – humanista, rozkochany w Ciceronie. Łatwo jest jego dzieło skonfrontować z bardzo tradycyjną, ale niebanalną książką Śmigleckiego” [Archiwum UMK VII/161].

<sup>22</sup> Pogląd taki wyrażali S. Ziemiński oraz J. Średzińska. Zob. S. Ziemiński, *Z zagadnień logiki polskiej doby odrodzenia*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4; J. Średzińska, *Logika i nowa metodologia Adama Burskiego*, „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 2.

<sup>23</sup> Archiwum PAN K III –109/29b, s. 9.

sowuje w swojej rozprawie także Dąmbska dzieje życia Śmigleckiego m.in. historię jego „konfliktu” z Janem Zamojskim związanego z niedotrzymaniem zobowiązań stypendialnych. *Logikę* polskiego jezuitę ocenia Dąmbska jako dzieło „w stylu dawnych scholastycznych kompendiów logiki godne podjęcia nad nim trudu studiów historyczno-logicznych”<sup>24</sup>.

Z powyższego omówienia dzieł Dąmbskiej poświęconych historii logiki polskiej łatwo dostrzec, że jej prace odnoszą się do początków tej dyscypliny w Polsce i jako takie stanowić mogą doskonały wstęp do dalszych pogłębionych studiów<sup>25</sup>.

#### 4. Kant a filozofia matematyki XX wieku

Problematyce wpływu idei Kanta na XX wieczne koncepcje filozofii matematyki poświęciła Dąmbska opublikowaną w 1978 roku rozprawę zatytułowaną *Idee kantowskie w filozofii matematyki XX wieku*<sup>26</sup>.

Dąmbska rozpoczyna analizy od próby zarysowania genezy poglądów Kanta na temat filozofii matematyki. Wskazuje w tej kwestii na jego opozycję wobec empiryzmu i psychologizmu Locke’a i Hume’a oraz logicyzmu Leibniza. Dąmbska podkreśla takie idee myśliciela z Królewca leżące u podstaw jego poglądów jak: (a) przekonanie o apriorycznym charakterze poznania matematycznego, (b) przeciwstawianie sobie logiki i matematyki, (c) usiłowanie przesunięcia zagadnienia wymiarów przestrzeni pojmowanej matematycznie – jako przedmiotu czystej geometrii – na grunt geometrii stosowanej w fizyce, (d) próby dowiedzenia trójwymiarowości przestrzeni na podstawie analogii zaczerpniętej z arytmetyki, (e) przekonanie, że zastosowanie matematyki może prowadzić do wartościowych poznawczo rezultatów tak w przypadku nauk przyrodniczych, psychologii, jak i filozofii (metafizyki), (f) pogląd głoszący, że wszystkie pojęcia matematyczne są bądź utworzone poprzez łączenie pojęć, bądź są pojęciami pierwotnymi, (g) pogląd o twórczym charakterze poznania matematycznego, (h) podkreślanie roli racjonalności w konstruowaniu pojęć i dedukcji twierdzeń.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>25</sup> Warto jednak pamiętać, że Dąmbska podejmowała także problematykę historyczno-logiczną z bliższej jej przeszłości. Przykładem jest wygłoszony przez nią 22 kwietnia 1977 r. podczas XXIII Konferencji Historii Logiki referat zatytułowany *Łukasiewicz i Wittgenstein o zasadzie sprzeczności*. Wskazywała tam m.in., że obaj uczeni w swoim podejściu do zasady sprzeczności podkreślali jej doniosłość, ale też starali się wykazać, na różne sposoby, że nie jest to zasada absolutna. W przypadku Łukasiewicza doprowadziło to do skonstruowania rachunków logiki modalnej. Zob. I. Dąmbska, *Łukasiewicz i Wittgenstein o zasadzie sprzeczności*, „Ruch Filozoficzny” t. 36: 1978, nr 1, s. 31–34.

<sup>26</sup> Rozprawa ta powstała jako połączenie kilku referatów wygłoszonych przez uczoną podczas Konferencji Historii Logiki w Krakowie w latach 1959–1981.



Dąbska poddaje analizie wpływ poglądów Kanta dotyczących matematyki na wybranych przedstawicieli filozofii matematyki XX wieku: Poincarégo, przedstawicieli neointuicjonizmu, Fregego oraz Wittgensteina.

Przypomina, że w matematyce końca XIX wieku dokonał się przewrót<sup>27</sup>, którego najbardziej charakterystycznymi przejawami były sformułowanie przez Cantora podstaw teorii mnogości oraz powstanie geometrii nieeuklidesowych (m.in. Gaussa, Łobaczewskiego, Riemanna, Bolyai'a).

Wspomniane powyżej osiągnięcia matematyków przyczyniły się, stwierdza Dąbska, do sformułowania stanowiska konwencjonalistycznego przez Poincarégo. Dąbska formułuje je krótko w następujących słowach: „aksjomaty geometrii są definicjami w uwikłaniu (*définitions déguisées*), rezultatami decyzji dotyczącej wyboru grupy transformacji, którą zamierzamy badać”<sup>28</sup>. Za elementy wspólne filozofii matematyki Kanta i Poincarégo uznaje Dąbska: (a) antylogicyzm, (b) pogląd traktujący przedmioty matematyki jako konstrukcje poznającego podmiotu, (c) przekonanie o apriorycznym uwarunkowaniu tych konstrukcji (jest to wynikiem działania intuicji).

Neointuicjonizm Brouwera przejawia się, zdaniem Dąbskiej, na trzech płaszczyznach: ontologicznej, epistemologicznej i logicznej. Na płaszczyźnie ontologicznej intuicjonizm jest stanowiskiem opozycyjnym w stosunku do platońskiego realizmu stwierdzającym, że przedmioty matematyki jako wytwory swoistych operacji podmiotu są pewnymi konstrukcjami. Na gruncie epistemologii przejawia się intuicjonizm w akceptacji intuicji jako podstawy poznawczej operacji konstruowania przedmiotów matematyki. Na płaszczyźnie logicznej sprzeciwia się stanowisku logicyzmu usiłującemu zredukować matematykę do logiki.

Przedstawienie przez Dąbską stanowiska neointuicjonizmu zmierzało do wyeksponowania elementów łączących je ze stanowiskiem Kanta. Dostrzega je uczona w następujących elementach: (1) nacisku skierowanym na epistemologiczne założenia odnoszące się do twórczej roli podmiotu w analizie poznania matematycznego, (2) kantowskim w gruncie rzeczy pojęciu intuicji pojmowanej jako aprioryczna, bezpośrednia świadomość czystej formy, (3) analogicznym do ujęcia Kanta rozumieniu istnienia przedmiotu matematyki, które to rozumienie

---

<sup>27</sup> R. Murawski opisując ten okres w rozwoju matematyki używa nawet określenia „kryzys”. Stwierdza dalej: „Był on związany przede wszystkim ze statusem i rolą obiektów abstrakcyjnych. (...) W tej sytuacji powstała potrzeba znalezienia solidnego i pewnego fundamentu dla matematyki. Próby znalezienia takiego fundamentu i przezwyciężenia kryzysu doprowadziły m.in. do ukształtowania się nowych kierunków filozofii matematyki, a mianowicie logicyzmu, intuicjonizmu i formalizmu” R. Murawski, *Główne koncepcje i kierunki filozofii matematyki XX wieku*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” XXIII, s. 74–75.

<sup>28</sup> I. Dąbska, *Idee kantowskie w filozofii matematyki XX wieku*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 24: 1978, s. 179.

zakłada jego konstytucję – konstrukcję w akcie poznania, (4) podkreślanu w duchu Kanta, nieredukowalności założeń matematyki do logiki<sup>29</sup>.

Analizując poglądy Fregego – twórcy logicyzmu rozwiniętego następnie przez Russella i Whiteheada dostrzega Dąbska u niego przejaw dążenia do uchwylenia w duchu transcendentalnej krytyki Kanta apriorycznych konstrukcji podmiotowych wyznaczających sens przedmiotów matematycznych. Dąbska dostrzega następujące motywy Kantowskie w poglądach Fregego: (1) pogląd, że przyjęcie „pseudo- aksjomatów” (chodzi o aksjomaty przyjmowane przez Hilberta – Z. O.)<sup>30</sup> prowadzi do wniosku, że geometria Euklidesa staje się szczególnym przypadkiem bardziej ogólnego systemu geometrii zawierającego w sobie niezliczone rodzaje innych geometrii, (2) uznanie prymatu geometrii Euklidesa nad innymi na podstawie intuicyjnego sposobu uzasadniania jej aksjomatów<sup>31</sup>.

Wykluczając także Frege w matematyce, zauważa Dąbska, zmysłowe źródło poznania. Jego poglądy stają się, w toku rozwoju jego myśli, coraz bardziej kantowskie w tym znaczeniu, że zakłada w arytmetyce uzasadnienie intuicyjne (*Anschauung*). Intuicję rozumie jako aprioryczne, czyste poznanie, czyli w sensie kantowskim. Kantowskim motywem, zwraca uwagę Dąbska, jest też pogląd o nieredukowalności matematyki do logiki.

Omawiając wpływ Kanta na filozofię matematyki Wittgensteina Dąbska rozpoczyna swoje rozważania od uwagi, że Kantowska jest wyłożona w *Traktacie* – korespondencyjna koncepcja języka, gdzie rozumiany on jest jako zbiór zdań odwzorowujących stany rzeczy tworzące świat. Uczona porównuje tę koncepcję języka do „przewrotu Kopernikańskiego” Kanta. Kantowskim motywem jest u Wittgensteina pogląd, że nie jesteśmy w stanie przekraczać form naszego języka i nie możemy w nich opisać niczego, co poza formy te wykracza. Matematykę, formułuje swoją hipotezę Dąbska, zdawał się Wittgenstein rozumieć na sposób logiczny, uznając ją za „metodę logiczną”.

W okresie *Dociekań filozoficznych* w kwestii podstaw matematyki Wittgenstein zajmuje stanowisko, zauważa Dąbska, które dalekie było zarówno od formalizmu Hilberta jak i platonizmu, a zbliżało się pod pewnymi względami do ujęcia Kanta. Podobnie jak Kant, podkreśla Wittgenstein specyfikę i niezależność poznania matematycznego od logiki. Sądy matematyczne są sądami syntetycznymi *a priori*. Pojęcia matematyczne tworzy się, zdaniem Wittgensteina, za pomocą

<sup>29</sup> Ibidem, s. 189–190.

<sup>30</sup> Frege krytykował koncepcję aksjomatu Hilberta jako definicji w uwikłaniu. Dąbska stwierdza jednak, że odrzucenie przez Fregego formalizmu Hilberta spowodowane było głównie jego niechęcią do nominalistycznej tendencji utożsamiania liczb ze znakami liczbowymi. Wiązało się to z koncepcją pojęcia Fregego, według której jest ono bytem idealnym, niezależnym od używającego go podmiotu.

<sup>31</sup> I. Dąbska, *Idee kantowskie w filozofii matematyki XX wieku*, dz. cyt., s. 191.

definicji syntetycznych. Poznanie matematyczne posiada, i jest to również zgodne z poglądem Kanta, charakter konieczny. Stanowisko Wittgensteina zbliża się, konstatuje Dąbska, coraz bardziej do konstruktywizmu, za którym opowiadał się również myśliciel z Królewca.

Dąbska wskazuje także na pewne różnice w poglądach obu filozofów. Należą do nich: (1) Wittgenstein, w przeciwieństwie do Kanta, nie uznaje niesprzeczności za niezbędny warunek każdej konstrukcji pojęciowej. (2) Wittgenstein nie dokonuje redukcji apriorycznych warunków poznania do niezmiennych form zmysłowości i rozsądku, co czyni Kant. (3) Austriacki filozof inaczej niż Kant rozumie intuicję. Ze względu na dyrektywalny charakter zdań matematyki, określa ją jako „trafne odgadywanie”. Dąbska podkreśla, że w ujęciu Wittgensteina to „trafne odgadywanie” nie jest procesem psychicznym ani też jakimś bezpośrednim uchwytowaniem prawd matematycznych. Jest to po prostu wybór operacji, „któremu towarzyszy pewność, że musi ona dać oczekiwany wynik”<sup>32</sup>.

Uczona dostrzega w przedstawionych powyżej koncepcjach, mimo dzielących je różnic, przejaw rozmaitych wersji platonizmu stojącego w opozycji do nominalistycznego ujęcia kwestii sposobu istnienia przedmiotów matematyki. Zwraca także uwagę, że zagadnienia z zakresu filozofii matematyki niosą ze sobą bogactwo interesujących dla filozofa zagadnień ontologicznych i epistemologicznych, lecz zwraca uwagę, że mogą one także stanowić inspirację dla matematyka podejmującego badania w dziedzinie filozofii matematyki.

## 5. Zakończenie

Naukowa twórczość Izydory Dąbskiej stanowi realizację zaszczepionemu jej jak i innym uczniom przez ich nauczyciela – Kazimierza Twardowskiego ideału naukowego uprawiania filozofii. Jego istotnym elementem było stosowanie w pracy filozofa logiki. Sama Dąbska, pomimo iż nie pisała prac *stricto* formalnych, przejawiała żywe zainteresowanie logiką, którą w mistrzowski sposób stosowała w swojej pracy naukowej i którą także sama wykladała.

Istotnym przejawem tego zainteresowania była jej wieloletnia praca na polu historii logiki. Znalazła ona swój wyraz w referatach wygłaszanych na konferencjach naukowych oraz licznych publikacjach podejmujących problematykę historyczno-logiczną z różnych okresów rozwoju tej dyscypliny. Ważną częścią tego dorobku są prace poświęcone historii logiki polskiej.

Przedstawione w niniejszym artykule rozważania nie prezentują, rzecz jasna, całości dokonań Izydory Dąbskiej w zakresie historii logiki, lecz stanowią jedynie wycinek jej osiągnięć na tym polu, do których z całą pewnością warto jed-

<sup>32</sup> Ibidem, s. 206.

nak powracać w celu zaprezentowania ich szerszemu gronu Czytelników, dla których mogą stanowić zarówno cenne źródło informacji, jeżeli idzie o historię logiki, ale także inspirację do dalszych własnych badań w tym zakresie. Taki też główny cel przyświecał autorowi tego tekstu.

## Bibliografia

- Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie  
Dział III: Spuścizny (archiwa osobiste) ludzi nauki i kultury  
Sygnatura K III – 109 (cytuję jako Archiwum PAN K III –109 z podaniem jednostki danej teczki w zbiorze)  
K III –109/29b – Prace polskie/drukowane i niedrukowane maszynopisy/  
K III – 109/G – Korespondencja i listy  
Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Materiały Archiwalne ze spuścizny Tadeusza Czeżowskiego – Dąmbska Izydora (1971–1978), (cytuję jako Archiwum UMK VII/161).
- Dąmbska I., *Czym jest filozofia, którą uprawiam?* „Znak” 29:1977, nr 11–12 (281–282), s. 1335–1337.
- Dąmbska I., *Elementy logiki dla bibliotekarzy. Skrypt wykładów prowadzonych w Bibliotece Gdańskiej w roku 1957*, Biblioteka Gdańska PAN, Gdańsk 1958.
- Dąmbska I., *Idee kantowskie w filozofii matematyki XX wieku*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 24:1978, s. 167–213.
- Dąmbska I., *Łukasiewicz i Wittgenstein o zasadzie sprzeczności*, „Ruch Filozoficzny” t. 36:1978, nr 1, s. 31–34.
- Dąmbska I., *Znaki i Myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa–Poznań–Toruń 1975, 8°, s. 262, „Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego”, t. 25, z. 2.
- Jadacki J. J., *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. 2: *Wiek XX*, Warszawa 2015.
- Jadacki J. J., *Legenda Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Studia Filozoficzne” nr 12 (253), s. 211–226.
- Murawski R., *Główne koncepcje i kierunki filozofii matematyki XX wieku*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” XXIII, s. 74–92.
- Orbik Z., *Filozofia Izydory Dąmbskiej*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2018.
- Perzanowski J., *Izydora Dąmbska 1904–1983, Materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”*, Kraków, 18–19 grudnia 1998r., „W służbie nauki” nr 5, 2001.

- Perzanowski J., *Pogranicze logiki i filozofii w pracach Profesor Izydory Dąbskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1984, t. 41, nr 4, s. 311–322.
- Średzińska J., *Logika i nowa metodologia Adama Burskiego*, „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 2.
- Woleński J., *Metodologiczna i epistemologiczna twórczość Prof. Izydory Dąbskiej*, „Ruch Filozoficzny” t. 41, nr 4, s. 305–309.
- Ziemski S., *Z zagadnień logiki polskiej doby odrodzenia*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4.

## History of Logic in Izydora Dąbska's Work

In the Lvov-Warsaw School, as it is known, great attention was paid to education in the field of logic, which resulted from the conviction that knowledge of this discipline is an indispensable condition for the scientific work in the domain of philosophy. This view was accepted by all Casimir Twardowski's students who was the founder of the School. The aim of the article is to present the achievements of the distinguished representative of the Lvov-Warsaw School and also Twardowski's disciple – Izydora Dąbska in the field of the history of logic. In spite of the fact that Dąbska did not write purely formal works, with the use of logical symbolism, the logic plays an important role in her scientific work. The author of the article presents selected Dąbska's works devoted to the history of Polish logic and works on the influence of Kant's mathematical ideas on the XX<sup>th</sup> century philosophy of mathematics.

**Keywords:** Izydora Dąbska, history of Polish logic, the Lvov-Warsaw School, XX<sup>th</sup> century philosophy of mathematics



RYSZARD WIŚNIEWSKI

---

## Aksjologia w szkole lwowsko-warszawskiej\*

Na przełomie stuleci, a więc w momencie narodzin szkoły lwowsko-warszawskiej, dążenia do duchowej i narodowej tożsamości współgrały z antypozytywistycznym i antynaturalistycznym ożywieniem filozoficznym i kulturowym w Europie. Istotną cechą tego okresu było wezwanie do przeorientowania perspektywy filozoficznej w kierunku prymatu wartości nad faktami, co doprowadziło do ukształtowania całkiem nowej dziedziny badań – filozofii wartości, dla której wkrótce ukuto nazwę „aksjologia”.

Pierwszym, który w Polsce na początku pierwszej dekady, wskazał na centralne znaczenie „wartości” w filozofii był Stanisław Brzozowski. W duchu fichteńskiej filozofii czynu propagował on filozofię twórczości, formułował bardzo radykalną krytykę pozytywizmu i naturalizmu, twierdząc, że niedostrzeżenie różnicy między faktami a wartościami jest „daltonizmem naturalistycznym”, że „wartość jest punktem rodnym bytu”, „pierwiastkiem świata”<sup>1</sup>. W 1910 roku Florian Znaniecki opublikował przygotowaną w trakcie studiów na Zachodzie rozprawę doktorską *Zagadnienie wartości w filozofii*, pierwsze poważne i erudycyjne polskie dzieło aksjologiczne, pisane z pozycji zbliżonych do neokantyzmu<sup>2</sup>. Motywy aksjologiczne występują w intuicjonistycznie zorientowanej, ale oryginalnej

---

\* Referat wygłoszony na Międzynarodowej Konferencji „Stulecie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej” Lwów-Warszawa 15–22 listopada 1995

<sup>1</sup> Por. S. Brzozowski, *Filozofia czynu* (1903), *Etyka Spencera* (1904), *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* (1904).

<sup>2</sup> Por. F. Znaniecki kilka dalszych prac, zwłaszcza: *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912, gdzie zaznaczył się wpływ pragmatyzmu i bergsonowskiego intuicjonizmu. Nie ulega wątpliwości, że socjologia i filozofia kultury Znanieckiego ma swoje wielorakie źródła w jego filozofii wartości.

metafizyce doświadczalnej Edwarda Abramowskiego<sup>3</sup>. Rezultatem europejskich studiów i lektur była również aksjologiczna twórczość Władysława Tatarkiewicza, zapoczątkowana rozprawą *O bezwzględności dobra*, za którą otrzymał we Lwowie w 1919 roku habilitację. Metoda analizy językowej, czerpanej często z historii pojęć filozoficznych, nawiązanie do podobnej tradycji filozoficznej (Arystoteles, Brentano) zadecydowało o zbliżeniu Tatarkiewicza do Kazimierza Twardowskiego i jego szkoły. Poza szkołą filozofię wartości uprawiał Henryk Elzenberg, który w rozprawie habilitacyjnej z 1921 roku, poświęconej etyce Marka Aureliusza, prawdopodobnie po raz pierwszy w polskim piśmiennictwie naukowym, użył nazwy „aksjologia”<sup>4</sup>.

W szkole Twardowskiego uprawiano raczej etykę niż aksjologię, problematyka wartości pojawiała się marginalnie w wykładach mistrza z etyki. Nie ma mowy o poważnym zainteresowaniu perspektywą aksjologiczną w okresie wzrostu i rozkwitu szkoły, nie prowadzi się tu badań porównywalnych przedmiotowo choćby ze szkołą austriacką, nawiązującą twórczo do koncepcji Franza Brentana. W gronie najbliższych współpracowników psychologiczno-empiryczne podejście do problematyki wartości reprezentował Władysław Witwicki, koncentrując się na opisie pragnień, w których ujawniają się wartości<sup>5</sup>. Nie bez znaczenia są też wczesne zainteresowania etyczne Tadeusza Kotarbińskiego, których wyrazem był wypromowany przez Twardowskiego doktorat poświęcony krytyce etyki J. S. Milla i H. Spencera<sup>6</sup>. Te zainteresowania powrócą w późniejszej etycznej twórczości Kotarbińskiego. Aksjologiczną perspektywę wnosił do szkoły przede wszystkim Tatarkiewicz. W latach trzydziestych wznawia swoje zainteresowania etyczne Kotarbiński, ale i Tadeusz Czeżowski, udzielający się do tej pory na polu logiki i teorii poznania, jeden z najbliższych i wiernych postawie mistrza wychowanków lwowskich, zaczyna zwracać się w stronę aksjologicznych i metodologicznych podstaw etyki. Na Trzecim Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie Czeżowski sformułował samodzielną próbę ujęcia problematyki aksjologicznej<sup>7</sup>,

<sup>3</sup> Por. późniejsze opracowanie E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, wyboru dokonał, wstępem i komentarzem opatrzył S. Borzym, PWN, Warszawa 1980.

<sup>4</sup> Por. H. Elzenberg, *Marek Aureliusz. Z historii psychologii i etyki*, Warszawa 1922, s. 109. Tezę o pierwszeństwie Elzenberga co do użycia nazwy „aksjologia” w polskim piśmiennictwie filozoficznym sformułował U. Schrade. Por. tegoż, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” nr 12, 1986, s. 84.

<sup>5</sup> Por. W. Witwicki, *Analiza psychologiczna pragnień jako podstawa etyki*, „Muzeum” 1905, t. XXI.

<sup>6</sup> Por. T. Kotarbiński, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, Kraków 1915.

<sup>7</sup> T. Czeżowski wygłosił tam referat wprowadzający do obrad sekcji socjologii i etyki, zatytułowany *O przedmiocie aksjologii*. Por. *Księga pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, s. 466.



nawiązującą w późniejszym rozwinięciu do opcji metodologicznej i normatywnej Twardowskiego. Był to jednak dopiero szkic, który przez lata poszerzany i precyzowany zaowocował znaną, tytułową dla jego aksjologii koncepcją etyki jako nauki empirycznej, opublikowaną w serii prac począwszy od 1949 roku<sup>8</sup>. Motyw etyki „niezależnej” (w istocie „autonomicznej”), podnoszony w polskim pozytywizmie przez Aleksandra Świętochowskiego, podtrzymywany przez Juliana Ochowicza, współcześnie kojarzony z osobą Kotarbińskiego charakteryzuje właściwie aksjologiczno-etyczne myślenie w szkole Twardowskiego. Była to bowiem szkoła postpozytywistyczna, pielęgnująca ambicje naukowego uprawiania etyki, tyle że odrzucająca destrukcyjne podejście do aksjologii, charakterystyczne dla współczesnego jej neopozytywizmu i emotywizmu.

Aczkolwiek w opublikowanych przez Twardowskiego pracach filozoficznych problematyka aksjologiczno-etyczna nie wysuwa się na plan pierwszy, jednak w wykładach uniwersyteckich zajęła znaczące miejsce. Dziś czerpiemy wiadomości o jego poglądach etycznych z kilku wczesnych artykułów<sup>9</sup>, ale przede wszystkim z dwóch zbiorów wykładów. Pierwszy zawdzięczamy Izidorze Dąbskiej, która opracowała konspekty wykładów etycznych Twardowskiego i opublikowała pod ogólnym tytułem: Kazimierz Twardowski, *Wykłady z etyki*, w piśmie „Etyka”<sup>10</sup>. Opracowanie drugiego zestawu rękopiśmienniczego, pod wieloma względami wcześniejszego historycznie, powstało wysiłkiem Ryszarda Jadcza<sup>11</sup>. Początek Twardowskiego wykładów z etyki należy, według ustaleń Jadcza, datować na 1899 rok. Ich treść i wersje rozrastają się, dając świadectwo poszukiwaniom możliwości wyjścia etyki poza pozytywistyczne ograniczenie jej do opisowej etykologii, wyrażając dążenie Twardowskiego do sformułowania warunków etyki naukowej, formułującej uzasadnione kryteria etyczne. Z tego bogactwa myśli, erudycji, świadomości metodologicznej, problemów i wahań, nie rozstrzygniętych dylematów, przebija jedno zasadnicze przekonanie, że etykę można i trzeba uprawiać w sposób naukowy, krytyczny, przewyżczając relatywizm, subiektywizm oraz inne postaci i konsekwencje sceptycyzmu. Twardowski rozważał rozmaite, histo-

<sup>8</sup> Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XVIII, 1949; to samo w wersji angielskiej w: „Philosophy and Methodological Research” vol. XIV, 1953, nr 2; to samo w: T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958 (wyd. II, 1969).

<sup>9</sup> Por. K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927; por. tegoż, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.

<sup>10</sup> Por. K. Twardowski, *O sceptycyzmie etycznym*, *Etyka*, nr 9, Warszawa 1971; *O zadaniach etyki naukowej*, „Etyka” nr 12, 1973; *Główne kierunki etyki naukowej*, „Etyka” nr 13, 1974. Ponadto również w opracowaniu I. Dąbskiej: K. Twardowski, *Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli*, „Etyka” nr 20, 1983.

<sup>11</sup> Por. K. Twardowski, *Etyka*, do druku przygotował, przedmową i przypisami opatrzył Ryszard Jadcza, Toruń 1994.

ryczne koncepcje etyki naukowej, a wśród nich etykę opartą na teorii wartości. Nie ma tam jednak zarysowanej choćby ogólnie teorii wartości. Jej problematyka była dla Twardowskiego tylko jednym z nurtów w etyce.

Ogólnie rzecz biorąc, jeśli już przekładać pewne poglądy etyczne Twardowskiego na konstrukcje aksjologiczne, należy odnotować istotne trudności interpretacyjne. Najważniejsza z nich polega na tym, że nie można jednoznacznie wpisać myśli etycznej Twardowskiego w zasadniczy dla aksjologii schemat antynaturalizmu. Świat wartości jest tu przede wszystkim interpretowany według klasycznego schematu teleologicznego: dobro - to przedmiot dążenia, interesu, cel postępowania. Twardowski zdaje się iść za Arystotelesowym ujęciem dobra jako celu wszelkiego dążenia. Ale zarazem jako uczeń arystotelika Brentana nie zadowala się prostą rejestracją dążeń jako wartości, lecz pyta o ich słuszność, czyli zgodność z kryterium etycznym. Dziedzina dążeń (świat doświadczenia wartościującego) tworzy materialne pole etyki (teorii aksjologicznej), które podlega formującej je etyce kryteriów powinności. Uzasadnienie kryterium etycznego stanowiło dla Twardowskiego trudność najważniejszą etyki naukowej. Wydaje się, że w poszukiwaniu zadowalającego uzasadnienia zbliżał się on do intuicjonizmu spokrewnionego z koncepcjami Brentana i Moore'a, ale o jednoznaczną kwalifikację trudno<sup>12</sup>.

Póki etyka naukowa nie sformułuje pewnego w sensie epistemologicznym kryterium etycznego, należało przyjąć najlepiej uzasadniony. Dla Twardowskiego był nim liberalno-utylitarystyczny model etyki, usiłujący godzić wolność jednostki z wymaganiami społecznego poszanowania wolności innych. W tym schemacie znakomicie mieści się następujący pogląd: „przedmiotem etyki są warunki, pod którymi zetknięcie się sfer działania różnych jednostek zawiera najmniej wzajemnego ograniczenia”<sup>13</sup>. Etyka okazuje się więc „nauką o sposobach jak najdalej idącego zmniejszenia przeciwieństw między jednostkami”. Właśnie zmniejszanie wzajemnych ograniczeń jest dodatnim kryterium etycznym. Twardowski konkretyzował to kryterium, nawiązując do dwóch historycznie sprawdzonych norm etycznych, zasady sprawiedliwości i zasady miłości. Ostatecznie odwołanie się do sfery ludzkich dążeń oraz sprawdzonych zasad regulacji konfliktów tych dążeń czyni jego etykę z jednej strony empiryczną, choć nie jest jasna granica między doświadczeniem faktualnym a moralnym, z drugiej zaś strony - filozof uświadamia sobie istnienie apriorycznych treści etycznych, ujawniających się w przyjęciu ogólnych aksjomatów aksjologicznych i normatywnych. Jako metodolog, który starał się wyraźnie rozróżnić nauki aposterioryczne i aprioryczne, starał się przenieść je również na teren etyki, ale - wobec złożoności jej przedmiotu - nie dopro-

<sup>12</sup> Por. R. Jadczyk, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993.

<sup>13</sup> K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej*, „Etyka” nr 12, s. 139.

wadził tego pomysłu do uzyskania wyraźnej granicy tego, co aprioryczne, i tego, co aposterioryczne w etyce. Natura tej granicy i mechanizm tego spotkania jest jednak jednym z najciekawszych i zarazem najtrudniejszych problemów w etyce.

Do problemu etyki naukowej wrócił po latach Czeżowski, ale w latach trzydziestych i czterdziestych wypowiadał się na temat aksjologii (rozumianej jako nauka) przede wszystkim Władysław Tatarkiewicz. Wspominałem, że decydującą o jego zbliżeniu ze szkołą Twardowskiego, była rozprawa *O bezwzględności dobra*<sup>14</sup>. Praca ta – przygotowana zresztą poza szkołą – jest w pełnym tego słowa znaczeniu aksjologiczna, oparta zarówno o klasyczną filozofię dobra, jak i nawiązującą do intuicjonizmu Brentana, Moore’a, a także fenomenologicznego intuicjonizmu Maxa Schelera. Problemów porównywania wartości, których nie rozwiązał Tatarkiewicz w rozprawie habilitacyjnej, dotyczy poświęcona Kazimierzowi Twardowskiemu krótka rozprawa *Porządek dóbr: studium z Pascala*<sup>15</sup>. Na początku lat dwudziestych rozpoczyna wieloletnie zbieranie materiałów i analizę tak istotnej wartości, jaką dla klasycznej i nowożytnej filozofii jest „szczęście”<sup>16</sup>. Aksjologiczne prace Tatarkiewicza, powstałe na przełomie pierwszej i drugiej dekady stulecia, znakomicie wpisują się z jednej strony w analityczne korzenie szkoły Twardowskiego, pełne szacunku dla dorobku filozofii klasycznej, z drugiej strony zaś – w bliskie brytyjskiej szkole analitycznej lingwistyczne podejście do rozwiązywania odwiecznych problemów filozoficznych.

Przynależność Tatarkiewicza do szkoły lwowsko-warszawskiej może być jednak przedmiotem sporów. On sam po latach podkreślał swoją odrębność, indywidualność, ale i wspominał, jak bliska mu okazała się szkoła Twardowskiego, kiedy po powrocie z Zagranicy odkrył w niej rzadko spotykaną rzetelność analityczną, solidne rzemiosło. Jeśli brać pod uwagę, że metody filozoficznej analizy nie uczył się Tatarkiewicz w szkole Twardowskiego, że przy całym swym analityczno-językowym podejściu śledził jednak historyczne losy idei, zdradzając skłonność do syntezy, że przy nastawieniu minimalistycznym, ostrożnym, nie wahał się wypowiadać myśli z repertuaru filozofii maksymalistycznej, że daleki był od szerokiego traktowania przedmiotu filozofii, obejmującego psychologię i logikę – można uznać jego względną odrębność. Jednak Tatarkiewicz żył i tworzył wśród filozofów tej szkoły, a próby dystansu nie zrywają wcześniejszych więzi. Szkoła bynajmniej nie była jednorodna, charakteryzowała się bogactwem zainteresowań,

<sup>14</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919.

<sup>15</sup> Rozprawa drukowana była w „Przegląd Filozoficzny” XXIII, 1920 (*Księga Pamiątkowa ku czci Kazimierza Twardowskiego*).

<sup>16</sup> Zapowiada je aksjologiczno-analityczny artykuł Tatarkiewicza, *Pojęcie szczęścia a wymagania prawidłowej terminologii*, „Przegląd Filozoficzny” R. 21, 1918 (druk 1919). Po latach ukaże się jego traktat *O szczęściu* (Kraków 1947), tłumaczony na języki obce i posiadający kilkanaście wznowień.

orientacji prywatno-światopoglądowych, toteż trudno nie zmieścić w jej szerokiej formule i Tatarkiewicza, który stał się w niej historykiem filozofii, estetyki, znawcą i historykiem sztuki, systematyzatorem i analitykiem pojęć aksjologicznych.

Idąc śladem porządkującej myśli Tatarkiewicza, zaznaczmy, że aksjologia – to najogólniejsza refleksja o wartościach, która odpowiada na dwa zasadnicze pytania: 1) czym są wartości, 2) jakie są wartości. W pierwszym przypadku zmierzają do definicji i wyjaśnienia swoistości wartości w świecie, w szczególności rozważa klasyczne pytania o sposób istnienia wartości i sposób poznania wartości (spór subiektywizmu z obiektywizmem, relatywizmu z absolutyzmem). W drugim przypadku aksjologia porządkuje wynik poznania wartościującego, klasyfikując i szeregując wartości, aż po próbę ich generalnego usystematyzowania. Na IX Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym (Paryż 1937) zestawia Tatarkiewicz teoretyczny rejestr pytań aksjologii w referacie *Ce que nous savons et ce que nous ignorons des valeurs*<sup>17</sup>, następnie w Międzynarodowym Instytucie Współpracy Filozoficznej w Amersfoort przedstawia próbę rozważenia możliwości szeregowania wartości w obszerniejszym referacie *Von der Ordnung der Werte*<sup>18</sup>. Po wojnie zaś wygłasza referat *Les problèmes en axiologie*<sup>19</sup>. I wreszcie pewną syntezą jego rozważań o aksjologii jest wygłoszony po polsku referat *O pojęciu wartości*<sup>20</sup>. Jeśli przyjąć wyrażoną w tym ostatnim wystąpieniu listę pytań aksjologii, to możliwe byłoby rozleglejsze zestawienie aksjologicznych poglądów przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Nie na wszystkie pytania jednak odpowiadano i nie ma tu miejsca na szerokie zestawienie podobieństw i różnic odpowiedzi. Odniesmy się jednak do najważniejszych postaci i problemów, stosując się do listy problemów aksjologicznych ułożonej przez Tatarkiewicza.

Pierwszym zagadnieniem jest kwestia zinterpretowania terminu „wartość”. Nie chodzi tu o definicję *per genus et differentiam*, ale zajęcie stanowiska w kwestiach, które określają w przybliżeniu znaczenie i przedmiot terminu, ponieważ zdefiniowanie go jest trudne. Tatarkiewicz mówi o potrójnej przynajmniej chwiejności terminu „wartość”:

<sup>17</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Ce que nous savons et ce que nous ignorons des valeurs*, Actualités Scientifiques et Industrielles, N 539: Travaux de IX Congrès International de Philosophie, T. 10, Paris 1937.

<sup>18</sup> Por. *Von der Ordnung der Werte*, Actualités Scientifiques et Industrielles, N 851. Publications de l'Institut International de Collaboration Philosophique, III (Amersfoort 1938), Paris 1939.

<sup>19</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Les problèmes en axiologie: argument écrit*, Actualités Scientifiques et Industrielles, N 1078. VI (Lund 1947), Paris 1949.

<sup>20</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *O pojęciu wartości: Co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, [w:] *O wartości dzieła sztuki. Materiały II Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Radziejowice 19–21 V 1996*, Warszawa 1968; por. tegoż, *Parerga*, Warszawa 1978.

Pierwsza chwiejność sprowadza się do pytania: **czy wartość jest cechą**, czy rzeczą? Chodziłoby o to, czy wartość jest nazwą abstrakcyjną, czy konkretną. Tatarkiewicz rozstrzyga ten problem na gruncie językowym, traktując wartość jako abstrakcyjną cechę, wspólną konkretnym dobrom. Wartość jest dla niego prostą, nienaturalną cechą, określaną jako cecha dobra bądź cecha zła. Konkretnie przedmioty natomiast – to liczne dobra i zła. Podobne stanowisko przyjmował Witwicki, aczkolwiek były tu zabarwienia naturalistyczne, ze względu na odniesienie wartości do potrzeb. Twardowski w tej sprawie nie wypowiadał się. Natomiast Czeżowski ujmuje wartości jako transcendentalia, charakteryzujące jako sposób bycia przedmiotu, jego *modus entis*. Wartość nie jest więc ani cechą, ani przedmiotem, lecz taką pozakategorialną strukturą cech naturalnych, która w polu postawy oceniającej doświadczana jest jako dobro bądź zło. Wartości są niedefiniowalne, można je tylko wskazać, poznać intuicyjnie. Ich niedefiniowalność wynika z tego, że należą do transcendentaliów, są nieprzedstawialne.

Druga chwiejność – to **kwestia ujęcia wartości jako cechy lub przedmiotu wyłącznie dodatniego** bądź – w sensie naturalnym – jako cechy lub przedmiotu o zarówno dodatniej, jak i ujemnej kwalifikacji. W pierwszym ujęciu należałoby mówić o wartościach i ich brakach (względnie antywartościach), w drugim – o wartości dodatniej i wartości ujemnej. Tatarkiewicz i Czeżowski mieszczą się w drugim stanowisku, ale ich stosunek do klasycznej kwestii istnienia zła nie jest identyczny. Tatarkiewicz nie traktuje jednak zła jako braku; przyjmuje równoprawność kategorialną obu wartości – dodatniej i ujemnej. Byt i wartość są porządkami, które krzyżują się, stanowią różne porządki. Czeżowski przyjmuje zło jako ontyczny brak, ale w sferze językowej, zło jest korelatem oceny ujemnej. O ile Tatarkiewicz pomija problematykę ontologii wartości, w czym jest bliższy Twardowskiemu, Czeżowski kieruje się w stronę wyjaśnienia ontologicznego statusu wartości.

Po trzecie – Tatarkiewicz pyta dalej o **zakres pojmowania wartości**, szeroki bądź wąski. Rzecz jasna, że aksjologię interesuje szerokie pojmowanie terminów „wartość” i „dobro”, podczas gdy na terenie etyki czy ekonomii terminy te mają specjalne znaczenie. Ostatecznie istotne jest, by używało się tych terminów konsekwentnie. Maria Ossowska – choć jej związek ze szkołą jest dość luźny – była w tej kwestii podobnego zdania i kładła nacisk na poprawne odczytywanie kontekstu użycia terminów aksjologicznych<sup>21</sup>. Czeżowski mówił o wartości *in genere*, ale i specjalnie o dobroci jako wartości moralnej i pięknie jako wartości estetycznej.

Następnym zespołem zagadnień aksjologii jest kwestia ontycznego i epistemologicznego statusu wartości. Problem dotyczy następujących zasadniczych sporów, w których ścierają się:

<sup>21</sup> Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1947.

**Subiektywizm i obiektywizm.** Tatarkiewicz pyta: Czy przedmioty mają wartość same przez się, czy my im tę wartość nadajemy. W tym drugim przypadku miałyby one wartość „przez nas”, w zależności od naszych potrzeb i upodobań. Subiektywistom chodzi o to, że wartość jest rzeczom nadawana a poznanie wartości jest w istocie odzwierciedleniem kreatywnej świadomości wartościującej. Tatarkiewicz był zdecydowanym obiektywistą. Podobnie obiektywistyczne stanowisko zajmowali Twardowski, Witwicki, Czeżowski, Kotarbiński.

Tatarkiewicz uważa, że subiektywiści nie są w stanie udowodnić swoich twierdzeń. W krytycznej analizie tez subiektywizmu, podobnie jak Twardowski, ukazuje pomieszanie i nieściśłość użytych w tej teorii pojęć. Przeciwno subiektywizmowi przemawia, zdaniem Czeżowskiego, przede wszystkim niedokładność analizy ocen, polegająca na przypisywaniu im emocjonalistycznej natury. Oceny są wprawdzie składnikami uczuć, ale to nie znaczy, że są one przez uczucia wyznaczone. Poprawna analiza oceniania ujawnia co innego. Należy rozpatrywać podmiotowe warunki ocen, dostrzegając istnienie tzw. „postawy ocenającej” jako zdolności do ujmowania przedmiotu w aspekcie jego wartości. Postawa ta jest analogiczna do „uwagi”, znana jest moralistom i estetykom. Czeżowski występuje tu przeciwko traktowaniu tej postawy jako argumentu na rzecz subiektywności wartości. Przekonany jest, że ustalenie poprawności związku między oceną a towarzyszącym jej uczuciem odbiera argumenty subiektywistom. Rzecz polega na tym, że przedstawienie przedmiotu jest, jak sądzi, wystarczającym motywem do wydania oceny i dopiero ocena staje się warunkiem sine qua non uczuć. Oceny są pierwotne względem uczuć<sup>22</sup>.

**Relatywizm i absolutyzm.** Chodzi o to, czy przedmioty posiadają wartość jedynie w stosunku do czegoś poza nimi (względem innych przedmiotów lub podmiotów). Tatarkiewicz starał się płaszczyznę tego sporu wyraźnie oddzielić od poprzedniego. Nie chodzi więc o to, czy relacje konstytuują sam fakt istnienia wartości, ale o treść wartości ujmowalną w sądach. Aksjologia i etyka wartości uprawiana jest przede wszystkim w kontekście epistemologii. Dla Tatarkiewicza jest to problem poznania aksjologicznego a nie ontologii wartości. O ile spór między subiektywizmem a obiektywizmem rozstrzyga się przez poprawne wyjaśnienie, jak wartości istnieją, drugi – dotyczy adekwatności formułowanych ocen. Trzeba przyznać, że ani u Twardowskiego, ani później u Czeżowskiego tej precyzji rozróżnienia płaszczyzn sporów, a w związku z tym rozróżnienia subiektywizmu od relatywizmu i obiektywizmu od absolutyzmu – nie stwierdziłem. O analizach Tatarkiewicza wypowiadał się z uznaniem Roman Ingarden<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Por. T. Czeżowski, *Czym są wartości?*, [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Warszawa 1965.

<sup>23</sup> Por. R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, [w:] tenże, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966.

Absolutystyczne pojmowanie świata wartości jest w szkole lwowsko-warszawskiej powszechnie spotykane. Idzie ono w parze z przekonaniem o bezwzględności prawdy. Tatarkiewicz nazywa je stanowiskiem maksymalistycznym, przeciwstawnym również wariabilizmowi, historyzmowi i sceptycyzmowi aksjologicznemu. Poznanie aksjologiczne polega na apriorycznym ujęciu wartości absolutnych, to są „zdania pierwsze”, aksjomaty systemu. Dla Czeżowskiego, wartości poznawane intuicyjnie są bezwzględne: obiektywizm aksjologiczny idzie u niego w parze z intuicjonizmem. Bezpośrednie poznanie wartości dotyczyć może tylko wartości absolutnych.

**Poznanie wartości.** Założenie obiektywności i bezwzględności wartości bynajmniej jednak ani Twardowskiego, ani Tatarkiewicza, ani tym bardziej Czeżowskiego nie przywiódło do przekonania, że wszystko na terenie wartości da się jednoznacznie ustalić. Wszyscy oni odrzucali relatywizm aksjologiczny jako stanowisko w istocie uniemożliwiające aksjologię, a zwłaszcza etykę, i odrzucali subiektywizm, choć nie wykluczali faktu błędzenia aksjologicznego, ale ustalenia pozytywne, czy to w odniesieniu do zębów systemu, czy w poszczególnych aplikacjach, uznawali za trudne do skończonego wartościowania. Obiektywny i absolutny wymiar świata wartości jest przede wszystkim założeniem, punktem dojścia, tyleż rozpoznany dzięki naszym intuicjom, ogólnoludzkemu doświadczeniu aksjologicznemu, sprawności teoretycznej i praktycznej. Odrzucenie sceptycyzmu oznacza tylko wejście na drogę poszukiwania, sprawdzania, praktykowania wartościującego stosunku do świata i siebie.

W Czeżowskiego koncepcji obiektywnego istnienia wartości nie umniejsza fakt ich subiektywnego i jakże często niepewnego poznania. Poznanie wartości jest analogiczne do poznania zmysłowego w nauce, podlega porównywalnym metodom budowania i uzasadniania teorii naukowych. Obiektywizacja naszej wiedzy o wartościach następuje dzięki indukcyjnym procedurom sprawdzania ocen. To, co u Tatarkiewicza jest abstrakcyjnym, ogólnym sądem o wartości, u Czeżowskiego jest rzutowanym przede wszystkim w świat empirii zmysłowej, introspekcyjnej oraz w świat wyobrażeń pojęciowych, intuicyjnym, bezpośrednim, oceniającym poznaniem wartości (doświadczenie aksjologiczne). Oceny są więc empiryczne w sensie aksjologicznym i teorie aksjologiczne mają tak samo charakter empiryczny, jak teorie naukowe<sup>24</sup>. Jeśli przyjąć przedmiotowość tego doświadczenia, jego swoistość, resztę da się przedstawić w formie logicznej teorii naukowych.

---

<sup>24</sup> Szerzej R. Wiśniewski, *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, praca zbiorowa pod redakcją Z. J. Czarnieckiego i S. Soldenhoffa, Lublin 1989. Por. tamże: R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, a także innych autorów o etyce kilku przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej: Twardowskiego, Kotarbińskiego, Witwickiego, Ossowskiej, Znamierowskiego.

Trzeba więc uznać epistemologiczny status tego doświadczenia, a wtedy wszelkie dalsze problemy z uzasadnieniem aksjologii czy etyki mają ten sam wymiar, co teorie naukowe. To, co Twardowski mówił w swych wykładach o etyce budowanej „od dołu” i budowanej „od góry”, co poza szkołą Znanieckiego określał jako problem syntezy genetycznej i logicznej świata wartości, co u Tatarkiewicza zostało ujęte jako powiązanie sądów o wartości i ich konkretno-empirycznych, względnych aplikacji w postaci sądów o słuszności czynu, to u Czeżowskiego odezwie się w koncepcji dwu dróg budowania etyki, dwu – ale dających jeden wynik.

Teorie hipotetyczno-dedukcyjne w etyce, budowane „od góry”, mają strukturę analogiczną do nauk aksjomatycznych. Normy funkcjonujące w obrębie etyki aksjomatycznej mają charakter formalno-deontologiczny, nakazują postępowanie zgodne z zawartą w normie naczelną, są definicją moralności. Do naczelnego aksjomatu moralności dochodzi się przez opis analityczny, a więc na podstawie ograniczonego zakresu doświadczenia. po prostu aksjomatyzuje się doświadczenie moralne. Tak jest – twierdzi Czeżowski – u Kanta, Kotarbińskiego czy Znamierowskiego. Etyce „spolegliwego opiekuna” przypisywał zatem strukturę etyki aksjomatycznej. Ma ona wprawdzie źródło w empirii, ale jej uzasadnienie nie jest empiryczne, lecz - aksjomatyczne. Natura etyki objawia się tu inaczej niż w strukturach teorii indukcyjnych. Staje się jasne, że mają one tylko heurystyczne znaczenie dla etyki, której uzasadnienie dokonuje się na poziomie aksjomatycznym. Rzecz jasna w grę wchodzi nowoczesne pojęcie aksjomatu jako założenia uwikłanego w treść swoich konsekwencji.

Jak etyki empiryczno-indukcyjne dążą do wyznaczenia naczelných wartości życia, tak etyki aksjomatyczno-dedukcyjne aspirują do stosowalności w praktyce, potrzebują potwierdzenia w życiu, gdzie otrzymują dopiero materialną prawdziwość. Pole empirii aksjologicznej jest obszarem semantycznej interpretacji etyki aksjomatycznej, sprawdzianem jej stosowalności, dowodem zdolności regulowania postaw, rozwiązywania konfliktów. W ten sposób empiria i rozum spotykają się znowu. Wszystko dzieje się więc analogicznie jak w poznaniu naukowym<sup>25</sup>, tyle że chodzi tu o inny wymiar. Problem jest zasadniczy dla etyki: pole praktyki moralnej, zawarte w nim oceny etyczne, stanowią heurystyczną bazę dla aksjomatycznego ujęcia zasady etycznej (teorii etycznej), ale aksjomat etyczny, z jego bezwzględnością i obiektywnością, podlega ciągłej próbie życia. Można by dodać, że jego materialna ważność związana jest z zakresem stosowalności. To zestrojenie perspektywy apriorycznej i aposteriorycznej w etyce zastępuje nieobecny w etyce szkoły lwowsko-warszawskiej motyw transcendentalizmu i nieobecność Kanta.

**Problem systemu wartości.** Kolejnym blokiem zagadnień aksjologicznych jest kwestia porządkowania i hierarchizowania wartości. Największy wysiłek w tym

<sup>25</sup> Por. T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka” nr 7, 1970.



kierunku uczynił znowuż Tatarkiewicz, który najpierw – odmiennie niż Max Scheler – oddzielił porządek klasyfikacji wartości od porządku ich wysokości (preferencji). Porządkuje się w istocie wartości bezwzględne. W szkole Twardowskiego nie ma miejsca na wertykalne pojmowanie systemu wartości, z jedną bezwzględną wartością na czele, stawiającą w końcu wartości niższe w pozycji nie różniących ich od wartości względnych. Problem klasyfikacji wartości, a następnie ich porównywania powstaje przy uznaniu pluralizmu wartości bezwzględnych.

**Klasyfikowanie wartości.** Tatarkiewicz odróżnia wartości ludzkie i rzeczowe. Wśród pierwszych wymienia wartości poznawcze, moralne i hedoniczne. Wśród wartości rzeczowych wymienił estetyczne. Na pograniczu ludzkich i rzeczowych usytuował wartości witalne. Twardowski nie zajmował się porządkowaniem dóbr, był świadomy wielkiej złożoności zagadnienia. Za wartości podstawowe uważał prawdę i sprawiedliwość, która – obok życzliwości – aspirowała w etyce do rangi zasady najwyższej. Czeżowski ograniczył się do propedeutycznych i nieostrych podziałów wartości na dobra fizyczne, kulturowe, psychiczne i idealne.

**Hierarchizowanie wartości.** Tatarkiewicz proponuje różne sposoby szeregowania wartości. Przede wszystkim odróżnia możliwość sformułowania obiektywnej i bezwzględnej hierarchii wartości na poziomie abstrakcyjnym i ogólnym od kwestii porównywania dóbr in concreto. Wydaje się, że można z tekstów Tatarkiewicza odczytać próbę takiej ogólnej hierarchii, w której, postępując od góry szereguje się następujące klasy wartości: moralne, poznawcze, estetyczne, hedoniczne i witalne. Rzecz wygląda inaczej, gdy dochodzi do porównywania złożonych układów dóbr konkretnych. Tu widać wpływ Brentana, który był zwolennikiem porównywania dóbr konkretnych i dopuszczał tam kryterium ilościowe (radycznie inaczej niż analizowany przez Tatarkiewicza Blaise Pascal). Również Twardowski dopuszczał możliwość przewyższenia wartości wyższej przez większą ilość wartości niższej rangi. Zagadnienie hierarchizacji dóbr interesowało Twardowskiego w związku z etyką teleologiczną. Warto w tym miejscu powiedzieć, że przyjmował on w tych sprawach zasadę przewagi wartości całości nad częścią, dobra ogólnego nad szczegółowym. Tę skłonność poszukiwania zasad hierarchizacji wartości spotykamy w rozwiniętej postaci u Czeżowskiego, który wyodrębnił zasady porównywalności dóbr w rozprawce *Jak budować logikę dóbr?*<sup>26</sup>. Są to następujące zasady:

1. Wartości są równe, jeśli są jednakowo dobrymi środkami do czegoś.
2. Można mówić o dobrach mniejszych i większych, jeżeli dobro większe zadość czyni potrzebie realizowanej przez dóbr mniejsze, a ponadto realizuje inną jeszcze potrzebę wartościującego podmiotu. Dobra większe wypierają dobra mniejsze.

<sup>26</sup> Por. T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, dz. cyt., s. 130–140.

3. Dobrem najmniejszym jest to, które zaspokaja minimum potrzeb wartościującego podmiotu.
4. Dobrem największym jest to, które zaspokaja maksimum potrzeb wartościującego podmiotu.
5. Dobra można mnożyć, ale ich iloczyn równy jest dobru mniejszemu.
6. Dobra można dodawać, lecz istnieją też dobra uzupełniające. Można je szeregować według odniesienia do jakiegoś najwyższego dobra, stanowiącego parametr dla pozostałych. Mamy wtedy do czynienia z dobrem bezwzględnym i absolutną hierarchią wartości.

Czeżowski nie wyszedł jednak poza ogólne ustalenia, ograniczając się do ujęcia formalnych zależności porównywania dóbr. Pozostał w istocie w nurcie poszukiwań logiki preferencji, zainicjowanym w Arystotelesowych *Topikach*.

**Wnioski.** Perspektywa aksjologiczna przenikała do zainteresowań przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej sukcesywnie i głównie od strony etyki wartości. W poglądach jej przedstawicieli dominuje mniej lub bardziej jednoznaczny intelektualistyczny intuicjonizm, a więc kognitywizm, tyle że połączony z ambicją i zauważalnym wysiłkiem budowania etyki naukowej. Wyraźny jest obiektywizm, absolutyzm, ale i świadomość trudności wypracowania trwałego kryterium moralnego, w czym przejawia się podejście, które nazywam probabilistycznym<sup>27</sup>. Próba zestrojenia apriorycznych i aposteriorycznych treści aksjologii i etyki łamie podział na antynaturalizm i naturalizm aksjologiczny, jest swoistym dla szkoły zastąpieniem perspektywy transcendentnej.

W systematyce wartości dominuje pluralizm aksjologiczny i zróżnicowane podejście do prób szeregowania wartości. Aksjologii szkoły lwowsko-warszawskiej, aczkolwiek opiera się na absolutystycznych i obiektywistycznych założeniach, obcy jest dogmatyzm aksjologiczny (poznanie aksjologiczne, a zwłaszcza jego praktyczne aplikacje dalekie są od pewności). Dlatego wspólnym aksjologicznym motywem jest liberalny humanizm, połączony z dążeniem do zmniejszania konfliktowości i tolerancji.

---

<sup>27</sup> Por. R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992, zwłaszcza rozdz. IV: *Wątki probabilistyczne w etyce szkoły lwowsko-warszawskiej*.

## Axiology at the Lvov-Warsaw School

The article presents a developmental and comparative outline of axiological issues in the philosophical output of selected major thinkers of the Lvov-Warsaw School. The most attention was devoted to comparing the analytical and world ordering value of Władysław Tatarkiewicz's thought, associated with the school with various ties, with the ethics of Kazimierz Twardowski and axiology, as well as the ethics of his faithful pupil – Tadeusz Czeżowski. The issue of values in the philosophical thought of the main representatives of the school was a response to the ethics of values reaching the West from Poland and its anti-naturalistic, intuitive methodological foundation. The order of comparative considerations is based on the general introduction to axiology issues contained in the works of Tatarkiewicz. Therefore, the author attempts to summarize briefly the positions of these thinkers in the field of the concept of value, the dispute between subjectivism and axiological objectivity, relativism and axiological absolutism, the theory of learning values, and systematizing value.

Keywords: axiology, Lvov-Warsaw School, value, good, relativism, absolutism, subjectivity, objectivity, order of values

Słowa kluczowe: aksjologia, Szkoła Lwowsko-Warszawska, wartość, dobro, relatywizm, absolutyzm, subiektywizm, obiektywizm, porządek wartości



STEFAN KONSTAŃCZAK

---

## Etyka analityczna Kazimierza Ajdukiewicza

Dokonania w dziedzinie etyki autorstwa Kazimierza Ajdukiewicza (1890–1963) zatarły się w pamięci jego uczniów, a przez to także umknęły uwadze historyków filozofii polskiej. Ten wybitny logik oraz metodolog pozostawił jednak po sobie niedokończone próby wypracowania własnej koncepcji etyki analitycznej, które powinny zaintrygować etyków także w dobie współczesnej. Wykłady na ten temat Ajdukiewicz rozpoczął w roku akademickim 1931–1932 i kontynuował przez kolejne lata. Zachowały się one we fragmentach w jego rękopisach przechowywanych w Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Na uwagę zasługuje zwłaszcza jego próba analizy pojęcia „dobro”, którą przeprowadzał na drodze innej niż to wcześniej czynił George Moore. W poniższym artykule zostanie podjęta próba zrekonstruowania głównego wątku rozważań Ajdukiewicza w dziedzinie etyki analitycznej. Podjęta przez Ajdukiewicza próba wypracowania etyki analitycznej, zdaniem autora, mieści się bowiem w całości w programie unaukowania filozofii realizowanym w szkole lwowsko-warszawskiej. Starania te nabierają szczególnego znaczenia w kontekście pojawiających się niekiedy sporów o zaklasyfikowanie szkoły Twardowskiego do filozofii analitycznej względnie do neopozytywizmu. Analityczna proveniencja etyki Ajdukiewicza nie ulega bowiem żadnej wątpliwości.

Wszystkich uczniów Kazimierza Twardowskiego cechowała bowiem wszechstronność zainteresowań naukowych. Potrafili się oni przez to kompetentnie wypowiedzieć na temat różnych zagadnień filozoficznych, przy czym ich poglądy etyczne, w zakresie logiki a nawet estetyki cechowała spójność związana z przekonaniem, że filozofia stanowi jedność, z której żadna jej dziedzina nie może się wyłamywać.

## Droga do etyki analitycznej w szkole lwowsko-warszawskiej

W szkole Twardowskiego racje pozanaukowe nie były akceptowane jako wystarczające uzasadnienie głoszonych poglądów. Nie bez racji można w tym dostrzec wpływ pozytywizmu warszawskiego, który swego czasu piórem Juliana Ochorowicza głosił: „W żadnym innym zakresie zjawisk tradycją nie występuje tak wybitnie jak w świecie wiary. W żadnym innym nie ginie tak szybko jak w świecie wiedzy. Nauka nie zna tradycji zasad. Wiara wciąż żyje niezmienna – nauka wciąż się odradza”<sup>1</sup>. Warto też podkreślić, że w przekonaniu pozytywistów świat rozwija się progresywnie, a nauka była uznawana za decydujący czynnik takiego postępu. Nauka postawiona na piedestale miała dostarczyć ludziom wystarczającej wiedzy po to, aby potrafili samodzielnie podążać w stronę coraz lepszej przyszłości. Naukowcy mieli więc do wypełnienia misję, w której tradycja o ile ich w tym nie wspomagała, była uznawana za uciążliwy balast lub wręcz za przeszkodę. Właśnie w dziedzinie etyki było to najwyraźniej dostrzegane, gdyż na przełomie XIX i XX wieku w zdecydowanej większości była ona uprawiana tradycyjnie. Niemniej jednak nowatorskie prądy przeniknęły także do konserwatywnego Lwowa, a jednym z ich propagatorów był właśnie sam Ochorowicz, który przez kilka lat pracował na lwowskim uniwersytecie. Zapewne też to jego poglądy uitorowały drogę do głębokich przemian, jakie do nauki polskiej wniósł Kazimierz Twardowski, który praktycznie natychmiast po rozpoczęciu pracy we Lwowie przystąpił do pracy nad opracowaniem systemu etyki naukowej<sup>2</sup>. Charakterystycznym rysem zamysłu Twardowskiego było odrzucenie całej tradycji etycznej i wspomaganie się dokonaniem filozofów angielskich, którzy dali początek filozofii analitycznej. Świadczy o tym zwłaszcza rozdzielenie etyki na część praktyczną i teoretyczną, w czym wyraźny staje się wpływ głośnej swego czasu pracy Alexandra Baina „Theory of Ethics and Ethical Systems” z 1875, w której podzielił problematykę etyczną na dwie części: na naukę o moralności (*Moral Science*) oraz etykę praktyczną (*Expediency-Morality*). Co istotne Bain za pre-

<sup>1</sup> J. Ochorowicz, *Tradycja*, „Opiekun Domowy” 1872, nr 18, s. 1. We wszystkich cytatach i przywołaniach zachowano pisownię oryginałów nawet jeśli przeczą one zasadom współczesnej polszczyzny.

<sup>2</sup> O zabiegach Twardowskiego w tym zakresie obszernie pisze Ryszard Jadczak w swej *Przedmowie* do zgromadzonych w ramach jednej publikacji zatytułowanej *Etyka* (Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994) rozproszonych pracach zachowanych w rękopisach. Nie stanowią one jednak całości pod względem merytorycznym, a raczej są świadectwem ewolucji poglądów filozofa ze Skrzypnej. Treści zawarte w tym opracowaniu wykazują stosunkowo nikły związek z poglądami Franza Brentano, a raczej świadczą o rosnących wpływach na poglądy Twardowskiego filozofii anglosaskiej. Z pewnością jednak pierwsze próby w zakresie etyki Twardowski podjął jeszcze przed rokiem 1900, a prace nad ich doskonaleniem prowadził aż po kres swej kariery uniwersyteckiej w 1930 r.

kursora takiego podziału uznał Herberta Spencera, który jego zdaniem dokonał tego podziału zgodnie z duchem teorii ewolucji<sup>3</sup>. Tłumaczy to dobrze przyczynę zainteresowania filozofa ze Skrzypnej związków etyki z teorią ewolucji, czemu dał wyraz w swej pracy „Etyka wobec teorii ewolucji”<sup>4</sup>.

W mniemaniu Twardowskiego program budowy etyki naukowej wymagał zatem także odrzucenia całej religijnej tradycji, która opierała się na dogmatach i niepodważalnym boskim autorytecie. Odrzucał też możliwość formułowania racji naukowych na potocznych mniemaniach i utartych przekonaniach. Analogiczną drogą podążał później jeden z najbliższych współpracowników Twardowskiego, Tadeusz Czeżowski, który kontynuował dzieło swojego nauczyciela ostrzegając w trudnych dla filozofii latach po II wojennie światowej przed próbami oparcia nauki na założeniach ideologicznych.

Kto chce działać i walczyć o zrealizowanie swoich celów, musi oprzeć się o przekonania, w które wierzy, o dogmaty, ale nauka dogmatów nie dostarcza i dlatego spełniwszy co do niej należało, pozostaje w tym sporze na uboczu<sup>5</sup>.

Etyka tradycyjna nie dostarcza bowiem żadnej wiedzy o rzeczywistości, a zatem nie przyczynia się do postępu ludzkości, a wręcz przeciwnie, postęp ten hamuje. Etyka w szkole Twardowskiego była zatem uważana za naukę empiryczną, a te obszary zagadnień, które nie podlegały regułom właściwym dla tych nauk było z niej przesuwane do działalności, którą można utożsamiać z moralizatorstwem. Wszelakiego rodzaju nawoływania, apele i przekonywanie nie mogły być uznawane za działalność naukową, gdyż nie odwoływały się do argumentacji właściwych nauce, lecz do ludzkich emocji.

Twardowski z nadzieją spoglądał na zyskujący na znaczeniu w jego czasach Ruch Etyczny, który nawoływał do oparcia etyki na podstawach naukowych kosztem jej wyzwolenia spod wpływów religijnie zorientowanej etyki tradycyjnej. Zwrócił wówczas uwagę, że tego typu ruch powinien zainteresować filozofię choćby z tej racji, że postulat „postawienia etyki na własnych nogach”, jest także jej postulatem. Dostrzegał również jego polityczny kontekst, gdyż był on również bliiski postulatowi socjalistów walczących o likwidację niesprawiedliwego porządku społecznego. Postawił wówczas tezę, że

ruch etyczny waruje sobie zupełną niezawisłość względem poszczególnych systemów filozoficznych. Nie uznaje on żadnych praw etycznych, któreby wpły-

---

<sup>3</sup> A. Bain, *Mental and Moral Science: Theory of ethics and ethical systems*, vol. II, Longmans, Green & Co., London 1875. s. 723.

<sup>4</sup> K. Twardowski, *Etyka wobec teorii ewolucji*, [w:] tenże, *Rozprawy i artykuły*, Księgarnia A.A. „Książnica-Atlas”, Lwów 1927, s. 343–356.

wały z jakichkolwiek założeń metafizycznych; jedynym prawodawcą moralnym ma być sumienie<sup>6</sup>.

Takiej etyki nie można się nauczyć, trzeba ją wypracować samemu. Nietrudno zauważyć, że tą samą drogą podążał nie tylko sam Twardowski, ale również jego uczniowie, w tym zwłaszcza Kotarbiński.

Według Twardowskiego nauczanie etyki teoretycznej jako przedmiotu szkolnego nie miało sensu, bo stan dorosłości jest osiągnięty wraz z momentem wypracowania własnej etyki. Dojrzałość moralną osiąga się we wzajemnym powiązaniu praktyki z teorią, co jednak wymaga posiadania wykształcenia w zasadzie aż na poziomie akademickim. Osoby niewykształcone mogą zachowywać się moralnie tylko podążając za wskazaniem innych, bądź mechanicznie realizując wskazania jakiegoś autorytetu. Twardowski nie wskazywał także odmiennych dróg dla nauczania etyki czy logiki. Edukacja w zakresie filozofii nie kończyła się zatem w momencie ukończenia studiów, bo oczekiwał od absolwentów obowiązku dzielenia się swoją wiedzą z młodym pokoleniem, które dopiero rozpoczyna swoją edukację. Zadaniem etyki praktycznej nie jest zatem pomnażanie wiedzy teoretycznej, ale określanie drogowskazów niezbędnych w życiu. Oddzielał zatem aspekt teoretyczny od praktycznego. To, że etyka wskazuje cele, do których ludzie powinni dążyć, nie oznacza zatem, że wskazuje im drogi, na których mają je osiągnąć.

Jeśli chodzi o etykę teoretyczną, to Twardowski sądził, że istnieje ścisła analogia pomiędzy sądami na temat prawdy, dobra i piękna. Był przekonany, że musi tak być, bo inaczej teoria ewolucji nie miałaby sensu. Trzy rodzaje faktów bowiem podlegają ocenie jednej z władz rozumu:

Po pierwsze ocenianie rzeczy ze stanowiska etycznego, na podstawie sumienia; po drugie ocenianie rzeczy ze stanowiska estetycznego na podstawie smaku, poczucia piękna; po trzecie ocenianie rzeczy ze stanowiska logicznego na podstawie rozumu. Każdy z tych trzech rodzajów oceniania obraca się między dwiema ostatecznościami: pierwszy między dobrem a złem, drugi między pięknem a brzydkiem, trzeci między prawdą a fałszem<sup>7</sup>.

Wydawanie sądów o rzeczywistości jest równoznaczne z przyjęciem określonego stosunku do niej, a więc z ocenianiem, które wymaga po prostu posiadania stosownej wiedzy. Nie ma tu znaczenia to, o jakie sytuacje faktyczne chodzi. Ocenianie to przebiega wedle tej samej zasady nadrzędnej, co Twardowski skonstatował:

Nietrudno spostrzec, że przeciwieństwa między prawdą a fałszem, między pięknem a brzydkiem, między złem a dobrem dają się przedstawić jako poszcze-

<sup>6</sup> K. Twardowski, *Kultura etyczna*, [w:] tenże, *Rozprawy i artykuły...*, s. 339.

<sup>7</sup> K. Twardowski, *Etyka wobec teorii ewolucji*, [w:] tamże, s. 348.



gólne rodzaje jednego ogólnego przeciwieństwa; jest niem przeciwieństwo między tem, co nazywamy słusznem, a tem, co nazywamy niesłusznem<sup>8</sup>.

Po to też człowiek nabywa wiedzy, aby tę zdolność u siebie doskonalić, co można uznać za jakąś formę intelektualizmu etycznego, gdyż najbardziej moralni są zarazem najbardziej świadomi tego dlaczego postępują tak a nie inaczej. Tak rozumiana etyka teoretyczna nie jest jednak oderwana od rzeczywistości, gdyż człowiek sądy może wydawać tylko w związku z faktami, których się doświadcza.

Etyka naukowa ma jedynie określać kryterium etyczne i uzasadnić je. [...] ale rezygnując z moralizowania i wychowania etycznego, pozostawiając je innym czynnikom, etyka nie przestaje być przez to normatywna. [...] Etyka naukowa bowiem, nie zajmując się wprowadzaniem w życie przepisów etycznych i ograniczając się do formułowania i uzasadniania kryterium etycznego, wcale przez to jeszcze nie traci charakteru etyki normatywnej. Albowiem jak w logice, jak w gramatyce, jak w higienie, każda prawda da się wyrazić w formie normy<sup>9</sup>.

Nic więc dziwnego, że odrzucił zarazem upowszechniający się w jego czasach podział na etykę normatywną i opisową uważając, że dla tej drugiej powinno się znaleźć inną nazwę, gdyż etyka filozoficzna określać musi drogowskazy dla praktyki. Etyka opisowa niczego zaś nie określa, tylko opisuje stan istniejący, nie ma zatem większego znaczenia dla praktyki moralnej. Dlatego sam stosował niekiedy dla niej nazwę etykologia.

Etyka w rozumieniu Twardowskiego była zatem dyscypliną nauki taką samą, jak wszystkie inne, a zamieszanie w tym względzie powoduje tylko nieuzasadnione odsuwanie problematyki etycznej od realnego życia, co czyni całą tradycyjną etyką poszukującą uzasadnień dla człowieka poza ziemskim światem. Wyraz takiemu stanowisku dobitnie dał Tadeusz Czeżowski, który zauważył:

Poszczególne teorie i dyscypliny, mające za przedmiot różne wycinki, strony, aspekty tego świata, tworzą także jedność dzięki jedności świata, który badają<sup>10</sup>.

## Droga Ajdukiewicza do etyki analitycznej<sup>11</sup>

Etyka w pierwszych latach pracy naukowej nie była przedmiotem zainteresowania Ajdukiewicza, w zasadzie nie uważał jej nawet za naukę. Twierdził początkowo, że

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej*, „Etyka” 1973, t. 12, s. 128.

<sup>10</sup> T. Czeżowski, *O jedności nauki*, [w:] tenże, *Odczyty filozoficzne*, s. 223.

<sup>11</sup> Przyczyny zainteresowania Ajdukiewicza problematyką etyczną autor przedstawił szczegółowo w swoim artykule *Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki*, „Galicja: Studia

Logika formalna jest obok psychologii empirycznej jedyną dyscypliną filozoficzną o charakterze wybitnie naukowym<sup>12</sup>.

Zdanie na ten temat zmienił zapewne dopiero pod wpływem naukowych dyskusji ze swoim teściem Kazimierzem Twardowskim, co skłoniło go później do podjęcia próby określenia swego stanowiska wobec etyki w ogóle. Z perspektywy czasu można zauważyć, że zaakceptował w większości poglądy swego teścia co do potrzeby zbudowania nowej, prawdziwie naukowej etyki. Podkreślał zatem istnienie rozdziału etyki na tradycyjną opartą na metafizyce, oraz naukową, którą dopiero trzeba wypracować. Przyjął wówczas także, że to „trzy zagadnienia: zagadnienie Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli”, stanowią podstawę etyki metafizycznej<sup>13</sup>. Wyróżnioną kategorię stanowi w niej etyka metafizyczna zorientowaną religijnie, gdyż

Wiara w Boga, jako prawodawcę moralnego świata wskazywała niektórym filozofom, jakie są obowiązki moralne człowieka, wiara w nieśmiertelność duszy wpływała na pogląd na to, w czym należy szukać prawdziwego szczęścia<sup>14</sup>.

Były to rozwiązania proste, niewymagające osobistego wysiłku intelektualnego, a przede wszystkim oferujące proste zasady, które otrzymuje się w postaci gotowej do bezrefleksyjnego zastosowania. Nie wszystkie jednak etyki metafizyczne muszą być zorientowane religijnie. Metafizyka nie wymaga bowiem koniecznie twierdzącej odpowiedzi na pytania dotyczące istnienia Boga czy też nieśmiertelnej duszy. Dla przykładu ateista akceptuje istnienie wolnej woli, a zaneguje istnienie Boga oraz duszy nieśmiertelnej. Niemniej jednak twierdzenia etyk zorientowanych metafizycznie są nieweryfikowalne, a zatem nie mogą zyskać statusu naukowości. Dopiero etyki, które nie odwołują się do żadnych założeń metafizycznych taki status mogą uzyskać.

Etykę, która nie opiera się na przesłankach metafizycznych, nazywa się etyką niezależną<sup>15</sup>.

Taką etykę cechuje brak apriorycznych założeń metafizycznych. Do takiego stanowiska doprowadziła go jednak dopiero dydaktyczna potrzeba związana z praktyczną realizacją zajęć z etyki kontynuowanych po swoim teściu.

---

i Materiały” 2019, vol. 5, ss. 271-289.

<sup>12</sup> K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli. (Teoria poznania-Logika-Metafizyka)*, Nakład K.S. Jakubowskiego, Lwów 1923, s. 25.

<sup>13</sup> K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania – metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 195.

<sup>14</sup> Tamże, s. 194-195.

<sup>15</sup> Tamże, s. 195.

Ajdukiewiczowi bowiem w 1931 r. powierzono prowadzenie wykładów z etyki, które na Uniwersytecie Jana Kazimierza prowadził do tej pory sam Kazimierz Twardowski. Program wykładów z etyki naukowej Twardowskiego jest powszechnie znany i należałoby go raczej usytuować w obrębie historii etyki, gdyż na kolejnych wykładach omawiane były najważniejsze osiągnięcia dawnej oraz współczesnej myśli etycznej. Ajdukiewicz nie kontynuował jednak na swoich zajęciach programu wykładów swego teścia, ale podjął próbę wyłożenia koncepcji autorskiej, uwzględniającej propozycje przedstawione przez George Moore'a jego „Principia ethica” (1903) oraz przez Moritza Schlicka .w „Fragen der Ethik” (1930). Porównując układ obu tych książek z wykładami prowadzonymi przez Ajdukiewicza należy uznać, że znacznie więcej skorzystał z inspiracji pracą Moore'a. Skoncentrował się bowiem na analizie pojęć etycznych, w których propozycje Moore'a potraktował jednaki tylko jako jedną z możliwości. Nie oznacza to jednak, że etyka Schlicka nie wywarła żadnego wpływu na jego poglądy. Z pewnością przyjął sugestię Schlicka, że etyka nie musi usilnie dążyć do jednoznacznego definiowania stosowanych pojęć, bo przecież te pojęcia już istnieją i mają określoną treść. Zatem każdy, kto uczyni z definiowania pojęć zasadnicze zadanie etyki może wypaczyć to, co stanowi już jej osiągnięcie, próbując określić ich treść niejako na nowo. Zadaniem etyki jest zatem samo dążenie do precyzowania treści pojęć, z tym, że musi to zrobić zgodnie z zasadami obowiązującymi w nauce, bo inaczej wszelkie wywody w tej dziedzinie pozbawione będą sensu. Rozważania nad znaczeniem słów są przecież domeną językoznawstwa, a etyka nie aspiruje do bycia jego gałęzią, jak to słusznie zauważył Schlick<sup>16</sup>. Zatem wedle tego neopozytywisty zadaniem etyki nie było określanie tego, czym jest dobro, w czym zawiera się treść tego pojęcia, ale takie wyjaśnianie i poznawanie dobra,

które zakłada z góry znajomość sensu pojęcia i następnie sprowadza je do czegoś innego, ujmuje w bardziej ogóle związku<sup>17</sup>.

Tym samym, nawet gdyby udało się trafnie określić treść pojęcia dobro, to nie byłoby to żadne osiągnięcie etyki. Schlick w ten sposób stał się zwolennikiem naturalizmu, dla którego dobro i zło są możliwe do recepcji przez podmiot, a ich istnienie można stwierdzić na zasadzie zbliżonej do zjawisk fizycznych. Maria Ossowska w „Słowie wstępnym” do książki Schlicka trafnie zauważyła także, że w jego neopozytywizmie w ogóle nie ma miejsca na etykę normatywną, którą „pozostawia moralistom”<sup>18</sup>, gdyż jej tezy są empirycznie nieweryfikowalne. Zakwestionowanie naukowości etyki normatywnej spowodowało, że taka droga jak

<sup>16</sup> Zob. M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960, s. 18.

<sup>17</sup> Tamże, s. 19.

<sup>18</sup> M. Ossowska, *Słowo wstępne*, [w:] M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, s. 6.

Schlick nie podążał jednak Ajdukiewicz. W jego koncepcji etyki etyka normatywna zajmowała należne jej miejsce w systemie nauk. Był w tym zgodny z Tadeuszem Czeżowskim, który twierdził, że:

Przez termin „teoria etyczna rozumiemy” powiązany logicznie zespół zdań, wśród których znajdują się stwierdzenia powinności albo rozmaicie sformułowane normy etyczne, albo wreszcie jakiegokolwiek inne oznajmienia podobnego typu: wszystkie one sprowadzają się – przy pewnych dodatkowych jeszcze ustaleniach – do zdań ogólnych, w których stwierdza się, że takie a takie rzeczy są dobre lub złe<sup>19</sup>.

Było to oczywiście zgodne z brentanowską teorią sądów idiogenicznych, co także najwyraźniej zaakceptował także Ajdukiewicz, a stąd koncepcja Schlicka nie mogła mu się wydawać atrakcyjną. Nie ma tu także znaczenia na jakiej drodze sądy takie powstają. Intuicjonizm był tu tylko z jedną z opcji.

Aprobując przekonanie Twardowskiego o jedności nauki, które najwyraźniej sformułował swego czasu Czeżowski podkreślając, że

Wszystkim jednak teoriom i dyscyplinom wspólne jest to, że są modelami logiki i dzięki temu posiadają wspólną logiczną strukturę jednoczącą je w system umiętej wiedzy<sup>20</sup>,

Ajdukiewicz budował swoją koncepcję na wzór systemu logiki uznając, że

Język logiki matematycznej i właściwa jej aparatura pojęciowa stanowi podstawę dla naszych badań filozoficznych<sup>21</sup>.

Ajdukiewicz zatem nie dążył do sformułowania własnej jednoznacznej definicji dobra, założył tylko istnienie klasy przedmiotów, którym przypisał status dobrych. Poszedł zatem śladem Karola Frenkla (1891–1920), który chcąc uściślić treść pojęcia „dobro” utożsamiał je z pojęciem „moralny”. Przedmiotem zainteresowania tak rozumianej etyki jest dobro, zło zaś nie należy do jej przedmiotu, nie jest także stanem braku dobra, bo jego istnienie rozumiane jest nierozzerwalnie związane z pojęciem „dobra”. Można by nawet opowiedzieć, że w klasie przedmiotów, którym ludzie przypisują jakąś wartość znajdują zarówno te dobre, jak i złe, tylko dlatego, że dobra nie można pojąć bez jednoczesnego przyjęcia istnienia jego przeciwieństwa – zła. Pomimo niewątpliwej znajomości prac Moore’a i Schlicka, zgodnie z aprobowanymi przez siebie zasadami pracy naukowej, Ajdukiewicz nie przyjął na wiarę ich stwierdzeń, ale sam przeprowadził wnikliwą próbę analizy pojęcia „dobro”. Próba ta zasługuje na uwagę nie tylko jako próba unaukowania etyki, ale jako wykład etyki analitycznej, co jednoznacznie

<sup>19</sup> T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] tenże, *Odczyty filozoficzne*, s. 42–43.

<sup>20</sup> T. Czeżowski, *O jedności nauki*, [w:] tamże, s. 223.

<sup>21</sup> Tamże, s. 159.

sytuuje całą szkołę Twardowskiego w obrębie filozofii analitycznej a nie neopozytywizmu. Niemniej jednak Ajdukiewicz w zgodzie ze aprobowanym przez siebie warsztatem naukowym dokonał weryfikacji naczelnej tezy naturalizmu Schlicka. Zauważył także, że takie zabiegi trwają w filozofii w zasadzie już od momentu jej powstania, bowiem

Naturalizm twierdzi, że pojęcia] etyczne dają się zanalizować na pojęcia] pozaetyczne. Np. „dob[ro]” znaczy szczęście: eudajmonizm natural[istyczny]; „dobro” znaczy „korzyść społeczna” (sceptycyzm, epikureizm) lub perfekcjonologią (Sokr[ates], Pl[aton], Aryst[oteles], stoicy)<sup>22</sup>.

Swoje wykłady rozpoczął, podobnie jak to uczynił Moore, od próby określenia przedmiotu zainteresowania etyki.

Pochodzenie wyrazy etyka od ἠθος – stałe miejsce przybywania i stały sposób postępowania] = obyczaj o znaczeniu] zbliżonym do ἔθος = zwyczaj. Obyczaj w przeciwieństwie] do zwyczaju, coś zbiorowego, gromadnego, tradycja uświęconego. Nazwą etyki obejmuje się szereg b[ardzo] różnorodnych zagadnień roztrząsanych w ciągu dziejów myśli ludzkiej. Zagadnienia te koncentrują się dookoła jednego pojęcia, mianowicie pojęcia „dobry”. Ów wyraz „dobry” mieni się ogromną różnorodnością znaczeń. „Dobry” znaczy czasami tyle co „serdeczny”, „łaskawy”, „pobłażliwy”, „ludzki” (dobry pan), „nadający się jako środek do celu” (dobry klucz, dobry chwyt ≠ ale i dobry koń, jeszcze dobry wóz); tutaj da się podciągnąć także „dobry wiersz”, „dobry dramat” w znaczeniu „udany”. [...] Obok tych rozlicznych znaczeń wyrazu „dobry” istnieje jeszcze jedno, które właśnie stanowi centralne pojęcie dla etyki, występujące w charakterach „dobry czyn” i „dobry charakter” itp. Rozważania z zakresu etyki należy rozpocząć od wyjaśnienia tego właśnie pojęcia, czyli tego właśnie dla etyki ważnego znaczenia wyrazu „dobry”. Wyjaśnienie to byłoby osiągnięte, gdyby nam się udało przeprowadzić analizę znaczenia wyrazu „dobry”. Znaczenie wyrazu] to tyle co pojęcie. Zanalizować pojęcie to tyle co znaleźć takie 2 lub więcej inne pojęcia], których łączna treść = treści pojęcia] analizowanego. Np. kwadratowy = prostokątny i równoboczny. Rezultat takiej analizy wyraża się w zdaniu] A jest to B,C, które jest definicją] treściową. [...] Jeśli wyjaśnienie znaczenia] wyrazu] dobry cz[owiek] nie daje się przeprow[adzić] przez analizę tego znaczenia] to jednak otwiera się inna droga. Pojęciami dostępnymi rozkładni (analizie) są wszystkie znaczenia] wyrazów, które zostały do języka wprowadzone przez definicję typu „A jest to B będące C”. Jednakże tylko niewiele jest wyrazów, które przez definicje] zostały wprowadzone do języka]. Większości wyrazów uczymy się metodą Berlitz’a, t.j. uczymy się je rozumieć wdrażając się do pewnego sposobu ich używania. Np. rozumiemy wyraz „zły” choć nigdy nie słyszeliśmy ani podać nie potrafimy podać definicji]

<sup>22</sup> K. Ajdukiewicz, *Etyka*, Materiały Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110, k. 63–64. Tekst został zrekonstruowany z odręcznych zapisków na notatkach do prowadzenia wykładów.

mówiącej „żółty to taki a taki”. Nauczylismy się zaś go rozumieć obserwując sytuacje w jakich inni w pewnych kontekstach tego wyrazu i wchodząc w nawyk takiego używania tych kontekstów w podobnych sytuacjach. Obserwowaliśmy, że w sytuacjach charakteryzujących się doznawaniem wrażenia pewnego tonu barwnego ludzie mówią z przekonaniem oto coś żółtego. Nauczylismy się go w podob[ny] sposób używać.

Wyrazy których nie wprowadziliśmy przez definicję, lecz których używać uczymy się naśladowując uzus innych nazywam wyrazami o znaczeniu uzualnym. Chcąc wyjaśnić znaczenie wyrazu o sensie uzualnym można to uczynić wskazując na istotny przy tem tego wyrazu znaczeniu sposób jego użycia. Istotnym dla danego znaczenia pewnego wyrazu jest pewien jego sposób użycia, jeżeli ten kto tego sposobu nie obserwuje temsamem dowodzi, że nie używa tego wyrazu w danym znaczeniu. Ktoby np. na widok płci tego koloru co jaskier nie był gotów powiedzieć z przekonaniem oto coś żółtego, ale np. oto coś niebieskiego, ten temsamem dowodziłby, że nie wiąże z wyrazem „żółty” tego znaczenia co wszyscy.

Wyrazem o sensie uzualnym jest wyraz „dobry”, podobnie i wyraz „istnieje”, „prawdziwy”. Istotny dla wyrazu „istnieje” sposób użycia. Zdanie w sensie logicznym. Jego znaczenie psychologiczne = sąd w sensie psychologicznym. Jego znaczenie w sensie logicznym = sąd w sensie logicznym<sup>23</sup>.

Rozważania nad znaczeniem uzualnym pojęcia „dobro” mają znacznie większy ciężar gatunkowy niż mogłoby się to wydawać. Otóż przyjęcie takiego rozwiązania jest próbą rozstrzygnięcia dylematu o tym, czy pojęcia etyki mają swoje desygnaty. Pytania, jakie stawiał sobie Ajdukiewicz mają więc zasadnicze znaczenie dla próby określenia podstaw jego etyki analitycznej. Otóż odrzucając etykę tradycyjną, która problem ten rozwiązywała tylko pozornie, bo pojęcia te były sytuowane na ogół w obrębie transcendentaliów lub sankcjonowane samą tylko mocą nieomylnego autorytetu boskiego, musiał przyjąć stanowisko, w którym istniałyby one w taki sposób, aby mogły wywierać realny wpływ na postępowanie człowieka, a zatem powodować określone skutki w świecie. Coś, co nie istnieje (jak chcieliby naturaliści w rodzaju Schlicka) nie może przecież niczego zmieniać w rzeczywistości, skoro jednak zmienia, to jego istnienie musi być niewątpliwe. Dlatego wydaje się, że studia nad etyką doprowadziły Ajdukiewicza do aprobaty konwencjonalizmu. Ogólnie rzecz ujmując nie jest to sugestia bezpodstawna, gdyż do zbliżonych wniosków przy analizie przyjętego przez Ajdukiewicza statusu pojęć doszła np. Anna Jedynek zauważając:

Ajdukiewicz był przekonany o obiektywnym istnieniu wartości, a w przypadku wartości moralnych – także o ich istnieniu bezwzględnym<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> K. Ajdukiewicz, *Wybrane zagadnienia z etyki*, [w:] tamże, k. 46–49. Wykład ten jest datowany na 10 X 1932 r.

<sup>24</sup> A. Jedynek, *Ajdukiewicz*, WP, Warszawa 2003, s. 120.

Obiektywny charakter wartości oznacza w tym przypadku, że stanowią one konstytutywny element tego świata, choć nie jest to prosty element jego fizycznej struktury. Gdyby rozważania Ajdukiewicza nad problemami etycznymi zostały w jakiś sposób upublicznione, to można nawet byłoby się zastanawiać nad ich wpływem na formowanie się poglądów Johna Langshawa Austina (1911-1960) w kwestii sprawczej mocy wyrażen językowych. Niemniej jest to ewidentne potwierdzenie analitycznej proveniencji szkoły lwowsko-warszawskiej.

W tym wykładzie Ajdukiewicz podąża śladem Schlicka próbując abstrakcyjne pojęcia etyczne dopełnić nowymi treściami, znanymi przecież już jego słuchaczom. Z powyższego wynika także próba powiązania oceny etycznej z przekonaniami jednostki. Oznacza to zarazem aprobatę tego, że ludzie mogą być w swoim postępowaniu podobnie motywowanym niezgodni. Taka sytuacja wynika z tego, że mechanicznie aprobowana zasada zazwyczaj nie musi się sprawdzać w praktyce. To także forma intelektualizmu etycznego, gdyż ludzie refleksyjni, potrafiący świadomie zastosować się do jakiejś zasady, popełniają mniej błędów, a więc muszą także czynić mniej zła. Człowiek rozumny może zdecydować o tym, czy podejmie się działania, którego sam nie aprobuje, ale wtedy działanie to musi być przez niego ocenione jako złe. Ajdukiewicz daje temu wyraz w kolejnym wykładzie:

Dotychczas o dezaprobatie, czyli aprob[acie] ujemnej. Związana z nią jest aprob[ata] dodat[nia]. Ilekroć stan rzeczy dezaprobuje tylekroć stan rzeczy sprzec[ny] aprob[ujemy] jako nakazany.

$$-A \equiv +(-A)$$

$$+(-A) \equiv -A$$

Istot[ny] dla wyrazów dob[ry] i zły uzus:

Ilekroć ktoś stan rzeczy A dezaprobuje tylekroć gotów jest orzec o tym stanie rzeczy wyraz: zły.

Ilekroć ktoś A aprobuje tylekroć jest gotów orzec o A wyraz: dobry.

$$+A \rightarrow A \varepsilon \text{dob[ry]} = (-A) \varepsilon \text{zły}$$

$$-A \rightarrow A \varepsilon \text{zły} = (-A) \varepsilon \text{dob[ry]}$$

Jest to jedno z kilku rozumień wyr[azu] dob[ry] w etyce, w którym „ $\varepsilon$  dob[ry]” = obow[iązkiem]:

$$(-A) \varepsilon \text{zły} = A \varepsilon \text{obow[iązkiem]}.$$

Są stany rzeczy ani+ ani- aprob[owane] 0 jak się orzeknie że nie są złe ani nie są obow[iązkiem].

Obow[iązek]    oboj[ętność]    zło (zakaz)



$$-(\sim A) = +A$$

$$-A$$





czenia pojęć istotnych dla etyki naukowej. Rozpoczął go następującym stwierdzeniem:

Próbowaliśmy opisać ów stan zwany dezaprobatą etyczną. Pojęciem tej dezaprobaty etycznej posłużymy się dla wskazania istotnego dla tych znaczeń wyrazów dobry i zły, jakie wyrazy te mają w etyce, użytku. Jest on analog[iczny] do istotnego dla znaczenia istniejącego użytku. Użytek ten jest taki:

– ilekroć X uznaje stan rzeczy R tylekroć gotów jest no nim orzec słowo „istniejący”,

W etyce:

- ilekroć ktoś dezaprob[uje] stan rzeczy S tylekroć gotów orzec o nim wyraz „zły”,
- ilekroć ktoś dezaprob[uje] stan rzecz sprzeczny z S tylekroć gotów jest o S orzec wyraz „dobry”,

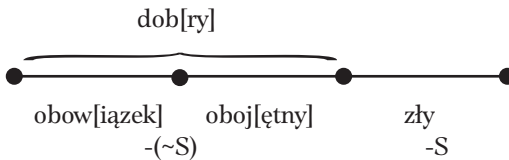
Schemat:  $-S \rightarrow S \varepsilon$  zły,

$-(\sim S) \rightarrow S \varepsilon$  dobry.

Np. to, że Jan kradnie  $\varepsilon$  czemś złem,

To, że Jan nie kradnie  $\varepsilon$  czemś dobrem.

To znaczenie wyrazu „dobry” wedle którego dobrem jest stan rzeczy względem którego sprzeczny jest zły jest jednym z wielu sensów, jakie wyraz „dobry” w etyce posiada. Tutaj określenie dobry pokrywa się z określeniem „obowiązek”. Zdarza się, że ani dany stan rzeczy ani sprzeczny względem niego nie spotyka się z dezaprobatą. Nie będziemy go nazywali ani czemś złem ani obowiązkiem. Mielibyśmy wtedy:



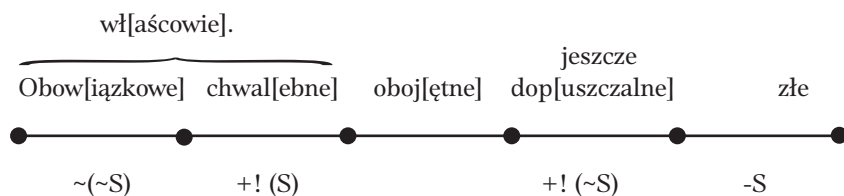
Niekiedy dobrem nazywa się obow[iązek] ale i niektóre rz[eczy] nie będące ani obow[iązkami] ani złe. Np. ofiarowanie życia dla drugiego. Ten użytek wyrazu dob[ry] wiąże się z drugą postawą etyczną obok aprob[aty] imperat[ywnej], aprob[ata] laudat<sup>26</sup>. Tę postawę zajm[ujemy] gdy dany stan rzeczy występ[uje] z piętnem czegoś przez dany autorytet pochwalanego. Zajm[ujemy] ją jedynie wobec stanów rzeczy, których nie dezaprob[ujemy] ani też sprzecz[nych] niedezaprob[owanym]. To stany rzeczy chwaleb[ne].

Strefa oboj[ętna] rozpada się na:

chwaleb[ne] t.j. te wobec których postawa aprob[atywna] laud[at]

jeszcze dopuszcz[alne] t.j. te wobec neg[acji] których postawa aprob[atywna] laud[at]

<sup>26</sup> Określenie pochodzi z łaciny i oznacza pochwałę, czyli w tym przypadku, coś przez autorytet pochwalane jest automatycznie pochwalane przez osobę aprobującą dany autorytet.



W II-im sensie dobrze obejm[uje] obow[iązkowe] i chwaleb[ne]

W wyjaśnianiu znaczenia wyr[azu] dob[ro] zajęliśmy to stanow[isko] , że nie daje się ono zanalizować, co wymaga wykazania, gdyż np. dobry analizuje się na to co obow[iązkowe] lub chwaleb[ne]. Ta analiza sprowadza pojęcie dob[ro] do pojęcia etycznego.. Twierdziliśmy, że nie da się sprowadzić do pojęcia poza etycznego. Naturalizm – np. twierdzono że dobry to znaczy przyczyniający się do szczęścia jednostki, eudajmonologia indywidualistyczna lub dobry to tyle co przyczyniający się do powiększenia sumy szczęścia na świecie. Utylitaryzm<sup>27</sup>.

Tym samym Ajdukiewicz zrealizował swój zamiar wykazania tego, czy pojęcie „dobro” jest analizowalne, czy też nie. Odpowiedź negatywna była zarazem, równoznaczna z zakwestionowaniem naturalizmu etycznego.

1935/36 znajduje się szkic do opracowania na temat możliwości zastosowania języka logiki do rozważań logicznych. Ajdukiewicz ten szkic zatytułował „Rozprawka: O bezwzględności prawdy i względności dobra”. Treść tego szkicu jest krótka, ale bardzo wymowna.

Są takie sytuacje  $\alpha$ , że jeżeli ktoś znajduje się w  $\alpha$  wydaje sąd odrzucający, to nie jest to sąd S, czyli są sytuacje  $\alpha$ , w których każdy, jeżeli w sytuacji  $\alpha$  odrzuca lub uznaje sąd S, to uznaje sąd S. Są więc takie sytuacje, w których każdy kto względem pewnego sądu zajmie stanowisko uzna w konsekwencji, że jest on prawdziwy. Nie ma zaś takich sytuacji, w których każdy kto pochwała lub gani sąd S, to pochwała S<sup>28</sup>.

Niemniej jednak tok rozumowania jest konsekwencją rozróżnienia sądów logicznych od sądów moralnych. W pierwszym przypadku odrzucenie sądu, że coś jest, oznacza automatycznie uznanie prawdziwości zdania orzekającego, że tego czegoś nie ma. W drugim zaś przypadku odrzucenie sądu, np. że ktoś jest dobry nie oznacza przecież automatycznie, że jest on zły. I tu nie chodzi tylko o to, że dobro jest względne ale głównie o to, że mój sąd wydany w dowolnej sytuacji jest tylko moim sądem, którego nie można uprawomocnić przez proste wykluczenie sądu przeciwnego. Tego typu konstatacje zawarte w zachowanych wykładach Ajdukiewicza z etyki stanowią konsekwencję jego wcześniejszych dociekań na temat

<sup>27</sup> K. Ajdukiewicz, *Wybrane zagadnienia z etyki*, k. 67.

<sup>28</sup> Tamże, k. 45.

znaczenia wyrażań, które przedstawił w swojej pracy „Sprache und Sinn”, opublikowanej w czasopiśmie „Erkenntnis” w 1934 r.<sup>29</sup>. W tej pracy mowa jest także o sądach artykułowanych i niewyartykułowanych, z których te drugie mają charakter przeżywanego spostrzeżenia. Sądy takie nie mają charakteru wyraźnego, a więc nie poddają się prostej weryfikacji logicznej ale „tkwią w formie niejako zarodkowej w spostrzeżeniu”<sup>30</sup>. Uprawdopodobnia to pogląd, że do konwencjonalizmu doprowadziły Ajdukiewicza właśnie próba wypracowania etyki analitycznej. W swej istocie było to rezultatem równoczesnego wpływu filozofii analitycznej i neopozytywistycznej na jego poglądy dotyczące teorii etycznej. Niemniej jednak jego wykłady musiały być bardzo trudne do odbioru przez studentów ukształtowanych w duchu tradycji etycznej, a stąd skutek nich na postawy studentów musiał być wielce ograniczony.

Nic zatem dziwnego, że w kolejnym cyklu dydaktycznym Ajdukiewicz zmienił swoje wykłady z etyki dostosowując je zapewne do możliwości percepcyjnych studentów. Całkiem możliwa też jest sytuacja, w której drugi cykl wykładów zatytułowanych „Etyka” był przeznaczony dla studentów z kierunków niefilozoficznych. Ten cykl wykładów był bowiem już znacznie łatwiejszy do przyswojenia przez słuchaczy. Zapewne rozpoczął go następującą konstatacją:

Nazwą etyki obejmuje się szereg różnorodnych zagadnień roztrząsanych w ciągu dziejów myśli. Zagadnienia te koncentrują się dookoła zagadnienia co powinno być, jak człowiek powinien postępować, jakim człowiek być powinien itp. Sam wyraz „etyka” wywodzi się od greckiego *ethos* – stałe miejsce pobytu – obyczaj. Nie należy mieszać z *etos* = zwyczaj. Obyczaj w przeciw[ieństwie] do zwyczaju, coś gromadnego, tradycję uświęc[oną]. Zwrot *powinno być to a to* jest wieloznaczny. Często używa się mianow[icie] zwrotów „powinno być to a to” eliptycznie, gdzie domyślnem jest „Jeżeli ma być owo”. Np. mówimy „dziecko powinno spać 10 godz.”, z domyślnem „jeżeli ma być zdrowe”. „Wykład powinien mieć plastyczną dyspozycję” z domyślnem, jeżeli ma być przez słuchaczy zrozumiany i przyswojony. Zwrot „powinno być a”, z domyślnem „jeżeli ma być b” podaje niezbędny warunek dla domyślnego stanu rzeczy. Niekiedy jednak zwrot „powinno być a” użyty jest bez domyślnego dopełnienia. Np. „powinno się pomagać bliżniemu”. Dopełnienie jakie możnaby tu zgodnie z intencją mówiącego dołączyć musiałoby być tautolog[ia] np. „powinno się pomagać bliżniemu, jeżeli się ma postępować tak jak się postępować powinno”. Rozróż[nienie] kateg[orycznego] i hipot[etycznego] term[inu] *powinno być*. Etyka zajmuje się tem kateg[orycznym] poj[mowaniem] powinności. Zdania stwierdzające „powinno być a” nazywają się normami, jeżeli powinno kateg[oryczne], normami kateg[orycznymi]. Właściwą

<sup>29</sup> K. Ajdukiewicz, *Sprache und Sinn*, „Erkenntnis” 1934, Bd. IV, s. 100–138.

<sup>30</sup> A. Olech, *Język wyrażenia i znaczenia, Semiotyka Kazimierza Ajdukiewicza*, Wydawnictwo WSP Częstochowa 1993, s. 26.

dziedz[ina] etyki jest dziedz[ina] norm kateg[orycznych]. Etyka nauką o dobru moralnem. Mówi się tak ponieważ „a być powinno = a jest dobre moralnie”<sup>31</sup>.

Dlatego kwestia powinności miała dla niego kluczowe znaczenie dla ujęcia etyki. Powinność zaś nie jest właściwością ani podmiotu ani percypowanego przedmiotu, a zatem jest pojawia tylko w świadomości podmiotu. Nie ma więc charakteru trwałego, ale wynika z kontekstu sytuacyjnego wzbudzającego określone zabarwienie emocjonalne..

Z pierwszego wykładu Ajdukiewicza można wysunąć wniosek, że starał się traktować etykę jako część filozofii naukowej, czego wyrazem było stosowanie zarówno terminologii jak i sposobu prowadzenia zajęć właściwego dla ówczesnej „logistyki”. Wynik przeprowadzonej analizy był jednak negatywny. W kolejnym wykładzie zauważył bowiem:

Przystępując do wyjaśn[ienia] pojęcia] „etycznie] dobry” przyłączyliśmy się do zdania tych, którzy uważają, że wyjaśnienie to nie da się skut[eczn] na drodze analizy pojęcia<sup>32</sup>.

Wyjaśnienie tego problemu wymagało jednak usytuowania go w szerszym kontekście.

Słyszac ze zrozumieniem jakieś zdanie zwracamy się myślą ku pewnemu stanowi rzeczy. Taka myśl, która polega wyłącznie na zrozumieniu zdania nazywa się sądem tylko pomyślanym w odróżnieniu od sądu wydanego. Sąd wydany, czyli przekonanie, zawiera w sobie więcej niż proste rozumienie zdania, gdyż wydając sąd zajmujemy względem stanu rzeczy, do którego się w tym sądzie myślą zwracamy pewną postawę, zwaną postawą asertywną. W sądzie wydanym spotykamy prócz sądu tylko pomyślanego jeszcze moment wiary, i to wiary pozytywnej lub negatywnej. Względem stanu rzeczy ujętego w sądzie tylko pomyślanym można zająć różne inne postawy jak np. imperatywną, optatywną, interrogatywną. Pierwsza zaznacza się słówkiem „niech”, druga „oby”, trzecia „czy”. Jest jeszcze inna postawa, postawa aprobatywna lub wartościująca. Zajmujemy postawę asertywną, gdy odnośny stan rzeczy występuje z piętnem czegoś istniejącego lub nieistniejącego. Podobnie przy aprobacie dod[atniej] lub ujemnej, stan rzeczy wobec którego tę postawę zajmujemy występuje z osobliwym piętnem i dzięki temu piętnu spotka się z naszą aprobatą lub dezaprobatą. Stan rzeczy, który następnie ulegnie dezaprobatie pojawia się zawsze z piętnem czegoś autorytatywnie zabronionego. To piętno nie uświadamia się na w taki sposób, żebyśmy wyraźnie zdawali sobie sprawę z tego w jakim sądzie „tego nam Autorytet zabrania”. Uświadczenie sobie tego piętna dokonywa się inaczej, a jak to spróbujemy uzmysłowić

<sup>31</sup> K. Ajdukiewicz, *Etyka*, rękopis, Materiały Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110, k. 202–203.

<sup>32</sup> K. Ajdukiewicz, *Wybrane zagadnienia z etyki*, k. 54–55.

przez porównanie. Każdy z nas podlegał pewnej tresurze wychowawczej, podczas której zakazywano nam różnych rzeczy. Zrazu, gdy się nam okazja do popełnienia czegoś zakazanego nasuwała przypominało się nam wyraźnie, że rodzice czy nauczyciele tego zakazują. Z czasem jednak takie wyraźne uświadamianie sobie zakazu ustaje. Pozostaje tylko w myśli o rzeczy zakazanej pewien charakter wtórny, niby osad dawniej uświadamianych zakazów. O charakterach wtórnych mowa była w zeszytowanych wykładach. Tak np. dymiąca zupa wygląda nietylko na dymiącą ale na gorącą. Oczywiście gorącości tej zupy nie widzimy, dawne jednak doświadczenia, podczas których zupa wyglądająca dymiąco dała się odczuć jako gorąca sprawiają, że obecnie w wyobr[ażeniu] dymiącej zupy tkwi oprócz elementów wrażeniowych tkwi jeszcze jako t.zw. element odtwórczy charakter gorąca, ale nie polega on na tem, żeby się nam nasuwało wyobrażenie odtwórcze gorąca miłego na wczasach, zupa ta wzrokowo wygląda osobliwie, ów charakter wtórny gorąca wchodzi w skład wzrokowego wyobrażenia dymiącej zupy

Podobnie rzecz się ma z owym piętnem czegoś zakazanego. O pewnej rzeczy często wyraźnie myśleliśmy, że ten a ten autorytet jej zakazuje. Z czasem myśli o tej rzeczy nie towarzyszy już wyraźne uświadomienie tego zakazu. W myślach o tej rzeczy tkwi jednak pewien charakter wtórny. Powstał on z wiążącego się dawniej z takimi myślami wyraźnego zdania sobie sprawy z zakazu. Ów też charakter zastępuje owo wyraźne zdanie sobie sprawy z zakazu w swym wpływie na nasze postępowanie. Przez ten charakter wtórny naszych myśli o rzeczach, przedstawiają się one jako wyposażone w osobliwe piętno czegoś zakazanego.

Zwracamy się z dezaprobatą etyczną do pewnych stanów rzeczy wtedy, gdy nam się te rzeczy przedstawiają w sposób wyżej opisany z piętnem czegoś zakazanego. Heteronomizm psycholog[iczny].

Ową dezaprobatę etyczną staraliśmy się opisać jako na ugruntowaną na zauważeniu piętna czegoś autorytatywnie zakazanego. To piętno zdaje się jednak stanowić podstawę dla rozlicznych dezaprobat, które nie wydają się być dezaprobatami etycznymi. Np. dezaprobatą nietaktów towarzyskich, dezaprobatą t.zw. czynów niehonorowych, i.t.p. Gdy ktoś nie oddaje wizyty, nie reaguje na zniewagę, to i tu wydaje się, że taki postępek staje przed nami w świetle czegoś autorytatywnie zabronionego, i na tem opiera się nasza dezaprobatą tego postępk.

Zestawmy wypadek dezaprobaty etycznej i dezaprobaty nietaktu. Dziecko Lindbergha: obudzi się odraza różna od wstępu i odrazy estetycznej. Z odrzą tą wiąże się poczucie nakazu pomsty ale nie pomsty za siebie, ani za jakąś grupę ludzi. Pomsta owa zwana karą występuje tu zawsze z piętnem czegoś nakazanego przez autorytet, który zakazywał tego czynu. Takiej odrzą związanej z poczuciem nakazanej pomsty nie czujemy przy dezaprobatie czyjegoś nietaktu lub czyjegoś czynu niehonorowego. Jednakże ta różnica nie wydaje się istotna. Bywają dezaprobaty etyczne bez owej odrzą bez poczucia nakazanej pomsty. Bywają dezaprobaty, a zwłaszcza czynów niehonorowych, gdzie i odrzą wystąpi i pomsta wydawać się będzie nakazana przez tensam autorytet, który wydawało się nam tych czynów zakazywał.

Próbowano jeszcze inaczej rozgraniczyć dezap[robotę] etycz[na] od innych podob[nych] dezaprobat. Dezaprobata tego stanu rzeczy, że „A nie jest B” wyraża się w słowach „powinno A być B”. Dezaprobata etyczna ma się mianowicie fundować na ujęciu dezapropobowanych stanów rzeczy z piętnem czegoś absolutnie zakazanego. Gdy tymczasem dezaprb[ata] nietaktu lub czynu niehonor[owego] ma się fund[ować] na dezapr[obacie] st[anu] rzeczy z piętnem czegoś warunkowo zakazanego. A więc kradzież widzi się nam jako coś absol[utnie] zakazanego, nie-reag[owanie] na zniewagę wydaje się zakaz[ane] pod warunkiem, że się chce być gentelmanem. Ta różnica nie jest zgodna z tem, co daje doś[wiadczenie]. Zarówno jedna jak i druga dezaprob[ata] opiera się na dezaprob[acie] st[anu] rzeczy, z piętnem czegoś absol[utnie] zakazanego, o ile ktoś w ogóle taką dezaprobotę feruje. Granica też między dezapr[obata] etycz[na] a konwenansową nie da się ostro pociągnąć, chyba że się ją określi w taki sposób, że zrazu się wydaje zakazana przez ten, a raz przez inny autorytet. W etykach religij[nych] nakazane jest poszczenie w piątek, żegnanie się prawą a nie lewą ręką. Różnica pomiędzy dezaprobotą wykroczeń przeciwko tym rytuałom, a dezaprob[ata] wykroczeń przeciwko przepisom jedzenia jest chyba tylko w autorytecie, którego nakaz wydaje się być fundamentem dezaprobaty<sup>33</sup>.

Dalszy ciąg wykładu zawiera jednak wykład własnej interpretacji teorii etyki, co stanowi niewątpliwie efekt przemyśleń Ajdukiewicza. Nie odwołuje się do nikogo, ale wyraźnie stara się, aby pomiędzy jego wykładami z etyki i logiki nie było rozbieżności. Dlatego jego wykłady są wielce interesującą, aczkolwiek praktycznie nieznaną, próbą unaukowania etyki. Wyodrębniał bowiem dwa działy etyki, z których pierwszy nazwał zgodnie z tradycją „etyką normatywną”, która za cel sobie stawiała odpowiedź na pytanie – „co jest dobre?” i „dąży do odpowiedzi ogólnej, z której możnaby wyded[ukować] szczegółowe rzeczy”. Poniżej Ajdukiewicz zamieścił dopisek: „Odróżnić od kazuistyki”<sup>34</sup>, gdyż dla niego jako metodologa czymś oczywistym była możliwość podjęcia próby budowania etyki „od dołu”, czyli na podstawie jednostkowych przypadków próbować formułować wskazania ogólne. Zatem już na wiele lat przed Marią Ossowską dokonał podziały systemów etycznych na dedukcyjne i indukcyjne. Natomiast drugi dział etyki nazwał „etyką deskryptywną”, a jej zadanie w ślad za Twardowskim określił następująco:

Norm uzasadniać nie można. Można tylko do ich uznawania i przestrzegania nakłaniać przez wychowanie. Oceny etyczne są faktami dziejowymi, faktami psychologicznymi]. Śledzenie historii norm etycz[nych]. Wpływu wniosków racjonalnych źródeł psychologicznych. Analizą pojęć zawartych w ocenach moral-

<sup>33</sup> Tamże, k, 58–63.

<sup>34</sup> K. Ajdukiewicz, *Etyka*, k. 203.

nych”<sup>35</sup>. Charakteryzując dalej pierwszy dział etyki zauważył: „Naczelne pyt[anie] etyki normat[ywnej]: co jest dobre? nakłada się na 2 zagad[nienie]: I jakie przedm[ioty] podpadają pod ocenę moralną czy czyny ludzkie, czy intencje czynów, czy charaktery ludzkie, czyli ludzie? Zagadnienie przedm[iotów] oceny. Jakie z rzeczy odpad[ających] pod ocenę etyczną są dobre. Zagad[nienie] kryterium. Zagad[nieniem] kryt[eriów] dobra zajmow[ali] się już fil[ozofowie] greccy. Przedm[iotem] oceny jest dla nich przedewszystkiem cały człowiek. Jakim powinien być człowiek. Chcąc na to pytanie odpowiedzieć zastanówmy się na przykładach nad jego sensem. Jakim powinien być nóż – ma być ostry. Jakim biegacz, ręczy. Jakim dom, ciepły suchy, bezpieczny. Wniknąć w istotę. Człowiek powinien być takim by realizował swoją istotę człowieczą. Powinien posiadać dzielność cnotę człowieczą. Poznaj samego siebie (Sokrates). Platon idea i materja (pierwiastek zła). Arystoteles człowiek jest istotą rozumna<sup>36</sup>.

Ajdukiewicz w swoich kolejnych wykładach bardzo pokrótce wyłożył historie etyki przedstawiają w zasadzie nie tyle poglądy poszczególnych filozofów, co kierunki etyczne. Zajął się eudajmonizmem, perfekcjonizmem, koncepcją teleologiczną (Kant). Po ich skrótowym omówieniu w podsumowaniu wrócił do punktu wyjścia i zajął się rozumieniem pojęć etycznych. Przypomniał, że etyka obejmuje

zagadnienia ogniskujące się dookoła pojęć dobra i zła. Co to jest dobry? Naczelne zagad[nienie] etyki jest definicja wyrazu „dobry”. Definicja taka ma mieć postać: dobry jest to taki a taki. Niema ona dopiero projektować jak zamierzamy rozumieć wyraz dobry, ale ma zdać sprawę z zastanego jego znaczenia. Wielka rozbieżność odpowiedzi. Mimo to odpowiedzi te nie wykluczają się, ponieważ wyraz „dobry” używany jest przez nie w różnych znaczeniach. Dobry koń, dobry szewc. Dobra jest jednostka pewnego gatunku, jeżeli swoje cechy istotnie posiada rozwinięte. Osobnik ludzki jest dobry jeżeli posiada zalety właściwe człowiekowi jako takiemu w możliwie wysokim stopniu. Człowiekowi takiemu przypisujemy tężyźnę, dzielność, ἀρετή – cnotę”. Jednym zdaniem podsumowuje całą przedstawioną wcześniej historię etyki: „Żadne z tych rozróżnień dobra i zła nie odpowiada nowoczesności<sup>37</sup>.

Na kolejnym wykładzie kontynuował próbę wyjaśnienia znaczeń kluczowych pojęć etycznych. Zajął się wówczas znaczeniem i rozróżnieniem pojęć poczytalność i odpowiedzialność moralna.

Poczytywać komuś coś, tzn. uważać go za sprawcę tego stanu rzeczy czyli również ten stan rzeczy za jego czyn lub dzieło. Uważać kogoś odpowiedzialnego za pewien stan rzeczy, tzn. uważać, że on powinien za ten stan rzeczy zostać ukarany lub nagrodzony. Człowiek może być sprawcą czegoś czyli coś może mu zostać

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, k. 203–204.

<sup>37</sup> Tamże, k. 208–209.

jako jego dzieło poczytane, choć nie ponosi za to odpowiedzialności. Np. za dzieło, którego nie przewidział, za dzieło wykonane pod t.zw. przymusem moralnym (Np. gdy do kłamstwa został zmuszony pod groźbą śmierci swych najbliższych). Przymus moralny jest czymś innym niż przymus fizyczny, Przymus fizyczny zachodzi wtedy, gdy ciało moje jest narzędziem wywołującym pewne skutki, jednak ruch mego ciała nie jest wywołany moim postanowieniem (czyli nie jest moim czynem) (Np. gdy potrącony rozbijam szybę, która kogoś rani)<sup>38</sup>.

Na marginesie tych rozważań Ajdukiewicz umieścił dopisek – „Wina i kara”.

Osobne rozważania poświęcone zostały rozumieniu przymusu moralnego. „Postanowienia człowieka są skutkiem jego charakteru i pobudek. Jeżeli na dwóch ludzi działają takie same motywy i jeden z nich wykona czyn niemoralny a drugi go nie wykona, to przyznamy temu pierwszemu w tej dziedzinie do której dany czyn należy charakter bardziej niemoralny. Ktoś może w jednej dziedzinie (np. w seksualnej) mieć charakter mniej moralny od drugiego, ale w innej dziedzinie bardziej moralny. Jeżeli ktoś posiada taki charakter, który w danej dziedzinie nie prowadzi do czynów niemoralnych wobec tych motywów jakie normalne warunki życiowe sprowadzają za sobą, to przyznajemy mu w tej dziedzinie charakter normalnie moralny. Otóż moralny przymus występuje tam, gdzie na człowieka działają pobudki, któreby u każdego człowieka o charakterze nie bardziej moralnym od normalnego wywołały czyn niemoralny. Za czyny popełnione pod moralnym przymusem człowiek ponosi winę, ale moralnie go się od kary za nie, nie pociąga się do odpowiedzialności”<sup>39</sup>.

Ajdukiewicz pozostał zatem na stanowisku właściwym dla etyki analitycznej w wersji zaproponowanej przez Moore’a w jego „Principia ethica”. Cechą charakterystyczną takiego stanowiska było m.in. całkowite odrzucenie naturalizmu, który przyjął przeciw Schlick w swoich „Fragen der Ethik”. Charakterystyczne dla szkoły analitycznej było także przyjęcie istnienia ideałów w znaczeniu, które dziś nazwalibyśmy wartością perfekcyjną, czyli czymś dobrym samo przez się, co niejako automatycznie staje się dla człowieka celem. Moore twierdził, że tak rozumianego ideału nie da się przedstawić nawet w wyobraźni<sup>40</sup>, Wartości same przez się według tego filozofa są związane z dwoma dyspozycjami człowieka, które nie odnoszą się do żadnych obiektów materialnych, a są tylko wewnętrznym pragnieniem i potrzeba obcowania z pięknem oraz żywionymi uczuciami względem drugich. Moore zajął w tym przypadku stanowisko emotywistyczne twierdząc, że to uczucia decydują o tym, że coś jest mniej lub bardziej ważne, czyli że zaangaż-

<sup>38</sup> Tamże, k. 246. Wykład jest datowany na 13 XII 1935.

<sup>39</sup> Tamże, k. 246–247.

<sup>40</sup> G. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919, s. 184.



zowanie człowieka w coś, w czego słuszność wierzy, jest inne, niż wtedy, gdy tej pewności mu brakuje. To ludzkie mniemania zatem decydują o tym, że większą wartość dla człowieka ma kontemplacja „obrazu natury” przebywając na jej łonie, niż wówczas, gdy ten sam obraz kontemplujemy namalowany na płótnie. Na rzecz trafności takiego stanowiska świadczy teza, którą Ajdukiewicz wygłosił już kilka lat później]:

ilekroć jakiś postępek stanie się dla nas przedmiotem swoistego i trudnego do opisu słownego uczucia aprobaty moralnej, tylekroć o postępku tym mówimy, że jest moralnie słuszny<sup>41</sup>. Dla takiej aprobaty ważne jest jednak nastawienie podmiotu względem świata i jego struktury. Ludzkiego optymizmu czy też pesymizmu nie da się uzasadnić empirycznie ani rozumowo, a jednak odgrywa on ogromną rolę w życiu każdego człowieka: „ani przyjemność ani przykrość same w świadomości naszej się nie pojawiają. Zawsze natomiast występują w związku z innymi przeżyciami, które same w sobie nie są przyjemnością ani przykrością, tylko przyjemność lub przykrość wywołują<sup>42</sup>.

Ostatecznie zatem zaczął skłaniać się ku psychologizmowi:

**Uczucia mogą być przyjemne, przykre lub mieszane**, zależnie od tego, czy w skład tych uczuć wchodzi tylko przyjemność, czy też tylko przykrość, czy też jedno i drugie<sup>43</sup>.

Ajdukiewicz twierdził ponadto, że nasze możliwości realizowania wartości zależą w znacznej mierze od posiadanej wiedzy i posiadanych dyspozycji intelektualnych. Umiejscawia więc swoje rozważania w kręgu intelektualizmu etycznego, gdyż

Wobec stosunkowo szczerpłego zakresu dążeń, które umiemy realizować bezpośrednio, staje się rzeczą widoczną, w jak wysokim stopniu zależy zasięg wpływu człowieka od jego wiedzy i inteligencji<sup>44</sup>.

ludzi można podzielić na dwie kategorie, tych, którzy

skłonni są do opierania sądów wartościujących na uczuciach, czy raczej na chłodnym rozumowaniu<sup>45</sup>.

Tę drugą kategorię ludzi cenił wyżej od pierwszej. Uważał bowiem, że ludzie skłonni ulegać porywom uczuć są chwiejni emocjonalnie i krótkowzroczni.

<sup>41</sup> K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1985, s. 369.

<sup>42</sup> K. Ajdukiewicz, *Postępowanie człowieka*, [w:] tenże, *Język a poznanie*, t. II, .s. 342.

<sup>43</sup> Tamże, s. 343.

<sup>44</sup> Tamże, s. 336.

<sup>45</sup> A. Jedynak, *Ajdukiewicz*, s. 124.

Najwyraźniej te rozważania stanowią tylko jakąś część wykładów z etyki realizowanych na cyklu drugim bądź jeszcze późniejszym. Wydawałoby się, że nie mają one nic wspólnego z etyką analityczną, gdy tymczasem zachowują one zbieżność z rozważaniami Moore; a zawartymi w ostatnich dwóch rozdziałach „Principia ethica”. Tym samym można tylko żałować, że Ajdukiewicz nigdy nie zdobył się na wydanie całościowego opracowania swej koncepcji etyki analitycznej. Być może było to spowodowane tym, że znaczna część materiałów zgromadzonych podczas przygotowywania wykładów i rozproszonych artykułów zaginęła w zawierusze wojennej, ale to, co pozostało, pozwala potraktować Ajdukiewicza jako autora wielce inspirującego programu etyki analitycznej.

## Zakończenie

Powstałe dotąd opracowania dotyczące dziejów szkoły lwowsko-warszawskiej podkreślają że jest to szkoła filozofii analitycznej. Niemniej jednak nie byłaby to tradycja kompletna, gdyż wyraźny był w niej brak rozważań z zakresu etyki i estetyki analitycznej. Poniższy tekst jest próbą wzbogacenia do historii szkoły niedostatecznie dotąd eksponowanego wątku etyki analitycznej. W świetle studiów przeprowadzonych przez autora wątki etyki analitycznej przewijają się nie tylko u Marii Ossowskiej, ale także już w pierwszym pokoleniu uczniów Twardowskiego, w tym zwłaszcza Kazimierza Ajdukiewicza, Karola Frenkla i Władysława Witwickiego, a nawet u Tadeusza Kotarbińskiego. Prezentowany artykuł ogranicza się do w zasadzie poglądów samego Ajdukiewicza, ale przecież powstały one pod wyraźnym wpływem tego, nad czym pracowali wszyscy uczniowie Twardowskiego. Oczywiście powstało już wiele opracowań na temat etyki samego Twardowskiego czy też jego uczniów, niemniej jednak prezentuje one tylko jakiś wycinek dokonań przedstawicieli szkoły w obrębie samej etyki. Tematyka zatem pozostaje ciągle niewyczerpana. Autor nie czuje się ponadto kompetentny w wypowiedzaniu się na temat estetyki analitycznej, ale przecież z pewnością można także odnaleźć jakieś źródła świadczące o tym, że takie prace także powstały we Lwowie, czy też w Warszawie. Jeśli jednak powstanie takie opracowanie, to tym samym można byłoby uznać, że sam Twardowski i jego uczniowie stworzyli kompletną szkołę filozofii analitycznej. Byłoby to rzeczywiste dopełnienie naukowego testamentu Twardowskiego i głoszonego przez niego hasła jedności nauki.

## Literatura

- Ajdukiewicz K., *Etyka*, rękopis, Materiały Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110.
- Ajdukiewicz K., *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli. (Teoria poznania-Logika-Metafizyka)*, Nakład K.S. Jakubowskiego, Lwów 1923.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. I-II, PWN, Warszawa 1985.
- Ajdukiewicz K., *Sprache und Sinn*, „Erkenntnis” 1934, Bd. IV.
- Ajdukiewicz K., *Wybrane zagadnienia z etyki*, Materiały Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania – metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983.
- Bain A., *Mental and Moral Science: Theory of ethics and ethical systems*, vol. II, Longmans, Green & Co., London 1875.
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, PWN, Poznań 1969.
- Jadcza R., *Przedmowa*, [w:] K. Twardowski, *Etyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.
- Jedynak A., *Ajdukiewicz*, WP, Warszawa 2003.
- Konstańczak S., *Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki*, „Galicja: Studia i Materiały” 2019, vol. 5.
- Moore G., *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919.
- Ochorowicz J., Tradycja, „Opiekun Domowy” 1872, nr 18.
- Olech A., *Język wyrażenia i znaczenia, Semiotyka Kazimierza Ajdukiewicza*, Wydawnictwo WSP, Częstochowa 1993.
- Ossowska M., *Słowo wstępne*, [w:] M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960.
- Schlick M., *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960.
- Twardowski K., *Etyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.
- Twardowski K., *O zadaniach etyki naukowej*, „Etyka” 1973, t. 12.
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły*, Księgarnia A.A. „Książnica-Atlas”, Lwów 1927.

## The analytical ethics of Kazimierz Ajdukiewicz

In the field of ethics the works of Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963) have been forgotten not only by his pupils but also by historians of Polish philosophy. This outstanding logician and methodologist left behind unfinished work on analytical ethics which is still valid to date. The lectures he delivered in the 1931–1932 academic year and then continued for some years were related to analytical ethics. His manuscripts have been preserved, but unfortunately, they are incomplete now. His attempt to analyse the concept of ‘good’, which was earlier carried out differently by George Moore is worth mentioning. It is the author’s opinion that Ajdukiewicz’s approach to analytical ethics was contained completely within a project to make philosophy scientific, which was realised at the Lvov-Warsaw School.

Keywords: Kazimierz Ajdukiewicz, Analytical Ethics, Philosophy of Lvov-Warsaw School

Słowa kluczowe: Kazimierz Ajdukiewicz, etyka analityczna, filozofia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

KRZYSZTOF ROGUCKI

---

## **Eugeniusz Grodziński a Szkoła Lwowsko-Warszawska. Problemy z pogranicza filozofii i logiki**

### **I. Życie i twórczość Eugeniusza Grodzińskiego**

#### *Biografia*

Eugeniusz Grodziński (1912–1994) urodził się jako Jefim Grodziński w Pskowie na terenie carskiej Rosji w 1912 r. Pochodził z rodziny inteligenckiej. Dalsze jego losy prawie w całości związane są z Wilnem (po napaści Niemiec na ZSRR w latach 1941–1945 żył w Kurganie i Magnitogorsku). W 1935 r. ukończył prawo na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Pracował jako korepetytor, urzędnik, nauczyciel, radca prawny, redaktor polonijnego czasopisma. Pod koniec lat pięćdziesiątych podczas repatriacji Polaków wyemigrował z Wilna – znajdującego się w granicach ówczesnego Związku Radzieckiego – do Polski i osiedlił się w Warszawie. Od 1959 r. przez całą swoją karierę naukową związany był z Instytutem Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, w którym zdobywał kolejne tytuły zawodowe i stopnie naukowe aż do stopnia profesora i pracował do przejścia na emeryturę w styczniu 1986 r. Nie ulega wątpliwości, że był filozoficznym samoukiem. Jego twórczość dotyczyła przede wszystkim filozofii języka, filozoficznych podstaw logiki oraz filozoficznych zagadnień psychologii.

#### *Epistemologia, ontologia, filozofia języka*

Pełna i konkretna rekonstrukcja poglądów filozoficznych Eugeniusza Grodzińskiego napotyka na zasadnicze trudności. Po pierwsze, nie są znane drogi jego edukacji filozoficznej, a w związku z tym niełatwo określić jego inspiracje, wpływy i afiliacje; po wtóre, wprawdzie bodaj w dwóch pracach znajdują się deklaratywne wzmianki o marksizmie, ale należy pamiętać, iż marksistowska

stylizacja wypowiedzi filozoficznych była często w czasach PRL warunkiem koniecznym przyjęcia publikacji druku i nie można tego odczytywać jako akcesu do grona zwolenników filozofii marksistowskiej<sup>1</sup>. Po trzecie, pewne założenia i rozstrzygnięcia epistemologiczne i ontologiczne pojawiają się u Grodzińskiego na tle rozwiązywania problemów filozofii języka (np. teorii oznaczania, natury znaczenia) i o ile możemy zasadnie przypisać mu pewne przekonania filozoficzne, to nie zawsze znamy uzasadnienia i racje, które za nimi stały.

W epistemologii w kwestii źródeł poznania opowiadał się za empiryzmem genetycznym, a w odniesieniu do prawomocności poznawczej jego stanowisko jest bliskie umiarkowanemu empiryzmowi metodologicznemu. Wprawdzie uznaje zdania analityczne jako aprioryczny składnik poznania, ale ta akceptacja *a priori* ma podstawy konwencjonalistyczne:

Zdanie analityczne tylko dopóty uważane jest za prawdziwe, dopóki społeczność językowa uznaje definicję desygnatu podmiotu tego zdania, na której zdanie to jest oparte. W wypadku zmiany tej definicji zdanie to może utracić konieczną prawdziwość, a nawet stać się koniecznie fałszywe<sup>2</sup>.

Jego realizm epistemologiczny ściśle koegzystuje z korespondencyjną teorią prawdy, a za nośniki prawdy uznaje zdania<sup>3</sup>. Świat składa się z osób i rzeczy materialnych oraz niesamoistnych i niesamodzielnych wobec nich cech, stosunków, stanów rzeczy, procesów. Grodziński odcina się jednak od skrajnego materializmu i nie utożsamia świadomości z procesami fizjologicznymi w mózgu, aczkolwiek nie dookreśla bliżej stopnia jej autonomii wobec ciała<sup>4</sup>. W dynamicznej strukturze rzeczywistości funkcjonują związki przyczynowo-skutkowe, egzemplifikujące ogólne prawidłowości, zachodzące między procesami i zdarzeniami fizycznymi, zjawiskami fizycznymi i psychicznymi, a nawet między dwoma zjawiskami psychicznymi. Determinizm Grodzińskiego ma charakter umiarkowany, bowiem obok procesów zdeterminowanych już dziś, a które zajdą w przyszłości, istnieją procesy niezdeterminowane, których kształt nie jest w tej chwili przesądzony<sup>5</sup>. Wynika to z obiektywnej natury przypadku, który polega na nakładaniu niezależ-

---

<sup>1</sup> Prof. Józef Niżnik, który pracował z E. Grodzińskim w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, w prywatnej korespondencji z autorem tekstu wyraził opinię, iż nie był on marksistą.

<sup>2</sup> E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy logiki wielowartościowej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 59.

<sup>3</sup> Ściślej: nośnikami prawdy są raczej egzemplarze zdań niż typy zdań.

<sup>4</sup> Por. E. Grodziński, *Monizm a dualizm: z dziejów refleksji filozoficznej nad myśleniem i mową*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 27.

<sup>5</sup> Por. E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy...*, s. 13–14.

nych ciągów przyczynowo-skutkowych<sup>6</sup>. Relacjom przyczynowo-skutkowym Grodziński przeciwstawia związki koegzystencjalne. Oto kilka przykładów związków koegzystencjalnych. W dziedzinie geometrii – cokolwiek jest trójkątem, jest trójbokiem, i cokolwiek jest trójbokiem, jest trójkątem. Jest to przykład obustronnego związku koegzystencjalnego między zjawiskiem bycia trójkątem a zjawiskiem bycia trójbokiem. Nie każdy związek koegzystencjalny jest związkiem jednostronnym. Związek między stanem rzeczy bycia kwadratem a stanem rzeczy bycia prostokątem to przykład związku jednostronnego, albowiem zdanie „Cokolwiek jest kwadratem, jest prostokątem” jest prawdziwe, ale zdanie „Cokolwiek jest prostokątem, jest kwadratem”, jest fałszywe. Przykład koegzystencjalnego związku obustronnego w dziedzinie fizyki: cokolwiek ma masę, ma temperaturę, i cokolwiek ma temperaturę, ma masę. Przykład obustronnego związku koegzystencjalnego w dziedzinie biologii: cokolwiek jest organizmem żywym, bierze samodzielny udział w procesach przemiany materii, i cokolwiek bierze samodzielny udział w przemianie materii, jest organizmem żywym. Związki koegzystencjalne, zarówno jednostronne, jak i obustronne, występują w wielu dziedzinach rzeczywistości, będących przedmiotem badań różnych nauk. Reasumując, związki koegzystencjalne są związkami koniecznymi i idealnie równoczesnymi. Istnieją również związki koegzystencjalne, które zachodzą w ramach sekwencji (następstwa) czasowego: następowanie dnia po nocy albo przemiany pór roku. Podstawowa różnica między związkami przyczynowo-skutkowymi a koegzystencjalnymi polega na tym, że pierwsze są związkami dynamicznymi, ujmującymi zmiany rzeczywistości, drugie związkami strukturalnymi, oddającymi strukturę poszczególnych aspektów rzeczywistości<sup>7</sup>.

Z punktu widzenia strukturalno-statycznego spojrzenia na rzeczywistość Grodzińskiemu można przypisać pewien rodzaj umiarkowanego esencjalizmu<sup>8</sup>. Otóż w strukturze każdego przedmiotu można przeprowadzić dystynkcję na cechy istotne (esencjalne)-cechy egzystencjalne:

Cechy istotne przedmiotów należących do pewnej klasy są to te spośród ich specyficznych cech wspólnych, które wyznaczają inne specyficzne cechy wspólne. Cechy egzystencjalne natomiast są to te cechy wspólne przedmiotów tejże klasy, z których każda jest niezbędna, a wszystkie razem wystarczające, aby omawiana

<sup>6</sup> Sądzę, że rozumienie zdarzenia przypadkowego przez E. Grodzińskiego jest bliskie ujęciu A. Cournota. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX *Od Maine de Birana do Sartre'a*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991, s. 139.

<sup>7</sup> Por. E. Grodziński, *Myslenie hipotetyczne: studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1986, s. 57–62.

<sup>8</sup> Por. E. Grodziński, *Znaczenie słowa w języku naturalnym*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 174–206.

klasa przedmiotów zachowywała swą dotychczasową tożsamość, aby mogła więc nosić tę właśnie nazwę, którą nosi<sup>9</sup>.

Zatem każda cecha istotna jest cechą egzystencjalną, ale nie odwrotnie. Na przykład istotną cechą człowieka jest zdolność do wytwarzania narzędzi, a zdolność do myślenia abstrakcyjnego, władanie mową artykułowaną mają status cech egzystencjalnych, skądinąd jednych z wielu. Gdybyśmy napotkali istoty wyrabiające narzędzia, myślące za pomocą sądów i pojęć, władające mową, ale różniące się od ludzi cechami fizycznymi i psychicznymi, nie nazwalibyśmy ich ludźmi. Należy zaznaczyć, że cechami istotnymi są tylko cechy specyficzne właściwe danej klasie, a nie te, które łączą je z innymi i nie wyznaczają cech właściwych tej klasie. Dlatego cecha taka, jak życie, nie jest istotną cechą człowieka, albowiem dzieli ją z innym żywymi organizmami. Istnieją cechy nieegzystencjalne, czyli takie cechy wspólne przedmiotowi, które nie są cechami istotnymi i egzystencjalnymi, a są nimi te cechy, których nie braliśmy pod uwagę, zaliczając przedmiot do danej klasy. A więc cechami nieegzystencjalnymi dla Jana jako człowieka będą takie cechy, jak: jego zawód, wiek, płeć, narodowość. Należy zatem uznać, że każda cecha wspólna jest egzystencjalna albo nieegzystencjalna w zależności od tego, jaką klasę rozpatrujemy. Jak zaklasyfikować przedmiot, który nie ma cechy egzystencjalnej od urodzenia albo stracił w pewnym momencie istnienia? Wydaje, że ten „liberalny” sposób zaliczania pewnych przedmiotów do klas stosujemy do istot żywych, nigdy zaś do przedmiotów nieożywionych. Zasada ogólna: „[...] że wszystkie przedmioty danej klasy posiadają wszystkie cechy egzystencjalne w aspekcie istnienia tej klasy”, ma wyjątki, gdy „[...] osobniki żywe, które nie mają od urodzenia albo utraciły w ciągu życia jakieś cechy egzystencjalne dla gatunku, z którego pochodzą, zaliczane są jednak do tego gatunku”<sup>10</sup>.

Język naturalny jest dla Grodzińskiego zjawiskiem psychofizycznym, jednak z uwagi na podstawowy fakt semantyczny, jakim jest brak związku przyczynowego między słowami a pozajęzykową rzeczywistością, relacja między wyrażeniami języka a przedmiotami jest zapośredniczona myślą o tych przedmiotach. Akceptacja mentalnej natury twórców znaczeniowych (pojęcia jako znaczenia słów i sądy jako znaczenia zdań) sytuje stanowisko Grodzińskiego w kwestii sporu o uniwersalia jako pewien rodzaj konceptualizmu<sup>11</sup>. W jego ontologii nie ma miejsca na istnienie przedmiotów intencjonalnych i idealnych, a status ontyczny obiektów matematyki, logiki i możliwości stwierdzanych w zdaniach problematycznych nie znalazł bliższego wyjaśnienia.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 177–178.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 7.



*Twórczość*

Jak wspomniano, twórczość filozoficzna Eugeniusza Grodzińskiego to w dużej mierze prace z filozofii języka, ale z elementami rozważań z pogranicza ontologii i psychologii. Już w pierwszej pracy z 1964 r. *Znaczenie słowa w języku naturalnym*, którą pisał jako dojrzały pięćdziesięciodwuletni uczonek, sformułował psychologiczną koncepcję znaczenia, której nigdy nie zmienił. W pracy z 1969 r. *Język, metajęzyk, rzeczywistość* próbował odpowiedzieć na pytanie, do czego odnoszą się zdania złożone. W kolejnej książce z 1973 r. *Zarys ogólnej teorii imion własnych* broni stanowiska przypisującego znaczenie imionom własnym. Z kolei w publikacjach: *Mowa wewnętrzna. Szkic filozoficzno-psychologiczny* z 1976 r. i *Monizm a dualizm: z dziejów refleksji filozoficznej nad myśleniem i mową* z 1978 r. rozważa relacje między myśleniem a mową. W swojej następnej książce *Wypowiedzi performatywne: z aktualnych zagadnień filozofii języka* popularyzuje teorie performatywów i illokucji J.L. Austina oraz wbrew poglądom brytyjskiego filozofa twierdzi, że dystynkcja wypowiedzi informacyjno-sprawozdawcze (resp. opisowe) i wypowiedzi performatywne da się wyczerpująco przeprowadzić i koncepcja performatywów jest od koncepcji aktów mowy logicznie niezależna. *Zarys teorii nonsensu* z 1981 r. to wszechstronne i całościowe, unikalne w literaturze przedmiotu przedstawienie zjawiska nonsensu, czyli odpowiedzi na pytanie, jaka sekwencja słów tworzy wypowiedź sensowną. W pracy *Paradoksy semantyczne* z 1983 r. rozpatruje starożytne i współczesne paradoksy semantyczne. Przedmiotem pracy z 1985 r. *Językoznawcy i logicy o synonimach i synonimii: studium z pogranicza dwóch nauk* jest zjawisko synonimiczności w ujęciu logików i językoznawców. Natomiast studium *Myślenie hipotetyczne: studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii* z 1986 r. dotyczy teorii związku przyczynowo-skutkowego analizowanej w ścisłym powiązaniu z teorią okresu warunkowego. Zbiór szkiców *Koryfeusze nie są nieomylni: szkice polemiczne* z 1988 r. zawiera trzy rozprawy: *O możliwości zdefiniowania prawdy w języku naturalnym* (polemika z Alfredem Tarskim), *O pewnej wadliwej koncepcji semantycznej Gottloba Fregego, Semantyka a pragmatyka. Odejście od Carnapa i Morrisa*. W pierwszej z tych rozpraw Grodziński poddaje krytyce tezę A. Tarskiego, iż możliwość formułowania w języku naturalnym paradoksów semantycznych jest na gruncie tego języka przeszkodą do operowania pojęciem prawdy. W rozprawie drugiej poddaje krytyce pogląd G. Fregego, iż denotatem zdania jest jego wartość logiczna. W trzeciej rozprawie krytyce poddano kryteria odróżniania semantyki i pragmatyki sformułowane przez R. Carnapa i Ch. Morrisa, co doprowadziło do niejasności, co należy, a co nie należy do zakresu tych dwóch dyscyplin semiotyki. Grodziński w pracy *Filozoficzne podstawy logiki wielowartościowej* z 1989 r. prezentuje spój-

na koncepcję logiki wielowartościowej. Swoje stanowisko uzasadnia ontologicznie, broniąc tez umiarkowanego determinizmu.

## 2. Eugeniusz Grodziński a Szkoła Lwowsko-Warszawska

Filozofia języka stanowiła podstawowy przedmiot twórczości Eugeniusza Grodzińskiego, zatem naturalnym punktem odniesienia był dla niego krajowy dorobek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej z zakresu tej dziedziny. Konfrontacja filozoficzna Grodzińskiego ze Szkołą Lwowsko-Warszawską miała dwojaki charakter: była bądź ustosunkowaniem się Grodzińskiego do określonych poglądów przedstawicieli szkoły, dotyczących szczegółowych problemów albo znajdowała wyraz w podejmowaniu podobnych tematów. W wielu publikacjach Grodzińskiego znajdujemy uwagi, polemiki, odnośniki do dzieł, artykułów, rozpraw T. Kotarbińskiego, K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego, I. Dąbmskiej, M. Kokoszyńskiej, J. Łukasiewicza, S. Leśniewskiego, A. Tarskiego. Grodziński już w pierwszej swojej pracy *Znaczenie słowa w języku naturalnym* na podstawie wywodów Kotarbińskiego zawartych w *Elementach teorii poznania, logiki formalnej, metodologii nauk*, uznał go za zwolennika denotacyjnej teorii znaczenia i listownie zapytał o adekwatność takiej oceny jego poglądów. Kotarbiński w liście precyzującym swoje poglądy na znaczenie odciął się od denotacyjnej teorii znaczenia, nie rozwinął jednak pozytywnego poglądu na znaczenie, zaznaczając, iż intencja komunikacyjna towarzyszy znaczeniu, acz nie jest jego elementem. Już fakt, iż tak uznany autorytet filozofii polskiej, jak Tadeusz Kotarbiński odpowiedział listownie, był niezwykle nobilitujący dla autora *Znaczenia słowa w języku naturalnym*. W tej samej pracy krytykuje definicję oznaczania sformułowaną przez Kotarbińskiego: „Oznaczać [...] dany obiekt to nadawać się na orzecznik zdania prawdziwego o tym obiekcie”<sup>12</sup>, której zarzuca pomijanie mentalnego zapośredniczenia używanych wyrażen językowych i tautologiczność. Miarą uznania dla twórczości Grodzińskiego było napisanie przez Kotarbińskiego przedmowy *Od Czytelnika do Czytelników* do *Zarysu ogólnej teorii imion własnych*, w której docenił wysiłek jej autora, wszelako zdystansował się od psychologizycznego pojmowania natury znaczenia. Grodziński polemizował też z definicją znaczenia K. Ajdukiewicza: „Sposób rozumienia przyporządkowany w danym języku jakiemuś wyrażeniu nazywa się znaczeniem, jakie temu wyrażeniu w owym języku przysługuje”<sup>13</sup>, którą traktował jako wersję platonizmu semantycznego, za zbyt wąskie ujęcie znaczenie oraz jego tezę, iż nieostrość wyrażen językowych wyklucza jednoznaczną defini-

<sup>12</sup> T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 11.

<sup>13</sup> K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1957, s. 11.

cję pojęć. Skądinąd Grodziński i Ajdukiewicz podejmowali często te same tematy (okres warunkowy, paradoksy semantyczne). Uwagi polemiczne skierowane przez Grodzińskiego do Marii Kokoszyńskiej dotyczyły miejsca w semiotyce pojęcia znaczenia potencjalnego, a do I. Dąbbskiej i T. Czeżowskiego natury imion własnych. Ale przedmiotem najbardziej obszernych dyskusji z reprezentantami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej były: filozoficzne podstawy logiki wielowartościowej (T. Kotarbiński, J. Łukasiewicz, S. Leśniewski, częściowo T. Czeżowski) i stosowalność pojęcia prawdy w języku naturalnym i nauce (A. Tarski).

## II. Filozoficzne podstawy logiki wielowartościowej. Dyskusja z Kotarbińskim, Łukasiewiczem, Leśniewskim

Przedmiotem pracy Eugeniusza Grodzińskiego *Filozoficzne podstawy logiki wielowartościowej* jest problem logik nieklasycznych, wykraczających poza tradycyjną logikę dwuwartościową. Był on podejmowany już w starożytności przez Arystotelesa, a w czasach nam współczesnych przez pionierskie rozważania polskich filozofów: Tadeusza Kotarbińskiego i Jana Łukasiewicza. Właśnie Łukasiewicz i niezależnie od niego logik amerykański E.L. Post stworzyli pierwsze systemy logiki wielowartościowej. Zasadne jest zatem pytanie o filozoficzne podstawy logiki wielowartościowej w obliczu sporych kontrowersji w odniesieniu do tego, co należy do jej zakresu. Autor *Filozoficznych podstaw logiki wielowartościowej* przedstawia spójną koncepcję logiki wielowartościowej, opierając się na dotychczasowych osiągnięciach w tej dziedzinie, a odrzuca jednocześnie to, co w jego przekonaniu do niej nie należy. Ograniczeniem pracy są systemy logiczne mające swoje egzemplifikacje w języku naturalnym, natomiast systemy niespełniające tego warunku, z uwagi na znikome znaczenie filozoficzne, nie są rozpatrywane.

### *Koncepcja logiki wielowartościowej Eugeniusza Grodzińskiego*

W logice trójwartościowej, inaczej niż w klasycznej: „[...] zdaniem jest wypowiedź (mająca pewne cechy gramatyczne, o których tu nie mówimy) prawdziwa lub fałszywa, albo mająca trzecią wartość logiczną”<sup>14</sup>. Trzecia wartość logiczna polega na tym, że zdanie, które stwierdza lub neguje fakt w nieokreślonej przeszłości, nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, ale przyjmie jedną z tych dwóch wartości logicznych, w zależności od tego, czy ów stwierdzony lub negowany fakt zajdzie lub nie. Zdanie, które ma trzecią wartość logiczną, to zdanie „możliwe”, gdyż „oznacza możliwość, iż to zdanie w przyszłości przekształci się w zdanie

<sup>14</sup> E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy...*, s. 11.

prawdziwe”<sup>15</sup>. Uściślijmy jednak, że nie każdemu zdaniu twierdzącemu lub przeczącemu o przyszłości przysługuje trzecia wartość logiczna. Dotyczy to jedynie zdań o przyszłości niezdeterminowanej, która może przyjąć różny kształt, natomiast zdania twierdzące lub przeczące o przyszłości zdeterminowanej są już teraz jako prawdziwe lub fałszywe. Zdanie „Za rok o tej porze będzie dzień 10 kwietnia 1988 r.” wypowiedziane 10 kwietnia 1987 r. jest koniecznie prawdziwe, zaś zdanie „Za rok o tej porze będzie 10 października”, wypowiedziane w tym samym dniu, jest koniecznie fałszywe. Dla „twardych” deterministów – do których Grodziński zaliczył S. Laplace’a, P. Holbacha, Woltera, J. Priestleya, R. Owena, A. Schopenhauera, Z. Freuda – przyszłość jest zamknięta, zatem zdania oznajmujące o przyszłości są już dziś prawdziwe lub fałszywe, stąd logika trójwartościowa jest zbędna. „Twardzi” determiniści uznają tylko związki przyczynowo-skutkowe, a przypadek jest dla nich kategorią epistemologiczną, nazwą dla zdarzenia, którego przyczyny nie znamy. Z kolei „łagodni” determiniści uznają przyczynowość i zdarzenia przypadkowe, dla nich część zdań o przyszłości ma trzecią wartość logiczną. Indeterminiści głoszą, że cała przyszłość jest niezdeterminowana, dlatego wszystkie zdania o przyszłości nie mają w momencie wygłoszenia zdania wartości logicznej. Grodziński opowiada się za „łagodnym” determinizmem. Rozważmy przykład – jeżeli Jan stwierdza: „Piotr jutro przyjedzie do Warszawy”, to zdanie to ma trzecią wartość logiczną do momentu, gdy w dniu jutrzejszym Jan przyjedzie do Warszawy bądź do upływu jutrzejszego dnia, gdy stanie się prawdziwe lub fałszywe. Trzecia wartość logiczna nie jest przeciwstawna prawdzie i fałszowi tak, jak nonsens, ale jest zawieszona między prawdą a fałszem do chwili, gdy zaktualizuje się w prawdę lub fałsz. Żadne zdanie o przeszłości i teraźniejszości nie ma trzeciej wartości logicznej, albowiem co innego wartość logiczna zdania, a co innego wiedza o wartości logicznej zdania. Tak samo mieszczą się w ramach logiki dwuwartościowej zdania asertoryczne o przeszłości i teraźniejszości, które z powodów zasadniczych nigdy nie zostaną zweryfikowane. Zdania problematyczne, zaczynające się od funktora zdaniotwórczego „Być może”, odnoszące się do faktów z przeszłości, teraźniejszości, przyszłości (niezdeterminowanej) nigdy nie mają trzeciej wartości logicznej. Na przykład wypowiedziane przez Jana zdanie: „Piotr, być może, przyjechał do Warszawy”, co można rozumieć jako skrót koniunkcji: „Piotr miał fizyczną możliwość przyjazdu wczoraj do Warszawy, a ja, Jan, nie wiem, czy Piotr tę możliwość zrealizował”, które jest prawdziwe, jeżeli Jan tego nie wie, a fałszywe, jeżeli Jan wie, że Piotr do Warszawy przyjechał lub Jan wie, że Piotr do Warszawy nie przyjechał. Tak samo zdanie: „Piotr, być może, jutro przyjedzie do Warszawy” jest prawdziwe, jeżeli fizyczna możliwość przyjazdu Piotra

---

<sup>15</sup> Ibidem, s. 12.

do Warszawy istnieje, a fałszywe, gdy Piotr takiej możliwości nie ma. W obu przytoczonych przykładach logika trójwartościowa nie ma zastosowania. Niektórzy badacze łączą trzecią wartość logiczną z pojęciem stawania się. Rozumowanie ich jest mniej więcej takie: obiekt przechodzi ze stanu A w stan B, zatem gdy znajduje się w stanie A, jest prawdą zdanie, że obiekt O jest w stanie A, a fałszem jest zdanie, że obiekt jest w stanie B, natomiast gdy obiekt O jest w stanie B, jest prawdą zdanie, że obiekt O jest w stanie B, a fałszem jest zdanie, że obiekt O jest w stanie A. Ale w momencie przejścia ze stanu A do stanu B zdanie, że obiekt O znajduje się w stanie A i zdanie, że obiekt O znajduje się w stanie B, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz mają trzecią wartość logiczną. Konkretyzując tę koncepcję, powiemy, że jeżeli Jan jest w stanie śmierci klinicznej, to zdania „Jan żyje” i „Jan umarł” mają trzecią wartość logiczną, że jeżeli woda wrze, to trzecią wartość logiczną mają zdania: „Woda znajduje się w stanie ciekłym” i „Woda znajduje się w stanie gazowym”. Grodziński odrzuca tę koncepcję za pomocą następującego rozumowania dotyczącego przykładu ze śmiercią kliniczną Jana. Załóżmy, że istnieje moment oddzielający życie człowieka od jego śmierci, np. moment ustania funkcji mózgu, zatem w tym momencie zdanie „Jan żyje” traci cechę prawdziwości, staje się fałszywe, a zdanie „Jan umarł” traci cechę fałszywości, staje się prawdziwe. Można też przyjąć, że śmierć kliniczna jest stanem pośrednim między życiem a śmiercią, wówczas zdanie: „Jan znajduje się w stanie śmierci klinicznej” jest prawdziwe, a zdania: „Jan umarł” i „Jan nie żyje” są fałszywe. W obu przypadkach postulowanie trzeciej wartości logicznej jest zbędne. Konkludując, trzecia wartość logiczna przysługuje zdaniom asertorycznym odnoszącym się do faktów nieokreślonej przyszłości, które w momencie zaistnienia owych faktów stają się ostatecznie prawdziwe lub fałszywe. Należy to rozumieć w ramach pewnej konwencji, mianowicie, jeżeli prawdziwe okazało się zdanie: „Piotr w dniu 15 kwietnia 1987 r. przyjechał do Warszawy”, to przyjmujemy, że wypowiedziane przez Jana w dniu 14 kwietnia 1987 r. zdanie: „Piotr jutro przyjedzie do Warszawy” stało się w dniu przyjazdu Piotra prawdziwe. Całkowite wyrugowanie logiki trójwartościowej możliwe byłoby wtedy, gdyby ludzie z obawy przed pomyłką zrezygnowali z wypowiedzania zdań asertorycznych i wyrażali swą wiedzę w formie zdań: „Jest prawdopodobne, że Piotr przyjedzie do Warszawy”. Zdania tego typu to odmiana zdań problematycznych, a to czyniłoby logikę trójwartościową nieprzydatną. Negatywnie należy wypowiedzieć się o możliwości rozszerzenia zasięgu logiki trójwartościowej na zdania rozkazujące i pytające, albowiem zdania te, jako pozbawione wartości logicznej, prawdziwymi lub fałszywymi nigdy się nie staną, co je łączy z pewnym typem zdań oznajmujących.

### *Logika trójwartościowa a logika wielowartościowa*

Wszystkie zdania dotyczące niezdeterminowanej przyszłości mają trzecią wartość logiczną, ale prawdopodobieństwo, które z nich staną się zdaniami prawdziwymi, jest zróżnicowane. Przestrzeń między zdaniami „możliwymi” uszczegółowia przez rachunek prawdopodobieństwa logika wielowartościowa. W niej różne zdania „możliwe” otrzymują różne wartości logiczne, w zależności od stopnia prawdopodobieństwa każdego z nich, co oznacza się rosnącymi ułamekami właściwymi w przedziale 0–1, przy czym liczba wartości logicznych może być nieskończona. Wyobraźmy sobie zbiór loterii od 1 do 1000, na każdą z nich składa się 1000 losów, a w loterii NR 1 wygrywa 1 los na tysiąc, w loterii NR 2 dwa losy na tysiąc, w loterii NR 999 wygrywa 999 głosów na tysiąc, a w loterii NR 1000 wszystkie losy. Jan, który kolejno kupuje los z każdej loterii, powiedział: „Mój los wygra”, jednak prawdopodobieństwo wygrania (pozytywnej weryfikacji wypowiedzi Jana) w każdej z loterii od NR 1 do NR 999 jest inne. W loterii NR 1 wynosi – 0,001, w loterii NR 2 wynosi – 0,002, w loterii NR 999 wynosi – 0,999 i stosownie do tego zdanie „Mój los wygra” otrzymuje w tej logice wielowartościowej wartości logiczne (0 – 0,001 – 0,002 – ...0,999 – 1). Grodziński akceptuje ten model logiki wielowartościowej, a krytycznie odnosi się do modelu logiki wielowartościowej T. Czeżowskiego jako „wielowartościowej logiki szeregującej” albo „stopniowalności prawdy”<sup>16</sup>. Zwolennicy tej koncepcji głoszą, że tak, jak istnieje wzorec metra w Sèvres i wiele linijek różniących się nieznacznie od niego, które można uszeregować zależnie od stopnia odchylenia od wzorca, które nazywamy „metrami”, tak samo o każdej linijce możemy powiedzieć: „To jest metr”, mimo że różnią się długością, dlatego mają różne wartości logiczne, zależnie od stopnia prawdziwości, chociaż wszystkie zdania „To jest metr” o nich wypowiedziane są prawdziwe. Grodziński replikuje, że albo odnosi się nazwę „metr” wyłącznie do wzorca z Sèvres i zdanie „To jest metr” jest prawdziwe w stosunku do niego, a do pozostałych linijek różniących się od wzorca pręta jest fałszywe, albo termin „metr” interpretujemy jako długość linijki zbliżonej do długości pręta wzorcowego, to w odniesieniu do takiej linijki będzie ono zawsze prawdziwe. W obu przypadkach postulowanie stopni prawdy jest niepotrzebne, podobnie, jak używanie terminów „logika wielowartościowa”, „wartość logiczna” do koncepcji typu Czeżowskiego.

### *Historia logiki wielowartościowej. Od Arystotelesa do Kotarbińskiego*

Geneza rozważań nad trzecią wartością logiczną sięga starożytności. Arystoteles w rozdziale IX *O zdaniach dotyczących przeszłości, teraźniejszości, przy-*

<sup>16</sup> Por. T. Czeżowski, *Logika*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1949, s. 157.

szłości swojej *Hermeneutyki*, uznał, że obok zdań o przyszłości zdeterminowanej, które już dziś są określone jako prawdziwe lub fałszywe, istnieją takie zdania, jak „Jutro będzie bitwa morska”, w momencie wygłoszenia nieokreślone ontycznie, które staną się prawdziwe lub fałszywe po upływie jutrzejszego dnia<sup>1717</sup>. Kontynuatorami Arystotelesa byli epikurejczycy, natomiast stoicy z Chryzypem na czele, Cyceon, średniowieczny myśliciel Paulus Venetus stanęli zdecydowanie na stanowisku, że wszystkie zdania o przyszłości w momencie wygłoszenia są prawdziwe lub fałszywe, byli zatem „twardymi” deterministami w sensie Grodzińskiego. Ważnym głosem dotyczącym problemu determinizmu logicznego był artykuł Tadeusza Kotarbińskiego *Zagadnienie istnienia przyszłości*, opublikowany na łamach „Przeglądu Filozoficznego” w 1913 r., którego *clou* stanowi teza: „[...] wszelka prawda jest wieczna, ale nie wszelka prawda jest odwieczna”<sup>1818</sup>. Tezę tę rozumiał w ten sposób, iż każda prawda jest niezmienna, ale to nie znaczy, iż każda prawda jest prawdą od zawsze. Na pewno zdania o przeszłości, terażniejszości, zdeterminowanej przyszłości są wieczne i odwieczne już teraz. Natomiast niektóre zdania o przyszłości, zwłaszcza odnoszące się do ludzkiej twórczości, są tylko wiecznie prawdziwe. Nawiasem mówiąc, Kotarbiński swojego prekursorstwa wobec Łukasiewicza nigdy nie podkreślał, na czym być może zaważyła późniejsza krytyka jego artykułu dokonana przez Stanisława Leśniewskiego.

### *Koncepcja logiki wielowartościowej Jana Łukasiewicza*

Jan Łukasiewicz filozoficzne podstawy swojej logiki wielowartościowej zawarł w artykule *O determinizmie*, w którym do zdań z trzecią wartością logiczną zaliczył zdania o faktach przyszłych: „Zdania obojętne, którym ontologicznie odpowiada możliwość, mają trzecią wartość logiczną”<sup>1919</sup>. Ale Łukasiewicz nie jest zbyt konsekwentny, gdyż nie ogranicza pojęcia możliwości ontologicznej do zdarzeń przyszłych, ale odnosi je do zdarzeń przeszłych:

Fakty, które w swych skutkach wyczerpały się całkowicie, tak że wszechwiedzący nawet umysł nie mógłby ich wywnioskować z faktów dziś się dziejących, należą do sfery możliwości. Nie można o nich twierdzić, że były, lecz tylko, że były możliwe<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Por. Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 61–66.

<sup>188</sup> T. Kotarbiński, *Zagadnienie istnienia przyszłości*, „Przegląd Filozoficzny” z. 1, 1913, s. 78.

<sup>19</sup> J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, w: *idem, Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 125.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 126.

Zatem zgodnie z tymi enuncjacjami, gdyby istniała Atlantyda, aczkolwiek po fakcie tym nie zachowały się żadne ślady, to należałoby uznać, że zdania: „Atlantyda istniała” lub „Atlantyda nie istniała” miałyby trzecią wartość logiczną.

Wprawdzie Łukasiewicz określał własne stanowisko filozoficzne jako „indeterminizm”, to jego pogląd bliski jest „łagodnemu” determinizmowi Grodzińskiego. Nie uzasadnia jednak on swojego stanowiska splotem funkcjonowania przyczynowości i przypadkowości. Mianowicie wyróżnił dwa rodzaje łańcuchów przyczynowych: „1) odwieczne i 2) mające swój początek w określonym momencie czasowym”<sup>21</sup>. Pierwsze, np. zaćmienia słońca, miały swoje przyczyny dzisiaj i miały je zawsze, ale: „Może się przecież zdarzyć, że nieskończony łańcuch przyczyn, wywołujący jutrzejszą bytność czy niebytność Jana w domu, leży w przeszłości i jeszcze się nie zaczął”<sup>22</sup>. Reasumując, łańcuchy przyczynowe drugiego typu są tak samo nieskończone, jak łańcuchy pierwszego typu, ale nie są odwieczne. Widać przeto, że łańcuchy przyczynowe u Łukasiewicza pełnią tę samą rolę, co przypadkowość w sensie niezeterminowania przyszłości w koncepcji Grodzińskiego.

Z kolei w artykule *O wielowartościowych systemach rachunku zdań* Łukasiewicz argumentował, że problemy, jakie nasuwają zdania logiki modalnej, nie mogą być rozwiązane bez przyjęcia trzeciej wartości logicznej. Grodziński tak streszcza odnośnie poglądy Łukasiewicza na ten temat. „1. *Jeśli nie może być, że p, to nie-p*”<sup>23</sup>. Twierdzenie to przez zastosowanie prawa transpozycji logicznej  $(p \rightarrow q) \rightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)$  można przekształcić w twierdzenie:

Jeśli p, to może być, że p. Intuicyjnie oczywiste jest także twierdzenie Jeśli może być, że p, to może być, że nie-p. Stosując do obu tych twierdzeń prawo sylogizmu hipotetycznego  $(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r)$ , otrzymujemy wniosek wewnętrznie sprzeczny: Jeżeli p, to może być, że nie-p. 2. Jeżeli nie-p, to nie może być, że p. Ponieważ nie jest możliwe, ażeby było jednocześnie nie-p i p, więc zakładając nie-p, mamy prawo stwierdzić niemożliwość p. Stosując do twierdzenia Jeżeli nie-p, to nie może być, że p prawo transpozycji, otrzymamy wniosek Jeżeli może być, że p, to p<sup>24</sup>.

Uznając tę konkluzję, nie tylko utożsamiamy możliwość istnienia z istnieniem, ale uznajemy zbędność zdań modalnych. Musielibyśmy stwierdzić, że „Pada deszcz” znaczy to samo, co „Może będzie padać deszcz”.

Oto kolejne dwa twierdzenia Łukasiewicza:

<sup>21</sup> E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy...*, s. 43.

<sup>22</sup> J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, s. 122.

<sup>23</sup> E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy...*, s. 45.

<sup>24</sup> E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy...*, s. 45-46.



3. *Jeżeli jest konieczne, że p, to p.* [...] 4. *Jeżeli p, to jest konieczne, że p.* Nie jest możliwe, ażeby było jednocześnie p i nie-p, zatem zakładając p, mamy prawo stwierdzić niemożliwość nie-p. Ale niemożliwość nie-p to tyle, co konieczność p, w ten sposób twierdzenie *Jeżeli p, to jest konieczne, że p* wydaje się udowodnione<sup>2525</sup>.

Ale w ten sposób możliwość zostaje utożsamiona z istnieniem koniecznym. Innymi słowy, to, co istnieje, istnieje koniecznie, nie może być inne niż jest. Wszelako konkluzja ta nie wynika z „twardego determinizmu”, ale jest bezpośrednią aplikacją praw logiki. Łukasiewicz zdaje się sądzić, że kontradycje, jakie zachodzą w punktach 1, 2, 3, 4, mogą być przewyżczone tylko w ramach logiki wielowartościowej. Grodziński sądzi przeciwnie, że rzekome sprzeczności są pozorne i mają swe źródło w ekwiwokacjach. Dla niego zwrot „może” w zdaniu „Może być, że p” to tyle, co „p lub nie-p, a ja, mówiący, nie wiem, czy p, czy nie-p”. Natomiast to znaczenie jest inne w zdaniu „p, więc może być, że p”. Ale przecież mówiąc „p”, to wiem, p czy nie-p. Zdanie to znaczy: „p, więc nie jest tak, że nie-p”. Podsumowując – wyrażenie „może” w zdaniach „może być, że p” i „p, więc może być, że p” znaczy za każdym razem co innego. *Mutatis mutandis* dotyczy zwrotu „jest konieczne”. W zdaniu „Kiedy Jan żyje, oddychanie Jana jest konieczne”, to tyle, że Jan w każdej chwili, gdy żyje, to oddycha, a w każdej chwili, gdy Jan oddycha, to żyje. Z kolei zdanie „Śmierć Jana jest konieczna” to tyle, co śmierć Jana nastąpi nieuchronnie jako kres życia, a dopóki żyje, życie trwa. Pomimo odmiennych znaczeń zwrotu „jest konieczne” obydwie zdania są prawdziwe, natomiast zdanie „To, że Jan żyje, jest konieczne” jest fałszywe, albowiem Jan mógł się w ogóle nie urodzić. Konkludując, rzekome sprzeczności zachodzące w zdaniach modalnych nie są w oczach Grodzińskiego wystarczającą przesłanką do postulowania systemów logiki wielowartościowej.

### *Logika wielowartościowa a zasady sprzeczności i wyłączonego środka*

Przeciwno logice wielowartościowej sformułowano zarzut, iż jej istota łamie zasadę sprzeczności i zasadę wyłączonego środka w aspekcie ontologicznym i logicznym. Przypomnijmy pokrótce te zasady:

Ontologiczna zasada sprzeczności głosi, że żaden przedmiot nie może jednocześnie istnieć i nie istnieć, żaden fakt nie może zachodzić i jednocześnie nie zachodzić. [...]. Logiczna zasada sprzeczności polega na ustaleniu, że dwa zdania sprzeczne, tzn. takie, z których jedno stwierdza istnienie jakiegoś przedmiotu lub zachodzenie jakiegoś faktu, a drugie głosi nieistnienie tego przedmiotu lub niezachodzenie tego faktu, albo krócej: dwa zdania, z których drugie zaprzecza

<sup>25</sup> E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy...*, s. 46.

temu, co twierdzi pierwsze – nie mogą być jednocześnie prawdziwe. Ontologiczna zasada wyłączonego środka głosi, że dowolny przedmiot musi istnieć lub nie istnieć, a dowolny fakt musi zachodzić lub nie zachodzić. Logiczna zasada wyłączonego środka stwierdza, że dwa zdania sprzeczne nie mogą być jednocześnie fałszywe. Logiczna zasada sprzeczności wspólnie z logiczną zasadą wyłączonego środka tworzą tak zwaną zasadę dwuwartościowości, która głosi, że dwa zdania sprzeczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe (zasada sprzeczności), ani jednocześnie fałszywe (zasada wyłączonego środka). Ponieważ każdemu sensownemu zdaniu może być przeciwstawione zdanie z nim sprzeczne, więc z tych przesłanek wyprowadza się wniosek, że każde sensowne zdanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe<sup>26</sup>.

Idąc po tej linii rozumowania, każdy, kto akceptuje zasadę dwuwartościowości, musi odrzucić logikę wielowartościową. Ale to założenie z góry przesądza, że każde zdanie jest prawdziwe albo fałszywe, zatem nie istnieje trzecia wartość logiczna. Jednak już Arystoteles łączył akceptację ontologicznej zasady sprzeczności i ontologicznej zasady wyłączonego środka z wprowadzeniem do logiki trzeciej wartości logicznej. Podobnie T. Kotarbiński we wspomnianym artykule *Zagadnienie istnienia przyszłości* uznawał moc obowiązującą zasady wyłączonego środka w stosunku do sądów prawdziwych i fałszywych, ale także sądów trzecich. Dla Kotarbińskiego sądem sprzecznym wobec sądu trzeciego „Jutro wyjdę z domu” jest sąd trzeci „Jutro z domu nie wyjdę”, przy czym nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe do upływu dnia jutrzejszego. Dlatego prawdziwy (już teraz) jest sąd „Jutro wyjdę z domu lub z domu nie wyjdę”<sup>2727</sup>.

Stanisław Leśniewski w artykule *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*, zamieszczonym w „Przeglądzie Filozoficznym” w 1913 r., argumentował za fałszywością tej zasady<sup>2828</sup>. Mianowicie odrzucił obydwa sformułowania tej zasady aprobowane przez Kotarbińskiego: „1. Dwa zdania sprzeczne nie mogą być fałszywe, oraz 2. Jeżeli jedno zdanie sprzeczne jest fałszywe, to drugie musi być prawdziwe”<sup>2929</sup>. Leśniewski przytaczał przykłady zdań: „Każde kwadratowe koło jest kołem” i „Pewne kwadratowe koło nie jest kołem”, a także „Każdy centaur posiada ogon” i „Pewien centaur nie posiada ogona”, które są zdaniami sprzecznymi, a jednocześnie fałszywymi, bowiem podmioty tych zdań są nazwami pustymi. Leśniewski argumentował w ten sposób:

<sup>26</sup> E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy...*, s. 61-62.

<sup>27</sup> T. Kotarbiński, *Zagadnienie istnienia przyszłości...*, s. 86.

<sup>28</sup> S. Leśniewski, *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*, „Przegląd Filozoficzny” z. 2-3, Warszawa 1913, s. 326-340.

<sup>29</sup> E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy...*, s. 65.

Każde zdanie przypisuje desygnatowi swego podmiotu cechy współznaczane przez orzeczenie tego zdania. Zatem dowolne zdanie jest prawdziwe jedynie wtedy, gdy desygnat jego podmiotu posiada cechy, które współznacza orzeczenie. Natomiast desygnat podmiotu zdania, jeżeli podmiot ten jest nazwą pustą, nie istnieje, wobec czego nie może posiadać jakichkolwiek cech. Zatem każde zdanie, którego podmiot jest nazwą pustą, jest zdaniem fałszywym<sup>30</sup>.

Co więcej, Leśniewski w rozprawie *Czy prawda jest tylko wieczna, czy też odwieczna* z 1913 r. sprzeciwił się pogładowi Kotarbińskiego, że istnieją zdania, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Utrzymywał on również, że prawda jest nie tylko wieczna, ale też odwieczna, zatem to, co jest prawdziwe dziś, było prawdziwe w odległej przeszłości, a to, co będzie prawdziwe w przyszłości, jest prawdziwe już dziś. Wprawdzie nie deklarował się jako determinista typu Laplace'a, to jednak stanął na pozycjach determinizmu logicznego.

Grodziński broni zasady wyłączonego środka w zmodyfikowanej wersji. W brzmieniu: „Z dwu zdań sprzecznych jedno jest prawdą, a drugie fałszem” jest ona fałszywa, bo przesądza nieistnienie trzeciej wartości logicznej i nie docenia faktu – zauważonego przez S. Leśniewskiego – że obydwie zdania sprzeczne z nazwą pustą w podmiocie są fałszywe. W stosunku do zdań sprzecznych, gdy podmiot jest nazwą niepustą, zasada ta otrzymuje następujące sformułowanie: „Dwa zdania sprzeczne nie mogą być jednocześnie fałszywe”<sup>3131</sup>. Z tym uściśleniem, że dla zdań logiki dwuwartościowej brzmi ona: „Jeśli jedno ze zdań sprzecznych jest fałszem, drugie musi być prawdą”<sup>3232</sup>, dla zdań z trzecią wartością logiczną (a więc o niezdeteminowanej przyszłości) przyjmuje sformułowanie: „Jeżeli zdanie ma trzecią wartość logiczną, to sprzeczne z nim zdanie nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz musi także mieć trzecią wartość logiczną”<sup>3333</sup> (do momentu, gdy staną się fałszywe lub prawdziwe), dla zdań logiki wielowartościowej mających  $n$ -tą wartość logiczną:

[...] polega ona na tym, że zdanie z tym zdaniem sprzeczne posiada  $(1-n)$ -tą wartość logiczną, z wyłączeniem prawdy, fałszu i wszelkiej pośredniej między prawdą a fałszem wartości logicznej, oprócz właśnie  $1-n$ <sup>3434</sup>.

Na przykład w loterii, której co dziesiąty los wygrywa, zdanie „Mój los wygra” ma wartość logiczną 0,1, a zdanie z nim sprzeczne „Mój los nie wygra” ma wartość logiczną 0,9. Wreszcie w zdaniach, w których podmioty są nazwami pustymi, może ona przyjąć formę nierzeczywistego okresu warunkowego:

<sup>30</sup> Ibidem, s. 65–66.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem.

Gdyby podmiot zdania, będący nazwą pustą, miał desygnat, to zdanie to oraz zdanie z nim sprzeczne nie mogłyby być oba fałszywe; gdyby jedno było fałszywe, to drugie byłoby prawdziwe. [...] Gdyby centaury istniały i gdyby fałszem było, że każdy centaur ma ogon, to prawdą byłoby, że pewien centaur nie posiada ogona<sup>35</sup>.

Jaka jest wartość logiczna zdań metajęzykowych stwierdzających wartość zdania A należącego do logiki trójwartościowej? Powiedzmy, że zdanie A może być prawdziwe, fałszywe lub mieć trzecią wartość logiczną, co mogą stwierdzić kolejno metajęzykowe zdania M1, M2, M3. Wszystkie te trzy zdania stwierdzające zdanie należące do logiki wielowartościowej mieszczą się w logice dwuwartościowej. Innymi słowy, zdanie M1 jest prawdziwe, gdy zdanie A jest prawdziwe, a jest fałszywe, gdy zdanie A jest fałszywe lub ma trzecią wartość logiczną; Zdanie M2 jest prawdziwe, gdy zdanie A jest fałszywe, a fałszywe, gdy zdanie A jest prawdziwe lub ma trzecią wartość logiczną; wreszcie zdanie M3 jest prawdziwe, gdy zdanie A ma trzecią wartość logiczną, a fałszywe, gdy zdanie A jest prawdziwe lub fałszywe. Jak się mają wartości logiczne tych zdań metajęzykowych do zasady sprzeczności (nie mogą być jednocześnie prawdziwe) i zasady wyłączonego środka (nie mogą być jednocześnie fałszywe)? Otóż zdania M1 i M2 mogą być jednocześnie fałszywe, gdy prawdziwe jest zdanie M3, ale nie są one zdaniami sprzecznymi, ale zdaniami przeciwnymi. Tak samo zdaniami przeciwnymi są zdania M1 i M3 oraz zdania M2 i M3. W trójzdaniowym układzie zdań zasada sprzeczności ma zastosowanie, ale poszczególne zdanie metajęzykowe nie jest sprzeczne z pojedynczym zdaniem, lecz z alternatywą rozłączną dwóch pozostałych. Zatem zdanie M1 nie jest sprzeczne ze zdaniem M2 lub zdaniem M3, ale alternatywą rozłączną M2 i M3. Również zasada wyłączonego środka w układzie M1 – M2 – M3 dotyczy relacji między zdaniem a alternatywą rozłączną dwóch pozostałych zdań. Przykładowo – albo prawdziwe jest zdanie „Zdanie A jest prawdziwe”, albo prawdziwe jest zdanie „Zdanie A jest fałszywe, albo zdanie A ma trzecią wartość logiczną”. Możliwa jest logika wartościowa, w której zdania metajęzykowe stwierdzające wartość logiczną zdania A tworzą układ, M1– M2... Mn. One także mieściłyby się w logice dwuwartościowej, aczkolwiek zastosowanie zasady sprzeczności i wyłączonego środka byłoby bardziej skomplikowane niż w układzie trójczłonowym. M1 – M2 – M3.

### *Czym nie jest logika wielowartościowa*

Równie ważne, jak pozytywne określenie, co jest logiką wielowartościową, jest zakreślenie granic, co do jej zakresu nie należy. Grodziński krytycznie odno-

<sup>35</sup> Ibidem, s. 68–69.

si się do koncepcji, w których podstawowymi wartościami logicznymi są modalności: konieczność, niemożliwość, możliwość, ewentualnie uzupełnione prawdą i fałszem. Przede wszystkim nie zgadza się to z filogenezą ludzkiego poznania i mowy, w której dla uczestników komunikacji jest istotne, czy temu, co mówi interlokutor, odpowiada rzeczywistość, czy nie, a więc czy wypowiedź jest prawdziwa lub fałszywa. Dopiero później mogły się ukształtować pojęcia modalne: konieczności, niemożliwości, możliwości.

Istnieje ścisły związek między logiką wielowartościową a teorią prawdopodobieństwa. Najważniejsze znaczenia wyrażenia „prawdopodobieństwo” to:

1. prawdopodobieństwo obiektywne jako niezależne od człowieka prawdopodobieństwo zdarzeń w świecie fizycznym w przeciwieństwie do prawdopodobieństwa subiektywnego jako prawdopodobieństwa w przewidywaniach poszczególnej jednostki ludzkiej i, dodajmy, prawdopodobieństwa intersubiektywnego, tzn. prawdopodobieństwa w skoordynowanym ujęciu grup ludzkich, np. statystyków, demografów, meteorologów;
2. prawdopodobieństwo obiektywne jako prawdopodobieństwo zdarzeń w przeciwieństwie do prawdopodobieństwa logicznego, jak określane jest prawdopodobieństwo zdań, mówiących o tych zdarzeniach;
3. prawdopodobieństwo matematyczne jako prawdopodobieństwo ustalane na podstawie obliczeń matematycznych i spokrewnione z nim prawdopodobieństwo statystyczne jako prawdopodobieństwo określane z zastosowaniem prawa wielkich liczb<sup>36</sup>.

Czym się różni się możliwość od prawdopodobieństwa? Otóż prawdopodobieństwo jest stopniem możliwości, a potocznie im większe prawdopodobieństwo, tym wyższy stopień możliwości. Logikę wielowartościową i teorię prawdopodobieństwa łączą ściśle zależności. Twierdzenia prognostyczne odnoszące się do zdeterminowanej przyszłości funktora „jest prawdopodobne, że...” zawierać nie muszą, mieszczą się bowiem w logice dwuwartościowej. Sytuacja zmienia się diametralnie, jeżeli przejdziemy od zjawisk masowych do zjawiska indywidualnego. Chociaż wiemy, że w loterii co dziesiąty los wygrywa, to nie wiemy, czy wygra mój. Chociaż wiemy, że co trzecie dziecko wyjeżdża w Polsce na kolonie letnie, a więc prawdopodobieństwo wynosi 0,33, to nie wiemy, czy Piotr Kowalski pojedzie na kolonie latem. Przykłady te mieszczą się w granicach logiki trójwartościowej. Jaka relacja zachodzi między prawdopodobieństwem faktów z przeszłości i terażniejszości a prawdopodobieństwem faktów niezeterminowanej przyszłości? Fakty z przeszłości i terażniejszości istniały lub istnieją, zatem nie mogą być prawdopodobne ani możliwe, a zdania o nich są prawdziwe lub fałszywe. To samo dotyczy faktów zdeterminowanej przyszłości i zdań o nich – one będą istniały i zdania o nich już teraz są prawdziwe lub fałszywe. Natomiast fakty niezeterminowanej

<sup>36</sup> Ibidem, s. 73–74.

przyszłości są możliwe lub prawdopodobne, ich prawdopodobieństwem zajmuje się teoria prawdopodobieństwa. Zdania asertoryczne mówiące o zdarzeniach przyszłych, które w chwili wypowiedzenia (w teraźniejszości mają trzecią wartość logiczną – w logice trójwartościowej bądź n wartość logiczną w przedziale 0–1 w logice wielowartościowej) – w przyszłości staną się prawdziwe lub fałszywe. W zdaniach o faktach przeszłych i teraźniejszych „jest prawdopodobne, że...” może być użyty, ale idzie tu nie o prawdopodobieństwo faktów niezdeteminowanej przyszłości, a prawdopodobieństwo subiektywne lub intersubiektywne, mające tylko charakter epistemologiczny. Zdania tego typu są prawdziwe lub fałszywe, nie mają zatem trzeciej wartości logicznej. Należy przeto odrzucić stanowisko takich badaczy, jak: Jan Łukasiewicz (*Podstawy logiczne rachunku prawdopodobieństwa*) i Hans Reichenbach (*The Theory of Probability*), którzy nie odróżniają prawdopodobieństwa faktów niezdeteminowanej przyszłości, będącego prawdopodobieństwem obiektywnym i intersubiektywnym, od prawdopodobieństwa faktów przeszłych i teraźniejszych, czyli prawdopodobieństwa tylko intersubiektywnego.

Hans Reichenbach w pracy *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics* przedstawił pewną propozycję aplikacji logiki trójwartościowej do mechaniki kwantowej. W pracy tej zaproponował, aby niedające się sfalsyfikować lub zweryfikować twierdzenia o nieobserwowalnych obiektach mikrofizyki uznać za mające wartość logiczną nieokreśloności. Tak rozumianą nieokreśloność jako wartość logiczną Reichenbach wyraźnie odróżnia od nieznanomości wartości logicznej, która jest do pogodzenia z logiką dwuwartościową. Zdaniem Grodzińskiego nie ma potrzeby postulowania odrębnej wartości logicznej nieokreśloności, albowiem rzeczywistość, niezależnie od swej zmienności i złożoności, ma określoną strukturę, do której opisu wystarczy logika dwuwartościowa. Generalnie na trudności związane z nieadekwatnością języka do opisu obiektów mechaniki kwantowej możemy odpowiedzieć na dwa sposoby. Albo uznajemy, że zdania o mikroobiekтах są prawdziwe lub fałszywe, aczkolwiek nie jesteśmy w stanie w sposób zasadniczy ich zweryfikować, albo uznajemy, że rzeczona nieadekwatność uniemożliwia poznanie i wszystkie zdania o zjawiskach mikroświata są fałszywe. Niezależnie, jaki człon alternatywy przyjmujemy, pozostajemy w granicach logiki dwuwartościowej.

W XX w., oprócz klasycznej logiki formalnej, która jest dwuwartościowa, rozwinęła się logika nieklasyczna, a jej odmianami są: logika trójwartościowa i wielowartościowa. Niektórzy twórcy rozwijają tzw. logikę nonsensu, traktując ją jako logikę trójwartościową. W logice nonsensu nonsens, czyli wypowiedź bezsensowna, jest pojmowany jako wartość logiczna obok prawdy i fałszu: 1 – prawda, 2 – fałsz,  $1/2$  – nonsens). Wielu logików rozszerza zakres nonsensu tak bardzo, że obejmuje on nie tylko wypowiedzi bezsensowne, ale też oceny moralne, zdania rozkazujące,

a nawet wysokie zdania, które nie są prawdziwe lub fałszywe. Grodziński sprzeciwia się tak szerokiemu określeniu nonsensu i do tej kategorii zalicza:

1. Dźwięki i zespoły dźwięków niebędące wyrazami tego języka; 2. Wyrażenia złożone z wyrazów tego języka, ale zbudowane w sposób niezgodny z wymaganiami jego składni (wyrażenia o wadliwej, niespójnej składni); 3. Wyrażenia (w tym również zdania w sensie gramatycznym) poprawne składniowo, lecz wadliwe, niespójne w aspekcie semantycznym. Niespójność semantyczna wyrażań polega na tym, że poszczególne wyrazy zostały użyte z pogwałceniem swych znaczeń słownikowych<sup>37</sup>.

Nietrudno zauważyć, że logika trójwartościowa proponowana przez Grodzińskiego wyklucza się z logiką nonsensu. Ta pierwsza dotyczy sensownych zdań, które w przyszłości staną się prawdziwe lub fałszywe, zaś *nonsense-logic* są zdaniami poprawnie gramatycznymi, ale pozbawionymi jakiegokolwiek treści. Symbol  $1/2$  oznacza w logice trójwartościowej możliwość stania się prawdziwym lub fałszywym, natomiast w logice nonsensu usytuowanie między prawdą i fałszem jest niewłaściwe, gdyż nośnikami prawdy i fałszu są zdania sensowne, a nonsens semantyczny do nich nie należy. Ponieważ oba typy logiki nie dadzą się pogodzić, można je ująć jako dwupoziomową strukturę. Na pierwszym poziomie obowiązuje dystynkcja zdanie sensowne – zdanie nonsensowne (zdanie poprawne gramatycznie, lecz pozbawione sensu), z tym, że zdania sensowne mają wstępną wartość logiczną „+”, natomiast zdania nonsensowne wstępną wartość logiczną „-”. Na drugim poziomie mamy:

[...] do czynienia z właściwymi wartościami logicznymi: a. w logice trójwartościowej: 0 (fałsz) –  $1/2$  (możliwość) – 1 (prawda), b. w logice wielowartościowej: 0 (fałsz) – rosnące ułamki właściwe (stopnie prawdopodobieństwa) – 1 (prawda)<sup>38</sup>.

Logika nonsensu jest dwuwartościowa i dotyczy wstępnych wartości logicznych.

Istnieje kategoria zdań sensownych, mających zatem wstępną wartość logiczną „+”, w przeciwieństwie do nonsensów semantycznych mających wartość logiczną „-”, które nie mają wartości logicznej. Są to zdania eliptyczne, nazywane też „zerowartościowymi”, albo „lukami prawdziwościowymi”. Zdania z trzecią wartością logiczną i „zerowartościowe” są o tyle do siebie podobne, że nie mają wartości logicznej, przy czym ten stan rzeczy jest dla zdań z trzecią wartością logiczną przejściowy, zaś dla zdań „zerowartościowych” trwały. Pierwszą kategorię eliptycznych zdań „zerowartościowych” tworzą zdania, które zawierają wyrażenia okazjonalne. Wszystkie zdania zawierające wyrażenia okazjonalne: „ja”, „ty”,

<sup>37</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 89–90.

„on”, „ona”, „oni”, „dziś”, „wczoraj”, „jutro”, „tu”, „tam”, „te”, „ów”, nie mają wartości logicznej. Drugą kategorię eliptycznych zdań „zerowartościowych” tworzą zdania z wyrażeniami nieostrymi. Żaden z użytkowników języka nie wie, gdzie się zaczyna i kończy zakres wyrażenń młody-niemłody, wysoki-niewysoki, upalny-nieupalny i dlatego sprzeczne opinie uznające, że człowiek 33-letni jest młody, jak były kiedyś, będą i w przyszłości. Sfera „zerowartościowości” wszystkich zdań z wyrażeniami nieostrymi rozciąga się tylko w obszarach granicznych i nie należą do niej zdania: „Człowiek 16-letni jest młody”, „Człowiek mający 150 cm wzrostu nie jest wysoki”, itd., których prawdziwość nie budzi wątpliwości. Nie tylko zdania z wyrażeniami okazjonalnymi i nieostrymi wyczerpują kategorię zdań eliptycznych. Zdanie „Książka leży na stole” jest zdaniem eliptycznym, „zerowartościowym” dopóki nie zostanie wskazane, na jakim stole i w jakim czasie zachodzi stan rzeczy, który polega na tym, że książka leży na stole. Ta sama analiza dotyczy zdań: „Chłopiec idzie ulicą”, „W sklepie pojawił się nowy towar”, „Bitwa została wygrana”. Nie znaczy to, że większość zdań wypowiedzianych w mowie potocznej to zdania pozbawione wartości logicznej. Ludzie, używając zdań eliptycznych w procesie komunikacji permanentnie je konkretyzują, dodając wskaźniki czasowo-przestrzenne, identyfikując deskrypcjami przedmiot swych wypowiedzi.

Czy okresy warunkowe mogą mieć trzecią wartość logiczną? Okresy warunkowe mają odrębną strukturę, różną od zdań kategorycznych. Okres warunkowy jest złożony z poprzednika i następnika, w którym konstatuje się pociąganie poprzednika przez następnik, czyli że zajście zjawiska wymienionego poprzedniku powoduje zajście zjawiska wymienionego w następniku. Zaś prawdziwość okresu warunkowego zasadza się nie na zgodności poprzednika i następnika z rzeczywistością, ale na tym, czy owa relacja pociągania pośrednika przez następnik zachodzi. Weryfikacja okresu warunkowego nie polega na zgodności z faktami, ale na ustaleniu, czy zachodzi lub nie zachodzi relacja pociągania. Zależnie od zachodzenia tej relacji okres warunkowy jako całość jest prawdziwy lub fałszywy. Należy przeprowadzić rozróżnienie między strukturą logiczną okresów warunkowych, które reprezentują stosunek wynikania i okresów warunkowych, które stosunku wynikania nie reprezentują:

Stosunek wynikania, inaczej zwany stosunkiem racji i następstwa, jest stosunkiem między dwoma zdaniami, który polega na koniecznej prawdziwości drugiego zdania, jeżeli prawdziwe jest pierwsze. Następstwem nazwiemy zdanie, które musi być prawdziwe, jeżeli prawdziwe jest inne zdanie zwane racją. [...] nie może być tylko tak, aby racja była prawdziwa, następstwo zaś fałszywe<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> E. Grodziński, *Myślenie hipotetyczne: studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1986, s. 145-146.



Na przykład zdanie „Każde A jest B” jest racją dla zdania „Niektóre B są A” będącego jego następstwem. Istnieje pięć odmian stosunku wynikania: logiczne, definicyjne, semantyczne, rzeczowe, tetyczne. Według innego kryterium stosunek wynikania można podzielić na dwie odmiany: wynikanie jednostronne: „zachodzi wtedy, gdy poprzednik jest racją dla następnika, ale następnik nie jest racją dla poprzednika (jest wyłącznie jego następstwem)”<sup>40</sup> i wynikanie obustronne, które zachodzi:

gdy zarówno poprzednik, jak i następnik są w stosunku do siebie raz racją, raz następstwem. Jeżeli poprzednik i następnik są zdaniami równoważnymi (tzn. oba są jednocześnie prawdziwe albo jednocześnie fałszywe), wynikanie jest obustronne; jeżeli nie są sobie równoważne – wynikanie jest jednostronne<sup>41</sup>.

O ile okresy warunkowe, reprezentujące stosunek wynikania, nawet jeśli dwa jego człony wzięte z osobna są fałszywe, są zawsze prawdziwe. Wystarczy zatem sprawdzić, czy zachodzi jedna z pięciu postaci wynikania, aby stwierdzić, że są one konieczne prawdziwe. Jaką wartość logiczną mają okresy warunkowe niereprezentujące stosunku wynikania? Aby określić wartość logiczną okresu warunkowego: „Jeżeli Jan miał wczoraj wolny dzień w pracy, to pojechał z rodziną na wycieczkę”, należy usunąć jego eliptyczność, określając personalia Jana i datę ukrytą pod okazjonalnym wyrażeniem „wczoraj”. Jeżeli Jan miał wczoraj dzień wolny od pracy i na wycieczkę pojechał, okres jako całość jest prawdziwy, gdy na wycieczkę nie pojechał, okres jako całość jest fałszywy. Bardziej skomplikowane wydaje się określenie wartości logicznej okresu warunkowego „Jeżeli Jan miał wczoraj wolny dzień w pracy, to pojechał z rodziną na wycieczkę”, gdy wiemy, że Jan wolnego dnia nie miał. Należy zakwalifikować ów okres warunkowy z fałszywym poprzednikiem jako „zerowartościowy”. Uogólniając dotychczasowe rozważania, można powiedzieć, że okresy warunkowe niereprezentujące stosunku wynikania, mające prawdziwy poprzednik i następnik, są prawdziwe, mające prawdziwy poprzednik i fałszywy następnik, są fałszywe, mające fałszywy poprzednik, są – z uwagi na nieweryfikowalność – „zerowartościowe”. Dlatego nierzeczywisty okres warunkowy niereprezentujący stosunku wynikania „Gdyby Jan miał wczoraj wolny dzień, udałby się z rodziną na wycieczkę” jest „zerowartościowy”. Okres warunkowy „Jeżeli Jan będzie miał jutro dzień wolny od pracy, to wybierze się z rodziną na wycieczkę” ma trzecią wartość logiczną, wynikającą z niezdeterminowania tego, o czym mówi poprzednik i następnik. Gdy nadejdzie jutrzejszy dzień, Jan otrzyma wolny dzień i uda się z rodziną na wycieczkę, zatem z uwagi na prawdziwość poprzednika i następnika okresu warunkowego, okres stanie

<sup>40</sup> Ibidem, s. 152.

<sup>41</sup> Ibidem.

się prawdziwy (precyzyjniej: prawdziwe jest zdanie „Jan otrzymał dzień wolny od pracy i udał się z rodziną na wycieczkę”, co uzasadnia prawdziwość okresu warunkowego „Jeżeli Jan otrzyma dzień wolny od pracy, to uda się z rodziną na wycieczkę”); Jan otrzyma wolny dzień, ale na wycieczkę nie pojedzie, to z uwagi na prawdziwość poprzednika i fałszywość następnika, okres warunkowy jest fałszywy; jeżeli Jan nie otrzyma wolnego dnia, to z uwagi na fałszywość poprzednika, okres warunkowy jest „zerowartościowy”. Takie trzy możliwości kryje w sobie każdy okres warunkowy niereprezentujący stosunku wynikania w momencie przeobrażenia niezdeterminowanej przyszłości w teraźniejszość. Zauważmy, że „zerowartościowość” okresu warunkowego, związana z fałszywym poprzednikiem, jest stała, natomiast „zerowartościowość” zdania kategorycznego może być usunięta przez zniesienie eliptyczności zdania.

### III. O możliwości zdefiniowania prawdy w języku naturalnym. Polemika z Alfredem Tarskim

#### *Wstęp*

W pracy *Pojęcie prawdy w naukach dedukcyjnych* wydanej w 1933 r. Alfred Tarski wysunął dwie tezy: 1) Niemożliwe jest zdefiniowanie prawdy w języku potocznym; 2) Niemożliwe jest operowanie zgodnie z prawami logiki pojęciem prawdy. Można to uczynić w sformalizowanym języku wyższego rzędu, w którym da się sformułować w metajęzyku poprawne materialnie i formalnie pojęcie zdania prawdziwego (nie da się tego uczynić w językach nieskończonego rzędu). Mamy zatem paradoksalną sytuację, bowiem wielu uczonych aprobejuje i nie przeciwstawia się tezie Tarskiego, że nauka powinna formułować twierdzenia w języku sformalizowanym nauk dedukcyjnych, z drugiej zaś strony dalej uprawia się naukę i wyraża swoje twierdzenia w języku naturalnym, na którego wyrugowanie bynajmniej się nie zanosi. Eugeniusz Grodziński w tym eseju starał się wykazać niesłuszność tezy Tarskiego, że w języku naturalnym nie jest możliwe zdefiniowanie pojęcia prawdy i posługiwanie się nim zgodnie z prawami logiki.

#### *Bezsensowność paradoksu „kłamcy”*

Problemowi prawdy Alfred Tarski poświęcił trzy prace: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, opublikowany w 1944 r. w Stanach Zjednoczonych artykuł *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, artykuł *Prawda i dowód* opublikowany w 1969 r. w angielskim czasopiśmie „Scientific American” (w tym samym roku w polsko-amerykańskim czasopiśmie „Tema-

ty”, przedruk w „Studiach Filozoficznych” 2/1984). Tarski wiązał ściśle niemożliwość zdefiniowania pojęcia prawdy z tzw. antynomią kłamcy:

Z uwag tych nie wynika [...] że poszukiwana definicja prawdy dla dowolnych zdań języka polskiego nie może być uzyskana na jakiejś innej drodze, być może przez użycie jakiejś zgoła odmiennej idei. Jest jednak powód inny, poważniejszej i bardziej zasadniczej natury, który zdaje się wyłączać tę możliwość. Co więcej, samo przypuszczenie, że merytorycznie trafne użycie terminu *prawdziwy* (w odniesieniu do dowolnych zdań języka polskiego) daje się ustalić za pomocą jakiegokolwiek metody, prowadzi, jak się okazuje, do sprzeczności. Najprostsze rozumowanie wykazujące taką sprzeczność znane jest jako antynomia kłamcy<sup>42</sup>.

W przeciwieństwie do Tarskiego – w którego rozważaniach antynomia kłamcy jest ważnym argumentem – Grodziński podważa tezę Tarskiego, głosząc, że jakiegokolwiek sformułowanie antynomii kłamcy jest zawsze bezsensowne:

Jak głosi podanie, paradoks kłamcy został po raz pierwszy sformułowany przez filozofa greckiego Ebulidesa w IV wieku przed naszą erą. „Kreteńczyk Epimenides – opowiadał podobno Ebulides – twierdził, że wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią. Jeżeli tak było w istocie, to i sam Epimenides jako Kreteńczyk musiał kłamać, gdy to mówił, a zatem wszyscy Kreteńczycy zawsze mówili prawdę, jeśli zaś tak, to mówił prawdę również Epimenides, gdy twierdził, że wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią, i tak dalej od początku”<sup>43</sup>.

Z tego wynikała zdaniem Ebulidesa jednoczesna prawdziwość zdań sprzecznych: „Kreteńczycy zawsze kłamią”, „Kreteńczycy zawsze mówią prawdę”, „Kreteńczyk Epimenides zawsze kłamię”, „Kreteńczyk Epimenides zawsze mówi prawdę”. Jeżeli Ebulides rzeczywiście tak rozumował, to świadczy to o tym – zdaniem Grodzińskiego – że nie znał elementarnej logiki. Po pierwsze, gdyby Kreteńczycy zawsze kłamali, to Epimenides jako Kreteńczyk nie mógłby tego stwierdzić, gdyż wypowiedziałby zdanie prawdziwe; po drugie, jeśli tak powiedział, to znaczy to, że skłamał; po trzecie, z tego, że skłamał, mówiąc, że: „Kreteńczycy zawsze kłamią”, nie wynika, że zawsze mówili prawdę; po czwarte, z kłamliwości twierdzenia, że Kreteńczycy zawsze kłamali, wynika, że czasem kłamali i czasem mówili prawdę.

Inne sformułowanie paradoksu kłamcy przypisuje się znanemu z historii Florencji, dominikańskiemu mnichowi Girolamo Savonaroli i zawiera się w zdaniu: „Ja teraz kłamię”, z którego rzekomo wynika: „Jeżeli kłamię, mówiąc, że kłamię, więc mówię prawdę, jeśli zaś mówię prawdę, mówiąc, że kłamię, więc kłamię

<sup>42</sup> A. Tarski, *Prawda i dowód*, s. 14-15, cyt. za: E. Grodziński, *Koryfeusze nie są nieomylni. Szkice polemiczne*, Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988, s. 21-22.

<sup>43</sup> E. Grodziński, *Koryfeusze...*, s. 22.

itd. bez końca”<sup>44</sup>. Innymi słowy, ze zdania „Ja teraz kłamię” wynika jednoczesna prawdziwość zdań: „Ja teraz kłamię” i „Ja teraz mówię prawdę”. Rozważmy problem sensowności wyjściowego zdania „Ja teraz kłamię”, jeżeli bowiem jest ono sensowne, należałoby uznać jednoczesną prawdziwość zdań sprzecznych, które z niego wynikają. Zauważmy, iż w przypadku nonsensowności zdania „Ja teraz kłamię” żadne wnioski z niego nie wynikają. Otóż zdanie może być sensowne, jeżeli wyraża jakąś myśl (sąd), zaś myśl musi mieć przedmiot. Byt mentalny, który nie wyraża myśli, a więc nie odnosi się do czegoś, Grodziński określa terminem „niby-myśl”, zaś zdanie wyrażające „niby-myśl” jest zawsze nonsensem, któremu postać gramatyczna zdania oznajmującego nie nada sensu. Przedmiotem zdania „Ja teraz kłamię” jest myśl wyrażana tym zdaniem, ale kiedy ta myśl jest przeżywana, jeśli zdanie jeszcze nie istnieje (w trakcie wypowiedzi)? Zdanie „Ja teraz kłamię” jest myślą o niczym, „niby-myślą”, podobnie jak wszelkie zdanie samozwrotne, którego przedmiotem jest samo to zdanie, zawsze jest nonsensem (np. zdanie „Ja teraz mówię prawdę”). Bezsensem jest także paradoks kłamcy, z którego żadne wnioski nie wynikają. Natomiast nie wyrażają bezprzedmiotowych „niby-myśli” zdania o przedmiotach nieistniejących, np. zdanie „Mój przyjaciel ma dorodnego syna” (o którym skądinąd wiemy, że ma same córki), czy zdanie „Niemcy hitlerowskie zostały w porę okiełznane przez koalicję państw antyhitlerowskich i nigdy nie zdołały rozpętać II wojny światowej”. Mówią one o elementach rzeczywistości, które były empirycznie możliwe i mogły zostać zrealizowane jako fakty. Pozornie zdaniem samozwrotnym jest zdanie „Ja teraz mówię po polsku”, które wydaje się odnosić do siebie samego, jednak *de facto* odnosi się ono do zamiaru mówienia po polsku i przystąpienia do realizacji tego zamiaru, jest przeto zdaniem sensownym. Czy sensowne jest zdanie „Ja teraz kłamię, że ja teraz kłamię”, którego przedmiotem jest zdanie podrzędne „Ja teraz kłamię”, które występuje po spójniku „że”? Zdanie to jest zdaniem samozwrotnym drugiego stopnia, a każde zdanie samozwrotne jest nonsensem, niezależnie od stopnia języka, do którego należy. Całkiem sensownie można mówić o zdaniach nonsensownych, używając ich nazw (np. zdanie „Ja teraz mówię nieprawdę, że zdanie «Ja teraz mówię nieprawdę» jest nieprawdą” jest zdaniem sensownym i prawdziwym). Nie dlatego zdania samozwrotne są nonsensami, że należą do różnych stopni języka, ale każde zdanie należące do różnych stopni języka jest bezsensem dlatego, iż jest samozwrotne, zaś samozwrotność zdania polega na tym, że przedmiotem może być treść (myśl) samego zdania, która wszak jeszcze nie istnieje. Grodziński sądzi, że wywód ten uzasadnia tezę o bezsensowności antynomii kłamcy, z której żadne

---

<sup>44</sup> Ibidem, s. 23.

wnioski nie wynikają. Jak zatem wygląda argumentacja Tarskiego za niemożliwością zdefiniowania prawdy w języku naturalnym z uwagi na antynomię kłamcy?

### *Krytyka argumentacji Tarskiego*

Sformułowanie paradoksu kłamcy można znaleźć w trzech pracach, mianowicie *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, *The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics*, *Prawda i dowód* i we wszystkich mówi się o zdaniu, które stwierdza własną fałszywość, o antynomii kłamcy, a nie o kłamcy i czynności kłamania. Grodziński uznaje za najwłaściwsze sformułowanie z *Prawdy i dowodu*: „Weźmy pod uwagę następujące zdanie: (6) Zdanie wydrukowane tłustym drukiem na stronie 15 «Studiów Filozoficznych», nr 2, jest fałszywe”<sup>45</sup>. W tym sformułowaniu antynomii kłamcy, przy założeniu fałszywości zdania, które mówi o sobie, że jest fałszywe, a zatem mówi fałszywie, czyli jest prawdziwe. Ale jeżeli uznamy jego prawdziwość, a jednak mówi o sobie, że fałszywe, a więc jest fałszywe i tak *ad infinitum*. Do tego zdania Grodziński stosuje rozumowanie użyte wobec zdań: „Ja teraz kłamię”, „Ja teraz mówię po polsku”. Jednakże zdanie (6) jest zdaniem samozwrotnym i jak każde zdanie samozwrotne jest nonsensem, wyrażającym myśl, iż jest ono fałszywe. Ale w chwili wypowiedzenia ta myśl nie jest gotowa, jest więc „niby-myślą”, myślą o niczym, zaś zdanie wyrażające tę „myśl” jest nonsensem, z którego nie wynikają żadne sensowne, ani sprzeczne, ani niesprzeczne konkluzje. Tarski kontynuuje:

Umówmy się używać «z» jako skrótu tego zdania. Spojrzawszy na numer tego zeszytu i numer tej strony, z łatwością stwierdzamy, że «z» jest jedynym zdaniem wydrukowanym tłustym drukiem na stronie 15 «Studiów Filozoficznych» nr 2. Wynika więc stąd w szczególności, że: (7) zdanie «z» jest fałszywe wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie wydrukowane tłustym drukiem na stronie 15 «Studiów Filozoficznych», nr 2, jest fałszywe<sup>46</sup>.

Jeżeli w zdaniu (7) podstawimy za symbol «z» jego wartość, to otrzymamy zdanie:

Zdanie „zdanie wydrukowane tłustym drukiem na stronie 15 «Studiów Filozoficznych», nr 2, jest fałszywe”, jest fałszywe wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie wydrukowane tłustym drukiem na stronie 15 Studiów Filozoficznych, nr 2, jest fałszywe<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> A. Tarski, *Prawda i dowód*, s. 15, cyt. za: E. Grodziński, *Koryfeusze...*, s. 33.

<sup>46</sup> A. Tarski, *Prawda i dowód*, s. 15, cyt. za: E. Grodziński, *Koryfeusze...*, s. 34.

<sup>47</sup> <sup>47</sup> E. Grodziński, *Koryfeusze...*, s. 34.

Grodziński odrzuca zdanie (7). Jeżeli założyliśmy fałszywość pewnego zdania, to stwierdzenie przez inne zdanie jego fałszywości należy uznać za prawdziwe, a nie fałszywe. Tarski ze zdania (7) i dalszych zdań (8) i (9) wyprowadza konkluzję: „(10) zdanie «z» jest fałszywe wtedy i tylko wtedy, gdy «z» jest prawdziwe”<sup>48</sup>. Antynomia kłamcy w sformułowaniu Tarskiego istnieje, nie jest tak pozorna, jak było w sformułowaniu Eubulidesa, jednak dla Grodzińskiego nie jest ona w przeciwieństwie Tarskiego sensowna, zatem nie wynikają z niej żadne wnioski, ani sprzeczne, ani niesprzeczne, gdyż jest ona bezsensowna. Tarski dostrzega związek między własną interpretacją antynomii kłamcy a głoszoną przez siebie tezą o niedefiniowalności prawdy:

Charakterystyczną cechą języka potocznego (w przeciwieństwie do różnych języków naukowych) jest jego uniwersalizm: byłoby niezgodne z duchem tego języka, gdyby w jakimkolwiek innym języku występowały wyrazy i zwroty niedające się przetłumaczyć na język potoczny: „jeśli o czymkolwiek można w ogóle z sensem mówić, to można o tym mówić i w języku potocznym”. Kultuwując tę uniwersalistyczną tendencję języka potocznego w odniesieniu do rozważań semantycznych, musimy konsekwentnie włączać do języka obok dowolnych jego zdań lub innych wyrażań również nazwy tych zdań i wyrażań, zdania zawierające te nazwy, a dalej takie wyrażenia semantyczne, jak *zdanie prawdziwe*, *nazwa*, *oznacza* itd. Z drugiej strony ten właśnie uniwersalizm języka potocznego w zakresie semantyki jest przypuszczalnie istotnym źródłem wszelkich tzw. antynomii semantycznych, takich jak antynomia kłamcy... Jeśli uwagi powyższe są słuszne, to sama możliwość konsekwentnego i przy tym zgodnego z zasadami logiki i z duchem języka potocznego operowania wyrażeniem *zdanie prawdziwe* i, co za tym idzie, możliwość zbudowania jakiegokolwiek poprawnej definicji tego wyrażenia wydaje się mocno zakwestionowana<sup>49</sup>.

Dla Grodzińskiego paradoks kłamcy jest nonsensem i nie stanowi trudności dla definiowania terminów naukowych w języku naturalnym. Świadomy, że nie rozstrzyga wielowiekowych kontrowersji, które narosły wokół pojęcia prawdy, proponuje prostą definicję:

Prawda jest relacją między zdaniem, które mówi to a to, a faktem, że jest tak, jak to zdanie mówi. Zdanie prawdziwe – jest to zdanie, które mówi to a to, i jest tak, jak to zdanie mówi<sup>50</sup>.

Reasumując, dla Grodzińskiego niesłuszne są zakazy operowania pojęciem prawdy w języku naturalnym, a tym bardziej formułowania w nim definicji prawdy.

<sup>48</sup> A. Tarski, *Prawda i dowód*, s. 15, cyt. za: E. Grodziński, *Koryfeusze...*, s. 34.

<sup>49</sup> A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1933, s. 14–15.

<sup>50</sup> E. Grodziński, *Koryfeusze...*, s. 37.

## Podsumowanie

Eugeniusz Grodziński wyróżnił zdania prawdziwe lub fałszywe, zdania o niezdeterminowanej przyszłości mające trzecią wartość logiczną w logice trójwartościowej lub jedną z  $n$  wartości logicznych w przedziale między 0 (fałszem) i 1 (prawdą), zdania „zerowartościowe”, czyli zdania bez wartości logicznej (zdania eliptyczne i okresy warunkowe z fałszywym poprzednikiem niereprezentujące stosunku wynikania). O ile zdaniom z trzecią wartością logiczną lub jedną z  $n$  wartości logicznych niedookreślenie co do prawdy i fałszu przysługuje tylko czasowo, to zdania „zerowartościowe” nie mają wartości logicznej i nie będą jej miały nigdy. Logika trójwartościowa i wielowartościowa nie dotyczy zdań o przeszłości, teraźniejszości i zdeterminowanej przyszłości, ma większe zastosowanie w odniesieniu do zdań asertorycznych niż problematycznych i apodyktycznych.

Jego dyskusja z wybitnymi przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w zakresie problematyki filozoficznych podstaw logiki może być ujęta w kategoriach afirmacji i krytyki. Podobnie jak „wczesny” Kotarbiński (z okresu, gdy pisał *Zagadnienie istnienia przyszłości*) i Łukasiewicz, postulował poszerzenie tradycyjnej logiki klasycznej o logikę wielowartościową. Był to też punkt sporu z Leśniewskim, który optował za uniwersalnym charakterem zasady dwuwartościowości, aczkolwiek nie czynił tego z pozycji „twardego” determinizmu – jak sądził Grodziński, lecz z punktu widzenia absolutyzmu aletycznego broniącego absolutnego charakteru prawdy. Grodziński i Łukasiewicz swoje koncepcje logiki wielowartościowej uzasadniali ontologicznie, odwołując się do tezy determinizmu umiarkowanego jako ontologii adekwatnie ujmującej strukturę świata, aczkolwiek Grodziński nie widział związku między logiką modalną a logiką wielowartościową, sugerowanego przez Łukasiewicza. Uzależniając prawdę od czasu, obaj podważali absolutny charakter prawdy. Z kolei w odpowiedzi na wskazywane przez Leśniewskiego ograniczenia zasady wyłączzonego środka Grodziński zaproponował złożoną i rozbudowaną definicję tej zasady.

W eseju *O możliwości zdefiniowania prawdy w języku naturalnym* Grodziński poddał krytyce tezę Tarskiego, że w języku naturalnym (potocznym) nie może być zdefiniowane pojęcie prawdy. Tarski uzasadniał swój pogląd faktem istnienia w języku naturalnym paradoksów semantycznych, w tym paradoksu kłamcy, z którego wynika, jego zdaniem, jednoczesna prawdziwość zdań sprzecznych. Rzeczono właściwości języka naturalnego są przyczyną tego, że pojęcie prawdy da się zdefiniować tylko w języku sformalizowanym skończonego rzędu. Grodziński podważył stanowisko Tarskiego, głosząc, iż dowolne sformułowanie paradoksu kłamcy jest nonsensem. Zatem żadnych zdań sensownych nie da się z nich wyprowadzić: ani sprzecznych, ani niesprzecznych, fałszywych, prawdziwych. Tarski szedł dalej: nie tylko na gruncie języka potocznego nie da się zdefiniować poję-

cia prawdy, ale nawet operować nim zgodnie z prawami logiki. Postawił uczonych przed alternatywą: albo twórzcie swoje prace w języku sformalizowanym, których większość naukowców nie zna, albo zrezygnujcie z pracy naukowej. Retoryczne jest pytanie, czy ktoś z naukowców dostosował się do tych postulatów.

Jednym ze sposobów radzenia sobie z antynomią kłamcy jest system logiki presupozycji stworzony przez B. Van Fraassena, ale nie brak krytycznego podejścia do rozwiązania paradoksu kłamcy przez Tarskiego, również argumentującego za jego nonsensownością<sup>51</sup>. Krytycznie do argumentacji Tarskiego odniósł się Henryk Hiż, ostatni przedstawiciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej:

Kiedy dochodzę do sprzeczności, wiem, że przyjąłem fałszywą przesłankę. Nie oskarżajmy języka o nasze własne błędy. W każdym razie nie rozumiem oskarżenia, że język jest sprzeczny. Język nie jest zbiorem zdań. Jest on tylko mechanizmem tworzenia zdań. To zaś, jakie zdania postanawiamy uznawać, zależy od nas samych<sup>52</sup>.

## Eugeniusz Grodziński and Lvov-Wasaw School

The philosophical work of Eugeniusz Grodziński (1912–1984), concerned first of all the philosophy of language. In this situation, a natural polemical reference was for him the views of this philosophical discipline of the representatives of the Lvov-Warsaw School, with which he often entered the polemics, presenting the results of his own research. In the lecture *Eugeniusz Grodziński and Lvov-Warsaw School. Problems on the Boundary of Philosophy and Logic* I will present briefly E. Grodziński's achievements in language philosophy, his epistemological and ontological views, and the discussion with T. Kotarbiński, S. Leśniewski, J. Łukasiewicz in terms of multivalued logic and controversy with A. Tarski on the possibility of defining the concept of truth and the way of understanding the antinomian liars. The lecture I finish a few remarks with summary.

**Keywords:** Philosophy of Eugeniusz Grodziński, Philosophy of Language, Epistemology, Ontology

Słowa Kluczowe: filozofia Eugeniusza Grodzińskiego, filozofia języka, epistemologia, ontologia

<sup>51</sup> J. Wawrzyniak, *Paradoks kłamcy*, „Analiza i Egzystencja” 15 (2011), s. 161–179.

<sup>52</sup> H. Hiż, *Analiza semantyki Tarskiego*, przeł. B. Stanosz, w: idem, *Wybór pism*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013, s. 455.



**Piotr Jan Przybysz**

Does Art Educate?

Basic Interpretations Resulting from Stefan Morawski's Attitude. Part II

Czy sztuka wychowuje?

Podstawowe rozstrzygnięcia wynikające ze stanowiska  
Stefana Morawskiego. Część II

**Lucjan Wroński**

Kultura uczuć i odpowiedzialność filozofii.

Empiryzm Hume'a w interpretacji Leona Chwistka

Cultivations of emotions and responsibility of philosophy.

Chwistek interpretation of Hume's empiricism

**Leszek Łysień**

Barbara Skarga – o niezbywalności wymiaru metafizycznego w myśleniu

On the inalienability of the metaphysical dimension in thinking

**Renata Merda**

Kościół jako instytucja kulturotwórcza w filozofii Leszka Kołakowskiego

Evolution of Kolakowski's views on the Church

**Anna Grąbczewska**

Postawa mesjanistyczna.

Wokół „Pragnienia Królestwa” Tomasza Herbicha

Masianism Attitude.

Around Tomasz Herbich's *Thirst for the Kingdom*



PIOTR JAN PRZYBYSZ

---

## **Does Art Educate? Basic Interpretations Resulting from Stefan Morawski's Attitude. Part II**

Morawski does not end with declaring obvious relativity of perception of a work of art. He undertakes a risky task to separate invariant aspects of art perception. He assumes that “multi-component nature and complexity of structure as well as semantic complexity, namely morphological and semantic aspect of artistic structure”<sup>1</sup> is such an area in the ontological subsystem. In such an area of easiness/difficulty perception results from individual subjective aptitude or perceptive capacity. Intuitively, with no need to build argumentation, we know that compositions with more elements are more difficult in perception than pieces with only a few components. Analogically, more semantically complex works require a higher perceptive effort than pieces with a clear structure. Morawski supports the bespoke intuitive decisions. He is fully aware that author's interventions aimed to remove the construction frame from a composition, adding side plots which create a sense of a labyrinth, makes the perceiver feel lost and hinders perception. The perceiver has to seek basic sense, identify the main points based on content and construction of the work and evade the areas derationalised by the author. Therefore the presented concepts which complete the previous findings can be regarded as obvious. In the subsystem Morawski does not undertake axiological qualifications claiming that all qualifications are equal.

The educational subsystem occupies the central part of the created perception structure. It is here where all previous decisions and deliberations meet. According to Morawski, the essential premises of the subsystem include: choosing the art which corresponds to the inclinations and needs of a particular age; easier assimilation of art which can be achieved by gradual increasing of

---

<sup>1</sup> Morawski, S., *Sztuka łatwa i sztuka trudna*, ed. cit., p. 127.

its difficulty; indirect making the area of extremely difficult art more intelligible “by teaching understanding of aesthetic dispositions and preferences of other people and the corresponding artistic realisations [...] one’s aesthetic insensitivity cannot be changed via appropriated opinions, but it makes the reference art more digestible in perception and teaches a pluralistic attitude”.<sup>2</sup> The premises apply to children and adults. In the case of the latter it is possible to exceed the previous perception thresholds of difficult art and extending the understanding of more difficult artistic drives.

S. Morawski understands that culture stereotypes or recommendations (which culture is better, which is worse, what aesthetic patterns are worth following and which ones are distant etc.) play a decisive role in the subsystem. It all takes place in time and has valid realisations in the reference time. They determine the creation of children’s “museums of imagination” i.e. what pieces of art are presented to them and what areas are considered as “familiar” or foreign.

Morawski claims that it does not matter what development stages, and the resulting kind of art, are assumed to be the right ones for sharing during education. The essential point is the principle of increasing the difficulty level of art (gradation of difficulty). Starting with art that does not pose any difficulty for a child (enabling multiple ways of self-expression), then gradual adding of more difficult art with a wider coverage. Morawski’s concept of art easiness in the educational subsystem can be presented in a shape of a pyramid. It is about facilitating perception of any art which falls within perception capability. That is why easy art which is immediately assimilable lies at the base of the process. The second level is occupied by art which becomes easier through effort but the result can be achieved only owing to the base. On top of the system one finds difficult art which verges on the border of an individual’s or species perceptive capability.

Morawski does not avoid axiological valuation in the subsystem. Since he assumes that art is among main values of life, consequently the way it is perceived also needs to be valuable. Morawski claims that both easy and difficult perception of art is valuable. On the one hand we satisfy spontaneous needs and expectations, and on the other hand we experience difficulty perceiving art which allows reaching the limits of an individual’s and species perceptive capacity. Development of aesthetic culture and a stance of an understanding perceiver who is tolerant for a variety of creative achievements can be the result.

The last system proposed by Morawski is a sociological subsystem. Its premise is based on a statement that easiness or difficulty in perception of art results from the existing culture norms and stereotypes, in particular if it depends

---

<sup>2</sup> Ibid, pp. 130–131.

on aesthetic paradigms present in a particular moment in history. Morawski justifies the validity of the premise by referring it to the previously mentioned subsystems.

The validity of the premise in the first subsystem is justified by the possibility to identify some psychological types shaped by aesthetic paradigms and culture norms. Morawski differentiates the following two psychological types: Dionysian (inclination for rapid expression, amorphous structures and pathetic values) and Apollonian (inclination for calm expression, harmonious structures and hedonistic values). One of them is dominant in a given period in history, depending on the nature of culture norms and aesthetic paradigms.

In the anthropological subsystem the validity of sociological premises is confirmed by its identified genre attributes. Easy perception of constructions with fewer components and constructions of mimetic nature falls within culture stereotypes and aesthetic paradigms. The art of the 20th century has a number of examples of single-component pieces of art (monochrome paintings), while their perception is by no means easy. One should note that it is a non-representing art but it also contributes to the fact that what was difficult in the perception of art from the previous period becomes easier when facing such a challenge. Ontological premises of perception of a work of art confirm the abovementioned arguments. Moreover they emphasise the aggravating process of aesthetic acculturation, against spontaneous drive towards art with a heterotelic and coherent structure.

In the educational subsystem the validity of sociological premises is confirmed by “making a vaster aesthetic area more assimilable [...] owing to elimination of individual barriers and *homo sapiens* species-specific gravitations”.<sup>3</sup>

Valuating easiness/difficulty of art perception is the proper field of the sociological subsystem analyses. The period of change offers the best opportunity to notice the function. When previously binding artistic/aesthetic values vanish and new values emerge. When artistic manifestos substitute previous codes and canons, and after some time become canons themselves. According to Morawski such processes occurred, inter alia, owing to the romantic and impressionistic breakthrough, works of Alberti and Leonardo, and Dada movement. Art easy in perception is the one which breaks the previous communication convention and attempts to introduce new aesthetic paradigms. Consequently, the field of aesthetic perception is extended. It applies to individual and species-specific perception, which is reflected in popularisation of the art. Extending the field of aesthetic perception has been an intrinsic attribute of the European culture. The diversity of the culture is its constitutive feature and therefore the culture is

---

<sup>3</sup> Ibid, p. 136.

constantly transforming. “That is why the touchstone of art easiness/difficulty primarily stems from a dialectical rhythm of artistic rebellions of narrower or wider resonance”.<sup>4</sup>

If one was supposed to identify the point in time when according to Morawski the long-lasting tradition of creating art according to the Dionysian/Apollonian conventions was broken, it would be the first decades of the 20th century. As a result, art which is hardly communicative, difficult in perception and requiring additional preparation emerges. A contemporary happening or the art of Duchamp, Schwitters and Cage would be incomprehensible without such measures taken by the perceiver.

Perception in the area of a sociological subsystem is also determined by easy/difficult access to art, social status and life perspective. Morawski points out that it is affected by aspirations of perceivers resulting from the social prestige of the group which they belong to. Not only snobbism but the really revived needs drive one towards works difficult in perception. Essentially, one’s sensitivity is confronted with intellectual requirements imposed by a piece of art. Concluding his observations concerning the sociological subsystem Morawski states that “the notion of easiness and difficulty in the perception of art in the sociological subsystem [...] has to be relativised to appropriate social contexts with specific time and space coordinates. What is easy for a certain group, is (or can be) difficult for another group in the same time within a larger population. What became conventionalised due to easy perception, or vice versa (because feedback occurs), which turned out easy assimilable because of long-lasting conventions, and perhaps after some time – if culture norms change – can become difficult”.<sup>5</sup> The presented attitude can be termed as dialectic-historic relativism.

Alongside with the observations Morawski makes valuations in the subsystem. He claims that easiness or difficulty of perception is valuable depending on the degree of aesthetic paradigm conventionalisation. If the paradigm is on the stage of gaining its followers, difficult perception is considered to be valuable. The more the paradigm turns into a convention, the more common approach is to regard easy perception as valuable. This way Morawski reconciles the dialectic of historic and social conditions with axiological dialectic. Hence if the easiness/difficulty of aesthetic perception has the same axiological value in specific time and space arrangements, then neither values nor their hierarchy can be explicit always and everywhere.

Nevertheless, the proposals and findings are not exhausted at this point. Morawski suggests that the sociological subsystem should be featured with a

---

<sup>4</sup> Ibid, p. 138.

<sup>5</sup> Ibid, p. 140.

systemic nature, i.e. it shall be approached *sensu largo*. The argument for the approach is that sociological interpretation considers variability of art, clashes of the new and old paradigms and absurdity of complete impermeability and communicativeness of art. This way it becomes possible to establish ontological and anthropological properties that need to be respected when studying easy and difficult art. Morawski assigns a higher value to the possibility of establishing invariants. He supposes that they can emerge while studying the constantly transforming aesthetic norms and paradigms in a long time perspective. The invariants would include the characteristics of art which determine its easy or difficult perception.

Undertaking the issue of easy/difficult perception of art Morawski persistently presented ontological and axiological variability of the categories in each subsystem. The identified subsystems do not exhaust the existing opportunities but cohesion and their mutual essential relations are their advantage. Carrying out interdisciplinary deliberations is both a drawback but and an advantage. Superficiality of the strategy is its sin, but on the other hand this is the only possibility to obtain a multi-dimensional and full image. The presented approach to the category of easiness/difficulty of the perception of art justifies the perception of avant-garde and neo-avant-garde art. According to Morawski this is where the aesthetic paradigm changes and the Apollonian and Dionysian dimension of a piece of art is abandoned<sup>6</sup>. The functions of art were altered and consequently was its perception.

The component which completed the deliberations concerning perception of a work of art was identification of perceivers' milieus. Depending on the perceptive competency and difficulty in experiencing contemporary art, Morawski differentiated five such milieus.<sup>7</sup> The first group of most advanced perceivers consists of artists themselves. Within the group they encounter new aesthetic paradigms for the first time, break previous communication conventions

---

<sup>6</sup> S. Morawski in his deliberations focuses on the category of "ambiguity"/"clarity", "incomprehensibility"/"comprehensibility", "non-transparency"/"transparency" of perception of a work of art. He claims that ambiguity is a supreme category with two variations: "non-transparency" and "incomprehensibility". The non-transparency applies to the formal structure (relationship between the whole and parts of a composition). Incomprehensibility applies to meanings and senses of a composition as a whole and its components. Just like non-transparency can result from the composition syntax, the non-transparency is attributed to meanings and senses. Semantic overlapping of the categories led to Morawski's decision not to include in his dictionary any notions determining the easiness/difficulty of perception of a piece of art.

<sup>7</sup> See: Morawski, S., *Ankieta o formistach polskich (opracowanie i wnioski)*, ed. cit., pp. 299–335; *idem, Sztuka masowa a elitarna...*, ed. cit., pp. 91–119; *idem, Awangarda XX wieku – stara i nowa*, ed. cit., pp. 53–72; *idem, Awangarda artystyczna (o dwu formacjach XX wieku)*, ed. cit., pp. 249–278.

and establish new codes. The second group of perceivers is composed of allies/antagonists of artists. Morawski includes art critics, managers of galleries, museologists and art dealers into this circle. This is where the commonly used patterns of art reception are developed. This is where opinions which organise and evaluate contemporary creation are formulated. The milieu which complements the group includes art theoreticians and historians. From this perspective the perception of contemporary art is supplemented with criteria and hierarchy of evaluations, historical context, scale and weight of the occurring changes. The fourth group of art reception is intelligentsia, *sensu largo*, while the last one is the "mass perceiver". The degree of difficulty in the perception of art is the highest in the fifth circle, while popularisation and increasing easiness of perception occurs in circles one to five.

#### 4. Paideia versus neo-avant-garde

Studying the phenomena of neo-avant-garde art (from the beginning of 1970s), Morawski modifies the previously formulated functions of art. He states that the aesthetic - Apollonian dimension becomes marginal. Neo-avant-garde principally is against this function of art. Morawski observes that the previous principle of the perceiver's resonance on a piece of art and silent acceptance of relative autonomy became anachronistic. The commonly accepted right for ambiguous expression of a work of art in neo-avant-garde takes its radical expression in the co-creation of art by the perceiver: "the perceiver is a co-author [...] The creative process embraces the one who casts an idea, arranges a situation, builds the environment, segments and mixes fragments of reality as well as perceivers".<sup>8</sup> In this case we no longer deal with art but with creation. As a result of the presented decision the function of art - creation and the role of the perceiver change.<sup>9</sup> Morawski attributes the change to the great avant-garde: challenging the artist's position as a reliable and needed witness of reality; mocking the preaching and priestly ambitions of artists and announcing the end of Duchamp's art.; Dadaists; surrealists' realising that art is either a window to the world or it is nothing; becoming aware through constructivism that strictly artistic structures bear purely instrumental significance.

The crux of art, i.e. its aesthetic function was negated in neo-avant-garde. "The artist's status was annihilated and the borders between art and practical

---

<sup>8</sup> Morawski, S., *O funkcjach sztuki najnowszej*, „Studio”, 1974, No. 8, p. 32.

<sup>9</sup> S. Morawski in his papers written in the 1970s on neo-avantgarde uses the term of art. And creation interchangeably. In the edited papers published in the book *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki* he persistently differentiates between the categories.



and life became blurred”.<sup>10</sup> The perceiver of such creation does not satisfy their need for aesthetic experiences but is subject to intellectual exercise (practical and cognitive or quasi-entertainment function) and faces the dilemmas of what is art and what is not, and whether art is at all needed (moral and intellectual function). The aesthetic and moral function also becomes relics for neo-avant-garde. A folk and plebeian function appears instead, which is fully reflected in pop-art. The function involves including components of low culture in high culture. What exists in the awareness of an “average” viewer of TV series, commercials and announcements is regarded as valuable because it identifies homogenous-stereotypical understanding of reality. Consequently, the borders between both kinds of art are blurred and one becomes aware of the triviality and boredom lurking from the colourful and noisy mass culture.

The decisions and knowledge acquired while learning the phenomenon of neo-avant-garde creation made Morawski modify his attitude towards educational functions of art which he formulated at the beginning of the 1960s.<sup>11</sup> Initially he distinguished education of children and the youth from “education” of mature people. He explained the first kind of education as implementing into the world of values and conscious participation in social and culture life. “I assume education *sensu stricto* as the starting point. It means a collection of conscious and intended actions, related to specific institutions which are supposed to shape individuals or groups of individuals in such a way that they are adapted to full integration with the social and culture codes and norms existing in the particular time and space arrangement [...] Controlling the values and evaluations is the key issue. Based on the supported principles or ideals the educator purposefully and gradually guides their alumnus to specific choices which are determined by particular refutations”.<sup>12</sup> Within the attitude Morawski separates education of children and the youth (education *sensu stricto*) from adult education (education *sensu largo*). He claims that in the first case we deal with normative education which creates a purposeful system and which has a culture and social background. In the latter case it is about self-education, self-development and self-fulfilment. The essential

<sup>10</sup> Morawski, S., *O funkcjach sztuki najnowszej*, ed. cit., p. 32.

<sup>11</sup> S. Morawski modifies the opinion presented in *Trojaka funkcja wychowawcza sztuki in: O sensie i funkcjach twórczości najnowszej, Społeczeństwo wychowujące. Rzeczywistość i perspektywy*, ed. cit., pp. 215–240.

<sup>12</sup> Morawski, S., *O sensie i funkcjach twórczości...*, ed. cit., p. 216. Nearly ten years later Morawski differentiates between education in its standard sense - shaping a human according to a specific pattern (subsequent levels of education) and education in a social sense (family, religious societies, political parties, etc). As a matter of fact he does not introduce a division into education of children and adults but he maintains the meaning of understanding *sensu stricte* (shaping) and *sensu largo* (education in a social sense, self-education). See. Morawski, S., *Sztuka i pajdeja...*, ed. cit., pp. 90–91.

difference between the categories results from qualitative variation: immaturity of some and high life competencies of the other.

S. Morawski confirms that the adaptive and integrating function of art is the characteristic which corresponds to the notion of education *sensu stricto*. The area of this kind of education includes the role of masterpieces which introduce people into the world of aesthetic values. Aesthetic education takes place under supervision of a competent tutor. It is the way to develop sensitivity to aesthetically valent objects. Art fulfils the function of a means preparing a young person for the world of adults.

Valuable perception of art, which offers the possibility of self-development and self-fulfilment, is fully possible - according to Morawski - only in adult life. Art educates adults *sensu stricto* "not through pre-configuration of adult life but through completion or correlation of what is done via other channels".<sup>13</sup> In his opinion Morawski attaches a higher rank to the impact of art on mature personality. He also acknowledges that educational and rhetorical functions of art (propaganda and indoctrination) are less important than the functions resulting from its distinctive features. Consequently, Morawski is for distinguishing and characterising art-specific functions rather than selecting its characteristics from the point of view of education *sensu stricto*.

Modification of the presented opinion applies to abandoning the educational function of art as the essential function. As a result, previous understanding of the role of art as adaptation to life in a biological or social dimension is of lower importance. The existential dimension in contact with the perceiver becomes the key feature. "Authentic art is characterised by problematisation of the existing reality, becoming aware of critical situations, and evoking an interrogative and inquisitive attitude towards oneself and the surrounding world".<sup>14</sup>

## 5. Paideia versus post-modernist art

Morawski accepted the bespoke stance as the ultimate in mid-1980s. It is evidenced by the fact that he did not correct the stance when he made post-modernist art the area of his interest. One can even observe that he made his previous opinions more radical. Post-modernist art in the eyes of Morawski is the creation trend that has nothing in common with education (*sensu stricto* and *sensu largo*). Morawski states that the formation compromised the paideia cultivated previously by art. It happened in the following way: "[...] the contemporary perceiver can inertially expect the guidelines on what is what and how to refer

<sup>13</sup> Ibid, p. 220.

<sup>14</sup> Ibid.

to others but they actually do not feel like getting any instructions, ideologies or philosophising. The artist abandons the duty of *paideia*, annihilates it because the addressee does not request it".<sup>15</sup> The market and demand mercilessly regulate the supply of creators and creators fully accept the situation. Nothing which is difficult and requires independent intellectual effort, not to mention anything that imposes certain commitments, is legitimate. The point is to deliver instant pleasure and mental relaxation to the perceiver. There is no demand for creation which problematizes existence, asks uneasy questions and delves into the meaning and value of life. A post-modernist perceiver does not expect it and is not ready to pay for such "art". They get what they pay for, and they pay for something that delivers the expected experience rather than fulfils "gardening" functions, as Z. Bauman would say. The downward spiral continues automatically. There is neither a taboo, nor a principle worth not selling oneself for, which extends the area of permissiveness and aggravates the state of social anomie.

Morawski describes his proposal in the light of the status quo as a strategy of decomposition of the main trends of contemporary reality and *non possumus* attitude. Strictly speaking, it is a critical dissention to axiological post-modern universe, which he juxtaposes with modernist universe corrected with valid post-modernist criticism.<sup>16</sup> "Nevertheless the educational steer shall be held firmly. One shall follow their way because it is easy to fall into auto-fixation - if only the *paideia* was that of Pheidias rather than of McDonald's".<sup>17</sup> Art in the *paideia* will play an important role, if it comes back to what is constitutive for art: "The case of art is analogical. It served ideology faithfully and it ended up badly. It blurred the borders between an artist and a theoretising critic (meta-art) on the one hand and the producer of technostructures on the other. It ended up in a vacuum. It was captured into the stream of low culture circulation accepting its position of a commodity to be advertised and to be quickly exchanged. It reached the brink of an abyss. All its Proteus variations are substitute procedures, an escape from a fundamental issue related to the extent of succeeding in articulating the existential meaning of something that cannot be specified. And how to express in private means what is universal and indispensable in the intuitive cognition for every human being".<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Morawski, S. *Sztuka i pajdeja...*, ed. cit., p. 95.

<sup>16</sup> Morawski fully explains what he accepts and considers to be right in the postmodernist criticism of modernism in the book "*Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*", Toruń 1999.

<sup>17</sup> Morawski, S., *List o edukacji. W obliczu przełomu w kulturze*, „Przegląd Artystyczno-Literacki”, 1998, No. 7-8, p. 84.

<sup>18</sup> Ibid.

## 6. Summary

It can be concluded that Morawski's opinions on the relationship between art and paideia came a full circle which becomes a spiral in the vertical plane. Starting from ideological properties of art as fundamental for shaping/educating the perceiver through distinctive characteristics of art i.e. its aesthetically valent qualities, he reaches the humanistic axiological dimension (maintained by neo-avant-garde – new avant-garde). According to Morawski, abandoning the axiological dimension undermines the validity of declaring development of anything positive, either in a child or in an adult.

The continuum of the decisions lies between favouring a work of art with aesthetically valent qualities being its distinctive characteristics, through accepting the validity of negating the aesthetic sacrum in neo-avant-garde in the name of humanistic redemption, up to a clash with post-modern art which negated the universe. Neglecting the whole cultural context and the crisis of culture and civilisation, which plays a fundamental role in the choices made by Morawski, it is hard to avoid a question about the sense and validity of following the approach analogical to Morawski's attitude both towards contemporary times (which according to Morawski is dominated by the new culture formation called post-modernism) and towards art, which is the mirror of the culture formation.

I suppose that the reality in which we live is not only limited to what is covered by the notion of "post-modernism" in its culture and artistic dimension. If the trend-process was to dominate in the foreseeable time perspective, Morawski's stance would become less anachronistic with time. It is hard not to accept the world as it is, if one wants to shape it through understanding participation [or more accurately – to indicate and create values which add meaning to the world] because it is also up to us what the world is going to be.

On the other hand I am fully aware that Morawski's stance is characteristic for his generation – the generation of Columbuses which is fading away, and so does the so-called modernist axiological paradigm in which the way of understanding of what education is and what it involves is rooted.

Will the stance of the generation of Columbuses in 10–15 years be ignored with a shrug of the shoulders of the martial law generation (twenty-year-old at present)? I just do not know. Still, I realise that their choices will be somehow affected by my generation.

## Bibliography

Morawski, Stefan

- 1950 O wychowawczej funkcji dzieła sztuki. *Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Badań nad Sztuką* No. 3–4, pp. 141–157.
- 1953 Krytyka poglądów estetycznych Herberta Reada. *Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Badań nad Sztuką* No. 2, pp. 113–178.
- 1955 Wieloznaczność czy wielofunkcyjność. *Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Badań nad Sztuką* No. 1–2, pp. 321–340.
- 1957a Prawie romantyczna historia filozofii. *Przegląd Kulturalny* No. 45, p. 9.
- 1957b *Read, H.* [in:] *Encyklopedia współczesna*, vol. 5. Warszawa: PWN, pp. 40–41.
- 1958 Gropiusa teoria, „Bauhausu”. *Przegląd Humanistyczny* No. 3, pp. 83–89.
- 1963 Trojaka funkcja wychowawcza sztuki. *Estetyka* vol. IV, pp. 19–71 (version in English slightly modified: Three Functions of Art. *Art in Society* Madison, 1971, vol. 8, No. 1, pp. 291–302).
- 1965 *Postowie* [in:] H. Read, *Sens sztuki*. Warsaw: PWN, pp. 173–188.
- 1973 Ankieta o formistach polskich (opracowanie i wnioski). *Rocznik Historii Sztuki* vol. IX, pp. 299–335.
- Sztuka łatwa i sztuka trudna* [in:] *O współczesnej kulturze literackiej*, ed.: S. Żółkiewski, M. Hopfinger, vol. 2. Wrocław: Ossolineum, pp. 111–146.
- 1974 O funkcjach sztuki najnowszej. *Studio* No. 8, pp. 27–34.
- 1975 Awangarda XX wieku – stara i nowa. *Miesięcznik Literacki* No. 3, pp. 53–72.
- 1977a *Sztuka masowa a elitarna. Za i przeciw* [in:] *Polska popularna kultura artystyczna*, ed.: R. Marszałek. Wrocław: Ossolineum, pp. 91–119.
- 1977b U filozoficznych podstaw światopoglądu Herberta Reada. *Res Facta* No. 8, pp. 70–88.
- 1983 *O sensie i funkcjach twórczości najnowszej* [in:] *Spółczesność wychowująca. Rzeczywistość i perspektywy, materiały z sesji naukowej*, ed. by B. Suchodolski. Wrocław, 1983, pp. 215–240 (version in English: S. Morawski, On Deschooling Artists, or the Meaning and Functions of the New Avant-Garde. *Polish Art Studies* 1983, vol. 4, pp. 95–118).
- 1985a *Awangarda artystyczna (o dwu formacjach XX wieku)* [in:] *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, pp. 249–278.
- 1985b *O funkcjach sztuki oraz funkcjach twórczości najnowszej*, [in:] *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, pp. 209–229.
- 1994 Sztuka i pajdeja. O wolności posłanniczej, ludycznej i bezzasadnej. *Twórczość* z. 12, s. 90 – 97.
- 1997 O zdradliwej swobodzie interpretacji. *Teksty Drugie* No. 6, pp. 51–62 (the text is an interpretation and development of a published thesis by: A. Szachaj, Granice anarchizmu interpretacyjnego. *Teksty Drugie* 1997, No. 6, pp. 5–33).

1998 List o edukacji. W obliczu przełomu w kulturze. *Przegląd Artystyczno-Literacki* No. 7–8, pp. 80–84.

1999 *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń: UMK.

Ossowski, Stanisław

1963 Zoologia społeczna i różnicowanie kulturowe. *Studia Socjologiczne* No. 4.

Szuman, Stefan

1975 *O sztuce i wychowaniu estetycznym*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne

Wojnar, Irena

1964 *Estetyka i wychowanie*. Warsaw: PWN.

## Czy sztuka wychowuje?

### Podstawowe rozstrzygnięcia wynikające ze stanowiska

### Stefana Morawskiego. Część II

Artykuł prezentuje krystalizowanie się stanowiska Stefana Morawskiego wobec wychowawczej funkcji sztuki. Funkcja ta dotyczy odbiorcy. Dlatego rozważania dotyczące odbioru sztuki są wielopłaszczyznowe. Fenomen ten rozgrywa się w prezentowanym stanowisku na trzech zasadniczych płaszczyznach. Pierwsza płaszczyzna to funkcje, jakie pełni sztuka w kontakcie z odbiorcą druga to wrażliwość i kompetencje odbiorcy w obszarze sztuki trudnej (elitarnej) oraz sztuki łatwej (masowej), trzecia dotyczy typologii kategorii odbiorcy.

Słowa kluczowe: Stefan Morawski, wychowanie, sztuka, estetyka

Keywords: Stefan Morawski, education, art, aesthetics

LUCJAN WROŃSKI

---

## Kultura uczuć i odpowiedzialność filozofii. Empiryzm Hume'a w interpretacji Leona Chwistka

Epistemologiczna koncepcja Hume'a była przedmiotem badań zarówno historyków filozofii, jak i filozofów pragnących określić własne ujęcie ludzkiego poznania dzięki wskazaniu na zbieżność bądź niezgodę z wynikami, jakie uzyskał szkocki myśliciel. W dwudziestowiecznej recepcji jego myśli dominował obraz Hume'a jako pozytywisty i antymetafizyka. Szczególnie empiryści logiczni podkreślali powinowactwo ich programu reformy filozofii z dziedzictwem empiryzmu Hume'a<sup>1</sup>. W polskiej myśli filozoficznej poważna dyskusja ze stanowiskiem autora *Traktatu o naturze ludzkiej* była prowadzona głównie przez przedstawicieli szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz myślicieli zaliczanych do nurtu filozofii analitycznej i fenomenologii. Całościową interpretację przedstawił dopiero Adam Grzebiński w pracy *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*<sup>2</sup>.

Jakimi motywami kierowali się ci wszyscy, którzy nie traktowali osiemnastowiecznego brytyjskiego empiryzmu tylko jako przedmiotu badań historycznych? Można tu wskazać przede wszystkim na potrzebę samookreślenia w stosunku do tradycji filozoficznej. Dotyczy ona w pierwszym rzędzie tych filozofów, którzy dokonali przewrotu bądź rewolucji w myśleniu filozoficznym. Jednak już samo użycie innych pojęć od tych, którymi posługiwał się twórca określonej koncepcji filozoficznej w sposób nieunikniony sprawia, że każdy badacz tradycji filozoficznej, chcąc uniknąć stronnictwa, winien nie tylko rzetelnie i obiektywnie przedstawiać cudze stanowisko, ale także być świadomy przyjętych założeń podczas czytania i rozumienia tekstów filozoficznych<sup>3</sup>. Czy jednak jest w ogóle moż-

---

<sup>1</sup> Por. *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, red. A. Koterski, Gdańsk 2010, s. 74.

<sup>2</sup> A. Grzebiński, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005.

<sup>3</sup> Zob. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005.

liwe uświadomienie wszystkich własnych założeń w recepcji dzieła, które dzieli dystans czasowy w stosunku do interpretatora? Jeszcze ważniejszym pytaniem jest to, w jaki sposób i na jakiej podstawie udaje się eliminować błędne wstępne przesądzenia nie mogące się ostać w konfrontacji z faktyczną pełnią sensu ujawnianą przez tekst. Tacy przedstawiciele hermeneutyki filozoficznej, jak H. G. Gadamer, argumentują, że w takiej sytuacji mamy do czynienia z kołem hermeneutycznym, które bynajmniej nie każe nam zapominać o własnej świadomości historycznej i właśnie dlatego pozwala na rozpoznanie obcości poglądu obecnego w tekście, dyskusję z nim, a następnie decyzję o jego odrzuceniu jako fałszywego, bądź prawdziwego, poszerzającego nasze rozumienie świata<sup>4</sup>.

Jedną z interpretacji empiryzmu Hume'a mieszczącą się w schemacie pozytywistycznym przedstawił Leon Chwistek. Wysoko cenił szkockiego filozofa z powodu jasności jego argumentacji. Uważał go za prekursora stanowiska, które nazywał relatywizmem racjonalnym<sup>5</sup>. Uzależnia ono prawdę od przyjętego systemu pojęć. Nawet najprostsze konstatacje dotyczące określonego faktu wymagają znajomości reguł danego języka. Ten wymóg odnosi się zarówno do języka naturalnego, jak i wszelkich sztucznych języków.

Ponadto Chwistek zaliczał Hume'a do nurtu racjonalizmu krytycznego, który odróżniał od dogmatycznego. W jego rozumieniu racjonalista krytyczny to w istocie empirysta mający zaufanie zarówno do zdrowego rozsądku, jak i logiki<sup>6</sup>. Dogmatyczny racjonalista natomiast jest nieufny wobec zdrowego rozsądku, bezkrytycznie wierzy w możliwość dotarcia do istoty rzeczywistości przy pomocy języka potocznego. Przykładem tej postawy była dla Chwistka dialektyka, którą Platon posłużył się w dialogach. W opozycji do racjonalizmu krytycznego pozostaje irracjonalizm, w którym intuicja nie jest konfrontowana ani ze zdrowym rozsądkiem, ani z doświadczeniem. A to oznacza, że wbrew deklarowanej przez racjonalizm dogmatyczny woli oparcia się na rozumie, okazuje się on irracjonalizmem. W wydanej w 1935 roku rozprawie pt. *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii*, Chwistek uznaje irracjonalną metafizykę za źródło cyklicznych nieszczęść, których doświadcza cywilizacja europejska niemal od zarania filozofii, bowiem już Sokrates w polemice z myśleniem sofistów traktując pojęcia ogólne jako rękojmię poznania rzeczywistości sprowadził filozofię na manowce, pojęcia te pochodzące wszak z języka potocznego, bynajmniej nie ściśle, lecz mętne i nie wskazują w żadnym

<sup>4</sup> Zob. H. G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. i tłum. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 231–234.

<sup>5</sup> Por. L. Chwistek, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I, Warszawa 1961, s. 209.

<sup>6</sup> Zob. J. Skoczyński i J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 446. Por. L. Chwistek, *Granice nauki*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. II, Warszawa 1963, s. 229.



razie na istnienie bytów niezmiennych i wiecznych<sup>7</sup>. Wszelka metafizyka jest przejawem irracjonalizmu: nie jest i nie może być poglądem na rzeczywistość, opiera się bowiem na zasadniczej pomyłce tkwiącej u jej korzeni, a mianowicie na założeniu, że istnieje jakieś poznanie inne od doświadczenia i ścisłego rozumowania<sup>8</sup>. W odróżnieniu od obłądu jest groźniejsza, ponieważ wywiera wpływ na zasadniczo zdrowych osobników, którzy lekceważąc wymogi logicznego myślenia mogą się czuć o wiele lepsi od reszty ludzi poprzestających na doświadczeniu i nie kwestionujących tego zasobu pojęć, który zawdzięczają tradycji. Chwistek na wybranych przykładach z historii nauki tłumaczy na czym polega pokusa pozornego rozwiązania problemów wynikających z nowych odkryć w dziedzinie matematyki, logiki i fizyki. Filozofowie poczynając od Platona po Bergsona uznali za podstawowe zagadnienie filozofii poznanie istoty rzeczy, które można osiągnąć niezależnie od doświadczenia, a nieraz z jawnym lekceważeniem zasady sprzeczności, jak to było w przypadku Hegla,. Również niektórzy przyrodnicy, tacy jak Hermann Weyl czy Hans Driesch pewnym swoimi wypowiedziami obniżyli autorytet nauki sugerując podobieństwo założeń swych badań a także ich wyników do rozważań metafizycznych.

Pierwszym myślicielem, który przeciwstawił kryteriom metafizycznym zdrowy rozsądek był Dawid Hume. W przeciwieństwie do Greków, którzy nie widzieli drogi pośredniej pomiędzy prawdą absolutną a pełnym agnostycyzmem, wszedł Hume na drogę kompromisu, w przekonaniu, że lepiej jest zrezygnować z wielkich pretensji niż zapuścić się w dziedzinę urojania<sup>9</sup>.

Chwistek umieszczał dzieło szkockiego filozofa w kontekście historycznym określonym przez rozwój ludzkiej zdolności rozumienia świata opartego na kryteriach zdrowego rozsądku. Fundamentalną zasadą zdrowego rozsądku jest zasada sprzeczności. Konsekwentne stosowanie tej zasady prowadzi do usuwania fałszu zarówno w teoriach naukowych, jak i w życiu codziennym. Czymś innym od zdrowego rozsądku jest popularny pogląd na świat polegający na akceptacji rzeczy uchodzących za oczywiste. Poglądy fałszywe pomieszane są w nim z prawdziwymi, ich źródłem jest zarówno codzienne doświadczenie, jak i elementy różnych systemów filozoficznych, niekoniecznie spójne.

Zdrowy rozsądek jest potrzebny właśnie po to, żeby demaskować argumenty zakłamate, które dyktuje nam tęsknota za poznaniem bezwzględnej prawdy. Jest

<sup>7</sup> Zob. L. Chwistek, *Granice nauki, Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Lwów-Warszawa 1935, s. X.

<sup>8</sup> Tamże, s. VIII.

<sup>9</sup> L. Chwistek, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, [w:] tenże *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. II, dz. cyt., s. 18.

dobrze dodać, że tęsknota ta rodzi się bardzo często z opieszałości w poznawaniu czegokolwiek. Po prostu nie poznajemy niczego, bo prawdy bezwzględnej poznać i tak nie można, a prawd względnych poznawać nie warto. System metanauki jest potrzebny do tego właśnie, żeby umocnić zdrowy rozsądek tam, gdzie bezpośrednio jego kryteria przestają działać. Zdrowy rozsądek jest zbyt nieśmiały i zbyt słabo odgraniczony od *common sense'u*, żeby dał sobie radę równocześnie z autorytetem, z idealistyczną logiką i tzw. opinią publiczną. Do tej walki potrzebna mu jest pomoc z zewnątrz, maszyna logiczna, która wprawdzie jest jego własnym produktem, ale funkcjonuje niezależnie od jego nastrojów”<sup>10</sup>.

System metanauki umożliwia badanie teorii naukowych jako obiektów wyższego rzędu, dzięki temu żywy osobnik, który ma świadomość, że rozumuje tu i teraz, może być potraktowany, tak jak każdy inny obiekt badań. W ten sposób według Chwistka daje się przezwyciężyć dylemat subiektywności i obiektywności<sup>11</sup>.

Takie uprzedmiotowienie jest możliwe tylko na gruncie pluralistycznej koncepcji rzeczywistości. W swej ontologii polski logik przyjmuje istnienie czterech rodzajów rzeczywistości. Pierwszym jest rzeczywistość osób i rzeczy. Odpowiada ona potocznemu doświadczeniu świata. Następnie wyróżnia on rzeczywistość fizykalną, która jest konstrukcją wykorzystującą pojęcia nauk ścisłych. System dopełniają rzeczywistość wrażeń oraz wyobrażeń. Człowiek nie może być jednocześnie w różnych rodzajach rzeczywistości. Niemal wszystkie paradoksy obecne w koncepcjach filozoficznych wynikają z nieuwzględnienia przez ich twórców różnych rodzajów rzeczywistości. I chociaż w sensie praktycznym możliwe jest nawet zgodne życie solipsysty zresztą społeczeństwa, to zdarza się to tylko dlatego, że solipsysta musi się łączyć z rzeczywistością rzeczy i osób.

Racjonalizm krytyczny odżegnuje się od społecznego radykalizmu. Chwistek powoływał się na chrześcijańską etykę jako dopełnienie postawy racjonalisty.

Połączony z kulturą chrześcijańską wydaje jednostki naprawdę sprawiedliwe i pozbawione złej woli. Jest dobrze powiedzieć, że nauka Chrystusa przepojona jest duchem racjonalizmu krytycznego. Czymże innym jest przypowieść o słudze, któremu pan dług darował, a który znęcał się nad swoim dłużnikiem, jak nie odwołaniem się do racjonalizmu krytycznego, czym innym zasada: oddajcie Bogu co boskie, cesarzowi co cesarskie<sup>12</sup>.

Zdaniem Chwistka nawet Zygmunt Freud, któremu zresztą nie odmawia zasług widząc w nim wybitnego uczonego w dziedzinie neurologii, uważając go za jednego z największych współczesnych filozofów, nie ustrzegł się przesądów należących do jego klasy społecznej, które miały wynikać z braku logicznego tre-

<sup>10</sup> Tamże, s. 229.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 213–232.

<sup>12</sup> L. Chwistek, [w:] *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I, dz. cyt., s. 214.

ningu. Świadczyć ma o tym dobitnie jego polemika z zasadą miłości bliźniego przedstawiona w *Kulturze jako źródle cierpień*, gdzie najbardziej heroiczna forma miłości bliźniego jaką jest miłość do nieprzyjaciół została odrzucona jako coś niezrozumiałego, z racji tego, że nasi nieprzyjaciele sami musieliby ochoczo wyrzec się wrogości i zacząć nas miłować, okazując nam pomoc i świadcząc wszelkie dobro<sup>13</sup>. Pouczającym przykładem niekonsekwencji, który z punktu widzenia uniwersalistycznej etyki jawi się jako jej zaprzeczenie jest postawa starożytnych wobec instytucji niewolnictwa. Z punktu widzenia prawa natury, które było wszak uznawane przez rzymską jurysprudencję, wszyscy ludzie rodzą się wolni, a jednak prawo narodów (*jus gentium*) zezwalało na handel niewolnikami, Arystoteles próbował nawet wyprowadzać niewolnictwo z natury, sugerując, że tacy ludzie mają tylko tyle rozumu, by go dostrzec u innych, tak jakby czyjaś niższość intelektualna sprowadzała istotę ludzką do statusu mówiącego narzędzia. Analogiczne niespójności związane z deklarowaną etyką i porządkiem społecznym wystąpiły podczas powstania ustroju społecznego opartego na wolnej pracy najemnej.

Do tego, żeby dostrzec niekonsekwencję ustroju społecznego polegającego na gnębieniu klas biednych przez klasy posiadające, nie była wcale potrzebna dialektyka Hegla. Wystarczyła najzupełniej arystotelesowska zasada konsekwencji i kultura uczuć, oparta na nauce Chrystusa<sup>14</sup>.

Łączenie metody Marksa z dialektyką Hegla, chociaż zrozumiałe ze względu na deklaracje samego autora *Kapitału*, zdaniem Chwistka, jest nieuzasadnione, jest ona raczej pewną konstrukcją myślową na wzór nauk przyrodniczych, pozwalającą na zniesienie świata, w którym nędza klas pracujących jest traktowana jako nieusuwalny składnik ładu społecznego. Dlaczego zatem Marks nie pokłada nadziei na ustanowieniu nowego porządku społecznego poprzez apelowanie do miłości bliźniego i sumienia klas posiadających? Bowiem miłość bliźniego była wtedy już: „zużytym rekwizytem, który nie był zdolny odegrać jakiejkolwiek roli hamującej w stosunku do rozbestwionych geszefciarzy”<sup>15</sup>. Czy to znaczy, że krytyczny racjonalista może jednak być radykalny i poprzeć rewolucję? W ostatniej fazie swej refleksji nad kulturą Chwistek dostrzegał możliwość usprawiedliwienia rewolucji społecznej, takiej jaka miała miejsce w Związku Sowieckim<sup>16</sup>. Zastanawiające w jego uwagach o rewolucji bolszewickiej jest to, że nie dostrzegł on w komunistycznym projekcie politycznym niepokojących oznak odejścia od

<sup>13</sup> Por. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] tenże *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 280–284.

<sup>14</sup> L. Chwistek, *Granice nauki...*, dz. cyt. s. XII–XIII.

<sup>15</sup> Tamże

<sup>16</sup> Zob. K. Chrobak, *Niejedna rzeczywistość. Racjonalizm krytyczny Leona Chwistka*, Kraków 2004, s. 263–276.

ściśłego myślenia i doświadczenia: „rewolucja bolszewicka i jej nieoczekiwany sukces obaliła w proch iluzje społeczne husserlistów, transponując je na jawny irracjonalizm hitlerowskiego obłędu”<sup>17</sup>.

Biorąc pod uwagę przyjęte przez polskiego logika rodzaje rzeczywistości, możliwość dokonania znaczących odkryć dotyczy rzeczywistości fizycznej, o ile się jest uczonym przyrodnikiem, następnie zaś tych dotyczących wrażeń i wyobrażeń. W przypadku potocznego doświadczenia świata nawet filozof, dostosowuje się wymogów obcowania i konwersacji obecnych w danej społeczności, mówiąc, jak pisał George Berkeley, że należy mówić jak tłum, ale myśleć jak filozof. Hume nie był uczonym przyrodnikiem, był natomiast literatem i historykiem. Dlatego Chwistek stwierdzał: „podstawy rzeczywistości wrażeń zostały zbudowane przez Hume’a. Tym, który ostatecznie dotarł do jej jasnego sformułowania, był Ernst Mach”<sup>18</sup>. Słabością psychologizmu jest traktowanie myśli jako pochodnych wrażeń dostarczanych przez zmysły. Chwistek utrzymywał, że „Hume pominął zupełnie siłę twórczą wyobrażeń, sprowadzając je do słabych refleksów wrażeń zmysłowych. O tym, że prowadzą one do zmiany poglądu na świat i ostatecznie przekształcają życie na ziemi, o tym nie śmiał marzyć”<sup>19</sup>. Takie ujęcie wrażeń, zdaniem Chwistka tłumaczy konserwatyzm polityczny szkockiego filozofa polegający na akceptacji zastanego porządku społecznego. Nawet najbardziej niezależny myśliciel przejmuje określone przesady zawarte w popularnym poglądzie na świat. Jak zatem pojmować wyobrażenia w stosunku do wrażeń, aby wykorzystać je do świadomego przekształcania warunków i zasad życia ludzkich zbiorowości? Na to trzeba być idealistą. Jednak i w takim wypadku jest się narażonym na popełnianie błędów, jednak innego rodzaju aniżeli wtedy, kiedy filozof deklaruje pragnienie utrzymania swej refleksji w granicach doświadczenia.

Niemniej jednak zarówno empiryzm jak i idealizm są nieusuwalne w historii kultury.

„I jeden, i drugi ma rację, kiedy głosi, że jest koniecznie potrzebny, ale jeden i drugi staje się szkodliwy, kiedy sobie uzurpuje jedynowładztwo. Idealizm, pojęty jako tęsknota za doskonałością, jest wspaniałą, wielką i twórczą – jako doktryna o istocie bytu, o istocie prawdy, piękna i fałszu jest błędny i niebezpieczny. Empiryzm jako tęsknota za zerwaniem pęt złych nałogów, jako chęć zetknięcia się z rzeczywistością oko w oko jest piękny, potężny i ożywczy – jako doktryna o nicości poczynań ludzkich, o biernej roli człowieka w stosunku do przyrody jest zniechęcający i zabójczy”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> L. Chwistek, *Granice nauki...*, dz. cyt. s. XXI.

<sup>18</sup> L. Chwistek, *Granice nauki...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>19</sup> Tamże, s. 19.

<sup>20</sup> Tamże, s. 178–179.

Wydaje się, że ta charakterystyka negatywnych stron empiryzmu o wiele bardziej pasuje do starożytnego sceptycyzmu. Sam Hume dystansował się od radykalnego sceptycyzmu, który określał mianem pirronizmu, właśnie dlatego, że prowadzi on do zupełnego braku zaufania do władz poznawczych, a w konsekwencji do gnuśności niezgodnej z naturą ludzką. Zalecany przez niego umiarkowany sceptycyzm dotyczy przede wszystkim zdolności uzyskania pewności co do istoty poznawanych przez ludzki umysł przedmiotów tworzących świat. Hume zakładał jednostajność natury, chociaż uważał, że nie sposób tego dowieść. Natomiast w sporach etycznych nie wahał się odwoływać do powszechnej opinii, jeśli nie całego rodzaju ludzkiego, to przynajmniej takiej, która utrwaliła się w narodach cywilizowanych. Ta zgodna opinia jest słownym ujęciem aprobaty, która powstaje na widok czynów szlachetnych i bezinteresownych. Siła moralnych uczuć polega na tym, że aprobata szlachetnych czynów i prawego charakteru jest niewymuszona i nie może zostać podważona przez kalkulacje korzyści i strat. Nawet ludzie zdeprawowani aprobują piękne czyny, które są udziałem innych ludzi. Z kolei moralna aprobata w etyce Hume'a zakłada uczucie sympatii. Sympatia jest bliska życzliwości (*benevolence*), która tak, jak ta pierwsza jest bezinteresowna. Czy nie lepiej byłoby mówić po prostu o miłości bliźniego? Przecież każdy przejaw miłości bliźniego obejmuje pragnienie dobra dla innego człowieka, co jest istotą życzliwości. Odwołanie się do życzliwości miało na celu pragnienie uniknięcia sporów światopoglądowych i religijnych, których skutkiem mogłoby być zawężenie zakresu pojęcia miłości bliźniego do zwyczajowo i religijnie usankcjonowanych praktyk. Stąd tak wpływowe w epoce oświecenia idee religii naturalnej i prawa natury, które treść miłości bliźniego wyprowadzały ze zmysłu moralnego, bądź sumienia, podkreślając przy tym ich zgodność z prawem miłości chrześcijańskiego objawienia.

Czy jesteśmy zobowiązani do okazywania życzliwości i sympatii wszystkim ludziom niezależnie od tego, czy ich w ogóle znamy i coś nas z nimi łączy? Na czym miałyby polegać powszechna życzliwość? Nie jest możliwe, by żywić jednakowe uczucia wobec każdego. Jeszcze bardziej widoczne jest to w działaniu. Forsowanie reguły, by każdego traktować z jednakową uwagą miałyby katastrofalne następstwa w naszych relacjach z bliźnimi. Trzeba by wziąć w nawias więzy krwi, oraz te wszystkie więzi, które tworzą się w wyniku dobrowolnych działań inicjujących rozmaite zobowiązania zarówno moralne, jak i prawne. Rozwiązanie trudności związanych z przechodzeniem od wymagań moralności grupowej do moralności uniwersalnej przyjęte przez Hume'a można opisać jako drogę od partykularnej do powszechnej życzliwości. Nie ma potrzeby jej konstruować, wystarczy jeśli najpierw uwzględnimy naturalne uczucia wobec wspólnot i społeczności do których należymy i z którymi się identyfikujemy, a następnie będziemy decydować,

co winniśmy czynić dla tych, którzy nie należą do znanych nam wspólnot. Nie będzie to zatem miłość do ludzkości rozumianej jako abstrakcyjna całość obejmująca wszystkich ludzi. Raczej pewien proces, który Annette C. Baier, nazwała doskonaleniem uczuć (*progress of sentiments*)<sup>21</sup>.

Każda filozoficzna koncepcja ludzkiego poznania, nawet najbardziej minimalistyczna musi przyjmować określone założenia ontologiczne, a także prawdziwość zasad logiki. Dla autora *Traktatu o naturze ludzkiej* „jest przyjętą w filozofii zasadą, że wszelka rzecz w naturze jest indywidualna”<sup>22</sup>. To stanowisko w sporze o uniwersalia zostało nazwane nominalizmem. Według Leszka Kołakowskiego „reguła nominalizmu to tyle, co zakaz przypuszczania, by jakkolwiek wiedza sformułowana terminach ogólnych miała w rzeczywistości inne odpowiedniki aniżeli jednostkowe przedmioty konkretne”<sup>23</sup>.

W koncepcji Hume’a umysł przede wszystkim kojarzy określone własności rzeczy występujące w doświadczeniu i łączy je w całość. Sam umysł jest tylko zbiorem percepcji, któremu w sposób nieuprawniony przypisuje się niezmiennosc i prostotę. Hume zaprzeczał, że posiadamy ideę istnienia niezależną od odrębnych percepcji. „Umysłowi nie jest nigdy realnie dana rzecz inna poza jego percepcjami, czyli impresjami i ideami, i że rzeczy zewnętrzne (*external objects*) stają się nam znane tylko poprzez te percepcje, które one wywołują”<sup>24</sup>. To sformułowanie w sposób dobitny ujawnia różnicę pomiędzy starożytną i średniowieczną tradycją filozoficzną, w której w ogóle nie pojawia się problem pomostu pomiędzy podmiotem a przedmiotem, a nowożytnym sposobem filozofowania zainaugurowanym przez Kartezjusza, gdzie istnienia świata należy dowodzić, natomiast myślące ja jest traktowane jako niewzruszony fundament poznania. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób należy wyjaśnić odpowiedniość pomiędzy obiektywnymi właściwościami obiektów danym nam w doświadczeniu a ich przedstawieniem przez podmiot przesądziła o odrębności empiryzmu brytyjskiego od Locke’a do Hume’a w porównaniu z tradycją racjonalizmu. W opozycji do kartezjańskiego projektu budowania nauki tylko na intuicji i dedukcji, empirystom zależało od przede wszystkim na tym, by utrzymać aktywność poznającego świat człowieka w obrębie danych dostarczanych przez doświadczenie. Ich intencją było ograniczenie spekulacji. Dlatego tyle miejsca w swych badaniach poświęcili na określenie granic poznania. W ujęciu Hume’a chodzi o zasadę, że źródłem wszystkich idei są impresje, odpowiada ona tezie Locke’a, wykluczającej istnienie idei wrodzonych.

<sup>21</sup> Zob. A.C. Baier, *The Progress of Sentiments*, Cambridge, MA, 1991.

<sup>22</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 104.

<sup>23</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 13.

<sup>24</sup> D. Hume, dz. cyt., s. 150.

Odrębność idei można porównać do pierwotnych jakości rzeczy materialnych, inaczej jest w przypadku impresji.

Idee można porównać z rozciągłością i twardością materii; impresje zaś, zwłaszcza refleksyjne, można porównać do barw, smaków, zapachów oraz innych jakości zmysłowych. Idee nigdy nie dopuszczają całkowitego z innymi połączenia; każda ma pewnego rodzaju nieprzenikliwość, dzięki której wykluczają się one wzajemnie i zdolne są tworzyć całość złożoną przez to, że się ze sobą wiążą, nie zaś przez to, że się mieszają. Z drugiej strony impresje i uczucia mogą się stapiać ze sobą całkowicie; i, podobne barwom, mogą się stapiać tak dokładnie, iż każde poszczególne uczucie ztraca się w całości i przyczynia się tylko do tego, iż zmienia się jednolita impresja, która powstaje z całości<sup>25</sup>.

Pojęcie percepcji odpowiada tutaj kartezjańskiemu *cogito*, obejmuje bowiem nie tylko spostrzeżenia zmysłowe, ale także wszelakie uczucia i myśli. Biorąc pod uwagę wyobraźnię, która jest zdolna do przekształcania idei, może się wydawać, że nic nie stoi na przeszkodzie, by można było wyobrażać sobie dowolne przedmioty. Jak wtedy odróżniać to, co rzeczywiste od fikcji? Według Hume'a to podmiot rozstrzyga o tym, co faktycznie istnieje dzięki przeświadczeniu (*belief*). Jest to stan umysłu, który należy odróżnić od kartezjańskiej jasności, polegający na żywym poczuciu realności określonego stanu rzeczy. Nie jest on bynajmniej samodzielnym testem prawdziwości, niezbędna jest refleksja nad zastosowaniem ogólnych reguł do konkretnego przypadku.

Czym jest ogólność jako cecha sądów w nauce i filozofii, gdy się jest nominalistą i empirystą? Pojęcia ogólne jako przedstawienia umysłu reprezentują konkrety. „Jeśli idee mają naturę, pisał Hume, i jeśli jednocześnie liczba ich jest skończona, to tylko drogą nawyku mogą stać się ogólne w swej funkcji reprezentacyjnej i obejmować nieskończoną ilość innych idei”<sup>26</sup>. Psychologizm, który w dwudziestowiecznej filozofii stał się za sprawą Husserla stanowiskiem uważanym za przewyżnione, przez Chwistka uznany został za bardziej przekonujący od koncepcji znaczenia twórców logicznych rozumianych jako byty idealne podobne do platońskich idei<sup>27</sup>. Twórca fenomenologii

zaczął od wykrętnej krytyki nominalizmu Hume'a zarzucając mu, że nie wykazał, jak to się dzieje, że wyrazy wywołują w nas pewne skojarzenia myślowe. Otóż pretensja ta jest oczywiście dziecinna, bo idzie tu o zjawiska bardziej złożo-

<sup>25</sup> Tamże, s. 442.

<sup>26</sup> Tamże, s. 109. Psychologiczne wyjaśnienie ogólności sądów zaproponowane przez Hume'a dla Kanta było czymś nie do przyjęcia, zob. I.Kant, *O postępach metafizyki*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2007, s. 37.

<sup>27</sup> L. Chwistek, *Tragedia werbalnej metafizyki*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I, Warszawa 1961, s. 121–124.





pozbawione określonego znaczenia. W rzeczywistości są tylko konkretne figury geometryczne<sup>34</sup>.

Dopiero wraz z odkryciem geometrii nieuklidesowych można było uzasadnić tezę, że geometria jest nauką empiryczną.

Co łączy empiryczne ujęcie natury bytów matematycznych z walką z przesadami obecnymi nie tylko w nauce ale i w życiu społecznym z towarzyszącymi im niesprawiedliwością i uciskiem? Krytyczny racjonalizm umożliwia rozpoznanie niebezpieczeństw płynących z rezygnacji ze ścisłego myślenia w każdej dziedzinie ludzkiej kultury.

## Wnioski końcowe

Największą zasługą Hume'a była krytyka sposobu uprawiania filozofii bezkrytycznego wobec językowych konstrukcji, w których formułowane są sądy o rzeczywistości. Chwistek w podobnym duchu piętnował werbalną metafizykę zapoczątkowaną przez Platona i kontynuowaną przez fenomenologów. Powinowactwa między empiryzmem Hume'a a krytycznym racjonalizmem rozwijanym przez Chwistka nie były przeszkodą dla tego ostatniego, by nie widzieć braków w koncepcji swego poprzednika. Można przypuszczać, że polski logik nie miał gruntownej znajomości dorobku Hume'a w dziedzinie polityki i ekonomii. Ocena zasadności zarzutów kierowanych wobec konserwatyzmu politycznego Hume'a w świetle współczesnych dyskusji nad konserwatyzmem jako postawą pozwoliłaby na uczciwe spojrzenie na wkład samego Leona Chwistka w logikę i ontologię, a także filozofię społeczną.

## Bibliografia

- Baier A. C., *The Progress of Sentiments*, Cambridge, MA, 1991.  
Chrobak K., *Niejedna rzeczywistość. Racjonalizm krytyczny Leona Chwistka*, Kraków 2004.  
Chwistek L., *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1: Warszawa 1961, t. 2: Warszawa 1963.  
Chwistek L., *Granice Nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Lwów, Warszawa 1935.  
Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] tenże *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967,

<sup>34</sup> Tamże, s. 171.

- Gadamer H. G., *Koło jako struktura rozumienia*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. i tłum. G. Sowiński, Kraków 1993.
- Grzeliński A., *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Kant I., *O postępach metafizyki*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2007.
- Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.
- Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, New York 1959.
- Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, red. A. Koterski, Gdańsk 2010.
- Pap A., *Semantics and Necessary Truth. An Inquiry into the Foundations of Analytic Philosophy*, New Haven and London 1958.
- Schlick M., *Wprowadzenie oraz o „konstatacjach”*, tłum. A. Koterski, [w:] *Spór o zdania protokolarne. „Erkenntnis” i „Analysis” 1932–1940*, tłum. L. Kopciuch i A. Koterski, Warszawa 2000.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.
- Swieżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005.

## Cultivations of emotions and responsibility of philosophy. Chwistek interpretation of Hume’s empiricism

Chwistek’s conception of critical rationalism owes much to David Hume’s fundamental contentions as his method. His treatment of empiricism as not only an epistemological position but also as an attitude towards social reality, however problematic, allows to consider anew the meaning of the responsibility of a philosopher to others.

**Keywords:** empiricism, anti-rationalism, sound sense, cultivation of emotions, nominalism

**Słowa kluczowe:** empiryzm, irracjonalizm, zdrowy rozsądek, kultura uczuć, nominalizm

LESZEK ŁYSIEN

---

## Barbara Skarga – o niezbywalności wymiaru metafizycznego w myśleniu

Filozofii polskiej muza zwinności i lekkości, Polihymnia i Terpsychora razem, która myśleniem niczym zwiewną i ciepłą tkaniną otulała człowieka i sprawy ludzkie, pisała w pięknym eseju o *Trzech ideach racjonalności* słowa gorzkie i przenikliwe zarazem, charakteryzujące tak nazwaną przez nią racjonalność technologiczną: „Jeżeli słuszność celów nie jest brana pod uwagę, jeżeli pomija się walory etyczne środków, wchodzi się na drogę pochyłą, która prowadzi do zwątpienia w sens racjonalności, w ludzki rozum, w jego wartość. Dla zachowania władzy można utopić w krwi całe narody, dla utrzymania czystości rasy miliony istnień wysłać do gazu, dla zdobycia wiedzy o funkcjonowaniu mózgu pozbawić osobowości człowieka. Wszystko jest wówczas możliwe. Tego rodzaju idea racjonalności wprowadza w świat instrumentalności totalnej, gdzie dewiza *plus ratio quam vis* łatwo się zmienia na *vis ultima ratio*”<sup>1</sup>. Myśl i pisarstwo filozoficzne profesora Barbary Skargi były nieustępliwym poszukiwaniem źródeł niezwykłości i wyjątkowości człowieka (w jego zdolności odróżniania dobra od zła), a zarazem odsłanianiem tych sił, które istotę ludzką deprawują, bądź za sprawą których deprawuje się sama. Znawczynią filozofii była pierwszorzędna: myśli francuskiej nowożytnej (pozytywizm i francuski i polski jej uwagę skupiał), głęboko zakorzeniona w tradycji niemieckiej klasyki (I. Kant, G. W. F. Hegel), krytyczna interpretatorka dzieł od Bergsona poprzez Heideggera do Levinasa, Derridy, Foucaulta. Zapytana o swoją inicjację filozoficzną, początki przygody, która z filozofią ją związała, odpowiadała:

---

<sup>1</sup> B. Skarga, *Trzy idee racjonalności* [w:] *Studia filozoficzne*, nr 5–6 (1983) – *Rozum – Racja – Racjonalność*, s. 34.

Kiedy zaczęłam studiować filozofię, to filozofia nie była dla mnie czymś istotnym, ważnym. Była raczej odskocznią, powrotem do humanistyki, do jakiegoś szerszego myślenia, z którego dopiero coś może się wykluć. [...] Zaczęłam studiować filozofię po politechnice. I gdybym poszła na matematykę, to kto wie, czy nie zostałamby na matematyce. [...] I właściwie dopiero wówczas, gdy zetknęłam się z *Krytyką czystego rozumu*, z Kantem – to było dla mnie jak uderzenie piorunem. Coś ten Kant we mnie otworzył. Na coś zwrócił uwagę, jak gdyby rozbił wszystkie moje dotychczasowe wyobrażenia potocznego myślenia... Coś się stało. I od tej pory zaczęłam myśleć o filozofii<sup>2</sup>.

B. Skarga urodziła się 25 X 1919 roku w Warszawie w inteligentnej, ziemiańskiej rodzinie pochodzącej z Mińszczyzny, której majątek uległ konfiskacie. Wyznania była ewangelicko – reformowanego, jednak dość luźno związana ze swoim Kościołem. W rozmowie z Krzysztofem Doroszem wyznawała: „Nie jestem człowiekiem wierzącym, ale jestem przywiązana do Kościoła ewangelicko-reformowanego właśnie ze względu na pewne wychowanie społeczne”<sup>3</sup>. Matka Barbary po śmierci męża przeprowadziła się do Wilna, by znaleźć się bliżej krewnych. Zaś autorka *Granic historyczności* w 1937 roku ukończyła gimnazjum ogólnokształcące w Wilnie, by podjąć studia najpierw na Wydziale Elektrycznym Politechniki Warszawskiej (ukończyła trzy semestry), zaś następnie na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie. Na matematyce początkowo, potem na filozofii skupiła się jej uwaga. Czas studiów nieubłaganie przerwała wojna. Uczęszczała po likwidacji uniwersytetu między innymi na seminaria konspiracyjne prowadzone przez profesora H. Elzenberga. Sama konspiracyjnie nauczała matematyki i łaciny na poziomie szkoły średniej, angażując się jednocześnie w działalność Armii Krajowej (była najpierw łączniczką a potem kierowniczką łączności w Okręgu Wileńskim). Za tę podziemną aktywność została aresztowana 8 IX 1944 roku przez NKWD i skazana na 10 lat obozu pracy oraz bezterminowe zesłanie. Przebywała najpierw w Prawieniszkach (okolice Kowna), od 1946 w obozach Uchty, od 1948 do końca wyroku w Bałchaszu, zaś następnie zesłano ją do kołchozu w okolicach Pietropawłowska w Kazachstanie. Do Polski wróciła w 1955 roku. Z pobytu w sowieckim obozie pracy powstała znakomita książka autobiograficzna *Po wyzwoleniu 1944–1956*<sup>4</sup>, ale zarazem bezcenny dokument – reportaż, obrazujący świat rzeczywistości „do góry nogami”, koszmaru oraz pandemonium na skalę niespotykaną. Książkę można śmiało porównać z innymi świadectwami tamtego czasu i tamtych miejsc: B. Obertyńskiej *W domu*

<sup>2</sup> B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*. Z profesor Barbarą Skargą rozmawia Krzysztof Środa, Warszawa 1999, s. 85–86.

<sup>3</sup> B. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007, s. 239.

<sup>4</sup> B. Skarga, *Po wyzwoleniu (1944–1956)*, Kraków 2008.

*niewoli*, oraz G. Herlinga-Grudzińskiego *Inny Świat*. Praca ukazała się po raz pierwszy w 1985 roku w Paryżu pod pseudonimem Wiktoria Kraśniewska. Sama autorka zdaje sobie sprawę z ogromnej dysproporcji między swoją pracą oraz dziełem Sołżenicyna *Archipelag Gułag*, ale autor *Jednego dnia Iwana Denisowicza* pisał przecież jako Rosjanin oraz z perspektywy rosyjskiej (poza tym wydaje się wręcz niemożliwe, by w stylu właściwym Sołżenicynowi jego samego prześcignąć w opisie komunistycznej rzeczywistości sowieckiej). Choć fascynują i porywają dzieła pisane inaczej, w całkowicie innej poetyce, jak choćby M. Hellera *Maszyna i śrubki*, bądź W. Szałamowa *Opowiadania kołymskie*. Skarga krytycznie, ale z wielką atencją odniosła się do *Innego świata* Herlinga-Grudzińskiego. Z paroma sprawami się nie zgadzała, ale wiązało się to z szeregiem doświadczeń innych oraz różnym czasem pobytu w sowieckich pieklach. Sam Grudziński w *Rozmowach w Dragonei* podkreśla:

kiedy ją [Skargę] czytałem w manuskrypcie, byłem zachwycony, że coś takiego powstało. Ale niewątpliwie jej sposób myślenia jest troszeczkę inny od mojego. To jest uczona, bardzo wybitny historyk filozofii i ona trochę inaczej do tych rzeczy podchodzi. Więc niewątpliwie są między nami różnice. Ale to, że Kraśniewska-Skarga pisze, że niektóre rzeczy były inne, w niczym nie narusza mojej prawdy pisarskiej. Ja wybierałem pewne rzeczy, ona je badała w sposób prawie naukowy. Ja tego nie robiłem. Kiedy pisałem, dla mnie człowiek zapamiętany z obozu, obojętnie jakiej narodowości, był po prostu postacią, która zasługiwała na wejście na karty książki. Czyli że był postacią literacką, jakkolwiek był też prawdziwym człowiekiem<sup>5</sup>.

Dotykamy tutaj różnicy ogromnej pomiędzy literackim ujęciem pewnych kluczowych i bolesnych doświadczeń (Grudziński narodził się jako pisarz pisząc *Inny świat*), a ich dokumentalnym i reportażowym zapisem, precyzyjnym i na ile to możliwe – chłodnym, przepojonym dystansem. Skarga w przedmowie do wspomnień ze świata obłędu ideologicznego pisała: „Kiedy jeszcze znajdowaliśmy się w obozie, obiecywaliśmy sobie opisać go z humorem jako świat piramidalnego absurdu. Dziś trudniej mi zachować ten humor, [...] już nie jestem aktorem, ale widzem, świadomym spustoszeń moralnych i fizycznych, jakie te lata przyniosły”. Dotknięcie grozy pozostawia trwałe ślad, czas nie zaciera poszarpanych i ociekających cierpieniem wspomnień, ale u Skargi nie przełożyło się to na sztuczny patos czy na retorykę jeremiadą podszytą; wprost przeciwnie: do dekalogu dodałaby przykazanie jedenaste: „nie martyroloż!”, jak kiedyś można było wysłyszeć w jednej z jej wypowiedzi. Może być tak, że dojrzewająca w niej filozofia dystansu

<sup>5</sup> G. Herling-Grudziński, Wł. Bolecki, *Rozmowy w Dragonei. Rozmowy w Neapolu*, t. XI, Warszawa 1997, s. 138.

i zrozumienia pełna zrodziła ów „pogodny pesymizm”, o którym mówił profesor Janusz Tazbir, a który na wskroś myśl jej przenikał.

Po powrocie zatem do Polski, w 1957 roku otrzymała stopień magistra filozofii (w trybie zaocznym), podejmując pracę w Zakładzie Bibliografii i Dokumentacji Filozofii Polskiej IFiS PAN. Pod kierunkiem profesor Niny Assorodobraj-Kuli rozpoczęła pracę badawczą zwieńczoną w 1961 roku obroną pracy doktorskiej zatytułowaną *Narodziny pozytywizmu polskiego* na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1962 roku pracowała w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej IFiS PAN. Tam też uzyskała habilitację na podstawie rozprawy *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*. Angażowała się w debaty, seminaria, w życie akademickie i badawcze. W latach 1993 – 2006 była redaktorką naczelną pisma *Etyka*. Skarga zmarła 18 września 2009 roku w Olsztynie, zaś 25 września pochowana została na cmentarzu ewangelicko – reformowanym w Warszawie.

## Perypetie z pozytywizmem

Profesor Jacek Migasiński w twórczości filozoficznej B. Skargi wyróżnia kilka podstawowych obszarów tematycznych. Najpierw obszary te wyznacza zainteresowanie badawcze historyczno-filozoficzne zorientowane na pozytywizm i francuski i polski<sup>6</sup>. Przyglądała się z uwagą kontekstom pojawienia się pozytywizmu w Polsce, także sporom toczonym wokół A. Comta. Napisała znakomitą monografię dotyczącą Comte’a<sup>7</sup>, także część książki *Zarys dziejów filozofii polskiej (1815–1918)*<sup>8</sup> omawiając formację intelektualną polskiego pozytywizmu. Zapytana o swoje zainteresowania pozytywizmem właśnie (dlaczego nim?) odpowiadała:

Nigdy nie lubiłam pozytywizmu jako takiego. Nawet kiedyś miałam wywiad pod tytułem *Nie lubię pozytywizmu*. [...] Pisałam o narodzinach pozytywizmu jako pewnej formacji myślowej, która się tworzyła. To było dla mnie interesujące. Pisałam o pozytywizmie francuskim po Comcie, gdyż ciekawiły mnie przemiany tej formacji, jej autodestrukcja, z jednej strony – jałowa ortodoksja, a z drugiej – myśl wyradzająca się w taki wąski scjentyzm. To, co mnie interesowało, to przemiany samej myśli – w tym wypadku nie tylko filozoficznej, ale całej myśli: społecznej, filozoficznej, politycznej, która się w pewnej epoce zmienia, przekształca. I szukałam przyczyn tych przekształceń. W *Granicach historyczności* odeszłam od

<sup>6</sup> Przywołać w tym miejscu należy znakomite kompendium z dziejów europejskiej filozofii XIX i XX wieku, podręcznik dla studentów filozofii autorstwa L. Kołakowskiego *Filozofia pozytywistyczna (od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 2003.

<sup>7</sup> B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1966; por też: *Pozytywizm i utopia. (Przełamanie filozoficzne utopii A. Comte’a)*, „Archiwum historii filozofii”, nr 10, 1964.

<sup>8</sup> S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej (1815–1918)*, Warszawa 1983.

konkretnych badań tej lub innej epoki. Chodziło mi już tylko o myśl intelektualną jako taką, w jej historycznych przetworzeniach, o dialektykę trwałości i zmienności jej pytań. Takiego typu refleksja nie może się obejść bez metafizyki<sup>9</sup>.

Profesor Skarga wielokrotnie na kartach swoich książek metafizykę w jej potężnym europejskim nurcie brać będzie w obronę, pokazując jałowość tych formacji intelektualnych, które chciały filozofię unaukować, uczynić z niej służebnicę nauk szczegółowych, roztopić myślenie w procesach fizjologicznych<sup>10</sup>. Jeszcze raz w rozmowie podkreśla:

Lecz właśnie może dlatego, że zajmowałam się przekształceniami dziewiętnastowiecznymi, zdałam sobie sprawę z jałowości tego myślenia. Z jałowości filozoficznej. To nie nauka wyjaśnia ludzkie myślenie; na odwrót, myślenie wyjaśnia naukę. Wobec tego trzeba się zwrócić do myślenia jako takiego<sup>11</sup>.

Stąd jej zainteresowanie pozytywizmem, który był próbą wyczyszczenia filozofii z wszelkiej metafizyki, pytań egzystencjalnych, głęboko angażujących istotę ludzką, nade wszystko jednak formacją rezygnującą z myślenia. Miał rację Heidegger, konstatując, iż nauka nie myśli. Przestrzenią przeciw metafizyki jest myślenie. Napíše w eseju zatytułowanym *Znaczenie wymiaru metafizycznego w kulturze*:

Myślenie może być otwarte, może być zachętą do tego „więcej”, o którym mówił już Kant w *Krytyce władzy sądenia*. „Myśleć więcej” to znaczy nie stawiać barier, mieć śmiałość sięgania nawet do niemożliwego. To znaczy pytać „dlaczego”, wbrew starym postulatam Comte’a, który pozwalał pytać tylko „jak”, słusznie twierdząc, że „dlaczego” jest metafizyczne<sup>12</sup>.

Metafizyka od momentu swoich narodzin oprócz bytu kieruje swoją uwagę na myślenie właśnie. Myślenia nie należy mylić z poznaniem, nie jest ono też gromadzeniem wiedzy, pomnażaniem kolejnych teorii i twierdzeń. Myśleniu chodzi raczej o rozumienie, ku rozumieniu zmierza, zaś ono nie jest gromadzeniem wiedzy, która chce nad przedmiotem zapanować, zawładnąć nim<sup>13</sup>. Pisze Skarga:

<sup>9</sup> B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, dz. cyt., s. 87–88.

<sup>10</sup> Przekornie i ironicznie na kartach *Granicy historyczności* zaznaczała: „Ale metafizyka wkra-  
cza tam, gdzie się jej najmniej spodziewamy, nawet w tym oporze przeciwko niej. Czyż nie stanowi  
samego fundamentu myśli także naukowej, czyż nie kieruje nią w pytaniach o racje i podstawy tych  
racji?” (s. 201).

<sup>11</sup> B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, dz. cyt., s. 88.

<sup>12</sup> B. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, dz. cyt., s. 17.

<sup>13</sup> Na kartach *Granicy historyczności* pisała Skarga o rozumieniu w wymiarze hermeneutycznym nie zaś jako zasadzie wyjaśniania w naukach humanistycznych, zatem rozumieniu jako zabiegu metodologicznym: „Rozumieć to znaczy wydobywać na jaw sens, to iść za ruchem sensu ku odniesieniu od tego, co mówi tekst, do tego, o czym się mówi, to znaczy otwierać się na świat, zarówno na

W rozumieniu jest coś zgoła innego. Zrozumieć to współczuć, to przejąć się tym, co inny do mnie mówi, jego troską, jego biedami. Myśleć to także wyciągnąć rękę. Myślimy, gdy kochamy i gdy pragniemy prosić o przebaczenie. To pierwszy krok, by poddać się innemu, może nawet by mu złożyć siebie samego w ofierze<sup>14</sup>.

Metafizyka, tak jak pojmuje ją autorka *Granic historyczności*, nie jest abstrakcyjnym dyskursem toczącym się w oderwaniu od ludzkich spraw w niebie idei, ale jest nieustannym prowokacyjnym wrywaniem człowieka z mechanicznej bezmyślności i bezduszości, poszerzającym istotę ludzką do granic nieskończoności. Jest odsłanianiem cudu istnienia, wrywaniem się ku byciu-dla-innego i byciu-wraz-z-innymi, jest pokonywaniem strachu przed innością, nieustannym przekraczaniem granic, zakreślonych często fobiami urojeniowymi i przesądami. Pisze tak:

Czyż rozumienie nie jest z istoty swej porozumieniem, a zatem uznaniem, krokiem decydującym ku jedności nie intelektualnej, lecz etycznej, jedności nie zaborczej, szanującej inność, ale pozwalającej na bliskość, na widzenie w tym innym kogoś, kto domaga się mojej opieki. Ten inny mówi do mnie, a mówiąc, może także podważyć moją pewność siebie, moje egoistyczne Ja. Tracę więc tę pewność i w tym momencie moja myśl skierowana ku innemu przestaje być rodzajem intencjonalności, w której podmiot konstytuuje sens przedmiotu. W kontakcie etycznym pomiot przekracza siebie, poddając własną myśl bez reszty innemu<sup>15</sup>.

Omawiając ogólne problemy pozytywizmu polskiego zaznaczała Skarga, iż chodzić jej będzie o szeroki prąd kulturowy i filozoficzny, który zrodził się we Francji już w latach trzydziestych XIX stulecia za sprawą A. Comte'a, a który przenikając do wszystkich dziedzin życia i twórczości ludzkiej, znalazł swój wyraz nie tylko w doktrynach filozoficznych, lecz także w historiografii, literaturze, prawie, koncepcjach społeczno-politycznych. Pozytywizm ten miał liczne odmiany: ewolucjonizm H. Spencera, empiryzm J. S. Milla czy niektóre odmiany neokantyzmu niemieckiego. Istnieje jednak żelazny repertuar tez pozytywistycznych, swoiste *credo* tej formacji, wspólne wszystkim jej wariantom: jedyną prawomocną wiedzą ludzką są nauki szczegółowe, które też stwarzają możliwości wszelkiego konstruktywnego działania w dziedzinie społecznej, gospodarczej, politycznej. Pozytywiści głoszą kult faktu, odmawiając sensu wszelkim dociekaniom metafizycznym.

---

to, co jasne, jak i na to, co ciemne, niezbadane, tajemnicze, a jednak domagające się rozjaśnienia. W każdym momencie historii człowiek jakoś rozumie siebie, napotyka zjawiska i przedmioty i to rozumienie nieraz niepewne konfrontuje w dialogu z innymi ludźmi. W ten sposób je wypełnia, umacnia, zmienia. Zrozumieć chcemy to, co niejasne, ale także i to, co oczywiste, choć niestematyzowane, nie poddane żadnej intelektualnej obróbce. Rozumiemy naszą codzienność, nasze w niej zachowania, otaczające nas rzeczy. Bez rozumienia nie ma ani działań, ani myśli. Jest ono warunkiem wszelkich metod, reguł wypowiedzi, a także tych, które są właściwe wypowiedziom naukowym” (s. 163)

<sup>14</sup> *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, dz. cyt., s. 22.

<sup>15</sup> Tamże, s. 22–23.



zycznym. Fakty empirycznie stwierdzone i podniesione do rangi praw fizykalnych za sprawą procedur uogólnień, zakreślają granice jedynie prawomocnej wiedzy. Sądy wartościujące nie posiadają żadnego waloru poznawczego, odsłaniając jedynie sferę emocjonalną podmiotu, który takie sądy wydaje, dlatego zamknięte są w sferze subiektywności. Przyrodoznawstwo (przede wszystkim fizyka) stanowią model wszelkiej naukowości. Jeżeli jakakolwiek dziedzina ludzkiej aktywności do rangi nauki chce aspirować, musi się do nauk przyrodoznawczych upodobnić pod względem metod i procedur epistemologicznych<sup>16</sup>. Kołakowski podsumowując swoje przemyślenia na temat pozytywizmu pisze tak:

[...] pozytywizm, jeśli jest radykalny, rezygnuje z transcendentalnego rozumienia prawdy i redukuje wartości logiczne do pewnych cech zachowania organizmu. Odrzucenie możliwości sądów syntetycznych *a priori* – fundamentalny akt ustanawiający pozytywizm jako doktrynę – może być utożsamiony z redukcją wszelkiej wiedzy do biologicznych reakcji; indukcja jest pewną postacią odruchu warunkowego, a pytanie o to, w jakich warunkach indukcyjne zabiegi są prawomocne, jest pytaniem o to, w jakich warunkach przyswojenie sobie pewnego odruchu jest biologicznie korzystne<sup>17</sup>.

Jesteśmy zatem bytem na wskroś biologicznym, przez nauki biologiczne wyjaśnianym bez reszty, a to znaczy, że wszelka aktywność rozumu, że poszukiwanie prawdy, dobra, piękna są tylko zabiegami adaptacyjnymi do środowiska i mają na celu biologiczne przetrwanie gatunku<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> B. Skarga omawiając przedstawicieli pozytywizmu polskiego przywołuje postać M. Massoniusa (1862–1941), profesora filozofii i pedagogiki na Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie, który sympatyzował z wieloma nurtami pozytywizmu, a jednak nie do końca z pozytywizmem się utożsamił. Pisze: „Massonius idąc tu zresztą za innymi neokrytycyzmami miał pełną świadomość, że nauka właśnie ze względu na swą postać nie może zaspokoić pragnień istoty ludzkiej, która zawsze się będzie zwracała w kierunku ideałów. Człowiek, stwierdzał, ma potrzebę jakiejś prawdy pełniejszej, do której wznieść się jednak inaczej nie można jak przez intuicję, swój wyraz znajdującą bądź w przeżyciach mistycznych, bądź estetycznych, bądź w rozważaniach metafizycznych. Tak więc metafizyka została przez Massoniusa usprawiedliwiona nie jako nauka, ale tak, jak to już uczynił Lange, jako poezja” (*Zarys dziejów filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 181). W *Granicach historyczności* swoje badania z pozytywizmem związane sumowała: „Analizując niegdyś pozytywistyczną formację, zwróciłam uwagę na fakt, że mimo wszystkich ówczesnych scjentystycznych tendencji, zgodnie z którymi człowiek stawał się jednym z przedmiotów badania takich nauk jak biologia, socjologia czy psychologia, przez cały niemal wiek przetrwało głębokie przekonanie, że nauka nie jest w stanie wyczerpać problemów ludzkiego istnienia i że w tym ostatnim kryją się wartości wyższe i trwałe. Wszakże człowiek odnajduje siebie w swej wolności i twórczości” (s. 203).

<sup>17</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, dz. cyt., s. 220.

<sup>18</sup> Piślała przenikliwie B. Skarga: „Oto bowiem zrodzone przez filozofię nauki oderwały się od swych humanistycznych korzeni, przynosząc triumf naukowo – technicznego świata. Pozwoliły latać na księżyc, ale czynią z naszego społecznego istnienia wielką poddającą się rachunkom maszynę, kierującą się zasadami utylitaryzmu. Szczególnie modny dziś naturalizm usiłuje podporządkować

## Spotkanie z Bergsonem

Zwraca się Skarga, ciągle kultywując swoje zainteresowania dziewiętnastowieczną filozofią francuską, ku myślicielom spoza nurtu pozytywistycznego, ku spirytualizmowi, filozofii refleksyjnej, religijnej, szczególną uwagę poświęcając H. Bergsonowi. Owocem tych badań jest praca *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*<sup>19</sup>. Porywa ją jego wizja czasu, zmiany, pędu życia, nieustannego przechodzenia w siebie przeszłości i przyszłości. Ten czas myśliciel francuski nazywa trwaniem<sup>20</sup>. Nie jest to czas fizyczny, dający się policzyć, podzielny jak każda matematyczna wielkość na poszczególne elementy. Trwanie, o którym mówił Bergson w pierwszych pracach, w *Ewolucji twórczej* zyskuje nowy wymiar. Pisze autor *Dwóch źródeł moralności i religii*, iż wszystko, co istnieje trwa, znaczy to, że cały wszechświat ewoluuje, zaś ewolucja ta jest twórcza, wyłania się z niej ciągle coś nowego. Już tutaj ujawnia się zainteresowanie Skargi problemem historii: czy wszystko jest poddane czasowi, czy powszechny wariabilizm jest udziałem świata i człowieka, zatem nic trwałego nie ma, prawda zaś jest uwarunkowana historycznie, odchodząc i przemijając wraz z daną epoką, zaś kolejna przynosi ze sobą inne prawdy? Bergson będzie pytał, jaka władza poznawcza jest w mocy sięgnąć w nurt trwania, czyli jądro rzeczywistości. Odmawia tej możliwości intelektowi, który nastawiony jest na działanie produktywne, zatem zwracając się ku czemukolwiek, natychmiast czyni to przedmiotem obróbki, kalkulacji, kombinacji. Intelekt myśli przestrzennie, zawieszając czas, zmienność samą traktując jako następstwo kolejnych stanów. Przestrzeń nie jest aprioryczną formą poznania, lecz schematem, jakim posługuje się intelekt, aby móc skutecznie kierować działaniem. Jednak intelekt samego życia uchwycić zdolny nie jest, nie sięga trwania. Władzą tą okazuje się intuicja, forma świadomości wyższa od intelektu, która jest w stanie ująć całość rzeczy oraz ich dynamizm. Wejście na poziom intuicyjnego poznania nie jest łatwe, dlatego to intelekt zdominował nasze myślenie. Wszak pomiędzy intelektem i intuicją istnieje swoista i konieczna dialektyka.

---

wszelką wiedzę przyrodoznawstwu, w którym dostrzega ukoronowanie nauki. Tymczasem ani fizyka, ani biologia, ani nawet socjologia nie są w stanie wytłumaczyć przejawów ludzkiej duchowości ani najwyższych wzlotów kultury, nie rozjaśniają mądrości dialogów Platona, wzniosłości gotyckich katedr czy fresków Giotta, nie nauczą czytać poezji ani literatury, które mają większe znaczenie dla wzrostu świadomości ludzkiej i wzrostu ogólnej kultury niż technika” (*Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, dz. cyt., s. 69).

<sup>19</sup> B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 2014.

<sup>20</sup> Pisze w *Granicach historyczności*: „Zatem dla Bergsona pojęcie zmienności nie zakłada nic, co byłoby stałe, przeciwnie ideę stałości unieważnia. Tam, gdzie jest ruch, nie ma żadnego substratu, a więc czegoś, co by temu ruchowi podlegało, zachowując swoją identyczność. Jeżeli coś jest trwałe w płaszczyźnie intelektualnej pracy, to osad nawyków i stereotypów, stanowiących przeszkodę dla twórczości”. (s. 215).

Bergson jednak wykazać chce niedostateczność intelektu w poznawaniu rzeczywistości. Ulega on iluzjom i nawykom. Intelekt nie znosi chaosu. Przeciwwstawiając chaos porządkowi priorytet przyznaje tylko jednemu rodzajowi porządku – przyczynowości zdeterminowanych następstw, określonych przez stałe prawa. Według Bergsona różne porządki istnieją, w ramach których odmiennie rozkładają się elementy, niekoniecznie wedle wzorców naukowych. Istnieje zatem porządek geometryczny i niewspółmierny z nim porządek życia: w jednym automatyzm i bezwładność panują, w drugim wolność. W jednym można przewidzieć zjawiska z matematyczną ścisłością, w drugim jest to niemożliwe. Porządki przenikają się i zastępują wzajemnie.

Kolejna iluzja intelektu na tym się zasadza, co już wyraz swój znalazło u starożytnych. Filozofia grecka pod zmiennością poszukiwała tego, co trwałe, stałe, niezmiennie. Nazywała tę rzeczywistość formą, istotą, ideą, *eidos*. Forma stanowiła byt *par excellence*, wieczny, tożsamy ze sobą samym, zaś ruch był degradacją bytu. Pisze Skarga:

Odrzucenie *eidos* ma swoje doniosłe konsekwencje. Oto Bergson jest jednym z pierwszych krytyków pojęcia tożsamości. Nie ma jej w przyrodzie ani w człowieku, ani nawet w języku. Nic nie pozostaje tym samym w procesie zmian, nie ma żadnej substancji, która by mogła stanowić o identyczności rzeczy. Istnieją zmiany, pisał Bergson, ale nie ma pod zmianą rzeczy, które się nie zmieniają. „Zmiana nie potrzebuje substratu”. Każdy byt jest syntezą przeszłości i teraźniejszości wybiegających w przyszłość. Każde pojęcie niesie ze sobą wielość niuansów znaczeniowych. Tożsamość jest złudzeniem intelektu, ale obejść się bez niej intelekt nie może; tok rozumowania intelektu i tworzona przez niego nauka opiera się na tożsamości. Służy ona naukowym schematom, ale w niczym nie oddaje prawdy rzeczywistości<sup>21</sup>.

Trwanie, zmiana, ewolucja zmierza w kierunku spirytualizacji świata, co wymaga wyzwolenia z pajęczej sieci nastawionego na doraźne działanie intelektu. Tu pojawia się jedna z ostatnich prac Bergsona *Dwa źródła moralności i religii*. W jednej ze swoich wypowiedzi zanim jeszcze do pisania pracy przystąpił, przyznawał, iż z rozważań zawartych w *Ewolucji twórczej* wyłania się idea Boga stwarzającego i wolnego, twórcy zarazem materii i życia, a którego wysiłek tworzenia kontynuowany jest po stronie życia poprzez ewolucję aż do ukonstytuowania się osoby ludzkiej.

Dwa są źródła moralności i religii. Z jednej strony instynkt czyli funkcja czysto biologiczna tworzy społeczeństwo, w ramach którego przymus wyznacza takie zachowania, jakie integrują życie społeczne, eliminując to, co może zagrażać jego

<sup>21</sup> Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku pod redakcją B. Skargi, t. IV, Warszawa 1996, s. 47.

istnieniu. Pisze Skarga: „Przyroda ustanawiając rodzaj ludzki na drogach ewolucji uczyniła go społecznym, tak samo jak w przypadku społeczeństwa mrówek i pszczoł i wyposażyła w odpowiednie instrumenty adaptacyjne”<sup>22</sup>. Człowiek jednak władzą intelektu też dysponuje, dzięki której może poza społeczne ramy wykraczać, zaś nastawiony na życie praktyczne, sprzyja rozwojowi dążeń egoistycznych. Społeczeństwo przeciw takim dezintegrującym działaniom intelektu musi się bronić. Tak oto wytwarza systemy moralności, prawa, religii oraz wszelkiego typu ideologii. Bergson postrzega w nich czynniki biologicznej adaptacji. Religia dyscyplinuje i umacnia społeczeństwo, staje się instrumentem „tresury” społecznej. Religia, by szeregi społeczne zwiierać mocniej, posługuje się skłonnością człowieka, która z intelektem jest związana, ale jest rodzajem jego fałszywej kopii. Jest to skłonność mitotwórcza człowieka. Pisze autorka *Czasu i trwania*:

[...] powstaje cały mityczny świat o swoistej logice, swoistej koherencji, wywierający ogromny wpływ na życie ludzkie. Przeciwstawienie się temu światu wymaga nieprzeciętnej siły woli i odwagi. Ten świat jest zdolny zmusić człowieka do czynów niemoralnych, czasem zbrodniczych, popełnianych jednak zawsze w imię solidarności grupy, w jej najbardziej żywotnych interesach<sup>23</sup>.

Odrębnym systemem integrującym społeczeństwo jest moralność na powinności oparta, której nakazom jest posłuszny człowiek automatycznie. W ten sposób rodzi się społeczeństwo zamknięte, oparte na autorytecie, hierarchii i stałości. Oddajmy głos Skardze:

W społeczeństwach zamkniętych panują moralność i religia statyczne, to jest takie, które nie cierpią zmiany, które w swych regułach i dogmatach są nienaruszalne, tradycyjne. Społeczeństwa są bowiem konserwatywne. Ich przeciwieństwem są moralność i religie dynamiczne, tj. zmienne, coraz bogatsze w swych formach, sprzyjające otwarciu się społeczeństwa na nowe twórcze czynniki przekształcające całość ludzkiego życia. Postęp rzeczywisty wymaga przejścia od moralności obowiązku do moralności aspiracji, od dogmatów do aktu mistycznego, od przyzwyczajień i praktyki dyktowanej przez intelekt do tych treści, które ująć może jedynie twórcza intuicja<sup>24</sup>.

Akt mistyczny jest wedle Bergsona kontaktem z boską, twórczą siłą we wszechświecie. Przenika on tajemny rdzeń życia. Nie ma charakteru kontemplacyjnego, jest wysiłkiem i działaniem, a nade wszystko intensyfikacją myśli. Źródłem tego aktu jest miłość, ale rozszerzona na całą ludzkość, czyli taka, która nie zakreśla granicy między swoimi i obcymi, ale granice te unicestwia i przekracza.

<sup>22</sup> Tamże, s. 53.

<sup>23</sup> Tamże, s. 53.

<sup>24</sup> Tamże, s. 55–56.

W akcie mistycznym otwiera się to, co zamknięte, myśl, która żyje jego dynamizmem staje się twórcza, choć nie znajduje zrozumienia w społeczności zamkniętej. Społeczeństwo zamknięte i religia statyczna z punktu widzenia biologii są usprawiedliwione i ważne, ale do Boga drogi nie otworzą, zamykają raczej w granicach biologii. Skoro dzieło Bergsona jest apelem skierowanym do człowieka, by wzniósł się ponad poziom bytu przyrodniczego, społecznego, to nie należy ono do dziedziny socjologii. Skarga podkreśla, iż stanowi przede wszystkim metafizykę społeczną i moralną, która ostrzega przed scjentyistycznym i materialistycznym światopoglądem właściwym naszej cywilizacji. Jeszcze raz oddajmy głos Skardze:

Mamy zatem społeczeństwa zamknięte i otwarte. Pierwsze rodzą się z sił witalnych gatunku, drugie realizują to, co w tej sile jest najbardziej istotne, uczestnicząc w *elan vital*. O ileż jednak łatwiej poddawać się wymogom społeczeństwa zamkniętego. O ileż łatwiej słuchać i powtarzać nauki niż tworzyć. Dlatego jedynie jednostki mają możliwość przekroczenia swych gatunkowych własności, wyzwolenia się, zyskując szczególną godność. Przykład takich ludzi jest dla innych wezwaniem, budzi pragnienie pójścia w ich ślady i przebudowania swego owdziego życia. Moralność heroiczna, moralność aspiracji wskazuje na drogę autentycznie ludzką<sup>25</sup>.

## Między filozofią i historią

Pracuje Profesor Skarga nad warsztatem historyka filozofii. Jakie są granice historyczności? Czy wszystko uwięzione jest w otchłani czasu? Czy zmienność kładzie ostateczne piętno na całości i nic nie jest w stanie się jej oprzeć? Czy nie ma nic trwałego, czego można się uchwycić we wszystko porywającym strumieniu czasu? Te i podobne pytania (zresztą metafizyką inspirowane) stawiać można, historią się zajmując. Autorka *Kwintetu metafizycznego* zajmuje się badaniem tak przez siebie nazwanych „formacji intelektualnych”, czyli dominujących w pewnych okresach sposobów myślenia. Pyta, kiedy te utrwalone wzorce stawiania zagadnień w określony formacyjnie sposób podlegają zmianie, co zmiany te powoduje, jak daleko sięga zmiana danej formacji intelektualnej, co w następnej zachowuje się z poprzedniej<sup>26</sup>? Dwie prace zdają się w tutaj posiadać znaczenie

<sup>25</sup> Tamże, s. 57.

<sup>26</sup> Pisze w *Granicach historyczności*: „Taka formacja byłaby więc w oczach systemologów czymś, co umożliwi w ogóle dostrzeżenie zmiany jak i jej konkretnego charakteru w danym momencie. I ta teza byłaby zgodna z intuicją historyka, że formacje są, że wiedza historyczna bez nich obejść się nie może, jeżeli nie chce się zmienić wstos nie powiązanych ze sobą wydarzeń. Wnioski jednak systemologów, jak widzieliśmy, są ogólniejszej natury i tu właśnie mogą być dla nas przydatne. Przekonują bowiem, że struktury stałe z punktu widzenia teoretycznego mogą doskonale współistnieć ze strukturami ewoluującymi” (s. 214).

szczególne: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*<sup>27</sup>, oraz *Granice historyczności*<sup>28</sup>. Podjęła też wysiłek redagowania pięciu tomów *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku*. Wcześniej jednak zajęła się myślicielem, którego niełatwo klasyfikacjom jakimkolwiek poddać, Ernestem Renanem<sup>29</sup>. Zastępną najpierw jako historyk, filolog (znał języki grecki, łaciński, hebrajski, arabski i kilka jeszcze innych dialektów). Filozofią zajmował się na marginesie swojej przebogatej twórczości historycznej, ale też filozofią przepelnione są jego dzieła historyczne. Zafascynowany był autor *Życia Jezusa* dziełami Vica, Herdera, Hegla, braci Schlegel, Humboldta, ale również Comte'a. Nie dziwi zatem, że był filozofem zauroczonym historią oraz historykiem głęboko w filozofii osadzonym. Wszelkie nauki i humanistyczne i przyrodnicze winny zostać poddane spojrzeniu historycznemu. Historia jest formą konieczną każdej nauki, której przedmiotem jest to, co podlega prawom wiecznie zmiennego i rozwijającego się życia. Byt jest stawaniem się, jeśli zatem chcemy rozwikłać jego zagadki, należy posłużyć się historią, badać jego *in fieri*, a nie *in esse*. Stanowisko takie historyzmem bywa nazywane, zaś historyzm Renana, jak zaznacza Skarga, zrodził się z tej koncepcji, której głównym przedstawicielem był Hegel. Proces historyczny pojmuje on jako całość, która swój sens zawiera w sobie samej. Przebieg dziejów ma charakter konieczny, ale wykazuje postęp polegający na racjonalizacji życia zbiorowego. Sens nieodłączny od dziejów określony jest bądź przez ich cel, bądź przez prawa konieczne. Wyjaśnić fakt historyczny oznacza wskazać jego miejsce w całości procesu dziejowego. Historyzm Renana został zradykalizowany, bowiem dzieje dotyczą nie tylko bytu ludzkiego, ale bytu w ogóle. Historyczność przenika cały wszechświat, wszelki byt w ogóle, którego ludzkość jest jedynie maleńką częścią. Wreszcie powszechna zmienność bytu splata się u tego myśliciela ze scjentystycznym pojmowaniem nauki w ogóle, zaś nauki historycznej w szczególności.

Skarga śledzi perypetie historyzmu Renanowskiego, jego konsekwencje i niekonsekwencje. Skoro wszystko, co istnieje, dziełem jest historii, podlegając procesowi nieustannych zmian, wiedza o wszelkich formach bytu musi się opierać na historii. Jeśli jednak historia ma być zrozumiała, nie może stanowić zbioru pojedynczych i niepowiązanych ze sobą faktów, czyli musi zawierać sens. Renan jest przekonany, że daje się on odczytać z historii samej. Wydarzenia, tendencje, w jakie się układają, świadczą o tym, że historia jest ukierunkowana na pewien cel, czy też ideał. Ideał, wedle Renana, ukazuje się nam jako zasada ewolucji ku Bogu, jako stwórca, cel i pierwotny bodziec wszechświata. Wydarzeń historycznych nie da się wydedukować z żadnych założeń apriorycznych. Prawdom historycznym

<sup>27</sup> B. Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, Warszawa 2014.

<sup>28</sup> B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989.

<sup>29</sup> B. Skarga, *Renan*, Warszawa 1969.

nie przysługuje żaden walor powszechności i konieczności, tak jak twierdzeniom matematyki. Ponadto twierdzenia matematyki nie mówią nic o faktach, są konstrukcjami umysłu. Zatem ideał nie może być produktem samych dziejów, jest on im dany niejako z zewnątrz, jest więc w stosunku do nich transcendentny. Jest trwaniem, wiecznością, absolutem. W tym miejscu rodzą się niekonsekwencje oraz wewnętrzne sprzeczności stanowiska historycystycznego, które historyzm chce pożenić z jakimś rodzajem transcendencji. Skoro ideał istnieje poza historią, to empiryczne poznanie historyczne jego samego nie sięga. Jak zatem można go poznać, jak dowieść jego istnienia? Za każdym razem, gdy przedstawiciele historyzmu chcieli historii nadać sens, odwoływali się do czegoś, co jest poza nią, zatem aktem filozoficznej wiary wykraczali poza historię. Pisze Skarga:

Poruszał się bowiem Renan stale w dwóch różnych płaszczyznach, dwie różne mając przed sobą perspektywy. Historyczny punkt widzenia przekonywał go, że w dziejach panuje wieczna zmienność, różnorodność, czasowość, cząstkowość. Zwracając się zaś ku ideałom, szukał tego, co niezmiennie, co czyni z procesu dziejowego całość jednorodną. Historyczna metoda miała związać owe dwie perspektywy, odnaleźć całościowy sens dziejów w poszczególnych faktach, jednorodność w różnorodności, niezmienną w zmienności. Jednakże w swej praktyce historiograficznej Renan przekonał się, że postulatu tego zrealizować się nie da. Mimo to nie chciał zrezygnować ani z krytycyzmu jako metody postępowania naukowego, którego orężem miała być historia, ani z ideału. Rację zatem mieli ci, co go uważali za krytyka, rację mieli i inni, którzy podkreślali jego idealizm, a także rację mieli wszyscy, widząc w nim sceptyka<sup>30</sup>.

Sam Renan zdawał sobie sprawę z tego, że w żadnej klasyfikacji się nie mieści. Do swojej historiografii (czy właściwie historiozofii) wprowadził kategorię życia jako siły wewnętrznej, która różnicuje byty, prowadzi ku coraz wyższym formom istnienia aż do człowieka włącznie. Cały jednak ów rozwój nie przebiega po linii prostej, pełen jest meandrów, kluczeń, nawrotów, upadków, zahamowań. Sprzeczności wewnętrznych jest w tych koncepcjach co niemiara. Istnieje głęboki rozdźwięk między ideałem, który jest nie tylko rozumem, ale i dobrem i pięknem, a życiem, które jest rzeczywistością, jak i między konstrukcją historiozoficzną a faktami ustalonymi przez historyka. Renan ciągle usiłuje zerwać z abstrakcjami, sięgać do konkretów, realiów, lecz z tych realiów ideał wydedukować się nie daje. Zachowuje w stosunku do rzeczywistości swoją transcendencję, znajduje się poza nią, mało tego, tej rzeczywistości przeczy. Nie sposób wyjaśnić, jakimi drogami urzeczywistnia się ów ideał w świecie, skoro droga do piękna, dobra i rozumu wiedzie przez nędzę, walkę i cierpienia. Jaką wartość można mu przypisać, skoro dla jego realizacji trzeba poświęcić całe gatunki, a nawet życie ludzkości

<sup>30</sup> B. Skarga, *Renan*, dz. cyt., s. 30.

i wolność złożyć u jego stóp? Jakim sensem rozbłyska ideał dla świata oraz ludzkości? Wszechświat wszak to życie. Ideał to równowaga, harmonia, jedność. Kiedy urzeczywistnia się ideał, życie ze swoją różnorodnością zostaje unicestwione, przewyciężone przez ideał. Oddajmy teraz głos Skardze:

Filozofia historii Renana jest więc koncepcją, która nie może się zmieścić ani w ramach historyzmu hegelińskiego, ani comte'owskiego. Obraca się ona przeciwko wszelkiej schematyzacji i rzeczywistości historycznej, a przede wszystkim przeciwko determinizmowi, który właśnie za taką schematyzację uważa. Charakteryzują tę filozofię trzy tendencje. Jedna z nich – to tendencja idealistyczna, wyrażająca się w wierze w ideał, rozum realizujący się we wszechświecie i podporządkowujący sobie spontaniczne siły życia. Drugą tendencję cechuje kult faktów. Nakazuje ona oczyścić rozum z wszelkiego balastu żywiołowych konstrukcji, by był zdolny do przyjęcia prawdy zawartej w faktach. Różnorodność zaś faktów przeczy możliwości narzucenia im historiozoficznego schematu. Trzecią tendencję moglibyśmy nazwać naturalistyczną. Jest to tendencja do ujmowania życia takim, jakim ono jest. Życie to siła twórcza, to źródło bogactwa i różnorodności, ale jednocześnie to siła brutalna, która nie tylko tworzy, ale i niszczy. Jej żywiołem jest walka i cierpienie, bez których nie ma postępu. Przynosi ono z sobą wszystko, miłość i zbrodnię, dobro i zło, mądrość i głupotę, radość i nieszczęścia, każda z owych ciemnych i jasnych stron należy do jego istoty i usunięta być nie może, póki ono trwa<sup>31</sup>.

Zajęła się zatem autorka *Kwintetu metafizycznego* myślą historyczną i filozoficzną uczonego, którego koncepcje pokazały, iż nie da się pogodzić ze sobą uprawiania nauki w perspektywie scjentyistycznej ze zrozumieniem całego bogactwa ludzkiej myśli i swobodnej twórczości. Nie da się pogodzić historiograficznej zabawy różnobarwnymi klockami z zamiarem ułożenia ich w ciekawą całość, z aspirowaniem do wzniesienia się na wyżyny prawdy.

Problemami, z którymi zmagał się autor *Życia Jezusa*, zajęła się Skarga w sposób uporządkowany w pracy *Granice historyczności*. W podtytule *Historia i metafizyka* jeszcze raz pyta o trwałość, o inwarianty w kulturze, pyta, czy jest rzeczą sensowną szukanie czegoś, co trwa, w zmienności? Chcemy i wierzymy, że historycznym rytmom i nieustannym zmianom nie powinna podlegać prawda oraz niektóre wartości, które są nam nieobojętne, a bez których nie byłoby człowieka i ludzkiego życia. Jeśli prawda jest tylko momentem historii, jeśli jedne wartości wypierają inne w przełomowych epokach historycznych, jaki sens tkwi w poszukiwaniu prawdy? Stajemy wobec aporii, jaka wyłania się z relacji między historią a prawdą, a której chyba rozstrzygnąć niepodobna. Przyjęcie radykalnej zmienności zmusza nas do przyjęcia wielu prawd, z których żadna nie rodzi wie-

<sup>31</sup> Tamże, s. 47.



dzy ani prawdziwej, ani fałszywej, ale innej w każdym okresie historycznym, zaś ludzkie twierdzenia są tylko pewnymi propozycjami, być może przydatnymi teraz, lecz jutro prowadzącymi donikąd. Zanurzenie zatem w historyzmie pełnym, dla którego nic nie jest zamknięte ani gotowe, nic, co by można nazwać trwałym osiągnięciem, co można przewyciężyć bądź przeformułować, prowadzi donikąd. Wskazuje autorka *Tercetu metafizycznego* na artykuł P. Ricoeura *Historia filozofii i jedność prawdy*, który jest próbą rozwiązania wskazanej wyżej aporii. Na terenie właśnie filozofii aporia ta występuje ze szczególną wyrazistością. Wiele doktryn filozoficznych ujrzało światło dzienne, „defilują przed nami”, a każda rości sobie pretensje do prawdziwości, jednocześnie przecząc sobie wzajemnie i wzajemnie się wykluczając. Taka sytuacja prowadzi wprost w objęcia sceptycyzmu. I oto Ricoeur posuwa nam pytanie: „Historia byłaby więc tylko historią błędów, a prawda zawieszeniem historii?”<sup>32</sup>. Pyta Skarga:

Czy moglibyśmy owe przeszłe myśli zrozumieć, skoro są tak odległe i żadna więź nie łączy ich z teraźniejszością? Po cóż byłoby wyznaczać poziomy tekstu, patrzeć, jak się kształtują, opisywać okoliczności sprzyjające ich przemianom, wskazywać na to, co względnie trwałe, gdybyśmy mieli wyprowadzić tylko jeden wniosek, absolutnego *panta rei*. Cały nasz wysiłek stałby się jałowy. Problemy, język, w jakim zostały sformułowane, aparat pojęciowy, zasady nadawania wypowiedzi sensowności – wszystko by znikło, niezależnie od tego, czy rozpatrywaliśmy je jako elementy oddzielnych serii, czy badali ich wzajemne związki. Nic porozumienia z myślą przeszłości zostałyby zerwane<sup>33</sup>.

Skoro jednak myśl filozoficzna nie ustaje w swoim poszukiwaniu i pytaniu, znaczy to tyle, że wciąż jest odniesiona do prawdy, którą tropi. Prawda choć nieosiągalna, choć pozostaje nieokreślonym punktem przyszłości, nieustannie prowokuje myśl, która wkracza na drogi poszukiwania, a te możliwe są jedynie poprzez historię. Pisze Skarga:

Gdyby jednak myśl jej ideę [prawdy] odrzuciła, musiałaby się przyznać do własnej jałowości. Jeśli spojrzymy na myśl z takiej oto podwójnej perspektywy, to aporia między historią a prawdą znika, poszukiwanie prawdy bowiem jest historią samą. Tyle tylko, że w tym miejscu nie możemy już uciec od metafizyki. [...] Sam akt pytania jest aktem metafizycznym, pytanie jest bowiem otwarciem w kierunku tego, co w horyzoncie naszej wiedzy nie jest widoczne, ale co daje myśli nadzieję i śmiałość<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Por. B. Skarga, *Granice historyczności*, dz. cyt., s. 218.

<sup>33</sup> B. Skarga, *Granice historyczności*, dz. cyt., s. 187.

<sup>34</sup> Tamże, s. 226, 229.

## Trzy idee racjonalności

Jeden z mistrzów Skargi E. Levinas powiadał, iż prawdziwą metafizyką jest umrzeć za to, co niewidzialne<sup>35</sup>. Metafizyka oznacza nieustanne przekraczanie granic, wykraczanie poza to, co tu i teraz, obszar widzialnego świata, przekraczanie świata faktów, raz na zawsze ustalonych twierdzeń, dogmatów, zastygłych formuł, Myśl winna wytrwać w pytaniu, pytanie zaś sięga tego, czego nie widać. Taka jest myśl Profesor Skargi: ciągle w drodze, ciągle krytyczna, wciąż pytająca o zasadność swoich dotychczasowych osiągnięć, zatem dystansująca się i nieufnie nastawiona do swojego *ratio*. W ostatnich zdaniach *Kwintetu metafizycznego* pisała: „Metafizyczność jest rdzeniem naszej egzystencji. Jeżeli udałoby się nam zniszczyć tę metafizyczną *arche*, która w nas tkwi, kim byśmy się stali? Nie wiem, ale nie wyobrażam sobie takiej chwili”<sup>36</sup>.

Otwierając konferencję naukową zatytułowaną *Rozum – racja – racjonalność*<sup>37</sup> Skarga takie min. zadawała pytania:

Pytania historyczne łączą się ściśle z pytaniami filozoficznymi. Jedno z nich jest szczególnie ważne. Co to bowiem znaczy: pytać o rozum? Czy samo to pytanie nie jest świadectwem, że ten rozum, pisany niegdyś z dużej litery, przestał być dla nas czymś, co nas przerasta, co jest ponad nami? Został on zdezonizowany, ponieważ współczesny człowiek nie uznaje niczego, czego by nie mógł poddać weryfikacyjnemu testom<sup>38</sup>.

Badając rozum ludzki odsłania przed nami autorka *Tożsamości i różnicy* trzy paradygmaty racjonalności.

Pierwszy (nazwany metafizycznym) wyłaniający się z tradycji wielkich systemów filozoficznych Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, potem rozwinięty w systemie św. Tomasza z Akwinu, wyrażony w sposób szczególnie u Hegla, wkorzeniony jest w przeświadczenie o tożsamości bytu i prawdy. Racjonalność tego typu łączy się z ideą porządku, koniecznego ładu. Ład ten jest ponadczasowy i daje się ująć w matematyczne prawa. Całość wszechświata przenika liczba. Rozum człowieka uczestniczy w rozumności wszechświata. Człowiek obdarzony rozumem ma za zadanie rozumność bytu odsłonić. Dla Kartezjusza, Leibniza czy Spinozy

<sup>35</sup> Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, s. 20.

<sup>36</sup> B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 196.

<sup>37</sup> Z perspektywy historyka filozofii w *Granicach historyczności* z przerażeniem stwierdzała, że poddając badaniu słowo „racjonalność”, odkrywamy, iż dziś słowo to wskazuje jedynie na skuteczność, operacyjność, użyteczność, dobre przystosowanie się do okoliczności. Należy je zatem uwolnić od tych wszystkich sensów, które mu nadawano w zamiarze jego unowocześnienia, oraz odkryć w nim głębsze jądro, związane z kategoriami takimi jak racja, istota, rozum. Prawdę tego słowa odkrywamy zatem dokonując skoku wstecz, ku dziełom Kartezjusza czy Leibniza (Por. s. 140).

<sup>38</sup> B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, [w:] *Studia filozoficzne*, nr 5–6 (1983), s. 5.

wiedza rozumowa odsłania prawdy konieczne i wieczyste. Poznanie jest wiarygodne, gdyż logika właściwa umysłowi ludzkiemu odpowiada logicznej budowie wszechświata. Logika zatem stanowi doskonały kształt racjonalności. Dla Hegla racjonalność realizuje się przez pojęcie. Pisze Skarga:

W tym więc modelu racjonalności zostały związane z sobą byt i takie kategorie, jak porządek konieczny, logika, liczba, istota i pojęcie. Racjonalność jest w bycie samym, w tym, co dla niego istotne, a co zgodne jest z prawami logiki i matematyki, gwarantuje porządek i daje się ująć przez pojęcie. To pojęcie staje się mediacją między bytem a myślą. Dzięki niemu zostaje zachowana równowaga między bytem a myślą, która ten byt ogarnia, między nieskończonością istnienia a determinującym go pojęciem<sup>39</sup>.

W wyniku dziejowych przekształceń rozprzegają się drogi bytu i myśli. Myśl przestała docierać do bytu transcendentnego, zaczęła tworzyć jedynie jakiś jego obraz. Teraz racjonalność nie przysługuje bytowi transcendentnemu, o którym niewiele, albo zgoła nic nie możemy powiedzieć, lecz nam samym, zakorzeniona jest bowiem w rozumie. Ów paradygmat świadomości został przyswojony i przekształcony przez myślicieli o nastawieniu scjentyistycznym. Byt uległ u nich procesowi redukcji: stał się światem przyrody oraz światem społecznym, ludzkim, jako częścią przyrodniczej rzeczywistości. Oddajmy głos autorce:

Kategoryzacja idei racjonalności zmieniła się więc zasadniczo. Idea ta straciła swoje transcendentne odniesienia, została związana z ludzkim myśleniem w jego wysiłku budowania wiedzy, także z działaniem ściśle od tej wiedzy zależnym. Rozumność wymaga więc przede wszystkim ustalenia faktów. Bez tego wstępnego kroku wszelkiemu postępowaniu zarówno teoretycznemu jak i praktycznemu grozi, iż błąd przyjmie za prawdę, że ulegnie fałszywym iluzjom. Znając fakty trzeba następnie sformułować prawa. Racjonalne jest takie postępowanie, które opiera się na znajomości praw i jest zgodne z nimi<sup>40</sup>.

Rodzi się w ten sposób racjonalność scjentyistyczna.

Dokonuje się równocześnie biologizacja bytu ludzkiego. Można śledzić, jak w procesie ewolucji formował się system neurofizjologiczny, jak różnicowały się i wzbogacały jego funkcje. W wyniku naturalnych procesów wykształciły się takie zasady myślenia, które należy uznać za racjonalne, a to dlatego, iż umożliwiły zachowanie i rozwój ludzkiego gatunku. Racjonalność przejawia się w gatunkowej adaptacji do środowiska. Korzenie jej tkwią w przyrodzie, której należy ufać, skoro potrafiła stworzyć tak doskonały organ, jakim jest ludzki mózg.

<sup>39</sup> Tamże, s. 23.

<sup>40</sup> Tamże, s. 27.

Wreszcie wyłania się kolejna idea racjonalności, którą Skarga nazywa technologiczną. Człowiek radykalizując swój potęgujący się antropocentryzm, zapragnął już nie tylko poznać świat, ale przede wszystkim go zmieniać. Przesunął swe zainteresowania z czystej wiedzy ku jej zastosowaniom. Zaznacza Skarga:

Racjonalność zatem nie jest zakorzeniona ani w jakimś metafizycznym bycie, ani w przyrodzie. Jest swoistym instrumentem umysłu i działań ludzkich, dzięki czemu możemy żyć i poruszać się w tym nie zawsze przyjaznym świecie. Racja racjonalności leży wyłącznie w skuteczności *praxis*<sup>41</sup>.

Dla tak pojętej racjonalności charakterystyczne są kategorie: dana, projekt, plan.

Skarga kończąc swój esej o trzech ideach racjonalności, chce wskazać na to, co je łączy. Idea racjonalności wiąże się z ludzkim dążeniem do zrozumienia świata, zaś wiedzę o nim chce uczynić trwałą i dobrze uzasadnioną. *Ratio* pozwala rozumieć. Uwag jednak nasuwa się tutaj kilka. Idea racjonalności pojawia się jedynie w takiej kulturze, która za fundamentalny stosunek człowieka do świata uznaje stosunek poznawczy, nie zaś kontemplację, mistyczną jedność itp. W takiej perspektywie racjonalność jawi się jako bezwzględny wymóg podporządkowania świata wymogom *ratio*, (kalkulującego i rozporządzającego rozumu). Podkreśla Skarga:

Tam więc, gdzie panuje *ratio*, tam nie ma miejsca na tę rzeczywistość, w której normalnie przebiega życie ludzkie, rzeczywistość barw, odcieni, nieuchwytnych, a nieraz tak bogatych w swej formie kształtów. Świat *ratio* jest światem ogólnych schematów, które petryfikują rzeczywistość w jej różnorodności i zmienności dostępnych w bezpośrednim doświadczeniu. *Ratio* dostrzega to, co generalne, co się daje ująć jako stała zasada i norma<sup>42</sup>.

Aby cokolwiek zrozumieć, nieodzowne jest rozróżnianie, porządkowanie, uogólnianie. Nie ma zatem kultury europejskiej bez dyktatu *ratio*.

Idee racjonalności związane są z dualistyczną koncepcją człowieka. Zatem wyróżnia się w istocie ludzkiej to co rozumne, oraz to co władzy rozumu się wymyka. Człowiek to nade wszystko władze intelektualne, zaś wszystko inne (popędy, instynkty, emocje, fantazje) są źródłem uchybień, grzechów, ciemnoty. I znowu w wymiarze racjonalności człowiek wyzbywa się swojej integralności, zaś jego doświadczenie traci swój całościowy charakter. Tam gdzie panuje *ratio*, tam też mamy do czynienia z podziałem, hierarchią, dominacją. Profesor Skarga odsłaniając kolejne paradygmaty racjonalności, zdaje się dostrzegać ich blaski i cienie. I tak racjonalność metafizyczna płynie z daru rozumu, z poczucia mocy jaką rozum dawał człowiekowi. A skoro rozum jako dar boski uczestniczy w wieczności,

<sup>41</sup> Tamże, s. 30.

<sup>42</sup> Tamże, s. 35.

należy mu się bezwzględnie podporządkować. Racjonalność scjentystyczna wpływa z przekonania, że świat jest zmienny, rozum ludzki niedoskonały, zaś możliwość poznania świata ograniczona. Rozum w prawdzie nie jest już zakorzeniony w bycie absolutnym, ale ponieważ jest dziełem długiego procesu i biologicznego i kulturowego, przerasta indywiduum. Zatem jako rozumowi powszechnemu ludzkiemu, a nie tylko mojemu, należy mu się podporządkować. Wreszcie racjonalność technologiczna powstaje wówczas, gdy człowiek zmierza do całkowitej kontroli tego co wobec niego zewnętrzne. Aby takie panowanie nad światem pozaludzkim, a w końcu i ludzkim uzyskać, musi elastycznie planować i swoje plany urzeczywistniać. Wszelkie reguły i prawa ulegają relatywizacji w odniesieniu do danego celu. Rozum, czyli władze intelektualne, jest w tego typu racjonalności jedynie dobrze ukształtowanym narzędziem, którego używa zgodnie z nakreślonymi celami i który nieustannie doskonali. Swój esej o różnych i niesprowadzalnych do siebie ideach racjonalności kończy Skarga w nastroju minorowym. Okazuje się bowiem, iż deprecjonując racjonalność metafizyczną jako anachroniczną i naiwną, odmawiając racjonalnego znaczenia metafizyce, człowiek doby obecnej podważył wartość własnych władz intelektualnych. Píše autorka *Kwartetu metafizycznego*:

Wpadł zatem w matnię, którą sam zgotował. Samego siebie zrównał z dobrze zaprojektowanym narzędziem, takim, które w każdej chwili może być użyte przeciwko niemu samemu. Można powiedzieć, że w tym samym momencie, w którym uwierzył w swój własny rozum bez zastrzeżeń, zaczął bieg ku swej zgubie. Cóż bowiem po rozumie, który się mija z tym, co dobre. Żyjemy w epoce, której właściwością może się stać zmierzch rozumu, upadek samounicestwiającej się racjonalności<sup>43</sup>.

## Zakończenie

L. Kołakowski pisząc swoistą *protreptikos* (zachętę) do czytania rozpraw Barbary Skargi<sup>44</sup>, w te słowa do możliwego czytelnika się zwraca. Zaiste wierzyć trzeba, iż zdolność odróżniania dobra od zła po wsze czasy w mocy człowieka pozostanie. A ważne to już choćby z tej racji się wydaje, iż w niedoskonałym i mrokami osnutym świecie ludzkim już tak jest, że nie wiadomo jak cnoty w antycnoty, w zło obrócić się mogą. I tak wierność, tak dobra i chwalona, cnotą jest, a ileż zbrodni w jej imię popełniono. A czy przywiązanie do własnego narodu jest złem? A ileż zła ludzkości przyniósł szowinizm, nacjonalizm, które przywiązaniem fa-

<sup>43</sup> Tamże, s. 37.

<sup>44</sup> L. Kołakowski, [w:] B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, dz. cyt.

natycznym i chorobliwym były do tego co najbliższe. Tymi i podobnymi sprawami granicznymi Skarga się w swoim piśmiennictwie para, a czyni to z wirtuozerią i maestrią mało komu daną. Warto zatem dać wiarę owej zachęcie Kołakowskiego, aby pisma profesor Skargi czytać z uwagą ku pożytkowi i rozwadze.

## Bibliografia:

- Herling-Grudziński G., Bolecki W., *Rozmowy w Dragonei, Rozmowy w Neapolu*, Warszawa 1997.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2003.
- Levinas E., *Ciałość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1988.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005.
- Skarga B., *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007.
- Skarga B., *Innego końca świata nie będzie*. Z Barbarą Skargą rozmawiają Katarzyna Janowska i Piotr Mucharski.
- Skarga B., *Po wyzwoleniu (1944–1956)*, Kraków 2008.
- Skarga B., *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.
- Skarga B., *Narodziny pozytywizmu polskiego: 1831–1864*, Warszawa 2013.
- Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 2014.
- Skarga B., *Granice historyczności*, Warszawa 1989.
- Skarga B., *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, Warszawa 2014.
- Skarga B., *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*, Warszawa 2016.
- Skarga B., *Renan*, Warszawa 1969.
- Skarga B., *Comte*, Warszawa 1966.
- Skarga B., *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999.
- Skarga B., *Pozytywizm i utopia (przesłanki filozoficzne utopii A. Comte'a)*, „Archiwum historii filozofii”, nr 10, 1964.
- Skarga B., *Zarys dziejów filozofii polskiej (1815–1918)*, ss. 134–253.
- Skarga B., *Trzy idee racjonalności*, „Studia filozoficzne”, nr 5–6 (1983).
- Skarga B., *Bachelard – kowal słów*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, nr 30, Wrocław 1986.
- Skarga B., *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod redakcją B. Skargi (pięć tomów), Warszawa 1994–1997.

---

## On the inalienability of the metaphysical dimension in thinking

Barbara Skarga was aware of the irremovability of the metaphysical dimension in thinking. She devoted of this problem several valuable and valuable works (Metaphysical Quintet, Identity and difference. Metaphysical Essays, Metaphysical Tercet). From under her pen came a deliberate criticism of scientism, biologism, historicism, i.e. such ways of perceiving the world and man that question the validity of philosophical thought in its wisdom stream, crossing out the proper philosophical discourse. Skarga in his works expresses the conviction that we do not have to fear for philosophy.

**Keywords:** Metaphysics, Rationality, Positivism, Historicism

**Słowa kluczowe:** metafizyka, racjonalność, pozytywizm, historyzm





RENATA MERDA

---

## **Kościół jako instytucja kulturotwórcza w filozofii Leszka Kołakowskiego**

W polskiej filozofii Kościół katolicki na ogół był traktowany jako instytucja konserwatywna, zachowawcza, która pomimo posiadanego potencjału nietekstualnego i materialnego nie potrafiła odegrać roli na miarę posiadanego potencjału w modernizacji społeczeństwa. Jednocześnie obrońcy tradycyjnego modelu porządku społecznego nie potrafili obronić wspieranej przez siebie instytucji przed tego typu zarzutami. W rezultacie oceny działalności Kościoła w Polsce są ambiwalentne, w zależności od tego, kto się na ten temat wypowiadał. Trzeba było wielu lat sporów, aby znalazł się myśliciel, który potrafił na problem spojrzeć z innej perspektywy, dostrzegając w tej instytucji zarówno pozytywne jak i negatywne strony. Niewątpliwą rolę w tym odegrała filozofia oraz doświadczenia życiowe intelektualisty, u którego kształtowanie się postawy naukowej przebiegało w najbardziej burzliwym, pełnym przełomów i zawirowań politycznych, okresie historycznym w Polsce. Taką rolę w polskiej filozofii odegrał właśnie Leszek Kołakowski słusznie zaliczany do najwybitniejszych polskich myślicieli XX wieku. Nawet jego przeciwnicy zauważają, że

Kołakowski to człowiek, który przeszedł drogę od dogmatycznego marksisty, przez rewizjonistę aż do sympatyka chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego<sup>1</sup>.

Zyskał dzięki temu wiedzę i doświadczenia pozwalające kompetentnie wypowiadać w sprawach wiary i religii, a zwłaszcza nadbudowanej nad nimi instytucji Kościoła.

---

<sup>1</sup> Ks. D. Trochełpszy, *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26(2017) nr 3, s. 183.

## Ewolucja poglądów Leszka Kołakowskiego na rolę religii i Kościoła w społeczeństwie

Leszek Kołakowski w swoich pracach podejmował różnorodną problematykę, wśród której poczesne miejsce zajmowały jego prywatne rozrachunki z wiarą oraz Kościołem katolickim. W jego pracach można prześledzić niezwykle ewolucję rozważań, gdyż od najmłodszych lat uważał się za osobę bezwyznaniową, aby ostatecznie bronić społecznego znaczenia instytucji religii i Kościoła<sup>2</sup>. Duch „wolnomyślicielstwa” wyniósł z domu rodzinnego, gdzie naczelną zasadą było kierowanie się rozumem i wymogami bieżącej sytuacji społecznej, a za mało sensowne uznawano poszukiwanie gotowych odpowiedzi w społeczności, z której dana osoba się wywodzi. Z tego okresu pochodzą już także pierwsze spostrzeżenia dotyczące Kościoła, gdy dorastający Kołakowski „po prostu dostrzegał to, iż ludzie z jakiegoś powodu chodzą do kościoła”<sup>3</sup>. Musiał zatem zaakceptować jego wpływ na postawy ludzi.

Jego młodzieńcze poglądy spowodowały, że szybko znalazł się w grupie osób, które postrzegały religijną dogmatykę, jako ukrytą formę różnych interesów klasowych, a nie, jako duchowe przekonania wiernych<sup>4</sup>. Uważał bowiem, że Kościół, jako instytucja cechuje wyzysk w stosunku do swoich wiernych, bo tylko ci słabo wykształceni, pełni obaw wierzą w przekaz pełen dogmatów. Toteż Kołakowski dostrzegł w tym tylko ukrycie walki klas i interesów grup panujących, a spory stricte teologiczne stanowią pozorne odzwierciedlenie głównych problemów. Należy także zaznaczyć, że krytyczne postrzeganie tyczyło się przede wszystkim filozofii chrześcijańskiej, w wydaniu neotomistycznym wywodzącej się ze średnio-wiecznych ideałów.

Następnym etap ewolucji Kołakowskiego, który objął ponad dwie dekady, został zapoczątkowany na Uniwersytecie Łódzkim i był kontynuowany także na Uniwersytecie Warszawskim, i trwał po rozpoczęcie samodzielnej pracy naukowej na tej uczelni. Wówczas przedmiotem krytyki stał się nie tyle sam Kościół, co tomizm rozwijany przede wszystkim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zdaniem filozofa z Radomia nurt ten miał ściśle określony kierunek działania:

Tomizm dąży do takiego ustalenia roli i wartości człowieka w świecie, z którego ma wynikać konieczność podporządkowania się człowieka kościołowi: kościół

<sup>2</sup> W. Chudoba, *Leszek Kołakowski kronika życia i dzieła*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 19.

<sup>3</sup> J. A. Kłoczkowski, *Leszek Kołakowski o religii*, [w:] *Leszek Kołakowski myśliciel i obywatel*, Wyd. Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2010, s. 27.

<sup>4</sup> M. Pencuła, *Leszek Kołakowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna. Rekonstrukcje, Interpretacje, Przeglądy”, 2016, vol. 61, s. 78.

jest kasjerem, za którego pośrednictwem istota ludzka spłaca swój dług wszechmocnemu. Należy tylko obciążyć konto metafizyczne człowieka takimi sumami, których nigdy nie zdoła spłacić i które na całe życie uczynią go uległym niewolnikiem niewidzialnego stwórcy oraz jego widzialnej agentury<sup>5</sup>.

Dla Kołakowskiego ideałem był bowiem zawsze człowiek niezależny, stąd też brał się jego sprzeciw wobec podejmowanych prób dominacji nad jednostką, co w jego mniemaniu uosabiał właśnie tomizm.

Jego atak na pozycje zajmowane przez polski Kościół katolicki przebiegał w kilku fazach. Zapoczątkowały go krytyczne analizy i próby reinterpretacji teoretycznych tekstów polskich tomistów, a zakończyła uznanie pożyteczności funkcji tej instytucji w życiu jednostek i społeczeństwa. W pierwszym okresie Kołakowski chciał poznać wpływ wiary chrześcijańskiej na proces odbudowy państwa i społeczeństwa po II wojnie światowej. Kołakowski dostrzegał już wówczas zmniejszający się wpływ religii na społeczeństwa. W jego ówczesnym przekonaniu tendencje te kierowały społeczeństwa ku ateizacji. Dostrzegał bowiem stale rosnącą liczbę osób odchodzących od Kościoła, określających się jako osoby niewierzące, które nie respektowały w swoim życiu norm i zasad moralnych chrześcijaństwa. Filozof z Radomia we wczesnych swoich rozważaniach wręcz z pogardą odnosił się również do samej religii, której przypisywał destrukcyjny wpływ na społeczeństwo, gdyż, jak sądził: „wiara religijna ukrywa w istocie i ugruntowuje wadliwe stosunki społeczne”<sup>6</sup>. Podkreślił to jeden z interpretatorów myśli filozofia pisząc:

Kołakowski walczył z Kościołem Katolickim, ponieważ uważał, że ten wiernie służył imperializmowi burżuazyjnemu. Religia, Bóg i Kościół były dla młodego komunisty różnymi nazwami tego samego problemu. Przypuszczalnie nie stanowiło dla niego różnicy, czy swoje złośliwe uwagi kierował pod adresem księży, tradycji, czy też samego Absolutu<sup>7</sup>.

Wedle ówczesnych poglądów Kołakowskiego w społeczeństwie wyraźnie za-uważalne były tendencje prowadzące do zmniejszenia znaczenia tradycji religijnej na rzecz akceptacji potrzeby rozwoju cywilizacji a wraz z nim wzrostu znaczenia techniki i technologii w codziennym życiu. Takie tendencje wynikać miały z naturalnych procesów zachodzących w społeczeństwach rozwijających się, a takim właśnie była Polska po okresie II wojny światowej. Część ludzi jednak ciągle uważała, że należy mimo wszystko pozostać przy tradycji chrześcijańskiej, a stąd,

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955, s. 73.

<sup>6</sup> C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wyd. UMCS, Lublin 1997, s. 129.

<sup>7</sup> T. Kukułowicz, „Naurócenie” Leszka Kołakowskiego, „Studia Sandomierskie” 2013, nr 2, s. 162.

jego zdaniem, przy próbach modernizacji państwa pojawiają się spory o kierunek dalszego rozwoju społeczeństwa.

Punktem wyjścia dla krytycznej oceny roli religii i instytucji Kościoła dokonywanej przez Kołakowskiego był więc problem poddańczej relacji człowieka do Boga, z niemożliwą do podważenia dominacją boskiego autorytetu. Człowiek w wierze chrześcijańskiej ma z góry ustaloną pozycję i tylko boskie działania są w stanie ją zmienić. Rozważania takie nie były jednak aprobowane przez część ówczesnych elit intelektualnych, gdyż były także kojarzone z możliwą aprobatą powojennych totalitarnych porządków politycznych.

W swoich rozważaniach kluczową rolę przypisywał okresowi od XVI do XVII wieku, jako obfitującego w wydarzenia, które wywarły niezatarty wpływ na dzieje chrześcijaństwa i Europy. Był to okres, w którym konstituował się nowy ład społeczny. To właśnie zdaniem autora „Głównych nurtów marksizmu”:

W XVI i XVII stuleciu, kiedy mnożyły się w Europie dziesiątki mniejszych i większych sekt, z których każda miała monopol na jedyne poprawne określenie treści chrześcijaństwa i potępiała wszystkie pozostałe za ich błędne mniemania w sprawie Trójcy św., eucharystii, boskości Jezusa, łaski nieodpartej, roli Kościoła itd.<sup>8</sup>

Wówczas ukształtowało się współczesne oblicze chrześcijaństwa. Różnorodność odmian kultury chrześcijańskiej tworzyła wiele barier dla jego dalszego rozwoju, jedynym remedium wydawał się nurt ireniczny. Jego zadaniem miało być propagowanie wspólnoty poglądów pomiędzy wyznawcami różnych wersji religii chrześcijańskiej, odłamów, które utożsamiały się z jej wartościami. Sam system religii chrześcijańskiej wprowadził jednak zdaniem Kołakowskiego pewną hierarchię, a za przykład podał regulacje dekalogu oraz Katechizmu Kościoła Katolickiego. Wyznawcy podporządkowani są pewnym określonym prawom a ich nieprzestrzeganie wiąże się z grzechem oraz moralnym potępieniem.

Konstatował, że to jednak ówczesne chrześcijaństwo wprowadziło do kultury europejskiej zmiany, powodując uznanie w niej człowieka za najważniejszą wartość. Nie obyło się to jednak na drodze dialogu, ale walki. „Idea chrześcijańska, taka jak formowała się i artykułowała przez wieki, musiała stawiać nieustanny opór tendencjom heretyckim”<sup>9</sup>. Zewnętrzną formą jedności chrześcijaństwa stały się przede wszystkim wspólne formy obrzędowości, kultu religijnego.

Rozważania Kołakowskiego na temat kultu religijnego, jako społecznego fenomenu, można podzielić na trzy etapy. Po pierwsze jego poglądy z lat 50-tych

---

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wyd. Aneks, Londyn 1984, s. 159.

<sup>9</sup> L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 21.

kształtują się w atmosferze walki z Kościołem, a sam Kołakowski znajdując się pod silnym wpływem marksizmu, uważał się za ukształtowanego ateistę:

Dla tych, którzy jak ja pozbawieni są niemal całkowicie uczuć sakralnych, jakiegokolwiek rodzaju [...] trudno mi – właśnie wskutek trwałego zaniku poczucia świętości – ustalić granicę pomiędzy sprawozdaniem z własnego stanowiska o a oceną<sup>10</sup>.

Miał wówczas na myśli właśnie ocenę Kościoła i wypracowanej przez tę instytucję filozofii noszącej nazwę katolickiej.

Niewiele lat później Kołakowski już nie krytykował Kościoła, był to etap poszukiwania sensu wyznawania religii, jej funkcjonalności, znaczenia dla ludzi a także nadawania jej znaczenia historycznego, jako elementu, który ludzi jednoczył a nie dzielił. Ważne znaczenie miały także kwestie społeczne związane z bezpośrednim wpływem Kościoła i dominującej religii na organizację społeczeństwa. Dla ilustracji tego poglądu przywołał słowa jednego z papieży – Jana XXII, który w jednej z swoich encyklik poruszył problem ekonomicznego wyzysku pracowników, a także zaapelował o tworzenie koncepcji pomocowych dla krajów dopiero rozwijających się<sup>11</sup>.

Po tym okresie nastąpił etap zwany „antropologizmem właściwym”. Kołakowski wówczas eksponuje znaczenie słów i gestów – które są najdoskonalszym nośnikiem informacji i nie mogą być zastąpione poprzez żaden gest lub ceremoniał religijny zwarty w społecznej tradycji. Symbol nie jest arbitralnie ustanawiany, a w szczególności nie może być zrozumiany, jako zwykła zadekretowanie, choć ewoluuje, zmienia się, znika i pojawia w nowych formach<sup>12</sup>. Ludzie zaś potrzebują wrażenia stabilności, trwałych podstaw, na których mogą budować fundament swojej egzystencji. I znajdują je właśnie w religii, którą nietrafnie utożsamiają z instytucją, jaką jest Kościół.

Kołakowski dostrzegł ponadto, iż ludzie także wykorzystują samą religię oraz Kościół do rozstrzygania przyziemnych sporów a zapominają o jego duchowym i wyższym niż tylko życie ziemskie charakterze. Zauważał, że chrześcijaństwo niejednokrotnie jest wykorzystywane, jako narzędzie do walki społecznej w procesie rozstrzygania różnych sporów<sup>13</sup>. Autor „Etyki bez kodeksu” uznał, że Kościół tym samym traci swój wymiar duchowy, jako wspólnota ducha.

<sup>10</sup> L. Kołakowski, *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*, [w:] *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 93.

<sup>11</sup> L. Kołakowski, *Nieskromny komentarz do skromnej encykliki papieża Jana XXIII*, [w:] *Notatki o współczesnej...*, s. 97.

<sup>12</sup> C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga...*, s. 133.

<sup>13</sup> L. Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, [w:] *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2010, s. 38.

Kościół, jako instytucja jednak także ewoluował, stąd w społeczeństwie występuje wiele różnych postaw wobec religii. W swoich rozważaniach Leszek Kołakowski podjął próbę ich systematyzacji i wyszczególnił 6 postaw religijnych występujących najczęściej we współczesnym społeczeństwie:

1. „Tzw. „religia na odwrót”, czyli humanizm świecki (człowiek jest bogiem).
2. Religijność scholastyczna (łącznie z jezuityzmem). Człowiek i świat są zasadniczo dobre (akt stwórczy), lecz doskonale doskonałością odpowiednią dla zajmowanego miejsca w hierarchii bytu. Wiara to poznanie absolutne prawdziwe, którego depozytariuszem jest kościół.
3. Humanizm religijny [...] Antydogmatyzm, uznanie dobroci stworzenia, akcentowanie dobrego moralnie działania Boga.
4. Religijność egzystencjalna [...] negacja świata, poczucie nędzy człowieka, zdanie się na Boga, absolutny charakter „ja”.
5. Mistyka teistyczna. Motyw anihilacji ego, odrzucenie wartości świata, konieczność „czystej” miłości od Boga. Chrystus jako mistyczny Logos.
6. Mistyka panteistyczna. Jedność Absolutu i rzeczy, „przeświecania” Boga przez świat<sup>14</sup>.

Ostatnim z prezentowanych poglądów, rzutujący na oblicze filozofii chrześcijańskiej jest tzw. „antropologizm dojrzały”. Ekspozuje on problem wieczności w kontekście podstawowych kategorii filozoficznych: czasu, przestrzeni i miejsca. Tymczasem nieustanne spory spowodowały, iż wspólny cel i zgodne poglądy nigdy nie zostały osiągnięte, gdyż „owo minimum nigdy nie mogło być jednoznaczne<sup>15</sup>. Tym, co jest stałe i autentyczne, zawsze pozostaje jednak wiara religijna, dlatego w chrześcijaństwie formułowano także postulaty odnowy Kościoła zakładające jego reewangelizację.

Stworzyły model chrześcijaństwa, które nie określa się przez szczegółową doktrynę teologiczną, ani przez kryteria organizacyjne, lecz przez wiarę w pierwotnym sensie słowa, tj. zaufanie do boskiego miłosierdzia i do skuteczności dzieła odkupienia oraz przez praktykę moralną<sup>16</sup>.

Ponieważ zarazem podważały dominację instytucji kościelnych nad wiernymi nigdy jednak nie zyskały aprobaty przywódców religijnych.

Sam Leszek Kołakowski dostrzegał potrzebę zmian w zasadach funkcjonowania Kościoła, jako instytucji. Uważał bowiem, że w XX i XXI wieku chrześcijaństwo nie sformułowało doktryny, która wiernym jednoznacznie wskazywałaby zasady, którymi powinni kierować się w środowisku społecznym. Brakowało również wykładni, która mogła zapobiec rozpowszechnianiu się zła w świecie,

<sup>14</sup> C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga...*, s. 139.

<sup>15</sup> L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa...*, s. 159.

<sup>16</sup> Tamże, s. 159.

a znaczenie wiary pozostało ograniczone tylko do sfery duchowej i indywidualnej człowieka. Wielokulturowość, mozaika wyznań, nie muszą bowiem podsycać konfliktów społecznych. Stan harmonii nie zostanie jednak nigdy osiągnięty, jeżeli sami ludzie nie zaaprobują cudzej odmienności. Dlatego pisał:

Zwolennik wojny rewolucyjnej powołujący się na zasady chrześcijańskie powinien być zdolny bez obłudy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jego oburzenie na niesprawiedliwość społeczną jest tak wybitnie selektywne i na jakiej zasadzie uważa on, iż specyficzne chrześcijańskie wartości (tj. usunięcie nienawiści), mają lepsze szanse kwitnienie raczej w jednym ustroju, niż w innym<sup>17</sup>.

Specyficznym typem osobowości jest pacyfista absolutny, który woli się wycofać, zdystansować społecznie i nie angażować w działania żadnej ze stron.

Leszek Kołakowski gruntownie przestudiował historię oraz dzieje chrześcijaństwa i samego Kościoła. Zauważył, że dopiero w XX wieku mianie ulega pozycja człowieka, a także otaczającej go natury i jego interakcji z otoczeniem, w czym, „ujawnia się chwała i dobroć boża a tą sama naturą, która przez zniszczalność swoją i przygodność jest źródłem zła<sup>18</sup>”. Zdaniem tego filozofa, historia chrześcijaństwa jest pełna nadmiernych uproszczeń, ponieważ „Idea chrześcijaństwa taka, jak formułowała się i artykułowała przez wieki, musiała stawiać nieustanny opór tendencjom heretyckim, które utwierdzały jeden z członów tego napięcia zaniedbując drugi lub zapominając o nim<sup>19</sup>”.

Badając historię chrześcijaństwa Kołakowski wskazał na cztery dylematy, z którymi zмага się w codziennym życiu człowiek wierzący i zaliczył do nich następujące opozycje:

- 1) „świat doczesny – transcendencja,
- 2) dobro – zło,
- 3) pesymizm – optymizm,
- 4) sacrum – profanum<sup>20</sup>”.

Dwa pierwsze przeciwieństwa przynależą do rozważań z zakresu historiozofii, następne opozycje tzn. „dobro i zło”, oraz „pesymizm i optymizm”, to rozważania wchodzące w zakres rozważań teologicznych. Ostatnia natomiast kwestia „sacrum – profanum” uwidacznia się w konkretnych aspektach życia religijnego.

Dotychczasową historię chrześcijaństwa wyznaczają dwa aspekty: akt wcielenia i odkupienia oraz postęp. Samo wcielenie i odkupienie zostało już poznane i opisane, natomiast: „Postęp [...] stanowi właściwą treść dziejów: historia rze-

<sup>17</sup> Tamże, s. 163.

<sup>18</sup> M. Flis, *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992, s. 13.

<sup>19</sup> L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu...*, s. 163.

<sup>20</sup> M. Flis, *Leszek Kołakowski –teoretyk...*, s. 13.

czywista jest realizacją ewangelicznego posłannictwa Kościoła, które dochodzi do skutku pod pozorami historii świeckiej<sup>21</sup>”. Zaproponowany podział na dwa typy historii Kołakowski zaczerpnął od św. Augustyna, który dzieje podzielił na historię świętą oraz historię świecką. Pierwsza z nich, a mianowicie historia święta opisuje celowe działanie siły bożej, historia świecka wskazuje na działanie ludzi połączone węzłem przyczynowo-skutkowym. „Historia święta jest niezależna od historii świeckiej, ale nie na odwrót. Wręcz przeciwnie: historia świecka jest, zasadniczo rzecz biorąc, pochodna wobec historii świętej. Wszelkie składniki tej pierwszej – dzieje polityczne, dzieje ekonomiczne czy rozwój cywilizacji technicznej – są, bowiem częścią szerszego, Boskiego planu”<sup>22</sup>. Przy takim założeniu historia świecka jest pochodna względem historii świętej, co skutkuje przekonaniem, o braku możliwości wpływania przez człowieka na dzieje.

### Krytyka usytuowania Kościoła w społeczeństwie

Swoje wczesne poglądy opublikował na temat roli Kościoła w społeczeństwie Kołakowski opublikował w dwóch książkach „Wykłady o filozofii średnio-wiecznej” (1956), w której zaprezentowane zostały notatki z wykładów głośzonych na Uniwersytecie Warszawskim w połowie lat 50. oraz w „Szkice o filozofii katolickiej” (1955), a także licznych artykułach i polemikach prowadzonych z innymi przedstawicielami polskiej filozofii i teologii. W tych publikacjach dzieje chrześcijaństwa potraktowane zostały przez niego,

jako głęboko irracjonalna i anty-racjonalistyczna wizja świata obiektywizująca w istocie powszechny stan bezwładu mas ludzkich, braku perspektyw ich godnego życia. Raj pozaziemski stanowił kompensatę nędzy ziemskiej, a bierność głoszona przez nową wiarę (Jezus, jako ten, który wyzwala) podtrzymywała stan apatii<sup>23</sup>.

Jeszcze w roku 1953 Kołakowski twierdził, że:

Tomizm, jego filozofia i doktryna społeczno-polityczna nie są dziś niczym innym jak narzędziem walki z ruchem robotniczym i krajami socjalizmu. Agitacja watykańska chybia celu<sup>24</sup>.

Była to jedna z kilku jego prób totalnej krytyki Watykanu. Cytat ten wskazuje, że w jego ówczesnym mniemaniu narzędziem walki duchowieństwa z klasą robotniczą realizującą dziejową misję przewidzianą przez ideologię marksistowską, była przede wszystkim doktryna tomizmu.

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej...*, s. 34.

<sup>22</sup> M. Flis, *Leszek Kołakowski –teoretyk ...*, s. 14.

<sup>23</sup> Tamże, s. 130.

<sup>24</sup> L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej...*, s. 34.



Kołakowski krytykował także uprzywilejowane stanowisko Kościoła katolickiego w państwie demokratycznym. Starał się wówczas wskazać na różne czynniki, które mogły powodować takie uprzywilejowanie. Najważniejszym z nich wydawała mu się uwarunkowana historycznie nadrzędna wobec władzy świeckiej pozycja hierarchów kościelnych w Watykanie. Umożliwiało to im zajmowanie roli arbitra i moralizatorskiej postawy wobec władz politycznych wszystkich państw, nie wyłączając socjalistycznych. Podkreślał to niejednokrotnie w swoich wcześniejszych pracach:

Ideologowie Watykanu stali się zupełnie niespodziewanie obrońcami wolności nauki i filozofii przeciw despotyzmowi i niewoli (...). Papieże piorunowali na bezbożne wyuzdanie umysłowe i nieprzyzwoitą wolność krajów kapitalistycznych, marzyli o wprowadzeniu na całym świecie starych porządków państwa kościelnego, gdzie trzeba by mieć policyjne pozwolenie na czytanie Dantego, gdzie można by wsadzić do więzienia za nieuczęszczanie do spowiedzi i gdzie zgoła nie Marks, ale Wolter i Kant uchodziliby za podżegaczy rewolucyjnych. Jeżeli nagle ojcowie Wetter i Bocheński okazują się szermierzami wolności słowa i rozdzierają szaty nad rzekomą niewolą nauki w państwach socjalistycznych, to bynajmniej nie dlatego, żeby Watykan zrobił krok na przód w kierunku uznania wolności myślenia<sup>25</sup>.

W taki właśnie sposób starał się w połowie lat 50. XX wieku podważyć autorytet władzy papieskiej. Zdaniem filozofa hierarchię watykańską i całe duchowieństwo łączyła wspólnota nie tylko duchowa, ale także powiązania majątkowe i finansowe, co w konsekwencji prowadziło do wspierania specyficznego pojmowanego solidaryzmu klasowego<sup>26</sup>. Kołakowski w swoich rozważaniach podkreślał, iż taki cel oraz kierunek działań Kościoła jest szkodliwy dla rozwoju społeczeństwa ponieważ:

celem instytucji kościelnych jest zwalczanie rewolucyjnego ruchu robotniczego, co wynika z faktu, iż Kościół jest oczywiście na usługach burżuazji. Kościół na uzasadnić panowanie klas wyzyskujących, dlatego musi dysponować odpowiednim instrumentem, pozwalającym na prowadzenie skutecznej walki na polu ideologicznym<sup>27</sup>.

Takie działanie powodowało, iż Kościół tracił swoją pozycję rzecznika sprawiedliwości i stał się stronnicy i zaangażowany politycznie. To jego zdaniem wynikało z chęci ingerowania w życie społeczne, aby podporządkować je swoim inte-

<sup>25</sup> L. Kołakowski, *Nauka przed sądem Ciemnogradu*, [w:] *Szkice o filozofii katolickiej...*, s. 232–233.

<sup>26</sup> C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga...*, s. 131.

<sup>27</sup> J. A. Kłoczkowski, *Poznanie religijne [w:] Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 203.

resom, a zatem jego misja przestała mieć jak było dotychczas charakter wyłącznie duchowy.

W roku 1955 Kołakowski napisał tekst zatytułowany „Prawa osoby przeciwko prawom człowieka”. W którym sformułował odważne tezy ostro krytykujące rolę oraz uprzywilejowaną pozycję Kościoła w Polsce:

współpraca ruchu robotniczego z katolikami może mieć, oczywiście, jako swoją bazę ogólne uznanie godności ludzkiej i praw człowieka w walce z polityczną i kulturalną degeneracją społeczeństwa burżuazyjnego; bazy takiej nie mogą natomiast stanowić zasady chrześcijańskiego personalizmu, który w swej autentycznej wersji posługuje się tymi hasłami w sposób oszukańczy obłudny, nie tylko pozbawiając je prawdziwego sensu, ale nadając im sens z gołą przeciwny i podporządkowując je ściśle programowi i taktyce politycznej Kościoła<sup>28</sup>.

Stosunek Kościoła do ruchu robotniczego zdaniem Kołakowskiego warunkowany był wyłącznie chęcią stępienia jego rewolucyjnego charakteru.

Formą krytyki Kościoła była również jego polemika wokół definicji osoby i rzekomego uwspółcześnienia jego doktryny duchem chrześcijańskiego personalizmu. Upatrywał w tym przede wszystkim nowego narzędzia walki z ruchem robotniczym:

wszystkie rozważania zdradzają główny cel katolickiego personalizmu: taką konstrukcję pojęcia człowieka, w której istotne cenne składniki „istoty ludzkiej” są pozbawione treści społecznej (...). Pozaspołeczne pojęcie osoby ludzkiej wymierzone jest jednak w doktrynie katolickiej nie tylko przeciw marksistowskiemu ujęciu człowieka, ale również przeciw całej tradycji mieszczańskiego humanizmu: przeciw materialistycznej, wszelkiej świeckiej koncepcji człowieka<sup>29</sup>.

Tak sformułowana teza jest jednak słabo uzasadniona. Sama idea istoty ludzkiej nie oddaje całości naturalnych interakcji, w których uczestniczy, a odcięcie jej od aspektów duchowych wskazuje na jej instrumentalny charakter.

W roku 1959 napisał artykuł pt. *Kapłan i błazen*, a jego podtytuł był następujący: *Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*. Było to dosadne, a jednocześnie przekorne rozważania poruszające kwestie filozoficzne, które w pewnym aspekcie mogą mieć swoje źródło również w teologii. Kołakowski wówczas dostrzegł także, iż nawet w marksizmie można odnaleźć kwestie teleologiczne, jednak są one na ogół marginalizowane.

Literatura marksistowska prezentuje w tej sprawie wątki rozmaite, krążące zazwyczaj wokół rozważań zbliżonych do postanowień soboru trydenckiego<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej...*, s. 168.

<sup>29</sup> Tamże, s. 171–172.

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, „Twórczość” 1959, nr 10, s. 70.

Można więc sądzić, że krytyka teologicznego sposobu myślenia o człowieku w konsekwencji doprowadziła go bezpośrednio do próby obnażania niekonsekwencji w samym marksizmie. Był to również jeden z pierwszych przejawów jego krytyki ideologii marksizmu, zwłaszcza za jej zbyt ogólnikowy charakter. We wspomnianym tekście symbolicznie stronom sporu zostały przypisane role kapłana i błazna.

Symbolem marksizmu i religii jest postać kapłana. Symbolem postawy Kołakowskiego jest postać błazna. Zarówno kapłan, jak błazen dokonują pewnego gwałtu na umysłach: kapłan obrozą katechizmu, błazen igłą szyderstwa<sup>31</sup>.

W latach 60. Leszek Kołakowski coraz częściej angażuje się w dyskusje i polemiki dotyczące Kościoła, chrześcijaństwa. Podkreślał wówczas także różne czynniki i działania Kościoła kształtujące życie społeczne zgodnie z ideałami chrześcijaństwa<sup>32</sup>. W swoich rozważaniach o Kościele podjął także próbę wyjaśnienia prawdopodobieństwa zagrożenia teokracją społeczeństwa polskiego. Doktryna ta zakłada, iż władzę w państwie powinni sprawować kapłani, lub inni przedstawiciele duchowieństwa. Jako jedno z narzędzi, którymi posługuje się Kościół dla przejścia realnej władzy wskazał nasilającą się propagandę, która swoje działania sprowadza do następujących działań:

Kościół wzywa wiernych bynajmniej nie do kontemplacji mistycznej, ale do walki politycznej. Nie chodzi mu o to, żeby wierni oddawali się religijnej ekstazie, ale o to, żeby wstępowali do bojówek Akcji Katolickiej<sup>33</sup>.

Dokonując jednak dogłębnej analizy problemu, nie dostrzegał takiego zagrożenia, ponieważ istniejąca sytuacja społeczno-polityczna odciskała zawsze niezatarte piętno na obliczu chrześcijaństwa w Europie. „Wbrew wszystkiemu, co wiemy o roszczeniach Kościoła do panowania nad światem chrześcijaństwo nigdy nie było teokratyczne w ścisłym sensie”<sup>34</sup>.

Ponadto filozof z Radomia zwrócił uwagę na ujawniający się istotny problem, gdyż choć Kościół w Polsce stara się zdobyć monopol w kwestiach orzekania o moralności, to nie poszukuje sposobów na rozwiązywanie podstawowych problemów społecznych. Z tej właśnie racji jego działania są zbędne i można nawet je uznać za szkodliwe.

<sup>31</sup> J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Wyd. Znak, Kraków 2002, s. 141.

<sup>32</sup> L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel cz. I*, Wyd. Znak, Kraków 2007, s. 233.

<sup>33</sup> L. Kołakowski, *O tak zwanym realizmie tomistycznym*, „Myśl filozoficzna” 1954, nr 1, s. 219.

<sup>34</sup> L. Kołakowski, *Polityka i diabeł*, [w:] *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Wyd. Res Publica, Warszawa 1990, s. 277.

Jeśli Kościół nie potrafi przez nauczanie i wpływ duchowy, bez przemocy, ograniczyć grzechów (...). Jeśli posłanie jego jest mało skuteczne albo nie tak, jakby chciał, skuteczne, to raczej sam siebie winić powinien, niż żądać świeckiego ramienia<sup>35</sup>.

Kołąkowski zarzucał Kościołowi także deprecjonowanie podstawowych wartości religijnych, jak wolność i otwartość. W zasadzie instytucję tę niepokoi sam przejaw zainteresowań religijnych wiernych, ponieważ

Kościół nie jest zainteresowany samą wiarą religijną – ta wiara ma być wiarą kościelną, winna zostać wprzęgnięta w mechanizm instytucji. Indywidualizm religijny idzie w parze z irracjonalizacją wiary: przykładem takiego stanowiska może być modernizm<sup>36</sup>.

Wszelkie poszukiwania dokonywane na własną rękę są dla jego interesów niepożądane. To właśnie modernizm chciał być pragmatyczną krytyką ze strony nauki, gdyż postulował praktykowanie wiary religijnej, jako indywidualnego i subiektywnego wyrazu wnętrza człowieka, ponieważ sama

wiara stawała się podstawą czysto osobistej akceptacji objawienia, w niewielkim tylko stopniu podporządkowaną instytucjonalnym wymogom Kościoła<sup>37</sup>.

Takie podejście powodowało, że religia zaczęła tracić charakter uniwersalny i stawała się niczym nieograniczoną formą ekspresji osobowości.

Inną kwestią, na którą Kołąkowski zwrócił uwagę, było posługiwanie się przez przedstawicieli Kościoła ogólnikowymi hasłami typu: „wartości chrześcijańskie”, które są zbyt wieloznaczne, co uniemożliwia ich zrozumienie przez wiernych. Formułowanie zapisów prawa odwołującego się do wartości jest niewskazane, ponieważ prowadzi do utrwalenia różnic społecznych, stąd też brał się apel Kołąkowskiego o tworzenie prawa „możliwie najbardziej bezosobowo”<sup>38</sup>. Także z tego powodu Kołąkowski nie szczędził słów krytyki wobec Kościoła. Wskazywał między innymi na jego zinstytucjonalizowany charakter, dążenie do dominacji a także brak tolerancji w wypowiedziach i szacunku do innych doktryn. Ironicznie konstatował:

Katolicycy „uczeni” dawno dowiedli i wielokrotnie powtarzali, że filozofia marksistowska, materializm, komunizm i ruch robotniczy są wymysłem diabła<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> L. Kołąkowski, *Krótką rozprawa o teokracji*, „Gazeta Wyborcza”, 24 VIII 1991, cyt za: *Spór o Polskę 1989–1999. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, PWN, Warszawa 2000, s. 461.

<sup>36</sup> J. A. Kłockowski, *Poznanie religijne...*, s. 204.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> L. Kołąkowski, *Krótką rozprawa o...*, s. 462.

<sup>39</sup> L. Kołąkowski, *Igraszki z diabłem*, [w:] *Szkice o filozofii katolickiej...*, s. 264.

Filozof z Radomia w roku 1962, czyli już w okresie rewizjonistycznym napisał książkę pt. „Notatki o współczesnej kontrreformacji”. Teksty w niej zawarte stanowią próbę zrozumienia dziejów religii katolickiej. Leszek Kołakowski odwołał się w niej także do historiozofii katolickiej. Wskazał przy tym na kilka warunków, które powinna spełnić, aby stanowiła atrakcyjną ofertę dla ludzi współczesnych. Z punktu widzenia krytyki Kościoła ważna była zwłaszcza następująca teza:

Po wtóre, właściwy cel historii realizuje się przez Kościół. Misją Kościoła jest urzeczywistnienie historii autentycznej, tj. historii świętej, ukrytej pod pozorami historii świeckiej<sup>40</sup>.

W jego przekonaniu Kościół sam nie realizował własnych koncepcji, ale posługiwał się do tego celu innymi. Bezpośrednią przyczyną wydania tej pracy był fakt, że

w roku 1965 Klub Inteligencji Katolickiej zorganizował dyskusję, prosząc kilku swoich adwersarzy o określenie ich stosunku do filozofii chrześcijańskiej<sup>41</sup>.

Wśród zaproszonych znalazł się także Leszek Kołakowski, który podkreślił wówczas także proces adaptacji Kościoła do aktualnej w świecie sytuacji społeczno politycznej.

Warto przytoczyć również treści książki *Świadomość religijna i więź kościelna*. Stanowiła ona efekt siedmioletniej pracy Kołakowskiego w okresie lat 1958–1965<sup>42</sup>. Wartości chrześcijańskie zostają wreszcie docenione przez Kołakowskiego, jako element dziedzictwa duchowego Europy. Ewolucja poglądów Kołakowskiego wobec wartości chrześcijańskich w Polsce przebiegała w kontekście dwóch epokowych wydarzeń, a mianowicie: 1000-lecia chrztu Polski oraz nagonką propagandową wobec polskich biskupów, która miała miejsce zwłaszcza po napisaniu słynnego listu do biskupów niemieckich. To właśnie wówczas formułuje pierwsze wypowiedzi broniące ważnej roli Kościoła w dziejach Polski, a także występuje przeciwko ówczesnej ideologii marksistowskiej, co ostatecznie spowodowało osłabienie pozycji politycznej Leszka Kołakowskiego i ściągnęło na niego pierwsze represje.

## Stanowisko Kołakowskiego wobec Kościoła w Polsce

Kołakowski już pod koniec lat 40. XX dostrzegł istotną rolę instytucji Kościoła w integrowaniu społeczeństwa polskiego, po II wojnie światowej. Przez lata Kołakowski uważał się za ateistę i nie uczestniczył w praktykach religijnych, stąd też wśród duchowieństwa w Polsce został uznany za „ubogiego duchowo”, wobec braku doświadczeń wynikających z nieangażowania na w sprawy wiary. Jednak

Czesław Miłosz wskazał na jego styl, uważając go za „zawiły, jakby chciał bronić dostępu do swoich głębszych myśli”<sup>43</sup>. Warto także zwrócić uwagę, że wszystkie jego teksty dotyczące problematyki religii oraz wiary były szeroko komentowane w Polsce, zarówno wśród władz, jak i opozycjonistów. Jedną z takich ożywionych dyskusji wywołała wydana w połowie lat 80. XX wieku książka pt. *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Filozof z Radomia zaprezentował w niej wykładnię własnych poglądów dotyczących kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga. Refleksja nad religią obejmowała także problem języka religii oraz diagnozę duchową współczesnego człowieka.

W swojej twórczości naukowej komentował także fakt wybrania kardynała Wojtyły na papieża, zastanawiając się nad tym czy był to akt uhonorowania Polaka, czy przejaw pragmatyzmu. Doniosłość tego wydarzenia skomentował tekstem zatytułowanym: *Pomyślne prorocтва i pobożne życzenia laika na progu nowego pontyfikatu w wiecznej sprawie praw cesarskich i boskich*<sup>44</sup>.

Zauważył jednak, że proces zmian personalnych w Watykanie nie musi koniecznie być korzystny dla społeczeństwa i świata nauki. Krytycznie zauważył wówczas, że w 80. latach nastąpił zbliżenie relacji między przedstawicielami Kościoła a polską inteligencją.

Rzeczy zmieniły się z nastaniem nowej epoki, w którą Kościół wkroczył w zrozumiałej aurze triumfalizmu: przejawy tego triumfalizmu zawierały żądania dla Kościoła różnych przywilejów w życiu społecznym i prawodawstwie, a także pokazy chciwości w akcjach rewindykacyjnych; zniechęciło to wielu ludzi i spowodowało wzrost antyklerykalnych nastrojów, co z kolei sprawiło, że różne ważne ośrodki katolickie zachorowały na samonapędzający się kompleks obłąkanej twierdzy<sup>45</sup>.

Był to również okres powstania „Solidarności”. Jakby wbrew ówczesnym nastrojom i praktyce zauważył, że robotnicy niechętnie aprobowali uprzywilejowanie Kościoła i ingerencję duchowieństwa w życie prywatne, gospodarcze oraz polityczne.

Co ciekawe krytyce nigdy nie został poddany polski papież Jan Paweł II. Zaraz po wyborze nowego papieża napisał w tekście

„Pomyślne prorocтва i pobożne życzenia”, że wybór Karola Wojtyły na biskupa Rzymu może być rozstrzygający w nowej interpretacji sporu między integrystyczną a progresistyczną tendencją w chrześcijaństwie<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> M. Grochowska, *Byłoby lepiej, gdyby był. Kołakowski wobec chrześcijaństwa i Boga*, „Gazeta Wyborcza” z dnia. 30.10.2012.

<sup>44</sup> W. Chudoba, *Leszek Kołakowski kronika...*, s. 317.

<sup>45</sup> L. Kołakowski, *O religii i Kościele, o wierze i niewierze*, „Res Humana” 2009, nr 4–5, s. 24.

<sup>46</sup> D. Trochelepsy, *Leszek Kołakowski wobec Boga...*, s. 187.

Wyrazem tego było jego stanowisko wobec encyklik: *Veritatis splendor* i *Fides et ratio*, które oceniał następująco:

Encyklika o wierze i rozumie jest tekstem bogatym, o którym z pewnością wiele i długo mówić się będzie. Jak wszystkie słowa Karola Wojtyły, trzeba ją czytać nie po prostu, jako wypowiedź doktrynalną, ale jako świadectwo złożone przez człowieka wielkiej i niezachwianej wiary<sup>47</sup>.

Stanowisko Kołakowskiego wobec statusu Kościoła w Polsce ewoluowało, więc w rytm przemian politycznych w Polsce. Nie mógł nie zauważyć bliskiego związku opozycji antysystemowej z tą instytucją, która zapewniała dysydemtom możliwość prowadzenia działalności opozycyjnej udostępniając im posiadane zasoby i możliwości. Kościół w przededniu transformacji ustrojowej stał się nośnikiem postępu społecznego, co musiało spowodować radykalną zmianę krytycznego stanowiska zajmowanego dotąd przez tego filozofa. W efekcie sam zaczął wspierać Kościół w jego działaniach na rzecz przeobrażeń społeczno-politycznych w Polsce. Dlatego, gdy w roku 1997 Leszek Kołakowski został doceniony i nagrodzony przez uniwersytet Gdański otrzymując tytuł doktora honoris causa<sup>48</sup>. To laudację wygłosił wówczas wieloletni przyjaciel Kołakowskiego – ks. Józef Tischner, w której zauważył:

Nurt refleksji religijnych Kołakowskiego zasługuje na szczególną uwagę. Także w tej dziedzinie towarzyszy on religijnym rozterkom polskiego inteligenta, którego religia fascynuje, ale Kościół i jego „religijność” bardzo często odstręcza<sup>49</sup>.

Doceniając już pozytywną rolę religii i instytucji Kościoła w przeobrażeniach społecznych w Europie dostrzegał także niebezpieczeństwo, gdy religia zaczyna pełnić specyficzną funkcję – staje się ona „wariantem kulturalnym”<sup>50</sup> i nie ulega zmianie stając się niewrażliwa na poznanie rozumowe lub reakcje emocjonalnie społeczeństwa. Polemiki Kołakowskiego z Tischnerem obejmowały zatem tylko sporne kwestie, jednak wzajemny szacunek i ogromna wiedza interlokutorów pozwalały na wzajemną wymianę poglądów.

Kołakowski w 2002 roku został zaproszony do Lublina na konferencję zatytułowaną „Sacrum i kultura” zorganizowaną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, był to równocześnie Kongres Kultury Chrześcijańskiej. Podczas konferencji

<sup>47</sup> L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wyd. Znak, Karków 2009, s. 117.

<sup>48</sup> W. Chudoba, *Leszek Kołakowski kronika...*, s. 407.

<sup>49</sup> <http://tischner.pl/tischner-o-kolakowskim-nauczyciel-naszej-wolnosci/> [dostęp: 21.04.2017].

<sup>50</sup> L. Kołakowski, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, [w:] *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie Korzenie przyszłości*, pod red. R. Rubinkiewicza, S. Zięby, Lublin 2000, s. 54–55.

„wygłasza wykład pt. *Czy już w po-chrześcijańskim świecie żyjemy*”<sup>51</sup>. Z wystąpienia tego pochodzą następujące słowa:

Chrześcijaństwo istnieje nadal (...) bo istnieją ponad wątpliwość chrześcijanie tego samego ducha, co męczennicy. Dopóki trwają w naszej kulturze, dopóki ich obecność może zawstydzać innych<sup>52</sup>.

Można sądzić, że była to ostrożna sugestia kierowana w stronę polskiego duchowieństwa, aby wróciło do roli strażnika moralności, którą pełniło w pierwotnym chrześcijaństwie. Taka zmiana stanowiska była konsekwencją jego przekonania o powrocie Kościoła na stanowisko konserwatywne, obiektywnie hamujące postęp społeczny w Polsce. Świadectwem tego jest ostatnia publikacja *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, wydana w 2011 roku, wyrażającą stosunek Leszka Kołakowskiego do szeroko rozumianego Kościoła i całego chrześcijaństwa. Recenzenci tej publikacji wskazali, że Kołakowski w tej książce odważnie stawia tezę o braku demokracji w współczesnym Kościele. Wyraźnie akcentuje także rolę duchowego przewodnika Kościoła katolickiego, jaką pełnił Jan Paweł II. Publikacja ta to zbiór tekstów publikowanych w latach 1978–2008, a więc w okresie pontyfikatu papieża Polaka. Są one pokłosiem bezpośrednich spotkań papieża z intelektualistami, które przez lata odbywały się w Castel Gandolfo. Uczestniczyli w nich poza Kołakowskim między innymi Michalski, Levinas, Białostocki, a także inni wybitni przedstawiciele świata nauki, polityki oraz sztuki<sup>53</sup>. Jan Paweł II określał je mianem „uczty intelektualnej”, pomimo, że czasami świeckie zachowanie nie przystawało do obecności wysokich watykańskich dostojników.

Leszek Kołakowski ostatecznie uznał, iż Kościół jest nieusuwalnym elementem polskiej tradycji. Jego działania są elementem naszej kultury stąd też:

Kościół katolicki jest częścią naszego świata i powinno nam istotnie zależeć na tym, aby podlegał przemianom, nie zaś tym, by dostarczał tylko okazji do powtarzalnych diagnoz<sup>54</sup>.

Sam proces adaptacji Kościoła do warunków współczesności związany jest z kształtowaniem się społeczeństwa świeckiego. Tym samym zarzucał swoistą bierność tej instytucji, gdyż

Kościół nie utożsamia się żadną przemijającą postacią swego wyrazu, związaną z zmiennymi strukturalnymi i społecznymi i kulturalnymi; zmienne składni-

<sup>51</sup> W. Chudoba, *Leszek Kołakowski kronika ...*, s. 421.

<sup>52</sup> L. Kołakowski, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie...*, s. 58.

<sup>53</sup> W. Chudoba, *Leszek Kołakowski kronika...*, s. 404.

<sup>54</sup> L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej...*, s. 71.



ki życia Kościoła to formy jego koegzystencji z następującymi po sobie stadiami świeckiego rozwoju<sup>55</sup>.

Nie kreuje więc zmian a tylko adaptuje się do każdej zmiany. Można więc sądzić, że Kołakowski niewiele zmienił swój stosunek do Kościoła od lat 50-tych. Nietrafnie, więc został uznany przez wielu za jednego z propagatorów i zwolenników nadania chrześcijańskiego charakteru nauce polskiej.

Sympatia Leszka Kołakowskiego do Kościoła, jaką przejawiał pod koniec swojego życia nie była więc bezwarunkowa. Z sympatią jednak zaczął wyrażać się o filozofii chrześcijańskiej.

Jednak wyobrażam sobie pewien rodzaj filozofii katolickiej, do którego miałbym sympatię; sympatię z znaczeniu, o którym mówiłem, a więc nie akces rzeczowy, ale pewnego rodzaju życzliwe zrozumienie<sup>56</sup>.

Nigdy jednak nie uważał się za przedstawiciela filozofii chrześcijańskiej, był tylko jej uważnym obserwatorem, a jego stosunek do religii i instytucji Kościoła można uznać za ambiwalentny.

## Zakończenie

Analizując stanowisko Leszka Kołakowskiego wobec chrześcijaństwa, a także podejmując próbę scharakteryzowania jego stanowiska wobec Kościoła można zaobserwować proces ewolucji jego stanowiska przebiegającej od totalnej krytyki aż po próbę aprobaty jego konstruktywnej roli w społeczeństwie.

W ostatnich latach swojego życia Kołakowski jednak uznał, że Kościół w naszej cywilizacji stał się trwałym elementem składowym kultury. Nigdy jednak nie aprobował pasywnej roli Kościoła w cywilizacji, czego wyraz dawał wielokrotnie. Pomimo podejmowanych licznych polemik, ogromnej wiedzy na temat Kościoła, religii, Kołakowski nie był przykładem osoby nawróconej. Można jednakże przyjąć, iż był obrońcą Kościoła pośród osób niewierzących tworząc tzw. „katolickie chrześcijaństwo bezwyznaniowe”. Nigdy bowiem nie przestał być krytycznym obserwatorem poczynań Kościoła, a nawet można zauważyć pewien zawód, że nie potrafił lub nie chciał wykorzystać swoich wpływów dla doskonalenia porządku naszego świata.

<sup>55</sup> Tamże, s. 37–38.

<sup>56</sup> Tamże, s. 96.

## Bibliografia

- Chudoba W., *Leszek Kołakowski kronika życia i dzieła*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa, 2014.
- Flis M., *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992.
- Grochowska M., *Byłoby lepiej, gdyby był. Kołakowski wobec chrześcijaństwa i Boga*, „Gazeta Wyborcza” z dnia. 30.10.2012.
- Kłoczkowski J. A., *Leszek Kołakowski o religii*, [w:] *Leszek Kołakowski myśliciel i obywatel*, Wyd. Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2010.
- Kłoczkowski J.A., *Poznanie religijne* [w:], *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Wyd. Znak, Kraków 1994.
- Kołakowski L., „*Myśl filozoficzna*”, wyd. 1–2, PWN, Warszawa 1954.
- Kołakowski L., *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, [w:] *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie Korzenie przyszłości*, pod red. R. Rubinkiewicza, S. Zięby, Wyd. Tow. Naukowe KUL, Lublin 2000.
- Kołakowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wyd. Znak, Karków 2009.
- Kołakowski L., *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*, [w:] *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
- Kołakowski L., *Igraszki z diabłem*, [w:] *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955.
- Kołakowski L., *Kapłan i błazen*, „*Twórczość*” 1959, nr 10.
- Kołakowski L., *Krótką rozprawa o teokracji*, *Gazeta Wyborcza*, 24 VIII 1991, seria: *Spór o Polskę 1989–1999. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, PWN, Warszawa 2000.
- Kołakowski L., Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel cz. I*, Wyd. Znak, Kraków 2007.
- Kołakowski L., *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, [w:] *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955.
- Kołakowski L., *Nieskromny komentarz do skromnej encykliki papieża Jana XXIII*, [w:] *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
- Kołakowski L., *O religii i Kościele, o wierze i niewierze*, „*Res Humana*” 2009, nr 4–5.
- Kołakowski L., *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wyd. Aneks, Londyn 1984.
- Kołakowski L., *Polityka i diabeł*, [w:] *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Wyd. Res Publica, Warszawa 1990.
- Kołakowski L., *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, [w:] *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2010.
- Kołakowski L., *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955.
- Kołakowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wyd. Aneks, Londyn 1984.
- Kukułowicz T., „*Nawrócenie*” *Leszka Kołakowskiego*, „*Studia Sandomierskie*” 2013, nr 2.
- Mordka C., *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wyd. UMCS, Lublin 1997.

Pencuła M., *Leszek Kołakowski o religii, Edukacja Filozoficzna. Rekonstrukcje, Interpretacje*, „Przeglądy” 2016, vol. 61.

Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Wyd. Znak, Kraków 2002.

Trochelepsz D. ks. *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26(2017) nr 3.

#### **Źródła internetowe:**

<http://tischner.pl/tischner-o-kolakowskim-nauczyciel-naszej-wolnosci/> [dostęp: 21.04.2017].

## **Evolution of Kolakowski's views on the Church**

The article presents the evolution of Leszek Kolakowski's attitude towards the Church and Christianity, against the backdrop of years. Kolakowski's position on the role of the Church in Polish history was also presented, with particular emphasis on the second half of the 20th century. The author conducted a multi-faceted analysis of changes in the views of the author of „Mainstream Marxist currents” on this subject and pointed out the factors determining this on the subject. Essential for these considerations are the following: the evolution of Kolakowski's own philosophical position, the historical context of the formation of Christian culture, and the position and role of the Church in Poland. It was precisely the initial uncritical identification with Marxism that sparked criticism of Kolakowski.

He saw only the negative direction of the Church's development, which isolated itself from the faithful, seeking only to possess material goods, and even tried to gain real power over the working class. Kołakowski himself also saw the need for changes in the functioning of the Church, since religion should remain limited only to the spiritual sphere and the individual.

Building a personal position on the functioning of the Church is the result of many years of analyzing the history and history of Christianity and the Church itself. Kolakowski later revised his views on the Church but never became a Christian believer, but remained a critical observer and commentator.

**Keywords:** Kolakowski, Church, Christianity, religion, man, culture

**Słowa kluczowe:** Kołakowski, Kościół, chrześcijaństwo, religia, człowiek, kultura



ANNA GRĄBCZEWSKA

---

## Postawa mesjanistyczna. Wokół *Pragnienia Królestwa* Tomasza Herbicha

Blisko jest Królestwo Boże. Czy powinno nas to przeszyć apokaliptycznym niepokojem, czy też raczej radosnym ożywieniem, że całkiem dobrze nam idzie?

Tomasz Herbich w wydanej przez Teologię Polityczną książce *Pragnienie Królestwa*<sup>1</sup> poprzez studium myśli dwóch filozofów, porównanie dwóch wielkich mesjanistycznych projektów ukazuje nam dylemat chrześcijanina, muszącego zmierzyć się z nowoczesnością. Zabiera tym samym głos w niezwykle żywym w tym dziesięcioleciu polskim sporze o mesjanizm. Proponuje nowe spojrzenie na jego definiowanie, które, choć może nie łagodzi dyskusji co do meritum, pozwala na głębsze jej zrozumienie.

*Pragnienie Królestwa* jest zbiorem artykułów, który spajają dwie tezy. Po pierwsze autor twierdzi, że mesjanizm da się zdefiniować jedynie jako pewną postawę, tytułowe pragnienie Królestwa. Po drugie, że istnieje zasadnicza różnica między mesjanizmami reprezentowanymi przez Augusta Cieszkowskiego i Mikołaja Bierdiajewa, a z których jeden stawia na cele wewnątrzświatowe, pozytywne przemienienie świata a drugi na patrzanie na cel historii z perspektywy jej eschatologicznego kresu. Jednak oba one mogą prawomocnie mówić o sobie jako o mesjanizmach.

### Historia mesjanistycznej idei

Tomasz Herbich podchodzi do zagadnienia mesjanizmu w sposób charakterystyczny dla historyka idei. Poziom metodologiczny ma w tej książce widoczny wpływ na przedmiotowy. Z przyjętej metodologii wynikają konkretne rozwiązania, proponowane przez Herbicha.

---

<sup>1</sup> T. Herbich, *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*, Fundacja Świętego Mikołaja, Warszawa 2018.

Różnorodność mesjanistycznych poglądów sprawia, że problematyczne zdaje się uchwycenie natury mesjanizmu. Dużo pracy nad zdefiniowaniem tego pojęcia oraz wskazaniem trudności w tym zadaniu poświęcił Andrzej Walicki. Jak streszcza stanowisko Walickiego Herbich – za mesjanizm możemy uznać „ideę zbiorowej lub jednostkowej misji umieszczonej w kontekście soteriologicznym”<sup>2</sup>. Paweł Rojek, powołując się na prace Walickiego, mesjanizm uważa za pojęcie definiowane przez podobieństwo rodzinne oraz wyróżnia jego typ idealny. Jego zdaniem na mesjanizm integralny składają się trzy cechy, które nazywa misjonizmem (uznanie szczególnych misji narodów), millenaryzmem (przekształcenie świata w duchu chrześcijańskim) i pasjonizmem (uznawanie szczególnego sensu cierpienia)<sup>3</sup>.

Herbich proponuje inne spojrzenie. Odrzuca pojęcie mesjanizmu jako ogólnej kategorii – za każdym razem powinniśmy się przyjrzeć co dany mesjanista rozumie pod tym pojęciem. Według autora mesjanizm jest pewną postawą, która charakteryzuje się pragnieniem Królestwa, która w myśleniu religijno-politycznym każe nam w centralnym punkcie umieszczać Boże Królestwo.

Ukazuje się przed nami w ten sposób bardzo szeroki horyzont mesjanizmu. Choć oczywiście mesjanizm polski i rosyjski są głównym przedmiotem badań, autor odwołuje się także do żydowskiej tradycji. Nie znajdziemy w książce Herbicha rozważań o duszy polskiej, polskim posłannictwie dziejowym, Polsce jako Chrystusie. Element misjonistyczny, wskazujący na misję narodów i potocznie najbardziej kojarzony z mesjanizmem, jest u Herbicha drugoplanowy. To co zdaje interesować go najbardziej to stosunek immanencji i transcendencji, obraz eschatologii w mesjanistycznym światopoglądzie.

Widać to na przykładzie ujęcia polskiego mesjanizmu. Według Herbicha powstaje on w wyniku połączenia pragnienia Królestwa z nowoczesną ideologią narodową. Mesjanizm jest czymś, co dołącza się jako komponent do pewnej całości światopoglądowej. I to właśnie umiejscowienie oraz charakterystykę tego komponentu w myśli Cieszkowskiego i Bierdiajewa pragnie opisać.

## Cieszkowski a Bierdiajew

Książka Herbicha jest przede wszystkim szczegółowym i rzetelnym badaniem myśli Augusta Cieszkowskiego i Mikołaja Bierdiajewa. Badaniem dyskursu, ewolucji stanowisk, inspiracji pozwalającym pełniej zrozumieć ich poglądy. Są to filozofowie bardzo różni, ze względu jednak na inspiracje Bierdiajewa Ciesz-

<sup>2</sup> Tamże, s. 25.

<sup>3</sup> P. Rojek, *Liturgia dziejów*, Wydawnictwo M, Kraków 2016.

kowskim często ze sobą zestawiani<sup>4</sup>. Taki dobór autorów pozwala na dostrzeżenie zróżnicowania zjawiska mesjanizmu, ukazanie kontekstów w jakich może się ono pojawiać. Porównanie Cieszkowskiego z Bierdiajewem ujawnia nam mnogość opozycji: polski mesjanizm a rosyjski renesans religijno-filozoficzny, katolicyzm a prawosławie, optymizm a katastrofizm, wiek XIX a XX.

Różnica między tymi autorami jest jednak o wiele głębsza niż tylko kontekst kulturowo-historyczny, w którym pojawia się ich myśl. Wynika ona z innego stosunku do czasu, do historii. Z innego podejścia do transcendencji i immanencji. Jak wykazuje Herbich, Bierdiajew zachwycając się nad Cieszkowskim dokonuje mylnej interpretacji jego dzieła *My już nie możemy być takimi optymistami*<sup>5</sup> pisze, nie zdając sobie sprawy, że odmienność wizji nie bierze się tylko z nadziei jaką dawał światu dziewiętnastowieczny postęp, optymizm nie jest czymś zewnętrznym wobec systemu Cieszkowskiego, ale stanowi jego istotę.

Cieszkowski widzi czas w porządku linearnym – jako oś, w której Jezus co prawda jest „średniówką”, dzielącą na pół dzieje, ale na której wyróżnia trzy epoki: Bytu, Myśli i Czynu, bądź też: Ojca, Syna i Ducha. O ile pierwsza epoka skupiona była na świecie, druga na zaświatach, o tyle w trzeciej ma dokonać się synteza. Rozwiązanie kwestii w jaki sposób ma się odbyć przezwyciężenie podziału między tym co immanentne a transcendentne, Cieszkowski ujmuje także dialektycznie. Syntezę Czasu i Miejsca ma stanowić Ruch i to przez niego odrębność i przeciwległość światów ma się skojarzyć.

Dla Bierdiajewa tak rozumiany czas jest ułudą, a tak opisana synteza nie ma prawa się dokonać. Rozwinięcie tego stanowiska znajdziemy w jego teorii obiektywacji, którą wysuwa w swojej późnej twórczości.

Nie wierzę w stałość tak zwanego „świata obiektywnego”, świata przyrody i historii. Rzeczywistość obiektywna nie istnieje, jest to jedynie iluzja świadomości, istnieje jedynie obiektywizacja rzeczywistości, wynikająca z określonego ukierunkowania ducha. Świat zobiektywizowany nie jest autentycznym światem realnym, który może być zmieniony<sup>6</sup>.

Wobec takiego ujęcia niemożliwością jest zrealizowanie Królestwa Bożego w dziejach. Wszystkie doczesne projekty ulepszenia świata są z góry skazane na niepowodzenie.

Tym więc co łączy obu autorów jest chęć przezwyciężenia ostrego podziału między tym co transcendentne a immanentne. O ile jednak Cieszkowski uważa,

<sup>4</sup> Zob. np. A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model Polski* [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. 4: Polska, Rosja, marksizm, Kraków 2011, s. 347–392.

<sup>5</sup> N. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.-S.W. [C. Wodziński], Warszawa 1999, s. 223–224.

<sup>6</sup> Tenże, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 272.

że z doczesności jesteśmy w stanie niejako płynnie przejść do wieczności, dla Bierdiajewa człowiek poprzez „egzystencjalne czyny” musi wyrwać się z tego porządku, dopiero wtedy z perspektywy eschatologicznej jest w stanie dostrzec sens historii, dopiero wtedy „przed człowiekiem objawia się wieczność, a nie bezsensowna nieskończoność”<sup>7</sup>.

Obaj autorzy zachęcają nas do działania. O ile jednak Czyn Cieszkowskiego realizowany w społeczeństwie, na ziemi zmienia doczesny świat przybliżając nas do Królestwa Bożego, o tyle czyn u Bierdiajewa z ziemskiej perspektywy jest bezsensowny, a jego owoców szukać możemy jedynie w perspektywie pozahistorycznej.

### Transhumanistyczny mesjanizm

Herbich porusza także wiele bardziej szczegółowych zagadnień, które pośrednio łączą się z głównymi tezami książki. Zajmuje się między innymi publicystyką wojenną Bierdiajewa, zmianą stosunku Bierdiajewa do poglądów Lwa Tołstoja, ewolucją stanowisk autorów.

Na szczególną uwagę zasługuje artykuł *Idea czynu i dwie filozofie przyszłości. August Cieszkowski, Nikołaj Fiodorow*. Porównanie tych filozofów stanowi niejako wstęp do głównego zestawienia książki. Co znamienne, obaj myśliciele byli bardzo przychylnie opisywani przez Bierdiajewa, ich idee stanowiły dla niego inspiracje.

Herbich dokonuje podwójnego porównania – filozofii Fiodorowa, zarówno z myślą Cieszkowskiego jak i Bierdiajewa. Tym, co łączy Fiodorowa z Cieszkowskim jest wiara w możliwość realizacji Bożych obietnic przez ludzkie działanie w historii, tym, co ich dzieli, a co jest zarówno podobne z Bierdiajewem, jest ujęcie problemu zła w historii. Fiodorow za zadanie ludzkości upatrywał przezwycięzenie śmierci poprzez wskrzeszenie zmarłych przodków. Nie musi się ono jednak dokonać, wszystko zależy od naszych wysiłków, ludzkość ma cel, którego może nie osiągnąć, tym samym koncepcja woli jako syntezy konieczności i przypadkowości zostaje odrzucona. Czyn ten wbrew teorii obiektywacji może dokonać w ciągu historii.

Porównanie myśli Fiodorowa z Cieszkowskim zarysowane w pracy Herbicha jest dzisiaj szczególnie intrygujące. Fiodorow przedstawiany jest obecnie często jako prekursor transhumanizmu. Rzeczywiście – pragnął przezwyciężyć śmierć i wskazywał na wiele technicznych rozwiązań, przez które to pragnienie mogłoby się urzeczywistnić.

Co ciekawe, dzisiaj członkowie rosyjskiej Inicjatywy 2045, jednej z najbardziej wpływowych i znaczących organizacji transhumanistycznych, zajmującą się pracą nad rozwojem technologii mających zapewnić człowiekowi nieśmiertelność,

<sup>7</sup> Tenże, *Wojna i eschatologia*, przeł. H. Paprocki [w:] tegoż, *Głoszę wolność*, Warszawa 1999, s. 269.



często odwołują się do jego myśli. Społeczeństwo rosyjskie zdało się przejąć swoim mesjanistycznym dziedzictwem, dostosowując je do dzisiejszych czasów.

## Mesjanizm na dziś

Herbich nie ma na celu wyłącznie historycznej refleksji nad mesjanizmem. Poprzez ukazanie analogii różnic August Cieszkowski – Nikolaj Bierdiajew, Paweł Rojek – Rafał Tichy pragnie swoją książkę umiejscowić w kontekście współczesnej dyskusji na temat mesjanizmu. Dyskusji, która od wydania rocznika „Teologii Politycznej” pt. *Mesjanizm i polityka* w 2007 rozrosła się na niespodziewaną skalę, wykraczając daleko poza kręgi badaczy zajmujących się filozofią polską, a nawet budząc zaniepokojenie intelektualistów, którzy podzielali nadzieję Marii Janion na zmierzch paradygmatu romantycznego.

Spojrzenie Herbicha może być bardzo cenne dla współczesnej dyskusji. Jeżeli mesjanizm zdefiniować jako zbiór idei, to okazuje się, że Cieszkowski i Bierdiajew nie mają nic wspólnego, podobnie jak Paweł Rojek i Rafał Tichy. Natomiast jeśli mesjanizm ujmie się jako postawę, to w jego ramach można opisać bardzo różne, często przeciwstawne poglądy, równocześnie wskazując na wspólne dążenie, pragnienie wszystkich mesjanistów. Na gruncie tej definicji możliwa jest twórcza dyskusja pomiędzy mesjanistami prezentującymi bardzo różne wizje.

## Mesjanizm ponad ortodoksją

Co jednak w świetle współczesnej dyskusji może być niezrozumiałe, Herbich stawia problem mesjanizmu poza ortodoksją i heterodoksją.

Już przy prezentacji swojej metodologii deklaruje, że pragnie uniknąć rozważań nad ortodoksyjnością i heterodoksyjnością myśli Cieszkowskiego, co ma mu pozwolić w sposób bardziej całościowy i zniuansowany zrekonstruować filozofię religijną autora *Ojciec Nasz*<sup>8</sup>. Odrzucenie podziału na heterodoksyjne i ortodoksyjne w podejściu badawczym wydaje się zrozumiałe, jednak, co może zaskakiwać, u Herbicha stanowi także punkt dojścia: „myśl Cieszkowskiego wyraźnie się [temu podziałowi – A.G.] wymyka”<sup>9</sup>.

Według Herbicha postawa autora *Ojciec Nasz* nie daje się zamknąć w sztywnych ramach. Cieszkowski tworzy nową świadomość religijną, która przychodzi po chrześcijaństwie. Autor porównuje go do św. Pawła, który nie odrzucając starej wiary, pragnie uzgodnić ją z nową<sup>10</sup>. Parakletyzm więc ma się tak do chrześci-

<sup>8</sup> T. Herbich, *Pragnienie Królestwa*, s. 39.

<sup>9</sup> Tamże, s. 39.

<sup>10</sup> Tamże, s. 181.

jaństwa jak chrześcijaństwo do judaizmu. Cieszkowski chciał uchronić chrześcijaństwo przed heglowskim dialektycznym wchłonięciem przez filozofię, nie udało mu się jednak – w wizji Cieszkowskiego dochodzi do „roztopienia religii w żywiole życia społecznego”<sup>11</sup>. Jest ona zasadniczo postreligijna.

Herbich rozszerza to twierdzenie, dotyczące myśli Cieszkowskiego, na cały mesjanizm polski. „Mesjanizm XIX wieczny nie nadaje się na sojusznika chrześcijańskiej ortodoksji tak samo jak nie jest sojusznikiem zadowolonej z siebie heterodoksji”<sup>12</sup>. Jest to zaskakujące stwierdzenie, które zdawać się może stanowić problem dla dzisiejszych mesjanistów, którzy chcą wykorzystać dziedzictwo mesjanizmu do przemiany świata w duchu chrześcijańskim, zgodnie z ortodoksją.

Trudno jednak stwierdzić, na czym miałyby polegać „wymykanie się” myśli Cieszkowskiego podziałowi na ortodoksyjne i heterodoksyjne i niemożliwość zawarcia sojuszu XIX wiecznego mesjanizmu zarówno z ortodoksją jak i heterodoksją, o których pisze Herbich.

Ortodoksję sprawdza się przez zgodność z doktryną. Zwykle w tej sytuacji rozumiana jest wąsko – jako zbiór dogmatów, czyli „prawd zawartych w Objawieniu Bożym lub prawdy, które mają z nimi konieczny związek” (KKK 88). Doktrynę możemy opisać jako pewien zbiór zdań. Kiedy sprawdzamy ortodoksyjność jakiegoś zbioru idei, sprawdzamy, czy w tym zbiorze oraz w zbiorze logicznych konsekwencji tego zbioru jest zdanie, które jest sprzeczne ze zdaniem ze zbioru zdań doktryny lub zbioru konsekwencji logicznych zdań doktryny. Zbiór zdań bazowych jest skończony i nie opisuje całej rzeczywistości – jest wiele zdań, które są w ogóle poza dziedziną zbioru i ani te zdania i ani ich zaprzeczenia nie mogą być sprzeczne z ortodoksją. Możemy więc sprawdzić na ile mesjanizm jest zgodny z doktryną, i czy usuwając z mesjanizmu zdania z nią niezgodne nadal pozostanie mesjanizmem. Innymi słowy, możemy sprawdzić, czy mesjanizm jest herezją. Nie da się „wymknąć” rozróżnieniu na heterodoksyjne i ortodoksyjne.

Tomasz Herbich wchodzi w polemikę z Pawłem Rojkiem. Twierdzi, że „wysiętek wykazania, że każdy z trzech zasadniczych elementów mesjanizmu integralnego daje się pogodzić z nauczaniem Kościoła, jest przedsięwzięciem już w punkcie wyjścia skazanym na porażkę. Nawet gdyby każdy z tych poglądów dał się całkowicie pogodzić z nauczaniem Kościoła, to ciągle podstawowe ukierunkowanie XIX-wiecznego polskiego mesjanizmu byłoby istotnie różne od tego, które napotykałyśmy w nauczaniu Kościoła”<sup>13</sup>. Wbrew temu wydaje się, że praca, wykonana przez Pawła Rojka – wskazanie, że główne idee mesjanizmu są zgodne z dogmatami, co więcej są to idee akcentowane we współczesnym nauczaniu Kościoła –

<sup>11</sup> Tamże, s. 313.

<sup>12</sup> Tamże, s. 312.

<sup>13</sup> Tamże, s. 313.

w zupełności wystarczy, aby będąc sojusznikiem chrześcijańskiej ortodoksji powoływać się na dziedzictwo polskiego mesjanizmu.

W kwestii możliwości i potrzeby oceny ortodoksyjności mesjanizmu przeciwstawieni sobie przez Herbicha Rafał Tichy i Paweł Rojek są zgodni. Tichy twierdzi, że autentyczny duch mesjanizmu jest ortodoksyjny. W *Manifeście neomesjanistycznym* pisze: „Chcemy przywrócić honor naszym wieszczom. I nie chodzi o obronę szczegółowych tez ich mesjanizmów, które w wielu przypadkach są nie do przyjęcia z perspektywy ortodoksyjnie rozumianego chrześcijaństwa. Słusznie krytykowali je zmartwychwstańcy. Ale oni przecież pozostawali pod wpływem mesjanizmu. Jeżeli krytykowali jego wypaczenia, to po to, by bronić jego autentycznego ducha”<sup>14</sup>.

Herbich pisząc o „ukierunkowaniu mesjanizmu”, o „wymykaniu się” zdaje się chcieć opisać tego autentycznego ducha mesjanizmu, jakby miał on nie być ani ortodoksyjny, ani heterodoksyjny. W ten sposób pisze o tylko o intencjach romantyków, którzy według niego chcieli wyjść poza rozumiane przez siebie chrześcijaństwo.

Sądzę jednak, że nawet ich intencje były inne. W dziejach polskich romantyków ujawnia się dramatyzm, dylemat i problem, przed którym katolicki filozof staje niezwykle często: gdzie jest ta granica, za którą zaczyna się herezja?

Cieszkowskiego bardziej niż do Pawła z Tarsu warto przyrównać do Orygenesa. Choć Aleksandryczyk w apologetycznym ferworze sam stał się autorem kilku herezji, choć biskup Demetriusz unieważnił mu święcenia, choć synod potępił, dziś powszechnie uznaje się jego wkład w teologię chrześcijańską. Wydawać się może, że od czasów wczesnochrześcijańskich Kościół zdążył ustalić już parę fundamentalnych dla jego nauczania spraw, nie możemy zapominać, że w jego ramach wciąż jest miejsce na odważną myśl, czasem błędzącą, czasem ocierającą się o herezję, lecz pragnącą sojuszu z chrześcijańską ortodoksją. I to właśnie ta myśl często przyczynia się do rozwoju myśli chrześcijańskiej.

## Zakończenie

Książka Herbicha stanowi ważną pozycję w debacie na temat mesjanizmu w ogóle, jednak, szczególnie w ciekawy sposób porządkuje dzisiejsze dyskusje, jak zauważa również jak zauważa Agnieszka Barszcz w swojej recenzji dla Instytutu Literatury<sup>15</sup>, Herbich nie opowiada się za koncepcjami Bierdiajewa, ani pomysłami Cieszkowskiego. Jego krytyka jest bardzo wyważona, wskazuje tylko na

<sup>14</sup> R. Tichy, *Manifest neomesjanistyczny*, „Czterdzieści i Cztery” 2009, nr 2.

<sup>15</sup> A. Barszcz, *Uporządkowanie mesjanistycznych sporów*, „Nowy Napis Co Tydzień”, 2019, nr 3.

ograniczenia poszczególnych stanowisk. Herbich proponuje nam tylko i aż nowe definicje mesjanizmu oraz całościowe a zarazem szczegółowe podejście do myśli filozoficznej Cieszkowskiego i Bierdiajewa. Pozwala lepiej zrozumieć mesjanizm. A zarazem pozostawia z ważnymi pytaniami, na które ta książka jest zbyt rzeczowa, by formułować spieszne odpowiedzi. Zdaje się, że Tomasz Herbich nie porzuca badań nad mesjanizmem i jeszcze wiele będziemy się w stanie o nim od niego dowiedzieć, jeszcze wiele zrozumieć.

## Bibliografia

- Herbich T., *Pragnienie Królestwa*, Fundacja Świętego Mikołaja, Warszawa 2018,  
Barszcz A., *Uporządkowanie mesjanistycznych sporów*, „Nowy Napis Co Tydzień”, 2019, nr 3  
Bierdiajew N., *Rosyjska idea*, przeł. J.C.-S.W. [C. Wodziński], Warszawa 1999, s. 223–224.  
Bierdiajew N., *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 272.  
Bierdiajew N., *Wojna i eschatologia*, przeł. H. Paprocki [w:] tegoż, *Głoszę wolność*, Warszawa 1999, s. 269.  
Rojek P., *Liturgia dziejów*, Wydawnictwo M, Kraków 2016  
Tichy R., *Manifest neomesjanistyczny*, „44/Czterdzieści i Cztery” 2009, nr 2  
Walicki A., *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model Polski* [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. 4: Polska, Rosja, marksizm, Kraków 2011, s. 347–392.

## Mesianism Attitude.

### *Around Tomasz Herbich's Thirst for the Kingdom*

The article is a review of Tomasz Herbich's book *The Desire of the Kingdom*. The book is the result of research on the thoughts of August Cieszkowski and Nikolai Bierdiajew. Author proposes a new concept on defining messianism – messianism is the attitude in which the desire of the Kingdom of God is expressed. Herbich takes the floor in contemporary messianic discussions.

**Słowa kluczowe:** mesjanizm polski, renesans religijno-filozoficzny, historia idei, filozofia polska, filozofia rosyjska

**Keywords:** messianism, Polish philosophy, Russian philosophy, history of ideas

**Agnieszka Michalkiewicz-Gorol**  
*Modus transferendi* tekstów Arystotelesa  
przyjęte przez Sebastiana Petrycego z Pilzna  
*Modus transferendi* of Texts by Aristotle  
taken over by Sebastain Petrycy of Pilzno

warsztaty

3



AGNIESZKA MICHALKIEWICZ-GOROL

---

## ***PR i modus transferendi* tekstów Arystotelesa przyjęte przez Sebastiana Petrycy z Pilzna**

Przełomu w rozwoju arystotelizmu, zwłaszcza w tej odmianie, która porzuca jego średniowieczno-scholastyczny charakter na rzecz starannego opracowania tekstów Arystotelesa, dokonał Sebastian Petrycy z Pilzna. Ten wybitny przedstawiciel polskiego renesansu, lekarz, poeta, arystotelik, a przede wszystkim twórca autonomicznej koncepcji pedagogiczno-filozoficznej kierował się w swojej pracy nad tłumaczeniem tekstów Stagiryty na język polski dwiema ideami: popularyzacji i utylitaryzmu. Owe ostatnie kryteria ułatwiły Petrycemu rezygnację z pogłębienia filozofii naturalnej, czyli fizyki oraz „trudnej”, czyli metafizyki. Skupił się Pilźnianin na filozofii praktycznej, która miała szansę stać się wiedzą dostępną dla każdego odbiorcy *Przydatków*.

Demokratyzacja, której Petrycy w wielu dziedzinach nauki był zwolennikiem, odnalazła swoją kolejną przestrzeń – język polski nie zawęził grona odbiorców do ludzi wyłącznie wykształconych, posługujących się biegle językiem łacińskim, ale docierał także do tych, którzy, jak mieszczanie czy chłopci, odebrali wykształcenie stanowe, radykalnie inne niż uprzywilejowana szlachta, przede wszystkim pozbawione edukacji łacińskiej. Każdy człowiek, niezależnie od sprawowanej funkcji w społeczeństwie, ma prawo do dobrego i szczęśliwego życia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> „Co widząc filozofowie, ludzie mądrzy, przystojnie do samej cnoty naprzód ludzie prowadzą ukazując, iż cnota sama jest na świecie, od przedniej człowieka części pochodząca, naprzędniejsze dobro, wedle którego insze dobra wszystkie cielesne, jakoby jakim niepochybnym wymiarem mają być miarkowane, jako ich kto ma używać sam, jako z inszemi, wymyślili nauki albo filozofiej o sprawach ludzkich trojaki rozdział: co przynależy do rządu samego siebie, etyka, to jest własnej powinności nauką, co służy do postępu z inszemi ludźmi ludźmi jako domowemi, bliższemi, ekonomiką i gospodarstwem, co z obcemi i odleglejszemi polityką i rzeczospo[olita] nazwali. Nauki barzo ludziom wszelkiego stanu pożyteczne. Bo jako każdy może powinność swą na świecie odprawować, jeśli nie będzie wiedział, na czem powinność jego, na czem szczęście jego zawisło? Jako ten może do-

Najlepiej intencje autora oddaje fragment *Dedykacji Zygmuntowi Trzeciemu z Przydatków do Polityki Arystotelesowej*, który można by określić mianem swobodnego manifestu filozoficznego naszego arystotelika: „Jedno jest szczęście, jedna powinność każdego z osobna człowieka: cnotliwe i dobre na świecie życie, które jest domu i gospodarza z domownikami snadne życie i z czasem wszystkich według przystojności. Owo dobrze i cnotliwie żyć grunt jest, na którym wszystkie rządy mocno stoją, na którym wszystko szczęście ludzkie zależy: dobrze żyć z samą z sobą, dobrze żyć w domu i w gospodarstwie, dobrze żyć w rzeczyp[ospolitej]. Tak dobre życie i przystojny w wszelkich sprawach postępek jest kształtem i istotą wszystkich rządów”<sup>2</sup>.

Sebastian Petrycy pracował nad przekładem trzech ksiąg Stagiryty blisko dwadzieścia lat. Sam czuwał nad procesem druku i wydania swoich prac. Że był świadom zasad rządzących *public relations*, świadczą strony tytułowe kolejnych ksiąg przekazywanych na ręce polskiego czytelnika. Zawierał w tytułach te informacje, które mogłyby stanowić zachętę do zakupu książki dla potencjalnego odbiorcy. Tym samym wpisywał się w utartą praktykę wydawniczą okresu nie tylko odrodzenia. Postępowali tak Tomasz Morus, Gliczner, ale również Jan Amos Komeński czy John Locke<sup>3</sup>.

W pracy nad *Ekonomiką* pseudo-Arystotelesa polski humanista korzystał z dwóch łacińskich przekładów okresu renesansu: w zakresie księgi I i III autorstwa Leonarda Bruni (Aretinusa) i Joachima Camerariususa (księga II)<sup>4</sup>. Tę część wydał w 1602 roku, ale pełne brzmienie uzyskała ona dopiero w 1618 roku dzięki przede wszystkim 25 rozdziałom *Przydatków*. Tytuł przedstawiał się następująco: *Ekonomiki Arystotelesowej, to jest rządu domowego z dokładem księgi dwoje, w których się może nauczyć każdy gospodarz, jak się obchodzić z żoną, z dziećmi, z czeladzią, z majątnością. Na końcu ksiąg jest przydatek, w którym się szerzej i łacniej dokłada, co do tejsze meteriej należy. Po wtóre wydane, poprawione i w wielu rzeczach potrzebnych przyczynione na pożytek i zaostrzenie umysłu*

---

mem i czeladzią rządzić, kto rządzić sobie nie umie, kto w powinnościach swoich własnych błądzi? Jako też może kto miastem albo rzeczyposp[olita] rządzić, który domu swego rządzić nie nauczył? Gdyż rzeczypospol[ita] nic inszego nie jest, jedno wielka wielkość domów, w jedną społeczność dla snadnego na świecie życia zgromadzonych. (...) a dobre życie na rozumie, naprzedniejszej części człowieka, zależy, tak iż kto rozum ma, dobrze żyć może; kto dobrze żyje, szczęśliwym i błogostawionym jest na świecie; kto szczęśliwym jest, wszystko ma, ni na czym mu nie schodzi”. S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, oprac. W. Wąsik, wstęp K. Grzybowski, Warszawa 1956, s. 125–126.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>3</sup> Tytuł pracy Erazma Glicznera-Skrzetuskiego brzmiał: *Książki o wychowaniu dzieci i młodzieży, barzo dobre, pożyteczne i potrzebne, z których rodzicy ku wychowaniu dzieci swych naukę dotożną wyczerpnąć mogą*.

<sup>4</sup> K. Grzybowski, Wstęp do: S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, *Przydatki do Ekonomiki i Polityki Arystotelesowej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956, s. 4.



z pracy *Doktora Sebastiana Petrycego, medyka*. W Krakowie, w drukarni Macieja Jędrzejowczyka roku pańskiego 1618, in folio str. 135, nlb. 8.

Jako drugą wydał Petrycy w 1605 roku *Politykę*, korzystając z przekładu Aretinusa z roku 1568. Przyjmuje się, że tekst ten zawarty w dwóch tomach łącznie liczył około 1000 stron<sup>5</sup>. Stronę tytułową pierwszej części autor sformułował obszernie, hołdując tym samym humanistycznej manierze literackiej: [Tom I] *Polityki Arystotelesowej, to jest rządu rzeczypospolitej z dokładem ksiąg ośmiuro. Część I. Pożyteczne nie tylko pospolitemu człowiekowi, który stąd może wiedzieć, jako się ma w rzeczypospolitej sprawować, jako ma swoim przełożonym poddałość oddawać, jako się ma ze swemi własnymi sprawami do pospolitego pożytku przychyłać; ale też więcej ludziom przełożonym, jako się mają z poddanymi obchodzić, jako buntów i niezgody uchodzić, jako niedostatkom, zbytkom zabiegać, jako dostatnią, spokojną rzeczpospolitą czynić*. Znajduje się w tym miejscu również informacja: *Przydane są do każdego rozdziału przestrogi, które krótko rzeczy trudniejsze ułacniają. Przydatki też są położone na końcu ksiąg częściami dla dokładniejszego wyrozumienia rzeczy w księgach zamkniętych, częściami dla zaostrenia dowcipów ludzkich potrzebne*. Przez doktora Sebastiana Petrycego, medyka. *Cum licentia superiorum*. W Krakowie w drukarni Szymona Kępiniego roku pańskiego 1605, ss. 472 i nlb. 38. Informacja o treści tomu drugiego jest krótsza i nie ujęta w formułę strony tytułowej. Tekst: *Polityki Arystotelesowej, to jest rządu rzeczypospolitej z dokładem część wtóra, księgi piąte, w których i stanowiących rzeczypospolitej przyczynach uczy*. Ss. 421 i nlb. 33, b.r. i m.d. jest prawdopodobnie kartą tytułową oddzielnej książki<sup>6</sup>.

W przekładzie trzeciej w kolejności *Etyki nikomachejskiej*, wydanej w 1618 roku, Sebastian Petrycy posłużył się łacińskim tekstem odrodzeniowym Jana Bernarda Felicjanusa. Po raz kolejny rozbudował szeroko stronę tytułową: *Etyki Arystotelesowej, to jest jako się każdy ma na świecie rządzić, z dokładem ksiąg dziesięciorga. Pierwsza część, w której pięciuro ksiąg. Pożyteczne każdemu nie tylko do poczciwego na świecie życia, ale też, aby człowiek każdy wiedział, którym sposobem ma przychodzić do najwiętszego na świecie błogostawieństwa i szczęścia*. *Przydane są do każdego rozdziału przestrogi, które trudniejsze rzeczy krótko wykładają. Przydatki też są położone na końcu ksiąg każdych dla gruntowniejszego rzeczy, w księgach tknionych, wyrozumienia, częściami dla zaostrenia dowcipów butniejszych potrzebne, przez Doktora Sebastiana Petrycego, medyka*. W Krakowie w drukarni Macieja Jędrzejowczyka roku pańskiego 1618. Stron in folio 408 liczb. i 40 nlb.

<sup>5</sup> K. Grzybowski, *Przedmowa literackiego wydawcy „Przydatków do Polityki Arystotelesowej” Sebastiana Petrycego*, [w:] S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, op. cit., s. 116.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 115.

Przytoczone w całości oryginalne tytuły mogą razić współczesnego czytelnika swoją rozbudowaną formą. Z perspektywy renesansowego twórcy jednak taki zwyczaj formułowania strony tytułowej nie powinien dziwić. W obliczu oczywistego braku w epoce odrodzenia mechanizmów wydawniczo-reklamowych, autorzy samodzielnie musieli zachęcać potencjalnych czytelników do kupna swoich książek. Strona tytułowa służyła więc pisarzom za swoistego rodzaju miejsce promocji. Im szersza informacja na stronie tytułowej, tym większa szansa na znalezienie liczniejszego grona odbiorców<sup>7</sup>. W blisko pięćdziesiąt lat później wydana w języku łacińskim *Wielka dydaktyka* Jana Amosa Komeńskiego również wpisywała się w ten trend. Na stronie tytułowej znajdujemy bowiem coś na kształt współczesnego, przemyślanego zabiegu z zakresu *public relations*: *Wielka dydaktyka, obejmująca sztukę uczenia wszystkich wszystkiego, czyli pewny przewodnik do zakładania we wszystkich gminach, miastach i wsiach każdego chrześcijańskiego państwa takich szkół, iżby w nich cała młodzież obojga płci, bez wyjątku, mogła pobierać nauki, kształtować obyczaje, uprawiać się do pobożności i tak w latach dojrzewania przysposabiać do wszystkiego, co przydatne dla teraźniejszości i przyszłego żywota, a to w sposób szybki, przyjemny i gruntowny*<sup>8</sup>. Obydwaj autorzy byli zapewne świadomi znaczenia trzech głównych zasad retoryki *docere, movere, delectare* ukutych przez Marka Fabiusza Kwintyliana w I w n.e.<sup>9</sup> Karty tytułowe obu dzieł można by też uznać za realizację, *sui generis*, starożytnego zabiegu *captatio benevolentiae*. Petrycy, chcąc zachęcić do lektury przyszłych odbiorców, w rozbudowanym nadmiernie tytule w każdym z trzech tomów przekładu Arystotelesa, informuje o głównym założeniu dzieła, przesłaniu, jego układzie.

Sebastian Petrycy z Pilzna swoje wskazówki dotyczące wychowania i kształcenia dzieci i młodzieży zawarł nie w pracy pedagogicznej *sensu stricto*, lecz w tzw. *Przydatkach* do dzieł Arystotelesa przetłumaczonych przez niego z łaciny na język polski: *Etyki, Ekonomiki i Polityki*. Praca ta jest ważna z punktu widzenia historyka filozofii, literatury, wychowania czy medycyny, albowiem Petrycy, z jednej strony, przekładając Arystotelesa udostępnia grecką filozofię szerszej grupie odbiorców, buduje i ujednocza katalog polskiej terminologii filozoficznej, próbuje „uczynić filozofię pospolitą”<sup>10</sup> i, z drugiej strony, dzięki opatrzeniu tekstu Arystotelesa własnymi, autorskimi komentarzami przedstawia czytelnikowi swój spójny pogląd na kwestie między innymi wychowawcze, opiekuńcze, medyczne, społecz-

<sup>7</sup> K. Grzybowski, *Wstęp* do: S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, op. cit., s. 4.

<sup>8</sup> J. A. Komeński, *Wielka dydaktyka*, oprac. B. Suchodolski, tłum. K. Remerowa, Wrocław 1956, s. 3.

<sup>9</sup> Znajomość twórczości autora *Kształcenie mówcy* i inspiracja jego wywodami u Petrycego i Komeńskiego zostanie wykazana w tej pracy w kolejnych rozdziałach.

<sup>10</sup> S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II., op. cit., s. 12.

ne i polityczne poszerzając tym samym *index nominum* renesansowej twórczości społeczno-pedagogicznej.

Translacji tekstu Arystotelesa Sebastian Petrycy dokonał na podstawie nie greckiego oryginału, lecz wersji łacińskiej, co było obowiązującym w odrodzeniu zwyczajem. Średniowiecze znało Arystotelesa wyłącznie w tłumaczeniu łacińskim. Tekst oryginału pojawił się na Zachodzie później, gdy scholastyka średniowieczna zaczynała tracić na znaczeniu. Wiktor Wąsik w pracy *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka* porównał recepcję Pisma Świętego i pism Stagiryty w średniowieczu, dopatrując się ciekawej historyczno-literackiej analogii ze względu na język odbioru, szczególnie przez ludzi uczonych i środowiska akademickie<sup>11</sup>. Dopiero wraz z nastaniem renesansu, w przypadku Pisma Świętego również z powodu reformacji, zaczęto sięgać do źródłowych tekstów, i tak jak Wulgata przestała być jedynym tekstem interpretowanym na uniwersytetach i w kręgach kościelnych – zastąpiły ją oryginały hebrajskie i greckie, tak również w odniesieniu do Arystotelesa komentowano jego twórczość coraz częściej na podstawie greckiego oryginału. Od XV wieku pisma Stagiryty były tłumaczone, nie jak wcześniej w dużej mierze z arabskiego przekładu, lecz z oryginału greckiego. Od tego momentu Aristoteles Graecus funkcjonuje już w tradycji filozoficznej i literackiej jako wulgata.

Tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej*, najszerzej bodaj w średniowieczu komentowanego i najczęściej tłumaczonego pisma Stagiryty, dokonał Petrycy w oparciu o renesansowy przekład Felicjanusa będący tłumaczeniem w wersji nowej<sup>12</sup>. Jako arystotelik-popularyzator skorzystał Pilźnianin z akademickiego tłumaczenia, dokonanego według najwyższych wówczas standardów poprawności i wierności względem oryginału. Translacji *Polityki* nasz arystotelik podjął się, za podstawę biorąc łaciński tekst szesnastowiecznego tłumacza Aretinusa<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> W. Wąsik, *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka, [w:] Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa*, Warszawa 1923, s. 93.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>13</sup> Ustaleń dotyczących źródeł przekładu trzech traktatów Arystotelesa, które posłużyły Petrycemu do pracy nad tłumaczeniem, dokonał Wiktor Wąsik. O swoich wątpliwościach i ostatecznych ustaleniach sam autor mówił tak: „Podstawowe zagadnienie, którego rozwiązanie da nam możliwość ocenić należycie pracę Petrycego w zakresie wersji jest następujące: Czy dokonał on przekładu traktatów Stagiryty z oryginału greckiego, czy też w swojej pracy posługiwał się już translacją łacińską? Sprawy tej z punktu ogólnego rozsądzić nie można, gdyż w tym czasie, t. j. na przełomie wieku XVI i XVII, a nawet wcześniej znajomość greczyzny w Europie w świecie uczonych był już znaczna. Nawet liczne edycje scholastyków świadczą wyraźnie, iż bądź co bądź coraz więcej rozpowszechniała się znajomość pism mistrza w oryginale. Wszak nawet u nas, choć powoli, znajomość greczyzny wzrastała. (...) trudno przesądzać z punktu ogólnego, jak to uczyniło wielu autorów, o Petrycym piszących, iż dokonał on własnie przekładu pism Arystotelesa z wersji łacińskich, gdyż bez udowodnienia konkretnego nie pozwalają o tem zdecydować ani względy ogólne, t. j. stan ówczesnej recepcji Arystotelesa w Europie, ani nawet sytuacja lokalna, a więc znajomość

W przypadku tego dzieła z zakresu filozofii praktycznej, którym nie zajmowali się szczególnie komentatorzy greccy, a Arabowie najpewniej w ogóle go nie znali, należy podkreślić fakt, że z pierwszym zainteresowaniem wokół arystotelesowej teorii państwa spotykamy się dopiero w epoce odrodzenia. Mimo że tekst scholastykom średniowiecznym był znany już od XIII wieku, jednak swój prawdziwy renesans przeżywa *Polityka* dopiero w szesnastym stuleciu. Tutaj Petrycy również skorzystał z tłumaczenia łacińskiego na podstawie oryginału. Przy pracy nad *Ekonomiką*, będącą, w przeciwieństwie do *Polityki* i *Etyki* – dzieł Arystotelesa autentycznych, apokryfem, korzystał w odniesieniu do ksiąg pierwszej i trzeciej z przekładu łacińskiego Aretinusa, zaś przy pracy nad księgą drugą *Ekonomiki* za podstawę posłużyło mu tłumaczenie Camerariusza, również łacińskie.

O wyjątkowości i znaczeniu pracy Sebastiana Petrycego decyduje, poza samym już tylko aktem przekładu ksiąg Arystotelesa na język polski, również zaopatrzenie go w tzw. przydatki i przestrogi. Czytelnik miał przed sobą, obok polskiego tłumaczenia dzieł Stagiryty także, a może przede wszystkim, swego ro-

---

greczynny w Krakowie”. Wąsik przywołuje kilka fragmentów z *Przydatków*, które można by uznać za deklarację Petrycego o wyborze greckiego oryginału. Wymienia między innymi: „Przyjmijże tedy ode mnie... gościa z Grecyj, polską szta odzianego”, „naj]gruntowniej i naj]snadniej podał Arystoteles naukę o sprawach ludzkich językiem greckim; na tom się puścił, abym polskim językiem dla pożytku pospolitego... jego naukę o rządzie spraw ludzkich na świat podał”. Nie uważa jednak tych słów za potwierdzenie wyboru greckiego źródła tłumaczenia, pokreślając wysoki poziom ogólności owych sformułowań. Za rozstrzygającą kwestię uznaje Wąsik analizę samego tłumaczenia wraz z *przestogami* i *dokładami* będącymi częścią przekładu pism Arystotelesa. „Tekst przekładu zaopatrzony jest zaopatrzony w nagłówek w napisane po polsku *argumentum*, a następnie na jednym marginesie (zewnątrznym) obok tekstu przekładu jest podana jakgdyby żywa paginacja treści, drugi zaś margines (wewnętrzny), wypełniają złączone co jakiś czas frazesy łacińskie, odpowiadające treścią początkowym wyrazom niektórych zdań w tekście danego rozdziału. (...) Jeżeli założymy, że frazesy te są wyjątkami, wyrwanymi z jakiegoś jednego ciągłego łacińskiego tłumaczenia każdego z traktatów, zadanie nasze sprowadzi się do wyszukania takiego właśnie przekładu łacińskiego, z którym łacińskie frazesy, podane na marginesie polskiego tekstu Petrycego, zupełnie zgodziłyby się. W poszukiwaniach naszych orientujemy się w ten sposób: frazesy łacińskie Petrycy zapewne podał dlatego, by czytelnik ewentualnie w miejscach ciemniejszych, wreszcie w tych, których polski przekład wydałby mu się niezupełnie dobry, mógł uciec się do tego tekstu, z którego sam autor przekładał (autora jednak wersji łacińskich nigdzie nie podał); z tego względu – sądzić należy – wybrał Petrycy nie jakąbądź z istniejących wersji łacińskich, lecz zapewne bardziej znaną stąd więcej popularną i w tych czasach uważaną za najlepszą, a przynajmniej wielokrotnie wydawaną, by lektor z łatwością mógł ją mieć pod ręką. Do wniosków powyższych upoważnia nas poniekąd następująca krótka informacja Petrycego: *Ci, którzy radzi czytają księgi poważnych autorów, niech tej Polityki* (a więc zapewne i *Etyki*, i *Ekonomiki*) *księgi z łacińskim Arystotelesem równają; dlatego są teksty łacińskie po wewnętrznych brzegach położone*. Dlatego też poczęliśmy w naszych poszukiwaniach porównywać frazesy łacińskie przy Petrycego przekładzie z najbardziej na on czas znanymi wersjami łacińskimi, co po długim kolacjonowaniu doprowadziło nas do wyników zupełnie pewnych”. Ibidem, s. 237–240.

dzaju *scholia* i autorskie rozważania luźno związane z wywodem Arystotelesa. Komentarze Petrycego miały charakter zasadniczo egzegetyczny, ale, co należy podkreślić, stanowiły także samodzielne rozprawy z zakresu filozofii, pedagogiki czy historii ustroju. W formułowaniu tzw. przestróg i przydatków autor korzystał z łacińskich renesansowych komentarzy szesnastowiecznych tłumaczy. W przypadku *Ekonomiki*, w zakresie tzw. „dokładów” inspirował się *scholiami* tłumacza Joachima Camerariusza, w obszarze „przydatków” wzorem było kompendium Ludwika Septaliusa. Analogicznie w związku z *Polityką* należy wymienić jako źródła teksty Piotra Victoriusa i Jana Casusa, zaś dla *Etyki* wzorami Petrycego byli: odpowiednio tłumacz Jan Bernard Felicjanus, Franciszek Piccolomini i wymieniony wcześniej Jan Casus<sup>14</sup>.

Istotnym elementem struktury dzieła Sebastiana Petrycego, z literackiego punktu widzenia *stricte* renesansowym, były również przedmowy do trzech ksiąg, stanowiące w zasadzie dedykacje dla tych, którym zawdzięczał pomoc i opiekę. Księgę *Ekonomiki* autor poświęcił Mikołajowi Oleśnickiemu, kasztelanowi radomskiemu, *Politykę* zadedykował królowi Zygmuntowi III Wazie, zaś *Etykę* – Wawrzyńcowi Głębskiemu, arcybiskupowi gnieźnieńskiemu. Zwyczaj ów jest ewidentną kontynuacją antycznych obyczajów literacko-wydawniczych. Znaczący dla Petrycego, w obszarze poglądów pedagogicznych Marek Fabiusz Kwintylian we wstępie do *Kształcenia mówcy* napisał „a pracę tę tobie poświęcam, Marcelusie Witoriuszu! Ciebie bowiem zarówno za największą względem mnie życzliwość, jak i za wyjątkowo płomienną miłość do nauki (nie tylko zresztą z tych powodów, chociaż są wielkiej wagi) uznałem za najbardziej godnego tego dowodu wzajemnej między nami przyjaźni”<sup>15</sup>. Poza słowami skierowanymi do mówcy i obrońcy sądowego, a przede wszystkim przyjaciela, autor *Kształcenia mówcy* umieszcza przed właściwym tekstem swojej pracy również list do Tryfona – księgarza i wydawcy rzymskiego. Dowiadujemy się z niego o łączącej pisarza i wydawcę przyjaźni, o ponagleniach Tryfona dotyczących finalizacji dzieła, o historii jej powstania<sup>16</sup>. List jest utrzymany w stylistyce bardzo familiarnej, dowodzi zaufania oraz zażyłych stosunków między autorem i wydawcą.

Zwróćmy uwagę na księgę *Przydatków do Ekonomiki*, zwłaszcza na fragment: „A dla tej uczynności prostej, nie owszem przejrzania niegodnej u bacznych przynajmniej, którzy usilność za dobre przyjmują, przyjaźń pozyskał. Z tej *Ekonomikę* naprzód, jakoby jaką dalszych ksiąg próbę pod imieniem W. M. mego

<sup>14</sup> K. Grzybowski, *Wstęp do: S. Petrycy, Pisma wybrane*, t. I. *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956, s. 5.

<sup>15</sup> Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, przeł. i oprac. M. Brożek, Wrocław 2005, s. 10.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 3 i n.

M. Pana do ludzi podaję, dlatego iżeś mię W.M. sam<sup>17</sup>, ściskającego w domu tę pracę i nieprawnie śmiejącego pospólstwu nierozumiałną rzecz podać, napomnieniem i poważnością swą pobudził. Co aczem miał sam przez się wżdy kiedy uczynić, wszakże za powodem W.M. tym rychlej i chętniej to czynię”<sup>18</sup>. Dedykacja dla Mikołaja Oleśnickiego jest między innymi wyrazem wdzięczności klienta wobec mecenasa i świadectwem przyjaźni i szacunku Petrycego dla protektora. Przytoczony fragment może również wskazywać na inspirację autora *Przydatków* Kwintylianiem, który w liście do Tryfona pisze: „Wymusiłeś wreszcie na mnie przez swoje codzienne nalegania i wyrzuty, że już teraz zabieram się do wydawania tych ksiąg, które dla drogiego Marcellusa napisałem o kształceniu mówcy”<sup>19</sup>. Element podkreślenia roli nacisku przyjaciół i opiekunów na postęp pracy twórczej jest w przypadku *Kształcenia mówcy* i *Przydatków do Ekonomiki* wyraźny.

Podobieństwa pomiędzy tekstami Kwintyliana i Petrycego w zakresie konstruowania dedykacji kończą się jednak wraz z księgami *Etyki* i *Polityki*. Mamy bowiem do czynienia w przekładzie *Etyki nikomachejskiej* z panegirycznym, jakże charakterystycznym w epoce odrodzenia, na cześć „Wysoce Oświeconego Ojca i Pana Wawrzyńca Głębskiego, Stolicy Rzymskiej Namiestnika uprzywilejowanego”<sup>20</sup>. W osobie arcybiskupa gnieźnieńskiego autor *Przydatków* widzi uosobienie tych cnót, które stanowią rdzeń tekstu Arystotelesa. Analogiczny zabieg literacki odnajdujemy w przekładzie *Polityki*. Mamy tutaj uroczysty tekst pochwalny, którego podmiotem jest „Najjaśniejszy i Niezwyciężony Monarcha Zygmunt Trzeci”<sup>21</sup>. Petrycy swoją intencję umieszcza w ostatnim *passusie* dedykacji: „Przyjmijże tedy ode mnie, poddanego swego, W.K.M., nie tak gościa z Grecyjej, polską szatą odzianego, jako chęć moję, do pożytku pospolitego czynienia usilnością okazałą, z taką wdzięcznością, z jaką więc czasem wielcy monarchowie, choć malutkie i podłe podarki, chętnie przyjmować zwykli (...)”<sup>22</sup>. Jego nauka o społeczeństwie, ustroju i gospodarce nierozzerwalnie związana jest instytucją dziedzicznego, narodowego i cnotliwego monarchy.

Chociaż Sebastian Petrycy na gruncie samego przekładu pism Arystotelesa nie wniósł zasadniczych zasług, był chwalony i ceniony. Piotr Chmielowski w *Historii literatury polskiej* uznał tłumaczenia Pilźnianina „gruntownymi i dobrze wykonanymi”, Franciszek Krupiński podkreśla „U niego też język i forma więcej filozoficzna, słowem z całej filozoficznej piśmienności XVI i XVII wieku dzie-

<sup>17</sup> Podkreślenie autorki.

<sup>18</sup> S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, op. cit., s. 13.

<sup>19</sup> Kwintyliani, *Kształcenie mówcy*, op. cit., s. 3.

<sup>20</sup> S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. I, op. cit., s. 13.

<sup>21</sup> S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, op. cit., s. 123.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 129.

ła Petrycego warte są przed innymi pilnego czytania i studjowania każdego, kto nad filozofją pracować zamierza”<sup>23</sup>. Pojawiły się jednak w XIX wieku głosy również krytyczne, jak choćby ten komentarz Aleksandra Zdanowicza: „Przekładając Arystotelesa na język polski, starał się on głównie przystosować jego myśl do obyczajności i sprawiedliwości (...). Ponieważ różnic Arystotelesowych a chrześcijańskich nie wyosobnił Petrycy, przeto rzecz całą zastąpił po większej części czczą gadaniną. Wszystkiego jest w nim potrosze oprócz zasad czystej filozofji”<sup>24</sup>. Ta ocena dziwielnastowiecznego historyka i pedagoga jest bardzo surowa. Pytanie, czy zasadna? Zważywszy na fakt sformułowania przez Sebastiana Petrycego w *Przydatkach* bardzo konkretnych wskazań dotyczących wychowania, ustroju państwa etc., opinia Zdanowicza, powtórzmy historyka i pedagoga, może budzić kontrowersje.

Piłźnianin jako arystotelik-popularyzator dokonał pracy typowej dla nurtu scholastyki tego okresu. W ściśle utylitarnym duchu przedstawił filozofię praktyczną Stagiryty starając się oświetlić ją, *more scholastico*, refleksjami z zakresu nauki chrześcijańskiej. W wielu miejscach adaptował naukę Stagiryty, zarówno w kwestiach związanych z filozofią praktyczną, jak i z metafizyką, na gruncie wiary chrześcijańskiej. Petrycy czyni to choćby w *Przydatku do Księgi Pierwszej Etyki Arystotelesowej* zatytułowanym *Jeśli szczęście nawyższe czci raczej, niż chwały godne*, omawiając zagadnienie czci, która, według Arystotelesa góruje nad chwałą, tak jak szczęście najwyższe nad cnotą. Objasnia Piłźnianin, iż szczęście wymaga czci, a cnota chwały. Ponadto dokonuje rozdziału czci na boską, przyrodzoną i świecką. „Boską cześć powinniśmy Panu Bogu jako nawyższemu dobru; także tym dobrom, które blisko do niego przystępują. Przyrodzoną cześć powinniśmy rodzicom; świecką powinniśmy królowi dla dobrego królowania i sprawiedliwego. Król na sobie nosi trojaką osobę: boską, rzeczypospolitej i ludzką. Król jako człowiek nie zawżdy godzien czci, jednak ile nosi na sobie personę Bożą i rzeczypospolitej], czci wszelakiej godzien jest. Uważamy bowiem w królu nie złe obyczaje, ale majestat zwierzchności jego. Przeto którzy powstają słowy i podnoszą rękę przeciwko królowi, źle czynią, bo znieważają majestat boski i rzeczypospolitej] zwierzchność”<sup>25</sup>. Ta krótka egzegeza słów Arystotelesa uwzględnia, poza doktryną kościelną, także naukę o państwie i społeczeństwie. W przywołanym fragmencie uwidacznia się również cecha charakterystyczna pism Petrycego – oryginalność polegająca na odejściu od sylogizmu na rzecz pragmatyzmu.

<sup>23</sup> Cyt. za: W. Wąsik, *Literatura polskich przekładów Arystotelesa jako przyczynek do historii filozofji w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 15 (1912) 3, s. 322.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 329.

<sup>25</sup> S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. I, op. cit., s. 105–106.

Dialektyka i subtelne dociekania bezwzględnej prawdy teoretycznej są dla Sebastiana Petrycego zdecydowanie mniej istotne od utylitaryzmu i prób przełożenia filozofii Stagiryty na codzienne życie pojedynczego człowieka z silnym uwzględnieniem przynależności stanowej w kontekście dobra państwa. Spolszczenie Arystotelesa, zrealizowane w *Przydatkach* poprzez przywoływanie przez Pilźnianina zwyczajów polskich, przysłów, powoływanie się na ważne wydarzenia historyczne, ale także współczesne problemy społeczne, polityczne czy obyczajowe wyróżnia Petrycego spośród wielkiej liczby arystotelików-popularyzatorów. Nasz autor nie jest li tylko kontynuatorem scholastycznej stylistyki przekładów Arystotelesa. Tło polskie zbudowane w *Przydatkach* pozwala na nową interpretację greckiej filozofii. Odejście od sylogizmu na rzecz pragmatycznego wykładu pozwala spojrzeć na Petrycego jak na filozofa autonomicznego. Obok egzegezy myśli arystotelesowej czytelnik *Przydatków* otrzymuje przefiltrowaną przez polskie uwarunkowania i problemy treść, w której reformy: ustrojowa, społeczna, pedagogiczna wydają się nabierać bardzo wyraźnych kształtów.

Filozoficzny warsztat pracy Sebastiana Petrycego budzi wśród historyków przedmiotu wiele wątpliwości. Podkreślana jest niewątpliwa erudycja autora. Pilźnianin powołuje się na liczne traktaty filozoficzne starożytne, a także na te, które powstały w okresie średniowiecza i jemu współcześnie – pojawiają się nawiązania do Platona (dialogi *Gorgiasz*, *Menon*, *Państwo*, *Timaios*), Epikura, Arystypa, Kalefona, Zenona, Plotyna, Cyserona, Plutarcha, Hieronima, Tomasza z Akwinu, licznych autorów scholastycznych i wielu, wielu innych. Próby budowania szerszego kontekstu dla egzegezy myśli Arystotelesa są jednak często odbierane jako luźne asocjacje, które nie mają głębszej wartości z punktu widzenia historyka filozofii<sup>26</sup>. Jednocześnie obnaża się w literaturze fachowej problem pewnych deficytów w zakresie zaplecza naukowego Sebastiana Petrycego w dziedzinie komentarzy greckich scholiastów tekstów Stagiryty. Nie można odmówić Pilźnianinowi znajomości całego dorobku Arystotelesa, ale, jak zauważa Wąsik, stosunkowo rzadko cytuje on czy powołuje się na treści z innych ksiąg mistrza, choćby z *Poetyki*, *Retoryki* czy *Logiki*<sup>27</sup>. *Nie odnosi się Petrycy także do komentarzy starszych łacińskich scholiastów Stagiryty, co czyni jego egzegezę uboższą i pozwala na powzięcie przypuszczenia, iż jego znajomość myśli Arystotelesa opiera się przede wszystkim na lekturze średniowiecznych scholii i późnych, często rezonerskich komentarzy scholastycznych. Jeśli jednak uwzględnić wyartykułowane w przedmowach do*

<sup>26</sup> Por. przywołaną wcześniej wypowiedź Zdanowicza. Wiktor Wąsik komentuje to zagadnienie następująco: „Obszar jednak czytania Petrycego ma znaczenie drugorzędne, gdyż pod tym względem nawet wśród scholastyków polskich wielu przewyższało Petrycego”. W. Wąsik, *Literatura polskich przekładów*, op. cit., s. 329.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 328.



mecenasów i czytelników intencje Petrycego, jak choćby te słowa: „abyśmy my też przykładem narodów inszych mieli polska filozofią, przynajmniej jeśli nie może-my mieć naturalnej i trudnej, abyśmy wżdy tę obyczajową łacniejszą”<sup>28</sup>, odejście autora od skostniałego aparatu scholastycznego, utrwalonego powagą tradycji, wydaje się być zamierzone.

Arystotelizm i jego popularyzacja stanowią dla Sebastiana Petrycego ogromną wartość, jednak *Przydatki* służą jeszcze czemuś więcej. Są one wraz z objaśnieniami filozofii Stagiryty, a może przy ich okazji, przede wszystkim łamami własnych poglądów autora. Petrycy spolszcza Arystotelesa, ale w jego soczewce skupia się również pierwiastek tomizmu, neoplatonizmu, racjonalizmu uzupełnianego, lub zastępowanego wręcz metodą eksperymentu, i wreszcie czegoś, co odróżnia go i wyróżnia spośród innych arystotelików – koncentrowanie uwagi na aretologii. Etyka oparta na cnotach stanie się dla Petrycego jedną z zasadniczych dziedzin filozofii, która pozwoli mu na formułowanie dalekosiężnych i kompletnych koncepcji z zakresu innych dziedzin nauki. Ta oryginalność w transponowaniu myśli Arystotelesa wyznacza Petrycemu szczególne miejsce w historii filozofii.

*Przydatki* są *par excellence* tekstem humanistycznym, jednak zasadniczo ich wartość nie ma charakteru czysto literackiego. Przekład Arystotelesa opatrzony komentarzami, będącymi nierzadko autonomiczną od starożytnej myślą filozoficzną, stanowi przede wszystkim istotny punkt w historii polskiej filozofii. Autor zdobył wówczas uznanie w Europie zachodniej jako nie tylko wybitny arystotelik-popularyzator obok Mikołaja z Oresme i Antonio Bruciolli, ale także zaistniał w dziedzinie filozofii praktycznej. Stworzył samodzielną koncepcję z zakresu filozofii państwa i ustroju. Zajął odrębne stanowisko w kwestii nauki o duszy, zdefiniował między innymi cnotę męstwa. Sebastian Petrycy zbudował, jako pierwszy w tak szerokim wymiarze, bogaty słownik polskich terminów filozoficznych. Dokonał spolszczenia greckich i łacińskich określeń, a także uściślenia znaczenia wyrazów stosowanych wieloznacznie w języku potocznym. Zakres kompetencji autora *Przydatków* z dziedziny filozofii jest imponujący i zostanie omówiony szczegółowo w kolejnych rozdziałach.

---

<sup>28</sup> S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, op. cit., s. 138.

## Bibliografia

- Komeński J. A., *Wielka dydaktyka*, tłum. K. Remerowa, Biblioteka Klasyków Pedagogiki PAN, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956.
- Kwintylian M. E., *Kształcenie mówcy*, przeł. i oprac. M. Brożek, Wrocław 2005.
- Petrycy S., *Pisma wybrane*, t. I, oprac. W. Wąsik, wstęp K. Grzybowski, Warszawa 1956.
- Petrycy S., *Pisma wybrane*, t. II, oprac. W. Wąsik, wstęp K. Grzybowski, Warszawa 1956.
- Wąsik W., *Literatura polskich przekładów Arystotelesa jako przyczynek do historii filozofii w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 15 (1912) 3.
- Wąsik W., *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka, [w:] Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa*, Warszawa 1923.
- Wąsik W., *System pedagogiczny Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968.

## Summary:

This outline attempts to evoke the figure of Sebastian Petrycy of Pilzno, a Polish Renaissance hysician, philosopher, Aristotelik, poet and, above all, the creator of autonomous pedagogical and philosophical conception, in the context of his works on translating the three books of Aristotle: Ethics, Politics and Economics into Polish. The author of *Przydatki* (the so-called Appendages) adapted the science of Stagirite, both the issues related to practical philosophy and metaphysics, on the basis of Christian faith. The artist tried to transfer Aristotels philosophy to everyday life of a single man, with strong consideration of a social class in the context of the good of the state. And it is precisely this Polish background presented in *Przydatki* that allows a new interpretation of Greek philosophy. Among other things, Petrycy's leaving syllogism for a pragmatic lecture allows us to perceive this prominent Polish Aristotelik as an autonomous philosopher. The solutions adopted by Sebastian Petrycy in the area of constructing front pages, which in the Renaissance were the authors suigeneris publicrelations, are also interesting. It is the front pages, as well as the preface being a dedication to the Pilzninis patrons, which shed light on the intentions and the scientific workshop of Aristotles first Polish translator.

**Key words:** Sebastian Petrycy of Pilzno, Aristotelianism, the scholastic trend, practical philosophy, democratization

**Słowa kluczowe:** Sebastian Petrycy z Pilzna, arystotelizm, nurt scholastyczny, filozofia praktyczna, demokratyzacja

**Stefan Konstańczak**

Joanna Dudek, *Problem unaukowania etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*

**Tomasz Mróz**

Augusta Cieszkowskiego *Pisma rozproszone*

**Stefan Konstańczak**

Tomasz Mróz, *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*

**Rafał Kozłowski**

Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*

**Renata Merda**

Leszek Kołakowski, *Kto z was chciałby rozweselić pechowego nosorożca?*



STEFAN KONSTAŃCZAK

---

Joanna Dudek, *Problem unaukowień etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012, ISBN 978-83-7842-014-9, s. 330

Twórczość Marii Ossowskiej do czekała się już wielu opracowań, które starają się wyeksponować jej wkład do filozofii moralności jak też scharakteryzować jej program unaukowień etyki. Wydaje się, że pomiędzy tymi usiłowaniami powinna istnieć jakaś korespondencja, czego jednak zdają się nie potwierdzać dotychczasowe prace poświęcone Ossowskiej. Ich autorzy zdawali się podzielać pogląd, że polskiej uczonej projekt unaukowień etyki po prostu się nie powiódł, na dowód czego wskazują unikanie podania w jej pracach jednoznacznej definicji fundamentalnych pojęć „moralność” ora „etyka”. Wydaje się jednak, że autorzy takich monografii po prostu nie potrafili połączyć w jednolitą całość zróżnicowanych tematycznie obszarów naukowych dociekań, którymi zajmowała się Ossowska. Takie spojrzenie całościowe oferuje nam dopiero książka Joanny Dudek. Jej autorka zmierzyła się z niełatwym pro-

blemem możliwości wyodrębnienia takich obszarów oraz znalezienia dla nich płaszczyzny, na której możliwe byłoby potraktowanie ich jako członów jednolitego projektu badawczego, a co za tym idzie, także ocena jego rezultatów. W książce zostało to ujęte lapidarnie, że Ossowska: „W wielostopniowym procesie unaukowień etyki dostrzegła szansę integracji teorii z praktyką moralną, oraz etyki z etosem” (s. 5). Tym samym autorka zakwestionowała motywowane pozytywistycznym pojmowaniem nauki próby rozczłonkowania obszaru dociekań etycznych na „naukowe” (powiązane przede wszystkim z socjologią, psychologią, a także z historią) oraz na „nienaukowe”, czyli takie, które nie mają bezpośredniego odniesienia do faktów (biologicznych, społecznych czy też psychologicznych). Inaczej mówiąc, autorka stara się także rozprawić z podziałem traktującym osobno obszar dociekań odnoszących

się do opisu takich faktów, uważanych za naukę, oraz rozważań dotyczących natury ludzkich powinności, które chętnie traktowano jako sztukę.

Autorka wprawdzie wprowadza nas w skomplikowane koleje losu Marii Ossowskiej, której życie obejmowało okres dwóch największych wojen w dziejach ludzkości, a jej poglądy kształtowała cała europejska tradycja filozoficzna. Z lektury dowiadujemy się bowiem o wpływach, jakie na twórczość polskiej uczonej wywarli filozofowie niemieccy, francuscy i angielscy. Świadczy to o tym, że jej poglądy kształtowały się na głównym szlaku myśli ludzkiej, co niewątpliwie później ułatwiło jej zdobycie określonej renomy międzynarodowej. Drobnym zastrzeżeniem w tym przypadku jest nieco rozproszone przedstawianie wpływów, jakie wywarli na poglądy Ossowskiej niektórzy przedstawiciele socjologii i filozofii. I tak np. wpływy Edwarda Westermarcka, Bertranda Russella, Jeana Piageta czy Eugene Duprèela zostały omówione niepotrzebnie dwa razy, choć w zasadzie za każdym razem dotyczyły tych samych problemów. W przekonaniu autorki Ossowską w tym przypadku najbardziej interesowały zagadnienia dotyczące odgraniczenia i związku etyki opisowej z normatywną, statusu ocen i norm moralnych oraz zagadnienia dotyczące przenoszenia dorobku teoretycznego etyków do praktyki społecznej. Są to także zagadnienia,

na które etycy dotąd nie znaleźli zadowalających odpowiedzi.

Wielkie znaczenie wedle autorki książki Ossowska przypisywała fundamentom antropologicznym badań nad moralnością. Zaakceptowała przy tym tezę Ewy Nowickiej, że studia nad moralnością wiązać się muszą z przyjęciem postawy bezstronnego obserwatora, co jednak w stoi w opozycji do kolejnej tezy, że badacz nad moralnością jest nierozdzielnie związany z kulturą, a więc nie jest w stanie przyjąć takiej postawy jak astronom, badający odległe obiekty kosmiczne. Nie oznacza to oczywiście aprobaty relatywizmu, ale niewątpliwie oznacza, że najbardziej kompetentnie można wypowiadać się o antropologicznym kontekście moralności w odniesieniu do własnej kultury. Trafnym jest zatem określenie autorki, że Ossowska zachowała maksymalnie możliwy dystans do przedmiotu prowadzonych badań, a stąd uzyskane wyniki nie budzą zasadniczych kontrowersji także w innych obszarach kulturowych. Autorka pokusiła się o sformułowanie założeń, czy też pewnych postulatów metodologicznych, których Ossowska konsekwencje przestrzegała w swoich pracach naukowych. Wedle Joanny Dudek da się je sprowadzić do ośmiu postulatów (s. 46-47), które pozwoliły wszystkim jej pracom osiągnąć wysoki standard naukowy. Cechował ją ponadto perfekcjonizm w pracy i w życiu prywatnym, a także mocno rozbudowane poczucie niezależno-

ści. W książce pojawia się także wątek kobiecego wzorca uprawiania nauki, a autorka wprost mówi o pewnym podobieństwie bohaterki swej książki z Marią Curie-Skłodowską. W książce znajdziemy także rozważania nad sposobem, w jaki uczona rozwiązała dylemat, czy poświęcić się nauce czy raczej życiu rodzinnemu. Swoje własne dylematy, jakby przeniosła na grunt nauki, bo jej badania nad wzorami osobowymi były pionierskimi w Polsce. Podobnie też było z badaniami w zakresie psychologii moralności, które najwyraźniej zapoczątkowało zastanawianie się nad słusznością obranej przez siebie drogi życiowej.

Autorka książki poświęciła wiele miejsca kształtowaniu się postawy naukowej Ossowskiej w tym krystalizowaniu się jej poglądów semiotycznych oraz metodologicznych. Na drodze tej dokonano się zbliżenie jej poglądów do szkoły lwowsko-warszawskiej. Szczególny wpływ na Ossowską miał wyrzec Alfred Tarski, który wyrażał przecież wątpliwość, czy język semantyki może być potraktowany jako właściwe narzędzie do badania języka naturalnego, gdyż sam nie jest jego częścią. W książce wspomina się też o zakwestionowaniu psychologizmu stosowanego w szkole Twardowskiego przy wyjaśnianiu problematyki stanowiącej przedmiot zainteresowania semantyki. Ossowskiej zatem było bliżej do warszawskich logicystów niż do zwolenników tradycyjnej filozofii. Siłą rzeczy ciążyła ku Kotarbińskie-

mu, z którym łączyło ją zbliżone traktowanie problemów semantycznych, co szybko przerodziło się w bliskie relacje przyjacielskie. W analizach autorski znajdujemy też ślady oddziaływania na Ossowską Russellowskiej teorii deskrypcji, w tym zwłaszcza jego teorii klas. Nic zatem dziwnego, że jej koncepcja etyki była „budowana od dołu”, czyli na sposób indukcyjny. Oznaczało to zarazem, że jej koncepcja nie była nigdy mechanicznym powtórzeniem innych, co najwyżej można ją uznać jako syntezę całej dotychczasowej tradycji. Taka etyka nie była też wydzieloną subdyscypliną filozofii, ale stawała się jej integralną częścią, połączoną licznymi więzami i odwołaniami do pozostałych jej działów. Na podobnej zasadzie buduje teorię moralną (naukę o moralności), w ramach której łączą się dociekania nad różnymi aspektami zjawisk moralnych, choć nie łączy ich jednolita metodologia. Analogię do takiego ujmowania zjawisk moralnych znalazła w gramatyce, którą pojmowała jako naukę o języku, a w której da się odróżnić aspekt opisowy od normatywnego. W książce wiele miejsca przez to poświęcono relacjom pomiędzy językiem naturalnym a tym, którym posługuje się nauka. Ostatecznie wynika z tego, że nauka posługuje się logiką w celu precyzacji (doskonalenia) języka naturalnego. Przykładem takiej sytuacji jest pierwszy poważny problem z zakresu teorii moralnej, z którym zmierzyła się Ossowska, czyli isto-

ta egoizmu. W językach naturalnych nie istnieje problem odpowiedniości stanu istniejącego z jego wyrażeniem. Ujawnia się on dopiero wówczas, gdy próbuje się zdefiniować to pojęcie, co skłoniło Ossowską do wyróżnienia aż trzech jego odmian, co dopiero pozwala na prowadzenie dyskursu naukowego w tym zakresie. W konsekwencji w każdej nauce aspekt antropologiczny musi być uwzględniany na równi z aspektem epistemologicznym. Nic zatem dziwnego, że małżeństwo Ossowskich uznaje się za prekursorów nauki o nauce. Koncepcja nauki o moralności sformułowana przez Ossowską, poprzedzały zatem dogłębne studia nad naturą nauki i rolą w niej spełnianą przez język. Nauka bowiem wypełnia zadania, które zmieniają praktykę językową, choć samej rzeczywistości przecież nie zmienia. Wydaje się to jednym z ważniejszych spostrzeżeń Joanny Dudek zawartych w jej książce.

Gdy autorka zajęła się w swej książce przedstawieniem całego procesu badawczego, dzięki któremu powstała zapewne najważniejszą książką Ossowskiej *Podstawy nauki o moralności*, to czytelnik uświadamia sobie, że jest to projekt, który odzwierciedla specyfikę warszawskiego środowiska naukowego. Pozytywistyczny rys ma bowiem wyłączenie z tego zakresu rozważań o naturze powinności i regułach moralnych obowiązujących zarówno jednostki jak i całe społeczeństwa.. Namiastką tego stały się

jej późniejsze opracowania z zakresu psychologii i socjologii moralności. Ossowska przecież nie przywoływała w swoich tekstach prac np. czołowego polskiego etyka z początku XX wieku Witolda Rubczyńskiego, ale do Aleksandra Świętochowskiego czy Ochowicza. W tym sensie kontynuowała proces unaukowania etyki zapoczątkowany przez warszawski pozytywizm. W świetle lektury książki można mieć nawet wątpliwości czy projekt Ossowskiej sformowania nauki o moralności został w ogóle realizowany. Problem wziął się stąd, iż wedle Ossowskiej samo pojęcie „moralność” jest nazwą pozorną (s. 102), a zatem wszelkie dywagacje na ten temat są tylko przybliżonym obrazem, w jaki nauka może wyjaśniać ten fenomen. Nie powinny zatem dziwić wahania uczonej nad treściami, jakie powinny być zawarte w jej fundamentalnej pracy poświęconej tym zagadnieniom. Efekt finalny tych wahań to oddzielenie tego, co można badać (moralność) od tego, co badaniom naukowym nie podlega (etyka normatywna). Nie znaczyło to jednak statycznego oddzielenia etyki od życia, bo ona musi w nim być zanurzona. Zabieg ten jest konieczny, aby uchwycić naturę zmiennych zjawisk natury moralnej, które zawsze odbiegają od nieuznanej wyjątków sfery teorii.

Wiele miejsca autorka poświęciła programowi unaukowania etyki, który w duchu pozytywistycznym zamierzała realizować Maria Ossowska. Za-



uważyć można w tym pewna niekonsekwencją, ponieważ etyka naukowa byłaby zatem genealogicznie wtórna względem nauki o moralności, w której zawiera się przecież historia moralności. Próba uratowania naukowości etyki poprzez wyeksponowanie jej dynamicznego charakteru nie wygląda jednak przekonująco. Sam fakt, że jej wskazania ciągle dostosowują się do potrzeb człowieka oraz do zmian zachodzących w pozostałych naukach jest bowiem dyskusyjnym rozwiązaniem. Nie ulega natomiast żadnej wątpliwości zamiar Ossowskiej zracjonalizowania etyki, co zamierała dokonać poprzez wyłączenie problematyki oceniania poza obręb samej etyki. W pewnym sensie było to zgodne z duchem współczesnej jej nauki, w której nauka o wartościach i ludzkich wartościowaniach zaczynała odgrywać coraz istotniejszą rolę. Także w polskiej literaturze filozoficznej z tego okresu spotykamy się z takimi próbami jak choćby w przypadku „Marka Aureliusza” Henryka Elzenberga czy „O bezwzględności dobra” Władysława Tatarkiewicza. W książce ostatecznie autorka przyjęła stanowisko, które wydaje się zbliżonym do pragmatyzmu. Otóż prawda naukowa, a zatem każda nauka muszą czemuś praktycznemu służyć, i ten aspekt Ossowska po prostu wyeksponowała, co niewątpliwie etykę zracjonalizowało, a niekoniecznie unaukowiło. Ostatecznie zatem unaukowniona zostaje nauka o moralności a nie etyka jako

taka, ale Ossowskiej udało się za to zracjonalizować i jedna i drugą.

Nic zatem dziwnego, że przechodząc do omówienia podstaw nauki moralności Ossowskiej autorka jakby powtarza ciąg myślowy realizowany w rozdziałach wcześniejszych. Wskazuje zatem na problemy definicyjne, z jakimi zmierzyła się Ossowska. Nawet zdawałoby się prozaiczne pojęcie „moralność” umyka bowiem uchwyceniu w karby definicji. Podobna sytuacja jest z orzecznikami „dobro”, „zło” i ich pochodnymi. Eksponowana wcześniej antropologiczna determinanta rozważań Ossowskiej nabiera tu szczególnego charakteru, bo moralność jest zawsze czyjaś podobnie jak i oceny moralne. W konsekwencji nie da się racjonalizować etyki bez uprzedniej wiedzy na temat jej uwarunkowań, które określić może dopiero nauka o moralności. Bardzo cennym poznawczo dopełnieniem lektury tego rozdziału są ujęte w formie wypunktowanych wniosków wyniki analiz przeprowadzanych przez autorkę nad programem nauki o moralności realizowanym przez Ossowską. Uwzględnione w nich zostały nie tylko wnioski samej Ossowskiej ale także i krytyczne uwagi jej recenzentów.

Osobny rozdział autorka poświęciła próbom Ossowskiej przewyciężenia problemów związanych z definiowaniem pojęcia moralność. Jest to zrozumiałe choćby z tego powodu, że trudno mówić o nauce o moralności skoro nie wiadomo dokładnie, czym

się ona ma zajmować. Projekt zdefiniowania pojęcia moralność w wydaniu Ossowskiej nie ma charakteru arbitralnego, gdyż uwzględnia element aprobaty związany z konkretnym człowiekiem. Nie istnieje więc definicja moralności wywodzona z czystej teorii, bo wówczas musiałaby mieć charakter arbitralny. Stąd jej próby określenia tego, czym jest moralność, mają charakter projektujący, a zatem zależny od konkretnego człowieka i kultury, którą reprezentuje. Moralność zatem zależy od ethosu, z jakim jest związana. W rezultacie Ossowska nie zdefiniowała pojęcia moralności, ale zaproponowała jej rozumienie w duchu imperatywu kategorycznego Kanta.

Równie wielkie problemy czekały Ossowską przy próbie unaukowieńia etyki. Niemniej jednak w książce ten problem został potraktowany dość marginalnie, i poświęcono mu niewiele miejsca. W zasadzie to w rozdziale poświęconym rozumieniu „człowieka godnego szacunku” mamy dopiero próbę określenia ram etyki. Przypomina on nieco postulat Kazimierza Twardowskiego – „człowiek szukający etyki”: W tym określeniu równoważy się element indywidualny ze społecznym, ale wybór należy do jednostki, to ona ryzykuje i rozstrzyga. Ktoś bezwolnie realizujący wskazania nie jest godzien szacunku, gdyż nie wykracza poza poziom swej zwierzęcości. Taki człowiek bowiem musi dokładać starań aby takim się stać. Bez indywidualnego zaangażowania nie ma zatem ani mo-

ralności ani etyki. Zasłużyć na szacunek może tylko ten, kto zabiega o to, aby nie być postrzegany jako niegodny szacunku. Sama motywacja perfekcjonistyczna zaś bliska jest grzechowi pychy, a ponadto nie wiąże się z rozstrzygnięciem wątpliwości i wahaniem, a zatem nie wskazuje na element wyśiłku i rozstrzygnięcia sytuacji konfliktu wartości. Ostatecznie autorka skłania się do stanowiska, że wykładnia poglądów Ossowskiej na temat etyki i moralności znajduje się w jej rozważaniach z zakresu socjologii moralności. Przykładem tego jest najlepiej dopracowany element jej studiów związany z ethosem rycerskim. W nim niejako urzeczywistnia się to wszystko, co jest istotne dla etyki.

Lektura całej książki nie jest zadaniem łatwym, gdyż wymaga nie tylko orientacji w biografii twórczej Marii Ossowskiej, ale także choćby ogólnej znajomości prób unaukowieńia etyki dokonywanych w obrębie filozofii analitycznej. Ponadto lektura książki uświadamia, że poglądy Ossowskiej zrodziły się w obrębie filozofii polskiej, o czym świadczą liczne nawiązania do poglądów Świętochowskiego, Znamierowskiego czy Kotarbińskiego. Ponadto autorka dość szczegółowo omawia oddźwięk, jaki wywoływały w Polsce prace Ossowskiej, przytaczając oceny recenzentów, które nie zawsze były dla niej przychyłne. Jednak wątek filozofii analitycznej jest w książce dominujący, co pozwala także jednoznacznie wpisać autorkę „Moralno-

ści mieszczańskiej” w obręb szkoły lwowsko-warszawskiej. Pracę Joanny Dudek należy więc postrzegać także w kontekście prób spisywania historii etyki polskiej jako części rozważań filozoficznych. Taka etyka, choć nie ma charakteru arbitralnego, nie powstała niezależnie od nauki, ale pozostaje jej

integralną częścią. Sądzić zatem należy, że książka ta stanie się wzorcem, którym będą podążać inni biografowie przedstawicieli polskiej filozofii, jak też przyczyni się do ugruntowania poglądu, że każda etyka, jak i nauka w ogóle, jest częścią kultury, w obrębie której została sformułowana.



TOMASZ MRÓZ

---

Augusta Cieszkowskiego *Pisma rozproszone* [August Cieszkowski, *Pisma rozproszone* (t. I: *Rozprawy filozoficzne i pisma krytyczne. Pisma polityczne i społeczne*; t. II: *Pisma ekonomiczne*), wybór, wstęp i redakcja naukowa Andrzej Wawrzynowicz, „Klasyki Polskiej Nowoczesności”, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2019]

Recenzowanie tekstów filozoficznych, które pochodzą sprzed ponad półtora wieku, nie jest zadaniem szczególnie pobudzającym ani nawet pożądanym, bo czyż potrzebne jest w XXI w. krytyczne omówienie prac pochodzących z połowy wieku XIX? Z pewnością jednak, co można stwierdzić już w pierwszych zdaniach niniejszego tekstu, potrzebne było ich zbiorowe wydanie, którego dojrzale owoce w postaci nowych studiów i opracowań pojawią się zapewne dopiero w kolejnych latach.

Może więc pożądanym byłoby skreślenie kilku słów na temat ich Autora. Któż jednak nie słyszał o Cieszkowskim? Ci, którzy sięgną po prezentowane tomy, z pewnością zrobią to właśnie z tego powodu, że nazwisko filozofa jest im znane, znane lepiej, lub, być może gorzej, ale przynajmniej na tyle, aby umieścić go gdzieś na mapie dziewiętnastowiecznych stanowisk filozoficznych w Polsce, po-

między heglowską lewicą a czerpiącą z tradycji myślą chrześcijańską, między rewolucyjnym mesjanizmem a konserwatyzmem, czy może wreszcie między filozofowaniem w zaciszu biblioteki a działalnością polityczną i społeczną. Skoro wszystkie powyższe przypisywane Cieszkowskiemu określenia znajdowały swoje uzasadnienie i zwolenników, to tym lepiej się stało, że ukazały się jego pisma rozproszone, które – być może – pozwolą na pełniejsze odkrycie wielowarstwowości i wieloaspektowości jego dzieła.

Serie, w ramach których dotychczas opracowywano, wydawano i komentowano prace Cieszkowskiego, skłaniają do wniosku, że jest on zaliczany nie tylko do klasyków polskiej nowoczesności, jak wskazują omawiane książki, ale i do klasyków filozofii w ogóle, bowiem właśnie w „Bibliotece Klasyków Filozofii” ukazało się dotychczas podstawowe wydanie zbioru prac filozofa z Wierzenicy (w opraco-

waniu Jana Garewicza i Andrzeja Walickiego, Warszawa 1972).

Omawianie poszczególnych tekstów z prezentowanego tutaj zbioru byłoby bezcelowe, gdyż wymagałoby ich streszczenia i powtórzenia informacji zawartych w redakcyjnych wstępach A. Wawrzynowicza, bądź w przypisach. O wartości zbioru niech świadczy jednak przede wszystkim fakt słabej dotychczasowej dostępności większości z zebranych w nim tekstów, zostały bowiem opublikowane w trudno dzisiaj dostępnych wydawnictwach, niekiedy również mamy do czynienia z pierwszym ich udostępnieniem w języku polskim, w przekładzie z języka niemieckiego. Warto dodać, że autorem tych przekładów jest tłumacz z ogromnym doświadczeniem w pracy nad tekstami pochodzącymi m.in. z epoki Cieszkowskiego, a mianowicie Światosław Florian Nowicki, który przed laty podjął i zrealizował ogromne i niełatwe zadanie udostępnienia Polakom dzieł G.W.F. Hegla.

Tomu drugi obejmuje kilka pomniejszych prac filozofa z dziedziny szeroko pojętej ekonomii, a także najważniejszą z nich, *O kredycie i obiegu*, w przekładzie Augusta Cieszkowskiego syna. Historycy filozofii znajdują jednak więcej cennego materiału do badań w tomie pierwszym. Dla piszącego te słowa szczególnie ważny jest krótki tekst, stanowiący dopełnienie nie doprowadzonej do końca we wcześniejszym polskim wydaniu rozprawy filozofa: *Rzecz o filozo-*

*fii jońskiej*, a więc nareszcie szeroko dostępna jest część pracy omawiająca Anaksymandra i Anaksymenesa, a także końcowe wnioski rozprawy. Tym samym źródłowo udostępniony został materiał uzupełniający dotychczasowy obraz recepcji wczesnej myśli greckiej w Polsce. Cennym pomysłem było również umieszczenie w tym tomie tekstu wystąpienia Cieszkowskiego w Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk w 1863 r., które nosi tytuł *O drogach ducha*. Tekst ten miał już nawet trzy wydania, w tym jedno przed dosłownie kilku laty (choć wydawca, Ośrodek Myśli Politycznej, nie podał w książce daty wydania). Wydaje się jednak, że z kilku względów warto było udostępnić ten tekst raz jeszcze. Zaprezentowane zostały w nim owe tytułowe „drogi ducha”, czyli wizja rozwoju ludzkiego ducha, czy właściwie trzech dróg jego rozwoju. Są to, kolejno, myśl wyrażana słowem – w tej części autor wyakcentował szczególnie powinowactwo w tym względzie języków, „narzeczy”, słowiańskich z greczyzną, za której zaletę uznał wieloznaczność terminu *logos*, oznaczające zarówno myśl, jak i słowo. Przeciwnieństwem myśli w jej relacji do słowa było uczucie, które znajdować miało swój wyraz w „tonie”. Wreszcie najpełniejszą z dróg stanowić miały sztuki i nauka.

Pomijając kilka filozoficznych drobiazgów, jak np. Cieszkowskiego wypowiedzi podczas zebrania Berlińskiego Towarzystwa Filozoficznego, czy jego

komentarz do mowy Schellinga, znowuż w przekładzie Ś. F. Nowickiego, wydawałoby się, że historyk filozofii nie znajdzie w omawianych tomach więcej interesującej materii. Niewątpliwie jednak nie wyda się zaskakującym i ten wniosek, że przecież Cieszkowski był nie tylko filozofem, a jeśli nawet byłby jedynie filozofem, to daleko wykraczał poza akademicką rutynę.

Oba zaprezentowane tutaj skróto tomy wraz ze wspomnianym zbiorem w ramach BKF, być może uzupełnione przez wybór tekstów, w tym fragmentów *Ojciec nasz*, wydany przez OMP (*O drogach ducha. Wybór pism*, w serii „Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej”, t. LII, bez wskazania redaktora naukowego tomu), mimo że stanowią oczywistą i nieodzowną źródłową podstawę dla studiów historycznych nad dorobkiem Cieszkowskiego, to jednak tym wyraźniej uzmysławiają brak łatwo dostępnego i rzetelnie opracowanego *opus magnum* Cieszkowskiego, czyli właśnie *Ojciec nasz*. Edycja tego dzieła stanowiłaby swoiste ukoronowanie wydań tekstów źródłowych hrabiego-filozofa. Wypada mieć nadzieję, że Redaktor omawianego tutaj zbioru przynajmniej rozważy dokonanie takiego opracowania i wydania. O po-

żytkach tego przedsięwzięcia dla historiografii filozofii polskiej chyba nie trzeba nikogo przekonywać, a przyszli jego odbiorcy, zwłaszcza młodzi badacze polskiego dziedzictwa filozoficznego, powitaliby je z entuzjazmem, niezależnie serii w której ukazałoby się ono drukiem.

Na marginesie trzeba także dodać, że sfinansowanie wydania tych dwóch tomów prac Cieszkowskiego, jak i innych książek z serii „Klasyki Polskiej Nowoczesności”, przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki było niezwykle trafnym posunięciem ze strony decydentów tego programu.

Jak powiedziano na początku, celem niniejszego omówienia nie jest recenzja naukowa ani streszczanie całości *Pism rozproszonych* Cieszkowskiego. Można je zatem bez wielkiej przesady potraktować jako reklamę, gdyż przedsięwzięcie podjęte przez A. Wawrzynowicza z pewnością zasługuje na to, aby zostało zauważone i docenione. Prawdziwe owoce przyniesie ono jednak po latach, kiedy *Pisma rozproszone* na stałe wejdą do obiegu naukowego, co niewątpliwie nastąpi, i staną się łatwo dostępną i dobrze opracowaną źródłową podstawą dla dalszych prac nad spuścizną filozofa z Wierzenicy.





STEFAN KONSTAŃCZAK

---

Tomasz Mróz, *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*, Vilnius University Publishing House, Vilnius 2016, ss. 102, ISBN 978-609-459-781-4

Autor swoją książkę zadedykował Ryszardowi Palaczowi, sugerując zarazem, że zawdzięcza promotorowi swego doktoratu metodologię, za pomocą której powstała prezentowana książka. Z lektury informacji znajdujących się na stronach tytułowych czytelnik może dowiedzieć się, że publikacja stanowi inaugurację serii otwartych wykładów realizowanych przez najstarszy, bo istniejący od 1589 r. fakultet filozoficzny wileńskiego uniwersytetu. Owocem tych wykładów jest właśnie książka Tomasza Mroza. To także efekt wspólnego wysiłku Uniwersytetu w Wilnie i Uniwersytetu Zielonogórskiego, zrealizowany przy finansowym wsparciu Programu Erasmus z wykorzystaniem subwencji Komisji Europejskiej. W przemowie do książki rektor Uniwersytetu w Wilnie Valdas Jaskūnas podkreślił, że choć skomplikowana jest historia regionu, to misja uniwersytetu przez te wszystkie burze dziejowe pozostała niezmienna: tworzenie, gromadzenie

i upowszechnianie wiedzy. Poświęcił także wiele miejsca ciepłym słowom na temat autora książki, który jest częstym gościem na jego uczelni, dlatego nazwał go historykiem filozofii polskiej i litewskiej. Miejsce wydania książki z historii filozofii polskiej zostało więc wybrane trafnie, w Wilnie bowiem przez wieki działał silny ośrodek naukowy, w którym naukowe ostrogi zdobywali między innymi Anioł Dowgird, Jan Śniadecki, Józef Gołuchowski czy Tadeusz Czeżowski. Jak widać, autor książki od razu znalazł się w dobrym towarzystwie.

Książkę poprzedza także wprowadzenie autora, w którym opisuje historię swoich związków z wileńskim uniwersytetem. Zasygnalizował, że niektóre treści książki były już wykorzystywane w jego pracach opublikowanych w Polsce. Zostały one jednak na nowo zredagowane i opatrzone odnośnikami stosownie do potrzeb angielskojęzycznej książki. Ponieważ wykłady, które weszły w skład książ-

ki były wygłaszane w różnym czasie i w różnych okolicznościach, stąd czytelnik otrzymuje do ręki opracowanie, które składa się z trzech odmiennych treściowo części odzwierciedlających obszar zainteresowań badawczych autora. Pierwsza część dotyczy sporów, które miały miejsce w filozofii polskiej na temat tego, czy filozofia w Polsce jest zwierciadłem filozofii światowej, czy też przeciwnie, posiada ona swoją specyfikę różniącą ją przedmiotowo od innych filozofii narodowych. Druga część zaś została poświęcona historii polskich badań nad filozofią Platona. Trzecia natomiast, okresu wileńskiego w działalności polskiego filozofa Wincentego Lutosławskiego. Każdą z tych części poprzedza osobne wprowadzenie a kończy konkluzja.

W pierwszej części zatytułowanej „Polish Philosophy” or „Philosophy in Poland?” autor już we wprowadzeniu sygnalizuje, że problem nazewnictwa ma szersze znaczenie, bo dotyczy zarówno przeszłości jak i dnia dzisiejszego filozofii. Rozróżnienie antycznej filozofii greckiej od filozofii Starożytnego Rzymu jest przecież, co najmniej utrudnione z racji tego, że ci sami filozofowie mają wkład w ich rozwój. Ponadto, nawet jeśli ktoś był obywatelem Rzymu, to i tak nie wykroczył poza obręb tego, co już wcześniej powstało w Grecji. Problem rozgraniczenia dotyczy także historii filozofii polskiej i litewskiej, bo czyż obie kultury nie odwołują się do tradycji uniwersytetu wileńskiego powstałe-

go w 1589 r. Wedle samego autora różnica pomiędzy „filozofią polską” a „filozofią w Polsce” jednak istnieje. Bo czyż polskim filozofem można nazwać Witelona, który nawet nie mówił po polsku. Jak też traktować Kopernika, którego językiem codziennym był niemiecki, a tylko on sam deklarował, że jest Polakiem. Jeszcze większe wątpliwości dotyczą osoby Henryka Struve. Problem ten dotyczy nawet osoby Kazimierza Twardowskiego, który był wychowany w Wiedniu i był zakorzeniony w intelektualnej tradycji austriackiej oraz niemieckiej. Kryterium genetyczne staje się tym samym nieprzydatne do określenia tego, którą opcję reprezentował dany myśliciel. Sądzić należałoby, co sugeruje autor, że o tym powinno decydować ukie-runkowanie jego twórczości, czyli częścią jakiej kultury stają się jego dzieła. Nie można jednak zapominać, że cała filozofia europejska jest jednak spowinowacana ze sobą, czyli prawdą w jakimś stopniu jest także znane powiedzenie Alberta Whiteheada, że cała historia filozofii jest tylko historią przypisów do Platona (s. 18). Można nawet sądzić, że autor uważa, iż filozofia niegdyś związana tylko z jedną kulturą dziś znowu dotarła do punkcie wyjścia, gdyż zatarły się już różnice lokalne, które kiedyś wywoływały emocjonalne spory na temat istnienia filozofii narodowych.

W tej części książki przytoczono dwie niezależnie od siebie prowadzone dyskusje na temat możliwości ist-

nienia specyficznie narodowych filozofii. Zdaniem autora pierwszą z nich zainicjował Henryk Struve swoim odczytem *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego* (1900). Dyskusja wówczas zapoczątkowana nie zakończyła się w zasadzie do dnia dzisiejszego. W dyskusji tej wzięli udział praktycznie reprezentanci wszystkich ośrodków filozoficznych w Polsce, co w książce zostało szczegółowo przedstawione. Inicjatorem współczesnej dyskusji na ten temat w opinii autora został Józef Bańka, autor artykułu „O prawdziwy obraz filozofii polskiej” z 1968. Za sprawą Andrzeja Walickiego dyskusją na ten temat została przeniesiona na łamy „Studiów Filozoficznych” i choć formalnie została zamknięta w 1970 r., to jej podsumowanie trudno uznać za rozstrzygnięcie problemu. Nie udało się dyskutantom ustalić nawet zbliżonego stanowiska na temat tego, czy może istnieć „lokalny koloryt” (s. 28) myśli filozoficznej. Dyskutantów było wielu, większość z nich starała się zajmując stanowisko pośrednie pomiędzy uniwersalizmem a lokalnością myśli filozoficznej, ale żadne wyrażone stanowisko nie zakończyło sporów. W podsumowaniu tej części książki Tomasz Mróz starał zakreślić wspólne obszary zainteresowań polskiej i litewskiej filozofii, w których możliwa jest kontynuacja współpracy naukowej jak i wymiana studentów.

Na drugą część książki składa się studium na temat recepcji filozofii Pla-

tona w Polsce. Można zatem zauważyć pewien związek z tym, co autor pisał w części poprzedniej. Rozważania te zostały ograniczone czasowo i objęły okres stu pięćdziesięciu lat (1800–1950). W krótkim wprowadzeniu poprzedzającym treść opracowania znajdujemy wyjaśnienie dlaczego przyjęto akurat takie granice czasowe. Autor kurtuazyjnie rozpoczyna swój przegląd od przytoczenia wileńskich intelektualistów, którzy jeszcze w XVIII wieku zainteresowali się Platonem. Rzecz jasna najwięcej uwagi zostało poświęconych polskimi tłumaczom jego dzieł. Autor przypomina nawet fakt, że z udziałem polskich filozofów w Watykanie toczyły się poważne debaty na temat podstaw odnowienia filozofii chrześcijańskiej, a rozważano tylko dwie opcje: Platon lub Arystoteles. Ostatecznie encyklika papieska „Aeterni Patris” wybrała Arystotelesa, co dało początek neotomizmowi (s. 54). W świetle lektury czytelnik dowie się, że pomimo upływu tysiącleci grecki filozof ciągle jest wdzięcznym tematem prac naukowych, które polskiej filozofii przysporzyły również uznanie na całym świecie. Jak się okazuje, Platon stał się także przedmiotem poważnych studiów na temat znaczenia studiów nad tradycją filozoficzną dla współczesności. Wśród bogatej literatury na ten temat wyróżnia się tu książka samego Tomasza Mroza „Platon w Polsce 1800-1950. Typy recepcji-autorzy-problemy”. Dopelnieniem tego rozdziału stała się autorska

próba schematycznego przedstawienia typów recepcji Platona w Polsce.

Jednym z najwybitniejszych badaczy Platona w Polsce był Wincenty Lutosławski, którego postać jakby łączy trzy odrębne studia składające się na książkę w jedną całość. Tym razem filozof z Drozdowa został zaprezentowany nie jako wybitny badacz Platona, ale jako reprezentant wileńskiego środowiska filozoficznego. Autor przypomina pokrótce skomplikowaną drogę, która przywiodła Lutosławskiego na Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Dowiadujemy się również o niektórych kontrowersjach, jakie związane były z wyznaczeniem go na katedrę filozofii w Wilnie. Za interesujące dopełnienie tego tekstu należy uznać liczne przywołania zasobów archiwalnych wileńskiego uniwersytetu, dzięki czemu tekst zawiera szereg informacji nieznanych dotąd historii polskiej filozofii. Autor przypomina też postać Benedykta Woyczyńskiego, doktora wypromowanego przez Lutosławskiego w Wilnie, który kontynuował badania swego promotora nad Platonem. Niestety przedwczesna śmierć przerwała jego świetnie zapowiadającą się karierę naukową. Dowiadujemy się także, że Lutosławski choć odszedł z wileńskiego uniwersytetu dzięki własnym staraniom, to najwyraźniej żałował później tego, że nie miał kontaktu z młodzieżą. Przyczyną zaś jego przedwczesnej rezygnacji były konflikty, które miały miejsce na wydziale, na którym pracował.

Podsumowując wrażenia z lektury książki, nie można zapominać o tym, że jest to poza treściami merytorycznymi, również wizytówka polskiej filozofii w świecie. Miejsce wydania książki nieco ograniczyło możliwości autora, który starał się uwypuklić litewski ślad w prowadzonych przez siebie badaniach. I chwala mu za to. Znajomość litewskiej filozofii w Polsce nawet nie jest znikoma, ale prawdę powiedziawszy, żadna. Błądzić też będzie każdy, kto by sądził, że autor ograniczył się do prostego tłumaczenia wcześniej wydanych prac w języku polskim. Mając dobry wgląd we wcześniejsze publikacje autora prezentowanej książki muszę stwierdzić, że włożyć musiał niemało wysiłku dla wzbogacenia swoich studiów, z których był znany w Polsce, w nowe treści. Czytelnik otrzymał więc do dyspozycji książkę w pewnym sensie niezwykłą, która łączy trzy indywidualne opracowania w jedną całość, którego przesłaniem jest wykazanie, że filozofia jednak jest jedna, bo nawet jeśli posiada „lokalny koloryt”, to i tak jest dalszym ciągiem nieustających studiów nad problemami znanymi od czasów Platona. I nie ma w tym żadnej sprzeczności, bo żeby kreować przyszłość, musimy wpieryw poznać swoją przeszłość. Wypada zatem mieć nadzieję, że nie jest to także ostatnie dzieło Tomasza Mroza propagujące polską filozofię w świecie, bo w przypadku ocenianej książki czyni to z wielką kulturą i profesjonalizmem.

RAFAŁ KOZŁOWSKI

---

Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przełożyli Daniel Grinberg, Mariola Szawiel, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2014, ss. 768, ISBN 978-83-794-3857-0

Pierwsze angielskie (1951) i polskie (1989) wydania *Korzenie totalitaryzmu* Hannah Arendt dzieli prawie 40 lat. Książka nie mogła się u nas ukazać wcześniej, gdyż autorka w tej książce poddała krytyce także totalitaryzm stalinowski, który w znacznej mierze był kontynuowany w państwach dawnego bloku radzieckiego. Druga polska edycja wydana przez Świat Książki ma już miejsce w zupełnie innych realiach historycznych, gdyż z perspektywy ponad 30 lat transformacji ustrojowej czytelnik może samodzielnie dokonać porównania studium Arendt z realiami Polski Ludowej.

Autorka książki, Hannah Arendt urodziła się w rodzinie żydowskiej w Niemczech w 1906 roku, gdzie też spędziła swoją młodość, która przypadała na czasy, kiedy pojawia się i rozwijała się ideologia totalitarna. „Korzenie totalitaryzmu” są więc także swoistym sprawozdaniem wła-

snych doświadczeń z tego okresu. Nie przypadkiem też publikacja ta została podzielona na trzy części – „Antysemityzm”, „Imperializm” i „Totalitaryzm”. Co więcej, każda z tych części jest dodatkowo podzielona na pomniejszych sekcje, dzięki czemu każda teza autorki została szczegółowo przeanalizowana.

Czasu poświęconego na tę lekturę na pewno nie można uznać za stracony. Dzięki rzeczowej i dogłębnej analizie autorki można przynajmniej częściowo zrozumieć okrucieństwa, które wydarzyły się w dwudziestym wieku. Mimo, iż poszczególne części wydają się dotyczyć oddzielnych zagadnień to tak naprawdę zazębiają się one i każda jest od siebie w pewnym stopniu zależna.

Jako pierwszy został poruszony problem antysemityzmu, gdyż autorka szczegółowo przedstawia skomplikowane relacje europejskich Żydów z lokalnymi społecznościami. W tej czę-

ści autorka wyjaśniła jaką rolę w nich spełniali europejscy Żydzi oraz drogi, na których niektórzy z nich dorobili się majątków. Dla niektórych może być zaskakujący fragment, w którym Arendt objaśniła pochodzenie żydowskich fortun, a co w pewnym stopniu było jednym z przyczynków narodzin antysemityzmu. Co więcej, w rozdziale tym, jak w soczewce, ukazane zostały wszystkie problemy ówczesnego świata. Główny wątek został co prawda skoncentrowany wokół Żydów i narastającego problemu antysemityzmu, który natomiast został nazywany przez autorkę „zniewagą dla zdrowego rozsądku”, jednak w tle mamy również ukazaną całą epokę, w której pojawiły się problemy związane z upadkiem systemu feudalnego, takie jak utrata pozycji arystokracji i wzrost znaczenia burżuazji na tle powstawania państw narodowych, a także próbujących odnaleźć się w nich Żydów. Rezultatem tego procesu był jednak wzrost antagonizmów społecznych.

Kolejna część opisująca imperializm prezentuje ówczesnego ducha epoki, kiedy narodziło się i rozrastało Imperium Brytyjskie. Chwilami tę część czyta się jak powieść przygodową, w szczególności w takich chwilach gdy opisywane są takie momenty jak na przykład „gorączka złota” w RPA. Czytając ten rozdział, trzeba jednak pamiętać, że te wszystkie wydarzenia miały naprawdę miejsce – wraz ze swoimi konsekwencjami, takimi jak chociażby pojawienie się rasizmu.

Ukazane w tej części sposoby „sprawowania władzy” w koloniach pomagają zrozumieć współczesnym jak względnie małe kraje, jak np. Wielka Brytania, potrafiła władać prawie jedną czwartą świata. Nie chodzi tu już o sam potencjał militarny, ale właśnie myślenie w kategoriach rasy, które było załączkiem rasizmu jaki znamy dziś i który spowodował tyle złego podczas II wojny światowej. Uważny czytelnik znajdzie tu wiele odniesień filozoficznych dotyczących postrzegania w tej epoce miejsca jednostki i poszanowania jej godności.

Ostatnia część traktująca o totalitaryzmie jest najbliższa czasom współczesnym i pozwala zajrzeć do wnętrza dwóch przedstawionych tu morderczych ideologii, czyli bolszewizmu rosyjskiego i narodowego socjalizmu niemieckiego. Arendt jako jedna z pierwszych przedstawiła te dwie zbrodnicze ideologie na jednej płaszczyźnie jako totalitarne szaleństwo. To właśnie do tej części zmierzała cała wcześniejsza treść książki, które były jej tytułowymi „korzeniami”. Ukazane jest do czego może dość w ciągu wieków z powodu nawarstwiających się i nierozwiązywanych problemów, oraz, co najważniejsze i najbardziej istotne, w całej książce, próbuje naukowo wyjaśnić założenia totalitarnych ruchów. To właśnie niemiecki narodowy socjalizm próbował na swój szalony sposób raz na zawsze rozwiązać problem antysemityzmu poprzez wymordowanie wszystkich Żydów.

Bolszewizm natomiast spróbował rozwiązać problemy świata imperialnego i walk klasowych poprzez coraz to wymyślniejsze metody wyszukiwania wroga „obiektywnego” i walkę ze zgniłym Zachodem. Ukazany jest moment zdobywania władzy przez tę ruchy oraz skutki tego, kiedy już tę władzę przejmą. Jest tu wiele wątków które powinny zainteresować filozofów. Najważniejsze to dehumanizacja odbywająca się w obozach koncentracyjnych, kiedy to naziści ze skrupulatną sobie metodycznością pozbawiali więźniów godności, przez co miliony ludzi bez osobowości prawnej i moralnej szły w zapomnieniu na śmierć. Tragizm tych wydarzeń oraz ich skala prawdopodobnie nigdy nie zostaną do końca zrozumiane, ale dzięki właśnie szczegółowej analizie Arendt możliwe jest choć częściowa próba wyjaśnienia tego, co się wtedy wydarzyło i jak do tego doszło. Obydwie formy totalitarnych rządów czy to niemieckie, czy to radzieckie ciągle poszukiwały nowych wrogów i były gotowe do ich eliminacji, i to eliminacji totalnej, w której nie chodziło o samo zabicie człowieka ale także o zatarcie pamięci o nim.

Warto podkreślić, że w książce znajdują się liczne odniesienia do Polski. Przy okazji analizy rządów dyktatorskich w Europie, czy nawet w pewnym stopniu faszystowskich, pojawia się wzmianka o Bezpartyjnym Bloku Współpracy z Rządem, który podczas wyborów w 1935 roku zdobył niemalże większość mandatów w parlamen-

cie. Z punktu widzenia polskiego czytelnika jest to bardzo istotne, ponieważ rzuca nowe, odmienne od ogólnie pojmowanej historii Polski, światło. W podobnym tonie można zinterpretować inne nawiązanie Arendt, w którym wspomina o polskim mesjanizmie, który stawia na równi z niemieckim pangermanizmem, a więc z ideologią nacjonalistyczną. Takie podejście Hannah Arendt, w którym krytycznie podchodzi nie tylko do historii własnego narodu, ale również sąsiadów, którzy *nota bene* byli ofiarami nacjonalistycznych dążeń Niemiec, świadczy o wysokiej wartości tej książki. Właśnie te krytyczne podejście jest szczególnie dodatnią wartością „Korzeni totalitaryzmu”.

Dla czytelnika nie jest to książka łatwa w odbiorze pod wieloma względami. Miejscami autorka używa bardzo wyrafinowanego języka, co nie ułatwia skupienia się i zrozumienia wszystkich treści. Dodatkowo, sami tłumacze mieli problem z prawidłowym przetłumaczeniem utworu. Przytaczanych jest wiele wydarzeń i osób z przeszłości które trzeba sobie odświeżać w trakcie lektury, aby nadać za wywodem autorki. Również fakt, że książka traktuje o trudnych wydarzeniach z przeszłości, sprawia że nie jest to lektura łatwa. Jednak mimo tych wad jest to lektura obowiązkowa dla człowieka, który uważa się za humanistę. Jest to także swoista kronika wydarzeń bez której antropologia filozoficzna nie można się

obejść, ponieważ dzięki całej zawartej analizie i przedstawionej genezie totalitaryzmu dopiero po przeczytaniu całej książki można zrozumieć sens pytania o kondycję człowieka współczesnego. Dopiero teraz można „oceniać” ludzi żyjących w tamtych czasach, w czasach wiecznego terroru i strachu o własne życie. Ponadto, zwracając uwagę na fakt, iż książka była kilkakrotnie edytowana i wydawana w rozszerzonych wersjach, to mogłoby to świadczyć o tym, że temat nie został do końca wyczerpany. Można nawet pokusić się o pytanie, o to czy jeśli Hannah Arendt by żyła, to czy czytelnicy mogliby spodziewać się kolejnego jej wydania? Każda z do tej pory wydanych edycji „Korzeni totalitaryzmu” była pisana pod wpływem innej

sytuacji politycznej ówczesnego świata – pierwsza edycja to czasy zimnej wojny, kolejne natomiast przypadają już na czasy po upadku komunizmu.

Po dzień dzisiejszy jednak książka Arendt nie traci na swej wartości. Po wydarzeniach XX wieku, trudno wykluczyć możliwe okrucieństwa, do których może być jeszcze zdolny człowiek, choć nie musi to być nic nowego, bo jak pisze sama Arendt: „Totalne rozwiązania mogą łatwo przetrwać upadek totalitarnych reżimów jako silne pokusy, które się ujawniają, kiedy tylko będzie się zdawało, że niemożliwe jest złagodzenie nędzy politycznej, społecznej czy gospodarczej w sposób godny człowieka” (s. 535).



RENATA MERDA

---

Leszek Kołakowski, *Kto z was chciałby rozweselić pechowego nosorożca?*,  
Wydawnictwo Muchomor, Warszawa 2015, ss. 36,  
ISBN 978-83-89774-86-6

Literacka twórczość Leszka Kołakowskiego, swoista groteska językowa, nigdy dotąd nie zyskała zbyt wielu czytelników. To przede wszystkim, jego rola jako historyka filozofii polskiej, współtwórcy warszawskiej szkoły historii idei, marksisty, została zapisana w dziejach filozofii polskiej. Poświęcono już jej kilkanaście wydań za życia i pośmiertnie publikacji obejmujących polemiki, opracowania, zbiory tekstów, a także wydano jego obszerną biografię. Tymczasem z różnych względów owa „literackość” wydaje się godna uwagi również dlatego, że na rynku księgarskim pojawiają się, co jakiś czas wznawiane przykłady dorobku literackiego, które czytelnikowi pozwalają na poznanie mało znanej – piśmienniczej aktywności autora „Etyki bez kodeksu”.

Omawiając literacki, poetycki dorobek Kołakowskiego warto pamiętać, że do połowy lat 50. był filozofem, myślicielem przede wszystkim „partyj-

nym”, a literatura piękna, scenariusze sztuk teatralnych i opowiadania dla dzieci, stanowią swego rodzaju zapowiedź reorientacji ideowej. Dochodzenie do tego typu przewartościowania poglądów jest związane ściśle z rozwojem naukowym, rewizją dotychczasowej filozofii Kołakowskiego. Ma to miejsce właśnie w dekadzie pomiędzy rokiem 1955 a 1965. W tych latach powstały m.in. „Pochwała niepunktualności (autoparodia)” (1961), „13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych” (1963), „Klucz niebieski, albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze” (1964) a także spora liczba felietonów o cechach literackich, które utrwalają literacki status późniejszego autora „Głównych nurtów marksizmu”.

Prezentowana książka pt. „Kto z was chciałby rozweselić pechowego nosorożca?” (1966) pozwala czytelnikowi poznać nowe oblicze Kołakow-

skiego z okresu umownie nazwanego rewizjonistyczno-literackim. Jego dotychczasowe postrzeganie przede wszystkim, jako marksisty, historyka filozofii rzutuje na sam ten odbiór książki. Już jak sam tytuł wskazuje, że to bajka o nosorożcu i perypetiach, z którymi przychodzi mu się zmierzyć. W zamyśle autor chciał dedykować napisaną bajkę swojej wówczas 6-letniej córce Agnieszce, o czym świadczą liczne zwroty w książce. Niestety po raz kolejny cenzura PRL zakazała publikacji uznając jej przekaz za niegodny z propagowanymi przez partię ideami. Warto nadmienić, że w 1966 cenzura wprowadziła całkowity zakaz publikowania jego prac, w tym także literackich, a przez wcześniejsze lata znajdował się na liście cenzurowanych autorów. Komunistyczna władza zdecydowała się na taką postawę zapewne z tego powodu, iż Kołakowski prezentował już wówczas wrogą postawę wobec ideologii marksizmu.

Po około 20 latach, przypadkowo zresztą zdaniem autora został odkryty maszynopis tej bajki, w archiwalnych materiałach i dzięki tzw. „drugiemu obiegowi” nakładem krakowskiej Oficyny Literackiej w 1986 roku została ona jednak wydana. Rozpowszechnienie jej nastąpiło dopiero dzięki wydawnictwu „Muchomor”, gdy po raz pierwszy została opracowana barwna szata graficzna z charakterystyczną ilustracją nosorożca.

Bajka Kołakowskiego ukazuje bowiem językowe uwikłanie własnego

wartościowania i potrzebę nabywania umiejętności rozwiązywania problemów, które są przede wszystkim wytworem naszej wyobraźni. Pozwala czytelnikowi poznać Kołakowskiego w roli twórcy wszechstronnego, który był dla naszej kultury i nauki kimś wyjątkowym, a przy okazji pokazuje ewolucję i rozwój jego poglądów oraz stylu pisarskiego. Lektura tej książki u czytelnika może odmienić także stereotypową postrzeganie Kołakowskiego.

Autorowi udało się zrealizować zamysł w niej dualistycznego przekazu; po pierwsze jako bajki dla dzieci, po drugie alegorii przeznaczonej dla dorosłego czytelnika, który w ukrytym stylu pisania odnajduje realia połowy XX wieku. Dla dzieci fabuła książki opowiada o losach tytułowego nosorożca, który zмага się z utopijnym dla innych reprezentantów tego gatunku problemem, a mianowicie nieumiejętnością latania. Nosorożec pomimo swej majestatyczności, siły - jest sympatyczny, nawiązuje kontakty z innymi zwierzętami (np. wróblem). Przez całą bajkę nie potrafi jednak zaakceptować swojej roli, statusu który pełni wśród innych zwierząt, w tym celu podejmuje różne działania - nie zawsze przemyślane i adekwatne do otaczającej sytuacji. W konsekwencji skutki nie zawsze są pozytywne i z reguły nie rozwiązują problemu. Ta krótka powyższa charakterystyka odpowiada na pytanie, jaki przekaz zawiera recenzowana bajka dla dzieci. Treść też uczy

dzieci empatii, rozmowy z innymi i samoakceptacji. Zawarta jest także przestroga, czyli element pouczający.

Jak wiadomo bajki mają w sobie pewien fikcyjny przekaz i metaforyczny charakter, właśnie w taki sposób odbiorca powinien ją postrzegać. Od umiejętności, wiedzy w tym przypadku dorosłego czytelnika zależy czy dostrzeże on ukryty przez autora sens bajki skierowany do czytelnika. Ma to istotną rolę, gdy jej autorem jest filozof. Bajka Kołakowskiego jest nasycona filozoficznymi metaforami, w których to zawarł także liczne podteksty polityczne z lat 60. XX wieku. Dorosły czytelnik potrafiący odczytać zamysł literacki Kołakowskiego dokona refleksji nad tym, że każdy z nas jest inny i w tym tkwi nasza słabość, ale i jednocześnie siła. Przy próbie interpretacji tekstu mogą się pojawić inne pytania: o możliwość realizacji z pozoru abstrakcyjnych zamierzeń? (aluzja do chęci latania nosorożca). Pytanie: na ile posiadamy wiarę we własne możliwości? (konsekwentne podejmowanie kolejnych prób), oraz na ile sina jest nasza dezaprobata wobec tego, co nas otacza? i inne pytania, które w mniejszym lub większym znaczeniu zawierają odwieczne filozoficzne problemy. Niezachwiane przekonanie głównego bohatera, może wzbudzić w czytelniku wiarę w konsekwentne dążenie do własnych celów. Ówczesna władza obawiała się, iż taki sposób odczytania „bajka” może wzbudzać antysystemo-

we postawy kolejnych osób niezadowolonych z jej działań.

Przedstawiona książka jest zatem dziełem pasjonata języka, gry słów Kołakowskiego. Autor w różnych momentach tekstu przywołuje humorystyczne związki frazeologiczne np. nietuzinkowy zwrot wróbla do okazałego nosorożca „Mój maleńki, dlaczego się martwisz?”. Książka zawiera wykładnię prostą i uniwersalną do współczesnych czasów, którą cenzorzy zapewne profilaktycznie uznali za szkodliwą dla totalitarnego systemu politycznych, bo może zostać odczytana jako zachęta do buntu przeciwko istniejącym porządkom. W tym może tkwić główny problem cenzorów, blokujących przez lata jej publikację.

Warto nadmienić, że omawiana książka -bajka „Kto z was chciałby rozweselić pechowego nosorożca?” stała się m.in. inspiracją do napisania na jej podstawie; sztuk teatralnych, piosenek, szkolnych przedstawień oraz stała się pobudką dla licznych scenariuszy lekcji i dyskusji podczas godzin wychowawczych.

Dokonując oceny całej książki należy pokreślić fakt, że jest to jedna z najbardziej barwnych graficznie publikacji związanych z literackim dorobkiem Kołakowskiego. Książkę dopełniają grafiki, zdjęcia, rysunki tytułowego nosorożca, które zamieściła i opracowała Dorota Łoskot-Cichocka. Różnorodność czcionki, jej wielkość i styl przykuwa uwagę zwłaszcza dziecięcego czytelnika.

Polecam zatem lekturę tej interesującej, nietuzinkowej książki autorstwa Leszka Kołakowskiego nie tylko dzieciom w wieku szkolnym, ale także rodzicom choćby dlatego, aby zdali sobie sprawę, że w bajkach istnieje możliwość kształcenia dzieci, rozwoju wyobraźni i umiejętności rozwiązywania problemów. Kołakowski w tej książce trafnie potrafił już w latach 60. przewidzieć i opisać, co nas nieuchronnie czeka w nieodległej przy-

szłości, co stanowi swoisty jej morał. Dlatego warto sięgnąć do tej krótkiej książki, co zapewne po przeczytaniu stanie się inspiracją do dalszych rozważań literackiej twórczości Leszka Kołakowskiego. Pozostaje ona literacką propozycją dla wszystkich czytelników tych małych jak i już dorosłych. Prezentowane bowiem treści są bliskie każdemu, kto chce poznać prosty, bajkowy przekaz literacki przyprawiony odrobiną filozofii.

---

## Contents

|                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| From the editors .....                                                                                                                                           | 5   |
| Adam Jonkisz<br>Methodological notes about philosophy and description of its history.....                                                                        | 7   |
| <b>In the circle of Lvov-Warsaw School</b>                                                                                                                       |     |
| Dariusz Łukasiewicz<br>Kazimierz Twardowski on Medieval Philosophy .....                                                                                         | 23  |
| Roman Murawski<br>From (neo)platonizm to nominalizm. Warsaw school of logic on objects of<br>mathematics and logic .....                                         | 37  |
| Jacek J. Jadacki<br>What was Mean by the Representatives of the School of Kazimierz Twardowski<br>when they said that Logic has Philosophical Implications ..... | 55  |
| Janusz Maciaszek<br>Philosophical Background of Alfred Tarski's Semantic Definition of Truth .....                                                               | 67  |
| Wojciech Rechlewicz<br>The ambiguity of overcoming psychologism in Kazimierz Twardowski's<br>philosophy – outline of the issue .....                             | 91  |
| Zbigniew Orbik<br>History of Logic in Izydora Dąmbska's Work .....                                                                                               | 103 |
| Ryszard Wiśniewski<br>Axiology at the Lvov-Warsaw School .....                                                                                                   | 119 |
| Stefan Konstańczak<br>The analytical ethics of Kazimierz Ajdukiewicz .....                                                                                       | 133 |

---

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Krzysztof Rogucki<br>Eugeniusz Grodziński and Lvov-Wasaw School .....                                                               | 157 |
| <b>In the circle of philosophy of culture</b>                                                                                       |     |
| Piotr Jan Przybysz<br>Does Art Educate?<br>Basic Interpretations Resulting from Stefan Morawski's Attitude. Part II .....           | 187 |
| Lucjan Wroński<br>Cultivations of emotions and responsibility of philosophy.<br>Chwistek interpretation of Hume's empiricism .....  | 199 |
| Leszek Łysień<br>On the inalienability of the metaphysical dimension in thinking .....                                              | 211 |
| Renata Merda<br>Evolution of Kolakowski's views on the Church .....                                                                 | 233 |
| Anna Grąbczewska<br>Masianism Attitude. Around Tomasz Herbich's Thirst for the Kingdom .....                                        | 253 |
| <b>Workshops</b>                                                                                                                    |     |
| Agnieszka Michalkiewicz-Gorol<br><i>Modus transferendi</i> of Texts by Aristotle taken over by<br>Sebastain Petrycy of Pilzno ..... | 263 |
| <b>Reports and reviews</b>                                                                                                          |     |
| Stefan Konstańczak.....                                                                                                             | 277 |
| Tomasz Mróz.....                                                                                                                    | 285 |
| Stefan Konstańczak.....                                                                                                             | 289 |
| Rafał Kozłowski .....                                                                                                               | 293 |
| Renata Merda .....                                                                                                                  | 297 |
| Contents .....                                                                                                                      | 301 |

---

## Spis treści

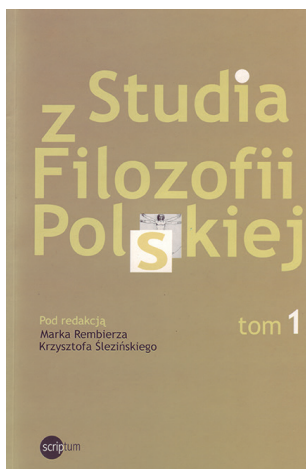
|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 14 tom „Studiów z Filozofii Polskiej” – słowo od redaktorów .....                                                      | 5   |
| Adam Jonkisz                                                                                                           |     |
| Uwagi metodologiczne o filozofii i opisie jej dziejów.....                                                             | 7   |
| <b>w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej</b>                                                                             |     |
| Dariusz Łukasiewicz                                                                                                    |     |
| O filozofii średniowiecznej w ujęciu Kazimierza Twardowskiego .....                                                    | 23  |
| Roman Murawski                                                                                                         |     |
| Od (neo)platonizmu po nominalizm.                                                                                      |     |
| Warszawska szkoła logiczna o przedmiocie logiki i matematyki.....                                                      | 37  |
| Jacek Jadacki                                                                                                          |     |
| Co się miało na myśli w Szkole Kazimierza Twardowskiego, gdy mówiło się,<br>że logika ma implikacje filozoficzne ..... | 55  |
| Janusz Maciaszek                                                                                                       |     |
| Filozoficzne inspiracje Alfreda Tarskiego semantycznej definicji prawdy.....                                           | 67  |
| Wojciech Rechlewicz                                                                                                    |     |
| Niejednoznaczność przewyciężenia psychologizmu w filozofii<br>Kazimierza Twardowskiego – zarys zagadnienia.....        | 91  |
| Zbigniew Orbik                                                                                                         |     |
| Historia logiki w twórczości Izydory Dąmbskiej .....                                                                   | 103 |
| Ryszard Wiśniewski                                                                                                     |     |
| Aksjologia w szkole lwowsko-warszawskiej .....                                                                         | 119 |
| Stefan Konstańczak                                                                                                     |     |
| Etyka analityczna Kazimierza Ajdukiewicza .....                                                                        | 133 |

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Krzysztof Rogucki<br>Eugeniusz Grodziński a Szkoła Lwowsko-Warszawska.<br>Problemy z pogranicza filozofii i logiki.....                       | 157 |
| <b>w kręgu filozofii kultury</b>                                                                                                              |     |
| Piotr Jan Przybysz<br>Does Art Educate?<br>Basic Interpretations Resulting from Stefan Morawski's Attitude. Part II .....                     | 187 |
| Lucjan Wroński<br>Kultura uczuć i odpowiedzialność filozofii.<br>Empiryzm Hume'a w interpretacji Leona Chwistka.....                          | 199 |
| Leszek Łysień<br>Barbara Skarga – o niezbywalności wymiaru metafizycznego w myśleniu .....                                                    | 211 |
| Renata Merda<br>Kościół jako instytucja kulturotwórcza w filozofii Leszka Kołakowskiego.....                                                  | 233 |
| Anna Grąbczewska<br>Postawa mesjanistyczna. Wokół <i>Pragnienia Królestwa</i> Tomasza Herbicha.....                                           | 253 |
| <b>warsztaty</b>                                                                                                                              |     |
| Agnieszka Michalkiewicz-Gorol<br><i>PR i modus transferendi</i> tekstów Arystotelesa przyjęte przez<br>Sebastiana Petrycego z Pilzna.....     | 263 |
| <b>recenzje i sprawozdania</b>                                                                                                                |     |
| Stefan Konstańczak<br>Joanna Dudek, <i>Problem unaukowienia etyki. Teoretyczne i normatywne<br/>aspekty twórczości Marii Ossowskiej</i> ..... | 277 |
| Tomasz Mróz<br>August Cieszkowski, <i>Pisma rozproszone</i> .....                                                                             | 285 |
| Stefan Konstańczak<br>Tomasz Mróz, <i>Selected Issues in the History of Polish Philosophy</i> .....                                           | 289 |
| Rafał Kozłowski<br>Hannah Arendt, <i>Korzenie totalitaryzmu</i> .....                                                                         | 293 |
| Renata Merda<br>Leszek Kołakowski, <i>Kto z was chciałby rozweselić pechowego nosorożca?</i> .....                                            | 297 |
| Contents .....                                                                                                                                | 301 |



## W poprzednich tomach

---



### „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)

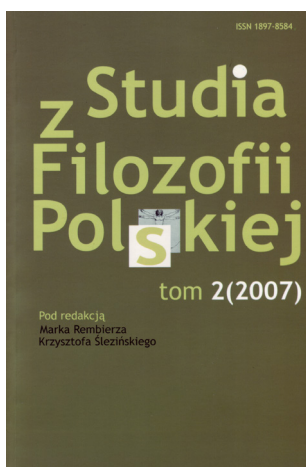
tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu neotomizmu  
w kręgu fenomenologii  
w kręgu myśli Floriana Znanieckiego  
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki  
w kręgu problematyki antropologicznej i społecznej  
w kręgu dydaktyki filozofii  
archiwum

autorzy tomu:

Dariusz Barbaszyński, Gabriela Besler, Tadeusz Ciecierski, Tadeusz Czarnik, Aleksandra Dworaczek, Andrzej Kasperek, Ryszard Kleszcz, Tomasz Knapik, Leon Koj, Krzysztof Łagiewka, Andrzej Łukasik, Leszek Łysień, Ryszard Miszczyński, Krzysztof Śleziński, Danuta Ślęczek-Czakon, Bartłomiej Świątczak, Krzysztof Wiczorek, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Lucjan Wroński, Wiesław Wójcik, Waldemar Zaręba, Wojciech Zieliński

---



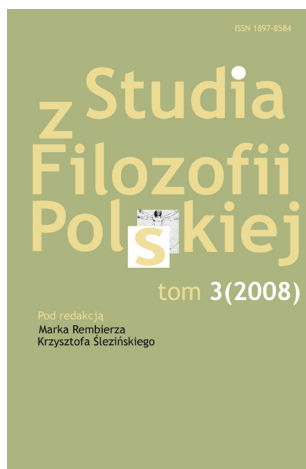
### „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu  
w kręgu fenomenologii Romana Ingardena  
w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego  
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki  
w kręgu antropologii i filozofii kultury  
w kręgu dydaktyki filozofii  
archiwum  
warsztaty i debiuty

autorzy tomu:

Aleksander Bańka, Dariusz Barbarzyński, Imelda Chłodna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkisz, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiciekowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński



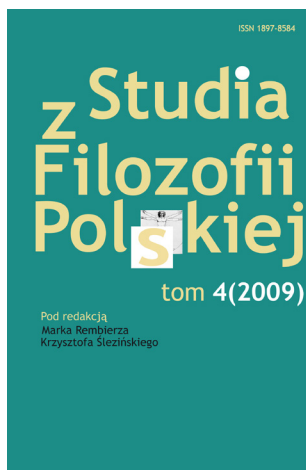
## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu  
w kręgu fenomenologii  
w kręgu historiografii i filozofii  
w kręgu nauczania filozofii  
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki  
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza  
warsztaty i debiuty  
archiwum  
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziedzic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj Dominik Kowalski, Waldemar Kmiecikowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokolowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

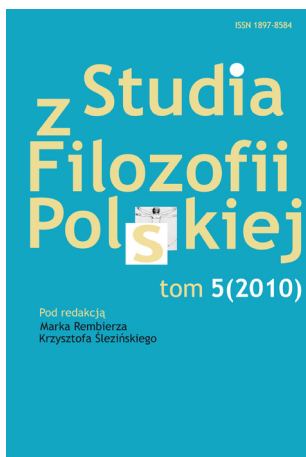
tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego  
w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu fenomenologii  
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego  
w kręgu polskich interpretacji Platona  
w kręgu filozofii prawa  
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury  
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janeczek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepanik, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński

Prezentowane numery można nabyć: [www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)

tematy tomu:

w kręgu biografistyki filozoficznej  
w kręgu logiki i filozofii nauki  
w kręgu komparatystyki filozoficznej  
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu  
w kręgu relacji polsko-czesko-słowackich  
w kręgu filozofii i literatury  
w kręgu polskich interpretacji Platona  
warsztaty i debiuty  
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Łukasiewicz, Jan Woleński, Stefan Konstańczak, Marek Magdziak, Zbigniew Wolak, Krzysztof Śleziński, Magdalena Milczarek-Gnaczyńska, Tomasz Knapik, Joanna Zegzuła-Nowak, Kazimierz M. Wolsza, Jan Zouhar, Peter Mlynarčík, Artur Pastuszek, Leszek Łysień, Tomasz Mróz, Mikołaj Rysiewicz, Bogdan Koperski, Małgorzata Konstańczak

---



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 6(2011)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu  
w kręgu filozofii przyrody  
w kręgu myśli Józefa Tischnera  
w kręgu personalizmu  
w kręgu polskich interpretacji Platona  
w kręgu polskiej historiozofii  
warsztaty i debiuty  
recenzje

autorzy tomu:

Ryszard Wiśniewski, Dariusz Łukasiewicz, Lidia Obojska, Dominik Kowalski, Stefan Konstańczak, Kazimierz M. Wolsza, Krzysztof Kamiński, Krzysztof Śleziński, Paweł Polak, Agnieszka Wesolowska, Aleksandra Bulaczek, Rafał Charzyński, Waclaw Front, Tomasz Mróz, Leszek Łysień, Andrzej Kasperek, Błażej Fajkis, Sławomir Strzelecki, Karolina Fornal, Łukasz Moniuszko



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 7(2012)

tematy tomu:

w kręgu myśli Józefa Hoene-Wrońskiego

w kręgu aksjologii

w kręgu filozofii prawa

w kręgu myśli Józefa Tischnera

w kręgu analiz historycznofilozoficznych

warsztaty i debiuty

recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugała, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko

---



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 8(2013)

tematy tomu:

w kręgu poznańskiej szkoły metodologicznej

w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej

w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki

w kręgu filozofii słowiańskiej

w kręgu filozofii kultury

recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugała, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 9(2014)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Stanisława Brzozowskiego  
w kręgu filozofii Leszka Kołakowskiego  
w kręgu filozofii społecznej  
w kręgu problematyki antropologiczno-aksjologicznej  
warsztaty i debiuty  
recenzje

autorzy tomu:

Stefan Konstańczak, Marek Adamkiewicz, Tomasz Turowski, Wiesław Chudoba, Gerard Dmucha, Lucyna Majewska, Jan Tokarski, Adam Walesiak, Łukasz Moniuszko, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Janusz Pilczak, Paweł Grad, Miłosz Puczydłowski, Renata Merda, Karolina Fornal, Gerard Dmucha, Lucyna Majewska, Małgorzata Konstańczak, Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 10(2015)

tematy tomu:

w kręgu zagadnień matematyczno-logicznych  
w kręgu myśli Józefa Tischnera  
w kręgu myśli Sebastiana Petrycego z Pilzna  
w kręgu zagadnień metafizycznych  
w kręgu sztuki epistolarnej i literatury filozoficznej  
w kręgu dydaktyki filozofii  
sprawozdania i recenzje

autorzy tomu:

Aleksandra Bulaczek, Piotr Duchliński, Anna Gebauer, Henryk Hiż, Stefan Konstańczak, Dominik Kowalski, Damian Kutyla, Leszek Łysień, Agnieszka Michalkiewicz-Gorol, Marek Rembierz, Krzysztof Śleziński, Karol Tarnowski, Agnieszka Wesolowska, Jan Woleński, Jacek Wojtysiak, Wiesław Wójcik, Wojciech Załuski



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 11(2016)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu relacji i dyskusji między nurtami i szkołami filozoficznymi  
w kręgu filozofii kultury  
w kręgu myśli Stanisława Brzozowskiego  
w kręgu myśli Leszka Kołakowskiego

autorzy tomu:

Maciej Woźniczka, Janusz Maciaszek, Adam Jonkisz, Krzysztof Śleziński, Magdalena Matusiak-Rojek, Halina Šimo, Gerard Dmuch, Czesław Głombik, Zbigniew Wolak, Waldemar Kmiecikowski, Paweł Polak, Stanisław Gałkowski, Agnieszka Lekka-Kowalik, Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Krystian Saja, Leszek Łysień, Wiesław Chudoba, Renata Merda, Ryszard Wiśniewski, Bogdan Musznicki, Anna Oksiak-Podboraczyńska, Marta Miszczor-Jobda

---



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 12(2017)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu relacji i dyskusji między nurtami i szkołami filozoficznymi  
w kręgu filozofii kultury  
w kręgu myśli Stanisława Brzozowskiego  
w kręgu myśli Leszka Kołakowskiego

autorzy tomu:

Maciej Woźniczka, Janusz Maciaszek, Adam Jonkisz, Krzysztof Śleziński, Magdalena Matusiak-Rojek, Halina Šimo, Gerard Dmuch, Czesław Głombik, Zbigniew Wolak, Waldemar Kmiecikowski, Paweł Polak, Stanisław Gałkowski, Agnieszka Lekka-Kowalik, Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Krystian Saja, Leszek Łysień, Wiesław Chudoba, Renata Merda, Ryszard Wiśniewski, Bogdan Musznicki, Anna Oksiak-Podboraczyńska, Marta Miszczor-Jobda



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 13(2018)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej  
w kręgu sporów ideowych i dyskusji o sztuce  
w kręgu refleksji etycznej  
warsztaty i debiuty  
sprawozdania i recenzje

autorzy tomu:

Jacek Jadacki, Anna Brożek, Adam Jonkisz, Stanisław Janeczek, Kazimierz M. Wolsza, Leszek Łysień, Piotr Jan Przybysz, Stefan Konstańczak, Andrzej Tarchała, Joanna Zegzuła-Nowak, Łukasz Moniuszko, Lucyna Majewska, Anna Bogatyńska-Kucharska, Anna Gebauer, Milena Cygan, Anna Droś, Bodgan Musznicki, Milena Oleszak, Maria Misik, Tomasz Sroka

