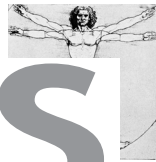


**z Studia  
Filozofii  
Polskiej**



ISSN 1897-8584

# z Studia Filozofii Polskiej



tom 3(2008)

Pod redakcją  
Marka Rembierza  
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała-Kraków 2008

### Rada Programowa

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk • Anna Brożek  
Anna Drabarek • Borys Dombrowski (Lwów) • Czesław Głombik  
Jacek Juliusz Jadacki • Stanisław Janeczek • Adam Jonkisz • Janusz Jusiak  
Ryszard Kleszcz • **Leon Koj** • Jerzy Kopania • Dariusz Kubok • Anna Latawiec  
Janusz Mączka • Justyna Miklaszewska • Andrzej Murzyn • Adam Nowaczyk  
Stanisław Pieróg • Zlatica Plašienková (Bratysława) • Ewa Podrez • Jan Skoczyński  
Ewa Starzyńska-Kościuszko • Barbara Szotek • Tadeusz Szubka  
Danuta Ślęczek-Czakon • Włodzimierz Tyburski • Jozef Viceník (Bratysława)  
Andrzej Walicki • Krzysztof Wieczorek • Ryszard Wiśniewski • Jan Woleński  
Kazimierz Wolsza • Wiesław Wójcik • Jan Zouhar (Brno)

Projekt okładki i stron tytułowych  
Tadeusz Król

Copyright © by Redakcja, 2008



Polskie Towarzystwo  
Filozoficzne  
Oddział w Cieszynie



---

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



Łamanie i redakcja techniczna  
Wydawnictwo «scriptum»  
Tomasz Sekunda  
[scriptum@scriptum.strefa.pl](mailto:scriptum@scriptum.strefa.pl)

Możliwość zakupu poprzednich numerów: [www.scriptum.strefa.pl](http://www.scriptum.strefa.pl)

MAREK REMBIERZ, KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

---

## Od redaktorów

Przed Państwem trzeci tom „Studiów z Filozofii Polskiej”. Jako redaktorzy pragniemy złożyć podziękowania Autorom tekstów oraz wszystkim Osobom wspierającym kontynuację podjętego przez nas projektu wydawniczego.

Rozmowy z Czytelnikami i Członkami Rady Programowej „Studiów...” dają nam przekonanie, że „Studia...” znalazły właściwe dla siebie miejsce we współczesnym polskim czasopiśmiennictwie filozoficznym. Tym bardziej zdajemy sobie sprawę z odpowiedzialności jaka ciąży na redaktorach, dlatego planujemy dalsze rozbudowanie wewnętrznej struktury czasopisma. Staramy się, na ile pozwala tematyka przesyłanych artykułów, zachować dotychczasowy podział na tzw. kręgi. Biorąc pod uwagę wydarzenia rocznicowe, w każdym tomie będziemy wprowadzać monograficzne rozdziały systematyzujące i analizujące dorobek danego filozofa. W tym roku stosownymi artykułami upamiętnione zostały rocznice polskich myślicieli: Edwarda Abramowskiego (1868–1918) i Władysława Witwickiego (1878–1948), natomiast monograficzny blok stanowią prace dotyczące myśli filozoficznej Stanisława Ignacego Witkiewicza (1885–1939). Wprowadziliśmy również dwa nowe zakresy: *W kręgu nauczania filozofii* oraz dział – *Recenzje*. Od następnego tomu będziemy zabiegać, aby każdy artykuł miał zakończenie w języku obcym.

Zapraszamy do dyskusji wokół „Studiów...”, która wskazywałaby również pożądaną kierunki badań nad polską filozofią.



ANNA BROŻEK, JACEK JADACKI

---

## Wielkość filozofii polskiej

1. W dniach 15–20 września 2008 roku miał miejsce w Warszawie VIII Polski Zjazd Filozoficzny. Jako jego współorganizatorzy, za motto jego obrad wybraliśmy słowa Witelona – pierwszego filozofa polskiego: „Żadnej rzeczy nie widzi się w jej właściwej wielkości”. Rodzajem wielkości jakiejś rzeczy jest wartość tej rzeczy – i nietrudno się zgodzić, że słowa Witelona w szczególny sposób pasują do tych wielkości, które są wartościami.

Czy słowa Witelona pozostaną prawdziwe, jeśli tą rzeczą miałyby być – sama filozofia polska, a wielkością – jej wartość?

2. VIII Polski Zjazd Filozoficzny był okazją do przyjrzenia się współczesnej filozofii polskiej w maksymalnie wielu wymiarach. Wzięło w nim udział ponad pół tysiąca polskich filozofów oraz kilkunastu gości zagranicznych. Obrady toczyły się w 17 sekcjach, odpowiadających najważniejszym dziedzinom badań filozoficznych prowadzonych obecnie w Polsce.

Ostatniego dnia Zjazdu odbyła się dyskusja okrągłego stołu zatytułowana „Współczesna filozofia polska: osiągnięcia i porażki – nadzieje i zagrożenia”. Jej uczestnicy – najwybitniejsi współcześni filozofowie polscy – dokonali ogólnej oceny stanu naszej filozofii. Oceny przez nich wygłaszane znacznie się między sobą różniły. Byli tacy, którzy stan współczesnej filozofii polskiej oceniali wysoko – jako nieodbiegający od standardów światowych, a w niektórych dziedzinach nawet te standardy przewyższający. Byli jednak i tacy, którzy w naszym najnowszym dorobku dostrzegali więcej porażek niż osiągnięć, a ich prognoza na przyszłość zawierała więcej zagrożeń niż nadziei.

3. Słowa Witelona można więc z powodzeniem odnieść do oceny polskiej filozofii współczesnej. Dlaczego tak jest?

Powody tego, że jakiejś rzeczy nie widzi się w jej właściwej wielkości, mogą być co najmniej dwa. Po pierwsze, może być tak dlatego, że rzecz owa obiektywnie ma określoną wielkość, ale ci, co tę wielkość oceniają, robią to z subiektywnego punktu widzenia i przez to ich ocena jest niewłaściwa. Po drugie, może być tak dlatego, że po prostu nie ma niczego takiego, jak obiektywna wielkość rzeczy i – w związku z tym – każda ocena wielkości jest z konieczności subiektywna.

Odmawianie rzeczom wszelkich obiektywnych wielkości (w tym wartości) zwalnia nas z obowiązku uzgadniania wspólnego poglądu na temat tych wielkości (i wartości). Jeżeli natomiast rzeczy posiadają pewne wielkości (lub wartości) obiektywnie, a jedynie subiektywne punkty widzenia utrudniają ich identyfikację, to ocena jakiejś rzeczy pod dowolnym względem jest tym właściwsza – tym bliższa rzeczywistości – im obraz ocenianej rzeczy, którym rozporządzamy, jest pełniejszy.

4. Wierzmy, że współczesna filozofia polska ma pewną obiektywną wartość, a różnice w jej ocenie biorą się właśnie z wielości punktów widzenia, w jakich tych ocen się dokonuje – i z nieuzasadnionego roszczenia tych ocen do ogólności. Na taki punkt widzenia składa się: po pierwsze, brany pod uwagę fragment całości, którą się ocenie poddaje; po drugie, przyjęte kryteria oceny owej całości; po trzecie, ramy «synchroniczne», w których tę całość się umieszcza; po czwarte wreszcie, perspektywa historyczna, z której się na nią patrzy.

Tym większe jest prawdopodobieństwo dokonania właściwej oceny współczesnej filozofii polskiej – im większy jej fragment uwzględni się w ocenie, w im większym stopniu uzgodni się kryteria tej oceny (wprowadzając do nich, dodajmy, odpowiednią hierarchię), Im lepiej dobrane będą ramy, w które się „oprawi” oceniany fragment i im szersza będzie perspektywa, z jakiej się tej oceny dokona. (Warto dodać, że właśnie o właściwą perspektywę najtrudniej, gdy dokonuje się oceny rzeczy nam współczesnych...)

5. Wszystko, co powiedziano wyżej o teraźniejszości filozofii polskiej, można tym bardziej odnieść do jej przeszłości.

Z wielu powodów obraz historii filozofii polskiej jest zbyt fragmentaryczny, aby móc być podstawą właściwej oceny.

Obraz filozofii polskiej jest – najpierw – niepełny, gdyż jest wiele okresów w jej dziejach, które z punktu widzenia eksploracji historycznej zasługują na miano niemal zupełnej terra incognita. Niech jako przykład posłuży duża część tego, co jest w ogólnikowych przeglądach dziejów filozofii polskiej nazywane tyleż pogardliwie, co bezzasadnie – „filozofią szkolną”.

Obraz filozofii polskiej jest – dalej – niepełny, gdyż jest wiele prac znanych i uznanych skądinąd filozofów polskich, które pozostają nadal w niewuwzględ-



nianych przez historyków manuskryptach lub w trudno dostępnych, nielicznych pierwodrukach. Niech jako przykład posłuży w tym wypadku wciąż tylko w części opublikowana spuścizna Benedykta Hessego (XV wiek), Michała Falkenera (XVI wiek), Tomasza Młodzianowskiego (XVII wiek), Antoniego Wiśniewskiego (XVIII wiek), Anioła Dowgirda (XIX wiek) i... Kazimierza Twardowskiego (XX wiek).

Obraz filozofii polskiej jest – wreszcie – niepełny, gdyż jest wielu nawet płodnych filozofów polskich z różnych epok, którzy nie doczekali się nawet jednej syntetycznej monografii, która by spełniała odpowiednie rygory warsztatowe. Aby nie zrazić – a tym bardziej urazić – nikogo ze szczonego bądź co bądź grona historyków filozofii polskiej, pominiemy w tym wypadku egzemplifikacje.

6. Nie można też – jak by powiedział Roman Ingarden – oddać sprawiedliwości naszej tradycji filozoficznej z powodu niewłaściwości, a co najmniej jednostronności, stosowanych przez niektórych jej badaczy kryteriów, ram «synchronicznych» i perspektywy historycznej.

Nie oddamy sprawiedliwości naszej tradycji filozoficznej, jeśli za jedyne kryterium jej oceny przyjmiemy oryginalność. Łatwo tu zresztą o niesprawiedliwe uproszczenia. Historie filozofii wielu krajów europejskich są opracowane w nieporównanie lepszym stopniu niż nasza. Cóż prostszego – jak znaleźć w nich „gotowych” prekursorów idei rozwijanych w Polsce? A wtedy charakterystykę Adama Mahrburga będzie można ograniczyć do etykiety „zwolennika Macha i Avenarius” (przykład wzięty z poważnego opracowania)...

Nie oddamy sprawiedliwości naszej tradycji filozoficznej, jeśli umieścimy ją w zbyt obszernych ramach: jeśli jej dorobek będziemy oceniać na tle dorobku filozoficznego nie poszczególnych krajów europejskich, lecz całości filozofii obcej. Na takim zbyt szerokim tle «blado» wypadnie każda narodowa tradycja...

Nie oddamy sprawiedliwości naszej tradycji filozoficznej, jeśli nie uda nam się wyważyć oceny dorobku jej faz z perspektywy ówczesnego stanu filozofii i z perspektywy stanu dzisiejszego (co wymaga dobrej znajomości obu stanów)...

7. Ktoś powie, że co prawda istotnie nie posiadamy właściwego obrazu siedmiowiekowych dziejów filozofii polskiej, ale czy zasługuje ona na to, żeby do posiadania takiego obrazu dążyć?

Można na taką wątpliwość odpowiedzieć «s sofistycznie», że dopóki nie posiadamy takiego obrazu, dopóty nie znamy wartości tego, czego jest on obrazem.

Ale lepiej odpowiedzieć tak: warto dążyć do posiadania takiego obrazu, skoro te fragmenty twórczości filozofów polskich, które są dostępne bezpośrednio lub zostały udostępnione (przez przekład) obcym, spotykają się z ich strony najczęściej z bardzo wysoką oceną.

8. Przed nami trzeci tom Studiów z Filozofii Polskiej.

Mamy wrażenie, że jest on kolejnym wielkim krokiem w kierunku tego, aby zobaczyć dzieje filozofii polskiej – w ich właściwej wielkości.

I za to należy się wdzięczność jego redaktorom.

**Dr hab. Anna Brożek**

Kierownik Biura  
VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego

**Prof. dr hab. Jacek Jadacki**

Przewodniczący Komitetu Programowo-Organizacyjnego  
VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego

**Anna Brożek, Piotr Drużny**

Znaki myśli i znaki uczuć.

O poglądach semiotycznych Władysława Witwickiego

**Janusz Maciaszek**

Teoria znaczenia Ajdukiewicza i teoria prawdy Tarskiego

**Tomasz Kubalica**

Uwagi na temat parafrazy transcendentnego idealizmu

**Adam Jonkisz**

Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?



ANNA BROŻEK, PIOTR DRUŻNY

---

## Znaki myśli i znaki uczuć. O poglądach semiotycznych Władysława Witwickiego

Władysław Witwicki (1878–1948) funkcjonuje w historii kultury polskiej głównie jako psycholog i tłumacz dialogów Platona, podczas gdy jego poglądy *stricte* filozoficzne – w tym semiotyczne – są prawie nieznanie szerszemu ogółowi. Tymczasem wydaje się, że idee semiotyczne Witwickiego mają dużą wartość – i to nie tylko historyczną. Dlatego warto podjąć próbę ich rekonstrukcji<sup>1</sup>.

Swoim poglądom semiotycznym Witwicki dawał wyraz w wielu pracach z dziedziny psychologii i metodologii. Kluczem do analizy tych poglądów są właśnie jego poglądy psychologiczne. Teoria zdań i nazw pozostaje w ścisłym związku z Witwickiego psychologiczną analizą sądów i pojęć, a teoria objawów jest integralną częścią Witwickiego teorii uczuć. Dlatego przedstawienie krytycznej rekonstrukcji poglądów semiotycznych Witwickiego – poprzedzamy zwięzłą prezentacją odpowiedniego fragmentu jego koncepcji psychologicznych<sup>2</sup>.

### 1. Znaki myśli

#### 1.1. Przedstawienia

Semiotyczną siatkę pojęciową Witwicki w dużym stopniu przejął od Kazimierza Twardowskiego, z którym dzielił – w większym stopniu niż inni przed-

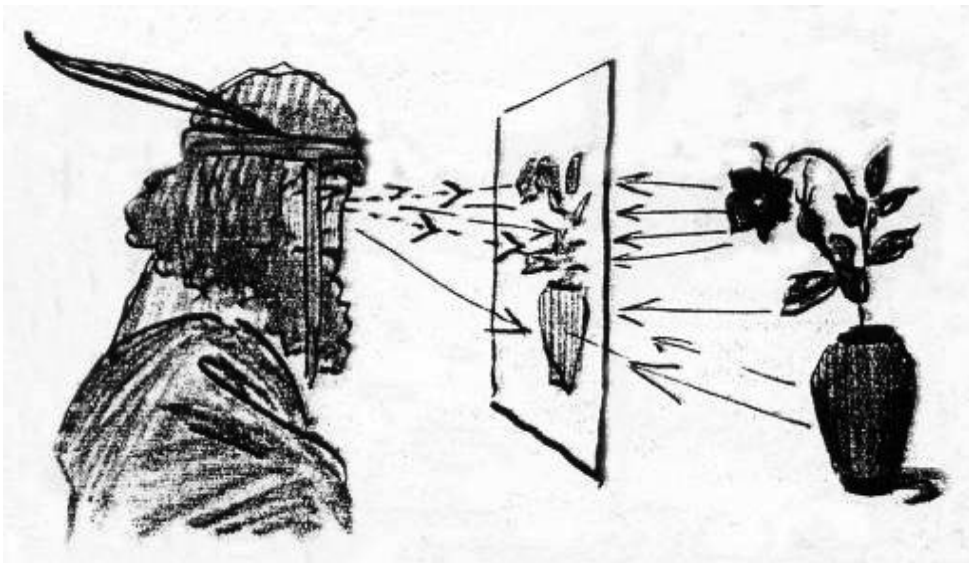
---

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy wykorzystuje niektóre ustalenia zawarte w pracy magisterskiej Piotra Drużnego napisanej pod kierunkiem Anny Brożek.

<sup>2</sup> Swoje poglądy semiotyczne Witwicki wyrażał także w listach pisanych do syna oraz do Kazimiery Bańkowskiej. Listy te stały się przedmiotem analiz Teresy Rzepy (*Semiotyczne myśli Władysława Witwickiego wyrażone w listach*, „Studia Semiotyczne” t. 18/1994, s. 43–48). Witwicki wiele uwagi poświęca w nich praktycznemu zastosowaniu metod semiotycznych, stosując je do interpretacji zachowań ludzkich oraz do analizy pojęć takich jak *identyczność*, *ironia*, czy *wieloznaczność*. Sporo uwagi poświęca też ubiorowi – jako szczególnemu znakowi pewnych dyspozycji psychicznych.

stawiciele pierwszego pokolenia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – wiele zainteresowań naukowych. I tak – w zgodzie z Twardowskim – jednym z kluczowych pojęć swojej psychologii myślenia czyni pojęcie *przedstawienia*. Przedstawienia dzieli Witwicki najpierw na wrażenia zmysłowe (o treści prostej) i wyobrażenia spostrzegawcze, czyli „zespoły jednolite wrażeń jednorodnych lub różnorodnych” (*Wyobrażenia*, s. 208), np. widok osób, drzew, zwierząt, gmachów. Układ wrażeń i wyobrażeń tak połączony, że tworzy pewną całość i „zostaje niezmienny przy zmianie elementów składowych” – to układ spoisty (*Gestalt*) – np. melodia o pewnym kształcie, wygląd kwiatu.

Oprócz wyobrażeń spostrzegawczych – wyróżnia Witwicki wyobrażenia odtwórcze i wytwórcze. Wyobrażenia odtwórcze są wyobrażeniami pamięciowymi, podczas gdy wyobrażenia wytwórcze – to wyobrażenia przedmiotów nigdy uprzednio nie spostrzeganych.



Władysław Witwicki, *Empedokles*

Przedstawienia obrazowe odróżnia z kolei Witwicki od pojęć, które są nieobrazowe. „Pojęcie” definiuje Witwicki jako „przedstawienie nieobrazowe, w którym za każdym razem to samo (ten sam przedmiot idealny) mamy na myśli i wiemy co”<sup>3</sup>. Tę dość zagmatwaną definicję nieco rozjaśnia dokonany przez Witwic-

<sup>3</sup> Można wątpić, czy Witwicki chciałby mówić o posługiwaniu się pojęciem – ilekroć zdarza nam się przywoływać uprzednio posiadaną, nieobrazową myśl. Witwicki chodzi zapewne o to, że z danym wyrażeniem (już to wypowiedzianym, już to pomyślanym) łączymy każdorazowo pewne przedstawienie nieobrazowe. Jeżeli tak – to myślenie pojęciowe wiązałoby się z posługiwaniem się językiem.

kiego opis abstrahowania: czynności odpowiedzialnej za tworzenie się pojęć. Abstrahowanie polega na wyróżnianiu w danym przedmiocie konkretnym składników oderwanych – wspólnych pewnym zbiorom, do których ten przedmiot należy (*Myślenie*, s. 368). Składnikiem tej czynności jest wyodrębnianie w spostrzeganym przedmiocie własności i stanów (tj. jego części niesamodzielnych) oraz łączenie i kombinowanie myślowo oderwanych składników, tj. dokonywanie myślowych syntez. Przedmioty uzyskane w drodze myślowej analizy i syntezy – Witwicki nazywa „przedmiotami idealnymi”, „przedmiotami myśli” lub „przedmiotami czysto intencjonalnymi”.

## 1.2. Sądy i supozycje

„Myślą” – nazywa Witwicki sąd lub supozycję, że coś istnieje lub nie istnieje. Sąd – to przedstawienie pewnego stanu rzeczy wraz z towarzyszącą mu postawą przekonaniową: przekonaniem, że przedstawienie odpowiada rzeczywistości. Supozycja różni się od sądu tym, że przedstawieniu towarzyszą w niej postawy nieprzekonaniowe: niepewność, wątpliwość, przypuszczanie *etc.* Witwicki jest zwolennikiem allogenicznej teorii sądu, według której sąd – to pewien fakt psychiczny: przeświadczenie o istnieniu lub nieistnieniu czegoś (*resp.* wiara w istnienie rzeczywistość lub nierzeczywistość czegoś).

## 1.3. Nazwy

1.3.1. Witwicki zwraca uwagę na trzy funkcje semiotyczne nazw (*Myślenie*, s. 370–371). Po pierwsze, nazwy informują o treści naszych przedstawień – o tym, „jaki przedmiot oderwany mamy na myśli w danej chwili”. Po drugie, nazwy odnoszą się do przedmiotów idealnych (*resp.* niezupełnych, ogólnych – czyli pojęć), które „stanowią znaczenie wyrazów”. Tak rozumiany sens wyrażenia jest jeden i ten sam, niezależnie od tego, kto z użytkowników się nim posługuje. Po trzecie, nazwy wskazują przedmioty obecne w naszym otoczeniu – te obiekty rzeczywiste, które podpadają pod odpowiadające nazwom obiekty idealne.

Zaskakujący jest tu odwrócony porządek określania funkcji nazw – w porównaniu z porządkiem, do którego jesteśmy przyzwyczajeni we współczesnej semiotyce «akademickiej». W tej ostatniej wychodzi się od desygnowania – tj. odnoszenia się do przedmiotów rzeczywistych (*scil.* czasoprzestrzennych). U Witwickiego nazwy odnoszą się do przedmiotów rzeczywistych o tyle, o ile przedmioty te identyfikujemy jako odpowiedniki «właściwego» znaczenia nazw.

1.3.2. Jaka jest relacja między przedmiotem oderwanym, „który mamy na myśli” używając nazwy, a przedmiotem idealnym, któremu nazwy przyporządkowujemy? Według Witwickiego – dopóki posługujemy się wyrażeniami języka potocznego, niemającymi ustalonych definicyjnie znaczeń – trudno jest mówić

o intersubiektywności: jedności różnych indywidualnych wyobrażeń. Pewność, że posługujemy się tym samym pojęciem, zyskujemy dopiero wtedy, gdy dysponujemy definicją danego wyrażenia – skonstruowaną w ramach pewnej nauki. „Definicja to zdanie, które określa znaczenie wyrazu, wyznacza pewien przedmiot idealny i tym samym ustala nazwy pewnych przedmiotów konkretnych” (*Myślenie*, s. 372).

Genezy przedmiotów idealnych Witwicki szuka w czynnościach abstrakcji i syntezy: przedmioty idealne są wytworami tych czynności. Niektóre wypowiedzi Witwickiego świadczą o tym, że uważa on, iż abstrakcja jest nie tyle czynnością prowadzącą do *wytworzenia* przedmiotów idealnych, ile drogą do ich *poznania*. Być może bierze się to stąd, że z jednej strony przedmioty idealne (*scil.* niezasoprzestrzenne) przy pewnej interpretacji – za którą chyba opowiada się Witwicki – są przedmiotami zawisłymi poznawczo od aktów poznawczych skierowanych na te przedmioty. Z drugiej strony – przynajmniej niekiedy przedmioty idealne zastajemy jako coś «gotowego». Pojęcia skorelowane z nazwami przyswajamy wraz z językiem, którym posługują się inni jego użytkownicy. Najwyraźniej może widać to w wypadku naukowej siatki pojęciowej. Zgłębiając daną dyscyplinę naukową, zapoznajemy się z jej terminologią – i jednocześnie z pojęciami skorelowanymi z przyswajanymi terminami.

1.3.3. Rozważmy bliżej kwestię, jak wyszczególnione przez Witwickiego funkcje nazw mają się do funkcji desygnowania i konotowania. Przedmioty konkretne, „w których rozpoznajemy przedmioty idealne” – to po prostu desygnaty nazw. Przedmiot idealny jako znaczenie nazwy – odpowiada konotacji jedynie częściowo. Konotację charakteryzuje się jako pewien zbiór własności: na przykład konotacją nazwy „człowiek” – założmy – zbiór złożony ze zwierzęcości i rozumności. Znaczeniem nazwy „człowiek” u Witwickiego byłby natomiast przedmiot idealny, będący nośnikiem tych dwóch własności: zwierzęcości i rozumności.

Z kolei indywidualne obiekty psychiczne związane z nazwami (to, co sobie przedstawiamy, używając nazw), odpowiada temu, co współcześnie nazywa się „konotacją nazwy – w sensie psychologicznym”.

Łatwo zauważyć, że wymienione przez Witwickiego trzy funkcje nazw – są funkcjami pełnionymi zasadniczo przez nazwy generalne; koncepcja ta nie dotyczy nazw własnych (*resp.* indywidualnych). Jeżeli zgodzimy się z dość powszechnie przyjmowanym twierdzeniem, że nazwy własne nie posiadają konotacji, trzeba będzie zgodzić się także na to, że nie są z nimi skorelowane żadne obiekty idealne (choć mogą być z nimi skorelowane pewne partykularne przedstawienia). Koncepcję Witwickiego należałoby więc uzupełnić zastrzeżeniem, że przedmioty konkretne oznaczane są przez nazwy niekiedy także dlatego, iż pewna nazwa została z nimi związana na zasadzie umowy (konwencjonalnie).



**1.3.4.** Witwicki zdawał sobie sprawę ze stosowanego we współczesnej semiotyce rozróżnienia na wyrażenia-egzemplarze i wyrażania-typy:

Rzeczowniki są to również pewne przedmioty idealne, które umiemy rozpoznawać w łatwych dźwiękach konkretnych, przyporządkowane stale pewnym przedmiotom oderwanym. Tak np. wyraz „pies”, jeden i ten sam wyraz, bez względu na to, kto go, kiedy, i z jakim akcentem wymówi w pewnym momencie – ten jeden wyraz jest stale przyporządkowany temu czemuś, co się również wydaje stale jednym i tym samym wciąż, czy spotykamy tego jamnika teraz, czy tamtego charta wtedy, czy innego w ogóle: nie tylko rzeczowniki zakończone na „-ość” albo „-izm” są przyporządkowane abstraktom, ale równie dobrze wszystkie rzeczowniki. [...] Konkrety sygnalizujemy kombinacjami wyrazów i gestów w pewnym momencie: „oto mój pies, oto pański parasol” mówimy pokazując palcem. Znaczenie wyrazu „ten parasol tu” stanowi *concretum* „parasol *p* w chwili *t*” (*Myślenie*, s. 370).

Relację między typami a egzemplarzami porównywał Witwicki do relacji między znaczeniami nazw (przedmiotami idealnymi) a przedmiotami konkretnymi. Stały za tym, jak się wydaje, trafne intuicje ontologiczne.

**1.3.5.** Witwicki zwraca uwagę na to, że niektóre nazwy są nacechowane uczuciowo. Przykładem może być para nazw: „matka” i „mamusia”. Ktoś, kto o jakiejś kobiecie mówi „mamusia” zamiast „matka” czy „mama” – zdradza jedynie swój emocjonalny stosunek do odpowiedniej osoby (*Psychologia I*, s. 225). Nacechowanie uczuciowe nazw nie da się zrekonstruować na gruncie semantyki denotacyjnej: nazwy „matka” i „mamusia” mają bowiem tę samą denotację.

#### *1.4. Zdania, sądy i supozycje*

**1.4.1.** Zdania – to językowe odpowiedniki sądów i supozycji. Charakterystyczną cechą zarówno sądów i supozycji, jak też odpowiadających im zdań – jest to, że posiadają one wartość logiczną, czyli są prawdziwe lub fałszywe. Przy tym:

Sądy twierdzące, których przedmioty istnieją, oraz sądy przeczące, których przedmioty nie istnieją, są sędami prawdziwymi. Sądy twierdzące których przedmioty nie istnieją, oraz sądy przeczące, których przedmioty istnieją, są sędami fałszywymi (*O źródłach*, s. 42).

Witwicki zastrzega jednak, że prawdziwe lub fałszywe mogą być tylko zdania sformułowane precyzyjnie (*resp.* określone):

Prawdziwe lub mylne mogą być tylko zdanie jasno sformułowane. A więc bez dwuznaczności i bez słów niezrozumiałych (*Dyskusja*, s. 13).

Jeżeli myśl jest sądem, to wyrażenie wypowiadające tę myśl jest zdaniem orzekającym. Relację między zdaniem a sądem wypowiadany przez to zdanie Witwicki charakteryzuje *per analogiam*:

Stosunek zdania do sądu jest taki, jak rozciągniętych ku uszom warg i odsłoniętych zębów do radości albo zmarszczonych brwi do gniewu. Powiedzenia bywają tylko znakami i wyrazami sądów (*Myślenie*, s. 381).

Z każdym zdaniem da się skorelować pewien obiekt pojęty abstrakcyjnie, niezależny od tego, czy ktoś kiedyś przeżywa odpowiedni akt sądenia. Załóżmy, że z pewnym zdaniem-typem *Z* skorelowany jest w ten sposób – tj. abstrakcyjnie – rozumiany sąd *S*. Jeżeli ktoś wypowiada egzemplarz zdania *Z* i jednocześnie przeżywa sąd podpadający pod *S*, to ów ktoś mówi szczerze. Jeżeli nie przeżywa odpowiedniego sądu, bądź wypowiada jedynie pewną supozycję, bądź kłamie:

Niekiedy wypowiadamy zdania, a nie przeżywamy bądź żadnych, bądź pewnych sądów, jakie się zwykle z ich pomocą wyraża. Na przykład gdy ktoś mówi przez sen albo kłamie, albo opowiada bajki, albo się zajmuje zdaniami tylko ze względu na ich formę. Żaden sąd nie jest zdaniem i żadne zdanie nie jest sądem; niektóre zdania są wyrazami sądów: powiedzenia pewne. Które właściwie, to staramy się poznać po ich tonie, akcencie, po równoczesnej minie mówiącego, po jego charakterze i po sytuacji towarzyszącej (*Myślenie*, s. 381).

1.4.2. Przypomnijmy, że supozycja – to myśl pozbawiona elementu przekonaniowego, przeżywana w postawie «słabszej» od przekonania. Witwicki zwraca uwagę na to, że jest wiele nastawień nieprzekonaniowych. Bywają one wyrażane także w zdaniach – tyle że wypowiadanych z inną niż charakterystyczna dla przekonania intonacją lub poprzedzanych pewnymi specjalnymi zwrotami, takimi jak „Wątpię, czy”, „Wydaje mi się, że”, „Przypuszczam, że”, „Jest chyba tak, że” *etc.* Dla przykładu – wątplenie charakteryzuje Witwicki jako supozycję twierdzącą o małej sile, do którego dochodzi przekonanie, że sąd przeczący nie jest wykluczony. Przypuszczenie – to według Witwickiego supozycja twierdząca o pewnej sile połączona z przekonaniem, że nie jest wykluczony sąd twierdzący.

Wypowiedzi Witwickiego trudno uznać za pełną teorię supozycji; mogą jednak mieć i dziś pewną wartość przy «konkretyzacji» takiej teorii.

## 2. Znaki uczuć

### 2.1. Psychologia uczuć

2.1.1. Jest rzeczą zrozumiałą, że przedmiotem zainteresowania Witwickiego – psychologia i semiotyka zarazem – były znaki jako wyrazy życia psychicznego. Zanim zajmiemy się dokonaną przez Witwickiego charakterystyką znaków prze-

żyć uczuciowych, przyjrzyjmy się kilku przeprowadzanym przez niego klasyfikacjom elementów życia uczuciowego.

Życie uczuciowe traktuje Witwicki jako stany przyjemności i przykrości, przeżywane wraz z przedstawieniami i przekonaniem, oraz dyspozycje do tych stanów. Witwicki nie podaje klasycznej definicji „uczucia”; charakteryzuje je tylko częściowo – przez egzemplifikację. Uczuciem przyjemnym jest np. to, co czujemy – oprócz ciepła i nacisku – kiedy zmarznięci staniemy przy ciepłym piecu; uczuciem przykrym jest np. to, co wyrażamy skrzywieniem twarzy, gdy musimy wypić niesmaczny płyn. Uczucia, które towarzyszą wyobrażeniom spostrzegawczym o prostej treści – nazywa Witwicki „uczuciami prostymi”.

Uczucia proste Witwicki odróżnia od procesów uczuciowych. O procesach uczuciowych jest Witwicki skłonny mówić wtedy, gdy mamy do czynienia z bardziej rozbudowanymi stanami, których «podkładem» jest wiele sądów i supozycji – oraz wiele przedstawień obrazowych i oderwanych. Jako przykłady procesów uczuciowych Witwicki podaje treść przed występowaniem publicznym, żal po stracie ukochanej osoby, zawód, rozczarowanie, zdziwienie, zaniepokojenie, przygnębienie, zachwyty nad krajobrazem, ekstazę religijną lub erotyczną. Witwicki podkreśla, że granica między uczuciami prostymi a procesami uczuciowymi (uczuciami złożonymi) jest niewyraźna.

Szczególnym rodzajem uczuć są afekty – czyli nagłe i nacechowane silną przykrością lub przyjemnością zaburzenie całego strumienia psychicznego o różnorodnych elementach. Niektóre afekty (steniczne) objawiają się w ruchach ciała, inne (asteniczne) nie mają fizjologicznych objawów.

**2.1.2.** „Dyspozycją uczuciową” nazywa Witwicki „mniej lub więcej trwałą warunek jakiś występowania stanów uczuciowych pewnego rodzaju” (*Uczucia*, s. 7). Wśród przykładów dyspozycji Witwicki wymienia m.in. wesołe usposobienie, zamiłowanie do pewnego sportu, zamiłowanie do zbierania znaczków pocztowych, sympatię bądź antypatię do jakiegoś gatunku zwierząt, plotkarstwo, próżność, wstydlivość, nieśmiałość *etc.*

Witwicki odróżnia dyspozycje wrodzone, np. wesołe usposobienie, od dyspozycji nabytych – takich, jak zamiłowanie do pewnego sportu. Ponadto odróżnia dyspozycje zanikające od dyspozycji dozwolonych. Podkreśla przy tym, że dyspozycje uczuciowe mają często podkład somatyczny: decyduje o nich budowa ciała.

**2.1.3.** Wśród dyspozycji uczuciowych Witwicki wyróżnia namiętności i nastroje. Namiętność przeżywa „ten, kto na myśl o pewnym przedmiocie lub sytuacji traci równowagę tak, że gotów jest szukać danego przedmiotu lub sytuacji wbrew swoim widocznym interesom życiowym, wbrew własnemu zdaniu o tym czego właściwie chce lub nie chce” (*Uczucia*, s. 8). Nastrojem jest z kolei krótko, przemijająca dyspozycja do pewnego rodzaju uczuć. Nastrój może być wywołany

przez otoczenie lub tło życia wewnętrznego. Inny nastrój wywołują w nas codzienne czynności – w inny nastrój wprawia nas spacer lub wyprawa do teatru.

## 2.2. Uczucia i dyspozycje uczuciowe a ich warunki i skutki

2.2.1. Witwicki odróżnia dalej elementy życia uczuciowego od ich warunków z jednej, a skutków – z drugiej strony.

Warunki stanów i dyspozycji uczuciowych dzieli Witwicki na niezbędne i wystarczające. Warunkiem niezbędnym danego uczucia bądź danej dyspozycji uczuciowej jest fakt lub okoliczność, bez której stan uczuciowy bądź dyspozycja wystąpić nie może. Warunkiem wystarczającym – jest fakt lub okoliczność, przy którym stan lub dyspozycja istnieć musi.

Zauważmy, że relacja warunkowania zachodzi pomiędzy stanami rzeczy, a stanem rzeczy jest nie sama dyspozycja, lecz fakt jej posiadania. Warunek niezbędny i odpowiednio warunek wystarczający stanu uczuciowego (*resp.* dyspozycji uczuciowej) należy więc scharakteryzować następująco:

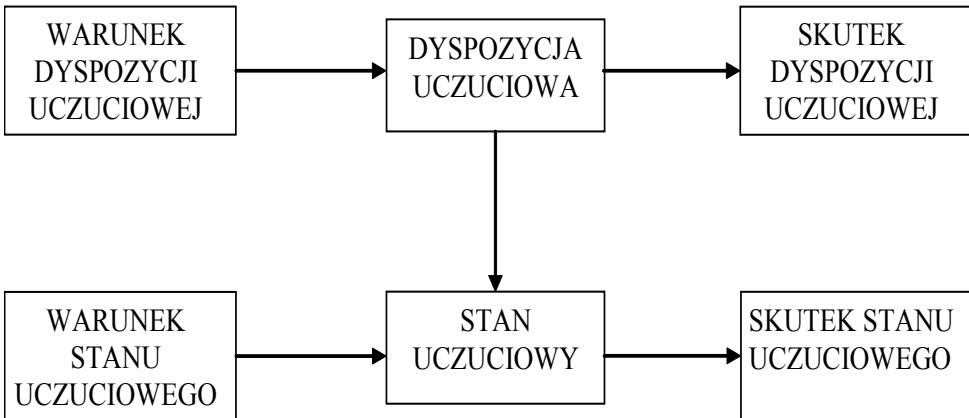
Stan rzeczy  $S_1$  jest warunkiem niezbędnym występowania stanu uczuciowego  $U$  (*resp.* dyspozycji  $D$ ) u osoby  $O$ , gdy jest tak, że jeżeli osoba  $O$  przeżywa stan uczuciowy  $U$  (*resp.* posiada dyspozycję  $D$ ), to zachodzi to, że  $S$ .

Stan rzeczy  $S$  jest warunkiem wystarczającym występowania stanu uczuciowego  $U$  (*resp.* dyspozycji  $D$ ) u osoby  $O$ , gdy jest tak, że jeżeli to zachodzi to, że  $S$ , to osoba  $O$  przeżywa stan uczuciowy  $S$  (*resp.* posiada dyspozycję  $D$ ).

2.1.3. Witwicki nie definiuje terminu „skutek życia uczuciowego”, ale posługuje się pojęciem temu terminowi przyporządkowanym. Uznaje bowiem objawy życia uczuciowego za podklasę jego skutków. Zdefiniujmy więc za Witwickiego „skutek życia uczuciowego” jako stan rzeczy wywołany uczuciem bądź dyspozycją uczuciową. Dokładniej:

Stan rzeczy  $S$  jest skutkiem stanu uczuciowego  $U$  (*resp.* dyspozycji uczuciowej  $D$ ) osoby  $O$ , gdy jeżeli osoba  $O$  jest w stanie uczuciowym  $U$  (*resp.* ma dyspozycję  $D$ ), to zachodzi stan rzeczy  $S$ .

Skądinąd ze względu na to, że zachodzenie związków przyczynowych między stanami rzeczy fizykalnymi a stanami rzeczy natury psychicznej, jest sprawą dyskusyjną, należałoby tu raczej mówić o związkach *quasi*-przyczynowych. Jeżeli jednak nawet zgodzimy się, że pomiędzy stanami uczuciowymi a stanami fizykalnymi zachodzą pewne związki *quasi*-przyczynowe, to rodzą się wątpliwości, czy są to – w poszczególnych wypadkach – związki konieczne (*resp.* bezwyjątkowe). Bywa, że jeżeli czujemy gniew, to go okazujemy. Czasem jednak działają pewne hamulce i nasze uczucie nie wywołuje żadnym skutków «zewnętrznych». Ponadto już dyspozycje są warunkami – w szczególności warunkami stanów uczucio-



wych. Schematycznie opisane zależności można ująć następująco (każda strzałka wskazuje relację warunkowania):

Jeżeli relacja warunkowania jest przechodnia, to warunki dyspozycji uczuciowych są zarazem warunkami (dalszymi) stanów uczuciowych, a skutki stanów uczuciowych – są zarazem skutkami (dalszymi) dyspozycji uczuciowych. Są przy tym pewne warunki stanów uczuciowych (np. bodźce wywołujące uczucie, do którego ktoś jest predysponowany) nie będące warunkami dyspozycji uczuciowych. Zdaniem Witwickiego – są też pewne skutki dyspozycji uczuciowych, które nie są skutkami stanów uczuciowych, do których dana dyspozycja predysponuje.

### 2.3. Poznanie życia uczuciowego

**2.3.1.** Elementy życia uczuciowego (czyli stany i dyspozycje uczuciowe) Witwicki dzieli na dostępne i niedostępne poznawczo, a następnie na świadome i nieświadome oraz jawne i niejawne. Po skrzyżowaniu tych klasyfikacji otrzymujemy klasyfikację ośmioczonową (*O źródłach*, s. 23). Pierwsza klasyfikacja jest – jak się okazuje – efektem skrzyżowania pewnych klasyfikacji prostych.

Odróżnijmy najpierw wśród elementy życia psychicznego – elementy własne od elementów cudzych. Zauważmy, że klasyfikacja taka musi być każdorazowo zrelatywizowana do osoby: pewien akt *A*, który jest aktem własnym dla osoby *O*, jest aktem cudzym dla każdej osoby różnej od *O*.

**2.3.2.** Podział na akty własne i cudze jest zależny względem podziału aktów według zasady, którą jest źródło poznania obu rodzajów elementów życia uczuciowego. Do psychiki własnej – a przynajmniej do niektórych jej elementów – mamy dostęp introspekcyjny, podczas gdy do żadnych elementów psychiki cudzej – dostępu introspekcyjnego nie mamy. Wprowadźmy więc wyraźnie – uzupełniając Witwickiego – podział na takie elementy życia psychicznego, do których mamy

dostęp introspekcyjny, i takie elementy, do których mamy dostęp ekstraspekcyjny. Do elementów cudzego życia uczuciowego mamy dostęp jedynie poprzez ekstraspekcję – w szczególności poprzez postrzeganie ich skutków lub warunków. Natomiast, jak się wydaje, wśród elementów własnego życia uczuciowego są zarówno elementy, do których mamy dostęp wyłącznie introspekcyjny, jak i elementy, do których mamy dostęp wyłącznie ekstraspekcyjny (tj. postrzegamy tylko objawy tych elementów w swoim zachowaniu). Są jednak i takie elementy, do których mamy dostęp «obustronny»: zarówno ekstraspekcyjny, jak i introspekcyjny. Zdarza się przecież, że np. zarazem czujemy tremę i obserwujemy jej objaw w postaci trzęsących się rąk. Wyróżnijmy też – dla porządku – elementy życia psychicznego w ogóle poznawczo niedostępne: ani ekstra-, ani introspekcyjnie.

**2.3.3.** Trzecia klasyfikacja elementów życia psychicznego – to klasyfikacja ze względu na jawność, przy czym wyróżniamy tu elementy steniczne (przejawiające się w zachowaniu) i asteniczne (w zachowaniu się nieprzejawiające)<sup>4</sup>. Zauważmy, że do niejawnych elementów cudzego życia psychicznego nie mamy żadnego dostępu.

**2.3.4.** Czwarta klasyfikacja elementów życia psychicznego – to ich klasyfikacja na elementy świadome, nieświadome i podświadome. Przy okazji wprowadzenia tej klasyfikacji – Witwicki dokonuje pewnej „demitologizacji” pojęcia *podświadomości*. O ile elementów nieświadomego życia uczuciowego nie jesteśmy świadomi w ogóle, o tyle elementów podświadomego życia uczuciowego – jesteśmy świadomi, ale słabo.

Warto zauważyć, że klasyfikacja ta jest niezależna względem klasyfikacji na elementy jawne i niejawne. Są, jak się wydaje, akty i dyspozycje, które się w zachowaniu przejawiają, ale które są nieświadome. Można np. nie być świadomym przeżywanego lęku, a jednocześnie mieć jego objawy.

**2.3.5.** Poza tym, że Witwicki dzieli wiedzę o aktach psychicznych na bezpośrednią (introspekcyjną) i pośrednią (ekstraspekcyjną), rozróżnia on wiedzę z pierwszej ręki i wiedzę z drugiej czy z *n*-tej ręki. Niekiedy o pewnych elementach życia psychicznego nie możemy dowiedzieć się sami – np. dlatego, że zarówno same te elementy, jak też ich warunki i skutki dawno przeminęły. Na przykład o elementach życia uczuciowego postaci historycznych dowiadujemy się z relacji słownych lub zapisów innych ludzi.

## 2.4. Objawy życia uczuciowego

**2.4.1.** Witwicki definiuje „objaw życia uczuciowego” jako dostrzegalny (bezpośrednio lub pośrednio) skutek stanu uczuciowego lub dyspozycji do stanu

---

<sup>4</sup> Przypomnijmy, że rozróżnienia „steniczne”-„asteniczne” Witwicki używał w związku z afektami. Tu rozszerzamy je na wszystkie elementy życia uczuciowego.

uczuciowego, z którego można domyślić się czegoś o życiu uczuciowym człowieka (*O źródłach*, s. 17–18). W skrócie – objaw jest to «wymowny» skutek uczucia. Zauważmy od razu, że (przynajmniej teoretycznie) nie każdy skutek uczucia jest jego objawem. Być może są pewne skutki stanów bądź dyspozycji uczuciowych niedostrzegalne, a więc taki, że niczego z nich o życiu uczuciowym dowiedzieć się nie można.

Witwicki zdaje sobie sprawę z nieprecyzyjności występującego w charakterystyce objawów wyrażenia „można”. Eksplikuje więc „możność domyślenia się czegoś o życiu uczuciowym” – stosując pojęcie *idealnego interpretatora*:

Kiedy [...] określamy objawy życia uczuciowego jako jego skutki wymowne, mamy na myśli obserwatora, który posiada optimum warunków potrzebnych do interpretacji (*O źródłach...*, s. 28).

Wolno więc uznać, że według Witwickiego:

Przedmiot  $x$  jest objawem elementu życia uczuciowego  $Z$ , gdy każda osoba mająca optimum warunków potrzebnych do interpretacji rozpozna  $x$  jako skutek  $Z$ .

Witwicki wymienia warunki, jakie ma spełnić dobry interpretator objawów. Interpretator powinien przede wszystkim dostrzec objaw i zastosować ogólną zasadę, pod którą dany objaw podpada. Przy interpretacji objawu interpretator powinien ponadto uwzględnić to, od kogo objaw ten pochodzi: cały psychofizyczny kontekst wystąpienia objawu (*O źródłach...*, s. 28). Do trafnego interpretowania objawów potrzebna jest ponadto szczególna umiejętność, zwana przez Witwickiego „intuicją psychologiczną”.

2.4.2. Wyjściową definicję „objawu” sformułowaną przez Witwickiego da się wyeksplikować jeszcze na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszą interpretacją objawami uczucia przeżywanego przez  $x$ -a są takie poznawalne zdarzenia (*resp.* postrzegalne stany rzeczy), które są skutkami tego uczucia. Zgodnie z drugą interpretacją – objawami uczucia są zdarzenia (*resp.* stany rzeczy), które ktoś interpretuje jako skutek tego uczucia. Mówiąc nieco precyzyjniej wchodzą w grę następujące interpretacje:

Stan rzeczy (*resp.* zdarzenie)  $Z$  jest objawem<sub>1</sub> stanu uczuciowego  $S$  osoby  $O$ , gdy  $Z$  jest spostrzegalnym skutkiem stanu  $S$  osoby  $O$ .

Stan rzeczy (*resp.* zdarzenie)  $Z$  jest dla osoby  $O_1$  objawem<sub>2</sub> stanu uczuciowego  $S$  osoby  $O_2$ , gdy osoba  $O_1$  interpretuje  $Z$  jako skutek stanu  $S$  osoby  $O_2$ .

Łatwo zauważyć, że klasy objawów<sub>1</sub> i objawów<sub>2</sub> się krzyżują. Są pewne poznawalne skutki życia uczuciowego, które nie są przez nikogo interpretowane jako skutki życia uczuciowego. Z drugiej strony niekiedy błędnie interpretujemy pewne zdarzenia jako skutki aktów lub dyspozycji psychicznych. W wywodach Witwickiego można się doszukać przykładów zastosowania zarówno pojęcia *objawu*<sub>1</sub>, jak i pojęcia *objawu*<sub>2</sub>, częściej jednak Witwicki mówi o objawach ujmowa-

nych w pierwszy sposób. Niekiedy też wolno sądzić, że za objaw uczucia chce on uważać zdarzenia (*resp.* stany rzeczy), które mają cechy zarówno objawów<sub>1</sub>, jak i objawów<sub>2</sub> – mianowicie takie skutki uczuć, które są jako skutki uczuć interpretowane lub co najmniej mogą być jako takie zinterpretowane.

**2.4.3.** Pewnych dodatkowych wskazówek dotyczących pojęcia *objawu*, stosowanego przez Witwickiego, dostarczają dwie dalsze przeprowadzone przez niego klasyfikacje objawów.

Witwicki wyróżnia najpierw objawy naturalne i sztuczne (umowne). Objaw naturalny jest nawykowy, „występuje bez namysłu, łatwo uchodzi uwagi, automatyzuje się, a z trudnością daje się wykorzenić” (*O źródłach...*, s. 26). Sztuczne objawy uczuć to – według Witwickiego – objawy zrozumiałe tylko na podstawie pewnej umowy. Jeśli takie ujęcie ma być wolne od trudności teoretycznych (związanych z tym, że znakiem konwencjonalnym danego uczucia miałby być skutek tego uczucia), trzeba się chyba zgodzić na to, że objawy sztuczne są skutkami stanów uczuciowych *połączonych* z pewną decyzją – o zastosowaniu się przez osobę przeżywającą dany stan do odpowiedniej konwencji. Interpretator objawu opiera się więc może bądź na znajomości pewnego występującego w danej populacji nawyku, bądź na znajomości konwencji stojącej za objawem sztucznym.

Nietrudno zauważyć, że Witwickiego pojęcie *objawu sztucznego* zbliżone jest bardziej do pojęcia skorelowanego tradycyjnie z pojęciem *symbolu*. Natomiast jego pojęcie *objawu naturalnego* zbliżone jest do pojęcia łączonego w pewnej tradycji semiotycznej z terminem „sygnifikator”, a dokładniej z używanym w tej tradycji terminem „oznaka” (*resp.* „znak kauzalny”). To oznakami są znaki związane przyczynowo ze swoimi desygnatami, przy czym Witwicki charakteryzuje objawy wyłącznie jako skutki swoich korelatów, podczas gdy oznaka może być także przyczyną znaku bądź może być tak, że znak i jego korelat mają wspólną przyczynę (zob. Jadacki 2002). Witwicki łączy ponadto wyraźnie pojęcie *objawu* – z odbiorcą (*resp.* interpretatorem) znaku. To ze względu na odbiorcę dany stan rzeczy jest objawem jakiegoś elementu życia uczuciowego.

**2.4.4.** Witwicki dzieli także objawy uczuć ze względu na zasięg ich występowania – na objawy powszechne (występujące u wszystkich ludzi), grupowe (występujące w pewnej ograniczonej populacji) i jednostkowe (charakterystyczne dla jednej tylko osoby). Do objawów powszechnych należy śmiech, płacz, szczerzenie zębów, pokazywanie pięści itd. Do objawów grupowych należy np. „prostowanie się byłych wojskowych w chwili podrażnienia lub pod wpływem szacunku, żegnanie się w strachu u ludzi religijnych” (*O źródłach*, s. 27). Jako przykład objawu jednostkowego Witwicki przytacza objaw opisany w *Pamiętnikach* Jana Chryzostoma Paska: szarpanie brody w alteracji u Stefana Czarnieckiego (alteracja nie objawia się w ten sposób u innych osób).



Zauważmy, że podział znaków na naturalne i sztuczne jest zależny względem podziału objawów ze względu na zasięg: objaw występujący tylko u jednej osoby nie może być konwencjonalny.

2.4.5. Witwicki nie przeprowadza wyraźnego rozróżnienia między znakami-egzemplarzami a znakami-typami. Nietrudno jednak zauważyć, że do danego typu objawów należą nie znaki-typy, a – poszczególne znaki-egzemplarze. Dla przykładu – czkawka w kulturze zachodniej jest interpretowana jako mechaniczny skutek jakiegoś zaburzenia organicznego. W kulturach arabskich czkawka jest sztucznym objawem zadowolenia po zjedzonym obiedzie. Podobnie uśmiech bywa znakiem naturalnym, ale bywa też użyty jako konwencjonalny znak przychylności.

Witwicki podkreśla, że po objawie uczuć nie można rozpoznać przedmiotu uczucia: widzimy np. objaw czyjejs radości, ale po samym objawie nie potrafimy rozpoznać, czym ta radość została wywołana. Przedmiotu uczuć domyślamy się na podstawie kontekstu towarzyszącego objawowi uczucia. Radość z powodu widoku ukochanej osoby i radość z powodu pomyślnego ukończenia jakiegoś zadania – objawiać się mogą tak samo, a w każdym razie w sposób nieodróżnialny dla obserwatora nie znającego kontekstu wystąpienia objawów radości. W dziele sztuki plastycznej domyślamy się przedmiotów uczuć, których objawy przedstawione są w dziele, na podstawie całości przedstawionej w dziele sytuacji, podpisu *etc.*

## 2.5. Informacje o życiu uczuciowym

2.5.1. Objawy życia uczuciowego Witwicki odróżnia od informacji o życiu uczuciowym.

Informacja o życiu uczuciowym – to, w ujęciu Witwickiego, intencjonalny znak jakiegoś elementu życia uczuciowego, „wszelkie zachowanie, użyte jako środek w tym celu, żeby się ktoś dowiedział o pewnym stanie lub o pewnej dyspozycji uczuciowej oraz celowe wytwory takiego zachowania się” (*O źródłach*, s. 25–26). Do informacji o życiu uczuciowym Witwicki zalicza zarówno powiedzenia oznajmiające, że ktoś określone uczucie przeżywa, jak i np. umyślne użycie miny bądź wskazanie czegoś, co odbiorca powinien interpretować jako znak stanu uczuciowego lub dyspozycji uczuciowej.

Łatwo zauważyć, że pojęcie to zbliżone jest do pojęcia wiążanego w pewnej tradycji semiotycznej z terminem „sygnał”. Do informacji o życiu uczuciowym Witwicki zalicza jednak także pewne użycia nazw uczuć, których nie bylibyśmy skłonni nazwać „sygnałami uczuć”. Należy bowiem odróżniać dwie sytuacje. Jeżeli ktoś przeżywa przykrość i mówi „Ach, jak mi przykro!”, to nazywa swoje uczucie i zarazem o nim informuje. Kiedy jednak ktoś mówi „Gdybyś postąpił

niesprawiedliwie, sprawiłbyś mi przykrość” – to nie informuje o niczym uczuciu, a jedynie je nazywa.

Witwicki odróżnia informację o życiu uczuciowym w sensie formalnym – od informacji o życiu uczuciowym w sensie materialnym. Informacją w sensie formalnym jest „działanie podjęte w tym celu, żeby ktoś sam dokonał spostrzeżenia objawów stanu uczuciowego”. Witwicki nazywa także informację formalną „demonstracją objawu”. Informacją w sensie materialnym jest z kolei informacja, która – jak niezbyt precyzyjnie mówi Witwicki – sama posiada treść, a informowany „z tej treści ma czerpać wiedzę o pewnym stanie uczuciowym”. Informacją materialną byłoby więc wypowiedzenie zdania „Osobie *O* jest smutno”, a informacją w sensie formalnym – byłoby np. okazanie łez osoby *O*. Witwicki zwraca uwagę na sytuacje, w których jedna osoba w tym samym czasie osoba używa dwóch różnych znaków jako informacji – przy czym informacje te są ze sobą niezgodne. Tak jest np., gdy dana osobą co innego mówi, a na co innego wskazują demonstrowane przez nią objawy (*O źródłach*, s. 21).

W każdym razie Witwicki wiąże pojęcie *informacji o uczuciu* z pojęciem *nadawcy znaku*. Coś jest informacją o życiu uczuciowym ze względu na to, że zostało w tym celu użyte.

2.5.2. Przyjrzyjmy się bliżej relacji między pojęciem *objawu życia uczuciowego* a pojęciem *informacji o życiu uczuciowym*. Pierwsze charakteryzowane jest przez Witwickiego ze względu na odbiorcę znaku, drugie – ze względu na nadawcę. Sklasyfikujmy zatem wszystkie znaki życia uczuciowego najpierw znaki będące objawami i nie będące objawami, a następnie – na znaki będące informacjami i niebędące informacjami. W wyniku skrzyżowania obu klasyfikacji powstają trzy rodzaje znaków życia uczuciowego:

(1) objawy życia uczuciowego będące zarazem informacjami o życiu uczuciowym;

(2) objawy życia uczuciowego niebędące informacjami o życiu uczuciowym;

(3) informacje o życiu uczuciowym niebędące objawami życia uczuciowego.

Klasa (1) i (2) są dobrze określone. Do klasy (2) należą w szczególności te wszystkie wymowne skutki stanów bądź dyspozycji uczuciowych, które nie są użyte umyślnie jako znaki uczuć. Natomiast podawane przez Witwickiego przykłady elementów klasy (3) (chodzi o nazywanie uczuć lub ich „przywoływanie”) pozostawiają wiele do życzenia.

Niektóre wypowiedzi Witwickiego świadczą o tym, że według niego klasy (1)-(3) nie wyczerpują klasy znaków elementów życia uczuciowego, gdyż Witwicki także pewne warunki życia uczuciowego jest gotów uznać za znaki.

Władysław Witwicki, *Tertulian*

## 2.6. Rodzaje objawów dyspozycji uczuciowych

**2.6.1.** Witwicki odróżnia objawy dyspozycji uczuciowych od objawów stanów uczuciowych, przy czym przyjmuje – jak pamiętamy – że dyspozycja uczuciowa jest warunkiem przeżywania stanów uczuciowych. Powstaje pytanie, czy przypadkiem nie jest tak, że każda dyspozycja uczuciowa objawia się przez akty uczuciowe, do których jest dyspozycją – i wyłącznie przez takie akty.

Otóż Witwicki stoi na stanowisku, że dyspozycje uczuciowe mogą się objawiać, mimo że nie pojawiają się uczucia, do których dana dyspozycja predysponuje. To, co Witwicki ma tu myśli, widać najlepiej na podstawie przykładów, który podaje. Oto młoda kobieta gotowość do dojrzałej miłości przejawia najpierw w zachowaniu: zaczyna się np. ubierać i zachowywać inaczej niż «podłotek». Zachowuje się więc inaczej – a więc ujawnia pewną dyspozycję, chociaż uczucia, do którego jest dysponowana, jeszcze nie żywi. Za objaw dyspozycji uczuciowej uważa też Witwicki np. pełną spiżarnię u łakomczucha oraz dużą liczbę zamków w drzwiach u osoby strachliwej.

Zauważmy, że dopuszczalna jest inna interpretacja powyższych przykładów. Otóż wolno uważać, że skutkiem pojawienia się dyspozycji do dojrzałej miłości są zarówno zmiany w zachowaniu, jak i pojawienie się samego uczucia. Z kolei gromadzenie zapasów w spiżarni bywa zachowaniem wywołanym obawą przed głodem, a wprawienie nowych zamków do drzwi – obawą przed włamaniem.

**2.6.2.** Ze względu na «podmiot objawu» objawy dyspozycji uczuciowych bywają nieprzechodnie lub przechodnie. Objawy nieprzechodnie dyspozycji uczuciowej  $D$  osoby  $O$  – to te objawy dyspozycji  $D$ , które występują na samej osobie  $O$ . Objawy przechodnie dyspozycji uczuciowej  $D$  osoby  $O$  – to te objawy dyspozycji  $D$ , które występują na przedmiotach różnych od osoby  $O$ .

Przyjrzymy się bliżej warunkom nieprzechodnim. Witwicki dzieli je na trzy grupy: objawy psychiczne, fizyczne (*resp.* somatyczne) oraz psychofizyczne (*resp.* mieszane).

Nieprzechodnimi objawami psychicznymi dyspozycji uczuciowych są przede wszystkim same uczucia, do których dana dyspozycja predysponuje – czyli radość u osoby pogodnej, strach u osoby lękliwej *etc.* Te objawy nazywa Witwicki „objawami psychicznymi nieprzechodnimi bliższymi”. Są jednak i nieprzechodnie objawy dyspozycji psychicznych – niebędące uczuciami, do których dyspozycja predysponuje. Objawem dyspozycji do głębokiej miłości może być na przykład przemiana w zachowaniu osoby zakochanej czy zmiana w jej poglądach i ocenach (*O źródłach*, s. 32). Nieprzechodnimi objawami fizycznymi dyspozycji uczuciowej są pewne spowodowane tą dyspozycją czynności cielesne bądź swoista budowa ciała osoby posiadającej tę dyspozycję. Objawem dużej pobudliwości uczuciowej bywa np. nerwica serca, cukrzyca, czy choroba Basedowa; czerwona i obrzmiała twarz – to objaw alkoholizmu. Do nieprzechodnich objawów psycho-somatycznych Witwicki jest skłonny zaliczać zachowanie się człowieka: jego sposób ubierania się, nawyki, „to, co ktoś robi i czego nie robi, to, co mówi i to, co przemilcza” (*O źródłach*, s. 33).

**2.6.3.** Objawy psychiczne, fizyczne i psychofizyczne wyróżnia Witwicki także wśród przechodnich objawów dyspozycji.

Przechodnim psychicznym objawem dyspozycji uczuciowej może być np. uczucie karności uczniów – jako objaw sugestywnego, surowego wychowawcy. Przechodnim fizycznym objawem dyspozycji uczuciowej – są m.in. dzieła artystyczne: „sumiennosc i drobiazgowosc Dürera i Holbeina bije z ich portretów, upodobanie do symetrii objawia się w pracach artystów włoskich” (*O źródłach*, s. 35). Porządek podczas konferencji bywa psychofizycznym objawem służbistości organizatorów.

Wśród nieprzechodnich objawów fizycznych i psychofizycznych trzeba jeszcze wyodrębnić objawy skierowane i nieskierowane, a wśród skierowanych – skierowane na siebie (zwrotne) i skierowane na innych (*O źródłach*, s. 34). Objawem gniewu skierowanym na innych – jest atak; objawem gniewu zwrotnym jest samookaleczenie.

Witwicki podkreśla, że przechodnie objawy uczuć – zwłaszcza objawy fizyczne i psychofizyczne – są często trwalsze niż objawy nieprzechodnie i niż same dyspozycje. Biblioteka Ossolińskich, jako fizyczny objaw zapobiegliwości i patriotyzmu Ossolińskich, przetrwała o wiele dłużej niż sami jej twórcy.

## 2.7. Rodzaje warunków dyspozycji uczuciowych

Przypomnijmy, że warunki uczuciowe – to stany rzeczy, bez których dyspozycje uczuciowe nie mogłyby się pojawić bądź które daną dyspozycję niechybnie wywołują.

Warunki dyspozycji uczuciowych dzieli Witwicki na osobiste i zewnętrzne, przy czym podział ten odpowiada podziałowi objawów dyspozycji na nieprzechodnie i przechodnie: warunki osobiste dyspozycji uczuciowych występują na samym podmiocie uczuć, warunki zewnętrzne dyspozycji uczuciowych występują na innych przedmiotach.

Podziałem niezależnym względem powyższego podziału jest podział warunków dyspozycji uczuciowych (znów analogiczny do podziału objawów) na warunki psychiczne, fizyczne i psychofizyczne.

Psychicznym warunkiem osobistym dyspozycji uczuciowej jest np. spostrzeżenie, że ktoś cierpi – jako warunek odczuwania współczucia. Witwicki wskazuje wiele przykładów fizycznych warunków dyspozycji uczuciowych: np. epileptycy są na ogół religijni i drobiazgowi, paralitycy są ironiczni, osoby chore na wątrobę są zgryźliwe. Psychofizycznym warunkiem osobistym jest np. zaniedbane wychowanie jako warunek nieopanowania afektów – albo służba wojskowa jako warunek kryminalnych skłonności.

Psychiczne warunki zewnętrzne dyspozycji uczuciowych – to np. to, jakie uczucia dana osoba wzbudza w swoim otoczeniu. Fizycznym warunkiem zewnętrznym dyspozycji uczuciowej – jest np. miejsce i warunki, w których dana osoba się wychowywała. Psychofizycznym warunkiem zewnętrznym – jest np. zachowanie otoczenia danej osoby.

## 2.8. Objawy stanów uczuciowych

**2.8.1.** Witwicki podkreśla, że każdy objaw stanu uczuciowego jest zarazem objawem jakiejś dyspozycji uczuciowej: każdy stan uczuciowy pojawia się na gruncie pewnej dyspozycji. Zauważa jednak przy tym, że z jednej strony są objawy dyspozycji uczuciowych, które nie są objawami stanów uczuciowych, a z drugiej strony – są objawy stanów uczuciowych, których nie da się jednoznacznie przyporządkować określonej dyspozycji. Przypomnijmy, że np. na podstawie objawów gniewu nie można się domyślić, na tle jakiej dyspozycji uczucie powstało – na tle zazdrości, czy miłości, czy ambicji. Z tego powodu Witwicki klasyfikuje osobo objawy dyspozycji, a osobno – objawy stanów uczuciowych.

Objawy uczuć dzieli Witwicki – podobnie jak wcześniej objawy dyspozycji – na przechodnie i nieprzechodnie (ze względu na podmiot objawów), oraz na fizyczne, psychiczne i psychofizyczne.

Witwicki szczególnie wiele miejsca poświęca opisowi fizycznych (*resp.* fizjologicznych) objawów stanów uczuciowych. Chodzi o takie objawy, jak zmiany oddechu lub tętna, wydzieliny pewnych gruczołów, ruchy mimiczne oraz gesty. Okazuje się, że niektóre uczucia objawiają się w podobny sposób – na przykład podobne do gniewu objawy ma uwaga. Dla doznawania uczuć duże znaczenie mają wrażenia pochodzące od organów wewnętrznych (*Psychologia II*, s. 10). Mimiczne objawy stanów uczuciowych bywają nieświadome lub świadome. Według Witwickiego twarz może wyrażać cztery rodzaje wzruszeń: przyjemność, przykrość, gniew i strach – oraz stany powstałe przez połączenie tych rodzajów – a także wysiłek, napięcie, spokój i omdlenie. Stany uczuciowe mieszane mają mieszany wyraz mimiczny.

Psychicznym nieprzechodnim objawem uczucia jest np. to, że się nie może wyrzucić z pamięci osoby, którą się kocha.

Do psychofizycznych objawów stanów uczuciowych Witwicki zalicza m.in. tzw. habitus zewnętrzny i wewnętrzny, czyli zachowanie, sposób ubierania się danej osoby i związane z tym samopoczucie, stosunek do innych osób itd. Co ciekawe – Witwicki do psychofizycznych objawów stanów uczuciowych zalicza także zabarwione uczuciowo wypowiedzi (*O źródłach*, s. 41).

Szczególnym objawem nieprzechodnim uczuć są te objawy, które wyrażają się w treści wypowiedzianych słów. Witwicki dzieli je na oceny, życzenia i materialne informacje o własnych uczuciach. Ocenę wyraża się np. za pomocą przymiotników oceniających – takich jak „piękny”, „wstrętny”, „podły”, „nikczemny” – a także przez porównania do przedmiotów o znanej wartości (*O źródłach*, s. 42). Do życzeń zalicza Witwicki nie tylko zdania wolitywne, lecz także rozkazy, propozycje, przekleństwa, prośby, zaklęcia, apostrofy i modlitwy. Informacjami osobistymi o uczuciach są np. oświadczenia, czy deklaracja „Ja kocham cały naród” Mickiewiczowskiego Konrada.<sup>5</sup>

**2.8.2.** Przejdźmy teraz do przykładów przechodnich objawów stanów uczuciowych, czyli objawów występujących poza podmiotem stan uczuciowy przeżywającym.

Za przykład przechodniego objawu psychicznego gniewu dyrektora – Witwicki uważa gniew sekretarza, na którym dyrektor uprzednio «wyładował» swoje uczucie.

Objawem przechodnim fizycznym gniewu pani domu – jak dowcipnie podaje Witwicki – jest pantofel na lampie, pod którą stoi gospodarz, siniak pod jego

---

<sup>5</sup> Na marginesie zauważmy, że jeżeli Witwicki skłonny byłby wypowiedzi wartościujące i nratywne traktować tylko i wyłącznie jako objawy uczuć – to jawiłby się jako aksjologiczny emotywiata. Witwicki nie twierdzi jednak nigdzie wyraźnie, że funkcje ocen do wyrażania uczuć się ograniczają.

okiem, rozbity talerz na ziemi. Wiele przykładów tego typu objawów znajduje też Witwicki w dziełach sztuki. Zauważa np., że uczucia mogą się przejawiać w dziełach sztuk plastycznych zarówno w formie, jak i w treści dzieła:

*Szał* Podkowińskiego nie byłby zadowolili autora, gdyby go autor musiał wykonywać akwarelowym pędzelkiem na kości słoniowej. Stanu uczuciowego, który się objawił w tej pracy, nie można też oddać w jasnych tonach Franciszka Bouchera lub Tiepola ani w rysunku konia na wzór Meissoniera. [...] Oprócz tego uczucia mogą się wyrażać w wyborze tematu [...], w treści obrazu, w opracowaniu szczegółów, w rozmieszczeniu postaci bliższych i dalszych, w naśladowaniu lub unikaniu pewnych wzorów, w wyrazach twarzy, w wyglądzie, w akcji malowanych postaci (*O źródłach*, s. 44).

Witwicki jest zdania, że wszelkie próby redukcji objawów uczuć do elementów formalnych dzieł plastycznych muszą się skończyć niepowodzeniem. Inaczej jest, w mniemaniu Witwickiego, w wypadku muzyki, jako sztuki nieprzedstawieniowej. W niej – uczucia twórcy objawiają się wyłącznie w elementach formalnych: tempie, rytmie, tonacji i melodyce.

Jako przykład psychofizycznego nieprzechodniego objawu uczuć – Witwicki podaje płacz dziecka wychodzącego z gabinetu dyrektora szkoły czy zachowanie żony zazdrosnego męża.

Witwicki zwraca jeszcze uwagę na to, że niektóre objawy stanów uczuciowych mają charakter nie fizyczny, ani nie psychiczny, ani nie psychofizyczny, lecz idealny – czy też czysto intencjonalny (*Psychologia II*, s. 45). Witwicki ma tu na myśli utwory literackie wzięte nie jako egzemplarze (wydrukowane napisy) – tylko jako typy. Zauważmy, że podobną kwalifikację powinny zyskać utwory muzyczne wzięte jako idee. Inna sprawa, że Witwicki jest skłonny przedmioty idealne (*resp.* czysto intencjonalne) zaliczać do przedmiotów psychicznych – tyle że rozumianych «wytworowo». Nie jest w szczególności skłonny przyznawać im statusu przedmiotów niezależnych od psychiki.

## 2.9. Warunki stanów uczuciowych

Warunki stanów uczuciowych – podobnie jak warunki dyspozycji uczuciowych – klasyfikuje Witwicki według dwóch niezależnych zasad: na wewnętrzne (*resp.* osobiste) i zewnętrzne oraz na psychiczne, fizyczne i psychofizyczne.

Psychicznym warunkiem wewnętrznym stanu uczuciowego jest np. to, że ktoś doczekał się przyjazdu długo wyczekiwanej, ukochanej osoby. Możemy się domyślać, że widok powracającej ukochanej osoby wywoła w nim radość. Fizycznym warunkiem wewnętrznym stanu uczuciowego jest np. rana wywołująca ból, stan zmęczenia lub wypoczynku ciała, pustka w żołądku. Jako przykłady psychofizycznych warunków zewnętrznych – Witwicki wymienia „cudze rady, namowy, pro-

śmy, oświadczyń, telefony, wpływy ustne i pisemne, lektura, towarzystwo, sposobność” – są one podobne do psychofizycznych warunków dyspozycji uczuciowych.

Psychicznym warunkiem zewnętrznym stanu uczuciowego jest np. cudza radość, która może wywołać podobne uczucie u przyjaciela, lub cudzy ból, który może wywołać przyjemność u zawistnika. Fizycznym warunkiem zewnętrznym jest np. kształt krajobrazu, który przy oglądaniu wywołuje poczucie rozkoszy, lub duchota i tłok – wywołujące uczucia nieprzyjemne. Psychofizycznymi warunkami zewnętrznymi – są na przykład cudze rady, namowy, prośby *etc.*

Witwicki podkreśla, że szczególnie cenne dla poznania życia uczuciowego są te jego objawy, które są trwałe (a więc przede wszystkim wytwory ludzkie). To dzięki nim możemy poznać pewne elementy życia uczuciowego osób, których już dawno nie ma.

### 2.10. Informacje słowne o życiu uczuciowym

Według Witwickiego o życiu uczuciowym informuje się słownie na kilka sposobów. Pierwszym z nich – jest nazwanie uczucia, o którym chcemy poinformować. Prosta nazwa uczucia – np. „gniew” czy „przyjemność” – mówi jednak na ogół o uczuciu niewiele: każde poszczególne tego typu uczucie ma bardzo wiele odcieni. Częściej więc uciekamy się do innych środków w celu poinformowania o uczuciu. Zamiast po prostu nazywać uczucia – częściej je opisujemy, przy czym opis może być bezpośredni lub pośredni.

Opis bezpośredni polega na wymienieniu składników stanu uczuciowego lub dookreśleniu jego nazwy. Opis wyjątkowo obszerny i powiązany przyczynowo – nazywa Witwicki „analizą psychologiczną”.

Opisy pośrednie bywają trzech rodzajów i sprowadzają się bądź do opisów objawów uczucia, bądź do opisów warunków uczucia, bądź do opisów przedmiotów, do których się stany uczuciowe odnoszą. Opis za pomocą objawów polega na tym, że zamiast nazywać uczucie, o którym chce się poinformować, nazywa się jego «wymowne» skutki (*O źródłach*, s. 48). Opis za pomocą warunków – polega na nazwaniu warunków stanów uczuciowych zamiast nazwania samych tych stanów. Mówimy np. „On trzy dni nie jadł” – zamiast „On jest głodny”. Witwicki dodaje, że opis za pomocą warunków byłby precyzyjny, gdybyśmy znali wszystkie stałe zależności między stanami np. foizologicznymi a uczuciami – do takiej wiedzy jednak nam daleko. Trzeci rodzaj opisu pośredniego – to opis za pomocą „przedmiotów zewnętrznych, których obrazy służą do budowy stanu uczuciowego”. Podane przez Witwickiego przykłady wzbudzają jednak pewne wątpliwości – co do tego mianowicie, czy rzeczywiście opisy przedmiotów zewnętrznych różnią się od opisów warunków uczuć. Wydaje się, że należałoby je zaliczyć raczej do opisów warunków.



### 2.11. Objawy złudne i kłamstwo o uczuciach

Bywa, że chcemy ukryć przed kimś nasze uczucia bądź wręcz wprowadzić kogoś w błąd udając uczucie, którego nie żywimy. Jak zauważa Witwicki – „stąd biorą się fałszywe objawy i fałszywe informacje dotyczące uczuć własnych i cudzych” (*O źródłach...*, s. 48).

Pewne wątpliwości nasuwa to, czy rzeczywiście objawy uczuć – ich «wymowne» skutki – bywają kłamliwe. Wydaje się, że jest raczej tak, że jeżeli chcemy kogoś okłamać – udajemy objaw wiązany na ogół z jakimś uczuciem, którego wcale nie żywimy: wywołujemy np. u siebie nieszczerę łzy, udając smutek.

Kłamać o uczuciach możemy za pomocą słów (np. mówić „Kocham cię”, wcale miłości nie żywiąc), ale możemy czynić to też pozawerbalnie. Witwicki zauważa np., że niektórzy potrafią kłamać za pomocą mimiki: ich twarz przybiera celowo wyraz nieodpowiadający przeżywanemu uczuciu. «Nieszczerze uczucie» można opisać jako wyraz uczucia oparty na supozycjach: wiemy, jak należałoby wyrazić uczucie oparte na pewnym przekonaniu, i chociaż tego przekonania nie żywimy, udajemy, że je żywimy, wywołując w sobie odpowiedni objaw. W niektórych sferach życia – takich jak życie erotyczne, religijne i polityczne – kłamstwa o uczuciach występują nadzwyczaj często.

Są sytuacje, w których udaje się uczucia, a jednak te sytuacje trudno nazwać „kłamstwem o uczuciach”. Załóżmy, że np. dziecko upadnie, i odczuwa ból, ale nie tak silny, żeby mógł wywołać mechanicznie płacz. Dziecko zaczyna mimo to płakać – po to tylko, żeby poinformować rodziców o swoim bólu i wzbudzić w nich współczucie.

Jeżeli ktoś jest dobrym aktorem, kłamstwo dotyczące uczucia trudno odróżnić od rzeczywistego objawu uczucia. Z drugiej strony – zdarza się niekiedy, że kogoś niesłusznie posądzamy o nieszczerze zamiary. Z tego m.in. powodu interpretacja objawów uczuć sprawia tyle trudności i dlatego trzeba dysponować wieloma dodatkowymi danymi – a także szczególnymi zdolnościami – aby interpretacja ta była trafna. Dlatego też przy interpretowaniu objawów i warunków życia uczuciowego należy zachować wielką ostrożność:

Od sędziego, od nauczyciela, od opiekuna społecznego, od przełożonego w urzędzie, od psychotechnika wymagają stale, żeby wydawał sądy, i to kategoryczne o ludzkich dyspozycjach i zjawiskach uczuciowych, Kto sobie zdaje sprawę ze źródeł poznania życia uczuciowo, będzie ostrożnie i krytycznie takie zdanie wypowiadał i nie będzie od drugiego wymagał kategorycznych sądów w tej dziedzinie, jak ich wymagają ludzie niekrytyczni (*O źródłach*, s. 51).

### 3. Aktualność idei semiotycznych Witwickiego

Mamy nadzieję, że udało się nam pokazać, że jest wiele idei Witwickiego na tyle oryginalnych i teoretycznie interesujących, że mogą one stanowić punkt wyjścia dla dalszych analiz.

Zwrócić należy najpierw uwagę na Witwickiego analizę języka i mowy – jako znaków myśli. Oryginalna jest jego koncepcja nazw – przyznająca pierwszeństwo tym funkcjom semiotycznym nazw, dzięki którym nazwy odnoszą się do pewnych przedstawień i do obiektów idealnych, tworzonych przez abstrakcję i syntezę. Uważana we współczesnej semiotyce logicznej za podstawową funkcja de-  
sygnowania – jest w koncepcji Witwickiego funkcją pochodną. Wydaje się, że jest to związane z tym, iż Witwicki swoje idee semiotyczne wiązał z hipotezami psychologicznymi, dotyczącymi formowania się w umysłach przedstawień przedmiotów rzeczywistych i przedmiotów nierzeczywistych (w szczególności oderwanych), a także z hipotezami dotyczącymi używania wyrażen do wyrażania przez użytkownika treści własnych myśli z jednej strony, a wskazywania przedmiotów obecnych w otoczeniu – z drugiej strony. Współcześnie badania uwzględniające te różne aspekty używania nazw prowadzi się w ramach kognitywistyki.

Na wnikliwą analizę zasługuje Witwickiego teoria supozycji – tj. przeżyć różnych od przekonań, wyrażanych za pomocą zdań. Przeżyciom tym i sposobom ich wyrażania poświęca się we współczesnych badaniach logiczno-semiotycznych stosunkowo niewiele uwagi, a odgrywają one – co podkreślał mocno Witwicki – istotną rolę w komunikacji.

Ważniejsze jeszcze wydają się prace Witwickiego dotyczące znaków uczuć. Witwicki łączy tutaj swoje analizy semiotyczne z teorią czynności i wytworów oraz z koncepcjami psychologicznymi i estetycznymi.

Każdy psycholog-praktyk w trakcie wywiadu diagnostycznego bądź terapeutycznego obserwuje zachowanie pacjenta i na tej podstawie wyprowadza wnioski dotyczące cech osobowości pacjenta i jego aktualnego stanu psychicznego. Treść wypowiedzi pacjenta jest także elementem jego zachowania; poza tym liczy się jeszcze sposób udzielania odpowiedzi, towarzyszące odpowiedziom gesty oraz intonacja tych odpowiedzi, ubiór pacjenta *etc.* Psycholog czerpie więc z obserwacji wiedzę o dyspozycjach i stanach uczuciowych pacjenta. Jest to możliwe dzięki temu, że na zachowanie ludzkie składają się rozmaite *znaki* jego stanów lub dyspozycji psychicznych. Są wśród nich mimowolne objawy lub celowe informacje – są informacje szczerze i kłamliwe. Tylko wnikliwy obserwator z odpowiednią wiedzą – a do tego, jak dodałby Witwicki, obdarzony intuicją psychologiczną – może znaki obecne w zachowaniu drugiego człowieka właściwie zinterpretować. Ryzyko błędnej interpretacji jest przy tym – co Witwicki podkreśla – duże; dla-

tęgo wszelkie interpretacje psychologiczne powinny być dokonywane z należytą ostrożnością.

W teorii sztuki (sztuk plastycznych, lecz także np. muzyki, teatru i tańca) bardzo często dokonuje się semiotycznych analiz poszczególnych dzieł sztuki. Niekiedy tego typu analizy ograniczają się do wskazania sensu występujących w dziele konwencjonalnych symboli. Zdarza się jednak, że teoretycy sztuki traktują dzieła jako znaki przeżyć ich twórców. Mówi się np.: „Ten obraz wyraża rozpacz jego twórcy”, „Ten utwór jest pogodny jak kompozytor, który go napisał”. Zgodnie z tradycją Twardowskiego – Witwicki uważa dzieło sztuki za wytwór psychofizycznych czynności twórcy: czynności bardzo często zabarwionych jednorazowymi stanami bądź stałymi dyspozycjami uczuciowymi. Dlatego w precyzyjnych rysunkach mamy prawo dostrzec pracowitość rysownika, a tematykę obrazu można uznać za objaw zainteresowań malarza; ciemne barwy płótna wolno uważać za wyraz posępnego nastroju malarza, a błędy w wykonywanym utworze muzycznym za objaw zmęczenia wirtuoza. Należy zarazem pamiętać, że w twórczości artystycznej, częściej może nawet niż w życiu codziennym, spotkać się możemy z informacjami o uczuciach, które nie są ich objawami. Uprawianie sztuki wymaga wręcz umiejętności posługiwania się znakami uczuć w sposób nieszczerzy.

Naszym zdaniem – nie tylko semiotycy, lecz także psychologowie i teoretycy sztuki mogą w pismach Witwickiego nadal znajdować źródło teoretycznej inspiracji.

#### Cytowane prace Władysława Witwickiego

*Dyskusja – Co to jest dyskusja i jak trzeba ją prowadzić*, 1936.

*Myślenie – Myślenie* (1935), [w:] *Psychologia*, t. I, Warszawa 1962, s. 366–416.

*Uczucia – Różne rodzaje przeżyć uczuciowych* (1927), [w:] *Psychologia*, t. II, Warszawa 1962, s. 5–16.

*Wyobrażenia – Wyobrażenia* (1935), [w:] *Psychologia*, t. I, Warszawa 1962, s. 208–224.

*O źródłach – O źródłach poznania życia uczuciowego* (1927), [w:] *Psychologia*, t. II, Warszawa 1962, s. 17–51.



JANUSZ MACIASZEK

---

## Teoria znaczenia Ajdukiewicza i teoria prawdy Tarskiego

Dyrektywalna teoria znaczenia Kazimierza Ajdukiewicza została stworzona z myślą o fikcyjnych językach zamkniętych. Celem artykułu jest wskazanie na trudności, na które natrafiamy przy próbie adaptowania tej teorii do języka naturalnego. W tym celu porównuje się teorię Ajdukiewicza z teorią sensu Gottloba Fregego i pokazuje się, że obie teorie są w pewnym sensie komplementarne. Semantyczna teoria Fregego, która operuje zreifikowanymi znaczeniami pozwala wyjaśnić wyuczalność języka, lecz nie pozwala w satysfakcjonujący sposób pokazać, w jaki sposób przypisujemy sensy poszczególnym słowom. Pragmatyczna i holistyczna teoria Ajdukiewicza pozwala wyjaśnić ten ostatni fakt, lecz nie pozwala wyjaśnić fenomenu wyuczalności. W artykule proponuje się próbę pogodzenia obu wymogów na gruncie teorii prawdy Alfreda Tarskiego potraktowanej przez Donalda Davidsona jako teorii znaczenia języka naturalnego.

### 1. Uwagi wstępne

Dyrektywalna teoria znaczenia Kazimierza Ajdukiewicza jest przedmiotem wielu opracowań. W odróżnieniu od nich celem tego artykułu nie jest analiza tej teorii w kontekście konwencjonalistycznych poglądów jej autora na filozofię nauki, chociaż poświęcę tej sprawie nieco uwagi, lecz spojrzenie na tę teorię z punktu widzenia filozofii języka. Perspektywa ta jest w pełni dopuszczalna, gdyż formułując tę teorię sam Ajdukiewicz wielokrotnie odwoływał się do języka naturalnego (zwłaszcza w: Ajdukiewicz 1931).

Teoria Ajdukiewicza została sformułowana w sposób ścisły w artykule *Język i znaczenie*<sup>1</sup>, którego nie będę tutaj dokładnie referował, zakładając u Czytelnici-

---

<sup>1</sup> Ajdukiewicz 1934a.

ka jego znajomość. Funkcję przygotowawczą pełnił opublikowany nieco wcześniej artykuł *O znaczeniu wyrażen<sup>2</sup>*, zaś swe konwencjonalistyczne poglądy Ajdukiewicz przedstawił w *Obrazie świata i aparaturze pojęciowej<sup>3</sup>*. W *O znaczeniu wyrażen* Ajdukiewicz wyraził w sposób nieformalny swe ówczesne poglądy na język naturalny stając na stanowisku holizmu znaczeniowego. Jednocześnie Ajdukiewicz zrezygnował z utożsamiania znaczeń wyrażen językowych z jakimikolwiek bytami i przeprowadził bardzo wnikliwą krytykę asocjacionizmu, który utożsamiał znaczenia nazw z ideami rozumianymi jako pewne obiekty mentalne, oraz krytykę teorii konotacyjnej, w której znaczenia nazw utożsamiane były ze zbiorami cech oznaczanych przedmiotów, dzięki którym owe przedmioty są za pomocą owych nazw określane.

W *O znaczeniu wyrażen* daje się zauważyć wyraźny wpływ *Badań logicznych* Husserla, który przejawiał się między innymi dość swobodnym odwołaniem się do aktu intencji znaczeniowej. Akt intencji znaczeniowej charakteryzuje się u Husserla tzw. jednością fenomenologiczną. Polega ona na tym, że w akcie intencji znaczeniowej da się wyróżnić pewne części, które nie mogą wystąpić samodzielnie. Upraszczając nieco sprawę, owe części – Husserl zwał je momentami – polegają na skierowaniu owego aktu na wyrażenie językowe oraz na skierowaniu tego aktu na odniesienie przedmiotowe tego wyrażenia<sup>4</sup>. Ową jedność fenomenologiczną Ajdukiewicz reinterpretuje jako możliwość opisania na kilka sposobów użycia zdania. Użycie zdania utożsamia Ajdukiewicz z pewną myślą, która można określić jako rozumienie zdania. Przywołując znany przykład z *O znaczeniu wyrażen*, myśl polegająca na rozumieniu zdania „Karol Wielki żył w IX wieku”, może być opisywana na trzy sposoby:

- a) jako użycie zdania będącego zdaniem języka polskiego,
- b) jako aktualizacja przekonania, że Karol Wielki żył w IX wieku,
- c) jako doznanie treści zmysłowej (dźwięku lub napisu) zdania „Karol Wielki żył w IX wieku”.

Tożsamość tych aktów jest dla wypowiedzenia po polsku tych słów konieczna, gdyż, argumentuje Ajdukiewicz, „Niemiec czytający ze zrozumieniem napis *Karl der Grosse lebte im IX Jahrhundert*, myśli tym samym, że Karol Wielki żył w IX wieku, nie doznając wspomnianej wyżej treści”<sup>5</sup>, a zatem tożsamość ta dla niego nie zachodzi. Nie zachodzi ona również dla osoby, która nie znając polskiego odczytuje napis „Karol Wielki żył w IX wieku”. Uznanie za jedność wymienio-

<sup>2</sup> Ajdukiewicz 1931.

<sup>3</sup> Ajdukiewicz 1934b.

<sup>4</sup> W artykule tym interesują mnie przede wszystkim związki teorii Ajdukiewicza z poglądami Fregego, stąd o jej związkach z poglądami Husserla wspominam jedynie pobieżnie.

<sup>5</sup> Op. cit. 115.

nych trzech momentów tego samego aktu psychicznego, czy też, jak chciał Ajdukiewicz, wyróżnienie trzech opisów tego samego aktu psychicznego, pozwoliło mu na stwierdzenie, że znaczenie wyrażenia językowego jest tworem „językowym”, związanym z układem przekonań wyrażanych w danym języku i zazwyczaj nie posiadających ścisłego odpowiednika w innych językach<sup>6</sup>.

W dalszej części artykułu tym zajmę się przede wszystkim związkami teorii sensu Fregego i dyrektywnej teorii Ajdukiewicza. Wpływ Fregego przejawiał się między innymi uznaniem przez Ajdukiewicza, że podstawową jednostką analizy języka jest zdanie, że wyrażenia językowe pełnią rolę funkcji i argumentów funkcji, oraz że znaczenie wyrażenia nie jest ani bytem mentalnym, ani nie należy do sfery rzeczywistości. Również analizując przednaukowy termin „znaczenie”, Ajdukiewicz nawiązał wyraźnie do teorii sensu Fregego. Spośród kilku możliwych sposobów przedteoretycznego rozumienia słowa „znaczenie” Ajdukiewicz wybrał ten, który intuicyjnie odpowiada sensowi Fregego. Znaczeniem wyrażenia jest bowiem dla Ajdukiewicza to coś, co wyznacza sposób lub aspekt, w jaki dane nam jest odniesienie wyrażenia. W tym sensie słowo „czworokąt” znaczy coś innego niż „czworobok”<sup>7</sup>. Sformułowanie to wskazuje, że znaczenia wyrazów u Ajdukiewicza decydują, podobnie jak sensory u Fregego, o p o z n a w c z e j funkcji języka.

## 2. Składalność sensów u Fregego

Gottlob Frege może być bez przesady nazwany nie tylko ojcem współczesnej logiki matematycznej, ale również ojcem współczesnej filozofii języka. Podstawową zasługą Fregego zarówno dla logiki jak i filozofii języka było zerwanie z arystotelesowskim paradygmatem analizy języka w kategoriach zdań podmiotowo-orzecznikowych i zastąpienie go modelem zdania opartego na funktorze i jego argumentach. Model ten stał się obowiązujący w logice, matematyce oraz w badaniach języka naturalnego. Sam Frege nazywał funktory wyrażeniami *n i e n a s y c o n y m i*, ich argumentami były inne wyrażenia nienasycone lub tzw. wyrażenia *n a s y c o n e*. Do tych ostatnich zaliczył nazwy jednostkowe i zdania. Odniesieniami funktorów były funkcje, odniesieniami nazw jednostkowych – obiekty, zaś odniesieniami zdań – wartości logiczne (prawda i fałsz).

<sup>6</sup> Ajdukiewicz stał na stanowisku holizmu znaczeniowego i przekonaniowego, zaś języki naturalne były dla niego zespołami „jedności semantycznych”, czyli języków w ścisłym tego słowa znaczeniu. Języki przekładalne różniły się dla Ajdukiewicza jedynie kształtem fizycznym wyrażen. Sprawę tę poruszam dokładnie w monografii *Holizm znaczeniowy Kazimierza Ajdukiewicza*.

<sup>7</sup> „Znaczenie nazwy w tym kontekście to coś takiego, co decyduje o tym, pod jakim względem, czyli jako jaki nam się musi zaprezentować przedmiot, aby go dana nazwa opatrzyła, i co na odwrót przez ten aspekt jest jednocześnie wyznaczone”. Zob. Ajdukiewicz 1931(1960), 104. Faktycznie teoria Ajdukiewicza nie operuje odniesieniami wyrażen. Cytowany fragment należy zatem traktować jedynie jako wyraz pewnych przedteoretycznych intuicji.

Szczególnie doniosłą rolę dla filozofii języka odegrało wprowadzenie pojęcia funktora. Funktorami okazują się bowiem być niemal wszystkie wyrażenia języka naturalnego, zarówno kategorialematyczne jak i synkategorialematyczne. Funktory należą do różnych rodzajów, zwanych kategoriami syntaktycznymi, przy czym słowo to ma tu zupełnie inne znaczenie niż u Arystotelesa<sup>8</sup>. Kategorii wyrażeń funktorowych można tworzyć nieograniczenie wiele. Sam Ajdukiewicz przyczynił się do rozwoju gramatyki kategorialematycznej, czyli dyscypliny, która bada kategorie syntaktyczne wyrażeń języków<sup>9</sup>, wprowadzając dla kategorii funktorowych notację „ułamkową”. W notacji tej w „liczniku” wpisuje się kategorię syntaktyczną wyrażenia złożonego, zaś w „mianowniku” kategorie argumentów funktora<sup>10</sup>. Zgodnie z teorią asocjacyjną i konotacyjną, które można traktować jako pewne interpretacje teorii znaku Arystotelesa, znaczenia mogły mieć jedynie nazwy, czyli wyrażenia kategorialematyczne, oznaczające pewne byty należące do wyróżnionych przez Arystotelesa kategorii. Wprowadzony przez Fregego model języka pozwalał na przypisywanie znaczeń wszystkim wyrażeniom języka.

Frege znany jest przede wszystkim z dokonania rozróżnienia na tzw. *s e n s* (*Sinn*) i *o d n i e s i e n i e* (*Bedeutung*). W *Über Sinn und Bedeutung*<sup>11</sup> Frege wskazuje jednoznacznie na to, że *sens* (znaczenie)<sup>12</sup> wyrażenia językowego jest tym, co decyduje o jego funkcji poznawczej. Gdybyśmy poprzestali na przypisaniu wyrażeniom odniesień, to nie byłibyśmy w stanie wyjaśnić intuicyjnie odmiennej funkcji poznawczej pewnych wyrażeń odnoszących się do tego samego obiektu. Zdanie „Gwiazda Poranna jest to Gwiazda Poranna”, które podpada pod schemat  $A = A$ , jest zdaniem analitycznym, którego prawdziwość jest oczywista a zarazem trywialna. Można powiedzieć, że zdanie to nie niesie ze sobą żadnej informacji, gdyż stwierdza po prostu to, że jakiś obiekt jest tożsamy sam ze sobą. Podobnie oczywistą i trywialną prawdą byłaby równość arytmetyczna  $4 = 4$ . Zupełnie inna sytuacja ma miejsce w przypadku zdań podpadających pod schemat  $A = B$ , np. „Gwiazda Poranna jest Gwiazdą Wieczorną” lub  $2^2 = 4$ . Zdania te niosą, w odróżnieniu od zdań wymienionych poprzednio, pewną, choćby najprostszą informację. Bez odwołania się do *sensów* wyrażeń nie potrafilibyśmy wyjaśnić różnych

<sup>8</sup> U Arystotelesa kategorie to byty wyróżnione ze względu na sposoby bytowania. Sam Arystoteles wyróżnił 10 kategorii. Pojęcie kategorii wyrażeń językowych pochodzi od Husserla i zostało rozpropagowane przez Ajdukiewicza.

<sup>9</sup> Chodzi tu o słynny artykuł *O spójności syntaktycznej*, zob. Ajdukiewicz 1935 (1960).

<sup>10</sup> Np. jeżeli nazwa jest wyrażeniem kategorii  $n$ , to przymiotnik jest funktorem kategorii  $n/n$ , gdyż tworzy z nazwy nazwę złożoną.

<sup>11</sup> Zob. Frege 1892(1977), 60–62.

<sup>12</sup> W artykule tym utożsamiam *sens* ze znaczeniem. Terminu „*sens*” używam przede wszystkim jako synonimu wyrażenia „znaczenie w *sensie* Fregego”. Należy jednak mieć na uwadze, że niektórzy komentatorzy Fregego, np. Tyler Burge, nie utożsamiają *sensu* ze znaczeniem językowym.



funkcji poznawczych zdań postaci  $A = A$  i  $A = B$ . Jeżeli bowiem drugie zdanie jest prawdziwe, to, ograniczając się do odniesienia terminów  $A$  i  $B$ , stwierdza ono dokładnie to samo co zdanie  $A = A$ , a mianowicie to, że ten sam obiekt, raz nazwany  $A$  i raz nazwany  $B$ , jest tożsamy sam ze sobą. Okazuje się zatem, że nazwanie obiektu w ten, a nie inny sposób decyduje o różnicy w funkcji poznawczej zdania. Musi istnieć zatem pewien „parametr” związany ze wyrażeniem językowym, parametr różny od odniesienia, chociaż z nim ściśle związany, który decyduje o funkcji poznawczej tego wyrażenia. Tym parametrem jest dla Fregego *s e n s* wyrażenia językowego.

Poglądy Ajdukiewicza na rolę znaczenia w poznawczej funkcji języka nawiązują bardzo wyraźnie do poglądów Fregego. Mówiąc o zbieżności obu stanowisk mam na myśli przede wszystkim to, że obaj docenili wagę problematyki znaczenia w refleksji nad poznawczą funkcją języka oraz to, że teoria znaczenia może ową funkcję poznawczą wyjaśnić. Nie oznacza to jednak, że ich zapatrywania na poznawczą funkcję języka były identyczne. W pierwszych zdaniach artykułu *Der Gedanke. Eine logische Untersuchungen*. Frege wskazuje, że język, szczególnie język nauki, jest narzędziem odkrywania prawdy<sup>13</sup>. Prowadzi to do stwierdzenia, że w sensie wyrażenia zawarty jest sposób, w jaki dane jest jego odniesienie<sup>14</sup>. W szczególności, w przypadku zdań oznajmujących, w ich sensie, czyli myśli zawarty jest sposób, w jaki dane są ich wartości logiczne. Innymi słowy do sensu wyrażenia przynależy jedynie to, co służy ustalaniu odniesienia tego wyrażenia. Znajomość sensu stanowi warunek konieczny, lecz nie stanowi warunku wystarczającego znajomości odniesienia. Wyznaczenie odniesienia nie jest bowiem zawsze możliwe. W szczególności sens zdania może być związany lub utożsamiony z warunkami prawdziwości zdań. Ten wątek teorii sensu Fregego został rozwinięty dopiero przez Donalda Davidsona, który odwołał się do teorii prawdy Tarskiego<sup>15</sup>. Poznawcza funkcja języka wiąże się u Fregego z jego poglądem na *P r a w d ę* jako na obiektywnie istniejącą, ogólny stan rzeczy, opisywany częściowo przez każde zdanie prawdziwe. *S e n s* zdania, czyli *m y ś l*, jest jakby „drogą” prowadząca do Prawdy. Każde zdanie oznajmujące opisuje Prawdę dzięki sensowi, który stanowi jakby łącznik między zdaniem a Prawdą. Można zatem mówić o pewnej wersji ścisłej korespondencji między językiem a Prawdą, czyli szeroko rozumianą rzeczywistością<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Zob. Frege 1918(1977), 101. Jest to oczywiście metafora, z którą każdy musi się zgodzić.

<sup>14</sup> Zob. Frege 1892(1977), 62. W wydaniu polskim tego artykułu termin używany przez mnie termin „odniesienie” zastępowany jest konsekwentnie terminem „znaczenie”.

<sup>15</sup> Do sprawy tej powrócę w ostatniej części artykułu.

<sup>16</sup> Sprawę tą, a w szczególności problem korespondencji u Arystotelesa i Fregego omówiłem dokładnie w monografii *Znaczenie, prawda, przekonania. Problematyka znaczenia w filozofii języka*, Łódź, 2008.

W podniesionej tu kwestii stanowisko Ajdukiewicza odbiega od stanowiska Fregego z dwóch powodów. Po pierwsze w okresie, w którym publikował on swe artykuły poświęcone problematyce znaczenia semantyka była podatna na paradoksy. Problem ten został częściowo usunięty dzięki publikacjom Tarskiego poświęconym pojęciu prawdy, które zostały wprawdzie opublikowane w tym samym okresie, ale nie wywarły wpływu na omawiane tu poglądy Ajdukiewicza. Po drugie w tym okresie Ajdukiewicz znajdował się pod wpływem konwencjonalizmu. Pogląd na temat poznawczej funkcji języka został wyraźnie przedstawiony w pierwszych zdaniach artykułu *Obraz świata i aparatura pojęciowa*. Stojąc na gruncie konwencjonalizmu Ajdukiewicz twierdził, że „(...) wszystkie sądy, które przyjmujemy i które tworzą nasz obraz świata, nie są jeszcze jednoznacznie wyznaczone przez dane doświadczenia, lecz zależą do wyboru aparatury pojęciowej, przy pomocy której odwzorowujemy dane doświadczenia”<sup>17</sup>. Sensy (znaczenia) wyrażen nie służą zatem do odkrywania obiektywnie istniejącego stanu rzeczy, czyli dążenia do prawdy, lecz do współkształtowania obrazu świata<sup>18</sup>. Co więcej, o funkcji poznawczej języka decydują u Ajdukiewicza nie sensy poszczególnych zdań, lecz układ sensów (znaczeń) wszystkich wyrażen języka, który to układ Ajdukiewicz określił mianem *a p a r a t u r y p o j ę c i o w e j*. Wprawdzie każdy z nas, wybierając język opisu rzeczywistości, wybiera jednocześnie aparaturę pojęciową, ale powstały w wyniku tego obraz świata nie zależy jedynie od aparatury pojęciowej. Drugim czynnikiem współkształtującym obraz świata są dane doświadczenia, z którymi nasz obraz świata musi pozostać w zgodzie. Zarówno Frege, jak i Ajdukiewicz akcentowali poznawczą funkcję języka i obaj łączyli ją ze znaczeniem. Różnili się jednak w rozumieniu tego, na czym owa funkcja poznawcza polegała i, w konsekwencji, poglądach na znaczenie wyrażen.

Frege prawdopodobnie jako pierwszy stwierdził, że odniesienie wyrażenia złożonego, np. zdania, musi być wyznaczone przez odniesienia wyrażen prostych oraz odpowiednie reguły semantyczne. Było to możliwe dzięki temu, że za odniesienia wyrażen prostych w zdaniu uznał funkcje i ich argumenty. Odniesienia wyrażenia złożonego oraz wszystkich jego składników muszą być zatem tak dobrane, aby „złożenie” tych ostatnich zgodne z tymi regułami dawało w rezultacie odniesienie wyrażenia złożonego. Zasada ta nazywana jest *z a s a d ą s k ł a d a l n o ś c i o d n i e s i e n i a*. Zasadę składalności odniesienia można traktować jako metaregułę, która ogranicza sposoby przypisywania wyrażeniom języka ich odniesień. W zdaniu „Sokrates jest człowiekiem” odniesieniem wyrażenia „Sokrates” jest pewne indywiduum, zaś odniesieniem funktora „człowiek” jest odpowiednio

<sup>17</sup> Zob. Ajdukiewicz 1934b (1960), 175.

<sup>18</sup> Przez obraz świata można rozumieć układ przekonań aktualizowanych przez zdania danego języka.

dobraną funkcją przyporządkowującą indywidualom wartości logiczne. Jeżeli jej argumentem będzie faktycznie człowiek, np. Sokrates, to wartością tej funkcji będzie prawda, w przeciwnym przypadku – fałsz. A zatem odniesienia wyrażen „Sokrates” i „człowiek” są tak dobrane, aby odniesieniem zdania „Sokrates jest człowiekiem” była prawda. Opisana tu funkcja jest jednak odniesieniem, nie zaś sensem terminu „człowiek”. Znajomość sensu tego terminu jest jakąś wiedzą o tej funkcji, nie musi to być jednak wiedza polegająca na tym, że każdy użytkownik języka polskiego, który rozumie słowo człowiek, potrafi dla dowolnego indywidualum z którym wchodzi w kontakt podać wartość tej funkcji lub, co na jedno wychodzi, rozpoznawać indywiduala jako ludzi<sup>19</sup>. Umiejętność rozpoznawania odniesienia nie jest zatem wymagana od osób, które uchwyciły sens wyrażenia oznaczającego funkcję.

Sens (znaczenie) wyrażenia językowego nie jest czymś, co łatwo określić lub wskazać. Sprawę dodatkowo komplikuje to, że w pewnych przypadkach sensy wyrażen pełnią rolę odniesień. Chodzi tu o zdania w mowie zależnej. Sprawie tej Frege poświęcił znaczną część artykułu *Über Sinn und Bedeutung*. Rozpatrzmy zdanie „Kopernik wierzył, że Ziemia krąży dookoła słońca”. Zarówno całe zdanie, jak i zdanie podrzędne „Ziemia krąży dookoła słońca” są, wedle naszej wiedzy, prawdziwe. Zachodzenie zasady składalności odniesienia wymaga, aby zastąpienie zdania „Ziemia krąży dookoła słońca” innym zdaniem o tym samym odniesieniu, tj. o tej samej wartości logicznej, nie zmieniło wartości logicznej zdania złożonego. Tak jednak nie jest, o czym łatwo się przekonać zastępując to zdanie, np. przez „woda składa się z tlenu i z wodoru”. Wówczas powstałe zdanie, tj. „Kopernik wierzył, że woda składa się z tlenu i z wodoru” okazuje się być fałszywe. Aby uratować zasadę składalności odniesienia Frege twierdził, że w tego typu kontekstach odniesieniem zdania podrzędnego nie będzie wartość logiczna, lecz jego sens, czyli myśl, którą owo zdanie wyraża<sup>20</sup>. To samo dotyczy poszczególnych wyrazów, które wchodzi w skład zdania „Ziemia krąży dookoła słońca”. Ich odniesieniami w tego typu kontekstach nie są ich zwykłe odniesienia, lecz ich sensy. Ponieważ w kontekstach tych zachodzi również zasada składalności odniesień, a owe odniesienia są sensami wyrażen, to otrzymujemy w konsekwencji z a s a d ę s k ł a d a l n o ś c i s e n s ó w. Uznanie, że odniesieniami wyrażen są w pewnych

<sup>19</sup> W przypadku niektórych nazw gatunkowych, a do nich należy właśnie predykat „człowiek”, społeczność językowa zazwyczaj wymaga umiejętności rozpoznawania typowych przynależnych rozwiniętych indywidualów jako przynależnych do gatunku. Wymogu takiego nie stawia się jednak w stosunku do wielu innych gatunków biologicznych, np. roślin i owadów. Do sprawy tej powrócę nieco dalej.

<sup>20</sup> Chodzi tu o tzw. konteksty intensjonalne, które obejmują zdania o wierzeniach, przekonaniach itp.

kontekstach ich sensy, ma jednak określoną cenę. Prowadzi bowiem do uznania, że sensy wyrażen są, podobnie jak odniesienia, bytami niezależnymi od języka.

Zasadę składalności sensów należy uznawać niezależnie od przedstawionej tu argumentacji, gdyż bez obowiązywania tej zasady nie można wyjaśnić wyuczalności języka. Przedstawione tu uzasadnienie to jest możliwe jedynie dla teorii reifikującej sensy, np. teorii Fregego. Rozumieć to, zgodnie z oczywistą intuicją, uchwycić jego sens. Bez względu na to, jak rozumiemy ów sens, użytkownik języka chwytą sens zdania lub innego wyrażenia złożonego, gdy uchwyci sensy słów, które w nim występują i uchwyci w jaki sposób wyrażenia te połączone są w zdanie. Jest to możliwe dzięki zachodzeniu wspomnianej wyżej zasady składalności sensów. Gdyby zasada ta nie obowiązywała, to nie byłibyśmy w stanie zrozumieć nowych zdań, tj. zdań, których nigdy wcześniej nie słyszeliśmy. Innymi słowy język nie byłby w y u c z a l n y. Pisząc, że składalność sensów jest warunkiem wyuczalności języka, nie twierdzę, że nauka języka przebiega w ten sposób, że uczymy się znaczeń słów, a następnie uczymy się składać słowa w zdania. Nauka języka, czy to języka ojczystego w dzieciństwie, czy też języka obcego, jest złożonym procesem, w którym najważniejszą rolę odgrywa uczenie się rozumienia i wypowiedzania zdań, choćby były to zdania eliptyczne, np. „Stół”, zamiast „To jest krzesło”. Składalność sensów jest warunkiem koniecznym wyuczalności, gdyż wprowadzie sensy pierwszych zdań, z którymi się stykamy, chwytamy w pewnych kontekstach, ale później używamy i rozumiemy znaczenie większą ilość zdań, niż mieliśmy okazję nauczyć się w ten sposób. Mamy zatem dwa „kierunki” chwytania znaczeń: od znaczenia zdania do znaczenia wyrazu i od znaczenia wyrazu do znaczenia zdania. Mimo, że Fregego akceptował zasadę składalności sensów, uważa się go jednego z pierwszych filozofów, którzy dali pierwszeństwo sensom zdań. Świadczy o tym słynny cytat z *Grundlagen der Arithmetik*: „Wystarczy, jeżeli zdanie jako całość ma sens; dzięki temu także jego części nabierają treści”<sup>21</sup>. Niestety, jak będę argumentował nieco dalej, na gruncie teorii Fregego nie da się dobrze wyjaśnić fenomenu chwytania sensu słów na podstawie sensów zdań.

Michael Dummett, znany egzegeta pism Fregego wyróżnił w jego pismach dwa „porządki”. Zasada składalności sensów przynależy do tzw. porządku r o z p o z n a w a n i a sensów. W porządku rozpoznawania sensów pierwszeństwo ma sens wyrazu. Użytkownik języka jest w stanie zrozumieć zdanie, tj. uchwycić sens zdania znanego mu języka, „znając sensy jego składników i składając owe sensy w sposób, w który te słowa składają się w zdanie”<sup>22</sup>. Innymi słowy, jeżeli użytkownik języka trzyma niejako w pogotowiu sensy słów i w jakiś sposób zna reguły łączenia słów w zdania, to może chwytac znaczenia zdań. Od porządku rozpozna-

<sup>21</sup> Zob. Frege 1884 (1977), 15.

<sup>22</sup> Zob. Dummett 1973, 4.

wania sensów należy odróżnić porządek wyjaśniania sensów. Aby wyjaśnić znaczenie wyrazu lub, innymi słowy, przypisać wyrazowi pewne znaczenie, należy odwołać się do zdań, w których ów wyraz występuje. Tak dzieje się, np. wtedy, gdy chcemy wyjaśnić komuś sens nieznanego wyrazu. Sens nieznanego słowa można zatem uchwycić jedynie „odwołując się do sposobu, w jaki może być on użyty do budowy zdań”<sup>23</sup>. Jest to szczególnie widoczne w przypadku słów, którym nie odpowiadają bezpośrednio dane wrazeniowe, innymi słowy – słów, których nie da się nauczyć przez ostensję.

Jak łatwo zauważyć wyróżnienie wspomnianych porządków grozi popadnięciem w błędne koło. Faktycznie w swych pismach Fregego koncentruje się na porządku rozpoznawania sensów. Z kolei Ajdukiewicz wyraźnie zaniedbuje ten porządek na rzecz porządku wyjaśniania sensów, odwołując się do pewnych pozasemantycznych własności użycia zdań. Owe własności użycia zdań, to tzw. *zwiazki motywacyjne*, które bezwarunkowo skłaniają użytkownika do języka do wierzenia w zdania wobec pewnych motywów. Zewnętrznym objawem uwierzenia w zdanie jest potwierdzenie tego zdania przez użytkownika<sup>24</sup>. Wyjaśnić sens zdania, to dla Ajdukiewicza wskazać na motywy, w obecności których zdanie jest przez użytkownika potwierdzane. Odrzucając „husserlowską” terminologię, owymi własnościami są po prostu *prekognancja*. Uczenie się języka polega na „wyrabianiu w sobie dyspozycji do uznawaniu pewnych zdań wobec pewnych motywów”<sup>25</sup>, czyli pewnych przekonań aktualizowanych za pomocą zdań tego języka:

Dziecko powoli wchodzi w umiejętność władania językiem dorosłych i zrazu posługuje się swoim językiem. Wyrazy, którymi się ono posługuje, mają często brzmienie takie, jak wyrazy języka dorosłych, figurują jednak w języku dziecka jako zdania. Posługuje się nimi nie bezmyślnie jak papuga, lecz z sensem. Owa niebezmyślność polega zrazu na tym, że pewne widoki motywują uwierzenie w pewne zdania. Np. widok o pewnym wyglądzie motywuje u dziecka nie tylko okrzyk „mama!”, ale i wiarę w to wykrzyknikowe zdanie, które na język dorosłych przetłumaczone brzmiałoby „mama jest obecna” lub „mama jest teraz tutaj”. Dziecko uczy się władać swoim językiem, zdobywając dyspozycje do uznawania pewnych zdań wobec pewnych, motywujących to uznawanie przeżyć<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Zob. Dummett 1973, 6.

<sup>24</sup> Potwierdzenie zdania może przybrać różną postać i zazwyczaj jest działaniem skonwencjonalizowanym, np. kiwanie głową, mówienie „tak” itp. Oczywiście można spotkać się zawsze z nieszczerością lub kłamstwem. Jednak powszechne kłamstwo lub notoryczna nieszczerość nie może mieć miejsca, gdyż uniemożliwiłaby jakąkolwiek komunikację językową.

<sup>25</sup> Zob. Ajdukiewicz 1931 (1960), 126.

<sup>26</sup> Op. cit. 126.

Aby zrozumieć na czym owo „wyrabianie dyspozycji” ma polegać, należy się odwołać do zasady składalności sensów. Jak będą się starał pokazać zasada składalności sensów nie została w jego teorii znaczenia uwzględniona.

Pomimo tego zastrzeżenia kierunek rozumowania Ajdukiewicza zdaje się jednak całkowicie słuszny. Aby posługiwać się językiem należy zatem posiadać pewną wiedzę o rzeczach, innymi słowy, należy posiadać pewien zespół przekonań. Na podstawie tego układu przekonań przypisujemy znaczenia wyrażeniom, które występują w zdaniach wyrażających owe przekonania. Następnie dzięki składalności sensów możemy, w miarę potrzeby, przypisać sensy wszystkim możliwym zdaniom języka. Zrozumieć zdanie, to, wedle Ajdukiewicza, mieć dyspozycje do uznawania go wobec pewnych motywów. Nie oznacza to, że motywy te muszą faktycznie wystąpić. Aby można było o kimś powiedzieć, że rozumie zdanie wystarczy, że jest gotów owo zdanie wobec pewnych motywów uznać. Znaczenia wyrażań prostych muszą w pewien sposób pozwalać na „rekonstrukcję” motywów, wobec których bylibyśmy skłonni uznawać zdania, w których owe wyrażenia występują. Faktycznie Ajdukiewicz *implicite* zakładał obowiązywanie zasady składalności sensów, chociaż w ramach jego teorii nie da jej sformułować. W przeciwnym przypadku musiałby uznać zdania, które nie wyrażają żadnych przekonań, za niezrozumiałe<sup>27</sup>.

Zanim przejdę do omówienia zarysu teorii znaczenia Ajdukiewicza oraz jej problemów ze składalnością znaczenia, przyjrzyjmy się w jaki sposób problem składalności rozwiązał sam Frege. Pogląd Fregego w kwestii znaczenia, a właściwie sensu, tradycyjnie określa się jako platonizm. Sensy wyrażań i zdań (myśli) byłyby zatem rozumiane jako byty idealne, tj. istniejące poza umysłem, ale również poza światem rzeczy materialnych dostępnych naszym zmysłom, pozaczasowe i niezienne. Byty takie tworzą, jak to metaforycznie określa sam Frege, „trzecie królestwo”<sup>28</sup>. Status bytów idealnych mają u Fregego niewątpliwie obiekty matematyczne, np. liczby, figury geometryczne oraz funkcje, czyli odniesienia liczebników, nazw figur i funkcji. Dla platonika obiekty te istnieją niezależnie od tego, czy ktoś je poznaje, nazywa, czy też o nich myśli. Niekiedy Frege do „trzeciego królestwa” zalicza również sensy. Sensy wyrażań nie wymagają bowiem pojedynczego „nosiela”, są one również niezienne, przynajmniej w tym sensie, że są „trwalsze” od odniesień. To, do czego się wyrażenie odnosi może bowiem ulec zmianie lub unicestwieniu, podobnie jak unicestwieniu może ulec użytkow-

<sup>27</sup> Jak pamiętamy teorię swą Ajdukiewicz sformułował dla języków zamkniętych teorii naukowych, dla których podniesiony tu problem faktycznie nie ma znaczenia. Ma on jednak znaczenie dla języków naturalnych.

<sup>28</sup> Pozostałe dwa „królestwa” obejmują przedmioty fizyczne oraz subiektywne myśli, doznania i przedstawienia.

nik danego języka; jego sens nie ulegnie jednak zmianie, przynajmniej tak długo, jak to wyrażenie używane jest w tym właśnie sensie w pewnym języku. Platonizm Fregego jest konsekwencją reifikacji sensów, która pozwoliła mu w prosty sposób rozwiązać problem składalności sensów. Skoro sensy są bytami, to składalność sensów sprowadza się faktycznie do składalności odniesień, czyli wykorzystania pojęcia funkcji i jej argumentu. Pomysł ten został praktycznie wykorzystany w semantykach możliwych światów, np. semantykach Montague.

Reifikacja sensów pozwoliła wprowadzić na wyjaśnienie problemu wyuczalności języka, czyli rozumienia nieograniczonej liczby zdań, ale zaciemniła sprawę związku między znajomością języka a wiedzą. Na wiedzę składają się bowiem przekonania aktualizowane za pomocą zdań danego języka. Sensy posiadają zarówno zdania prawdziwe, fałszywe, jak i pozbawione wartości logicznych, np. zdania o postaciach fikcyjnych, zdania, które są i nie są przedmiotami naszych przekonań. Pozajęzykowe sensy są przez nas chwywane i wyrażane w dowolnym języku. Innymi słowy da się ustanowić wzajemnie jednoznaczność między sensami a językiem. Oczywiście Ajdukiewicz, jako zwolennik konwencjonalizmu w filozofii nauki nie mógł zaakceptować tej ostatniej konsekwencji. W rezultacie nie mógł zaakceptować istnienia zreifikowanych, obiektywnie istniejących znaczeń, których uznanie jest nie do pogodzenia z uznawaną przez konwencjonalistów wielością opisów tej samej rzeczywistości.

### 3. Znaczenia i przekonania w teorii Ajdukiewicza

Znajomość języka, tj. posiadanie dyspozycji do przypisywania znaczeń wyrażeniom języka musi być w pewien sposób związane z wiedzą, którą można w tym języku wyrazić. Przez wiedzę, która w przypadku języka naturalnego nie musi mieć charakteru wiedzy naukowej, rozumiem ogół przekonań użytkownika tego języka. Pierwszą teorią znaczenia, która oparła znaczenia wyrażeni na wiedzy była dyrektywalna teoria znaczenia Kazimierza Ajdukiewicza, powstała pod wpływem koncepcji z m u francuskiego, który był przede wszystkim stanowiskiem w filozofii nauki.

Poglądy konwencjonalistów francuskich streszcza tzw. teza Duhema, zwana również tezą Dumema-Quine'a<sup>29</sup>.

Reasumując, fizyk nie może nigdy poddać kontroli doświadczenia pojedynczej hipotezy, lecz tylko całą grupę hipotez. Kiedy doświadczenie nie zgadza się z jego przewidywaniami, wskazuje mu to, że przynajmniej jedna z hipotez tworzących tę grupę jest błędna i musi być zmieniona, lecz nie wskazuje mu tej, któ-

<sup>29</sup> Swoją przyczynę do tezy Duhema-Quine zawarł w *Dwóch dogmatach empiryzmu*, zob. Quine 1950.

ra powinna być poprawiona. (...) Nauka fizyczna jest organizmem, w którym nie można uruchomić żadnej części nie poruszając innych, choćby najbardziej odległych od niej; poruszyć, jedno bardziej, drugie słabiej, ale wszystkie w jakimś stopniu wprawić w ruch<sup>30</sup>.

Teza ta wyraża stanowisko zwane *holizmem konfirmacyjnym*.

W tym, co nazywamy doświadczeniem, Duhem wyróżnia dwa składniki. Pierwszy z nich, który nazywa *observacją*, polega na zmysłowym percypowaniu zjawisk. Ten składnik dostępny jest dla każdego, kto jest „ważny i ma czułe zmysły”<sup>31</sup>. Drugi składnik, dostępny jedynie dla osób, które znają odpowiednie teorie naukowe, Duhem nazywa *interpretacją*. Gdy w laboratorium przeprowadza się doświadczenie z wykorzystaniem przyrządów pomiarowych obserwujemy pewne fakty, np. odchylenie wskazówek przyrządów, podnoszenie się słupka rtęci, iskrzenie, itp. Taki opis zjawisk dostępny jest dla każdego, nawet dla osoby, która nie ma pojęcia o fizyce. Fizyk jednak potrafi jednak *zinterpretować* owe zjawiska, np. stwierdzić, że w obwodzie elektrycznym płynie prąd o określonym napięciu i natężeniu, że wzrosło ciśnienie gazu lub kule uległy naelektryzowaniu. To co konwencjonalisci nazywali interpretacją, można zgodnie z intencją Ajdukiewicza określić jako *opis danych doświadczenia w języku pewnej teorii*:

Doświadczenie fizyczne jest dokładną obserwacją grupy zjawisk, której towarzyszy INTERPRETACJA tych zjawisk. Ta interpretacja zastępuje konkretne dane, rzeczywiście zebrane przez obserwację, ich abstrakcyjnymi i symbolicznymi reprezentacjami, które im odpowiadają na mocy teorii fizycznych przyjętych przez obserwatora<sup>32</sup>.

W cytacie tym uwidacznia się stanowisko, które Ajdukiewicz nazywa konwencjonalizmem umiarkowanym. Wedle Ajdukiewicza konwencjonalisci umiarkowani uznawali, że opisy danych doświadczenia za pomocą terminów języku naturalnego są w pełni adekwatnymi opisami rzeczywistości, a zatem nie są interpretacjami. Dla konwencjonalistów umiarkowanych konwencje pojawiają się dopiero na poziomie opisu naukowego. Dlatego też te same dane doświadczenia mogą być interpretowane przez różnych fizyków w różny sposób, w zależności od przyjętych przez nich teorii. Między fizykami nie ma wprawdzie zgody w sprawie interpretacji zjawisk, ale panuje zgoda w sprawie samych zjawisk, a dokładniej ich opisu za pomocą języka naturalnego, który za Searlem można nazywać językiem surowych faktów. Zdania w języku naturalnym opisujące dane doświadcze-

<sup>30</sup> Duhem 1906. Cytuję za Szlachcic 1991, 109.

<sup>31</sup> Cytuję za Szlachcic 1991, 75.

<sup>32</sup> Cytuję z niewielką zmianą za: Szlachcic 1991, 77.



nia, nazywane były niekiedy przez konwencjonalistów umiarkowanych zdaniami sprawozdawczymi.

W *Obrazie świata i aparaturze pojęciowej* Ajdukiewicz zaatakował rozróżnienie między zdaniami sprawozdawczymi a interpretacyjnymi. Zdaniem Ajdukiewicza w każdym opisie, nawet w opisie naturalno-językowym, jest zawarty pewien element konwencjonalny. Oczywiście w przypadku konfliktu między opisem zjawiska optycznego za pomocą teorii falowej światła lub teorii korpuskularnej, element konwencji jest szczególnie widoczny. W przypadku języków naturalnych jest on niewidoczny i trudny do uświadomienia. Bierze się to stąd, że języków naturalnych uczymy się w sposób spontaniczny, natomiast języki teorii naukowych współtworzymy:

Jedyna różnica pomiędzy zdaniami sprawozdawczymi a interpretacyjnymi polega więc na tym, że pierwsze są rozstrzygalne w językach, w których wyrosliśmy, stworzonych bez naszego świadomego udziału, gdy drugie mogą być rozstrzygnięte dopiero w takich językach, przy których budowie braliśmy świadomie udział<sup>33</sup>.

A zatem żaden opis świata nie jest neutralny, gdyż każdy zależy od pewnych przyjętych konwencji. W przypadku języków naturalnych konwencji tych zazwyczaj sobie nie uświadomiamy, w przypadku języków teorii naukowych konwencje te świadomie tworzymy.

Jak jednak należy rozumieć słowo „konwencja”? Przez konwencję Ajdukiewicz rozumiał przypisanie znaczeń słowom języka. Była by to zatem konwencja znaczeniowa. W szczególności może się zdarzyć, że dwie teorie przypisują inne znaczenia równokształtnym słowom, które dodatkowo mają te same odniesienia. Za paradygmatyczny przykład może nam posłużyć korpuskularna i falowa teoria światła, które przypisują słowu „światło” różne znaczenia, mimo że słowo to o z n a c z a w obu teoriach to samo. Aby wyjaśnić jak jest to możliwe, przywołajmy ponownie teorię sensu Fregego. W teorii tej kluczową rolę odgrywała analiza zdań wyrażających postawy propozycjonalne. Doprowadziło to Fregego do uznania sensów zdań, z zarazem sensów dowolnych terminów występujących w zdaniach, za szczególnego rodzaju odniesienia. Prowadziło to do reifikacji sensów, czyli uznania ich za byty pozajęzykowe. Takie podejście było obce Ajdukiewiczowi, który uważał znaczenia wyrażań jako integralny składnik języka. W konsekwencji Ajdukiewicz poszedł inną drogą niż Frege i umieścił postawy propozycjonalne poza językiem. Ponieważ teoria Ajdukiewicza była ukierunkowana na języki teorii naukowych, wystarczyło ograniczyć się do trzech postaw propozycjonalnych, czy też

<sup>33</sup> Zob. Ajdukiewicz 1934b(1960), 186.

lepiej, do trzech rodzajów p r z e k o n a ń, które odpowiadają trzem d y r e k t y w o m z n a c z e n i o w y m.

Pierwszy rodzaj dyrektyw, to dyrektywy aksjomatyczne. Skłaniają one użytkownika języka do bezwzględne uznawania zdań, tj. uznawania ich we wszystkich okolicznościach. Odpowiadały by one zatem przekonaniom bardzo głęboko ugruntowanym. Paradigmatyczne przykłady takich przekonaniach aktualizowane są za pomocą zdań odpowiadających oczywistym twierdzeniom matematycznym, np.  $2 + 2 = 4$ . Mogą to być jednak zdania wyrażające innego, głęboko ugruntowane przekonania polityczne lub światopoglądowe. Drugi rodzaj dyrektyw to tzw. dyrektywy dedukcyjne. Nakazują one bezwzględne uznanie pewnych zdań, o ile wcześniej uznaliśmy inne zdania. Odpowiadają one zatem przekonaniom typu logicznego lub warunkowego. Na przykład jeśli użytkownik języka polskiego uznaje zdanie „Jeżeli *A*, to *B*” oraz zdanie *A*, to odpowiednia dyrektywa dedukcyjna nakazuje mu uznać zdanie *B* lub jeżeli uznaje zdanie „Jan jest wyższy od Piotra”, to inna dyrektywa dedukcyjna nakazuje mu uznać zdanie „Piotr jest niższy od Jana”. Jeżeli ktoś nie uznaje tego ostatniego zdania, chociaż uznaje poprzednie, to istnieją poważne podejrzenia, że nie zna znaczeń słów „wyższy” i „niższy”. Na przykładzie tym widać wyraźnie wielokrotnie przywoływaną przez Ajdukiewicza współzależność znaczeń terminów języka. Owa współzależność znaczeń oparta jest na przekonaniach, np. na wspomnianym przekonaniu warunkowym. Ktoś to nie żywi takiego przekonania, tj. jest skłonny w pewnych okolicznościach uznać zdanie „Jan jest wyższy od Piotra”, ale odrzucić „Piotr jest niższy od Jana”<sup>34</sup>, przypisuje faktycznie wyrażeniom „niższy” i „wyższy” inne znaczenia niż pozostali użytkownicy języka polskiego.

Problem ten występuje jeszcze wyraźniej dyrektyw empirycznych. Dyrektywy te nakazują użytkownikowi języka uznanie pewnych zdań wobec danych empirycznych. Dyrektywy te odpowiadałyby zatem przekonaniom empirycznym, które aktualizowane są za pomocą zdań okazjonalnych, np. „To jest zielone”, „To jest pies”, „Pada deszcz”, itp. W czasie, gdy Ajdukiewicz pisał swe artykuły o teorii znaczenia wielu filozofów Koła Wiedeńskiego stało na stanowisku w e r y f i k a c j o n i z m u. Wedle tego stanowiska każde zdanie okazjonalne daje się zredukować do logicznej kombinacji zdań protokolarnych, które jednoznacznie opisują dane doświadczenia. Ponieważ program poszukiwania formy zdań protokolarnych nie powiódł się, weryfikacjonizm został z czasem zarzucony nawet przez swego czołowego orendownika Rudolfa Carnapa. Nieco wcześniej powołałem się na tezę holizmu confirmacyjnego, którą Ajdukiewicz uznawał jako konwencjonalista. Teza ta jest nie do pogodzenia z ideą budowania zdań protokolarnych – co więcej klęska weryfikacjonizmu w pewnym sensie umacnia tę tezę. Świadczy

<sup>34</sup> Przy oczywistym założeniu, że chodzi o te same osoby w tym samym momencie czasu.

o tym również to, że w słynnym artykule Quine'a *Dwa dogmaty empiryzmu*, który był między innymi skierowany przeciwko weryfikacjonizmowi, podaje się również pewną wersję tezy holizmu konfirmacyjnego<sup>35</sup>.

Ajdukiewicz wyciąga z tezy holizmu konfirmacyjnego konsekwencje bardzo istotne dla filozofii języka. Są to holizm przekonaniowy oraz wynikający zeń na gruncie teorii dyrektywnej holizm znaczeniowy. Przyjrzyjmy się zdaniu „To jest zielone” uznawanemu na mocy odpowiedniej dyrektywy empirycznej języka polskiego, tj. wobec rzeczy, które w języku polskim zwykliśmy określać jako zielone<sup>36</sup>. Jeżeli ktoś uznaje to zdanie wobec pewnych danych wrażeniowych, czyli aktualizuje przekonanie, że coś jest zielone, to jednocześnie musi posiadać szereg innych przekonań wyrażanych, np. prze zdania: „Trawa jest zielona”, „Jeżeli coś jest zielone, to nie jest czerwone”. Oczywiście zdania takie można mnożyć w nieskończoność. Część z nich uznawana jest na mocy dyrektyw empirycznych, inne dyrektyw dedukcyjnych, a jeszcze inne – aksomatycznych<sup>37</sup>. Nie można zatem żywić tylko jednego przekonania – aby znać język, tj. przypisać znaczenia jego wyrażeniom, należy żywić znacznie więcej przekonań. Daje temu wyraz Ajdukiewicz, który jednak zamiast terminu „żywić przekonanie” używa wyrażenia „wierzyć w zdanie”:

Akceptując powyższą definicję [chodzi tu o definicję konotowania Milla] suponowałoby się, że mówienie pewnym językiem wymaga trzymania w pogotowiu dyspozycji do pewnych związków motywacyjnych, mianowicie: dyspozycji do uznawania pewnych zdań, należących do zasobu danego języka, na podstawie pewnych innych przeżyć, np. na podstawie pewnych innych przekonań. [...] Wedle tego określenia każde przekonanie, np. o Sokratesie, że posiada on rozumność, cielesność itp., bez względu na to, jaką by postać przyjęło, miałyby wywołać u mówiącego językiem angielskim dyspozycje, aby wobec tego przekonania uwierzył w zdanie „Sokrates is a man”. Przekonania o Sokratesie, że posiada on rozumność i cielesność itd., mogą występować w niezmiernie wielu postaciach. Wszak i wiara w zdanie „Sokrates posiada cielesność, rozumność itd.”, i wiara w zdanie „mąż Ksantypy posiada cielesność, rozumność itd.”, i wiara w zdanie „syn Sofroniska posiada cielesność, rozumność itd.”, i wiary w zdania, będące

<sup>35</sup> Zob. Quine 1951(1999). Występująca w tym artykule wersja tezy Duhema-Quine'a posługuje się słynną metaforą pola sił. Metafora ta dotyczy teorii – może jednak być przeniesiona na układy przekonań żywione przez użytkowników języka naturalnego. Głosi ona, że przekonania dotyczące faktów empirycznych w pewien sposób zależą od centralnych, trudno rewidowanych przekonań. Na przykład formułowany przez nas opis zachowania konkretnego polityka zależy od żywionych przez nas, ugruntowanych przekonań politycznych.

<sup>36</sup> Chodzi tu oczywiście jedynie o dosłowne znaczenie terminu „zielony”.

<sup>37</sup> W przypadku języka naturalnego wymienione przez Ajdukiewicza trzy rodzaje przekonań nie wystarczają do tego, aby zaklasyfikować wszystkie zdania. Pamiętajmy jednak, że teoria Ajdukiewicza powstała dla języków teorii naukowych.

przekładami tych zdań na język angielski, i wiele jeszcze innych takich wiar, są przekonaniem o Sokratesie, że Sokrates posiada cielesność, rozumność itd.<sup>38</sup>

Oczywiście nie sposób jest podać ile przekonań należy żywić, aby mówić pewnym językiem naturalnym. Znajomość języka naturalnego wymaga z pewnością pewnej wiedzy, czyli uznawania zdań aktualizujących pewien zespół przekonań. Sądzę, że każdy użytkownik języka polskiego musi wiedzieć, że trawa jest (zazwyczaj) zielona, że psy są zwierzętami i  $2 + 2 = 4$ . Musi również żywić liczne przekonania empiryczne, np. aktualizujące się rozpoznawaniem typowych przedstawicieli popularnych gatunków biologicznych („To jest pies”). Jeśli ktoś nie potrafi rozpoznać typowego psa, to skłonni jesteśmy uznać, że nie wie, co znaczy słowo „pis”. Podobnie, gdy ktoś nie uznaje zdania „Dwa plus dwa to cztery”, to nie powiemy, że jest słaby z matematyki, lecz, że nie zna języka polskiego. Wiedza ta nie musi jednak być pełna, od przeciętnego użytkownika nie wymaga się bowiem umiejętności rozpoznawania przedstawicieli wielu gatunków owadów i roślin, co wymaga się od ekspertów w danej dziedzinie<sup>39</sup>.

Znaczenia przypisywane wyrażeniom danego języka opierają się, zdaniem Ajdukiewicza, na wiedzy, czyli na zespole przekonań aktualizowanych za pomocą zdań danego języka. Swą teorię znaczenia buduje jednak dla tzw. języka zamkniętego, tj. języka, w którym wyróżnione są wszystkie zdania uznawane na mocy odpowiednich dyrektyw znaczeniowych. Języka takiego oczywiście nie ma, gdyż żadna skończona istota nie byłaby w stanie się go nauczyć. W szczególności żaden język naturalny nie jest językiem zamkniętym<sup>40</sup>. Również żaden faktycznie istniejący język teorii naukowej nie może pretendować do tego miana<sup>41</sup>. Układ przekonań leżący u podstaw znaczeń wyrażen języka zamkniętego byłby to zatem układ wszystkich przekonań, które da się w tym języku wyrazić. Na zakończenie tego paragrafu przyjrzyjmy się, bez wchodzenia w szczegóły i bez przytaczania zawiłych definicji podawanych przez Ajdukiewicza, w jaki sposób buduje on teorię znaczenia.

(1) Ajdukiewicz bierze pod uwagę zbiór zdań, który wyraża układ (wszystkich) przekonań wyrażalnych w danym języku zamkniętym;

(2) Dzieli ten zbiór zadań na klasy zdań, które są uznawane na mocy dyrektyw znaczeniowych tego samego typu, tj. aksjomatycznych, dedukcyjnych i empirycznych;

<sup>38</sup> Op. cit. 122.

<sup>39</sup> Na podział pracy językowej zwrócił uwagę Hilary Putnam w artykule *Znaczenie wyrazu znaczenie*. Zwrócił on również uwagę na fakt, że pewne luki w wiedzy nie zawsze dyskwalifikują użytkownika języka. Na przykład nieumiejętność odróżnienia złota od falsyfikatu nie pozwala nam uznać, że dana osoba nie zna znaczenia słowa złoto.

<sup>40</sup> Języki naturalne Ajdukiewicz uznaje za mozaiki języków otwartych.

<sup>41</sup> Jak się powszechnie podkreśla, Ajdukiewicz odrzucił teorię dyrektywną między innymi ze względu na fikcyjność języka, dla którego została sformułowana.

(3) Definiuje synonimiczność wyrażeń (prostych lub złożonych) w ten sposób, że dwa wyrażenia są synonimami wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego zdania języka wyrażającego pewne przekonanie, wzajemna zamiana tych wyrażeń w tym zdaniu nie wyprowadza tego zdania poza klasę zdań określoną w punkcie (2);

(4) Definiuje synonimiczność zdań w ten sposób, że dwa zdania są synonimiczne wtedy i tylko wtedy, gdy odpowiednie wyrażenia, które wchodzą w ich skład są synonimami. Otrzymuje w ten sposób klasy zdań synonimicznych;

(5) Wyraża układ przekonań w postaci tzw. macierzy języka, w której występują zdania reprezentujące klasy zdań synonimicznych – zdania te są zbudowane z wyrażeń reprezentujących wszystkie swoje synonimy;

(6) Reprezentacją znaczenia wyrażenia (zdania lub słowa) jest jego *m i e j s c e* w macierzy języka określone za pomocą odpowiednio zdefiniowanych współrzędnych.

Znaczenie jest zatem utożsamiane z pewnych abstrakcyjnym bytem językowym – klasą synonimów<sup>42</sup>. Oczywiście podanie reprezentacji znaczenia dowolnego wyrazu nawet dla skrajnie uproszczonego języka otwartego jest przedsięwzięciem bardzo złożonym i kłopotliwym. Samo w sobie nie stanowi to jednak wady teorii Ajdukiewicza, gdyż znajomości znaczenia wyrażenia językowego nie można utożsamiać z umiejętnością podawania jego reprezentacji, lecz żywieniem odpowiedniego układu przekonań wyrażalnych w tym języku. Jak już wspomniałem teoria Ajdukiewicza jest do przyjęcia, jeśli dotyczy fikcyjnego języka zamkniętego. Okazuje się jednak, że nie da się jej zastosować do języka naturalnego. Problemy, które tu się pojawiają przedstawię w kolejnym paragrafie.

#### 4. Składalność znaczeń oraz zależność znaczeń od przekonań

Jak pamiętamy Michael Dummet odróżnił porządek wyjaśniania sensów od porządku rozpoznawania sensów. Zreifikowana teoria sensu Fregego, która dzięki wprowadzeniu pojęcia funkcji i jej argumentu pozwalała na łatwe sformułowanie zasady składalności sensów, a tym samym realizowała porządek rozpoznawania sensów. Zasada ta bowiem pozwalała rozpoznawać sensy wyrażeń złożonych na podstawie znanych wcześniej sensów wyrażeń prostych. Pozwala zatem wyjaśnić wyuczalność języka, czyli to, że na podstawie znajomości sensów skończonej liczby słów jesteśmy w stanie zrozumieć (uchwycić sens) nieskończenie wielu zdań. Z kolei dyrektywalna teoria znaczenia Ajdukiewicza realizuje porządek rozpoznawania sensów. Pozwala ona bowiem wyjaśnić w jaki sposób rozpoznajemy

<sup>42</sup> Podany tu algorytm odpowiada strategii Ajdukiewicza z *O znaczeniu wyrażeń*. W *Języku i znaczeniu* synonimiczność uogólnia do przekładalności. Dwa języki są przekładalne, gdy faktycznie różnią się kształtem fizycznym słów.

(chwytny jak powiedziałby Frege) znaczenia poszczególnych słów języka. Ajdukiewicz wyjaśnia ten proces wyrobieniem w sobie dyspozycji do uznawania pewnych zdań, w których występują te słowa. Aby obcokrajowiec zrozumiał słowo „zielony” musi on uznać cały szereg przekonań, np. musi uznawać zdanie „To jest zielone” na widok trawy i liści drzew na wiosnę oraz musi zacząć żywić przekonanie, że „zielony” oznacza barwę, nie zaś fakturę, połysk lub kształt. W przypadku rozumienia innych terminów konieczność nabycia całego układu przekonań jest jeszcze bardziej widoczna. Na przykład aby zrozumieć słowo „dziekan” należy nabyć wiele przekonań na temat organizacji szkolnictwa wyższego. W teorii Ajdukiewicza znaczenie wyrażenia jest bowiem wyznaczone przez jego miejsce w układzie przekonań<sup>43</sup>. W szczególnym przypadku teorii matematycznych znaczenie terminu jest wyznaczane przez układ aksjomatów.

Niestety teoria Ajdukiewicza nie jest w stanie wyjaśnić wyuczalności języka otwartego. Nie podaje ona bowiem w jaki sposób można wyznaczyć znaczenie wyrażenia złożonego, które nie występuje w macierzy języka, na podstawie znaczeń wyrażen prostych, których znaczenia są w macierzy języka reprezentowane. Chodzi tu przede wszystkim o zdania, które rozumiemy, ale których nie uznajemy ani nie odrzucamy, ani nie jesteśmy w stanie wyinferować z żadnego zdania, które uznajemy<sup>44</sup>. Teoria Ajdukiewicza nie jest bowiem w stanie wyjaśnić faktu rozumienia nieograniczenie wielu zdań.

Mamy zatem do czynienia ze swoistą asymetrią teorii Fregego i Ajdukiewicza. Pierwsza jest teorią semantyczną, która pozwala na sformułowanie zasady składalności sensów, lecz nie pozwala wyjaśnić w sposób satysfakcjonujący, jak chwytny znaczenia wyrażen prostych. Druga teoria ma charakter pragmatyczny i doskonale wyjaśnia problem chwytny sensów wyrażen prostych, lecz nie pozwala na sformułowanie zasady składalności znaczeń, co uniemożliwia wyjaśnienie fakty wyuczalności języka. Ponadto teoria Fregego operuje zreifikowanymi sensami, chociaż ich status ontologiczny stanowi przedmiot licznych kontrowersji. Teoria Ajdukiewicza jest teorią holistyczną – znaczenia wyrażen językowych są wyznaczone przez układ przekonań aktualizowanych przez zdania danego języka. Ponieważ w zdaniach wyrażających dowolny układ przekonań występują również wyrażenia tego języka, to znaczenia są współzależne i nie mogą być przypisane pojedynczym słowom<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> A dokładniej w macierzy języka.

<sup>44</sup> Problem ten nie występuje w językach zamkniętych – w przypadku języków naturalnych stanowi jednak sporą trudność.

<sup>45</sup> Teoria holistyczna jest z pewnością znacznie mniej intuicyjna od teorii operującej zreifikowanymi znaczeniami.

Drugim problemem, który wiąże się z zastosowaniem teorii Ajdukiewicza do języków otwartych jest zbyt silna zależność między przekonaniem a znaczeniem. Jakakolwiek zmiana przekonania powoduje zmianę znaczeń wszystkich wyrażań języka<sup>46</sup>. W przypadku fikcyjnych języków zamkniętych teorii naukowych własność ta jest całkowicie do zaakceptowania, gdyż wiąże się ze zmianą teorii, co pozostaje w zgodzie z intencjami konwencjonalistów. Języki tych teorii, nawet gdyby posługiwały się równokształtnymi wyrażeniami, byłyby całkowicie nieprzekładalne. Jest to jednak całkowicie nie do przyjęcia w przypadku języka naturalnego. Dwie osoby, które nie mają tych samych przekonań, a prawdopodobnie nie ma na świecie dwóch osób o dokładnie tych samych przekonaniach, posługiwałyby się dwoma nieprzeprzekładalnymi idiolektami. Co więcej jakakolwiek zmiana poglądów danej osoby powodowałaby całkowitą zmianę znaczeń używanego przez nią idiolektu, co uniemożliwiłoby jej rozumienie wypowiedzianych wcześniej słów. Dlatego też teoria Ajdukiewicza nie pozwala na wyjaśnienie faktu, że porozumienie między ludźmi jest możliwe, jak również nie wyjaśnia tego, że każdy z nas rozumie swoje własne słowa, które zostały wypowiedziane lub napisane w przeszłości<sup>47</sup>.

W naszej praktyce językowej zazwyczaj przypisujemy słowom innych użytkowników tego samego języka, np. języka polskiego, te same znaczenia, które przypisujemy naszym własnym słowom, ale nie zawsze przypisujemy naszym rozmówcom nasze przekonania. W tym miejscu konieczne jest pewne wyjaśnienie. Do tej pory mowa była o j ę z y k a c h. Od tego momentu dogodniej będzie mówić o indywidualnych i d i o l e k t a c h. Co więcej, wyjaśnienie fenomenu wzajemnej przekładalności idiolektów, które jest możliwe przy o d d z i e l e n i u znaczeń od przekonań, pozwala na zrozumienie czym właściwie jest język naturalny, rozumiany jako pewien abstrakt<sup>48</sup>.

Owo względne oddzielenie znaczeń od przekonań nie oznacza bynajmniej, że znaczenia od przekonań nie zależą. Nie jest to jednak zależność tak sztywna jak miałyby to miejsce w przypadku zaadoptowania dyrektywnej teorii znaczenia do idiolektów języka naturalnego. Wyobraźmy sobie, że odkrywamy, że nasz rozmówca żywi zupełnie inne przekonanie niż my w ważnej kwestii światopoglądowej, politycznej lub dotyczącej faktów historycznych. Zazwyczaj odkrycie to nie sprawia, że jesteśmy skłonni przypisać jego słowom odmienne znaczenia, niż my sami przypisujemy równokształtnym słowom naszego własnego idiolektu.

<sup>46</sup> Dla uproszczenia zakładam tutaj *implicite* niesprzeczność układów przekonań.

<sup>47</sup> Faktycznie Ajdukiewicz próbował rozwiązać ten problem w latach 60., ale nigdy nie dokończył swego przedsięwzięcia.

<sup>48</sup> Co nie oznacza, że łatwo jest podać definicję języka jako klasy wzajemnie przekładalnych i podobnych do siebie idiolektów.

tu<sup>49</sup>. Istnieją jednak sytuacje, w których odmienne przekonania naszego rozmówcy skłaniają nas do przypisania jego słowom innych znaczeń. Dzieje się tak szczególnie w przypadku przekonań empirycznych lub w przypadku przekonań „matematycznych”. Wyobraźmy sobie osobę posługującą się idiolektem, która na widok królika zaprzecza zdaniu „To jest królik”<sup>50</sup>. Oczywiście może to być rezultat pomyłki, żartu, chęci wprowadzenia w błąd lub, w szczególnym przypadku, zaburzeń psychicznych rozmówcy. Można jednak próbować „przetestować” inne przekonania tej osoby – wówczas może się okazać, że osoba ta przypisuje słowu „królik” inne niż my znaczenie. Byłoby tak, gdyby we w miarę spójnym układzie przekonań naszego rozmówcy, słowo „królik” zajmowało inne miejsce niż słowo to zajmuje w naszym układzie przekonań. Podobnie kwestionowanie prostych prawd matematycznych, np. „Dwa plus dwa to cztery”, lub akceptowanie oczywistych fałszów, może prowadzić do przypisania innych znaczeń występującym w nich wyrażeniom.

W ostatnim paragrafie przedstawię pewne rozwiązanie wskazanych tu problemów, które zaproponował w latach 60. Donald Davidson odwołując się do teorii prawdy Alfreda Tarskiego, sformułowanej w słynny artykule *Pojęcie prawdy w naukach dedukcyjnych*<sup>51</sup>. Jednocześnie zaproponuje pewne uzupełnienie teorii znaczenia Davidsona, odwołujące się do dyrektywnej teorii znaczenia Ajdukiewicza.

## 5. Teoria prawdy Tarskiego i teoria znaczenia Davidsona

Sformułowana niemal osiemdziesiąt lat temu teoria prawdy Tarskiego pozostaje nadal przedmiotem licznych sporów i kontrowersji. Jednym z celów Tarskiego było podanie współczesnego odpowiednika korespondencyjnej teorii prawdy. Ponadto formułując tę teorię Tarski próbował uporać się z paradoksami zdań samoodnośnych. Ten ostatni cel osiągnął wprowadzając oczywiste w chwili obecnej rozróżnienie na język p r z e d m i o t o w y i m e t a j ę z y k. W oryginalnym sfor-

<sup>49</sup> W *Holizmie znaczeniowym* problem ten przeanalizowałem w odniesieniu do tezy o niezeterminowaniu przekładu Quine’a z *Word and Object*, Quine 1960. Argumentowałem wówczas, że zgodnie z intencjami Ajdukiewicza z okresu gdy był zwolennikiem konwencjonalizmu, każdy z nas jest w stanie posługiwać się wieloma językami (idiolektami), nie uświadamiając sobie często zmiany języka (idiolektu). Dotyczyło to jednak problemu hipotetycznej pełnej znajomości przekonań drugiego człowieka, wyrażonych w jego idiolektie. W tym miejscu poruszam nieco inny problem – w jaki sposób przy niepełnej informacji na temat przekonań innego człowieka, jesteśmy w stanie przypisać znaczenia jego słowom.

<sup>50</sup> Sam Ajdukiewicz w *O znaczeniu wyrażen* podał przykład osoby, która w sytuacji gdy drażni się jej nerw zębowy odrzuca zdanie „Boli”.

<sup>51</sup> Tarski 1933. Koncepcja Tarskiego znana była wśród filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej wcześniej. W 1931 Ajdukiewicz powołał się na teorię prawdy Tarskiego, ale nie wykorzystał jej w swej teorii znaczenia.



mułowaniu teoria prawdy dotyczyła języków sformalizowanych – sam Tarski nie wykluczył jednak możliwości jej zastosowania do języków naturalnych.

Teoria prawdy budowana jest dla określonego języka  $L$  (języka przedmiotowego), lecz język  $M$  w którym formuluje się tę teorię pełni funkcję metajęzyka wobec języka  $L$ . W szczególnym przypadku metajęzyk może obejmować język przedmiotowy. Wówczas jeżeli językiem przedmiotowym byłby fragment języka polskiego, to metajęzyk obejmowałby ten fragment, a dodatkowo posiadałby specyficzne dla teorii Tarskiego wyrażenia, np. „przyporządkowanie stałej lub zmiennej indywidualnej obiektu przez nieskończony ciąg obiektów”, „spełnianie formuły przez nieskończony ciąg obiektów” i „zdanie jest prawdziwe”. Rozpatrzmy bardzo prosty przykład. Niech nasz fragment języka polskiego  $L$  obejmuje dwie stałe indywidualne: „Platon” i „Sokrates”, predykat jednoargumentowy „filozof” i predykat dwuargumentowy „nauczyciel”. Dla uproszczenia pominiemy problem czasu gramatycznego. Dla tak określonego fragmentu języka polskiego zbudujmy teorię prawdy Tarskiego. Teoria ta zbudowana będzie w metajęzyku  $M$ , który jest językiem polskim, obejmującym, rzecz jasna, język  $L$ .

1. Każdy nieskończony ciąg  $C$  przyporządkowuje stałej „Platon” obiekt zwany w  $M$  Platonem, czyli po prostu Platona, zaś stałej „Sokrates” – Sokratesa.

2. Zdanie „ $a$  jest filozofem” jest spełnione przez ciąg  $C$  wtedy i tylko wtedy, gdy obiekt przyporządkowany stałej  $a$  przez  $C$  jest filozofem.

3. Zdanie „ $a$  jest nauczycielem  $b$ ” jest spełnione przez ciąg  $C$  wtedy i tylko wtedy, gdy obiekt przyporządkowany stałej  $a$  przez  $C$  jest nauczycielem obiektu przyporządkowanemu stałej  $b$  przez  $C$ .

4. Zdanie  $Z$  języka  $L$  jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy gdy jest spełnione przez wszystkie ciągi.

W języku  $L$  da się zbudować jedynie cztery zdania:

- a. Sokrates jest filozofem,
- b. Platon jest filozofem,
- c. Sokrates jest nauczycielem Platona,
- d. Platon jest nauczycielem Sokratesa.

Z podanej wyżej teorii prawdy dla  $L$ , nazwijmy ją  $T_1$ , wynikają tzw.  $T$ -zdania:

1a. Zdanie „Sokrates jest filozofem” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Sokrates jest filozofem.

1b. Zdanie „Platon jest filozofem” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Platon jest filozofem.

1c. Zdanie „Sokrates jest nauczycielem Platona” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Sokrates jest nauczycielem Platona.

1d. Zdanie „Platon jest nauczycielem Sokratesa” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Platon jest nauczycielem Sokratesa.

Tyle da się, zdaniem Tarskiego, powiedzieć o prawdziwości zdań języka *L*.

Jak łatwo zauważyć teoria Tarskiego nie rozstrzyga, które zdania *L* są prawdziwe, a które fałszywe<sup>52</sup>. Nie oznacza to jednak, że nie niektóre spośród tych zdań nie mogą być przedmiotem naszych przekonań. W naszym przypadku za prawdziwe uznamy zdania a, b, i c, zaś za fałszywe zdanie d. Jest to możliwe dzięki temu, że znamy metajęzyk *M* teorii prawdy, czyli c a ł y język polski i potrafimy w tym języku aktualizować przekonania, np. takie, że Sokrates i Platon byli filozofami oraz Sokrates był nauczycielem Platona nie zaś na odwrót.

Na podniesione tu aspekty teorii prawdy Tarskiego zwrócił uwagę Donald Davidson w słynnym artykule *Truth and Meaning*<sup>53</sup>, taktując ją jako teorię znaczenia języka, dla którego została sformułowana. Potraktujmy język *M* (czyli cały język polski wzbogacony o pewne, specyficzne dla teorii wyrażenia) jako nasz własny idiolekt. Zbudowanie teorii  $T_1$  pozwoliło przypisać znaczenia wyrażeniom języka *L*. Przypisanie znaczeń odbyło się przez p r z e k ł a d słów i zdań *L* na słowa i zdania *M*. Nie ma w tym nic dziwnego – podawanie znaczeń zawsze odbywa się za pomocą przypisaniu słowom i zdaniom słów i zdań synonimicznych, czego najlepszym przykładem są definicje w słownikach. Szczególną rolę w przypisaniu znaczeń pełni *T*-zdania. Stanowią one przekłady zdań, a ponadto niekiedy pozwalają na skonfrontowanie naszych przekonań z przekonaniem naszego rozmówcy (użytkownika *L*). Bez takiego skonfrontowania nie mamy bowiem podstaw, poza pewnymi względami pragmatycznymi, o których będzie mowa niżej, aby wyróżnić którąkolwiek w nieograniczenie wielu teorii prawdy, które da się zbudować dla *L*.

W podanym przez nas przykładzie teoria  $T_1$  wydaje się naturalna jedynie dlatego, że dokonuje się w niej przekładu na wyrażenia równoznaczne. Jest to całkowicie zrozumiałe. Przypisują znaczenia wyrażeniom idiolektów naszych rozmówców, używamy jako synonimów w pierwszej kolejności wyrażen równoznacznych. Niekiedy jednak konfrontacja przekonań pozwala na zweryfikowanie owej pierwszej próby. Załóżmy, że nasz rozmówca uznaje zdania a, b i d, lecz nie uznaje c<sup>54</sup>. W takim przypadku możemy utrzymać teorię  $T_1$ , lecz uznać, że

<sup>52</sup> W ogólnym przypadku tak być nie musi. Teoria Tarskiego wyróżnia prawdy logiczne, których nie da się wyrazić w naszym języku *L*.

<sup>53</sup> Davidson 1967. Zagadnienia związane z teorią prawdy Tarskiego zajmują poczesne miejsce w całej, niezwykle obfitej twórczości tego filozofa.

<sup>54</sup> Pomińmy tu kontrowersyjną sprawę rozpoznawania przekonań naszych interlokutorów, ich szczerości itp. Faktycznie podany tu przykład jest jedynie ilustracją procesu przypisywania znaczeń wyrażeniom całego idiolektu rozmówcy. W takim przypadku można uznać za obowiązującą zasadę życzliwości Davidsona, która w jednym ze swych sformułowań głosi, że nasi rozmówcy w większości przypadków nie kłamią, gdyż w przeciwnym przypadku wszelka komunikacja językowa byłaby niemożliwa.

nasz rozmówca w przeciwieństwie do nas uważa, że Platon był nauczycielem Sokratesa. W takim przypadku przypisanie znaczeń wyrażeniom idiolektu naszego rozmówcy nie ulega zmianie. Istnieje jednak inna możliwość. Możemy bowiem zaproponować inne teorie prawdy, które pozwolą przypisać wyrażeniom idiolektu rozmówcy inne niż w przypadku  $T_1$  znaczenia, lecz jemu samemu przypisać te same przekonania. Spośród możliwych teorii przytoczmy najprostsze<sup>55</sup>, dla których podają jedynie te reguły, które różnią je od teorii  $T_1$ :

**Teoria  $T_2$ :**

3. Zdanie „ $a$  jest nauczycielem  $b$ ” jest spełnione przez ciąg  $C$  wtedy i tylko wtedy, gdy obiekt przyporządkowany  $a$  przez  $C$  jest u c z n i e m obiektu przyporządkowanemu  $b$  przez ciąg  $C$ .

Z podanej teorii prawdy  $T_2$ , wynikają następujące  $T$ -zdania:

2a. Zdanie „Sokrates jest filozofem” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Sokrates jest filozofem.

2b. Zdanie „Platon jest filozofem” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Platon jest filozofem.

2c. Zdanie „Sokrates jest nauczycielem Platona” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Sokrates jest uczniem Platona.

2d. Zdanie „Platon jest nauczycielem Sokratesa” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Platon jest uczniem Sokratesa.

Teoria ta różni się od  $T_1$  jedynie tym, że słowu „nauczyciel” z  $L$  podaje jako równoznacznik słowo „uczeń” z  $M$ .

**Teoria  $T_2$ :**

1. Każdy nieskończony ciąg  $C$  p r z y p o r z ą d k o w u j e stałej „Platon” Sokratesa, zaś stałej „Sokrates” – Platona;

Z podanej teorii prawdy  $T_2$ , wynikają następujące  $T$ -zdania:

3a. Zdanie „Sokrates jest filozofem” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Platon jest filozofem.

3b. Zdanie „Platon jest filozofem” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Sokrates jest filozofem.

3c. Zdanie „Sokrates jest nauczycielem Platona” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Platon jest nauczycielem Sokratesa.

3d. Zdanie „Platon jest nauczycielem Sokratesa” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Sokrates jest nauczycielem Platona.

<sup>55</sup> Są one najprostsze z wymienionego wyżej względu pragmatycznego. Warto pamiętać, że teorii takich jest nieskończenie wiele. W języku  $M$  nie musimy bowiem ograniczać się do czterech słów o kształtach „Sokrates”, „Platon”, „filozof” i „nauczyciel”, np. zdanie „Sokrates jest nauczycielem Platona” możemy interpretować jako „Sokrates jest bratem Platona” lub nawet „Arystoteles jest ojcem Sokratesa”.

Teoria ta różni się od  $T_1$  tym, że słowu „Sokrates” z  $L$  podaje jako równoznacznik słowo „Platon” z  $M$ , zaś słowu „Platon” z  $L$  podaje jako równoznacznik słowo „Sokrates” z  $M$ .

Wymieniłem tu trzy najprostsze możliwości spośród nieskończenie wielu. Możemy utrzymać teorię  $T_1$ , która podaje jako synonimy wyrażenia o tym samym kształcie fizycznym, lecz przypisać rozmówcy odmienne przekonania, bądź też przypisać mu te same przekonania, lecz odmienne niż w przypadku  $T_1$  znaczenia. Mając do czynienia jedynie z fragmentem  $L$  nie ma, poza wymogiem prostoty, podstaw do wyboru żadnej z wymienionych możliwości. Oczywiście rozszerzając interpretowany fragment  $L$  o nowe wyrażenia i rozszerzając tym samym teorie prawdy, możemy konfrontować większą liczbę przekonań. Szczególną rolę odgrywają tu przekonania empiryczne (odpowiadające empirycznym dyrektywom znaczeniowym Ajdukiewicza) oraz niektóre przekonania matematyczne i logiczne (odpowiadające niektórym aksjomatycznym i dedukcyjnym dyrektywom znaczeniowym). W tym przypadku spodziewamy zgodności przekonań, a ewentualne niezgodności usuwamy zmieniając teorię prawdy, co prowadzi do odmiennego przyporządkowania znaczeń. Zmiany te muszą oczywiście uwzględniać cały idiolekt i ogół przekonań naszego rozmówcy. Jeżeli nasz rozmówca nie uznaje zdania swego własnego idiolektu „To jest białe” w obecności białej rzeczy, to teoria prawdy, z której wynika  $T$ - zdanie:

Zdanie „To jest białe” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy to jest białe

powinna być zastąpiona teorią prawdy, która podaje inne znaczenie terminu „biały”.

Teoria prawdy Tarskiego pełni funkcję teorii znaczenia, gdyż pozwala osobie, która rozumie język, w którym teoria ta jest sformułowana, przypisać znaczenia wyrażen języka, dla którego została zbudowana. Ponieważ teorii prawdy można budować nieskończenie wiele, szczególną rolę w wyborze teorii prawdy pełni przypisanie przekonań rozmówcy<sup>56</sup>. Podobnie zatem jak w teorii Ajdukiewicza, przekonania pozwalają na przypisanie znaczeń poszczególnym słowom (porządek wyjaśniania w sensie Dummetta). Jednak w odróżnieniu od teorii dyrektywnej, teoria Tarskiego pozwala wyjaśnić fenomen wyuczalności języka, tj. możliwości rozumienia nieograniczenie wielu „nowych” zdań. Jest to bowiem teoria rekurencyjna, która pozwala formułować warunki prawdziwości nieskończenie wielu zdań. Spełniona jest w niej zatem, podobnie jak w teorii Fregego, zasada składalności sensów (znaczeń). Oczywiście zasada składalności ma tu zu-

<sup>56</sup> Procedura ta nie jest w pełni zdeterminowana. Zawsze istnieje możliwość podania alternatywnej teorii prawdy dla interpretowanego idiolektu, co można traktować jako pewną wersję tezy o niezdecydowaniu przekładu Quine’a.

pełnie inna postać. U Fregego, który reifikował znaczenia, sens funktora był funkcją, której argumentem był sens argumentu tego funktora, zaś wartością – sens wyrażenia złożonego. Teoria prawdy Tarskiego, podobnie jak teoria dyrektywalna Ajdukiewicza, nie posługuje się zreifikowanymi znaczeniami. Zatem znaczenia wyrażen interpretowanego idiolektu podawane są przez całą teorię prawdy, która dzięki rekurencyjności podaje znaczenia w s z y s t k i c h zdań interpretowanego idiolektu, nawet tych, które nie wyrażają żadnych przekonań. Podobnie jak w teorii dyrektywnej Ajdukiewicza, potraktowanie teorii prawdy Tarskiego jako teorii znaczenia zakłada holizm znaczeniowy i holizm przekonaniowy.

Obecnie przyjrzymy się szczególnemu przypadkowi teorii prawdy naszego własnego idiolektu. Pozwoli to rzucić szczególne światło na związki teorii Ajdukiewicza z teorią znaczenia opartą na teorii prawdy Tarskiego. Dla teorii prawdy idiolektu drugiego człowieka, wynikające z niej *T*-zдания nie są trywialne. Słynne zdanie Tarskiego:

Zdanie drugiego człowieka „Śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały

wynika bowiem z nietrywialnej teorii prawdy<sup>57</sup>. Z drugiej strony *T*-zdanie:

Moje zdanie „Śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały

ma charakter oczywisty i trywialny. Zdanie to wynikałoby z teorii prawdy mojego własnego idiolektu zbudowanej w tym samym idiolektcie jako języku. Czy zatem teoria ta podaje w jakikolwiek sposób znaczenia wyrażen mojego własnego idiolektu?

W tym miejscu należy ponownie odwołać się do holistycznego charakteru teorii Tarskiego. Znaczenia nie są w niej traktowane jako *b y t y*, które można w jakikolwiek sposób *w s k a z a ć*. Nie są one ani bytami idealnymi jak sensory Fregego, ani konotacjami, ani ideami ani intensjami. Teoria znaczenia ma wyjaśnić fenomen rozumienia języka, co można, w nieco metaforyczny sposób nazwać przyporządkowaniem znaczeń. W przypadku idiolektu drugiego człowieka teoria Tarskiego podaje znaczenia w ten sposób, że pozwala przetłumaczyć je na wyrażenia idiolektu, który po prostu rozumiemy. Do tej pory teoria Tarskiego wyjaśniała zatem w jaki sposób rozumiemy słowa innych ludzi. Relatywizowała to jednak do faktu rozumienia własnego idiolektu. Obecnie spróbujmy wyjaśnić, jak możliwe jest rozumienie swoich własnych słów.

---

<sup>57</sup> Oczywiście jest to tylko przykład *T*-zdania. Ani Tarski, ani Davidson nie podali teorii prawdy, w której wystąpił rzeczownik niepoliczalny „śnieg”.

Rozwiązanie, które tu proponuję jest zgodne z poglądami samego Davidsona, który jednak nie wyartykułował ich w wyraźny sposób<sup>58</sup>. Aby rozumieć własne słowa i właściwie ich używać, nie możemy przypisywać im znaczeń, tak jak to czynimy w przypadku słów innych ludzi lub nawet własnych słów wypowiedzianych lub zapisanych w przeszłości<sup>59</sup>. Musimy jedynie, jak postulował to Ajdukiewicz, żywić rozległy układ przekonań aktualizowanych za pomocą zdań naszego własnego idiolektu. Musimy również, czego nie wyjaśniała teoria dyrektywalna, umieć „składać znaczenia”, co przejawia się rozumieniem lub właściwym użyciem nowych zdań. Jeżeli rozumiem słowa „pies” i „zielony”, to w trywialny sposób rozumiem nieco absurdalne zdanie „Pies jest zielony”. Ten ostatni wymóg zapewniony jest przez, trywialną w przypadku mojego własnego idiolektu, teorię prawdy Tarskiego. Rozumienie własnych słów zapewnione jest zatem łącznie przez układ przekonań i teorię prawdy. Uzupełnienie teorii dyrektywnej przez teorię prawdy Tarskiego zapewnia bowiem wprowadzenie do teorii znaczenia elementu rekurencyjnego, pozwalającego na wyjaśnienie zachodzenia zasady składalności sensów. Pisząc to nie neguję oczywistego faktu, że Ajdukiewicz uznawał reguły składni za rekurencyjne. Chodzi jedynie o to, że teoria dyrektywalna bez uzupełnienia o teorię Tarskiego nie wyjaśnia składalności sensów, czyli rozumienia wyrażen złożonych na podstawie wcześniej rozumianych wyrażen prostych.

Na zakończenie powróćmy do problemu statusu przekonań. Jak pamiętamy Ajdukiewicz wyróżnił trzy rodzaje przekonań, które odpowiadały trzem rodzajom dyrektyw znaczeniowych. Teoria Tarskiego nie rozróżnia z kolei „rodzajów” prawd, np. syntetycznych i analitycznych. Opierając teorię znaczenia jednocześnie na teorii Ajdukiewicza i teorii prawdy Tarskiego, należałoby zlikwidować przyjęty przez Ajdukiewicza podział przekonań. Problem ten, czyli problem *p o s t a w* wobec zdań, starał się rozwiązać już Frege - doprowadziło go to jednak do reifikacji sensów. Zupełnie inne rozwiązanie zaproponował Donald Davidson. Zaproponował on, aby postawy wobec zdań w pewnym sensie włączyć do języka. Propozycja ta, zwana analizą parataktyczną, pozwala na posługiwanie się jednym pojęciem przekonania, bez dokonywania pozajęzykowych wyróżnień.

Analiza parataktyczna zastosowana była przez Davidsona dla mowy zależnej, trybów gramatycznych i wypowiedzeń performatywnych oraz wyrażen cudzo-słownych. Nie rozwiązuje ona z pewnością wszystkich problemów językowych, lecz stanowi ciekawą propozycję teoretyczną, która może być rozwijana. Zgodnie z tą propozycją każde wypowiedziane przez nas zdanie jest faktycznie parą wypo-

<sup>58</sup> Dokładną dyskusję na ten temat przeprowadzam w *Znaczenie, prawda, przekonania*.

<sup>59</sup> Faktycznie, jeśli ktoś z nas zmieni przekonania, to wypowiedziane lub zapisane w przeszłości słowa powinny być interpretowane tak jak słowa innego człowieka. W szczególnym przypadku możemy stwierdzić zmianę znaczenia pewnych wyrażen.

wiedzeń, która jedynie w swej strukturze powierzchniowej jest jednym zdaniem. Na przykład zdanie wypowiedziane na mocy dyrektywy aksjomatycznej zdanie „Dwa plus dwa to cztery” może być (z grubsza) analizowane jako para wypowiedzeń:

Następne wypowiedzenie jest aksjomatem<sup>60</sup>. Dwa plus dwa to cztery.

Mamy zatem do czynienia z dwoma wypowiedzeniami zdań, które mogą aktualizować nasze przekonania. Co więcej dla obu wypowiedzeń można podać warunki prawdziwości, czyli zbudować dla nich teorię prawdy Tarskiego.

Propozycja ta, która tu zaledwie zasygnalizowałem pozwala wyjaśnić fenomen rozumienia m o c y wypowiedzianych zdań: rozkazów, próśb, obietnic lub bezwzględnie uznawanych twierdzeń. Możemy bowiem, poza możliwością podania warunków prawdziwości, być przekonani lub nie, że pewne zdanie zostało wypowiedziane z określoną mocą. Co do samego wypowiedzianego zdania, to również może ono być, lecz nie musi przedmiotem naszego przekonania. Są to jednak zawsze przekonania jednego „rodzaju”. W przypadku zdania „Dwa plus dwa to cztery” jestem przekonany, że tak jest i jestem przekonany (w tym samym zwykłym sensie), że jest to pewnik. W przypadku zdania „Krasnoludki są na świecie”, jestem przekonany, że to jest zdanie fikcyjne, lecz jest przekonany, że krasnoludków faktycznie nie ma. W przypadku zasłyszanego zdania „Następne wybory w Polsce wygra lewica” jestem przekonany, w zależności od okoliczności, że jest to wyraz czyjegoś życzenia lub obaw, lecz nie mam pojęcia, kto faktycznie wybory wygra. Wszystkie te zdania doskonale jednak rozumiem, co wyjaśnia naszkicowana tu teoria znaczenia pochodząca od Donalda Davidsona. Jej autor wielokrotnie powoływał się na Tarskiego – w artykule tym starałem się ukazać jej związki z teorią Ajdukiewicza.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz, K. 1931 *O znaczeniu wyrażen*. „Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie”, 31–77. Przedruk w: Ajdukiewicz 1960: 102–36.
- Ajdukiewicz, K. 1934a *Sprache und Sinn*. „Erkenntnis“ IV, 100–38. Tłumaczenie polskie *Język i znaczenie* (tł. F. Zeidler) w: Ajdukiewicz 1960, 145–74.
- Ajdukiewicz, K. 1934b *Das Weltbild und die Begriffsapparatur*. „Erkenntnis“ IV, 259–87. Tłumaczenie polskie *Obraz świata i aparatura pojęciowa* (tł. F. Zeidler) w: Ajdukiewicz 1960, 175–95.

---

<sup>60</sup> Analizę paratactyczną omawiam dokładniej w *Znaczenie, prawda, przekonania*, gdzie można również znaleźć odniesienia bibliograficzne do prac Davidsona. Ponieważ analiza ta „wydobywa na powierzchnię” strukturę głęboką zdań, ma często charakter dziwny i sztuczny. W podanym przykładzie słowo „aksjomat” można pewnie zastąpić innym wyrażeniem.

- Ajdukiewicz, K. 1935 *Die syntaktische Konnexität*. „Studia Philosophica” I, 1–27. Przekład polski *O spójności syntakycznej* (tł. F. Zeidler) w: Ajdukiewicz 1960: 222–42.
- Ajdukiewicz, K. 1960 *Język i poznanie tI*. Warszawa: PWN.
- Davidson, D. 1967 *Truth and Meaning*. „Synthèse”, 17, 304–23. Przedruk w: Davidson 1984/2001: 17–36. Tłumaczenie polskie: *Prawda i znaczenie*, (tł. J. Gryz), w: Davidson 1992: 3–32.
- Davidson, D. 1992 *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa: PWN.
- Duhem, P. 1906 *La Théorie Physique. Son Objet – Sa Structure*, Paris: M. Rivière. Wydanie II 1916. Polskie wydanie fragmentów (tł. M. Sakowska) w: Szlachcic 1991.
- Dummett, M. 1973 *Frege. Philosophy of Language*, London: Duckworth.
- Frege, G. 1884 *Grundlagen der Arithmetik. Eine Logische Untersuchungen über den Begriff der Zahl*. Wrocław. Tłumaczenie polskie fragmentów: „Fragmenty z *Grundlagen der Arithmetik* (1884)” w Frege 1971: 10–17.
- Frege, G. 1891 *Function und Begriff*. Jena. Tłumaczenie polskie *Funkcja i pojęcie* w Frege 1971: 18–44.
- Frege, G. 1892 *Über Sinn und Bedeutung*. „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik”, s. 25–50. Tłumaczenie polskie: *Sens i znaczenie*, w Frege 1977: 60–88.
- Frege, G. 1918 *Der Gedanke. Eine logische Untersuchungen*, „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus”, R. 1, s. 58–77. Tłumaczenie polskie: *Mysł. Studium logiczne*, w Frege 1977: 101–29.
- Frege, G. 1977 *Pisma semantyczne* (tł. B. Wolniewicz). Warszawa: PWN.
- Husserl, E. 1901 *Logische Untersuchungen, Zweiter Band*. Halle: Max Niemeyer Verlag. Wydanie II zmienione 1913. Tłumaczenie polskie: *Badania logiczne, Tom II*, (tł. J. Sidorek). Warszawa: PWN, 2000.
- Maciaszek, J. 2007 *Holizm znaczeniowy Kazimierza Ajdukiewicza*. Łódź: Wydawnictwo WSHE.
- Maciaszek, J. 2008 *Znaczenie, prawda, przekonania. Problematyka znaczenia w filozofii języka*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Putnam, H. 1975 *The Meaning of ‘Meaning’*, w: K. Gunderson (red.), “Language, Mind, and Knowledge” (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, t. 7). Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 358–398. Tłumaczenie polskie: *Znaczenie wyrazu znaczenie*, (tł. A. Grobler) w: H. Putnam „Wiele twarzy realizmu i inne eseje”, Warszawa: PWN, 1998, s. 325–429.
- Quine, W. V. O. 1951 *Two Dogmas of Empiricism*. „The Philosophical Review” 60, s. 20–43. Tłumaczenie polskie *Słowo i rzecz*, (tł. B. Stanosz). Warszawa: Fundacja Aletheia, Wydawnictwo Spacja, 1999.
- Quine, W. V. O. 1960 *Word and Object*. The Massachusetts Institute of Technology.
- Szlachcic, K. (red.) 1991 *Pierre Duhema filozofia nauki. Wybór pism*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Tarski, A. 1933 *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. „Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział II Nauk Matematyczno-Fizycznych”, nr 34, Warszawa. Przedruk w: A. Tarski „Pisma logiczno-filozoficzne”, Warszawa PWN: 1995: 9–172.



TOMASZ KUBALICA

---

## Uwagi na temat parafrazy transcendentального idealizmu

Trudno podważać podstawowe znaczenie logiki w filozofii. Logika pozwala na intelektualną kontrolę własnych i cudzych poglądów. Jednak jej rola nie sprowadza się tylko do kontroli, lecz stanowi ona również swoiste źródło idei filozoficznych, tak jak to miało miejsce w przypadku szkoły lwowsko-warszawskiej. Taka sytuacja rodzi jednak pytanie, czy logika jest filozoficznie neutralna? Czy sposób rozumienia logiki nie rzutuje jednak na ocenę poddawanych logicznemu sprawdzianowi poglądów?

Przedmiotem pracy jest analiza parafrazy poglądów Heinricha Rickerta (1863–1936) przedstawionej przez Kazimierza Ajdukiewicza (1890–1963) ograniczona do trawestacji dokonanej w jego wystąpieniu zatytułowanym *Problemat transcendentального idealizmu w sformułowaniu semantycznym*<sup>1</sup>. Natomiast podstawą dla skonfrontowania tej interpretacji będą poglądy – wyrażające stanowisko idealizmu transcendentального Rickerta – przedstawione w szóstym wydaniu jego podstawowego dzieła *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*<sup>2</sup>.

Ajdukiewicz opisuje metodę parafraz semantycznych (logicznych), jako kilkustopniową czynność przekształcenia fraz – od zdań potocznych do zmiennych logicznych:

Postępowanie, które (...) zasadza się na tym, że w języku potocznym konstruuje się zdania o strukturze izomorficznej ze strukturą zdań logicznych, a zatem pewne parafrazy zdań logicznych, których zmienne inny posiadają zakres zmien-

---

<sup>1</sup> K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentального idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, t. I, Warszawa 1960, s. 264–277. Odczyt został wygłoszony podczas III Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie w roku 1936 i po raz pierwszy opublikowany w „Przeglądzie Filozoficznym” XL (1937), s. 271–287.

<sup>2</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, wyd. 6, Tübingen 1928.

ności, aniżeli odpowiadające im zmienne logiczne. Dopiero z tych parafraz dadzą się wysnuć na drodze podstawień konsekwencje dotyczące zagadnień filozoficznych sformułowanych na gruncie języka potocznego<sup>3</sup>.

Z tego powodu w metodzie parafraz można wyodrębnić trzy kolejno następujące po sobie etapy<sup>4</sup>:

**Etap pierwszy** ma na celu uformowanie w języku potocznym parafrazy w postaci zdań w sensie logicznym. Sformułowane na tym stadium zdania znajdują uprawnienie, poza dziedziną logiki, dzięki fenomenologicznej analizie znaczeniowej lub – metodzie postulatów znaczeniowych. Etap ten można nazwać parafrazą potoczną.

**Etap drugi** polega na podstawieniu do otrzymanych zdań zmiennych logicznych. Można go nazwać parafrazą logiczną.

**Etap trzeci** sprowadza się do wyciągnięcia konsekwencji logicznych dotyczących problematyki, która była podstawą parafrazy potocznej. Tę fazę można określić mianem stadium rozwiązywania problemu.

Podjęta w niniejszej pracy analiza skoncentruje się przede wszystkim na pierwszym etapie parafrazy. Będzie dotyczyła podstaw trawestacji poglądów Rickerta za pomocą takich a nie innych zdań logicznych. W pracy zostanie podjęta próba wykazania różnicy pomiędzy poglądami Rickerta a ich ujęciem przez Ajdukiewicza. Dodatkowo zostanie przedstawiony pewien problem związany z drugim stadium parafrazy. Jednakże głównym celem jest wyznaczenie takich elementów myśli Rickerta, bez których nie może się obyć parafraza jego poglądów przez Ajdukiewicza.

Pierwszą kwestią podjętą przez Ajdukiewicza jest zagadnienie podmiotu transcendentnego. Określa on ów podmiot jako siedzibę kategorii i zasad czystego rozsądku. Podmiot ten – nazwany również „świadomością w ogóle” – zapewnia jedność przedmiotów ujmowanych przez umysł poznający<sup>5</sup>. Ajdukiewiczskie określenie podmiotu transcendentnego można odnaleźć w teorii Rickerta pod nazwą „świadomość w ogóle” albo podmiot teoriopoznawczy. Autor *Der Gegenstand der Erkenntnis* przeprowadza analizę pojęcia podmiotu w jego opozycji do przedmiotu<sup>6</sup>. W jej wyniku uznaje, że właściwą z perspektywy problemu

<sup>3</sup> K. Ajdukiewicz, *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*, [w:] *Język i poznanie*, t. I, dz. cyt., s. 214 [pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” 37(1934), s. 323–327 oraz *Actes du VIII Congrès International de Philosophie*, Prague 1936, s. 170–174].

<sup>4</sup> Wyodrębnione dla celów niniejszej publikacji etapy parafrazy powinny spełniać kryteria przedstawione przez J. Woleńskiego (*Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 61–66 oraz *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski. Warszawa 1989, s. 66–71).

<sup>5</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentnego idealizmu...*, dz. cyt., s. 271.

<sup>6</sup> Por. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, dz. cyt., s. 15 n.

filozofii transcendentальной jest opozycja podmiotu teoriopoznawczego do immanentnych względem niego przedmiotów. Rzeczywistość jest immanentna względem podmiotu, podczas gdy transcendentna obiektywność musi zostać dopiero wprowadzona<sup>7</sup>. Na temat podmiotu Rickert stwierdza:

(...) przy postawieniu problemu transcendencji może być wzięty pod uwagę podmiot sam jako forma, a ponieważ tylko ten podmiot w swym pojęciu nie jest pomyślany nigdy jako przedmiot, powinien nazywać się podmiotem teoriopoznawczym. Możemy oznaczyć go zarazem jako «świadomość w ogóle», aby tym samym przypomnieć filozofię transcendentálną Kanta. (...) Słowo świadomość – rozumiana jako forma – najlepiej zatem charakteryzuje treść wszystkiego tego, co może stać się obiektem dla teoriopoznawczego podmiotu lub immanentnego obiektu<sup>8</sup>.

Podmiot teorii poznania (świadomość w ogóle) ma zatem charakter formalny. Podmiot ów jest całkowicie bezosobowym, pozbawionym rzeczywistych treści pojęciem granicznym. W opozycji do podmiotu stoi obiekt, który jest wszystkim tym, czym może stać się treść dla formalnej świadomości<sup>9</sup>. Wobec tak rozumianego podmiotu cała rzeczywistość jest immanentna.

Zaproponowany przez Ajdukiewicza termin „podmiot transcendentálny” odpowiada określeniu „podmiot teoriopoznawczy” u Rickerta. Autor *Problematu transcendentálního idealizmu* zauważa, że podmiot transcendentálny nie jest określany w kategoriach substancjalnych, lecz – przez funkcje<sup>10</sup>. Funkcja podmiotu ma odpowiadać – w przybliżeniu – formalnemu sposobowi rozumieniu podmiotu u Rickerta. A ponieważ wraz z pojęciem funkcji można mówić o wyznaczanych przez nie zbiorach, więc Ajdukiewicz identyfikuje podmiot ze zbiorem pojęć i sądów w sensie logicznym.

Ograniczenie do pojęć i sądów w sensie logicznym – dokonane przez Ajdukiewicza – uwidacznia jednak pewną różnicę pomiędzy jego semantyczną epistemologią a transcendentálną filozofią Rickerta. Ajdukiewicz pisze:

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 68.

<sup>8</sup> „Deshalb darf bei der Stellung des Transzendenzproblems das Subjekt allein als Form in Betracht kommen, und weil nur dies Subjekt seinem Begriff nach nie als Objekt zu denken ist, soll es das erkenntnistheoretische Subjekt heißen. Wir können es zugleich als »Bewußtsein überhaupt« bezeichnen, um damit an Kants Transzendentalphilosophie zu erinnern. (...) Das Wort Bewußtsein, als Form verstanden, charakterisiert dann zugleich am besten den Inhalt alles dessen, was Objekt für das erkenntnistheoretische Subjekt oder immanentes Objekt zu werden vermag” – tamże, s. 47.

<sup>9</sup> Por. J. Woleński, *Epistemologia – poznanie – prawda – wiedza – realizm*, Warszawa 2005, s. 483 n. J. Woleński analizuje krytykę idealizmowi transcendentálního w kontekście sporu o epistemologiczny realizm i uznaje argumenty Ajdukiewicza za generalnie słuszne. Przedstawia również dyskusję Alfreda Tarskiego (1902–1983) i Henryka Mehlberga (1904–1979) nad referatem Ajdukiewicza, która miała miejsce w 1936 roku.

<sup>10</sup> K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentálního idealizmu...*, dz. cyt., s. 272. Por. J. Woleński: *Epistemologia...*, dz. cyt., s. 482.

Teoria poznania traktuje w pewnych swych partiach o poznaniu jako procesie psychicznym, w innych zaś ma za przedmiot swych dociekań poznanie w sensie logicznym<sup>11</sup>.

Poznanie w sensie logicznym ogranicza się tylko do pojęć i sądów. Odmienienie tę kwestię traktuje Rickert, dla którego teoria poznania dzieli się na psychologię transcendentálną i transcendentálną logikę. Psychologia zajmuje się aktami poznania (sądzenia), natomiast logika – ich wytworami („gotowymi” sędami, zdaniem)<sup>12</sup>. Obie dziedziny są usytuowane poza poznaniem w sensie psychologiczno-empirycznym. Transcendentálna filozofia poznania swym zakresem obejmuje nie tylko sądy i pojęcia, ale również akty sędzenia i pojmwania w sensie transcendentálno-psychologicznym.

Ajdukiewicz – w perspektywie swojego rozumienia teorii poznania – ogranicza transcendentálną epistemologię do „gotowych” sędów i pojęć. W wyniku tego zawężenia zakresu teorii poznania poza obszarem badań pozostaje związana z aktem sędzenia (poznania) transcendentálna aksjologia. Rickert definiuje poznanie następująco:

Poznanie jest w swoim immanentnie logicznym sensie uznaniem wartości albo odrzuceniem tego, co nie posiada wartości, podczas gdy błędzenie musi zostać zrozumiane stosownie do tego, jako odrzucenie wartości albo uznanie tego, co nie posiada wartości<sup>13</sup>.

Poznawaniem – rozumianym jako uznanie lub odrzucenie – zajmuje się psychologia transcendentálna. Owo uznanie lub odrzucenie dokonuje się zawsze w akcie sędzenia. W związku z psychologią transcendentálną można również mówić o innym pojęciu podmiotu – podmiocie sędzącym<sup>14</sup>. Dlatego należy stwierdzić, że w parafrazie Ajdukiewicza brak wyników Rickertowskiej analizy aktu sędzenia, wraz z całym związanym z nią opisem funkcjonowania powinności.

Pojęcie powinności znajduje u Ajdukiewicza wyraz w postaci określenia „norma transcendentálna”. Jego zdaniem w ujęciu Rickerta prawdziwość sędów zależy od zgodności z transcendentálnymi normami. Ajdukiewicz stwierdza:

<sup>11</sup> K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentálnego idealizmu...*, dz. cyt., s. 265.

<sup>12</sup> Por. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, dz. cyt., 153 oraz 298.

<sup>13</sup> „Erkennen ist seinem immanenten logischen Sinn nach Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten, während Irren dementsprechend als Verwerfen von Werten und als Anerkennen von Unwerten verstanden werden muß” – tamże, s. 188.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 151–152. Rickert przyjmuje takie rozróżnienie dostrzegając problematyczność tego ujęcia. Pojęcie podmiotu sędzącego – jako psychologicznie uwikłane – nie jest jeszcze sędzącą świadomością w ogóle. Na temat aktu sędzenia i sądu por. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 162 n.

Sądzi on [Rickert – T.K.], że mają walor absolutny pewne normy, tzw. normy transcendentne. (...) Normy owe wyróżniają pewien zbiór sądów w sensie logicznym, z których nie wszystkie stają się treścią czyichś w ogóle procesów sądenia. Otóż dopiero zbiór tych wszystkich przez transcendentne normy podyktowanych sądów w sensie logicznym wyczerpuje ogół prawd. Ten też zbiór sądów (w sensie logicznym) podyktowanych przez transcendentne normy stanowi ów podmiot transcendentalny, którego korelatem tylko ma być, w myśl idealizmu, rzeczywistość<sup>15</sup>.

A zatem norma transcendentna – w ujęciu Ajdukiewicza – to absolutne kryterium prawdy dla sądów, których zbiorem jest podmiot transcendentny<sup>16</sup>. Sądom tym prawdziwość gwarantuje tylko zgodność z normami transcendentnymi. Sądy te są zależne jedynie od normy, a nie od rzeczywistości, która jest wobec nich jedynie ekwiwalentna.

Rickert używa natomiast terminu „norma transcendentna” i przypisuje tego rodzaju normom walor absolutny:

Norma [transcendentna – T.K.] jest formą powinności lub transcendentnego nierzeczywistego przedmiotu, która stoi wobec podmiotu jako współprzynależność formy i treści<sup>17</sup>.

W pewnym uproszczeniu można przyjąć, że ów transcendentny nierzeczywisty przedmiot, czyli wartość, jest transcendentną powinnością. Na podstawie definicji normy transcendentnej są widoczne dwie różnice w porównaniu do pojęcia normy, które postuluje Ajdukiewicz. Po pierwsze – norma Rickerta jest transcendentna, a nie transcendentalna oraz – po drugie – wskazuje ona istotny aspekt odróżnienia formy i materii<sup>18</sup>.

Pojęcie transcendentności jest kluczem do określenia problemu filozofii transcendentnej. Rickert charakteryzuje zagadnienie filozofii transcendentnej w sposób następujący:

Badanie, które zajmuje się tym, co transcendentne, w taki sposób, że bada jego znaczenie dla obiektywności poznania, albo pyta o przedmioty transcendent-

<sup>15</sup> K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentnego idealizmu...*, dz. cyt., s. 272.

<sup>16</sup> Na marginesie należy dodać, że Ajdukiewicz ogranicza zbiór prawd tylko do języka przyrodnozawstwa. Dla Rickerta ów zbiór sądów nie ogranicza się wyłącznie do nomotetycznych sądów nauk przyrodniczych, lecz odnosi się również do ideograficznego poznania nauk historycznych i o kulturze. Rickert traktuje wiedzę całościowo, jako wyniki wszystkich nauk. Uwaga ta jednak niewiele wnosi do podjętych tu zagadnień, dlatego należy poprzestać na zasygnalizowaniu tej kwestii. Por. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, dz. cyt., 419 n.

<sup>17</sup> „Die Norm ist die Form des Sollens oder des transcendenten unwirklichen Gegenstandes, die dem Subjekt als Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt entgegensteht” – tamże, s. 367–368.

<sup>18</sup> Drugi aspekt zostanie podjęty później, w kontekście dwóch tez, do których Ajdukiewicz sprowadził poglądy Rickerta.

ne jako ostateczną miarę poznania, nazywamy transcendentnym i dlatego filozofię poznania biorącą początek od problemu transcendencji najlepiej określić jako filozofię transcendentálną<sup>19</sup>.

A zatem transcendentnym Rickert nazywa specyficzny przedmiot badań transcendentálnych. Pojęcie transcendencji można rozumieć jako zaprzeczenie immanencji. Wcześniej immanencja została określona jako to, co istnieje rzeczywiście. A zatem transcendencja jest dla Rickerta tym, co nie jest rzeczywiste i co – jako nierzeczywisty czynnik – stanowi warunek możliwości mówienia o rzeczywistości. Utożsamia on transcendencję z powinnością, a właściwie z wartością. Powinność jego zdaniem nie istnieje, lecz obowiązuje (gelten) dla poznania, a to znaczy, że jest uznawana przez wszystkie podmioty ze względu na określone normy<sup>20</sup>. Dla Rickerta:

(...) we wszystkich okolicznościach powinność [pozostanie – T.K.] miarą każdego potwierdzenia i wobec tego »przedmiotem« każdego pozytywnego poznania w ogóle<sup>21</sup>.

Na podstawie tych wyjaśnień należy przyjąć, że powinność transcendentna jest dla niego bezwzględną miarą poznania, a jej formą jest norma transcendentna.

W świetle powyższych ustaleń można stwierdzić, że znaczenie terminu „norma transcendentálna” z grubsza odpowiada treści używanemu przez Rickerta określeniu „norma transcendentna”. Zastrzeżenie budzi jedynie – użyte przez Ajdukiewicza – dookreślenie normy. Wyraz „transcendentálne” sugeruje bowiem, że normy te zostały ustanowione przez badaczy określających siebie jako filozofów transcendentálnych. Normy te jednak – zdaniem Rickerta – nie są ustanawiane i obowiązują bezwzględnie każdego.

Ajdukiewicz sprowadza poglądy Rickerta do dwóch tez: 1) „rzeczywistość jest tylko korelatem sądów (w sensie logicznym), podyktowanych przez transcendentálne normy” i twierdzenia jej równoznacznego, 2) „prawdą jest tylko sąd podyktowany przez transcendentálne normy”<sup>22</sup>. Pierwszą z nich można nazwać tezą o rzeczywistości, zaś drugą – tezą o prawdzie. Oba twierdzenia są wynikiem potocznej parafrazy stanowiska Rickerta. Jednak w związku z – dokonanym przez Ajdukiewicza w tezie o rzeczywistości – dookreśleniem relacji pomiędzy sądami a rzeczywistością jako „korelacji” nasuwają się wątpliwości. Pojęcie to nie zostało wyraźnie określone. Słowo „korelacja” w myśl *Słownika wyrazów obcych* Wła-

<sup>19</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, dz. cyt., s. 22. Przekład zaczerpnięty z A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, dz. cyt., s. 170–171.

<sup>20</sup> Por. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, dz. cyt., s. 440–441.

<sup>21</sup> „(...) das Sollen [bleibt] der Maßstab jeder Behauptung und damit der »Gegenstand« jeder positiven Erkenntnis überhaupt” – tamże, s. 216.

<sup>22</sup> K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentálnego idealizmu...*, dz. cyt., s. 273.

dysława Kopalińskiego znaczy tyle, co „wzajemne powiązanie”, „współzależność przedmiotów, pojęć, zagadnień, zjawisk (...)”<sup>23</sup>. Natomiast „korelat” jest synonimem wyrazu „odpowiednik; jeden z przedmiotów nawzajem od siebie zależnych”<sup>24</sup>. A zatem relacja pomiędzy sądem a rzeczą polega na współzależności. Sąd jako korelat stanowi odpowiednik rzeczywistości i *vice versa*.

Rickert w *Der Gegenstand der Erkenntnis* dokonuje swoistej autoparafrazy swojego stanowiska. Stwierdza, że pojęcie formy poznania odróżnia go od stanowiska realizmu empirycznego:

Co prawda empiryczny realista w ogóle nie dokona rozróżnienia pomiędzy formą i treścią. Jeżeli zgodzi się jednak na to, musi także dostrzec w przedmiotach wytwory, które są tak urządzone, że treść posiada formę. Nawet dzięki temu, że sama „rzeczywistość” zostanie pojęta jako forma, nie trzeba jeszcze nic istotnego zmieniać w poglądzie realistycznym. Tylko w tym idealizm teoriopoznawczy uczy czegoś od niego [tzn. od empirycznego realizmu – T.K.] zasadniczo różnego, że forma powinna być traktowana jako wartość<sup>25</sup>.

Rickert – charakteryzując relacje, w jakiej znajduje się idealizm transcendentálny do empirycznego realizmu, używa przy tym terminu „forma” w różnych ustalonych znaczeniach<sup>26</sup>. Najogólniej „forma” oznacza teoretyczną wartość. „Gotowy” sąd składa się z formy i treści. Dla empirycznego realizmu są one biernie odbierane z kompletnej empirycznie danej rzeczywistości. Rickert nie zgadza się z tym poglądem. Twierdzi on, że tylko treść jest biernie kopiowana, ale nie forma. Idealizm transcendentálny wychodząc od aktu sądu dowodzi, że forma jest „wytworem” tego aktu, inaczej bowiem nie można by było oddzielić w poznaniu formy od treści. Na tym polega zasadnicza różnica pomiędzy epistemologicznym stanowiskiem realizmu empirycznego i idealizmu transcendentálního. Wziąwszy pod uwagę to, ile miejsca poświęca i, jaką rangę przypisuje Rickert krytyce teorii odbicia w poznaniu, wydaje się, że należy uznać ten pogląd przy określaniu istotnych elementów jego filozofii.

W tezie o rzeczywistości zostaje wyrażona myśl Rickerta na temat relacji pomiędzy obiektem i podmiotem. Ajdukiewicz w określeniu „korelacja” charaktery-

<sup>23</sup> Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i wyrażen obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1999, s. 278.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> „Freilich wird der empirische Realist überhaupt keinen Unterschied zwischen Form und Inhalt machen. Falls er jedoch darauf reflektiert, muß auch er in den Gegenständen Gebilde erblicken, die so beschaffen sind, daß ein Inhalt eine Form trägt. Sogar dadurch, daß die »Wirklichkeit« selbst als Form begriffen wird, braucht sich an den realistischen Ansichten noch nichts Wesentliches zu ändern. Nur damit lehrt der erkenntnistheoretische Idealismus etwas ihnen prinzipiell Fremdes, daß die Form als Wert betrachtet werden soll” – tamże, s. 362.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 367 n.

zuje owo dwustronne powiązanie, jakie zachodzi między podmiotem a obiektem; podmiot udziela przedmiotowi teoretycznej formy, zaś przedmiot – podmiotowi treści. Jednakże Ajdukiewicz rozumie przy tym podmiot jako świadomość w ogóle, natomiast Rickertowi chodzi o podmiot aktu sądu. A zatem tezę Ajdukiewicza należy uznać za nietrafną. W jej miejsce można zaproponować inną: rzeczywistość jest korelatem aktów sądów, które są podyktowane przez normy transcendentne. Dzięki przyjęciu parafrazy o takiej treści wydaje się, iż można adekwatnie oddać sens aktualnie i aksjologicznie zorientowanej myśli Rickerta.

Analiza tezy o prawdzie wymaga przybliżenia tego, co Rickert rozumiał przez pojęcie prawdy. Prawda w sensie klasycznym jest definiowana zazwyczaj w postaci formuły *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (prawda jest zgodnością rzeczy i myśli). Nie wnikając w szczegóły związane z określeniem tego, czym są *res* i *intellectus*, można powiedzieć, że część problemów związanych z tą definicją wiąże się z wykładnią pojęcia adekwatności, czyli zgodności. Rickert autoparafrazuje swoje stanowisko w sposób następujący:

Idealizm transcendentálny widzi odwrotnie w formie rzeczywistości „wynik” aktu sądu, ponieważ inaczej nie da się zrozumieć „zgodności” pomiędzy poznaniem i przedmiotem lub przedmiotowości poznania (...). Tak tylko może stać się jasna zgodność poznania i przedmiotu polegająca na czymś innym niż odbicie tego, co podobne. (...) Nie zostaje zakwestionowane jednak to, że forma gotowego sądu zgadza się z formą pomyślanego już jako gotowego – immanentnie rzeczywistego – przedmiotu, lecz przeczy jedynie interpretacji tej zgodności jako [zgodności – TK] odbicia z dla siebie istniejącym oryginałem (...). Nie przeciwko teorii zgodności, lecz tylko przeciwko teorii odbicia chce się więc kierować idealizm transcendentálny, a przeciwko temu nauki szczegółowe nie mają powodu protestować. Przeciwnie, to czego one żądają ze stanowiska realizmu empirycznego – zgodności ich poznania z przedmiotem – pojawia się także w transcendentálno-filozoficznych założeniach uzasadnione ze względu na formę, jak i na treść<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> „Der transzendente Idealismus sieht umgekehrt in der Form des Wirklichen das »Produkt« des Urteilsaktes, weil anderes die »Uebereinstimmung« zwischen Erkennen und Gegenstand oder die Gegenständlichkeit der Erkenntnis sich nicht verstehen läßt, und er muß nun die Form des fertigen Urteils ebenso wie die des wirklichen Gegenstandes als begründet durch die Form der Anerkennung der Norm oder durch die Kategorie begreifen, während diese selber durch die transzendente Norm begründet ist. So allein kann die Uebereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand in anderer Weise als durch das angebliche Abbilden klar werden. (...) Es wird ja nicht bestritten, daß die Form des fertigen Urteils mit der Form des als fertig gedachten wirklichen immanenten Gegenstandes übereinstimmt, sondern es wird lediglich die Deutung dieser Uebereinstimmung als die eines Abbildes mit seinem für sich bestehenden Original in Abrede gestellt. (...) Nicht gegen die Uebereinstimmungstheorie, sondern allein gegen die Abbildtheorie will also der transzendente Idealismus sich richten, und hiergegen etwas einzuwenden, haben die Einzelwissenschaften keine Veranlassung. Im Gegenteil, das, was sie auf dem Standpunkt des empirischen Realismus erstreben: Uebereinstimmung ihrer Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, erscheint nun auch nach



Na tej podstawie można wnosić, że Rickert postrzega zajmowane przez siebie stanowisko jako nie odrzucające klasycznej definicji prawdy<sup>28</sup>. Wyraża on tylko sprzeciw wobec teorio-odbiciowych założeń przyjmowanych w tej definicji. Jego poglądy można zinterpretować tak, że zgodność zachodzi nie tylko pomiędzy obiektem a sądem, ale również – między aktem sądenia a jego przedmiotem. Jeżeli transcendentna filozofia poznania opisuje relacje zgodności pomiędzy aktem sądenia a przedmiotem, to w miejsce Ajdukiewiczowskiej parafrazy można zaproponować zmodyfikowaną tezę o prawdzie: prawda jest aktem sądenia, który jest podyktowany przez transcendentne normy.

Ajdukiewiczowska parafraza stanowi tylko pewne uogólnienie poglądów Rickerta. Koncentruje się ona na zagadnieniu podmiotu transcendentnego i pomija rozwijane przez Rickerta zagadnienie psychologii transcendentnej. Idealizm transcendentny polega – zdaniem Ajdukiewicza – na zredukowaniu całego świata realnego (fizycznego i psychicznego) do bycia korelatem świadomości w ogóle. W zestawieniu z poglądami Rickerta twierdzenie to jest jednak zbyt ogólne, aby móc wyciągnąć z niego wnioski na temat pojęcia prawdy stosowanego w neokantyzmie badeńskim. W analizowanym tekście uwidacznia się różnica pomiędzy semantycznym problemem idealizmu transcendentnego, a filozofią transcendentną. Ajdukiewicz czyni obiektem swoich analiz tylko ten pierwszy, podczas gdy nie podejmuje problemu tej drugiej.

Niezależnie od tego, czy krytyczny wobec idealizmu transcendentnego wniosek Ajdukiewicza jest słuszny, czy też nie, zasygnalizowane w tych rozważaniach uwagi wskazują na potrzebę poszerzenia zakresu podstawy parafrazy Ajdukiewicza. Po pierwsze – postulowana trawestacja powinna objąć dodatkowo przynajmniej takie pojęcia jak podmiot sądzący, akt sądenia, forma oraz zgodność. Należałoby rozpatrzyć również pojęcia zdania, przedstawienia, wartości, przedmiotu, obiektu oraz sensu, których treść nie była analizowana w tej pracy. Po drugie, parafraza ta powinna oprzeć się na metodzie fenomenologicznej analizy znaczeniowej nie tylko jednego tekstu Rickerta.

---

transzendentalphilosophischen Voraussetzungen mit Rücksicht sowohl auf die Form wie auf den Inhalt begründet” – tamże, s. 368–369.

<sup>28</sup> Wniosek ten jest oparty tylko na podstawie utożsamienia niemieckiego *Übereinstimmung* z łacińskim *adaequatio*. Ponadto zostaje wysnuty na podstawie stosunkowo późno napisanego (1928) tekstu Rickerta, dlatego nie musi się ona odnosić do jego wcześniejszych poglądów.



ADAM JONKISZ

---

## Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?

0. Uwagi niżej sformułowane nawiązują do tak samo zatytułowanej wypowiedzi prof. Jacka Jadackiego, w której znajdujemy uzasadnienie odpowiedzi twierdzącej na to pytanie<sup>1</sup>. Zmierzając do takiej odpowiedzi Autor rozważa najpierw dwie filozoficzne kwestie: ontologiczną – czy świat istnieje; oraz epistemologiczną – czy świat jest poznawalny. Zwróciwszy uwagę na konieczność lepszego postawienia tych pytań, proponuje wyjaśnienia użytych w nich wyrażen oraz uzupełnienia domyślnych ich składników, czyli odpowiednią ich „eksplikację i dezeliptyzację”.

Otóż gdy przypuścimy, że słowo „świat” znaczy to samo, co wyrażenie „to wszystko, co istnieje”, to pierwsze pytanie uzyskuje analitycznie prawdziwą odpowiedź: „To wszystko, co istnieje, istnieje”. Jeśli z kolei słowo „istnieje” znaczy tyle, co wyrażenie „znajduje się gdzie indziej niż świat”, to rozstrzygająca jest odpowiedź negatywna na pierwsze pytanie, jako że analitycznie prawdziwe jest zdanie „Świat nie znajduje się gdzie indziej niż świat”.

---

<sup>1</sup> Por. J. Jadacki, *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, [w:] *Філософські проблеми науки / Filozoficzne problemy nauki*. Seminarium Lwowsko-Warszawskie współkierowane przez Івана Вакарчука i Jacka Jadackiego. Red. naukowy Anna Brożek, zestawienie referatów ukraińskich Марія Зубрицька, Wydawnictwo Naukowe Semper, Львів-Warszawa 2008, s. 307 (dziękuję dr. Markowi Rembierzowi za informację o tej pracy zbiorowej i argumentacji J. Jadackiego). Formułuję te tylko uwagi, które nasunęły mi się w związku z tą krótką wypowiedzią i nie uwzględniam w nich ani innych prac J. Jadackiego, ani prac innych autorów (spośród współczesnych autorów polskich wiele uwagi problematyce interpretacji tekstów filozoficznych poświęcił J. Woleński, który w kilku swoich pracach omawia metodę parafrazy, wskazując na jej obecność w analizach filozoficznych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, K. Twardowskiego, a zwłaszcza K. Ajdukiewicza, oraz stosuje tę metodę w wielu własnych analizach; o zastosowaniach logiki w interpretacji tekstów filozoficznych szerzej pisali także m. in. A. Nowaczyk oraz L. Koj). W opracowaniu nie tak szkicowym jak niniejsze uzupełnienia takie są oczywiście niezbędne.

Wyjaśnienie znaczeń i wypełnienie niedopowiedzeń drugiego pytania doprowadza do takiej jego parafrazy: „Czy to wszystko, co istnieje, da się poznać przez przynajmniej jednego człowieka za pomocą jakiegoś sposobu poznawania?” J. Jadacki proponuje ponadto kryterium (jedno spośród możliwych) odróżniania „domniemanych” od „rzeczywistych” sposobów poznawania: sposób poznania jest rzeczywisty, gdy korzystające z niego (i tylko z niego) w tych samych okolicznościach dwie osoby stwierdzają to samo. Ponieważ – dopowiedzmy rozważając zastosowanie takiego kryterium – zgodność taka zachodzi i to w sposób powtarzalny, np. w poznaniu zmysłowym, więc i drugie pytanie uzyskuje pozytywne rozstrzygnięcie, czyli i ono jest rozstrzygalne.

Podane przez J. Jadackiego uzasadnienie twierdzącej odpowiedzi na pytanie: Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne? polega więc na sprowadzeniu tego problemu do kwestii: „czy przynajmniej niektóre pytania filozoficzne są rozstrzygalne? oraz na rozstrzygnięciu dwóch pytań filozoficznych, rozstrzygnięciu okazującym tak rozumianą rozstrzygalność filozoficznych sporów.

1. Odnosząc się do tego uzasadnienia trzeba przede wszystkim postawić zasadną, jak myślę, kwestię, czy trafna jest zaproponowana przez J. Jadackiego parafraza tytułowego pytania<sup>2</sup>. Warto ocenić pod tym względem składniki „eksplicacji i dezeliptyzacji” dokonanej na tym pytaniu. Otóż właściwe jest zaproponowane przez Autora uściślenie domyślnego w tym pytaniu kwantyfikatora (inne kwantyfikacje są mniej interesujące lub wprost sztuczne). Można natomiast mieć wątpliwości co do sprowadzenia rozstrzygalności filozoficznych sporów do rozstrzygalności filozoficznych pytań. Po pierwsze dlatego, że pojęcie rozstrzygalności sporu sytuuje tytułową kwestię o wiele mocniej niż jej parafraza w kontekście pragmatycznym, co sprawia, że poszukiwanie na nią odpowiedzi wymaga uwzględniania dziejowego kontekstu rzeczywistych sporów, obejmującego i dostępne wyniki filozoficzne (konceptje, metody, terminologia), w których spór jest osadzony, i ważne dla tej sprawy charakterystyki uczestników sporu (znał, rozumiał, uznawał, korzystał, miał dostęp, zmierzał do itp.). Chodzi więc o to, że rozstrzygalność pytań nie gwarantuje pragmatycznie rozumianej rozstrzygalności sporu. Po drugie, proponując swoją parafrazę tytułowego pytania J. Jadacki nie podał wyjaśnień dotyczących znaczenia „rozstrzygalności”, co jest kluczowe dla rozstrzygnięcia metafizycznego sporu o rozstrzygalność sporów filozoficznych.

<sup>2</sup> W niniejszych uwagach parafraza jest rozumiana szeroko, jako dowolne przeformułowanie wyrażenia, i obejmuje zarówno niewielkie modyfikacje sformułowania wyjściowego dokonywane w tym samym języku (uściślenia, wyjaśnienia, dopowiedzenia), jak i jego tłumaczenia na inne języki, tłumaczenia zakładające, że w procedurze rozstrzygania parafrazy są stosowalne metody i wyniki związane z językiem przekładu (np. metody i wyniki innej szkoły filozoficznej, logiki, matematyki, nauk przyrodniczych).

Jeśli kwestię rozstrzygalności sporów filozoficznych sprowadzi się do pytania, czy niektóre (choćby jedno tylko) pytania filozoficzne są rozstrzygalne, a „rozstrzygalność pytania” rozumie się jako dostępność skutecznego sposobu okazania prawdziwości jednej spośród możliwych (dorzecznych) odpowiedzi, to taka parafraza tytułowego pytania uzyskuje oczywistą odpowiedź twierdzącą; fakt ten podważa zresztą, co warto dostrzec, zasadność tytułowego pytania, jako że po takim przeformułowaniu nikną wątpliwości uzasadniające jego postawienie.

2. Zasadne są pytania dotyczące rozstrzygalności poszczególnych sporów filozoficznych oraz pytanie ogólne: Kiedy (pod jakim warunkiem) filozoficzny spór jest (może być) rozstrzygalny? Nawet jeśli zgodzimy się, że można sprowadzić rozstrzygalność sporów filozoficznych do rozstrzygalności pytań, albo też, zostawiając na boku sprawę takiej redukowalności, skupimy się na fakcie, że koniecznym warunkiem rozstrzygalności sporów filozoficznych jest rozstrzygalność uwikłanych w nie pytań (nie koniecznie filozoficznych!), to nadal pozostają wątpliwości dotyczące związków między pytaniami podsycającymi filozoficzne spory, a ich parafrazami rozważanymi przy ocenie rozstrzygalności sporów. Na przykład czy spór jest rozstrzygalny, gdy istnieją takie parafrazy przedmiotowej dlań kwestii filozoficznej, które są rozstrzygalne, a jednocześnie są jej parafrazy, dla których nie widać możliwości rozstrzygnięcia?

Jeśli w sformułowanej wyżej kwestii ontologicznej słowo „świat” zastąpimy wyrażeniem „to wszystko, co istnieje”, użytym w zaproponowanej przez J. Jadackiego parafrazie, to uzyskane w ten sposób pytanie jest niewątpliwie rozstrzygalne; jeśli jednak zastąpimy „świat” innym wyrażeniem, np. „to wszystko, o czym myślimy, że istnieje”, wtedy sporne pytanie: „Czy świat istnieje?” zastępuje parafraza: „Czy istnieje to wszystko, o czym myślimy, że istnieje?”. Uściśleniem tej ostatniej parafrazy jest: „Czy to wszystko, o czym myślimy, że istnieje niezależnie od naszego poznania, istnieje tak właśnie?”, tę z kolei można sparafrazować do: „Czy to wszystko, o czym myślimy że istnieje i jest jakieś niezależnie od naszego poznania, istnieje i jest takie właśnie niezależnie od naszego poznania?”. Parafrazy te na pewno nie uzyskują rozstrzygnięcia tak bezpośredniego i oczywistego, jak pierwsza (J. Jadackiego) parafraza ontologicznej kwestii: Czy świat istnieje? Zarzewiem wielu (nierozstrzygalnych?) sporów filozoficznych są również kwestie dotyczące wartości. Na przykład przedmiotem sporu toczonego niemalże od początku filozofii jest pytanie: Czy wartości istnieją? Jego parafrazy uzyskujemy m. in. dopowiadając, o jaki sposób istnienia w tym pytaniu chodzi, np. Czy wartości istnieją materialnie? ... fizycznie? ... rzeczywiście („naprawdę”)? ... realnie? ... obiektywnie? ... bezwzględnie? ... substancjalnie? itd. Pierwsze dwa przeformułowania są rozstrzygalne, choć uzasadnienie odpowiedzi negatywnej też wymaga wyjaśnienia znaczeń (np. że materialny to postrzegalny i posiadający masę

spoczynkową; fizyczny – wchodzący w oddziaływania itp.). Nie widać z kolei, jak można by rozstrzygnąć pytanie o to, czy wartości istnieją rzeczywiście, czy też fikcyjnie, tj. czy są wytworami filozoficznej wyobraźni, których nazwy z języka filozoficznego przeszły do języka i myślenia potocznego, lecz w obiektywnej rzeczywistości nic im nie odpowiada. Podobnie mają się sprawy z pytaniem o istnienie wartości realne/idealne (nawet po wyjaśnieniach, że realne to istniejące w czasie lub przestrzeni, a idealne – poza czasem i przestrzenią), o ich istnienie obiektywne/subiektywne (mimo uzgodnień terminologicznych, że istnienie obiektywne to niezależne od podmiotu wartościującego) itd.; chyba że znajdzie się i uzgodni jakieś kolejne parafrazy tych eksplikacji, co wymagałoby jednak przyjęcia (uzgodnienia) dodatkowych założeń dotyczących wartości, np. czemu miałyby przysługiwać (problem nośników wartości i przedmiotów ocen), czy są cechami relacyjnymi, czy własnościami itd. Nawet jeśli podane tu przykłady są źle dobrane, tj. nawet jeśli da się okazać, że parafrazy, które oceniłem jako nierozstrzygalne są (po „odpowiednim” sparafrazowaniu!) rozstrzygalne (lub odwrotnie), to nadal zasadne jest pytanie: Czy kwestia, będąca przedmiotem filozoficznego sporu, która ma zarówno parafrazy rozstrzygalne, jak i nierozstrzygalne, sama jest rozstrzygalna?

3. W kontekście tego ostatniego pytania nasuwa się propozycja, by nie wszystkie parafrazy uwzględniać w takim samym stopniu, a nawet by określić warunki, jakie musi spełniać parafraza, powiedzmy – właściwa i tylko właściwe przeformułowania oryginalnych kwestii brać pod uwagę oceniając rozstrzygalność filozoficznego sporu. Korzystając z takich określeń można by powiedzieć, że spór filozoficzny jest (dokładniej – może być) rozstrzygalny, gdy kwestia, której dotyczy, ma rozstrzygalną parafrazę właściwą (dopuszczając możliwość, że rozstrzygnięcie niektórych kwestii filozoficznych nie wymaga parafrazowania).

Określenie (nie mówiąc o stosowaniu) warunków dla parafraz nazwanych tu właściwymi jest jednak zadaniem trudnym. Można, sądzę, uzasadnić niektóre konieczne warunki, jakie parafraza filozoficznego problemu powinna spełniać, czyli warunki jej dopuszczalności. Należą do nich na pewno postulaty logiczne. Jeden z nich, stawiany dowolnym pytaniom, sprowadza się do wymagania, by parafraza miała jedno, dobrze określone znaczenie. Wymaganie to wskazuje pewien interpretacyjnie optymalny stan, który w przypadku pytań (także pojęć i twierdzeń) filozoficznych może być trudno osiągalny. Warunek ten da się ocenić w kontekście języka, w którym parafraza jest sformułowana i ma być rozstrzygalna, da się, można powiedzieć – niezależnie od znaczenia problemu parafrazowanego. Wiąże się on jednak ściśle z kolejnym warunkiem, wymagającym już porównywania znaczeń problemu wyjściowego i pytania parafrazującego. Parafrazowanie powinno, po pierwsze, poprawiać logiczną jakość problemu źródłowego, tj. w żadnym razie nie może być tak, by parafraza była mniej zrozumiała od pytania

źródłowego, a najlepiej by usuwała wszystkie jego wieloznaczności i mętności. Od pytań parafrazujących trzeba jednak wymagać ponadto, by były odpowiednie (adekwatne) do problemu parafrazowanego, tj. by oddawały (nie zniekształcały) znaczenie problemu wyjściowego. Natychmiast jednak rysują się trudności, na jakie może napotykać rozstrzyganie, czy warunek ten jest w przypadku konkretnej parafrazy spełniony. Zmiana znaczenia problemu wyjściowego jest nieunikniona (drobne nawet uściślenie znaczenia też jest zmianą), a nie da się jednocześnie podać ogólnych kryteriów pozwalających rozstrzygnąć, czy parafraza oddaje czy narusza znaczenie pytania źródłowego. W prostszych sytuacjach, tj. wyjaśniania i uściślenia w tym samym języku, można sprawdzać, czy znaczenia całej parafrazy i jej wyrażen składowych mieszczą się w rodzinie znaczeń problemu wyjściowego, natomiast porównywanie międzyjęzykowe wymaga bardziej złożonych procedur, a wyjaśnienie tych procedur – odwołania się do pojęć i metod wypracowanych lub stosowanych w teorii interpretacji (izomorfizm, interpretacja hermeneutyczna, literalizacja, konkretyzacja itd.). Są sytuacje, w których adekwatność (do problemu źródłowego) parafrazy sformułowanej w innym od oryginalnego języku nie budzi wątpliwości, jak np. gdy pytanie o poprawność logiczną wniosku prowadzonego w języku naturalnym sprowadza się do pytania, czy schemat wniosku, zapisany w języku np. klasycznego rachunku zdań, jest zgodny z prawem tego rachunku. Gdy jednak stosuje się, powiedzmy, wyniki teoriomodelowych badań języków sformalizowanych do parafrazowania twierdzeń i problemów języków naturalnych lub mieszanych (języka dyskursu etycznego czy, ogólniej – filozoficznego, języka nauk empirycznych itp.), to towarzyszące takiemu parafrazowaniu założenia upraszczające (idealizacyjne) mogą uzasadniać wątpliwości co do tego, czy uzyskana na tej drodze parafraza nie narusza znaczeń problemów wyjściowych i czy metody związane z językiem przekładu, skuteczne w rozstrzyganiu parafraz, mogą być zastosowane do rozstrzygania problemów oryginalnych.

Jeszcze bardziej dyskusyjne jest stawianie właściwym parafrazom kolejnych warunków, warunków rzeczowych, znanych z teorii pytań, tj. zasadności i trafności<sup>3</sup>. Co się tyczy zasadności (wyżej już wymienionej), to wydaje się wprawdzie usprawiedliwione wymaganie, by parafraza była pytaniem zasadnym, o ile zasadne jest pytanie źródłowe, jednakże ocena, czy są wątpliwości uzasadniające postawienie pytania, a więc czy odpowiedź na pytanie parafrazujące wypełnia jakąś

---

<sup>3</sup> Wymaganie, by parafrazy problemów filozoficznych spełniały kolejny warunek stawiany pytaniom, tj. warunek rozstrzygalności, czyli ostatecznie uznanie, że parafraza właściwa to pytanie rozstrzygalne, zmieniłoby jedynie sposób mówienia o sporach rozstrzygalnych: można by krócej powiedzieć, że spór jest rozstrzygalny wtedy i tylko, gdy problem w spór uwikłany ma właściwą parafrazę.

lukę w dotychczasowej wiedzy filozoficznej, wymaga określenia „dotychczasowej wiedzy”, co w przypadku koncepcji filozoficznych jest znacznie trudniejsze niż np. w nauce albo po zrelatywizowaniu oceny zasadności do wiedzy prywatnej. Ponadto brak zasadnej parafrazy może świadczyć o niezasadności samego problemu wyjściowego.

Jeszcze większe trudności powoduje wymóg trafności. Nie da się bowiem bezstronnie sprawdzić, czy pytanie nie kryje fałszywych założeń, o ile nie uzgodni się istotnej dla przedmiotu sporu filozoficznej wiedzy (twierdzeń, koncepcji), w której kontekście miałyby być oceniana trafność parafrazy. Wskutek tego rozstrzygnięcie, czy parafraza jest właściwa, a spór filozoficzny – czy jest rozstrzygalny, zależy od koncepcji filozoficznych uznawanych przez oceniającego trafność parafrazy. Zrelatywizowanie do różnych koncepcji filozoficznych znikałoby tylko w sytuacji, gdy parafraza kryje założenie bezspornie fałszywe, np. kontradykcyjne, co świadczyłoby o jej nietrafności.

4. Nazwijmy, zgodnie z powyższymi uwagami, parafrazą dopuszczalną pytanie poprawne pod względem logicznym, tj. o dobrze określonym znaczeniu i znaczeniu adekwatnym do problemu wyjściowego. Natomiast parafrazą właściwą – takie przeformułowanie oryginalnego problemu, które jest także zasadne i trafne (oczywiście – na gruncie uzgodnionej wiedzy filozoficznej). Ponadto, zamiast mówić, że spór dotyczy kwestii, która ma parafrazę, mówmy krócej, że spór ma parafrazę. Wtedy: spór jest rozstrzygalny, gdy ma rozstrzygalną parafrazę właściwą.

Pytania, które się nasuwają w kontekście tych ustaleń terminologicznych, to: (i) czy spór może mieć zarówno parafrazy właściwe rozstrzygalne, jak i parafrazy właściwe nierozstrzygalne? oraz (ii) czy spór może mieć parafrazy właściwe rozstrzygalne pozytywnie i parafrazy właściwe rozstrzygalne negatywnie (w szczególności – jedną parafrazę uzyskującą sprzeczne rozstrzygnięcia)?

Odnosnie do pierwszego pytania: nawet jeśli taka możliwość nie jest wykluczona przez wyżej zaproponowane warunki dla parafraz właściwych, to można przyjąć uzgodnienie, że o rozstrzygalności decyduje istnienie właściwej parafrazy rozstrzygalnej. Jeśliby na przykład rozstrzygalność sporu o istnienie świata była oceniana wyłącznie na podstawie dwóch reprezentujących go parafraz, tj. (sformułowanej przez J. Jadackiego) „Czy to wszystko, co istnieje, istnieje?” i (zaproponowanej wyżej) „Czy istnieje to wszystko, o czym myślimy, że istnieje? oraz gdyby drugie z tych przeformułowań zostało uznane za nierozstrzygalne, to również spór o istnienie świata trzeba by uznać za nierozstrzygalny, jako że pierwsza z tych parafraz, choć rozstrzygalna, jest niewłaściwa, gubi bowiem zasadność (choć filozoficzną i niegdysiejszą) pytania: Czy świat istnieje? Rozstrzygalność tego sporu można by ogłosić dopiero wskazując jego parafrazę właściwą i rozstrzygalną, na przykład na podstawie takiego przeformułowania drugiej parafrazy, które otwiera



możliwość uzasadnienia odpowiedzi pozytywnej idącego w stronę stwierdzenie, wspartego na wiedzy o procesach poznawczych, że „Istnieje, bo gdyby nie istniało, to nie byłoby przedmiotem myślenia”. Dziś, gdy spór ten dawno jest rozstrzygnięty, również wyjściowa dlań kwestia jest bezzasadna, choć współczesne jej odpowiedniki nadal są podłożem sporów filozoficznych (realizmu z antyrealizmem), toczonych w różnych dziedzinach (np. filozofii nauki, filozofii umysłu, metaetyce) i w rozmaitych przebraniach terminologicznych.

Co się natomiast tyczy możliwości wskazanej w drugim pytaniu, to jest ona, jak przypuszczam, wykluczona – o ile wyjściowa, parafrazowana kwestia jest trafna – przez warunki sformułowane dla parafraz właściwych (warto podkreślić ponownie – warunki sprawdzane na gruncie określonej wiedzy filozoficznej, czyli uzgodnionego zbioru akceptowanych twierdzeń filozoficznych). Doniesienia o sprzecznych rozstrzygnięciach problemu filozoficznego byłyby wówczas skutkiem błędnej oceny trafności którejś z jego parafraz (a skutek tego – błędnego uznania jej za właściwą) albo zastosowania odmiennej wiedzy filozoficznej jako podstawy dla oceny, czy określona parafraza jest właściwa. Na przykład spośród podanych przez J. Jadackiego sprzecznych rozstrzygnięć problemu: Czy świat istnieje? druga z parafraz tego pytania nie jest trafna, kryje bowiem fałszywe założenie (fałszywe na gruncie dowolnej koncepcji filozoficznej), że świat może się znajdować gdzie indziej niż świat. Parafraza ta nie jest zatem właściwa.

5. Używając wprowadzonej tu terminologii można powiedzieć, że sformułowane wyżej uwagi szkicują pewne warunki również dla właściwej parafrazy pytania tytułowego. Można je więc potraktować jako przyczynek do „eksplikacji i dezelityzacji” metafizycznego pytania: Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?



**Zbigniew Wolak**  
Racjonalność i analogia.  
Uwagi na marginesie koncepcji analogii w Kole Krakowskim

**Dominik Kowalski**  
Realizacja programu Koła Krakowskiego.  
Jan Salamucha jako realista

**Kazimierz Wolsza**  
Filozofia chrześcijańska w perspektywie ewolucyjnej.  
Koncepcja ks. Tadeusza S. Wojciechowskiego (1917–2000)



ZBIGNIEW WOLAK

---

## **Racjonalność i analogia**

### **Uwagi na marginesie koncepcji analogii w Kole Krakowskim**

#### **Wstęp**

Jednym z zdań analogii jest łączenie racjonalnego z nieracjonalnym. W niniejszym artykule chcę wykazać, że niektóre aspekty analogii nie tylko pomagają ratować maksimum racjonalności w poznaniu tego, co nie jest poznawalne jednoznacznie, ale są przejawem racjonalności najodpowiedniejszej do badania pewnych aspektów rzeczywistości. Chcę wykorzystać pewne idee, które pojawiły się przy próbach logicznej analizy pojęcia analogii w Kole Krakowskim. Autorzy tych idei traktowali je jako sposoby ujęcia pojęć analogii, które już funkcjonowały w filozofii i teologii, ale jeśli się trochę zastanowić, to były to idee dające nie tylko możliwość ciekawego wystąpienia tego, co już istnieje, ale też mogą być narzędziem dla rozwijania wielu nowych pomysłów. W swoim artykule wykorzystam głównie ujęcie analogii przez Bocheńskiego jako izomorfizmu i ujęcie Drewnowskiego, który związał analogię z tzw. schematem przestrzennym. Pierwsze ujęcie jest wsparte rozbudowaną analizą formalną, natomiast drugie jest rodzajem ilustracji dla badań formalnych, które nie zostały opublikowane, a potem zaginęły. Wykorzystanie formalnych analiz do badania pojęcia analogii jest z pewnością kolejnym krokiem w poszukiwaniach filozoficznych, które odkrywają „różnice w tym, co jest podobne i podobieństwa w tym, co różne”.

Warto mieć też na uwadze rozważania Salamuchy dotyczące analogii, które powstały jako odpowiedzi na zarzuty filozofów tomistycznych wobec prób stosowania logiki w teologii i filozofii chrześcijańskiej. Zarzuty te dotyczyły nie tylko samej logiki, ale również ontologii, filozofii przyrody i metodologii nauk, w związku z czym odpowiedzi Salamuchy również wykraczały poza samą semantyczną i formalną strukturę pojęcia analogii.

Artykuł niniejszy jest w znacznej mierze rozwinięciem pewnych pomysłów zawartych w książce na temat koncepcji analogii w Kole Krakowskim<sup>1</sup>. Dlatego jego głównym celem nie jest opis teorii analogii rozwijanych przez myślicieli należących do tej grupy filozofów, ale raczej wskazanie pewnych wniosków wynikających z ich koncepcji. Będę się jednak starał zaprezentować ich poglądy na tyle, by można było zrozumieć omawiane zagadnienia bez bliższej znajomości wspomnianej książki; oczywiście pomocna będzie znajomość opublikowanych powtórnie w ostatnich latach pism filozofów Koła. Koncepcjom Koła Krakowskiego raczej nie zarzucano błędów, ale małą użyteczność ich koncepcji. W swoim artykule chcę pokazać pewne możliwości szerszego zastosowania idei formalnych i modeli stworzonych przez filozofów Koła w celu uściślenia jak również bardziej nowatorskiego ujęcia zagadnień związanych z problematyką analogii.

Zagadnienie analogii stało się głównym miejscem zderzenia trudnej do jednoznacznego ujęcia racjonalności klasycznej metafizyki z racjonalnością opartą na logice współczesnej (matematycznej), rozwijanej między innymi przez szkołę lwowsko-warszawską i Koło Krakowskie, które do tej szkoły może być zaliczone. W związku z tym, mimo że terminem „racjonalność” posłużę się częściej w końcowej, podsumowującej części artykułu, sam problem racjonalności będzie obecny zarówno w prezentacji logicznych analiz pojęcia analogii, jak i w propozycjach rozwinięcia i zastosowania tych analiz.

## Racjonalność analogii

### *Analogia jako izomorfizm relacji formalnych*

Teoria analogii u Bocheńskiego wychodzi od definicji tzw. kompleksu semantycznego, który ujmuje relację znaczenia:  $S(a, l, f, x)$ . Formuła ta może być odczytana następująco: „nazwa  $a$  znaczy w języku  $l$  treść  $f$  rzeczy  $x$ ”. Wszelkie relacje znaczeniowe (jednoznaczność, wieloznaczność i inne) są relacjami pomiędzy dwoma kompleksami semantycznymi, które w tym przypadku zachodzą między odpowiadającymi sobie argumentami tych relacji, czyli między: nazwami, językami, treściami i rzeczami. Bocheński poprzestał na najprostszych relacjach tożsamości i nieutożsamości i w ten sposób otrzymał zestaw podstawowych 16 relacji między kompleksami semantycznymi. Analogię potraktował jako wieloznaczność wzbogaconą o pewną dodatkową własność. Jako tę dodatkową wartość rozważył najpierw alternatywę treści między pojęciami analogicznymi (teoria alternatywy), a potem izomorficzność relacji łączących treści i rzeczy, w których te treści występują:

<sup>1</sup> Z. Wolak, *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, Tarnów 2005.

$$Anp(a,b,l,f,g,x,y) =_{df} Ae(a,b,l,f,g,x,y) \wedge \exists_{P,Q} (fPx \wedge gQy \wedge PsmorQ)$$

Definicja ta mówi, że analogia proporcjonalności występuje między kompleksami semantycznymi, gdy są one powiązane relacją wieloznaczności (Ae) oraz gdy istnieją czysto formalne relacje (P i Q), które wiążą treści nazw z odpowiadającymi im rzeczami i są względem siebie izomorficzne. Bocheński podkreślał, że rozważane przez niego relacje są czysto formalne, czyli nie mają nic wspólnego materialnie<sup>2</sup>. Dla niektórych krytyków jest to słabością tej analizy analogii. Nie będę tutaj podejmował dyskusji na ten temat, gdyż trudno zdobyć się na jednoznaczną odpowiedź. Warto jednak podkreślić zalety formalnego podejścia do pewnych zagadnień filozoficznych. Często nie mamy możliwości poznania materialnych, treściowych, realnych zależności między badanymi obiektami, ale możemy posłużyć się związkami formalnymi, które znamy lub zakładamy, albo w nie wierzymy. Na tej zasadzie zakładamy matematyczność przyrody, choć nikt nie potrafi ani wskazać jedynie słusznej ontologicznej interpretacji matematyki, ani tym bardziej wykazać, dlaczego przyroda poddaje się matematycznemu opisowi. Mimo tej niewiedzy formalne, matematyczne badanie przyrody daje nam klucz do wiedzy dotychczas niedostępnej.

Analiza Bocheńskiego dotyczy konkretnych fragmentów dzieł św. Tomasa z Akwinu, ale logik z Fryburga uważał, że analogia proporcjonalności jest po prostu izomorfizmem (ewentualnie homomorfizmem) we wszystkich zastosowaniach<sup>3</sup>. Dlatego w tym artykule analogia również będzie często traktowana jako rodzaj izomorfizmu lub homomorfizmu, z tym, że bez szczególnej dbałości o szczegóły kompleksu semantycznego w opisie relacji między różnymi elementami wiedzy i rzeczywistości. Będzie to zatem pewne uogólnione podejście do tej koncepcji analogii. Zastosujmy ją teraz do ujęcia podstawowej kwestii epistemologicznej, jaką jest poznanie stanów psychicznych będących podstawą wszelkiego poznania. Kwestia ta jest ważna również dla ujęcia podstawowych idei teorii analogii u Drewnowskiego.

### *Analogia u podstaw racjonalizmu epistemologii filozoficznej i teologicznej*

Analogia wiąże się ze strukturą rzeczywistości, z poznaniem i opisem naszego poznania. Wiąże się ona z różnego rodzaju ujęciami racjonalności świata oraz

<sup>2</sup> Por. J. Bocheński, *On Analogy*, „The Thomist” 11 (1948), s. 424–447. Artykuł ten ukazał się także w polskim tłumaczeniu: *O analogii*, tłum. T. Baszniak, [w:] J. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 50–78. Ponieważ pojawiły się tam pewne pomyłki formalne, lepiej jest – w sytuacji, gdy chcemy dobrze zrozumieć formalne elementy – korzystać z artykułu oryginalnego.

<sup>3</sup> Koncepcję analogii u Bocheńskiego oraz polemiki, jakie wokół niej się pojawiły, przedstawiłem w czwartym rozdziale książki *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, dz. cyt., s. 272–342.

obiektywności poznania i języka. Warunkiem tworzenia wiedzy jest porozumienie między ludźmi, a warunkiem tego porozumienia jest między innymi posiadanie wspólnego języka opartego na przekonaniu, że jednakowe słowa oddają te same stany psychiczne u różnych ludzi. Dzięki temu z kolei możemy mieć nadzieję, że słowa odnoszące się do rzeczy zewnętrznych mają tę samą denotację i konotację. Poznanie cudzych stanów psychicznych, odpowiedzialnych za język i poznanie, dokonuje się przy użyciu analogii przyjmującej za punkt wyjścia podejście behawioralne: gdy spostrzegamy oznaki, których znacznie (treściowe odpowiedniki) znamy u siebie, dochodzimy do przekonania, że u drugiego oznaczają one podobne stany psychiczne. Taki rodzaj poznania oparty jest na pewnym izomorfizmie relacji między oznakami i stanami psychicznymi: jeśli osoba  $x$  przejawia oznaki  $y$  i ja sam odnajduję u siebie takie same oznaki, wnoszę stąd, że jej stan wewnętrzny odpowiada mojemu. Ujęcie tej analogii jako izomorfizmu pozwala łatwo wskazać niektóre jej specyficzne cechy.

Najpierw zwróćmy uwagę na to, że rozważana tutaj analogia jest inna niż analogia w metafizyce pod tym względem, że w rozważanym przypadku dla „równobrzmiących” („równo-wyglądających”) oznak (i związanych z nimi znaków) szukamy odpowiedników nie różnoznacznych, jak w metafizyce, ale jednoznacznych. Chcemy odkrywać te same stany psychiczne u różnych ludzi i na tej podstawie tworzyć pojęcia ogólne, a następnie wiedzę obiektywną. W ten sposób posługiwał się analogią w połączeniu z indukcją Sokrates i w tej metodzie znalazł oręż przeciwko relatywizmowi sofistów. Bez tak używanej analogii trudno mówić o przewyciężeniu sceptycznej tezy Gorgiasza z Leontinoi, który stwierdził, że nawet jeśli istnieje świat i możemy go poznawać, to jednak nie potrafimy się swoją wiedzą dzielić z innymi. Wprawdzie źródło trudności Gorgiasza związane było ze specyficznym realizmem epistemologicznym, ale sama trudność nie znikła do tychczas.

Jest też ważna różnica między tą analogią a analogią teologiczną. Dotyczy ona zarzutu Wittgensteina: jeśli analogię traktujemy jako odpowiedniość relacji, powinniśmy znać trzy człony relacji, aby odkryć czwarty człon. Jednak gdy mówimy o Bogu, opieramy się na doświadczeniu, które dostarcza nam wiedzy na temat tylko dwóch członów będących przedmiotem doświadczenia, np. natura człowieka i dobroć człowieka. Stąd chcemy wnioskować o naturze Boga i o Jego dobroci. W analogii między oznakami i stanami psychicznymi mamy do dyspozycji aż trzy terminy relacji izomorficznych: dwie oznaki i jeden stan psychiczny. Zarzut Wittgensteina jest w tym przypadku oddalony, co nie znaczy, że znikają wszystkie problemy. Wróćmy do Bocheńskiego. Twierdził on, że w analogii liczą się tylko formalne własności występujących w niej relacji. Można się z tym spierać lub nie, ale trzeba pamiętać, że formalizacja Bocheńskiego dotyczy głównie analogii teolo-



gicznej, gdzie – jak wynika z przykładów podanych przez Bocheńskiego – własności te są przedmiotem objawienia<sup>4</sup>. W innych zastosowaniach analogii uznanie formalnych (a w razie potrzeby i materialnych) własności relacji nie zawsze jest pewne, ale może być przedmiotem wiary filozoficznej, założenia, hipotezy itp. Problem analogii nie dotyczy zatem tylko członów relacji, ale i samych relacji. Jednakże mimo tych różnych trudności samo ustalenie statusu ontologicznego i epistemologicznego elementów poznania analogicznego oraz związków formalnych w jakiejś dziedzinie jest cennym efektem zastosowania logicznej analizy pojęcia analogii. Dzięki niej można też sprawniej bronić racjonalności pewnych przejawów wiary filozoficznej.

### *Przestrzenny model analogii*

Ciekawe i stwarzające rozległe możliwości jest podejście Drewnowskiego do analogii. Jednocześnie jest ono pewną kontynuacją problemów, o jakich wspomniano wyżej. Praktycznie cała jego koncepcja (meta)filozoficzna jest przeniknięta analogią. Drewnowski wychodzi od zdań elementarnych, z których przy użyciu zabiegów formalnych budowana jest cała wiedza wszelkiego rodzaju. Kiedy jednak spojrzymy na zdanie zwane elementarnym w kontekście wyżej przytoczonych rozważań, może się ono okazać wysoce nieelementarne. Otóż w zdaniu tym stwierdza się, że dana osoba przyjmuje pewną postawę wobec danej rzeczy i przeżywa pewne doznanie:  $f(x,y,z,u)$ . Przyjmuje się założenie, że każda osoba, która przyjmuje tę samą postawę wobec tej samej rzeczy, ma takie samo doznanie, a tymczasem właśnie ta sprawa była przedmiotem rozważań w poprzednim punkcie. Drewnowski posługuje się pewnym zabiegiem, który wygląda na rodzaj wytrycha (*master key*) otwierającego trudne drzwi, które trzeba przejść, aby rozwijać dalej tzw. program filozoficzny (używam tego określenia w odniesieniu do koncepcji Drewnowskiego zawartej najpierw w *Zarysie programu filozoficznego*, a potem w innych pismach)<sup>5</sup>. Mianowicie w wielu „trudnych” momentach Drewnowski powołuje się na poczucie oczywistości, a jeszcze częściej na zgodę powszechną: w czym wszyscy się zgadzają, to nie wymaga argumentów i można przyjąć to jako pewnik. Takie podejście rzeczywiście przypomina korzystanie z wytrycha, który otwiera różne drzwi, ale ich nie zamyka. Można oczywiście iść ścieżką wskazaną przez Drewnowskiego i za pewne uznać to, co on uznał za pewne. Jednak wcale nie jest to konieczne. Praktycznie każdy jego wytrych możemy zastąpić (albo mo-

<sup>4</sup> Kłopot dodatkowy wynika stąd, że trudno liczyć na to, żeby teologowie potwierdzili ten aspekt objawienia lub przynajmniej taką interpretację Tomaszowego tekstu. Jednak oparcie na objawieniu również powoduje oddalenie zarzutu Wittgensteina.

<sup>5</sup> J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996 (pierwotny: „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934), z. 1, s. 3–38; z. 2, s. 150–181; z. 3, s. 262–292).

zemy próbować zastąpić) kluczem, czyli wziąć na warsztat analizy filozoficznej, co zresztą sam Drewnowski czynił w niektórych przypadkach.

Ciekawe, że właśnie Salamucha, przyjaciel i towarzysz filozoficzny Drewnowskiego, krytykował szkołę szkocką za to, że instancję zdrowego rozsądku postawili ponad racjonalną dyskusję. Nadużywanie zdrowego rozsądku było, zdaniem Salamuchy, przejawem nieporadności intelektualnej. Taki zarzut można by było kierować przeciw Drewnowskiemu, bo on też przyjmował podobne prawdy na podstawie zdrowego rozsądku. Usprawiedliwia go jednak to, że on budował system i miał powód, żeby się nie zatrzymywać na pewnych kwestiach – przedstawiciele szkoły szkockiej podobnego systemu nie budowali. Ponadto krytyka Salamuchy skupiła się na niekoniecznym uznawaniu za oczywiste tych prawd, które powinny być dowiedzione czy ewentualnie należałoby o nich zawiesić sąd bez istotnej szkody dla poszukiwanej prawdy. Natomiast Drewnowski posługiwał się kryterium zdrowego rozsądku czy zgody powszechnej (w niektórych dziedzinach, mianowicie w teologii, powołując się również na magisterium kościelne) tam, gdzie albo nie było innego wyjścia, albo próba wyjaśnienia danego przejścia wymagałaby żmudnych rozważań nie dających, z punktu widzenia analizy filozoficznej, niezawodnych wyników i uniemożliwiałaby przejścia do dalszych etapów rozważań. Trzeba jednak przyznać, że zaniedbanie przez Drewnowskiego poważnych badań w ramach programu filozoficznego i zamiast tego przejście do bardziej praktycznych i teologicznych zagadnień nie wydaje się właściwym wyborem i rodzi poważny niedosyt, gdy zapoznajemy się z jego ideami. Ten niedosyt musiał odczuwać również sam Drewnowski, bo choć starał się o to, by w ramach programu filozoficznego ująć klasyczne rozumienie analogii, to jednak w bardziej szczegółowych analizach posługiwał się formalizacją Bocheńskiego.

Dla programu filozoficznego Drewnowski stworzył prostą, pomysłową i łatwą do wyobrażenia ilustrację – schemat przestrzenny. Schemat ten jest osobliwą konstrukcją: z jednej strony jest on dość prostym pomysłem, który ma wskazać na nieredukowalność pewnych elementów rzeczywistości lub poznania, z drugiej jednak strony ta nieredukowalność, która może dotyczyć zarówno relacji formalnych, jak i materialnego (treściowego) zawierania się w sobie, została ujęta wcześniej w skomplikowany system symboliczno-logiczny, dla którego schemat przestrzenny jest modelem o bogatych w istocie właściwościach<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Tutaj jestem zmuszony odesłać zarówno do programu filozoficznego Drewnowskiego i ewentualnie do swojej książki, w której starałem się przedstawić i rozwinąć pewne aspekty myśli tego filozofa. Niektórzy twierdzą, że schemat Drewnowskiego stosuje się tylko do opisu relacji między tzw. światem naturalnymi i nadprzyrodzonym, ale trudno się z tym zgodzić. Zarówno u samego Drewnowskiego, jak i w zaproponowanych przeze mnie zastosowaniach schemat przestrzenny może być wykorzystany znacznie bardziej wielostronnie.

Podstawowe i mocno uproszczone zastosowanie schematu przestrzennego u Drewnowskiego można ująć następująco: płaszczyzna reprezentuje rzeczywistość poznawaną w naturalny sposób, trzeci wymiar oznacza transcendencję poznawaną w sposób analogiczny. Ten prosty schemat nie jest tak banalny, na jaki wygląda. Łączy on aspekty ontologiczne i epistemologiczne, co daje podstawę do wydzielenia dwóch rodzajów schematów, ontologicznego i epistemologicznego, bo choć w zagadnieniach rozważanych przez Drewnowskiego aspekty te się łączą, ich odróżnienie pozwala lepiej zrozumieć jego koncepcję i daje wiele nowych możliwości<sup>7</sup>. Schemat przestrzenny jest prostą konstrukcją, ale jego podstawą są bogate zależności formalne, z których Drewnowski wskazał tylko najprostsze. Traktował on analogię jako izomorfizm, ale jeśli uwzględnimy wspomniane „wytrychy”, to relacje między pojęciami (jak również fragmentami rzeczywistości) analogicznymi nie ograniczą się do izomorfizmów, ale pojawią się również generalizacje, rozumowania redukcyjne itp. Te rozumowania również mogą być ujęte przy pomocy schematów przestrzennych, które nazwałem epistemologicznymi.

W schematach epistemologicznych prawdy „umieszczone” w wyższym „wymiarze” są logicznie nieredukowalne (czyli transcendentne w stosunku) do prawd „leżących” na „płaszczyźnie”<sup>8</sup>. Nie można ich wyprowadzić dedukcyjnie, ale przy użyciu metod redukcyjnych i analogicznych. Schemat przestrzenny wskazuje na różne ciekawe zależności: własności obiektów na płaszczyźnie wynikają z własności obiektów przestrzennych, których są „przekrojami”, ale zależą również od własności płaszczyzny, która służy do tworzenia danego przekroju i do poznania której mamy dostęp. Innymi słowy, poznanie świata naturalnego ma zasadnicze znaczenie dla poznania czegokolwiek poza tym światem<sup>9</sup>. W poznaniu tym empirii nie da się zastąpić analizą, dedukcją czy jakimiś czysto racjonalnymi zabiegami.

<sup>7</sup> Por. Z. Wolak, *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, dz. cyt., s. 173–191.

<sup>8</sup> Ponieważ schemat przestrzenny jest modelem, wszystkie wyrażenia w rodzaju „wymiar”, „płaszczyzna”, „przestrzeń” powinny być ujęte w cudzysłów. Jest to jednak na tyle oczywiste, że dla wygody w dalszej części artykułu cudzysłowy zostaną pominięte.

<sup>9</sup> Przy pomocy schematu przestrzennego można na przykład ująć zależność między wynikami doświadczeń fizycznych a teoriami fizycznymi. W ogóle trudno znaleźć dziedzinę, w której schemat przestrzenny nie mógłby być zastosowany, ale niewiele łatwiej znaleźć dziedzinę, w której ten schemat dawałby jakieś pożyteczne, nowatorskie i ciekawe rozwiązania. Jeśli jednak na razie uświadamia transcendencję elementów rzeczywistości i wiedzy, już spełnia pożyteczną rolę, a może w przyszłości przyniesie i inne korzyści.

## Racjonalne zastosowania analogii

### *Analogiczny związek między denotacją i konotacją*

Odpowiednie użycie schematu przestrzennego może pomóc w ujęciu dwóch podstawowych właściwości semantycznych i relacji między nimi, mianowicie denotację i konotację nazwy. Różnica między nimi dla niektórych filozofów miała być argumentem za bezradnością logiki wobec najważniejszych problemów filozofii. Okazuje się jednak, że logika nie tylko potrafi uchwycić oba te aspekty nazw, ale również – wykorzystując koncepcję analogii – wskazać pewne zależności między nimi. Skupmy się na nazwach konkretnych, odnoszących się do rzeczy. Denotacja jest związana z oznaczaniem tych rzeczy, a konotacja z oznaczaniem ich cech i jest związana z różnymi aspektami poznawczymi (układami odniesienia według Drewnowskiego). W związku z tym możemy zbudować pewien schemat (schematy) przestrzenny dla denotacji i konotacji: denotacja będzie związana z obiektami przestrzennymi, co łatwo sobie wyobrazić w przypadku przedmiotów fizycznych, a konotacja (cechy, relacje) będzie pewnym przekrojem wyznaczonym przez dany język, aspekt poznawczy (układ odniesienia), zdolności poznawcze itp. Takie podejście pozwala na przypisanie istnienia podstawowego rzeczom, natomiast ich cechy i relacje między nimi będą posiadać istnienie wtórne – będą istnieć tylko „na płaszczyźnie”. Ponadto schemat ten pozwala traktować konotację jako zrelatywizowaną do płaszczyzny (poznawczej, ale także ontologicznej) i przy zmianie płaszczyzny konotacja może się zmieniać. O ile płaszczyzna w schemacie ontologicznym jest w jakiś sposób dana poprzez nasze w niej zanurzenie, płaszczyzny w schematach epistemologicznych mogą być bardziej dowolnie wybierane i łączą się z postawami, które są argumentami w zdaniach elementarnych. Postawy te mają duże znaczenie zarówno w ujmowaniu rzeczywistości, jak i w szukaniu związków między schematami przestrzennymi a rozwiązaniami przyjętymi w klasycznej filozofii.

### *Transcendentalia i obrona przed sprzecznościami*

Problem transcendentaliów jest szczególnie ważny dla teorii analogii i dla racjonalności filozofii bytu, która chce uniknąć sprzeczności, ale żaden z filozofów Koła Krakowskiego nie podjął go szerzej. Wydaje się jednak, że można w ich koncepcjach odnaleźć pewne możliwości ujęcia transcendentaliów. U Salamuchoy, nawiązującego do teorii typów Russella, można konstruować (na pewno niektóre: substancje, własności, relacje, a zapewne i pozostałe) transcendentalia<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Trzeba jednak pamiętać, że teoria typów przedstawiona przez Russella była niejasna i daleka od ścisłości, a po modyfikacjach wprowadzonych przez Ramseya i Chwistka również posiadała pewne mankamenty, które sprawiły, że w praktyce została ona odrzucona na rzecz teorii mnogości.

U Drewnowskiego prawdopodobnie można stworzyć teorię transcendentaliów na podstawie przyjmowanych w poznaniu postaw: możemy postrzegać rzeczy, czyli przyjmować postawę, szukając w nich substancji, jakości, relacji, umiejscowienia czasowego, przestrzennego itp. Oczywiście nie postawy są transcendentaliami, tylko doznania z nimi związane lub pewne konstrukcje wykorzystujące zdania elementarne.

U Arystotelesa, jak przypomina Kotarbiński, zasadniczą rolę w metafizyce odgrywała semantyka języka potocznego, kategorie najwyższe były związane z rodzajami wyrażeń językowych. Można by zatem, analogicznie, do analizy języka zastosować podejście Drewnowskiego i powiązać rodzaje wyrażeń językowych z postawami poznawczymi. Dzięki temu łatwiej byłoby powiązać daną teorię, filozoficzną czy naukową, z językiem tej teorii i postawą, jaką ta teoria zakłada. Takie podejście mogłoby również być narzędziem porozumienia między różnymi systemami (podejściami) filozoficznymi. Pozorne sprzeczności między różnymi filozofiami mogłyby znaleźć proste wyjaśnienie w schemacie przestrzennym – tak jak, w przykładzie podanym przez Drewnowskiego, okrąg i prostokąt mają sprzeczne własności, ale są rzutami na różne płaszczyzny walca, który zajmuje trójwymiarową przestrzeń, podobnie różne systemy filozoficzne mogłyby się okazać podobnymi rzutami wielowymiarowej rzeczywistości na różne płaszczyzny poznawcze związane z podejściem, czyli postawą, danego systemu filozoficznego.

Odkrycie transcendentaliów, które Bocheński nazwał genialnym, pozwoliło uniknąć sprzeczności w teorii bytu. Przedstawione wyżej zastosowanie schematu przestrzennego ma również służyć uniknięciu sprzeczności w koncepcji bytu, a następnie sprzeczności między rzetelnie prowadzonymi badaniami filozoficznymi. Nie należy rezygnować z nadziei, że badania te, choćby podejmowane z bardzo różnych punktów widzenia, wcale nie muszą być sprzeczne. Pozwala to wierzyć nie tylko w racjonalność poszczególnych systemów filozoficznych, ale i filozofii w ogóle.

#### *Heurystyczne zastosowania schematu przestrzennego*

Z rozumieniem i stosowaniem schematu przestrzennego oraz programu filozoficznego wiąże się kilka, wzajemnie sobie podporządkowanych pytań. Pozytywna odpowiedź na te pytania usprawiedliwia takie podejście do analogii, jakie próbuję rozwijać w tych miejscach artykułu, w których powołuję się na schemat przestrzenny lub program filozoficzny. Możliwa jest też zapewne odpowiedź wątpliwa lub nawet negatywna na niektóre pytania, która jednak nie przekreśli wszystkich idei tutaj przedstawionych.

---

Dlatego pomysł Salamuchy, a potem próby jego rozwinięcia, musiałyby być przeformułowane i ujęte raczej w teorii innej niż wykorzystana przez niego.

Najpierw należy zapytać, czy program filozoficzny poprawnie ujmuje wszystkie zagadnienia filozoficzne i teologiczne lub przynajmniej niektóre. Następnie: czy jest sens poszerzać jego zastosowanie czy też potraktować go tylko jako historyczną ciekawostkę? Kolejne pytanie dotyczy schematu przestrzennego: czy schemat ten dobrze ilustruje zależności formalne, albo przynajmniej idee, programu filozoficznego? Możemy też postawić pytanie, czy schemat przestrzenny ma sens tylko jako ilustracja programu filozoficznego, czy też można go potraktować jako samodzielną konstrukcję, która ma znaczenie niezależne od związków z programem filozoficznym. Dochodzimy tym sposobem do kwestii zasadniczej: czy poszukiwanie różnych zastosowań schematu przestrzennego i poszukiwanie przy jego pomocy wielorakich i wielorako złożonych analogii może opierać się na schemacie przestrzennym jako głównym narzędziu, czy też musi być (natychmiast) wyrażane innymi środkami, tradycyjnymi lub współczesnymi? Można by jeszcze postawić kilka podobnych pytań.

Na postawione wyżej pytania odpowiadam w zasadzie pozytywnie. Jednocześnie nie chcę twierdzić, że w każdym przypadku wskazane analogie posiadają ten sam stopień uzasadnienia. Zresztą sam schemat przestrzenny daje możliwość wręcz liczbowego określenia stopni transcendencji dzielących ujęte w tym schemacie pojęcia. Wiązałoby się to z liczbą wymiarów dzielących ujęte w schemacie pojęcia (rzeczy) i w związku z tym dokładność danej analogii – im więcej wymiarów dzieli rozważane pojęcia, tym mniej dokładna analogia. Tutaj posługuję się schematem uproszczonym do 3 wymiarów, ale rzeczywisty schemat obejmuje nieskończoną ich liczbę. Takiego rodzaju transcendencji nie da się ująć ani w koncepcji Salamuchy, ani u Bocheńskiego. Wydaje się, że w obecnym stanie badań w rozważaniu konkretnych zagadnień najlepsze jest wykorzystanie dopracowanego formalizmu Bocheńskiego (tak zresztą czynił sam Drewnowski), natomiast odkrywanie nowych analogii czy poszukiwanie nowych ujęć dla starych może być nieraz ciekawsze przy użyciu schematów przestrzennych. Schematy przestrzenne nie mają podpory w konkretnym formalizmie logicznym, który przez Drewnowskiego był budowany, ale nie został ukończony, a dziś znamy małą tylko część z tego, co zostało opracowane. Jednak wydaje się, że formalnym wsparciem dla schematów przestrzennych mogą stać się niektóre teorie matematyczne i teorie fizyczne. Na przykład tzw. przejście graniczne między teoriami fizycznymi lepiej jest interpretować w schemacie przestrzennym niż przy użyciu innej analogii. W tym przykładzie stara, mniej ogólna, teoria byłaby rodzajem przekroju przez nową ogólniejszą teorię, natomiast teorie prawdziwe (czyli potwierdzone i nie sfalsyfikowane), ale sprzeczne między sobą doskonale mieszczą się w schemacie przestrzennym jako, wspomniane już wcześniej, rzuty na dwie różne płaszczyzny bardziej ogólnej teorii wypełniające przestrzeń. Można by w tym przypadku użyć

pojęcia komplementarności w sensie o wiele bliższym znaczeniu oryginalnemu niż temu, które dziś bywa stosowane w celu określenia wszystkiego, co sprzeczne, ale jakoś powinno do siebie pasować. Trudno powiedzieć, czy opisane tutaj zastosowanie schematu przestrzennego jest tylko zgrabnym, mam nadzieję, ujęciem znanych zależności, czy też schemat ten może stać się źródłem inspiracji w poszukiwaniu doskonalszych teorii fizycznych.

### *Racjonalność filozofii i fizyki*

Wskazywałem już na przykłady bliskości między fizyką i filozofią, ale teraz zajmijmy się nią bliżej. Logiczna analiza analogii uświadamia nam, że fizyka nie jest jedyną dziedziną, w której stosowanie nauk formalnych (matematyki) jest niezastąpioną metodą postępu w poznaniu. Zastanówmy się jednak najpierw nad fizyką i matematycznością świata. Warto zwrócić uwagę na to, że przy obecnym stanie naszej wiedzy matematyczność przyrody jest tajemnicą, podarunkiem od Stwórcy, który jest „subtelny, ale nie złośliwy” (podobno za wyjątkiem ciągu Fibbonaciego). Galileusz stwierdził, że matematyka jest językiem przyrody i aby przyrodę poznać, trzeba najpierw nauczyć się posługiwać tym językiem. Nie on pierwszy wpadł na ten pomysł, ale on należycie do niego podszedł i rozwinął we właściwym kierunku. Mianowicie przyjął, że przyroda jest matematyczna i uczynił z tego założenia użytek. Inni filozofowie, jak na przykład Robert Grossteste czy św. Bonawentura, próbowali, niezbyt przekonująco (metafizyka światła), udowodnić matematyczność przyrody, ale nie uczynili z niej użytku w fizyce. Z historii tej wynika morał taki, że czasami lepiej nie szukać dowodów, tylko przyjmować założenia w nadziei, że dadzą one ciekawe wyniki. A tą ścieżką szedł nieraz właśnie Drewnowski, tyle że w filozofii.

Wiadomo, że matematyczność przyrody, będąca podstawą teorii fizycznych, wiąże się z wielorakim poszukiwaniem i sprawdzaniem. Trzeba znaleźć odpowiednią teorię matematyczną, a czasami ją stworzyć dla potrzeb danej teorii fizycznej, zdeterminować odpowiednią dziedzinę i tzw. przedmiot formalny, czyli aspekt badania tej dziedziny. Następnie trzeba znaleźć odpowiednie definicje operacyjne, a poszukiwanie takich definicji nieraz jest zasadniczym elementem rozwoju, a nawet zmiany koncepcji fizyki. Również sprawdzanie teorii wiąże się różnorodnymi aspektami empirycznego badania świata. Drewnowski lubił w różnych dziedzinach wiedzy, na pozór całkowicie różnych od fizyki, nawet w teologii, dostrzegać podobieństwo do fizyki<sup>11</sup>. Można zatem przypuszczać, że zastosowa-

<sup>11</sup> Por. Z. Wolak, *Universalism of Christianity, Logic, Philosophy and Science*, „Dialogue and Universalism” XVII, No. 3–4 (2007), s. 121–130; Z. Wolak, *Teologia jako fizyka. Uwagi na marginesie prac członków Koła Krakowskiego*, [w:] *Polacy o religii. Od myślenia religijnego do filozofii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2005, s. 210–215.

nie schematu przestrzennego w połączeniu z formalizmem, dla którego schemat jest modelem, mogłoby upodobnić pewne dziedziny badań filozoficznych (a także teologicznych) do fizyki, której sukcesy potwierdziły celność wyboru metodologii i w ogóle strategii poznawczej. Szczególnie ciekawe byłoby zastosowanie procedur weryfikacji i falsyfikacji w odniesieniu do teorii filozoficznych. Oczywiście trudno oczekiwać, aby filozofia stała się falsyfikowalna (a nie tylko krytykowna) jak teorie naukowe wedle koncepcji Poppera, ale mogłoby się w niej pojawić więcej elementów falsyfikowalności. Z pewnością łatwiej byłoby również w teoriach filozoficznych wskazać na progresywne programy badawcze, które – zgodnie z koncepcją Lakatosa – mają największe szanse na to, by nas przybliżyć do prawdy.

Nawiązując do uprzedniego porównania filozofii do fizyki, możemy się doszukiwać przejść granicznych także między teoriami filozoficznymi, szczególnie między ontologiami. Szczególnym przypadkiem, który wyraźnie nawiązuje do zastosowań logiki w filozofii przez Koło Krakowskie, jest przejście od „kategorialnej” ontologii Arystotelesa do bogatej ontologii Drewnowskiego. Pierwsza była formalnie ujmowana przy pomocy sylogistyki zdań kategorycznych, zamkniętej w ramach danej kategorii, druga przy pomocy teorii relacji, która mogła opisywać zależności między wszelkiego rodzaju bytami. Jak zastosowanie matematyki zmieniło oblicze fizyki, podobnie zastosowanie logiki może zmieniać oblicze filozofii i przenosić ją na wyższy poziom racjonalności.

### *Współistnienie elementów materialnych i formalnych*

Nierozdzielny związek między matematyczną i empiryczną warstwą teorii fizycznych znajduje swój odpowiednik w związku między materialnymi i formalnymi aspektami teorii filozoficznych, w których stosuje się analogię. W swojej analizie Bocheński zaznacza, że relacje związane z analogią proporcjonalności są wyłącznie relacjami formalnymi. Relacje materialne byłyby (ewentualnie) związane z analogią atrybucji, gdzie występuje jakiś „naturalny” związek między treściami pojęć analogicznych. Drewnowski nie zajmował się bliżej odróżnieniem obu rodzajów analogii i nie przedstawił tak ściśle określonych kryteriów dla obu. Wydaje się jednak, że jego schemat przestrzenny daje, na razie nie formalnie, ale pogładowo, możliwość odróżnienia relacji formalnych i materialnych. Mianowicie tam, gdzie rzecz na „płaszczyźnie” jest przekrojem rzeczy w „przestrzeni”, mamy relacje materialne i formalne, zaś tam, gdzie jest ona tylko rzutem, istnieją tylko relacje formalne. Na przykład relacja między duszą i ciałem zawiera według Drewnowskiego elementy materialne i formalne, bo ciało jest „przekrojem” duszy<sup>12</sup>. Natomiast stosunek tego, kto tnie, jest tylko formalnie ten sam do przed-

<sup>12</sup> Por. J. F. Drewnowski, *Wykłady z Murnau*, [w:] J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, Lublin 1996, s. 251.



miotu ciętego w przypadku krawca, chirurga, rzeźnika czy blacharza – bo tnie się różne rzeczy, nie można natomiast mówić o zawieraniu się. Stosunki te są, jak pisze Drewnowski, izomorficzne<sup>13</sup>. Różnica między obu sytuacjami mogłaby być podstawą rozróżnienia analogii wewnętrznej (bytowej) i zewnętrznej (międzybytowej).

Mniej czy bardziej intuicyjne zastosowanie schematu przestrzennego mogłoby pomóc odróżnić te analogie, w których możemy wskazać relacje materialne, od tych, w których musimy poprzestać na formalnych. Oczywiście musimy zdawać sobie sprawę z tego, że „rozkład” tych relacji zależy także od ontologii danego systemu i nawet w jednym systemie mogą pojawiać się pewne różnice, czego przykładem jest brak zdecydowania w opisie relacji między duszą i ciałem w tomizmie. Rozróżnienie obu opisanych w tym punkcie schematów, czyli przekrojów i rzutów, mogłoby być również pewnym przyczynkiem do dyskusji nad kwestią uniwersaliów w analogii<sup>14</sup>. Gdyby przyjąć za pewnymi interpretacjami współczesnej fizyki, że podstawowym nośnikiem informacji o świecie nie są prawa przyrody, ale struktury, to również strukturalne podejście do analogii, bliskie propozycjom Koła Krakowskiego, mogłoby racjonalność filozofii jeszcze bardziej zbliżyć do racjonalności fizyki.

Posługiwanie się schematem przestrzennym pomnaża możliwości ujęcia różnych rodzajów analogii, jeśli patrzymy na nie także z czysto formalnego punktu widzenia. W schemacie przestrzennym mieści się analogia w sensie izomorfizmu opisanego przez Bocheńskiego, a jednocześnie nic nie stoi na przeszkodzie, by poszukiwać innych zależności wzbogacających ten izomorfizm. Nie można traktować analizy Bocheńskiego jako skończonej teorii analogii. Dotyczyła ona konkretnego tekstu św. Tomasza i przez samego autora była traktowana jako wstęp do bardziej rozwiniętej teorii. Bocheński nie rozwinął swoich pomysłów i nie odwoływał się do innych teorii analogii, o ile nie odnosiły się bezpośrednio do jego analizy. Dlatego uznał pewne poprawki, jakie jeden z filozofów zaproponował w jego koncepcji, ale nie próbował szukać związków z innymi koncepcjami, nawet tymi, które znajdujemy u Salamuchy i Drewnowskiego.

Jeśli wrócimy do schematu przestrzennego, to dostrzegamy w nim dwa niezwykle ważne dla analogii aspekty: uznanie (w niektórych przypadkach) zawodności opartych na analogii rozumowań spowodowanej koniecznością redukcyjnego (w sensie Łukasiewicza) przejścia między przestrzenią a płaszczyzną lub

---

<sup>13</sup> Por. J. F. Drewnowski, *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, [w:] J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja...*, dz. cyt., s. 195 (pierwodruk: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, Poznań 1937, s. 49–57).

<sup>14</sup> Por. A. Brożek, S. Wszolek, *Metafizyczne uwarunkowania analogicznego języka religijnego*, „*Analecta Cracoviensia*” 25 (2003).

między różnymi płaszczyznami, a jednocześnie dążenie do maksymalnej ścisłości w ramach dowolnie rozważanej przestrzeni. Do tego dochodzi aspekt heurystyczny, odkrywczy – te redukcyjne przejścia mogą kiedyś zostać zastąpione przez zależności dedukcyjne lub też „dedukcyjna składowa” może ulec wzmocnieniu. Nie potrzeba też z góry rozdzielać aspektów formalnych i materialnych. Semantyka jest w oczywisty sposób związana z ontologią, ale można tworzyć semantyki formalne otwarte na różne interpretacje ontologiczne i dzięki temu wskazywać na relacje między różnymi ontologiami. Drewnowski wychodzi od nominalizmu, ale potem równie dobrze operuje językiem realistycznym klasycznej metafizyki.

Współlistnienie elementów materialnych i formalnych, a jednocześnie możliwość pewnej manipulacji nimi, daje też możliwość nowego podejścia do różnicy między analogią i metaforą. Metafora nie ma w filozofii klasycznej większego znaczenia. Jej źródłem są pewne subiektywne przeżycia, które nie wskazują na realne relacje między rzeczami i dlatego metafizyka nie może z nich mieć większego pożytku. Tym niemniej warto na metaforę spojrzeć poprzez schemat przestrzenny. Analogia pojawia się w ramach refleksji nad rzeczywistością, o której wiedza ujęta jest w pewne schematy izomorficzne lub noszące cechy schematu przestrzennego. Natomiast metafora, jako dostrzeżenie subiektywnych podobieństw, jest doznaniem polegającym na dostrzeżeniu pewnych podobieństw, których nie da się wytłumaczyć – bo doznań się nie tłumaczy, tylko się je dostrzega, przyjmuje, przy ich pomocy buduje się zdania elementarne. Na przykład: kwiaty są uśmiechem łąki, bo patrząc na ukwieconą łąkę doznajemy skojarzenia z uśmiechniętą twarzą. Nie potrafimy tego doznania zredukować do jakichś relacji między zdaniami elementarnymi i w tej sytuacji struktura formalna metafory byłaby, wbrew tradycji, inna niż analogii. Wobec zdarzeń ujętych metaforą możemy przyjąć jeszcze inną postawę – popatrzeć na nią z punktu widzenia funkcji: uśmiech w jakiś sposób wabi ludzi, kwiaty wabią owady. Funkcje są identyczne i metafora z tego punktu widzenia zmienia się w jednoznaczność – łąka pełni tę samą funkcję co uśmiech, a my zachowujemy się jak owady, do pewnego stopnia oczywiście. Z pewnością wiele metafor może być w ten sposób „ujednoznacznionych”, głównie dzięki odpowiednio dobranym postawom, w podanym przykładzie – postawie rozpoznawania funkcji. Tym sposobem metafora staje się bardziej niż dotychczas racjonalnym narzędziem poszukiwań filozoficznych.

### *Ułomność poznania analogicznego zachętą do badań*

Analogia traktowana jest jako poznanie ułomne i badania nad jej formalizacją nie zlikwidują tej ułomności. Czasami mogą tylko, jak sądzą niektórzy, skomplikować to, co i tak nie było proste. Być może taka opinia na temat formalizacji zapoczątkowanych przez filozofów Koła Krakowskiego wpłynęła na to,

że ich badania nie znalazły właściwej kontynuacji<sup>15</sup>. Niedoskonałość poznawania analogicznego może rzeczywiście zniechęcać do podejmowania zabiegów formalizacyjnych, bo logika ma dostarczyć podstaw rozumowaniom niezawodnym. Wprawdzie Bocheński dowiódł sprawności sylogizmu Barbara z terminami analogicznymi, ale dla filozofii niewielki pożytek wynika z tak drobnego przykładu.

Z drugiej jednak strony właśnie ułomność poznania analogicznego może być zachętą do poszerzenia formalizacji, która może stać się głównym nośnikiem racjonalności dla pewnych pojęć analogii. Filozofia swoje rozważania opiera najczęściej na zależnościach materialnych, chce poszukiwać realnych związków między różnymi bytami, wyjaśniać, innymi słowy dąży do mądrości, która wiąże się z rozumieniem rzeczywistości. Jest to cenne podejście, ale historia nauki pokazuje, że czasami dochodzenie do zrozumienia dokonuje się poprzez (chwilową) rezygnację z rozumienia na rzecz odkrywania pewnych zależności, których nie potrafimy zrozumieć przy użyciu naszej wyobraźni. Najlepszym przykładem jest fizyka, w której ciągle w różnych znaczeniach powtarzać trzeba Newtonowskie hypothesis non fingo<sup>16</sup>. Zamiast badania istot rzeczy i istotnych zależności między nimi pozostały tylko dwa podstawowe elementy: definicje operacyjne (i związana z nimi empiria) oraz formalizm teorii matematycznych. Czy można podobnie podejść do filozofii? Salamucha kładł nacisk na operacyjność definicji w filozofii, a całe Koło Krakowskie postulowało wzmoczenie badań formalnych w filozofii wszędzie, gdzie tylko się da. Zgodnie z koncepcjami analogii w Kole Krakowskim, analogia może być podstawowym środkiem poznania tam, gdzie poza związkami formalnymi nie mamy innego dostępu do wiedzy na temat pewnych fragmentów lub aspektów rzeczywistości. Wykorzystanie teorii formalnych nie oznacza, że nigdy nie sięgniemy w „głębsze”, treściowe, materialne zrozumienie tych fragmentów; przeciwnie, formalizm może okazać się bardzo sprawnym narzędziem do poznania tego, co również pozaformalne. Dzięki niemu możemy również, na co zwrócił uwagę Drewnowski, sięgnąć poza to, co wyobrażalne, w kierunku tego, co możliwe do uchwycenia w pojęciach.

Nie znaczy to jednak, że należy logikę stosować we wszystkich naukach i w całej filozofii. Są przykłady niezbyt udanych prób zastosowania logiki w fizyce, choćby aksjomatyzacja teorii względności. Ta aksjomatyzacja uniemożliwiła do-

<sup>15</sup> Por. A. Brożek, S. Wszolek, *Metafizyczne uwarunkowania...*, art. cyt., s. 3.

<sup>16</sup> Warto tu przytoczyć opinię jednego z historyków nauki: „To, że Newton nie wierzył w istnienie przyciągania jako rzeczywistej, fizycznej siły, jest faktem powszechnie znanym (a przynajmniej powinno być). [...] Na szczęście – a tego Newton był w zupełności świadomy – wcale nie potrzebujemy aż tak jasnej koncepcji sposobu pojawiania się pewnych efektów, aby móc się zajmować badaniem zjawisk w kategoriach matematycznych” (A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przekł. O. i W. Kubiński, Gdańsk 1998, s. 184).

stęp do pewnych nowych rozwiązań odkrytych w końcu przez Gödla w 1949 r.<sup>17</sup> W fizyce probierzem ścisłości jest matematyka i wydaje się, że ona daje ścisłość maksymalną, jakiej fizyka potrzebuje. Logika jest bardziej ścisła od matematyki, ale jej zbyt rygorystyczne stosowanie nie tylko w fizyce, ale i w matematyce nie zawsze jest wskazane<sup>18</sup>. Pomijając formalne kwestie związane ze stosowaniem logiki w tych naukach, można przypuścić, że niewłaściwe posługiwanie się logiką sprzyja powstawaniu zbyt sztywnych schematów pojęciowych, o których pisał Kuhn w Przewrocie kopernikańskim, a które nierzadko hamują postęp nauki. Potrzebna jest ścisłość, ale i elastyczność w różnych miejscach obowiązujących teorii, co więcej, dopuszczalne są chwilowe sprzeczności (nawet do stu lat, jak tzw. sprzeczność między Darwinem i Carnotem, o której pisze Prigogine). Wydaje się, że matematyka, tak dziś rozbudowana i wieloraka, jest najlepszym narzędziem tej elastyczności. Natomiast w filozofii, szczególnie w niektórych dziedzinach, nie tylko ścisłość, ale tę pożądaną elastyczność może w znacznej mierze zapewnić właśnie logika, która wprawdzie zdaje się nakładać sztywny gorset definicji i aksjomatów na pewne teorie, ale z drugiej strony zawiera w sobie bogactwo i wielorakie możliwości, których umysł bez wykorzystania logiki nie ma szans osiągnąć. Oczywiście stosowanie logiki w filozofii wymaga talentu wykraczającego poza same umiejętności logiczne. Dzięki temu talentowi logika może stać się „taktem, a nie wędzidłem”.

Niektóre zastosowania analogii próbują opisywać pewne „dynamiczne” zależności. Na przykład Drewnowski opisuje poznanie miłości Bożej przy pomocy analogii do miłości ludzkiej, ale potem zwraca uwagę, że poznanie miłości Bożej wpływa na udoskonalenie pojęcia miłości ludzkiej. Przykłady tego rodzaju, nie tylko z dziedziny nadprzyrodzonej, można dowolnie mnożyć. Taka sytuacja nie może być opisana logiką klasyczną, ale można sobie wyobrazić jakieś logiki nieliniowe, które tego rodzaju oddziaływanie mogłyby ująć. Podobnie jak matematyczne teorie nieliniowe stały się narzędziem termodynamiki nierównowagowej, owe poszukiwane logiki nieliniowe, mogłyby ująć zależności, które umykały dotychczas teorii analogii.

### *Oblicza racjonalności w Kole Krakowskim*

Dotychczas skupiliśmy się głównie na racjonalności właściwej fizyce, zdaniem niektórych filozofów nauki, najdojrzałszej metodologicznie nauce przyrodniczej i na jej podobieństwach do racjonalność filozofii korzystającej z koncepcji

<sup>17</sup> Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie*, Warszawa 2002, s. 36.

<sup>18</sup> Por. J. Dieudonné, *Logika i matematyka*, „Zagadnienie Filozoficzne w Nauce” 8 (1986), s. 7–19.

analogii opracowanych przez Koło Krakowskie. Na koniec warto wspomnieć, że w Kole Krakowskim ujawniły się jeszcze inne rodzaje racjonalności. Teraz krótko wymienię tylko najważniejsze spośród nich, i te przedstawione, i te, które zostały przedstawione gdzie indziej<sup>19</sup>. Najpierw oczywiście dedukcja logiczna w różnych postaciach: analizy tekstów klasycznych, propozycji formalizacji pojęć logicznych czy propozycji całych systemów formalnych wspomagających badania filozoficzne. Następnie redukcja (czyli rozumowania zawodne, ale oparte na związkach logicznych), zgoda powszechna, analogia, czyli zgodność własności formalnych przy nieznanomości materialnych; hipotezy eksplanacyjne w pracach historycznych; przekłady z języka potocznego czy filozoficznego na język logiczny; przekroczenie tego, co wyobrażalne w kierunku tego, co możliwe do uchwycenia w pojęciach, poszukiwanie spójności między epistemologią i ontologią; wykorzystywanie modeli różnego rodzaju, zarówno w heurystyce, jak i w argumentacji; zgodność nowych pomysłów semantycznych, epistemologicznych i ontologicznych z uznanymi fragmentami filozofii klasycznej – z tym wiąże się coś w rodzaju filozoficznej zasady korespondencji. Drewnowski na bazie swojego programu sformułował klasyczne pojęcia metafizyczne, ale również poszedł dalej kontynuując w pewnym sensie myśl klasyczną w sposób twórczy, tam gdzie Bocheński, naśladowując innych filozofów, sztucznie próbował stosować metafizykę klasyczną do współczesnej fizyki (w *ABC tomizmu*).

Na zakończenie podkreślmy jeszcze jedno ważne oblicze racjonalności, deficytowo wręcz obecne w teorii analogii, a z racjonalnością rzadko łączone: świadomość niewiedzy tam, gdzie w sposób konieczny się pojawia. Podobnym rezultatem jest świadomość braku dowodów lub niezawodnych argumentów w pewnych elementach poznania filozoficznego. W racjonalnym poznaniu nie ma miejsca na wiedzę absolutną czy na wiedzę bezzałożeniową. Mimo że dla wielu takie ograniczenie robi wrażenie braku racjonalności. Chyba rzadko można spotkać w filozofii tak kompleksowe podejście do racjonalności i tak szerokie jej wykorzystanie. To, co Salamucha nazywał maksymalizmem zasięgu i maksymalizmem metody.

---

<sup>19</sup> Por. Z. Wolak, *Neotomizm a szkoła lwowsko-warszawska*, Kraków: OBI 1993.



DOMINIK KOWALSKI

---

## Realizacja programu Koła Krakowskiego Jan Salamucha jako realista

### Wprowadzenie

W pierwszym tomie „Studiów z Filozofii Polskiej” Kazimierz Wolsza wnikliwie analizuje program Koła Krakowskiego<sup>1</sup> oraz jego bliższą i dalszą recepcję. Program ten został sformułowany z pewnym rozmachem i jego główny autor – ojciec Bocheński – przypuszczał, iż w międzywojennej Polsce znajdzie się podatny grunt do jego realizacji. Okazało się jednak, że późniejsze efekty sam inicjator ocenia z małym zadowoleniem. Dużo więcej optymizmu wykazał za to autor wspomnianego artykułu<sup>2</sup>. Fakty są takie, że program ten był realizowany i spuścizna członków Koła Krakowskiego, a zwłaszcza Jana Salamuchy dostarcza nam nieocenionej wiedzy na temat perspektywy powodzenia tego zamierzenia. Jan Salamucha był faktycznie jedynym członkiem Koła Krakowskiego, który na stałe żył i działał w Krakowie. Poza tym był osobą duchowną, na dodatek kierownikiem Katedry Filozofii Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim i z tych racji był na pewno bardzo zainteresowany studiami nad tomizmem i nauką Kościoła. Studiując wnikliwie jego prace można się zorientować w podstawowych problemach, na które realizacja tego programu napotkała. Celem niniejszego artykułu jest zdanie sprawy z niektórymi kłopotów, jakie Salamucha napotkał w swojej pracy.

Najogólniej rzecz ujmując program Koła Krakowskiego polegał na zastosowaniu najnowszych osiągnięć logicznych do teologii i tomizmu – ówczesnie ofi-

---

<sup>1</sup> K. Wolsza, *Józef M. Bocheński OP (1902 – 1995) i metodologiczne postulaty Koła Krakowskiego*, [w:] *Studia z Filozofii Polskiej*, t. 1, red. M. Rembierz, K. Śleziński, Bielsko-Biała-Kraków 2006 s. 115–136.

<sup>2</sup> Porównaj: jak wyżej.

cialnej filozofii Kościoła katolickiego<sup>3</sup>. W swych szczegółach zakładał on szereg postulatów metodologicznych<sup>4</sup>. Za najważniejszy z nich można uznać założenie, że dbałość o najwyższą precyzję logiczną jest zgodna z duchem filozofii św. Tomasa. Postulat ten budził prawdopodobnie kontrowersje, o czym świadczy fakt, iż Salamucha (oraz Bocheński) wielokrotnie go bronił i argumentował na jego rzecz. Powodowało to taką sytuację, że autor ten równocześnie udowadniał to założenie i postępował tak, jakby ono i tak z góry było prawdziwe. To z kolei rodziło rozmaite trudności teoretyczne i niekonsekwencje w jego wywodach.

Wbrew optymistycznej opinii Ojca Bocheńskiego Polska nie była aż tak dobrym miejscem, na realizację tych zamierzeń. Wprawdzie była miejscem najlepszym na świecie, niemniej wystarczy się przyjrzeć intensywnym zabiegom popularyzatorskim Salamuchy, aby stwierdzić, że sam program nie spotkał się z dużym poklaskiem.

Zasadniczo problemy, z jakimi borykał się Salamucha i inni członkowie Koła Krakowskiego można podzielić na dwie grupy: natury społecznej i teoretycznej. Problemy natury społecznej polegały na dużej nieufności ówczesnych środowisk katolickich do tego pomysłu. Ich przedstawiciele nie mieli wystarczającego przygotowania logicznego, aby rozumieć plany Bocheńskiego i Salamuchy, a co dopiero ich efekty. Kręgi te dodatkowo postrzegały logikę matematyczną (ówcześnie zwaną logistyką), jako pokłosie zorientowanej skrajnie antymetafizycznie i ateistycznie filozofii pozytywistycznej. Nie było również poparcia ze strony hierarchii Kościoła. O tej sytuacji świadczą pisma publicystyczne Salamuchy oraz liczne uwagi na ten temat w pracach naukowych. Również takie fakty, iż podręcznik Salamuchy do logiki dla seminariów duchownych nie został wydany drukiem (do roku 1997) a sam autor był wielokrotnie napominany przez swoich kościelnych przełożonych w sprawie jego treści<sup>5</sup>.

Problemy natury teoretycznej brały się głównie stąd, poza oczywistymi trudnościami wynikającymi z podejmowania niełatwego przecież przedsięwzięcia, że aparatura logiczna była z różnych powodów niedostosowana do materii, którą miała badać. Właśnie o takim zasadniczym problemie będzie traktować niniejszy artykuł. Należy również pamiętać, iż problemy natury teoretycznej i społecznej były ze sobą silnie sprzężone. Sprzężenie to polegało na tym, że każda niezgod-

<sup>3</sup> Po Soborze Watykańskim II oficjalne nauczanie Kościoła zmieniło nieco akcenty i współcześnie trudno jest mówić o jego „oficjalnej filozofii”. W latach trzydziestych XX wieku obowiązywała wykładnia zgodna z dokumentami ogłoszonymi przez Papieża Leona XIII.

<sup>4</sup> Program ten został szczegółowo omówiony w: jak wyżej. Zainteresowanych odsyłam do tej publikacji pozwalając sobie na zaniechanie szczegółowego referowania tej kwestii.

<sup>5</sup> Por. L. Koj, *Uwagi o życiu księdza Jana Salamuchy*, [w:] *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Kraków 1995, s. 5–6 oraz J. Salamucha, *Wiedza i Wiara wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Świętorzecka. Lublin 1997, s. 18.



ność logistyki z tomizmem, jaka mogła się pojawić była argumentem na rzecz porzucenia programu, przed którym to argumentem Salamucha za każdym razem musiał się bronić.

Przy okazji studiów nad tym tematem udaje się wykryć i poprawić bezwiednie powtarzaną od kilkudziesięciu lat pomyłkę w pismach Jana Salamuchy.

### Logika „zorientowana nominalistycznie”

Logika, jako nauka będąca narzędziem dla innych dziedzin, badająca schematy rozumowań, opisująca ogólne właściwości relacji pomiędzy zdaniami powinna być czysta metodologicznie. To znaczy nie powinna implikować żadnych rozwiązań materialnych, ani narzędzie to w swym kształcie nie powinno być warunkowane przez żadne wcześniej przyjęte rozwiązanie merytoryczne. Z tych warunków czystości metodologicznej zdawał sobie sprawę również Jan Salamucha. Wielokrotnie ten postulat wysławia i na nim buduje argumentacje na rzecz swego programu odnowy filozofii chrześcijańskiej przy pomocy najnowszych narzędzi logicznych. W tym kontekście zaciekłość, z jaką zwalczał nominalizm (obecny jego zdaniem na gruncie logistyki) może być interpretowana na różne sposoby.

Po pierwsze można przyjąć, że postulat oczyszczenia dostępnych mu narzędzi logicznych z „ciągotek”, „naleciałości”, „zorientowania” nominalistycznego jest tożsamy z postulatem czystości metodologicznej logiki, czyli oczyszczenia jej z wszelkich pozalogicznych naleciałości. Podejście takie rodzi jednak pytania i problemy. Na czym ma polegać nominalistycznie zorientowana logika formalna, skoro wydaje się, że wszelkie takie zorientowanie na jej gruncie jest w ogóle niemożliwe i niezrozumiałe? Gdzie Salamucha widzi jakiś rys nominalistyczny, który należy usunąć? Jego wyjaśnienia na ten temat są bardzo zdawkowe i niejasne. Chociaż taka interpretacja narzuca się nam naturalnie, nie znajduje ona zbyt mocnego potwierdzenia w działalności Salamuchy.

Drugi sposób, na który można odbierać ową antynominalistyczną zaciekłość Salamuchy, wiąże się z jego poglądami na temat genezy logiki. Otóż logika jego zdaniem pochodzi z badania rozumowań dokonywanych w wielu naukach i dziedzinach często od siebie różnych. W związku z genezą i przeznaczeniem logiki może być tak, że procedury logiczne stosowane w różnych dziedzinach mogą się od siebie znacznie różnić, ponieważ mają być do nich właśnie przystosowane<sup>6</sup>, również twierdzi on i wykazuje, iż dla niektórych dziedzin nie znaleziono jeszcze odpowiednich narzędzi logicznych, a znane są niewystarczające, w szczególności

---

<sup>6</sup> Por. J. Salamucha, *Struktura świata materialnego*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 92

tyczy się to dziedziny pojęć analogicznych<sup>7</sup>. Nasuwa się zatem taka interpretacja stanowiska Salamuchy, że logika przystosowana do analizy i odnowienia tomizmu powinna być jakoś zorientowana realistycznie, podobnie jak sam tomizm. Dodatkowym przyczynkiem do takiej interpretacji jest treść skryptu z logiki przeznaczonego dla seminariów duchownych. Zdaniem Salamuchy kurs logiki w seminariach miał przygotowywać alumnów między innymi do rozumienia zagadnień filozoficznych, a oficjalnie nauczaną filozofią w seminariach duchownych była i jest filozofia tomistyczna<sup>8</sup>. Owo oczyszczenie logistyki z orientacji nominalistycznej byłoby przystosowaniem logiki używanej przez nominalistycznie zorientowane w filozofii koło wiedeńskie do potrzeb realistycznego tomizmu.

Krytykę nominalizmu w logice podejmowaną przez Salamuchę, można wreszcie rozumieć jako podejmowaną z pozycji realizmu w logice. Do takiej interpretacji skłaniają również niektóre rozważania, jakie Salamucha na ten temat prowadzi.

Należy jednak pamiętać, iż samo stawiane zagadnienie jest problematyczne. Z szeregu zdawkowych informacji i uwag, jakie Salamucha wygłasza na ten temat trudno wywnioskować, jakiej właściwie dotyczą one trudności. Sam Salamucha pozytywnie jej nie stawia, wszelkie jego uwagi wygłaszane są w tonie krytycznym. Ma wyraźne trudności z zajęciem jakiegoś pozytywnego stanowiska, jak również z wyznaczeniem pozycji, z jakiej należy to zagadnienie roztrząsać. Ambiwalencja rysuje się wyraźnie przy okazji jego rozważań na temat drabiny stopni abstrakcji. Twierdzi on tam, iż logika zajmuje się stosunkami między pojęciami, przy czym pojęcia te są pewną rzeczywistością<sup>9</sup>.

W wywodach tych Salamucha twierdzi, że ujęte w stopniach drabiny abstrakcji nauki badają i opisują pewne realnie istniejące przedmioty: rzeczywiste (*entia realia*) i nierzeczywiste (*entia rationis*), czyli uniwersalia a równocześnie przytacza opinię Wittgensteina, że tezy logiki i matematyki są czystymi tautologiami, wynikają z samej struktury zdań i nic nam o rzeczywistości nie mówią, będąc tylko przekształceniami formalnymi zdań o rzeczywistości<sup>10</sup>. Rodzi się więc pytanie o to, skąd czerpiemy wiedzę o stosunkach między pojęciami, skoro logika nie zajmuje się rzeczywistością. Salamucha uważał, że właściwą metodą dla metafizyki jest metoda aksjomatyczna. Wiedza o stosunkach między pojęciami wynika

---

<sup>7</sup> Por. J. Salamucha, *O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 225.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Nauczanie logiki w seminariach duchownych*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 470.

<sup>9</sup> Por. tenże, *O możliwości ścisłego formalizowania...*, dz. cyt., s. 205–206, 210–212.

<sup>10</sup> Por. L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2002, tezy: 6.1, 6.2.

łaby więc z aksjomatów. Znał zarazem twierdzenia Gödla, które wykazały ograniczenia metody aksjomatycznej i wymusiły wypracowanie metod semantycznych. O dziwo na wyniki Gödla powołuje się tylko i wyłącznie w pismach etycznych<sup>11</sup>.

W tych wywodach Salamuchy bardzo wyraźnie brakuje jakichkolwiek uwag na temat semantyki, a te które tam znajdujemy obarczone są rozbieżnościami odnośnie stopnia języka, w którym wyrażona jest logika. Znajduje się tam jeszcze uwaga, iż określenia „wyrażenia analogiczne” i „pojęcia analogiczne” stosuje się w tym artykule zamiennie ze względu na jednoznaczne przyporządkowanie wyrażen pojęciom w tradycji scholastycznej<sup>12</sup>. Poza tym w pozostałych swoich pracach Salamucha posługuje się tylko terminem „pojęcie”<sup>13</sup> w szczególności opisuje stosunki, jakie zachodzą między pojęciami w swoim podręczniku do logiki dla seminariów duchownych<sup>14</sup>. Już sam tytuł omawianego artykułu jest bardzo sugestywny, traktuje on bowiem o możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych.

### Jana Salamuchy krytyka semantyki

Zagadnienia semantyczne określa Salamucha mianem metalogicznych. Jednak definiując tą część logiki zdaje się jakoś ją sprowadzać do syntaktyki. „Semantyka jest tą częścią logiki, której przedmiotem są funkcje znaczeniowe języka. Zajmujemy się więc w semantyce językiem o tyle, o ile jest on zespołem pewnych znaków”<sup>15</sup>. Uzupełnieniem tej definicji może być następująca uwaga Salamuchy: „Metalogika, która obejmuje najrozmaitsze tematy natury semantycznej, jest jeszcze w stadium przeprowadzanych prób – zresztą bardzo ciekawych, ale że w dodatku próby te mają dotychczas mocne zabarwienie nominalistyczne, dlatego też jeszcze nie dojrzały do tego, aby je przenosić na grunt filozofii tradycyjnej. Inna rzecz, że są one tak poważne, iż każdy filozof jest obowiązany je śledzić. W każdym razie muszę podkreślić, że ta do pewnego stopnia wyczekująca postawa wobec współczesnej metalogiki narzuca mi się wcale nie z obawy jakiegoś gwałcenia

<sup>11</sup> Por. J. Salamucha, *Struktura katolickiego poglądu na świat*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>12</sup> Por. J. Salamucha, *O możliwości ścisłego formalizowania...*, dz. cyt., s. 219.

<sup>13</sup> Notabene jest to częsta praktyka stosowana w podręcznikach logiki dla seminariów duchownych, porównaj: ks. L. Regner, *Logika*, Kraków 1973, tenże, *Logika*, Tarnów 1995, ks. M. Kowalewski, *Logika*, Poznań 1959, kard. D. Mercier, *Logika*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1906, ks. F. Kwiatkowski, *Filozofia Wieczysta*, t. I, Kraków 1947, ks. I. Różycki, *Dogmatyka*, t. I, księga I: *Metodologia teologii dogmatycznej*, Kraków 1947.

<sup>14</sup> Por. J. Salamucha, *Wykłady z logiki*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 480–492.

<sup>15</sup> Tamże, s. 478.

tradycyjnych różnic między stopniami abstrakcji – bo metalogika zupełnie wyraźnie zajmuje się przedmiotami *secundae intentionis* – lecz ze względu na to, że są to jeszcze tylko próby i to próby o tendencjach nominalistycznych<sup>16</sup>. We fragmentach tych Salamucha tłumaczy się z braków w swoich wywodach. Otóż nie można gruntownie zanalizować stosunku pojęć ogólnych do języka, który je wyraża, ponieważ nie posiadamy odpowiednich do tego narzędzi logicznych, względnie metalogicznych (semantycznych). Narzędzia, które posiadamy (zapewne Salamucha ma tu na myśli wyniki badań Alfreda Tarskiego<sup>17</sup>) są jeszcze niedojrzałe, a są niedojrzałe, ponieważ są obciążone tendencjami nominalistycznymi. Argumentacja Salamuchy byłaby mniej więcej taka: nominalizm jest błędny; można go rozważyć w semantyce (metalogice), jednak semantyka jest sama nominalistyczna, nie będziemy więc się tego podejmować<sup>18</sup>.

Jasnym jest, że nominalizm w logice jest czymś złym i że z grubsza polega on na jakimś oderwaniu języka od rzeczywistości, którą opisuje. Nie wiadomo jednak, co to oderwanie właściwie oznacza, ani na czym ma polegać poprawne (realistyczne?) nastawienie w logice. Nie wiadomo, z jakiego pozytywnego stanowiska krytykuje się ów rzekomy nominalizm.

## Nominalizm i realizm w historii logiki

Zagadnienia semantyczne od pierwszych wieków interesowały myślicieli chrześcijańskich, a wywołane były przez teksty Księgi Rodzaju o nadawaniu zwierzętom imion (Rdz 2) i o pomieszaniu języków (Rdz 11). Z początku przeważała wiara w jakieś naturalne przyporządkowanie znaków językowych przedmiotom, przynajmniej w niektórych, uważanych za uprzywilejowane językach. Z czasem badania semantyczne pogłębiają się, otrzymawszy nowe źródło w *De interpretatione* Arystotelesa; a kiedy *Summulae* Piotra Hiszpana stały się podręcznikiem logiki, zagadnienia semantyczne rozpatrywano także w związku z ostatnią częścią tego dzieła (*Parva logicalia*)<sup>19</sup>.

Historia semantyki to dla Salamuchy historia nominalizmu. Nominalizmu rozumianego, jako zajmowanie stanowiska w ontologicznym sporze o uniwersalia popartego badaniami logicznymi, względnie semantycznymi (Piotr Hiszpan, Wilhelm Ockham) lub jako przenoszenie ontologii na grunt języka, w szczegól-

<sup>16</sup> J. Salamucha, *O możliwości ścisłego formalizowania...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>17</sup> Por. L. Koj, *Ks. Jana Salamuchy koncepcja logiki*, [w:] *Logika i Metafilozofia*, red. Z. Wolak, Kraków 1995, s. 27.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, [w:] tenże, *Wiedza i Wiara...*, dz.l cyt., s. 441 (przy tej okazji Salamucha powołuje się na: F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, Paderborn 1937).

ności omawia proponowane przez Piotra d'Ailly stanowisko reistyczne. Za jedyne względnie neutralne (czyste metodologicznie) narzędzie semantyczne w wiekach średnich uważa Salamucha wprowadzone przez Tomasza z Erfurtu w „Gramatyce spekulatywnej” pojęcie trybów znaczeniowych (*modi significandi*). O tym narzędziu pisze, że stosowano je w badaniach semantycznych, przy czym interpretowano je mniej lub bardziej realistycznie, aż do traktowania ich jak czystych fikcji włącznie<sup>20</sup>. Tomasz z Erfurtu tryby znaczeniowe rozróżnia dwa: czynny i bierny. Tryb znaczeniowy czynny ma być pewną cechą wyrażenia językowego, dzięki której wyrażenie oznacza pewną rzecz lub własność rzeczy; tryb znaczeniowy bierny jest pojmowany, jako własność rzeczy, dzięki której rzecz przez dane wyrażenie jest oznaczana<sup>21</sup>. Omawiając *Gramatykę spekulatywną* Tomasza z Erfurtu Salamucha powołuje się na Prantla (*Geschichte der Logik*) i Heideggera (*Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), przy wykazaniu pomyłki tego drugiego, to znaczy błędnego przypisania autorstwa *Gramatyki spekulatywnej* Dunsowi Szkotowi przez Heideggera, odsyła czytelników do Grabmanna<sup>22</sup>. Poza opisem kontrowersji, jakie wśród historyków logiki wzbudza dzieło Tomasza z Erfurtu, Salamucha nie rozwija zagadnienia trybów znaczeniowych, które sam uznał za jedyne neutralne narzędzie semantyczne. Skupia się tylko na krytyce pomysłu Erfurtczyka przeprowadzonej przez Piotra d'Ailly.

O przyczynach tej rezerwy, z jaką odnosi się do wyników gramatyki spekulatywnej, Salamucha nic nie mówi. Wiadomo jednak, że gramatyka i logika to dwie różne nauki. Obie mają równie bogatą tradycję i obie były wykładane na średnio-wiecznych uniwersytetach w ramach tak zwanego *trivium*. Różnice i podobieństwa pomiędzy tymi naukami były również znane. Podstawowe podobieństwo tych nauk wyraża się w tym, że obie zajmują się wyrażeniami języka. Zasadnicze różnice są dwie. Logika bada wyrażenia pod względem ich prawdziwości, gramatyka pod względem ich poprawności, poprawności co do ich budowy oraz co do ich użycia w wypowiedziach. Druga różnica polega na tym, że gramatyka zajmuje się treścią pojęć, chcąc jej przyporządkować odpowiednie kategorie gramatyczne, podczas gdy logika nie zajmuje się treściami pojęć, a jedynie zachodzącymi między nimi stosunkami. Różnice pomiędzy domeną badań gramatyki i logiki były i są dość jasno określone. W wieku trzynastym pojawili się jednak myśliciele, którzy dążyli świadomie do ich zatarcia. Do znanych wtedy podręczników gramatyki (*O częściach mowy* Donata oraz *Zasady gramatyki* Pryscjana) zaczęto wprowadzać zagadnienia filozoficzne i logiczne. To zaś dało początek nowej nauce opartej na logicznej analizie języka. Powstała w ten sposób gramatyka filozoficzna, która

<sup>20</sup> Tamże, s. 442.

<sup>21</sup> Tamże, s. 443.

<sup>22</sup> M. Grabmann, *Die Entwicklung*, por. tamże, s. 441–443, przypisy 15, 18, 19, 24.

w średniowieczu nosiła nazwę gramatyki spekulatywnej<sup>23</sup>. Być może tryby znaczeniowe nie były zdaniem Salamuchy narzędziem logicznym.

Jeśli jednak zagadnienia omawiane przez gramatykę spekulatywną nie są zagadnieniami logicznymi, to nie są nimi również zagadnienia poruszane przez semantykę. Wywołana przez teksty Księgi Rodzaju nauka o supozycji, czyli o zastępczej funkcji terminów, byłaby nauką spekulatywną, podobnie jak gramatyka spekulatywna. Zastępcza funkcja terminu polega na szczegółowym związaniu terminu lub wyrazu z określonym przedmiotem, czyli desygnatem<sup>24</sup>. Nauki spekulatywne zdaniem średniowiecznych logików dotyczyły obiektywnie istniejących rzeczy. Były zatem naukami realnymi, a na ich czele stała metafizyka. Teoria supozycji dotyczy też rzeczy, nie jest więc ona nauką formalną, jaką powinna być logika, ale jest w pewnym stopniu nauką realną. Przedmioty teorii supozycji i ontologii znacznie się pokrywają<sup>25</sup>.

W swoim autoreferacie na temat logiki starej i nowej w średniowieczu profesor Salamucha stwierdza, że „przejście od logiki starej do logiki nowej odbywa się poprzez: (1) mocne ograniczenie materiału pozalogicznego; (2) zastąpienie reguł dialektyczno – intuicyjnych narzędziami sformalizowanymi”<sup>26</sup> oraz, że widzi duże analogie pomiędzy tamtym przejściem a współczesnym mu przejściem od logiki tradycyjnej do logistyki. Za materiał obcy autor uważa przede wszystkim naleciałości metafizyczne, czemu daje wyraz w innych pismach<sup>27</sup>. Można więc przypuszczać, iż rezerwa, z jaką Salamucha odnosi się do semantyki, oskarżając ją o nominalizm, ma swoje podłoże w postulatcie czystości metodologicznej logiki.

Jednakże podejmowanie lub zaniechanie zagadnień semantycznych nie jest jedynym możliwym wyznacznikiem pozwalającym zaklasyfikować logikę jako nominalistyczną. Mieczysław Markowski podjęcie zagadnień semantycznych przez logikę traktuje jako wtórne wobec jej wcześniejszego nominalistycznego lub realistycznego zorientowania. Owo zorientowanie jego zdaniem historycznie wyznacza odpowiednie zdefiniowanie przedmiotu badań logiki<sup>28</sup>.

W myśl poglądów uczonych wieków średnich jakaś gałąź wiedzy mogła tylko wtedy być nazwana samodzielną nauką, jeżeli posiadała samodzielną i niezmienną

---

<sup>23</sup> Por. M. Markowski, *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. I: *Logika*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 101–102, 43, 53, 153.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 101.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> J. Salamucha, *Logika stara i nowa w wiekach średnich*, [w:] tenże, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 371.

<sup>27</sup> Por. J. Salamucha, *Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logiczno-stycznymi*, [w:] tenże, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s.187 oraz tenże, *Krytyka poznania*, Kraków, BJ: 729257.III, s. 3–4.

<sup>28</sup> Por. M. Markowski, *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, dz. cyt., s. 43, 53, 153.

ny przedmiot. Większość logików późnego średniowiecza starała się wyznaczyć taki przedmiot logice. W związku z tym pojawiły się różne ujęcia tego przedmiotu<sup>29</sup>.

W zależności od tego, jak się ów przedmiot określiło logika była zorientowana nominalistycznie lub realistycznie. Przedmiot ten wyznaczano dwojako.

Pierwsze stanowisko mówiło, iż domeną badań logiki są terminy drugiej intencji. Termin pierwszej intencji to taki pomyślany termin, który oznacza konkretnie istniejące rzeczy świata zewnętrznego, ale oznacza on te rzeczy nie pod takim względem, pod jakim one same są znakami. Terminy drugiej intencji są to takie terminy, które oznaczają rzeczy pod takim aspektem, pod jakim są one znakami. Gdyby terminy drugich intencji nie były znakami dla innych rzeczy, to wtedy nie oznaczałyby tych rzeczy. Terminy drugich intencji są to znaki jako znaki, terminy pierwszych intencji są to znaki, które coś oznaczają. Przedmiotem logiki nominalistycznej są więc znaki, jako znaki. Znaki te posiadają w przekonaniu logików nominalistycznych byt myślny<sup>30</sup>. Logika nominalistyczna ma więc badać formalno-strukturalne prawidłowości terminów drugich intencji, które były bytami myślnymi oznaczającymi rzeczy pod takim względem, pod jakim są one znakami<sup>31</sup>.

Przedmiotem logiki realistycznej nie są już terminy drugich intencji, a drugie intencje jako takie. Intencja druga jest pojęciem wtórnym, dzisiaj byśmy powiedzieli pojęciem pojęcia. Drugie intencje stanowią tylko ogólny obiekt badań logiki. Bliższym przedmiotem jej badań jest sylogizm, jej domenę stanowi pośrednie wnioskowanie niezawodne. Logika zajmuje się sylogizmem utworzonym ze zdań, a te utworzone są z terminów<sup>32</sup>. Szerszym przedmiotem badań logiki realistycznej jest wszelkie rozumowanie i argumentacja, sylogistyce przyznaje się tu jednak pierwszeństwo ze względu na to, że jest formą wnioskowania najdoskonalszą. Drugie intencje – pojęcia pojęć – terminy zdań w sylogizmie są bytami myślnymi. Logika zajmuje się nimi tylko o tyle, o ile stanowią one przedmiot rozumowania<sup>33</sup>.

Byty myślowe, czyli terminy drugich intencji i drugie intencje same mogą nie mieć niezależnego od podmiotu poznającego bytu, jaki postuluje się wobec uniwersaliów. Niezależny od podmiotu poznającego, obiektywny byt mają jednak struktury wnioskowania, w szczególności struktury sylogizmu. Logika realistyczna jest w tym sensie realistyczna, że bada zewnętrzną, niezależną od podmiotu

<sup>29</sup> Tamże, s. 53.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 55–56.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 68.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 168.

<sup>33</sup> Por. tamże., s. 171.

obiektywność. Logika nominalistyczna jest zbliżona do nominalizmu w tym sensie, że nie bada żadnej zewnętrznej rzeczywistości, a jedynie znaki i to tylko jako znaki, które same są produktem podmiotu poznającego. Jeśli by przyjąć za Markowskim te wyjaśnienia na temat rozumienia nominalizmu i realizmu w logice, to Salamucha byłby niewątpliwie realistą. Uznawał on bowiem obiektywność i niezależność od podmiotu wnioskującego wszelkich rozumowań, nie tylko sylogizmu<sup>34</sup>. Nie wydaje się jednak, aby krytykował on nominalizm w logice z takich pozycji.

### Analiza nominalizmu Piotra d'Ailly

Analiza nominalizmu psychologicznego Piotra d'Ailly, jaką przeprowadza Salamucha w swojej pracy *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego* rzuca pewne światło na to, jak autor w ogóle rozumie nominalizm i realizm w logice zwłaszcza w wiekach średnich, ale również staje się przyczynkiem do rozumienia współczesnego mu nominalizmu w logice. W pracy tej autor sam sobie przeczy. Na początku drugiego rozdziału pracy, poświęconego poglądom Piotra d'Ailly Salamucha stwierdza, że wbrew opiniom Geyera istniał w średniowieczu nurt nominalizmu psychologicznego w logice i jego przedstawicielem był właśnie Piotr d'Ailly<sup>35</sup>. Na końcu tego samego rozdziału stwierdza, że Piotr d'Ailly był jednak realistą<sup>36</sup>.

Piotr d'Ailly rozróżnia cztery rodzaje znaków: znaki psychiczne właściwe, znaki psychiczne niewłaściwe, znaki fonetyczne oraz znaki graficzne. Przy czym znaki psychiczne niewłaściwe są przedstawieniami psychicznymi znaków graficznych lub fonetycznych, a znaki fonetyczne są jednoznacznie przyporządkowane znakom graficznym. W związku z tym rozważa tylko znaki psychiczne właściwe i znaki graficzne. Coś jest znakiem jakiejś rzeczy albo dlatego, że (1) prowadzi do poznania tej rzeczy, której jest znakiem, albo dlatego, że (2) jest samym poznaniem tej rzeczy. Znak psychiczny właściwy jest znakiem w tym drugim znaczeniu, pozostałe są znakami w znaczeniu pierwszym. Znak psychiczny jest aktem psychicznym, jest aktem pojmowania danej rzeczy. Znaki psychiczne właściwe tworzą język psychiczny, są one podzielone na gramatyczne części mowy i z nich budowany jest język. Jest to jedyny język naturalny, wspólny wszystkim ludziom. Znak graficzny jest kształtem. Znaki graficzne tworzą język konwencjonalny, języków konwencjonalnych jest wiele, jednak znaki języka konwencjonalnego są jednoznacznie przyporządkowane znakom języka naturalnego. Poza drobnymi

<sup>34</sup> Por. J. Salamucha, *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, [w:] tenże, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s.376–378 oraz tamże *Wykłady z logiki*, s. 498–499.

<sup>35</sup> Por. J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, [w:] tenże, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 450.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 459.



niuansami zachodzi izomorfizm pomiędzy językiem naturalnym i językami konwencjonalnymi oraz pomiędzy językami konwencjonalnymi między sobą. Jest to izomorfizm zarówno semantyczny, jak i pod względem struktury gramatycznej<sup>37</sup>.

Dzięki naiwnej koncepcji naturalnego języka psychicznego udało się Piotrowi d'Ailly konsekwentnie rozbudować podstawy logiki wolnej nie tylko od powszechników realnych, lecz także i od fikcji, i od wszelkich przedmiotów nierzezywistych<sup>38</sup>

– w ten sposób Salamucha kończy referowanie koncepcji Piotra d'Ailly uzasadniając, że jest on nominalistą psychologicznym. W wywodach tych wyraźnie Salamucha ma na myśli spór o uniwersalia na gruncie metafizyki, nominalizm Piotra d'Ailly jest wolny od powszechników oraz wyraźnie odróżnia się od nominalizmu w wydaniu Ockhama. Koncepcja ta jest również nominalistyczna w rozumieniu odpowiedniego zorientowania logiki ze względu na dobór jej przedmiotu w ujęciu Markowskiego. Przedmiotem logiki są tu bowiem tylko i wyłącznie znaki rozumiane jako znaki nie mające żadnej realności poza aktem psychicznym podmiotu. Jednak na następnej stronie Salamucha stwierdza co następuje:

Naiwne założenie o istnieniu naturalnego języka psychicznego pozwoliło Piotrowi d'Ailly konsekwentnie rozwinąć radykalny nominalizm o typie wybitnie psychologicznym. Zaznaczyć należy, że ten nominalizm psychologiczny nie ma nic wspólnego z immanentyzmem. Rozróżnia Piotr d'Ailly oznaczenie główne, ostateczne i oznaczenie wtórne, nieostateczne. Każdy znak konwencjonalny jest znakiem dzięki przyporządkowaniu go jakiemuś znakowi psychicznemu, ale oznacza ostatecznie rzecz; wtórnie tylko (nieostatecznie) oznacza on znak psychiczny, któremu jest przyporządkowany. Znaki psychiczne są zawsze znakami rzeczy; nawet w supozycji materialnej występować one nie mogą, mając tylko supozycję osobową (innych nasz nominalista nie uznaje). Mimo swego nominalizmu psychologicznego i pewnych idealistycznych skłonności Piotr d'Ailly jest realistą<sup>39</sup>.

Doprawdy trudno z tego ustępu wywnioskować, że Piotr d'Ailly rzeczywiście jest realistą w metafizycznym sporze o uniwersalia, nie sugerują tego również wcześniejsze wywody Salamuchy, w których wręcz przeciwnie wykazuje on, iż Piotr d'Ailly jest właśnie nominalistą.

Jedyne sensowne wytłumaczenie tej sprzeczności jest takie, że nastąpiła wielokrotna pomyłka w druku<sup>40</sup>. W oryginale miałyby być: „reista” zamiast „re-

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 451–456.

<sup>38</sup> Tamże, s. 457.

<sup>39</sup> Tamże, s. 458–459.

<sup>40</sup> Pierwotnie praca ta ukazała się w *Charisteria. Rozprawy złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi*, red. T. Czeżowskiego, Warszawa 1960, odnośny fragment tamże s. 231.

alistą”.<sup>41</sup> Świadczyłyby o tym trzy okoliczności. Po pierwsze słowa te wyglądają podobnie. Po drugie Salamucha już wcześniej uznał Piotra z d’Ailly za prekursora reizmu<sup>42</sup>. Po trzecie zastąpienie „realistą” przez „reistą” sprawia, że wywód przeprowadzony w całym akapicie ma sens.

Różnica dwóch literek rzeczywiście powoduje zamieszanie w interpretacji całego artykułu i skłaniałby do przypisania Salamusze jakichś mętnych wyobrażeń na temat realizmu. Faktycznie Salamucha uważa, iż Piotr d’Ailly jest prekursorem reizmu:

Piotr d’Ailly stoi na stanowisku prawie reistycznym, uznaje tylko istnienie indywiduów (oczywiście nie tylko materialnych), istnienie konkretnych cech przysługujących indywiduom i istnienie konkretnych zdarzeń; zdaje się jednak, że to istnienie konkretnych cech i zdarzeń ma po prostu dla niego wyłącznie taki sens, iż indywidua są jakieś – tyle tylko, że nasz autor używa często zwrotów skrótowo-zastępczych. Z całą bezwzględnością stosuje «Ockhamowską brzytwę», w sposób zdecydowany przeciwstawiając się wszelkim przedmiotom ogólnym, nawet jako fikjom; idzie więc dalej niż sam Ockham<sup>43</sup>.

Wywód w omawianym akapicie po zastąpieniu „realistą” przez „reistą” byłby taki: co prawda nominalizm psychologiczny sugeruje jakieś stanowisko konceptualistyczne, jednak nie jest to ani rodzaj immanentyzmu – ponieważ znaki oznaczają rzeczywistość zewnętrzną wobec podmiotu – ani nie jest to konceptualizm, ponieważ znaki psychiczne mogą oznaczać tylko i wyłącznie przedmioty konkretne. Znaki te występują tylko w supozycji osobowej, a supozycji prostej Piotr d’Ailly w ogóle nie uznawał, nie są one więc przedmiotami ogólnymi obecnymi w intelekcie. Znaki psychiczne nie mogą również oznaczać samych siebie, ponieważ nie występują w supozycji materialnej. Postawa Piotra d’Ailly pomimo tak sugestywnej nazwy (nominalizmu psychologicznego) jest postawą reistyczną.

Po wyjaśnieniu tej usterki technicznej w tekście nasuwa się takie spostrzeżenie, że w swojej rozprawie o nominalizmie średniowiecznym Salamucha odchodzi od postulatu czystości metodologicznej logiki. Otóż Piotr d’Ailly był prekursorem reizmu z tego powodu, że świadczy o tym jego wizja języka. Po pierwsze: argument Salamuchy jest taki: ponieważ Piotr d’Ailly uprawia reistyczną logikę, jest reistą. Po drugie: o czym świadczy ten argument, z analizy logiki (koncepcji języka) można wysnuć wnioski na temat postawy ontologicznej.

---

<sup>41</sup> Autor nie potrafi jednak dotrzeć do rękopisu (maszynopisu) omawianej pracy Jana Salamuchy. Nie wiadomo jednak, czy nie jest to błąd (literówka), który popełnił sam Salamucha. Zaznaczam jednak, że wykrycie tej sprzeczności/pomyłki było głównym powodem rozważenia większości omawianych w tym artykule kwestii.

<sup>42</sup> Por. J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, [w:] tenże, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 442.

<sup>43</sup> Tamże.

Pewnym odwróceniem tego toku myślenia, jest ujmowanie logiki, jako nominalistycznej (względnie realistycznej) w tym sensie, że jest ona przystosowana do analizy rozumowań w filozofii zorientowanej nominalistycznie (względnie realistycznie). Samo przyjęcie przez Salamuchę takiego sposobu argumentacji świadczy już o tym, że przyjmował on możliwość jakiegoś ontologicznego zdeterminowania logiki lub wpływu kształtu logiki na rozwiązania merytoryczne analizowanych przy jej pomocy zagadnień. Pod tymi względami ta praca Salamuchy jest wyjątkowa. Wydaje się jednak, że owa możliwość dotyczy tylko i wyłącznie logiki tradycyjnej.

### Jana Salamuchy krytyka nominalizmu

Za każdym razem, gdy Jan Salamucha omawia narzędzia logiczne, których ma zamiar użyć w swojej pracy naukowej, tłumaczy się z ich użycia na dwa sposoby. Pierwsze tłumaczenie jest po prostu wyjaśnieniem, dlaczego i w jaki sposób danych narzędzi należy użyć do opracowania podejmowanego zagadnienia. Przeważnie wyjaśnienia te sprowadzają się do twierdzenia, że jest to najlepsze dostępne w tej chwili narzędzie logiczne, które nadaje się do analizy problemu. Czasami znajdziemy przy tej okazji kilka uwag na temat potrzeby stosowania najnowszych, najbardziej subtelnych narzędzi logicznych.

Drugie tłumaczenie sprowadza się do odżegnania od nominalizmu stosowanych narzędzi.

W języku potocznym będę używał współczesnej terminologii logicznej, chociaż ma ona charakter wyraźnie nominalistyczny; nie znaczy to oczywiście, że się solidaryzuję z nominalizmem większości logików, ale dyskusja z nominalizmem należy do metalogiki, więc tu jej rozważać nie mogę, a innej terminologii jeszcze nie ma<sup>44</sup>.

Pomimo, iż Salamucha wyraźnie dystansuje się od rzekomego nominalizmu owych narzędzi stosuje je bez większych oporów. Dlaczego więc widzi potrzebę tłumaczenia się z ich stosowania? Ton jego wypowiedzi wskazuje na to, że owe tłumaczenia kierowane są do specjalnego grona nieufnych czytelników. „Dotychczas najszerszą próbę zastosowania logistyki do filozofii mamy w pracach Koła Wiedeńskiego”<sup>45</sup>.

To zdecydowanie negatywne stanowisko wobec wszelkiej filozofii, fizykalizm, a obok tego wyraźne tendencje nominalistyczne – to wszystko musiało wywołać mocne zastrzeżenia w kołach filozoficznych, a szczególnie w kołach filozofów

<sup>44</sup> J. Salamucha: „Logika zdań u Wilhelma Ockhama” [w:] tenże, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>45</sup> Tenże, *O możliwości ścisłego formalizowania...*, dz. cyt., s. 215.

chrześcijańskich. A że ta «filozofia» Koła Wiedeńskiego stanowi dotychczas najbardziej rozwiniętą próbę zastosowania logistyki w filozofii, wobec tego powstają obawy, że może taka filozofia jest właśnie konsekwencją zastosowania logistyki: a więc narzędzia logistyczne byłyby nieodpowiednie do badań filozoficznych<sup>46</sup>.

W następnych akapitach Salamucha przekonuje czytelników, że narzędzia te są neutralne metodologicznie. Salamucha uważa więc, że stanowisko mówiące jakoby nominalizm był immanentnie zawarty w logice matematycznej jest błędne. Jedynym nominalizmem, jaki krytykuje jest nominalizm metafizyczny i od niego się odzęgkuje.

Pogląd, jakoby logikę matematyczną należało jakoś specjalnie przystosowywać do filozofii realistów ontologicznych z tej racji, że wcześniej stosowali ją nominaliści Salamucha zdecydowanie odrzuca. Natomiast zgodziłyby się prawdopodobnie z opinią, że logika tradycyjna tworzona przez realistów jest inna, niż ta tworzona przez nominalistów. Logiki te są przystosowane do filozofii, którą uprawiają ich twórcy. Nie wiadomo, czy byłoby to zorientowanie tego rodzaju, jak to widzi Markowski. Pewnym obrazem takiego stanowiska może być przykład analizy poglądów Piotra d'Ailly, gdzie reistycznie zorientowane logika i koncepcja języka zdaniem Salamuchy świadczą, iż Piotr d'Ailly był reistą ontologicznym. Również zawartość podręcznika logiki dla seminariów duchownych w częściach poświęconych zagadnieniom logiki tradycyjnej wskazuje na jej przystosowanie do analizy realistycznie zorientowanego tomizmu. Omówione są tam bowiem takie zagadnienia, jak: pojęcia analogiczne i ich rola w filozofii chrześcijańskiej, psychologiczna geneza pojęć, wykład na temat substancji drugiej u Arystotelesa<sup>47</sup>.

Właściwym poglądem Salamuchy w tej kwestii byłoby zapewne stwierdzenie faktu odpowiedniego zorientowania logiki tradycyjnej i zarazem postulowanie zastąpienia jej narzędzi narzędziami logiki matematycznej – czystej pod tym względem. Rozważania te jednak oparte są na krytyce nominalizmu w metafizyce, nie w logice.

Pewną krytykę nominalizmu we współczesnej logice przeprowadza Salamucha w swojej pracy o dziejach nominalizmu średniowiecznego. W artykule tym przytacza kilka obecnych w literaturze definicji nominalizmu. Są to dwie definicje ze słownika Eislera:

nominalizmem nazywa się ten kierunek w teorii o powszechnikach, według którego pojęcia ogólne nie mają żadnego istnienia poza myślą, nie istnieją nawet jako specjalne treści myślowe, lecz są tylko nazwami, słowami<sup>48</sup>,

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Por. J. Salamucha, *Wykłady z logiki*, [w:] tenże, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 481–483, 485, 488–491.

<sup>48</sup> R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, II, Berlin 1910, s. 872, za: J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, dz. cyt., s. 438.

nominalizm w swej skrajnej postaci twierdzi, że powszechniki są tylko słowami, nawet w świadomości poznającego nie ma nic ogólnego; natomiast nominalizm umiarkowany lub konceptualizm uważa powszechniki za pojęcia ogólne; mają one istnienie ale tylko w świadomości<sup>49</sup>.

Przytoczone są wyjaśnienia Kotarbińskiego na temat nominalizmu, że „odrzuca istnienie przedmiotów ogólnych i pojęć ogólnych, uznaje zaś tylko istnienie nazw ogólnych”<sup>50</sup>, omówiona zostaje jego analiza zdań z nazwą ogólną w funkcji podmiotu, jako skrótu zastępczego zdania warunkowego oraz interpretacja liczb w nominalizmie matematycznym Kotarbińskiego<sup>51</sup>. Wyjaśnienia Kotarbińskiego obarczone są komentarzem Salamuchy, iż nie został nominalizm ostro odróżniony od innych kierunków – pewnie dlatego, że definicji analitycznej w ogóle nie można dla niego podać<sup>52</sup>. Znajduje się tam jeszcze taka definicja nominalizmu:

Niektórzy z logików współczesnych uważają, że logika zajmuje się zdaniami dowolnie wybranego języka wyłącznie jako pewnymi utworami fizykalnymi, i chociaż te utwory fizykalne, będące zdaniami mają jakiś sens, znaczenie, to jednak sprawy znaczeniowe zupełnie logiki nie obchodzą<sup>53</sup>.

Definicje te opatrzone zostają następującymi komentarzami:

Widzimy z tych zestawień, że nominalizm w postaci nowożytniej łączy w dziwny sposób jakieś przekonania metafizyczne z przekonaniami logicznymi, a nicią wiążącą te różne przekonania jest wyraźna obawa przed wszelkiego rodzaju powszechnikami<sup>54</sup>;

Zestawiłem te różne mieniące się wieloma odcieniami, znaczenia terminu «nominalizm», żeby przy sposobności wykazać, jak niewiele mówi ten, kto tym «izmem» szermuje bez dodatkowych wyjaśnień<sup>55</sup>.

Jak widać nie jest to zbyt głęboka krytyka. Sprowadza się do zarzutu mieszania metafizyki z logiką oraz stwierdzenia, że nie wiadomo o co w nominalizmie chodzi, jak również do pogardliwego określenia go „izmem”. Specjalną krytykę

<sup>49</sup> Tamże, I, s. 31, za: J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, dz. cyt., s. 439.

<sup>50</sup> T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lwów 1929 s. 40, za: J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, dz. cyt., s. 439.

<sup>51</sup> Por. J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, dz. cyt., s. 40–41, 125, 374–375 oraz tenże, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, dz. cyt., s. 439.

<sup>52</sup> Por. tenże, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, dz. cyt., s. 439.

<sup>53</sup> Tamże. W miejscu tym w przypisie Salamucha powołuje się na *Logiczną składnię języka* Rudolfa Carnapa.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 440.

poświęca Salamucha jeszcze nominalizm Carnapa twierdząc, iż jest on bardzo podatnym gruntem do krzewienia się wszelkiego rodzaju bezsensowności<sup>56</sup>. Dostrzegalna jest wyraźna rozbieżność Salamuchy w poglądach na temat nominalizmu. Z jednej strony krytykuje on semantykę za nominalizm, z drugiej strony oskarża o nominalizm Carnapa z tego powodu, że ten zagadnień semantycznych nie podejmuje. Sam Carnap na dodatek zajmowanie stanowiska w sporze o uniwersalia uważa za bezzasadne, jak również przenoszenie tego sporu na grunt logiki<sup>57</sup>.

### Nominalizm metodyczny, czyli ścisły formalizm

Jedynym nominalizmem, jaki krytykuje Salamucha jest nominalizm metafizyczny. Krytyka jakiegoś nominalizmu w logice albo jest chybiona, jak to ma miejsce w przypadku Carnapa, albo merytorycznie jest krytyką za mieszanie zagadnień ontologicznych z logicznymi. Przyczynkiem do krytyki jest dla Salamuchy przede wszystkim postulat czystości metodologicznej logiki. Ową czystość metodologiczną ma gwarantować przyjęcie postawy, którą Salamucha nazywa nominalizmem metodycznym, lub ścisłym formalizmem<sup>58</sup>. Stanowisko to wyraża się w przekonaniu, że logika jest nauką pomocniczą, narzędziem stosowalnym do analizy wszelakich rozumowań i bada jedynie formalną poprawność wywodów nie zwracając uwagę na ich treść. Nominalizm metodyczny, czy ścisły formalizm jest naturalnym nastawieniem w badaniu historii filozofii, jak i w jej rozwijaniu.

Ten ścisły formalizm czy metodyczny nominalizm nie jest znowu tak obcy zdrowym tradycjom scholastycznym, jakby na pierwszy rzut oka mogło się wydawać. Zdaje mi się, że logika Jana od świętego Tomasza jest dosyć bliska jakiejś takiej postawie, a kardynał Kajetan sławne swoje dzieło o analogii zatytułował: *De nominum analogia*. (...) Może z resztą w ogóle mamy w logice do wyboru tylko między mętnym psychologizmem a ścisłym formalizmem... Na pewno mętny psychologizm jest zupełnie obcy arystotelizmowi i tomizmowi<sup>59</sup>.

Wszelkie wątpliwości co do nazewnictwa i praktycznego wymiaru stosowania nominalizmu metodycznego Salamucha wyjaśnia odsyłając do tekstów Łukasiewicza.

Współczesna logistyka ma szatę nominalistyczną. Mówi nie o pojęciach i sądach, lecz o nazwach, o zdaniach, a nazwy i zdania traktuje wprawdzie nie jako

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Por. R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1995, s. 1–21 oraz wstęp tłumacza.

<sup>58</sup> Por. J. Salamucha, *Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logiczno-stycznymi*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 194.

<sup>59</sup> Tamże.

flatus vocis, bo jest nastawiona wzrokowo, ale jako napisy o pewnej formie. Zgodnie z tym założeniem logistyka stara się wszystkie wywody logicznie sformalizować, to znaczy przedstawić je w taki sposób, by zgodność ich z regułami wnioskowania, czyli przekształcania napisów, można skontrolować bez odwoływania się do znaczenia napisów. Dążenie to, któremu w starożytności dali początek stoicy, przeciwstawiając się w tym względzie perypatetyką, ma na celu sprowadzenie wszelkiej oczywistości logicznej do oczywistości wzrokowej, z pominięciem nieuchwytnych elementów natury konceptualistycznej<sup>60</sup>.

W innych miejscach, na które powołuje się Salamucha Łukasiewicz rozwija zagadnienie fasadowości nominalizmu logistyki wskazując przede wszystkim na obecność w nim pojęć aktualnej nieskończoności oraz na wiarę logików w istnienie jakiś idealnych obiektów na przykład najkrótszych aksjomatów. Posługiwanie się tymi pojęciami zdaniem Łukasiewicza nie da się pogodzić z rzekomym nominalizmem logistyki, nominalistyczne jest więc tylko nazewnictwo<sup>61</sup>.

Ścisły formalizm Salamucha przeciwstawia również potępionemu przez siebie pogładowi Carnapa.

Temu pogładowi, jako nominalistycznemu przeciwstawia się inne ujęcie logiki, formalistyczne: logika przykłada wielką wagę do języka, za pomocą którego formułuje się tezy logiczne; reguły logiczne (wnioskowania, podstawiania, definicyjnego zastępowania) mówią o zdaniach napisanych czy wypowiedzianych, atoli nie chodzi tu o zdania jako napisy lub układy dźwiękowe, lecz ze względu na ich znaczenie. Dla logika formalisty dwa zdania równokształtne, jeśli tylko ma zagwarantowaną ich równoważność (warunkiem wystarczającym jest z resztą jednoznaczne przyporządkowanie obydwu układów znakowych), będą ze względu na zachodzące zależności logiczne takimi samymi zdaniami; nominalista też będzie mówił o układach znakowych izomorficznych, ale to dla niego sprawa jedno – jednoznacznego przyporządkowania jednego układu drugiemu i nic więcej<sup>62</sup>.

Tutaj po dalsze wyjaśnienia Salamucha odsyła do Leśniewskiego. W ustępie, do którego odnosi się Salamucha Stanisław Leśniewski twierdzi, iż symbole logiczne (w tym przypadku akurat stałe), nie mogą być definiowane tylko przez postulaty, ponieważ wtedy nie wiadomo co one oznaczają i nie da się zrozumieć całej teorii, w której są użyte:

(...) dopiero po czterech przeszło latach uświadomiłem sobie, że wzory tak zwanej teorii dedukcji stają się przy nie zważaniu na znaki asercji wzorami zrozumiałymi i zaczynają się «trzymać kupy», gdy się wchodzące w ich skład zda-

<sup>60</sup> J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, „Przegląd filozoficzny” 39 (1936), s. 119.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 120–121 oraz tenże, *Znaczenie analizy logicznej dla poznania*, „Przegląd filozoficzny” 37 (1934).

<sup>62</sup> J. Salamucha, *Z dziejów nominalizmu średniowiecznego*, dz. cyt., s. 439–440.

nia typu  $\sim p$ ,  $p \vee q$ ,  $p \rightarrow q$  interpretuje konsekwentnie za pomocą odpowiednich zdań typu «nie  $p$ », « $p$  lub  $q$ », «jeśli  $p$  to  $q$ », uzupełnionych w razie możliwości nieporozumień przez dopasowane do sytuacji nawiasy, w żadnym zaś przypadku – wbrew komentarzom autorów – nie uważam za dopuszczalne odczytywanie rzeczowych wzorów za pomocą zdań dotyczących zdań i stwierdzających jakieś stosunki, jak na przykład stosunek «implikacji» między zdaniami<sup>63</sup> (chodzi o autorów *The Principles of Mathematics* Russela i Whiteheada).

W logice Jan Salamucha jest więc ścisłym formalistą, w ontologii – realistą, faktycznie jednak z racji tej, że pracuje jako logik, postępuje tak, jakby działał poza sporem o uniwersalia. Nie są jasne jednak powody jego wyczekującej postawy wobec semantyki, to znaczy nie wiadomo, o jaki nominalizm ją oskarża, ponieważ wiadomo, że nie może mu chodzić o nazewnictwo. Być może za każdym razem, gdy mówi o oczyszczeniu narzędzi logicznych z naleciałości nominalistycznych chodzi mu o tego rodzaju wybrakowanie, o jakie oskarża semantykę. Być może ma na myśli to, że nie będzie stosować narzędzi semantycznych. Jedyna sytuacja, w której wyraźnie stosuje narzędzie semantyczne ma miejsce, przy omawianiu samozwrotności zdania z antynomii kłamcy, przytacza wtedy sformułowanie tej antynomii w ujęciu Tarskiego<sup>64</sup>. Dodatkowe zamieszanie w jego pismach powoduje stałe używanie terminu „pojęcie” zamiast „nazwa”, co sugeruje, że ma na myśli jakiś byt ogólny.

Niewątpliwie inspiracje filozoficzne leżące u podstaw logistyki są odległe od tradycji tomistycznej. Wydaje się, że godzenie tych nurtów leży u podstaw trudności teoretycznych, które Salamucha rozwiązuje. Z drugiej strony, to właśnie przystosowanie logistyki do tomizmu stanowi esencję programu Koła Krakowskiego. Dostrzegany przez Salamuchę problem „nominalistycznej szaty logistyki” jest podstawową trudnością, jaka stała na drodze realizacji tego programu. Problem ten jest przez niego podejmowany w niemal wszystkich pracach zarówno z historii logiki, jak i w nowych badaniach. Obrazuje to jeszcze dobitniej wagę założenie, że dbałość o najwyższą precyzję logiczną jest zgodna z duchem filozofii św. Tomasa. Drugim wynikiem z niego istotnym wątkiem przewijającym się w rozważaniach Salamuchy jest sposób rozumienia przez niego, czym jest logika.

<sup>63</sup> S. Leśniewski, *O podstawach matematyki*, „Przegląd Filozoficzny” 30 (1927), s. 180.

<sup>64</sup> Por. J. Salamucha, *Pojawienie się zagadnień antynominalnych na gruncie logiki średnio-wiecznej*, s. 402 przypis \*\*\*



**Bibliografia cytowanych prac Salamuchy  
(według kolejności odniesień w tekście)**

- Struktura świata materialnego*, „Dziś i jutro” 2 (1946), nr 19 (25).
- O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, [w:] *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Studia Gnesnensia XV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937.
- Nauczanie logiki w seminariach duchownych*, [w:] *Pamiętniki siódmego zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Wilnie*, Wilno 1934.
- O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, [w:] *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Studia Gnesnensia XV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937.
- Struktura katolickiego poglądu na świat*, „Tygodnik Powszechny” 2 (1946) nr 6 (43).
- Logika*, maszynopis notatek do wykładów, Kraków BJ 729255 III [praca z 1935].
- Z dziejów nominalizmu średniowiecznego* [praca ukończona w 1938 roku], [w:] *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tarkiewiczowi*, red. T. Czeżowski, Warszawa 1960.
- Logika stara i nowa w wiekach średnich*, „Ruch Filozoficzny” t. 15, nr 3 (1938).
- Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logistycznymi*, [w:] *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Studia Gnesnensia XV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937.
- Krytyka poznania*, Kraków BJ: 729257, III.
- Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, „Przegląd filozoficzny” 38 (1935), z. 3.
- Pojawienie się zagadnień antynominalnych na gruncie logiki średniowiecznej*, „Przegląd filozoficzny” 40 (1937), z. 1.



KAZIMIERZ WOLSZA

---

## Filozofia chrześcijańska w perspektywie ewolucyjnej Koncepcja ks. Tadeusza S. Wojciechowskiego (1917–2000)

Przed filozofią katolicką stoi zadanie odejścia od pojęć typu klasyczno-hierarchicznego, używanego dotąd przy tłumaczeniu rzeczywistości, do pojęć typu dynamiczno-historycznego, czyli przejście z perspektywy fiksystycznej do perspektywy ewolucyjnej<sup>1</sup>.

### 1. Uwagi wprowadzające

W jednym z opracowań dotyczących osoby i twórczości ks. Tadeusza Stanisława Wojciechowskiego (1917–2000)<sup>2</sup> czytamy:

---

<sup>1</sup> T. Wojciechowski, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 7 (1974), s. 243.

<sup>2</sup> Tadeusz Stanisław Wojciechowski urodził się w 1917 r. we wsi Polanka-Karol (dziś w granicach Krosna), zmarł w 2000 r. w Krakowie. W latach 1936–1942 studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. W 1942 r. przyjął święcenia kapłańskie, a w 1943 r. uzyskał magisterium. W latach 1942–1946 pracował duszpastersko na terenie archidiecezji lwowskiej, a w latach 1946–1947 – w parafiach diecezji tarnowskiej. W 1947 r. podjął studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, uwieńczony doktoratem w 1948 r. W latach 1948–1950 był wykładowcą filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Lwowskiej Obrządku Łacińskiego (przeniesionym do Kalwarii Zebrzydowskiej), a w latach 1950–1962 (po zamknięciu seminarium w Kalwarii Zebrzydowskiej przez władze państwowe) – w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie. Od 1959 r. do śmierci związany był z Papieskim Wydziałem Teologicznym (potem z Papieską Akademią Teologiczną) w Krakowie jako wykładowca (1959–2000), prodziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego (1968–1974), dziekan Wydziału Filozoficznego PAT (1985–1988), prorektor (1988–1991). Wykładał ponadto w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1965–1967), w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1965–1969), w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie (1963–1980), w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu (1992–1995). W 1966 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego, w 1967 r. – tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1976 r. – profesora zwyczajnego. Należał do grona bliskich współpracowników ks. prof. Kazimierza Kłó-

Zainteresowania badawcze T. S. Wojciechowskiego koncentrują się wokół antropologii filozoficznej oraz filozofii przyrody ożywionej. Do swoich najważniejszych osiągnięć naukowych zalicza próbę skonfrontowania zagadnień tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej z tezami ewolucjonizmu<sup>3</sup>.

Opinia ta (podobnie zresztą, jak i słowa przytoczone jako motto) wskazuje na to, że dialog Wojciechowskiego z teorią ewolucji był wielopłaszczyznowy. Autor nie ograniczał się tylko do wypracowania modelu relacji między chrześcijańską doktryną o stworzeniu a teorią ewolucji, przez co bywa zaliczany do „krakowskiej szkoły kreacjonizmu ewolucyjnego”<sup>4</sup>. Można nawet powiedzieć, że prace Wojciechowskiego na temat owej relacji nie należały do najbardziej oryginalnych<sup>5</sup>. Zawierały one raczej syntezę poglądów chrześcijańskich myślicieli (biblistów, dogmatyków, filozofów przyrody), szczególnie sformułowanych po encyklice *Humani generis* (1950) papieża Piusa XII, która przynajmniej częściowo otworzyła chrześcijańską teologię na teorię ewolucji. Wojciechowski podkreślał, że mówiąc o relacji doktryny chrześcijańskiej do teorii ewolucji, należy używać raczej spójnika koniunkcji („i”) niż alternatywy rozłącznej („albo-albo”). Prawdziwość koniunkcji dwóch zdań wymaga równoczesnej prawdziwości ich obu. Wspomniane prace Wojciechowskiego, jak również jego dydaktyka filozofii przyrody w kilku seminariach duchownych w Polsce, zapewne wywarły wpływ na nauczanie (zwłaszcza katechetyczne) Kościoła katolickiego w Polsce w kwestii relacji wiary chrześcijańskiej do teorii ewolucji. Zamiany Wojciechowskiego sięgały jednak dalej. Chodziło mu o przebudowę filozofii chrześcijańskiej („katolickiej”), zwłaszcza filozofii bytu, której zasadnicze kategorie pojęciowe ukształtowały się w kontekście innego obrazu świata niż współczesny ob-

---

saka (1911–1982) i był przedstawicielem neotomistycznej filozofii przyrody, otwartej na wyniki współczesnych nauk przyrodniczych. Zob. D. Dobrzański, *Wojciechowski Tadeusz Stanisław*, [w:] *Słownik filozofów polskich*, red. B. Andrzejewski, R. Kozłowski, Poznań 1999, s. 212–213; A. Kubiś, *Ksiądz Profesor Tadeusz Stanisław Wojciechowski*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 11–17; K. Wolsza, *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, [w:] *Czas – ewolucja – duch*, dz. cyt., s. 25–51.

<sup>3</sup> D. Dobrzański, *Wojciechowski Tadeusz Stanisław*, art. cyt., s. 212.

<sup>4</sup> J. M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988, s. 47–48, 92–95; K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. I: *Między ewolucją a stwarzaniem*, Warszawa 1999, s. 74–76.

<sup>5</sup> Tenże, *Teoria ewolucji i wiara*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 12 (1979), s. 99–117; tenże, *Współczesny ewolucjonizm i wiara*, [w:] *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, Kraków 1981, s. 146–169; tenże, *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, „Studia Philosophiae Christianae” 23 (1987), nr 1, s. 169–178; tenże, *Ewolucja – świat – wiara*, [w:] *Jaki światopogląd odpowiada rzeczywistości? Agnostycy w drodze do poznania Stwórcy*, red. J. J. Knappik, Katowice 1993, s. 39–62.

raz ewolucyjny<sup>6</sup>. Wojciechowski nazywał ów obraz świata „fiksystycznym”, a przeciwieństwo ewolucjonizmu – „fiksyzmem”<sup>7</sup>. Autor dostrzegał problem, jaki może się zrodzić przy realizacji proponowanego programu przekształcenia filozofii:

Nasuwa się jednak przy tym pytanie, czy tak daleko posunięte przepracowanie tradycyjnych pojęć da się utrzymać w ramach współczesnej neotomistycznej filozofii bytu, czy też przyniesie w efekcie nową ewolucyjną syntezę bytu, którą można by nazwać ewolucyjno-egzystencjalną koncepcją bytu<sup>8</sup>.

Propozycja modyfikacji filozofii chrześcijańskiej (metafizyki, filozofii przyrody, filozofii człowieka) przez uwzględnienie ewolucyjnego obrazu świata wiązała się z akceptacją przez Wojciechowskiego programu filozofii „korespondującej” z naukami. Był to program charakterystyczny przede wszystkim dla neotomizmu lowańskiego (asymilującego). Wojciechowski przyjął ów program za sprawą swych przewodników i profesorów, którzy studiowali w Lowanium: ks. Kazimierza Waisa (1865–1934) – profesora filozofii i rektora Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (jego poglądy Wojciechowski znał jednak tylko z lektur, ponieważ rozpoczął studia we Lwowie już po śmierci Waisa), ks. Jana Stepy (1892–1959) – promotora pracy magisterskiej i ks. Kazimierza Kłósaka (1911–1982) – promotora pracy doktorskiej. Sam Wojciechowski cytował i akceptował takie oto słowa ks. Waisa na temat relacji filozofii (filozofii przyrody) do nauk przyrodniczych:

Filozofia przyrody nie może być spekulacją *a priori*. Ona musi korzystać z materiału, zgromadzonego w ciągu wieków przez umiejętność przyrodnicze, i uwzględnić wyniki ich badań, inaczej będzie budową, wiszącą w powietrzu. Naodwrot nauk przyrodnicze znajdują swe wykończenie i zaokrąglenie w filozofii natury<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 106, 113; tenże, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 20 (1972), z. 3, s. 152–154, 157; tenże, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, art. cyt., s. 230, 235; tenże, *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, art. cyt., s. 187.

<sup>7</sup> Obecnie częściej używa się nazwy „fiksizm”. Pochodzi ona od łacińskiego przymiotnika *fixus* = niezmienny. Mianem fiksizmu określa się pogląd przeciwstawny ewolucjonizmowi, a zwłaszcza transformizmowi. Według fiksizmu, gatunki biologiczne zostały stworzone przez Boga w obecnej postaci i liczbie, są też niezmiennie. Zob. A. Podsiad, *Fiksizm*, [w:] tenże, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, k. 266. W niniejszym artykule, przy charakterystyce poglądów Wojciechowskiego, używam słowa „fiksizm”, w cytatach zaś zachowuję wersję, jaką posługiwał się autor.

<sup>8</sup> Tenże, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy...*, art. cyt., s. 243; por. tenże, *Zagadnienie początków mowy ludzkiej*, „Analecta Cracoviensia” 8 (1976), s. 81; tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae” 15 (1979), nr 1, s. 87; tenże, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej*, art. cyt., s. 298.

<sup>9</sup> K. Wais, *Kosmologia czyli filozofia przyrody*, cz. I: *Kosmologia ogólna*, Warszawa 1907, s. 3 (pisownia jak w oryginale); por. T. Wojciechowski, *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjoni-*

Wojciechowski uważał ponadto, że uwzględnianie wyników nauk przyrodniczych w punkcie wyjścia rozważań filozoficznych jest zgodne z pryncypiami tradycyjnej (perypatetyckiej, chrześcijańskiej) filozofii. Przyjmowała ona bowiem zasadę empiryzmu genetycznego, wymagającą odwołania się do danych doświadczenia zmysłowego w punkcie wyjścia filozofowania. Odwołanie się do wyników nauk empirycznych można zatem uznać również za realizację owej zasady. Czytamy:

Sięganie w filozofii przyrody do wyników nauk nie sprzeciwia się (...) zasadzie empiryzmu genetycznego, której hołduje filozofia perypatetycka, lecz stanowi doskonalszą jej postać<sup>10</sup>.

Zgodnie z tymi założeniami metodologicznymi Wojciechowski uznał, że nie można we współczesnej filozofii chrześcijańskiej ignorować powszechnie uznawanych naukowych teorii, a zwłaszcza teorii ewolucji. Nie chodzi tu jednak tylko o rozważanie filozoficznych aspektów teorii ewolucji czy szczegółowych zagadnień implikowanych przez nią (choć Wojciechowski i tym się zajmował). Nie chodzi również tylko – jak już wspomniano – o uzgodnienie doktryny chrześcijańskiej o stworzeniu z tezami teorii ewolucji (takie zagadnienia także podejmował). Chodzi natomiast o ogólną wizję dynamicznego wszechświata, którą trzeba założyć, podejmując jakikolwiek filozoficzny namysł nad światem.

Trudno jednoznacznie wskazać moment, w którym sam Wojciechowski zdecydowanie opowiedział się za teorią ewolucji i dostrzegł potrzebę uwzględnienia jej pryncypiów w badaniach filozoficznych. Jak wspomina, zainteresowania teorią ewolucji i otwartą postawę wobec niej wyniósł ze swych lwowskich studiów (czyli jeszcze przed encykliką *Humani generis*). Wspomniany wyżej lwowski profesor filozofii, ks. Wais, już na początku lat trzydziestych XX w. w swojej *Kosmologii szczegółowej* (opracowanej i uzupełnionej przez ks. Stepę) przyjmował możliwość pogodzenia teorii ewolucji z doktryną kreacji świata przez Boga<sup>11</sup>. W piśmiennictwie Wojciechowskiego dość znamienity jest pierwszy opublikowany przezeń artykuł (nie licząc jednej, wcześniej napisanej recenzji) z 1949 r.: *O czasie ożywienia ciała przez duszę rozumną*<sup>12</sup>. Choć autor nie nawiązywał w nim jeszcze wprost do teorii ewolucji, to jednak ujawniał swe zainteresowania problematyką

---

zmu (Z ks. prof. Tadeuszem Wojciechowskim rozmawia ks. Kazimierz Wolsza), [w:] *Czas – ewolucja – duch*, dz. cyt., s. 56–57.

<sup>10</sup> T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteińska*, „Collectanea Theologica” 26 (1955), z. 4, s. 720–722, 737–774; por. tenże, *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Polonia Sacra” 5 (1952), s. 309–310, 316.

<sup>11</sup> K. Wais, *Kosmologia czyli filozofia przyrody*, cz. II: *Kosmologia szczegółowa*, Gniezno 1931, s. 379.

<sup>12</sup> T. Wojciechowski, *O czasie ożywienia ciała przez duszę rozumną*, „Roczniki Filozoficzne” 2–3 (1949–1950), s. 317–325.

hominizacji, w której zgłębianiu sięgał do nauk przyrodniczych. Stopień akceptacji teorii ewolucji z upływem lat coraz bardziej się u niego zwiększał. Wojciechowski pisał:

Nie chcę twierdzić, że ewolucja jest faktem. Sądzę bowiem, wraz z wielu neoscholastykami, że jej stopień pewności waha się pomiędzy wysokim prawdopodobieństwem z jednej, a hipotezą roboczą z drugiej strony<sup>13</sup>.

Jednak w późniejszych tekstach znajdujemy już takie oto opinie:

Choćbyśmy nie wiedzieli nic o przyczynach rozwoju, to jednak sama teoria ewolucji jest niepodważalna<sup>14</sup>.

W swej pierwszej warstwie teoria ewolucji nie jest tylko hipotezą, lecz jest dobrze ugruntowaną nauką. (...) Samo prawo ewolucji stanowi ogólną zasadę rozwoju nie tylko biosfery, lecz także całego materialnego kosmosu i stanowi powszechnie przyjęty fakt naukowy<sup>15</sup>.

Wojciechowski nie zrealizował całego programu przebudowania filozofii chrześcijańskiej – tak, by uwzględniła ona ewolucyjny obraz świata. Wpływ tego obrazu uwidocznił się w jego przemyśleniach z zakresu metafizyki, filozofii przyrody i antropologii filozoficznej. Projekty ewolucyjnej teorii poznania i etyki ewolucyjnej<sup>16</sup> (które pomijam w niniejszym opracowaniu) miały raczej załączkową postać. Interesujące były też podjęte przez Wojciechowskiego próby ewolucyjnej reinterpretacji niektórych zagadnień *stricte* teologicznych, jak np. problemu grzechu pierworodnego, zagadnień eschatologicznych (elementy tej interesującej teologii ewolucyjnej również pomijam). Przejście od klasyczno-hierarchicznych do dynamiczno-historycznych kategorii, a więc od paradygmatu fiksizmu do ewolucjonizmu, ujawniło się w trzech oryginalnych teoriach filozoficznych, zbudowanych przez Wojciechowskiego. Były to: teoria czasu jako istotnego elementu bytu, teoria meromorfizmu oraz teoria ewolucyjnej genezy ducha. Przybliżmy obecnie rzezczone teorie.

## 2. Zagadnienie czasu w kontekście struktury bytu

Prezentację filozofii ewolucyjnej Wojciechowskiego, posługującej się dynamiczno-historycznymi pojęciami, należy rozpocząć do jego teorii czasu. Problem

<sup>13</sup> T. Wojciechowski *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (1964), nr 1–2, s. 580.

<sup>14</sup> Tenże, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej*, [w:] *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, red. S. Mazierski, Lublin 1980, s. 299–300.

<sup>15</sup> Tenże, *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, art. cyt., s. 172–173.

<sup>16</sup> Tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, s. 31–41; tenże, *Powstanie, rozwój i zadania ewolucyjnej teorii poznania*, „Analecta Cracoviensia” 17 (1985), s. 125–142.

czasu był pierwszym problem filozoficznym, jakim zajął się on jeszcze w czasie studiów teologicznych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Tematem pracy magisterskiej Wojciechowskiego, pisanej pod kierunkiem ks. Stepy, a ukończonej w 1943 r., było bowiem *Zagadnienie czasu u św. Augustyna*. Nie dysponuję, niestety, tekstem tej pracy, trudno więc zrekonstruować zawarte w niej treści. Widocznie jednak badacz problemu czasu nie zadowolił się analizowaną opinią św. Augustyna:

Czymże jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem<sup>17</sup>.

Autor pracy *Zagadnienie czasu u św. Augustyna* podjął bowiem dalsze wieloletnie badania fenomenu czasu. W 1947 r. Wojciechowski podjął studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (w sekcji filozoficznej), pod naukową opieką ks. Kłósaka. Tematem rozprawy doktorskiej Wojciechowskiego stała się znów problematyka czasu. Tytuł pracy doktorskiej brzmiał: *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*. Jej promotorem był, jak wspomniano ks. Kłósak, recenzentem – ks. Aleksander Usowicz CM (1912–2002), a obrona odbyła się 28 czerwca 1948 r. na Wydziale Teologicznym UJ. Praca doktorska Wojciechowskiego, opublikowana w poprawionej wersji dopiero po siedmiu latach<sup>18</sup>, miała przełomowe znaczenie dla całej jego późniejszej filozofii. Inne jego publikacje na temat czasu<sup>19</sup> jedynie rozwijały wątki, zawarte już w dysertacji doktorskiej. Wbrew tytułowi (i być może wbrew zamierzeniom autora lub promotora) nie najistotniejsze okazało się porównanie pojęć czasu, występujących w neoscholastycznej metafizyce i filozofii przyrody, z pojęciem czasu, zawartym w teorii względności Alberta Einsteina (1879–1955). Porównanie takie wydaje się nam dziś nawet nieco sztuczne i stwarza wrażenie, że miało ono uwiarygodnić filozoficzny dyskurs o czasie, prowadzony przeciw z pozycji filozofa neotomistycznego, jako dyskurs „korespondujący” z fizyką współczesną. Bardziej istotne w pracy *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska* były natomiast dwie inne kwestie, a mianowicie: (1) ukazanie ewolucji scholastycznych i neoscholastycznych koncepcji czasu oraz ich zróżnicowania; (2) naszkicowanie własnej teorii czasu (potem rozwijanej i precyzowanej, również w toku polemik, oraz integrowanej z innymi obszarami filozofii),

<sup>17</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, 14, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 266.

<sup>18</sup> T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, art. cyt., s. 663–776.

<sup>19</sup> Tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, art. cyt., s. 83–116; tenże, *Spór o teorię czasu*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973), z. 3, s. 135–140; tenże, *Rec.: S. Mazierski, Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, „Studia Philosophiae Christianae” 12 (1976), nr 1, s. 226; tenże, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1977), z. 3, s. 59–70; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 47–52.



odbiegającej od analizowanych teorii scholastycznych i neoscholastycznych. Bardzo trafnie odczytał pracę Wojciechowskiego francuskojęzyczny recenzent jej opublikowanej wersji, który omawiając ją na łamach „Bulletin Thomiste” zwrócił uwagę na obie wymienione wyżej kwestie. Czytamy w jego omówieniu artykułu Wojciechowskiego z 1955 r.:

T. Wojciechowski zwraca uwagę na to, że wbrew temu, co się zwykle sądzi, w scholastyce tomistycznej nie ma jednolitej teorii czasu, lecz trzy: Tomaszowa, Toletusowa i Suarezjańska, a następnie przedstawia własną koncepcję czasu jako istotowej struktury rzeczy<sup>20</sup>.

Trudno byłoby w literaturze filozoficznej wskazać inną pracę, która tak obszernie traktowałaby o scholastyczno-neoscholastycznej filozofii czasu, jak dysertacja Wojciechowskiego. Ewolucji pojęcia czasu w różnych systemach filozoficznych dotyczyła słynna praca Zygmunta Zawirskiego (1882–1948), *L'évolution de la notion du temps*, uhonorowana Nagrodą im. E. Rignano w konkursie zorganizowanym przez czasopismo „Scienza”<sup>21</sup>. Scholastyczne teorie czasu znalazły, rzecz jasna, swoje miejsce w opracowaniu Zawirskiego. Autor ów zaproponował nawet własne, nieco opisowe tłumaczenie przyjmowanej w scholastyce definicji czasu (*numerus motus secundum „prius” et „posterius”*). W tym przekładzie czas był definiowany jako „miara zmiany, pojętej jako porządek, wyrażony przy pomocy przysłówków «wcześniej» i «później»”<sup>22</sup>. Autor *L'évolution de la notion du temps* nie uwzględnił jednak wewnętrznego zróżnicowania scholastycznych teorii czasu. Tymczasem Wojciechowski, przyjąwszy za podstawę swych analiz problem realności czasu, wykazał, że teorie scholastyków i neoscholastyków nie były jednolite. Nie można więc zbiorczo mówić o jednej scholastycznej filozofii czasu. Co prawda niemal wszyscy scholastycy i neoscholastycy przyjmowali tę samą definicję czasu (*numerus motus secundum „prius” et „posterius”*), jednak poglądy co do tego, jaki jest status bytowy owego *numerus motus* nie były już jednakowe.

Problem realności czasu można przedstawić jako problem roli umysłu i rzeczy w konstytucji czasu. Pod tym względem, zdaniem Wojciechowskiego, w ramach szeroko pojętej scholastyki i neoscholastyki, dadzą się wyróżnić trzy tradycje: Tomaszowa, Toletusowa i Suarezjańska (czy też Albertyńsko-Suarezjańska, jak ją później określał). Tomasz z Akwinu (1225–1274) pojmował czas w taki sposób, w jaki realizm umiarkowany określa uniwersalia – jako byt umysłowy z podstawą w rzeczywistości (*ens rationis cum fundamento in re*). Na ukonstytuowanie się feno-

<sup>20</sup> „Bulletin Thomiste” 10 (1957–1959), z. 1, s. 288; por. T. Wojciechowski, *Spór o teorię czasu*, art. cyt., s. 135; tenże, *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu*, art. cyt., s. 58.

<sup>21</sup> Z. Zawirski, *L'évolution de la notion du temps*, Cracovie 1936; polskojęzyczne streszczenie: tenże, *Rozwój pojęcia czasu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 12 (1936), s. 48–80, 99–121.

<sup>22</sup> Tenże, *Rozwój pojęcia czasu*, art. cyt., s. 56.

menu czasu składają się więc dwa czynniki: podmiotowy (umysł, który „liczy” to, co „wcześniej” i „później”) i przedmiotowy (samo „wcześniej” i „później” w ruchu). Stanowisko Tomasza w filozofii czasu można by nazwać, analogicznie do stanowiska w sporze o uniwersalia, realizmem umiarkowanym<sup>23</sup>. Nieco inne było stanowisko Franciszka Toletusa (1532–1596) i autorów, nawiązujących do niego. Mocniej niż Tomasz podkreślał on udział samej rzeczy w konstytuowaniu się fenomenu czasu<sup>24</sup>. Było to stanowisko pośrednie pomiędzy umiarkowanym realizmem Tomasza, a stanowiskami scholastycznymi jeszcze bliższymi realizmowi skrajnemu. Ku bardziej skrajnej wersji realizmu przybliżyły się bowiem propozycje Alberta Wielkiego (1193–1280) i Franciszka Suareza (1548–1617). Źródła pojęcia czasu szukali oni przede wszystkim w rzeczach, przyjmując jakąś postać wirtualnej obecności (w tradycyjnym, a nie współczesnym rozumieniu wirtualności) czasu w bytach materialnych<sup>25</sup>. Autorzy ci przybliżali się więc do poglądu, przyznającego czasowi samodzielne istnienie w rzeczach, a nie tylko istnienie *cum fundamento in re*. Zdaniem Wojciechowskiego (które uzasadniał źródłowo), większość poglądów autorów scholastycznych i neoscholastycznych na temat czasu można przyporządkować do którejś z trzech wyróżnionych tradycji.

Pomimo różnic w zapatrywaniach na kwestię realności czasu wszyscy scholastycy i neoscholastycy zaliczali czas do kategorii przypadłości, co było zgodne z tabelą kategorii, przejętą od Arystotelesa. Substancja bytu materialnego nie ma więc wymiarów czasowych, a czas jest niejako „dołączony” do substancji jako przypadłość. Scholastyczna kategoryzacja czasu jako przypadłości budziła wątpliwości Wojciechowskiego. Uznanie czasu za przypadłość oznacza, że byt materialny mógłby istnieć bez czasu. Byt może bowiem istnieć nadal bez jakiejś przypadłości, nie tracąc swej tożsamości. Tymczasem właśnie trwanie czasowe wydaje się jedną z najistotniejszych charakterystyk bytu materialnego<sup>26</sup>. Trudno sobie wyobrazić „odłączenie” czasu (przypadłości) od bytu. Wojciechowski zaproponował zatem, aby pojęcie czasu związać raczej z kategorią substancji, a nie przypadłości, jak to konsekwentnie czynili scholastycy. Czas byłby wtedy istotnym elementem samej struktury bytu materialnego. Ta idea była zasadniczą nowością w jego koncepcji czasu. Po latach autor tak oto wypowiadał się na temat genezy swej teorii:

<sup>23</sup> T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, art. cyt., s. 665–684; tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, art. cyt., s. 85–92.

<sup>24</sup> Tenże, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, art. cyt., s. 685–690; tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, art. cyt., s. 92–93.

<sup>25</sup> Tenże, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, art. cyt., s. 690–697; tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, art. cyt., s. 93–103.

<sup>26</sup> Tenże, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, art. cyt., s. 702–720; tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, art. cyt., s. 108–115; tenże, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, art. cyt., s. 59–60.

Jeżeli bierzemy pod uwagę genezę, to każda nowa teoria powstaje bądź to w wyniku dyskursywnej pracy, czyli stanowi wniosek szeregu przesłanek, bądź też jest wynikiem intuicji intelektualnej, czyli stanowi nagle rozwiązanie świadomych i podświadomych uprzednich rozważań i namysłów. Teoria czasu jako istotowego elementu bytu zmiennego powstała na drodze intuicyjnego rozwiązania i dlatego z jednej strony podlega stałemu pogłębianiu i rozwijaniu, z drugiej rozszerza się jej zastosowanie do rozwiązywania coraz to nowych zagadnień<sup>27</sup>.

Informację o intuicyjnej genezie swej teorii i o jej samodzielności Wojciechowski powtórzył też w wywiadzie z 1997 r., w którym powiedział:

Moja koncepcja czasu zrodziła się podczas pisania pracy doktorskiej. Studiując teorie scholastyczne dostrzegłem, że Arystoteles, św. Tomasz i scholastycy traktowali czas jako przypadłość. Przypadłość można odłączyć od substancji bez jej zmiany. Jednakże tak nie jest z czasem. Jeśli od substancji materialnej „odejmiemy” czas, to przejdzie ona w inną płaszczyznę bytu, określaną jako *aevum*. Uznałem przeto, że czas należy do istoty bytu materialnego<sup>28</sup>.

Informacja autora o genezie nowej teorii, o czasie i okolicznościach jej powstania, jest ważna dla historyka filozofii z tego powodu, że pojawiły się komentarze, sugerujące jej zależność od nieco podobnej koncepcji czasu, sformułowanej przez lowańskiego filozofa przyrody, Fernanda Renoirte’a (1894–1958)<sup>29</sup>. Lubelski filozof przyrody, ks. Stanisław Mazierski (1915–1993), pisał np.:

Przedstawione ogólnie przez Renoirte’a nowe ujęcie zagadnienia czasu zostało przez T. Wojciechowskiego w oryginalny sposób zmodyfikowane i uzupełnione ciekawymi uwagami<sup>30</sup>.

Wojciechowski polemizował z tymi interpretacjami, wskazując nie tylko na chronologię (podczas studium teorii scholastycznych pod koniec lat czterdziestych nie znał, jak podkreśla, pracy Renoirte’a), ale i na rozbieżności merytoryczne obu teorii. Główna różnica – z punktu widzenia teorii Wojciechowskiego – polegała na tym, że Renoirte nie zrywał ze scholastycznym przeświadczeniem, że czas jest przypadłością bytu materialnego, podczas gdy Wojciechowski – tak właśnie czynił<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Tenże, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, art. cyt., s. 59.

<sup>28</sup> Tenże, *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu*, art. cyt., s. 57.

<sup>29</sup> F. Renoirte, *Éléments de critique sciences et de cosmologie*, Louvain 1945, s. 223–228.

<sup>30</sup> S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, s. 188; por. s. 157–161; S. Zalewski, *Czas i istnienie. Z metodologii i filozofii klasycznej koncepcji czasu*, Warszawa 1971, s. 85–104; R. Kijowski, *Filozofia przyrody bytów nieożywionych*, Nysa 1983, s. 43–44.

<sup>31</sup> T. Wojciechowski, *Spór o teorię czasu*, art. cyt., s. 135–140; tenże, *Rec.*: S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, art. cyt., s. 226.

Przytoczmy jeszcze raz słowa wywiadu, w którym autor ustosunkowywał się do pojmowania jego teorii czasu jako wtórnej w stosunku do pracy Renoirte'a:

Ks. prof. S. Mazierski przyznał w prywatnej rozmowie ze mną, że to ks. K. Kłósak zasugerował im takie rozumienie mojej koncepcji czasu. Prawda była inna. Różnice pomiędzy moją koncepcją czasu a koncepcją Renoirte'a przedstawiłem w artykule *Spór o teorie czasu*. Renoirte nadal zaliczał czas do kategorii przypadłości, od czego ja odchodzę<sup>32</sup>.

Opinia ta świadczy o dużym autorytecie ks. Kłósaka w gronie neotomistycznych filozofów przyrody, ale i o narastających rozbieżnościach pomiędzy nim a Wojciechowskim. W czym tkwiła istota zaproponowanej przez Wojciechowskiego koncepcji czasu, której oryginalności i autorskiego charakteru tak bronił? Mówiąc najogólniej, teoria ta zrywała ze scholastycznym poglądem, że czas jest przypadłością bytu materialnego. Wojciechowski uznał, że czas należy do samej istotnej struktury bytu materialnego, do podstawy (*sub-stare*) jego tożsamości, czyli do substancji. Autor punktem wyjścia swych rozważań o czasie uczynił nie fakt ruchu (zmiany), jak to czynili scholastycy, lecz sposób istnienia bytu materialnego, a jest nim trwanie czasowe. Byt materialny właśnie dzięki temu, że jego istotna struktura (substancja) jest czasowa, posiada zmienne trwanie. Autor pisze:

Byt materialny dlatego posiada taki rodzaj trwania następczego według *pierwej i później*, gdyż taka jest struktura bytu przygodnego materialnego<sup>33</sup>.

W nowej koncepcji czasu inaczej (odwrotnie niż dotychczas) przedstawiona jest zatem relacja między ruchem (zmiennością) a czasem. Nie czas jest konsekwencją zmiany, co sugerują scholastyczne koncepcje (*tempus est numerus motus*), lecz zmienność bytu jest konsekwencją jego czasowej struktury. Nie czas podąża więc za ruchem, lecz ruch za czasem. Pierwotniejszym zjawiskiem w świecie materialnym nie jest ruch (przy pomiarze którego konstryuuje się czas – *numerus motus*), lecz czas, który jako element struktury bytu powoduje jego zmienność.

Przyjęcie nowej koncepcji czasu posiadało ważne konsekwencje ogólnofilozoficzne. Zmuszało ono do zmiany paradygmatu filozofowania i uznania dynamizmu za fundamentalny stan bytu materialnego. Jak już była mowa, Wojciechowski podkreślał, że kontekstem, w jakim powstawała filozofia scholastyczna, był statyczny obraz świata, fiksizm. Nowa koncepcja czasu, przyjmująca dynamiczną naturę substancji, odpowiada bardziej obrazowi ewolucyjnemu. Między teorią czasu jako istotnego elementu struktury bytu a ewolucyjnym obrazem świata istnieją liczne sprzężenia. Trudno rozstrzygnąć, co w filozofowaniu Wojciechowskiego było pier-

<sup>32</sup> Tenże, *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu*, art. cyt., s. 57–58.

<sup>33</sup> Tenże, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, art. cyt., s. 706.

wotniejsze: czy nowa (intuicyjnie zrodzona) koncepcja czasu otworzyła jego filozofię na daleko idącą recepcję teorii ewolucji i przyjęcie dynamicznego obrazu świata, czy też odwrotnie – uprzednie przyjęcie teorii ewolucji i ewolucyjnego obrazu świata zmusiło autora do dokonania korekt w rozumieniu tradycyjnych pojęć filozoficznych, w tym pojęcia czasu. Niektóre wypowiedzi autora mogą sugerować, że wcześniej było otwarcie się na teorię ewolucji. Czytamy:

W nowym, ewolucyjnym wymiarze, czas przestaje być czymś drugorzędnym i wtórnym, a staje się jednym z czynników rozwoju, czynnikiem istotnym i poniekąd wiodącym ewolucję kosmosu<sup>34</sup>.

Inna wypowiedź wskazuje raczej na odwrotną kolejność:

To właśnie koncepcja czasu należącego do istoty bytu materialnego doprowadziła mnie w konsekwencji do innego, najbardziej spornego, pojęcia stworzenia duszy ludzkiej przez Boga. Nie jest to stworzenie *ex nihilo sui et subiecti*, co prowadzi do pewnych trudności, lecz uwolnienie części psychizmu zmysłowego z więzów czasu i przestrzeni, przez co powstaje w człowieku nowa, duchowa (w *aevum*) warstwa w jego istocie<sup>35</sup>.

Tak więc jedną z najdalej idących konsekwencji zmiany paradygmatu filozofowania – koncepcję ewolucyjnego stworzenia duszy (o której będzie mowa dalej) – Wojciechowski genetycznie łączył z omawianą teorią czasu. Niezależnie od pierwszeństwa trzeba stwierdzić, że nowy sposób ujęcia zagadnienia czasu harmonizował z dynamicznym obrazem rzeczywistości, właściwym dla paradygmatu ewolucyjnego<sup>36</sup>.

Obecnie zwróćmy jeszcze uwagę na to, że w zaproponowanej wraz z teorią czasu filozofii bytu musiało ulec przededefiniowaniu pojęcie substancji. W świetle metafizyki perypatetyckiej substancja jest podmiotem tożsamości bytu, a także racją bycia dla przypadłości. Znane są z historii filozofii krytyki substancjalnego sposobu ujmowania rzeczywistości jako niezgodnego z dynamiczną wizją rzeczywistości. Wystarczy tu wspomnieć choćby krytyki substancjalizmu, pochodzące od Friedricha Nietzschego (1844–1900), Henri'ego Bergsona (1859–1941) czy Alfreda Northa Whiteheada (1861–1947). W krytykach tych dynamizm i substancjalizm były przedstawiane jako opozycje niemożliwe do pogodzenia. Jednak np. Kłósak twierdził, że dynamiczne rozumienie bytu materialnego bynajmniej nie musi łączyć się antysubstancjalizmem<sup>37</sup>. Podobne było stanowisko w tej kwestii i Wojciechowskie-

<sup>34</sup> Tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, art. cyt., s. 49.

<sup>35</sup> Tenże, *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu*, art. cyt., s. 59.

<sup>36</sup> Tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, art. cyt., s. 112.

<sup>37</sup> K. Kłósak, *Wprowadzenie*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, red. K. Kłósak, Warszawa 1976, s. 9.

go. Postulował on bowiem modyfikację pojęcia substancji, a nie rezygnację z niego. Skoro czas przestał być rozumiany jako przypadek bytu, lecz został uznany za istotny element substancji, to substancja przestaje być czymś wiecznym i niezmiennym, a staje się czymś czasowym i dynamicznym. Substancja bytu materialnego posiada więc w sobie nie tylko zasadę jego tożsamości (co utrzymywała klasyczna metafizyka), lecz również zasadę zmienności (czasowa struktura). Zmienność nie „dochodzi” więc do bytu materialnego z zewnątrz, lecz wychodzi z wnętrza, z samej istoty bytu<sup>38</sup>.

W świetle takiej koncepcji czasu (i substancji) nie dziwi fakt, że w słynnym sporze na temat kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga (*ex motu*), jaki toczył się na początku lat pięćdziesiątych XX w. w polskiej literaturze filozoficznej<sup>39</sup>, Wojciechowski poparł stanowisko Kłósaka. Filozof ten, odwołując się do danych współczesnej fizyki, postulował rewizję argumentu. Wojciechowski, podobnie jak Kłósak, uznał, że nie każdy fakt zmiany w bycie materialnym wymaga dla jego wytłumaczenia działania czynnika zewnętrznego, zgodnie z zasadą *omne quod movetur ab alio movetur*. A przecież ta właśnie zasada ruchu (zmiany), tłumacząca fakt zmiany działaniem zewnętrznej przyczyny, stanowiła rdzeń argumentu kinetycznego. Wojciechowski w dyskusji o argumentie *ex motu* postulował takie przeformułowanie go, by zmierzał on nie tyle do wytłumaczenia doświadczalnie stwierdzanego faktu ruchu, ile raczej ruchu pojętego jako sam przymiot bytu materialnego<sup>40</sup>.

### 3. Od hylemorfizmu do meromorfizmu

W analizie struktury bytu, podejmowanej w metafizyce perypatetyckiej, obok „złożenia” bytu z substancji i przypadłości, wymienia się jeszcze inne „złożenia”: z istoty i istnienia, aktu i możliwości, materii i formy. To ostatnie, stanowiące podstawę dla metafizycznej teorii hylemorfizmu, stanowiło także przedmiot bliższych zainteresowań Wojciechowskiego<sup>41</sup>. Teoria hylemorfizmu, podobnie jak teoria sub-

<sup>38</sup> T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, art. cyt., s. 706–708; tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, art. cyt., s. 113–114; tenże, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, art. cyt., s. 163–164; tenże, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, art. cyt., s. 61–63; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 50.

<sup>39</sup> K. Kłósak, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „Znak” 4 (1949), s. 392–401; W. Pietkun, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „Ateneum Kapłańskie” 52 (1950), s. 185–197; M.A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie na istnienie Boga*, „Znak” 5 (1950), s. 281–295. Podsumowanie dyskusji: K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, Warszawa 1957, s. 11–39.

<sup>40</sup> T. Wojciechowski, *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, art. cyt., s. 310–312, 317–318.

<sup>41</sup> Tenże, *O hylosystemizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), z. 3, s. 27–73; tenże, *Teoria hylemorfizmu i fizykalna budowa materii w ujęciu neoscholastyków*, „Studia Philosophiae Christianae”

stancji i przypadłości, spotkała się z krytyką ze strony nauk przyrodniczych i filozofii tymi naukami inspirowanych. Kwestionowano zasadność posługiwania się pojęciami materii pierwszej i formy substancjalnej w taki sposób, jak się to czyni w metafizyce<sup>42</sup>. W neoscholastyce (w neotomizmie i neosuarcezjanizmie) teoria hylemorfizmu rozważana była najczęściej bez uwzględniania owych krytyk oraz danych współczesnych nauk przyrodniczych i zakładanego przez nie ewolucyjnego obrazu świata<sup>43</sup>. Zdaniem Wojciechowskiego, należałoby dziś raczej budować teorię hylemorfizmu „oddolnie”, w oparciu o dane doświadczenia naukowego, a nie o *a priori* przyjmowane zasady i pojęcia metafizyczne, ukształtowane w innym obrazie świata. Wojciechowski, realizując ten postulat, dokonał własnej modyfikacji teorii hylemorfizmu, nazywając tę zmodyfikowaną teorię „meromorfizmem” (od gr. *méros* = część). Była ona również realizacją projektu modyfikacji filozofii chrześcijańskiej w kontekście ewolucyjnym.

Nowa teoria wymagała odróżniania dwóch pojęć formy: formy substancjalnej oraz formy gatunkowej. Naukowa obserwacja bytów materialnych, a zwłaszcza organicznych, przekonuje nas o tym, że wykazują one hierarchiczne stopnie złożenia: od atomów (posiadających wewnętrzną strukturę), przez związki chemiczne, ciała nieorganiczne, organiczne, proste organizmy – aż po człowieka. Każdy z tych obiektów jest złożony z części (*méros*) i do dziś nie wiemy, które cząstki, wyróżnione przez fizykę, są w strukturze materii naprawdę elementarne, czyli niezłożone. Obiekty, którymi zajmują się nauki, są całościami złożonymi z części. Każdy wyższy poziom bytowania odznacza się także wyższym stopniem skomplikowania części – elementów prostszych. W filozoficznej analizie bytów podkreśla się natomiast jedność istnienia, istoty i działania bytu. Byty materialne (nieożywione i ożywione) składają się więc z części (*méros*), które same mają własną strukturę (a więc i własną formę substancjalną). Posiadają też w sobie możliwości do łączenia się w nowe, bardziej złożone układy, gdyż gdyby takich możliwości nie było, nie istniałyby samodzielne byty, złożone z części. Jaki czynnik aktualizuje te możliwości? Jest nim, zdaniem Wojciechowskiego, forma gatunkowa nowego bytu. To ona jest przyczyną (formalną) nowych układów strukturalnych i tworzy jedność bytu na wyższym poziomie. Np. wszystkie wchodzące w skład ciał organicznych atomy i związki chemiczne zachowują swe własności fizyko-chemiczne, na których funkcjonowanie nowa forma gatunkowa nie wpływa. Wyzwalając możliwości do łączenia się w *novum* i aktualizując je, forma gatunkowa jednoczy części w nowy układ, stojący na wyższym po-

---

1 (1965), nr 2, s. 179–221; tenże, *Przedmiot teorii hylemorfizmu w ujęciu neoscholastyków*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1966), nr 2, s. 5–54; tenże, *Teorie hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Warszawa 1967.

<sup>42</sup> Tenże, *Teorie hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, dz. cyt., s. 71.

<sup>43</sup> Tamże, s. 262.

ziomie w hierarchii bytów. Można więc powiedzieć, że w bytach materialnych forma gatunkowa nie łączy się z materią pierwszą, lecz z częściami – z niżej stojącymi strukturami. Nie likwiduje ona właściwych im form substancjalnych i wyznaczonego przez nie działania, lecz łączy w nowy, bardziej złożony układ. W bycie materialnym, zwłaszcza w organizmie żywym, może wystąpić wiele takich pokładów substancjalnych (z własnymi formami substancjalnymi), lecz dzięki jednej formie gatunkowej jest on jednym, integralnym bytem (złożonym, a zarazem jednym)<sup>44</sup>.

Zaproponowana koncepcja struktury bytu materialnego próbuje połączyć dwa aspekty bytu materialnego: złożoność z części i jedność gatunkową. Może ona posłużyć do filozoficznego opisu wewnętrznej konstytucji wszystkich bytów materialnych – nieożywionych i ożywionych. Pozwala także na zrozumienie jedności każdego bytu złożonego, w tym także jedności człowieka (przypomnijmy, że w metafizyce scholastycznej jedność traktowana jest jako transcendentálny przymiot bytu: *omne ens unum; ens et unum convertuntur*). Ponadto harmonizuje („koresponduje”) ona z danymi nauk przyrodniczych, mówiącymi o strukturze materii, budowie organizmu czy o funkcjonowaniu człowieka. Pozwala wreszcie na wy tłumaczenie procesu ewolucji, a zwłaszcza zasady ewolucji, zgodnie z którą ewolucyjne *novum* zachowuje ciągłość z poprzednimi stadiami procesu. Owo ewolucyjne *novum* – to zawsze nowa forma gatunkowa, integrująca dotychczasowe postaci bytu w nową całość, aktualizująca możliwości i wyzwalająca nowe.

W rozważaniach Wojciechowskiego na temat struktury bytu pojawia się również (zwłaszcza w jego filozofii człowieka) pytanie o strukturę bytu duchowego, podejmowane w perspektywie ewolucyjnej. W przypadku bytu duchowego trudno mówić o złożeniu z części. Wojciechowski podjął m.in. problem odróżnienia bytu duchowego od bytu materialnego (co jest ważne z uwagi na posądzanie go o kryptomaterializm). Do tego odróżnienia przydatne okazały się wcześniejsze rozważania na temat czasu i substancji, a także ustalenia terminologiczne. Uznanie, iż substancja bytu materialnego jest czymś czasowym i zmiennym z samej swej istoty, pozwala na precyzyjniejsze opisanie różnicy pomiędzy tymi dwoma typami bytu. Wojciechowski wprowadził odróżnienie dwóch struktur bytowych: struktury czasowo-przestrzennej oraz „dowieczno-immanentnej”. Skąd się wziął taki neologizm? Otóż słowem „dowieczność” (czasem też „wiecznoczesność”) Wojciechowski oddawał łacińską nazwę *aevum*, najczęściej tłumaczoną jako „wieczność”. Nie jest to jednak taka wieczność, jaka przysługuje Absolutowi (*aeternitas*). Nazwą *aevum* scholastycy określali stan różny od czasu (*tempus*), ale i różny od wieczności (*aeter-*

<sup>44</sup> Tenże, *O hylosystemizmie*, art. cyt., s. 72–73; tenże, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, art. cyt., s. 614–615; tenże, *Teorie hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, dz. cyt., s. 265–269; tenże, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, art. cyt., s. 152; tenże, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, art. cyt., s. 65.



*nitas*). *Aevum* było traktowane jako stan bliższy czasowi lub jako bliższy wieczności. Według Wojciechowskiego, jest on bliższy czasowi i zdąża do wieczności (stąd: „do-wieczność”)<sup>45</sup>. Byt materialny posiada strukturę czasowo-przestrzenną (bliżej charakteryzowaną dzięki pojęciom teorii hylemorfizmu i meromorfizmu). Natomiast byt o strukturze dowieczno-immanentnej jest bytem duchowym<sup>46</sup>. Nie jest on złożony z materii i formy, nie jest złożony z części. Nie jest też uwięziony w czasie i przestrzeni. Takie kryterium odróżnienia bytu materialnego od duchowego pozwala na precyzyjniejsze opisanie bytu ludzkiego, dzięki czemu można uniknąć skrajności monizmu i dualizmu. Człowiek jest jednym bytem, ale o wyjątkowej strukturze (i o specyficznej formie gatunkowej). Na tę strukturę składają się dwa „pokłady:” czasowo-przestrzenny i dowieczno-immanentny. Człowiek bytuje równocześnie na tych dwóch poziomach: ciało jest zanurzone w pokładzie czasowo-przestrzennym, natomiast dusza (duch) bytuje już w pokładzie dowieczno-immanentnym<sup>47</sup>. Każdy inny byt, znany nam z doświadczenia, nawet obdarzony psychizmem (o czym będzie mowa dalej), bytuje wyłącznie w pokładzie czasowo-przestrzennym. To właśnie odróżnia duszę ludzką od psychizmu zwierzęcego, który całkowicie bytuje w pokładzie czasowo-przestrzennym. Wojciechowski uważał, że zaproponowane rozwiązanie nie sugeruje dualizmu, którego ślady można dostrzec w tradycyjnej koncepcji człowieka jako bytu złożonego z ciała i duszy (choć nie jest to, rzecz jasna, dualizm typu kartezjańskiego). Nie oznacza to też monizmu materialistycznego, a więc identyfikowania obu, istotnie różnych, pokładów bytowych. Wojciechowski wyraźnie dystansował się od poglądów tych autorów, którzy opowiadali się za teorią identyczności duszy i ciała<sup>48</sup>.

#### 4. Genesis ducha w ujęciu ewolucyjnym

Ewolucyjna wizja świata organicznego, o słuszności której Wojciechowski był przekonany, zakłada włączenie w proces ewolucji również człowieka. Tym samym teoria ewolucji postawiła w nowym świetle problem antropogenezy. Wojciechowski uważał jednak, że antropologia przyrodnicza (której postępy pilnie śledził) nie daje

<sup>45</sup> Tenże, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, art. cyt., s. 706.

<sup>46</sup> Tenże, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, art. cyt., s. 60–61.

<sup>47</sup> Wojciechowski używał zamiennie nazw „dusza” i „duch”. Używanie w opisie człowieka trzech terminów: ciało, dusza, duch nie oznacza zatem, że opowiadał się on za koncepcją triadycznej struktury ludzkiego bytu (złożonego z ciała, duszy i ducha). Duch jest dla niego synonimem duszy rozumnej.

<sup>48</sup> Tenże, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980), z. 3, s. 148–162; tenże, *Z problematyki duszy i ciała: Teoria identyczności*, „Analecta Cracoviensia” 14 (1982), s. 199–211; tenże, *Hipoteza panprotopsychnicznego identyzmu Bernharda Renscha*, „Analecta Cracoviensia” 19 (1987), s. 594–516.

jeszcze pełnej odpowiedzi na pytanie o genezę człowieka. Zagadnienie hominizacji powinno być naświetlone z wielu punktów widzenia: przyrodniczego, filozoficznego, a nawet i teologicznego. Według Wojciechowskiego, tylko komplementarne spojrzenie nauki, filozofii i teologii może dać zadowalające wyjaśnienie powstania człowieka. Spośród wielu problemów filozoficznych, związanych z hominizacją, poruszanych także przez Wojciechowskiego, największy ciężar gatunkowy mają, jak się zdaje, dwa: (1) problem przypadku w ewolucji; (2) kwestia powstania ducha (duszy).

Problem roli przypadku w ewolucji jest jednym z głównych punktów sporu nie tylko pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami teorii ewolucji, ale i pomiędzy przedstawicielami różnych interpretacji tejże teorii. Wielka debata, jaka przetoczyła się przez światową literaturę w latach 2005–2006, głównie pod wpływem krótkiego artykułu kard. Christopa Schönborna, *The Finding Design in Nature*, świadczy o tym, że spór o interpretację przypadku w ewolucji i antropogenezie jest nadal żywy<sup>49</sup>. Problem przypadku i celowości, wraz z implikacjami filozoficznymi i teologicznymi, został podjęty również przez Wojciechowskiego<sup>50</sup>.

Jednoznaczna odpowiedź na pytanie, czy w przyrodzie panuje celowość, jest trudna m.in. ze względu na wieloznaczność nazwy „celowość”. Według Wojciechowskiego, trzeba odróżnić dwa pojęcia celowości: pojęcie celowości wewnątrzgatunkowej (zakłada ono, że pewne procesy zmierzają do utrzymania życia jednostki i gatunku, i w tym sensie są celowe) oraz pojęcie celowości transgatunkowej (przyjmuje się istnienie procesów, które kierują ewolucyjnym rozwojem całego świata ożywionego, od form najprostszych aż do człowieka)<sup>51</sup>. Ponadto należy jeszcze odróżnić teleologię immanentną i transcendentną. Zdaniem Wojciechowskiego, większość biologów, nawet nie wyrażając *explicite* akcesu dla jakiejś formy teleologii, posługuje się terminologią teleologiczną, np. takimi wyrażeniami, jak: „system”, „zasada integracji”, „sterujące centrum”, „całość”, „plan” itd. Ponieważ nie dysponujemy dziś jednoznacznym wyjaśnieniem zjawiska przekraczania granic w procesie ewolucji, wraz z granicą gatunku, przyjęcie jakiejś formy celowości (przynaj-

---

<sup>49</sup> Ch. Schönborn, *Finding Design in Nature*, „The New York Times” z dn. 7 VII 2005; polski przekład: *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie*, tł. P. Lenartowicz, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2–3 (2005–2006), s. 1–4, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl> (14 VIII 2008).

<sup>50</sup> T. Wojciechowski, *Przypadek i celowość w ewolucji biologicznej*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, red. K. Kłósak, Warszawa 1976, s. 321–351; tenże, *Celowość w przyrodzie w ujęciu P. P. Grassé*, „Analecta Cracoviensia” 15 (1983), s. 41–54; tenże, *Z problematyki celowości w biologii*, „Analecta Cracoviensia” 21–22 (1989–1990), s. 115–136; tenże, *Przypadek czy celowość w powstaniu życia na ziemi?*, [w:] *Od wszechświata stworzonego do człowieka odkupionego*, red. R. Rak, Katowice 1996, s. 11–45.

<sup>51</sup> Tenże, *Przypadek i celowość w ewolucji biologicznej*, art. cyt., s. 325.

mniej immanentnej) wydaje się zasadne<sup>52</sup>. Stanowisku takiemu przeciwstawia się jednak pogląd, reprezentowany np. przez Jacques'a Monoda (1910–1976), Salvadora Edwarda Lurię (1912–1991) czy R. W. Kaplana (nazwiska wymieniane przez Wojciechowskiego; można by tu jeszcze dodać Richarda Dawkinsa – autora *Ślepego zegarmistrza*), wedle których głównym czynnikiem decydującym o przebiegu ewolucji jest przypadek. Przez zdarzenie przypadkowe rozumie się tu takie zdarzenie, które nie wykazuje istnienia przyczyny sprawczej, działającej celowo. Nie zawsze jednak przyjęcie istnienia przypadku – twierdzi Wojciechowski – musi oznaczać negację wszelkiej celowości. Można przyjąć ją w jakiejś słabszej formie niż tzw. celowość uprzednia (*a priori*), zwłaszcza transcendentna. Odmianą owej „słabszej” teleologii może być np. teleonomia, uznająca, że wyposażenie organizmów w organy i w zdolności reakcyjne służy utrzymaniu i przedłużaniu życia<sup>53</sup>. Stanowiska w kwestii celowości układają się zatem w szerokie spektrum i różnicują, w zależności od przypisywania decydującej roli jednemu czy drugiemu czynnikowi, tzn. działaniu celowemu lub przypadkowi.

U myśliciela teistycznego rodzi się pytanie filozoficzno-teologiczne, czy możliwe jest przyjęcie przypadku w ewolucji człowieka i jednocześnie celowości transcendentnej, kierującego rozumu, zamysłu Stwórcy<sup>54</sup>. Wojciechowski wyraża przekonanie, że w ewolucji biokosmosu współistnieją ze sobą harmonijnie przypadek i celowość (i to w wersji „mocnej”, transcendentnej). Istnienie przypadku łączył on z tradycyjną tezą metafizyczną o przygodności bytów (przygodność, podobnie jak przypadkowość, oznacza negację konieczności). Uważał, że cała materia posiada „wkodowany” przez Boga w momencie stworzenia „program”: informację i energię. Wystarcza on do wyjaśnienia ewolucji na poziomie horyzontalnym. Jednak, w porządku wertykalnym sama materia nie może wytłumaczyć owych danych wyjściowych: pochodzenia informacji i energii. W ów kod został wliczony również przypadek, który daje światu pewien margines wolności, polegający na tym, że istnieją różne możliwości, przewidziane, lecz nie wymuszane przez Stwórcę. W przebiegu ewolucji kosmicznej i biologicznej możliwości te podlegają selekcji<sup>55</sup>. Proponowane przez siebie stanowisko w kwestii przypadku i celowości nasz autor charakteryzował następująco:

Wydaje się, że pełne wyjaśnienie daje teistyczna teoria ewolucji, która zakłada u podstaw wszelkiego bytu wkodowany w praatworzywo Boży plan rozwoju świata i życia poprzez wszystkie etapy ewolucji, od wielkiego wybuchu do człowie-

<sup>52</sup> Tamże, s. 324–325; por. tenże, *Celowość w przyrodzie w ujęciu P. P. Grassé*, art. cyt., s. 45, 53.

<sup>53</sup> Tenże, *Przypadek i celowość w ewolucji biologicznej*, art. cyt., s. 334; tenże, *Celowość w przyrodzie w ujęciu P. P. Grassé*, art. cyt., s. 49–51.

<sup>54</sup> Tenże, *Przypadek i celowość w ewolucji biologicznej*, art. cyt., s. 346.

<sup>55</sup> Tamże, s. 351.

ka włącznie. (...) Z taką przyrodniczą i filozoficzną koncepcją rozwoju kosmosu harmonizuje teologiczna nauka o podtrzymywaniu bytu w istnieniu przez Boga. Przyrodoznawstwo (zasada samoorganizacji), filozofia (Boży plan) i teologia (*con-cursus Divinus*), dają razem trójjedne i harmonijne wyjaśnienie i zrozumienie rozwoju i sensu wszechświata<sup>56</sup>.

Drugim problemem, związanym z przyjęciem ewolucji i ewolucyjnej antropogenezy, jest kwestia genezy ducha (duszy). Tradycyjna antropologia chrześcijańska przyjmowała, że dusza ludzka została bezpośrednio z nicości (*ex nihilo sui et subiecti*) stworzona przez Boga<sup>57</sup>. Wspomniana wyżej encyklika papieża Piusa XII *Humani generis* dopuszczała hipotezę ewolucyjnego pochodzenia ciała człowieka, lecz z zachowaniem nauki o bezpośredniej kreacji duszy. Takie spojrzenie na fenomen człowieka i ludzkiej duszy Wojciechowski określał mianem „odgórnego”. Sam postulował budowanie antropologii filozoficznej „oddolnej”, czyli takiej, która wychodziłaby od doświadczenia i od danych nauk przyrodniczych (które traktował jako doskonalszą formę wyjściowego doświadczenia)<sup>58</sup>. Na podstawie tych danych (Wojciechowski szczegółowo je omawia) można sformułować tezę o istnieniu psychizmu zwierzęcego (np. u naczelnych). W owym psychizmie można ponadto dostrzec wiele „przedstadiów” psychiki ludzkiej<sup>59</sup>. Wojciechowski uważał zatem, że człowiek odziedziczył po przodkach zwierzęcych nie tylko wyposażenie cielesne, ale również zdobycze psychizmu. Autor nasz nazywał ów psychizm zwierzęcy psychizmem zmysłowym i, jak wiemy, jego istnienie sytuował w pokładzie czasowo-przestrzennym. Na tle psychizmu zwierzęcego duch ludzki przedstawia się jako rzeczywistość jakościowo różna (Wojciechowski bronił się przed zarzutem redukcjonizmu i kryptomaterializmu). Uzasadniał tę różnicę, porównując psychizm zwierzęcy i ludzkie życie duchowe w płaszczyźnie fenomenologicznej, jak i dokonując interpretacji metafizycznej. I tak twierdził np., że o przepaści (*hiatus*) pomiędzy psychizmem zwierzęcym a ludzkim duchem świadczy porównanie: tworzenia narzędzi przez zwierzęta i przez człowieka (u człowieka przekraczają one życiową konieczność), porozumiewania się zwierząt i mowy ludzkiej (mowa ludzka przekracza sferę ikonyczną, czyli stałe jej związanie z obrazem), myślenia zwierząt i ludzi

<sup>56</sup> Tenże, *Mono- czy poligeniczny początek życia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30 (1994), nr 2, s. 283–284; por. tenże, *Ewolucja – świat – wiara*, art. cyt., s. 56–57.

<sup>57</sup> M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 289.

<sup>58</sup> Tenże, *Szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kłósak, t. III, Warszawa 1976, s. 222–223, 249; tenże, *Zagadnienie początków mowy ludzkiej*, art. cyt., s. 59–60; tenże, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, art. cyt., s. 149–150; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 16–47.

<sup>59</sup> Tenże, *Szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie*, art. cyt., s. 233–249; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 69–88.

(u człowieka pojawia się *vis cogitativa*, czyli władza osądu myślowego). Dołączyć tu można jeszcze takie fenomeny, które nie mają analogii w świecie zwierzęcym, a więc: samoświadomość, refleksyjność, tradycję, powinność moralną, religijność<sup>60</sup>. W interpretacji metafizycznej, proponowanej przez Wojciechowskiego, psychizm zwierzęcy odróżnia od duszy ludzkiej to, że należy on do pokładu czasowo-przestrzennego, a dusza ludzka – do pokładu dowieczno-immanentnego. Wojciechowski zatem łącznie (koniunkcyjnie) przyjmował dwie tezy. Pierwsza głosi, że istnieje łączność zmysłowego psychizmu zwierzęcego z duchowym psychizmem ludzkim, druga – że pomiędzy nimi istnieje przepaść (*hiatus*)<sup>61</sup>.

Aby tę przepaść pokonać potrzebny był „skok”, którego punktem wyjścia był czasowo-przestrzenny poziom bytowania, zaś punktem dojścia – rzeczywistość duchowa, dowieczno-immanentna, nie podlegająca prawom czasu i przestrzeni. Tą właśnie metaforą skoku Wojciechowski opisywał akt hominizacji, który jest zarazem aktem stworzenia człowieka. Czytamy:

Hominizacja stanowiła skok czy próg, który otworzył nowy świat ducha, zupełnie różny od świata zwierzęcego<sup>62</sup>.

Papież Jan Paweł II, omawiając w swym przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk problem relacji teorii ewolucji do twierdzeń wiary chrześcijańskiej, użył podobnego wyrażenia. Napisał, że w dziedzinie ludzkiego ducha, którego nie można pojmować jako epifenomenu materii, mamy do czynienia ze „skokiem ontologicznym”<sup>63</sup>. Tę zbieżność ujęć i sformułowań dostrzegł także Wojciechowski, który mówił tak na ten temat:

Z satysfakcją odnotowałem, że przesłanie Papieża Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk na temat powstania i pierwotnej ewolucji życia koresponduowało z wynikami moich przemyśleń o ewolucji<sup>64</sup>.

Skok ontologiczny jest, według Wojciechowskiego, specyficznym rozumianym aktem stworzenia człowieka przez powołanie do istnienia duszy ludzkiej. Interpre-

<sup>60</sup> Tenże, *Zagadnienie początków mowy ludzkiej*, art. cyt., s. 84–85; tenże, *Szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie*, art. cyt., s. 236–249; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 67–88.

<sup>61</sup> Tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 89.

<sup>62</sup> Tenże, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, art. cyt., s. 620; por. tenże, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, art. cyt., s. 165; tenże, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, art. cyt., s. 158.

<sup>63</sup> Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, p. 6, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 18 (1997), nr 1, s. 18–19; por. K. Wolsza, *Dyskusje wokół papieskiego przesłania na temat teorii ewolucji*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 173–189.

<sup>64</sup> T. Wojciechowski, *Opowiadam się za teistyczną wersją ewolucjonizmu*, art. cyt., s. 60.

tacja *genesis* ducha, proponowana przez Wojciechowskiego, jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych jego poglądów. Była też jednym z powodów rozchodzenia się jego dróg filozoficznych z Kłósakiem, który interpretacji tej zarzucił (w prywatnym liście) kryptomaterializm. Wojciechowski wspominał o tej ocenie, która jednak w publikacjach Kłósaka nie była wyrażona aż tak dosadnie:

Trochę przykra dla mnie była ocena moich ewolucyjnych poglądów jako: „kryptomaterializm i inicjacja antychrześcijańskiego poglądu”. Ocenę tę wyraził ks. prof. Kłósak w prywatnym liście do ks. prof. Aleksandra Usowicza. Aby uniknąć nieporozumień, chcę mocno podkreślić to, że pomimo tej oceny (...) zachowuję wielką wdzięczność dla ks. Kłósaka za jego stałą życzliwość dla mnie. (...) Różniliśmy się (...) tylko poglądami na ewolucję. Takie różnice są przecież zwykłą sprawą wśród filozofów. Ks. Kłósak pozostanie zawsze w mojej pamięci jako jeden z najwybitniejszych filozofów polskich. Po przytoczonej powyżej wypowiedzi Papieża Jana Pawła II chyba nie można mi już stawiać zarzutu „kryptomaterializmu”<sup>65</sup>.

Co budziło takie kontrowersje w poglądach Wojciechowskiego na temat genezy duszy ludzkiego? Jak już wspomniano, zdecydowana większość myślicieli chrześcijańskich przyjmuje, że dusza ludzka została stworzona przez Boga „z nicości podmiotu” (*ex nihilo sui et subiecti*). Taki pogląd podzielali również i ci myśliciele, którzy akceptowali teorię ewolucji. Przykładem może tu być stanowisko Kłósaka, który przyjmując ewolucyjną wizję rozwoju biokosmosu, zarazem podtrzymywał tradycyjną tezę o stworzeniu duszy ludzkiej z nicości podmiotu i polemizował ze zbyt śmiałym, w jego przekonaniu, stanowiskiem Wojciechowskiego<sup>66</sup>. Z drugiej strony, w kręgu myśli chrześcijańskiej pojawiła się niezwykła propozycja myślowa Pierre’a Teilharda de Chardin SJ (1881–1955). Posługując się odmiennym językiem niż autorzy neoscholastyczni, a także tworząc rozległą syntezę nauk przyrodniczych, filozofii i teologii, a nawet mistyki, Teilhard de Chardin zasugerował, że ludzki duch mógł się wyłonić z wnętrza materii. Materia mogła się zatem stać macierzą (*matrix*), rodzicielką ducha. Akt stworzenia człowieka mógł mieć charakter „prolongowany” (*actus creationis prolongatus*), tzn. jego skutek mógł być rozłożony

<sup>65</sup> Tamże, s. 60; por. A. Kubiś, *Ksiądz Profesor Tadeusz Stanisław Wojciechowski*, art. cyt., s. 13.

<sup>66</sup> K. Kłósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960), z. 3, s. 53–123; tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „Znak” 13 (1961), s. 1181–1234; tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 32–56. W wymienionych artykułach Kłósak krytycznie ustosunkowywał się do propozycji Wojciechowskiego. Ten polemizował z jego zarzutami w artykule: *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, art. cyt., s. 215–244; por. tenże, *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 28 (1992), nr 2, s. 127–137; W. Skoczny, *Problem ewolucyjnego pochodzenia duszy w pracach ks. Kazimierza Kłósaka*, [w:] *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, Kraków–Tarnów 2004, s. 177–199.

w czasie (nawet na całe dotychczasowe dzieje kosmosu). Zainspirowany tym poglądem Teilharda, Wojciechowski postawił pytanie, czy można myślenie ewolucyjne rozciągnąć również na kwestię kreacji duszy ludzkiej<sup>67</sup>.

Jak wspomniano, Wojciechowski twierdził, że psychizm zwierzęcy oddziela od ludzkiego ducha nieprzekraczalny dla naturalnej ewolucji *hiatus*. Dlatego „skok” ku człowiekowi mógł się dokonać tylko dzięki aktowi stwórczemu. Stworzenie człowieka polegać miałyby jednak nie tyle na dodaniu stworzonej (z nicości podmiotu) duszy do ukształtowanego drogą ewolucji ciała, lecz na przekształceniu mocą Bożą psychizmu zwierzęcego w duszę duchową. Nastąpiłoby przy tym przekroczenie płaszczyzny czasowo-przestrzennej, w której istniał psychizm zwierzęcy, w wiecznie-immanentną, w której bytuje ludzki, stworzony przez Boga, duch. Ponieważ byt ludzki otrzymał w tym akcie nową postać, można tu mówić o stworzeniu *ex nihilo sui*. Z uwagi jednak na to, że stworzenie polegało na przekształceniu przez Boga istniejącego już psychizmu, nie można mówić o stworzeniu duszy z nicości podmiotu (*ex nihilo subiecti*). Wojciechowski wielokrotnie podkreślał, że jego koncepcja hominizacji, podkreślająca związki duszy ludzkiej z psychizmem zwierzęcym, ale zarazem istniejącą między nimi przepaść, nie wyklucza działania Stwórcy, lecz specyficznie je pojmuje. Uważał też, że jego pogląd na temat duszy ludzkiej odbiegał od tradycji scholastycznej tylko w kwestii interpretacji sposobu stworzenia duszy, natomiast był z nią w pełni zgodny w zapatrywaniach na temat natury duszy (jest ona duchowa, wiecznie-immanentna, nie zaś czasowo-przestrzenna, jak utrzymuje materializm).

Rozwijając koncepcję kreacji duszy przez przekształcenie czasowo-przestrzennego psychizmu w duchową (wiecznie-immanentną) duszę, Wojciechowski podjął także niektóre zagadnienia teologiczne i próbował je uzgodnić z proponowaną przez siebie wizją. Jednym z takich problemów filozoficzno-teologicznych była kwestia śmierci i nieśmiertelności człowieka. W tradycyjnej antropologii chrześcijańskiej moment śmierci jest na ogół interpretowany jako odłączenie duszy od ciała. Ciało pozbawione formy (duszy) ulega dezorganizacji (jako że funkcją duszy

<sup>67</sup> T. Wojciechowski, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, art. cyt., s. 579–627; tenże, *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 5 (1969), nr 1, s. 259–262; tenże, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, art. cyt., s. 149–166; tenże, *Das Problem der evolutiven Genese der menschlichen Seele*, „*Acta Teilhardiana*” 10 (1973), s. 37–45; tenże, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, art. cyt., s. 215–244; tenże, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej*, art. cyt., s. 297–230; tenże, *Das Leib-Seele-Problem in evolutiver Sicht*, [w:] *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World*, red. J. M. Życiński, Kraków 1980, s. 504–508; tenże, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, art. cyt., s. 148–162; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 89–99; tenże, *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, art. cyt., s. 127–137.

jest organizowanie ciała), dusza (która jest nieśmiertelna) może zaś istnieć samodzielnie. Wojciechowski określał natomiast śmierć jako wyzwolenie całego bytu ludzkiego z więzów czasu i przestrzeni – do bytowania w wieczności<sup>68</sup>. Ponieważ dusza ludzka już wcześniej (przy stworzeniu) została wyzwolona z tych więzów, można powiedzieć, że śmierć (wyzwolenie również ciała człowieka z więzów czasu i przestrzeni) jest dopełnieniem stworzenia. Moment śmierci jest przeto przejściem od nieśmiertelności duszy (taki status ma ona już od stworzenia) do nieśmiertelności całego człowieka. Rozwiązanie to sugeruje, że moment śmierci jest zarazem momentem zmartwychwstania ciała (jest to jedna z prawd wiary chrześcijańskiej). Tym samym Wojciechowski likwiduje potrzebę spekulacji na temat statusu duszy odłączonej od ciała, które były często podejmowane w teologii. Teologia ewolucyjna Wojciechowskiego, podejmująca jeszcze inne zagadnienia i wyrastająca z jego filozofii ewolucyjnej – to odrębny problem, zasługujący na pełniejsze zrekonstruowanie i przedyskutowanie.

\* \* \*

Wojciechowski w ramach realizacji swego programu modyfikacji filozofii chrześcijańskiej przez uwzględnienie dynamicznego (ewolucyjnego) obrazu świata sformułował m.in. trzy oryginalne koncepcje filozoficzne: teorię czasu jako istotnego elementu bytu, teorię meromorfizmu oraz teorię ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej. Wszystkie te teorie (inne poglądy również) spotkały się w swoim czasie z żywym oddźwiękiem, polemikami i krytykami w gronie neotomistycznych filozofów przyrody i teologów. Można odnieść wrażenie, że dyskusje na temat poglądów Wojciechowskiego straciły dziś nieco na znaczeniu. Reprezentowana przez niego koncepcja filozofii neoscholastycznej (metafizyki, filozofii przyrody, antropologii filozoficznej), asymilującej wyniki nauk przyrodniczych uważana jest raczej za nieudane przedsięwzięcie. Wojciechowski (podobnie, jak i Kłósak czy Mazierski) usiłował zachowywać pryncypia tradycyjnej filozofii bytu, teorię złożzeń bytowych (na czele z kategoriami substancji i przypadłości), scholastyczną terminologię. Z drugiej strony chciał rozważania filozoficzne uwspółcześnić przez daleko idące otwarcie na aktualne wyniki nauk przyrodniczych, zwłaszcza biologicznych. Dzisiejszy czytelnik jego tekstów odnosi wrażenie, że wiele poruszanych problemów miało charakter terminologiczny, werbalny (Czas substancją czy przypadłością? Forma substancjalna czy forma gatunkowa? Dusza stworzona *ex nihilo sui et subiecti* czy tylko *ex nihilo sui*? itp.). Z pewnością język filo-

<sup>68</sup> Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., s. 81–97; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 108–119; tenże, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, „*Analecta Cracoviensia*” 17 (1996), s. 35–43.



zofii scholastycznej oraz neologizmy Wojciechowskiego utrudniają dziś recepcję jego poglądów. Kiedy jednak przebijemy się przez barierę języka i specyficznego sposobu argumentacji, zauważymy wówczas, że autor z dużą przenikliwością dostrzegał istotne problemy, które w obrębie filozofii przyrody i filozofii człowieka są żywo dyskutowane do dziś, takie jak np.: pytanie o realność czasu<sup>69</sup>, zagadnienie roli przypadku w ewolucji<sup>70</sup> czy problem genezy świadomości i struktury ludzkiego bytu<sup>71</sup>.

## Literatura

- Wojciechowski T., *Celowość w przyrodzie w ujęciu P. P. Grassé*, „*Analecta Cracoviensia*” 15 (1983), s. 41–54<sup>72</sup>.
- Wojciechowski T., *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, „*Roczniki Filozoficzne*” 25 (1977), z. 3, s. 59–70.
- Wojciechowski T., *Das Leib-Seele-Problem in evolutiver Sicht*, [w:] *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World. Proceedings of the World Union of Catholic Philosophical Societies. Cracow 23–25 August 1978*, red. J. M. Życiński, Kraków 1980, s. 504–508.
- Wojciechowski T., *Das Problem der evolutiven Genese der menschlichen Seele*, „*Acta Teilhardiana*” 10 (1973), s. 37–45.
- Wojciechowski T., *Ewolucja – świat – wiara*, [w:] *Jaki światopogląd odpowiada rzeczywistości? Agnostycy w drodze do poznania Stwórcy*, red. J. J. Knappik, Katowice 1993, s. 39–62.
- Wojciechowski T., *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992), nr 2, s. 127–137.
- Wojciechowski T., *Hipoteza panprotopsychoicznego identyzmu Bernharda Renscha*, „*Analecta Cracoviensia*” 19 (1987), s. 594–516.
- Wojciechowski T., *Mono- czy poligeniczny początek życia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30 (1994), nr 2, s. 273–285.

<sup>69</sup> M. Łagosz, *Realność czasu*, Wrocław 2007, s. 56–80.

<sup>70</sup> Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien 2007 (rec.: K. Wolsza, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 27 [2007], s. 452–457); *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Gastel Gastel Gandolfo*, red. S. Horn, S. Wiedenhofer, Augsburg 2007 (rec.: K. Wolsza, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 27 [2007], s. 457–463); R. Tyrała, *Dwa bieguny ewolucjonizmu. Nauka i religia w poznawczym wyścigu zbrojeń*, Kraków 2007.

<sup>71</sup> S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.

<sup>72</sup> Wykaz obejmuje prace T. Wojciechowskiego wykorzystane w artykule. Pełny wykaz jego pism: por. A. Kubiś, *Wykaz prac drukowanych ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego*, [w:] *Czas – ewolucja – duch*, dz. cyt., s. 19–23.

- Wojciechowski T., *O czasie ożywienia ciała przez duszę rozumną*, „Roczniki Filozoficzne” 2–3 (1949–1950), s. 317–325.
- Wojciechowski T., *O hylsystemizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), z. 3, s. 27–73.
- Wojciechowski T., *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu (Z ks. prof. Tadeuszem Wojciechowskim rozmawia ks. Kazimierz Wolsza)*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 53–62.
- Wojciechowski T., *Powstanie, rozwój i zadania ewolucyjnej teorii poznania*, „Analecta Cracoviensia” 17 (1985), s. 125–142.
- Wojciechowski T., *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 20 (1972), z. 3, s. 149–166.
- Wojciechowski T., *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (1964), nr 1–2, s. 579–627.
- Wojciechowski T., *Przedmiot teorii hylemorfizmu w ujęciu neoscholastyków*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1966), nr 2, s. 5–54.
- Wojciechowski T., *Przypadek czy celowość w powstaniu życia na ziemi?*, [w:] *Od wszechświata stworzonego do człowieka odkupionego*, red. R. Rak, Katowice 1996, s. 11–45.
- Wojciechowski T., *Przypadek i celowość w ewolucji biologicznej*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, red. K. Kłósak, Warszawa 1976, s. 321–351.
- Wojciechowski T., *Rec.: S. Mazierski, Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej (Poznań–Warszawa–Lublin 1972)*, „Studia Philosophiae Christianae” 12 (1976), nr 1, s. 224–227.
- Wojciechowski T., *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 83–116.
- Wojciechowski T., *Spór o teorię czasu*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973), z. 3, s. 3, s. 135–140.
- Wojciechowski T., *Szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kłósak, t. III, Warszawa 1976, s. 222–249.
- Wojciechowski T., *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, „Analecta Cracoviensia” 17 (1996), s. 35–43.
- Wojciechowski T., *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 7 (1974), s. 215–244.
- Wojciechowski T., *Teoria ewolucji i wiara*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 12 (1979), s. 99–117.
- Wojciechowski T., *Teoria hylemorfizmu i fizykalna budowa materii w ujęciu neoscholastyków*, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965), nr 2, s. 179–221.
- Wojciechowski T., *Teorie czasu scholastyczne a Einsteińska*, „Collectanea Theologica” 26 (1955), z. 4, s. 663–776.

- Wojciechowski T., *Teorie hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Warszawa 1967.
- Wojciechowski T., *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 5 (1969), nr 1, s. 259–262.
- Wojciechowski T., *Uwagi o krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „*Polonia Sacra*” 5 (1952), s. 306–319.
- Wojciechowski T., *Współczesny ewolucjonizm i wiara*, [w:] *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, Kraków 1981, s. 146–169.
- Wojciechowski T., *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985.
- Wojciechowski T., *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 15 (1979), nr 1, s. 81–97.
- Wojciechowski T., *Z problematyki duszy i ciała: Teoria identyczności*, „*Analecta Cracoviensia*” 14 (1982), s. 199–211.
- Wojciechowski T., *Z problematyki celowości w biologii*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22 (1989–1990), s. 115–136.
- Wojciechowski T., *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej*, [w:] *Zarys filozofii przyrody żywej*, red. S. Mazierski, Lublin 1980, s. 297–320.
- Wojciechowski T., *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23 (1987), nr 1, s. 169–198.
- Wojciechowski T., *Zagadnienie początków mowy ludzkiej*, „*Analecta Cracoviensia*” 8 (1976), s. 57–85.

\*

- Augustyn św., *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994.
- Dobrzański D., *Wojciechowski Tadeusz Stanisław*, [w:] *Słownik filozofów polskich*, red. B. Andrzejewski, R. Kozłowski, Poznań 1999, s. 212–213.
- Dołęga J. M., *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988.
- Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, „*L’Osservatore Romano*” (wyd. polskie) 18 (1997), nr 1, s. 18–19.
- Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.
- Kijowski R., *Filozofia przyrody bytów nieożywionych*, Nysa 1983.
- Kłoskowski K., *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. I: *Między ewolucją a stwarzaniem*, Warszawa 1999.
- Kłósak K., *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „*Znak*” 4 (1949), s. 392–401.
- Kłósak K., *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „*Znak*” 13 (1961), s. 1181–1234.
- Kłósak K., *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej*, „*Analecta Cracoviensia*” 1 (1969), s. 32–56.
- Kłósak K., *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, Warszawa 1957.

- Kłósak K, *Wprowadzenie*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, red. K. Kłósak, Warszawa 1976, s. 9.
- Kłósak K, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960), z. 3, s. 53–123.
- Krapiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Krapiec M.A., *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie na istnienie Boga*, „Znak” 5 (1950), s. 281–295.
- Kubiś A., *Ksiądz Profesor Tadeusz Stanisław Wojciechowski*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 11–17.
- Kubiś A., *Wykaz prac drukowanych ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 19–23.
- Łagosz M., *Realność czasu*, Wrocław 2007.
- Mazierski S., *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972.
- Pietkun W., *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „Ateneum Kapłańskie” 52 (1950), s. 185–197.
- Podsiad A., *Fiksizm*, [w:] tenże, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, k. 266.
- Renoirte F., *Éléments de critique sciences et de cosmologie*, Louvain 1945.
- Schönborn Ch., *Finding Design in Nature*, „The New York Times” z dn. 7 VII 2005; polski przekład: *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie*, tł. P. Lenartowicz, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2–3 (2005–2006), s. 1–4, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl> (14 VIII 2008).
- Schönborn Ch., *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien 2007.
- Skoczny W., *Problem ewolucyjnego pochodzenia duszy w pracach ks. Kazimierza Kłósaka*, [w:] *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, Kraków–Tarnów 2004, s. 177–199.
- Tyrała R., *Dwa bieguny ewolucjonizmu. Nauka i religia w poznawczym wyścigu zbrojeń*, Kraków 2007.
- Wais K., *Kosmologia czyli filozofia przyrody*, cz. I: *Kosmologia ogólna*, Warszawa 1907.
- Wais K., *Kosmologia czyli filozofia przyrody*, cz. II: *Kosmologia szczegółowa*, Gniezno 1931.
- Wolsza K., *Dyskusje wokół papieskiego przesłania na temat teorii ewolucji*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 173–189.
- Wolsza K., *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Pro-*

- fesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 25–51.
- Wolsza K., *Rec.: Ch. Schönborn, Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien 2007, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 27 (2007), s. 452–457.
- Wolsza K., *Rec.: Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Gastel Gandolfo*, red. S. Horn, S. Wiedenhofer, Augsburg 2007, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 27 (2007), s. 457–463.
- Zalewski S., *Czas i istnienie. Z metodologii i filozofii klasycznej koncepcji czasu*, Warszawa 1971.
- Zawirski Z., *L'évolution de la notion du temps*, Cracovie 1936.
- Zawirski Z., *Rozwój pojęcia czasu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 12 (1936), s. 48–80, 99–121.



**Anna Drabarek**  
O istocie i potrzebie poznania wartości

w kręgu fenomenologii

3





ANNA DRABAREK

---

## O istocie i potrzebie poznania wartości

Podstawą wszelkiej wiedzy o realnym świecie jest spostrzeżenie, traktowane jako akt świadomości, dzięki któremu bezpośrednio poznajemy rzeczy. Oparte na widzeniu lub dotykaniu spostrzeganie rzeczy jest, wedle Ingardena, przeżyciem świadomości, które dotyczy czegoś, odnosi się do określonego przedmiotu<sup>1</sup>. Przeżycie intencjonalne, bo o nim tu mowa, jest tego rodzaju, że zawiera w sobie intencję, czyli odniesienie się do czegoś. Przeżycie intencjonalne zawsze może się stać przedmiotem innego przeżycia, gdzie podmiot widzi je jako coś, co już przedtem było, zanim zostało ono dane w tej nowej formie. Tę nową formę można, za Ingardenem, nazwać aktem refleksji, który odnosi się także do przeżyć wyobrażanych sobie w fantazji, w przypomnieniu, czy w przedstawianiu sobie cudzych przeżyć. Przeżycie intencjonalne Ingarden, podobnie jak Husserl, nazywa immanentnie skierowanym, to znaczy, że przeżycie świadomości skierowuje się na inne przeżycie świadomości tego samego podmiotu. Jednym z rodzajów immanentnie skierowanych przeżyć intencjonalnych jest immanentne spostrzeżenie. Zawiera ono w sobie swój intencjonalny przedmiot tak, że za pomocą abstrakcji można „wyróżnić go jako coś w stosunku do całego przeżycia w istotny sposób niesamodzielnego”<sup>2</sup>. Gdyby więc nie istniało spostrzeżone przeżycie, to nie istniałoby też spostrzeżenie.

Ingarden pisze:

Gdy jesteśmy w naturalnej postawie poznawczej, wówczas – po wykluczeniu ewentualnych złudzeń lub wyglądów uwarunkowanych szczególnymi okolicznościami spostrzegania – uważamy dany nam w różnych mnogościach spostrzeżeń

---

<sup>1</sup> R. Ingarden, *O poznaniu immanentnym*, [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 364.

<sup>2</sup> Tamże, s. 365.

cieleśnie i samoobecnie przedmiot za istniejący samoistnie w rzeczywistości i wyposażony tymi doborami własności w jakich jest w tych spostrzeżeniach dany<sup>3</sup>.

Jednakże obok przedmiotu spostrzeganego istnieje też przedmiot fizyczny, różniący się w zasadniczy sposób od rzeczy spostrzeganych. Przedmiot fizyczny „chmura atomów” jest we właściwym sensie przedmiotem realnym, jest on obiektywny, istnieje autonomicznie. Przedmiot spostrzegany natomiast staje się czymś subiektywnym, jest „czystym pozorem rzeczywistości”. Przedmiot spostrzegany nie może być jednak uznany za złudzenie, nie można go też, zdaniem Ingarden, sprowadzić do roli zjawiska, poprzez które przejawia się nam w poznaniu przedmiot fizyczny. Gdybyśmy, mówi Ingarden, pomyśleli że rzeczy spostrzeganej w ogóle nie ma, to nie moglibyśmy również przyznać statusu istnienia przedmiotowi fizycznemu. Można więc powiedzieć, że właściwości rzeczy i procesów spostrzeżonych determinują poznawczo właściwości przedmiotu fizycznego.

Poznanie rzeczywistości jest możliwe dzięki zastosowaniu „czystej intuicji intelektualnej”, to znaczy dzięki zdolności ejdetycznego wniknięcia w istotę przedmiotów oraz apriorycznego zbadania uogólnionych, czystych jakości i stosunków między nimi. Nie należy w tym sposobie poznania brać pod uwagę zmiennych i niejednokrotnie łudzących, powierzchownych treści zmysłowych, czyli wyglądown. Uogólnienie ejdetyczne, albo inaczej „ideacja” ma na podstawie empirycznych spostrzeżeń, poprzez ich „oczyszczenie” ujawnić ogólne struktury różnego typu bytów.

W odróżnieniu od Husserla Ingarden twierdził, że poznanie ejdetyczne powinno obejmować swym zasięgiem nie tylko jakości idealne z koniecznymi i możliwymi związkami między nimi, oraz eidos czyli „istoty rzeczy”, ale także ma być ono rozszerzone o analizę zawartości poszczególnych idei ogólnych i szczegółowych<sup>4</sup>.

Aby proces poznawania osiągnął doniosłość epistemologiczną, czyli stał się źródłem prawdziwej wiedzy, musi zwierać w sobie tak zwane poznanie immanentne. Bowiem „(...) poznanie uzyskane w spostrzeżeniu immanentnym jest absolutne, poznanie uzyskane w spostrzeżeniu transcendentnym jest zawsze względne i w zasadzie zawsze niezupełnie pewne”<sup>5</sup>.

By poznać prawdziwie musimy dokonać redukcji fenomenologicznej, czyli zawiesić wszystkie sądy o przedmiotach danych w spostrzeżeniu zewnętrznym. Musimy więc zawiesić wszystkie sądy o przedmiotach fizycznych, a potem wszystkie sądy o przedmiotach psychofizycznych, jako składnikach świata real-

<sup>3</sup> Tamże, s. 366.

<sup>4</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 322–355.

<sup>5</sup> R. Ingarden, *O poznaniu immanentnym*, dz. cyt., s. 374.

nego. Bierzemy w nawias np. sądy które traktują przeżycia świadome jako procesy realnie zachodzące w świecie i uzależnione od pewnych procesów materialnych. Jeśli to uczynimy, to wtedy będziemy mogli uznać rzeczy spostrzeżone i procesy ich dotyczące jako „(...) jedynie domniemane w aktach świadomych odpowiedniki tych aktów. (...) Możemy o nich mówić jedynie jako o wyznaczonych przez akty sensach przedmiotowych i zamiast pytać o istnienie i o własności przedmiotów realnych spostrzeżonych lub fizykalnych, będziemy pytać o to, czy sensy przedmiotowe są w prawomocny sposób utworzone, czy są przez przebieg doświadczenia, w szczególności przez doznawane przez podmiot poznający wyglądy rzeczy należycie uzasadnione”<sup>6</sup>.

Fenomenologia jest więc, zdaniem Ingardena, filozofią „bezzałożeniową”. Opiera się przede wszystkim na takich przesłankach, które nie wymagają dalszego uzasadniania. Ona sama niejako siebie sprawdza i uzasadnia, gdyż źródłem i podstawą poznania fenomenologicznego jest bezpośrednie doświadczenie ejdetyczne „samowystarczające” poznawczo<sup>7</sup>.

Owo doświadczenie sięga poza to, co jest indywidualne w przedmiocie i daje bezwzględnie pewną podstawę, z której można wyprowadzić ogólne prawdziwe sądy.

Redukcja fenomenologiczna i doświadczenie ejdetyczne są, według Ingardena, podstawą do poznania immanentnie istniejącego, absolutnego bytu – czyli strumienia mojej czystej świadomości. Czysta świadomość, z której wyeliminowało się zmienne wyglądy rzeczy dane w spostrzeżeniu. To ona chwyta istotę rzeczy i dzięki wglądowi ejdetycznemu i procesowi ideacji konstituuje sensy obiektywne wszelkich możliwych przedmiotów<sup>8</sup>.

Ingarden nie podchodził w sposób bezkrytyczny do poglądów swojego Mistrza. W liście do Husserla, pisany w 1918 roku, w czasie przygotowywania do druku w Krakowie rozprawy doktorskiej, protestował przeciwko temu, by rzecz realną uznać wyłącznie za przedmiot intencjonalny.

„Trzeba – pisał on – przyjąć z góry pewien byt rzeczywisty poza czystą świadomością. Zewnętrzny świat realny jest czymś obcym świadomości, jest bytem w sobie samym”<sup>9</sup>.

Husserl, według Ingardena, niewłaściwie widział stopień niezależności przedmiotów realnych i przedmiotów idealnych. Przedmioty realne – indywidualne, częściowo określone, były zdaniem Husserla, konstituowane, można rzecz wytwarzane przez czystą świadomość. Były więc subiektywne. Natomiast przed-

<sup>6</sup> Tamże, s. 372.

<sup>7</sup> R. Ingarden, *O zasadzie bezpośredniego doświadczenia*, dz. cyt., s. 290.

<sup>8</sup> R. Ingarden, *O poznaniu immanentnym*, dz. cyt., s. 374.

<sup>9</sup> R. Ingarden, *List do Husserla*, [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 459–460.

mioty idealne posiadały walor obiektywności i pozaczasowości, nie były więc zależne od świadomości. Z tezą dotyczącą przedmiotów idealnych Ingarden się zgadza, natomiast z tym, co Husserl mówi na temat przedmiotów realnych, nie. Według Ingardena, do istoty poznania nie należy stwarzanie tego, co ma być poznane, bowiem poznanie tylko poszukuje i „uchwytuje” to, co zastaje czy znajduje<sup>10</sup>. Ingarden stara się więc zanegować twierdzenia idealizmu transcendentального, który przyjmuje, że akty czystej świadomości wytwarzają przedmioty.

W realizmie Ingardena wielu jego uczniów i zwolenników widziało reformę fenomenologii, a nawet próbę stworzenia „drugiej fenomenologii, bardziej adekwatnej i lepszej od tej, którą wykreował E. Husserl”<sup>11</sup>.

Ingarden sądził, że zachodzi ścisły związek między sposobem istnienia a strukturą formalną przedmiotu. Gdyby więc można było poznać jaką budowę formalną mają faktycznie przedmioty istniejące w świecie, to można by było na podstawie ustalonych rozstrzygnięć pośrednio wnioskować o sposobie istnienia świata. Dlatego też postanowił on zbadać strukturę przedmiotów istniejących heteronomicznie. Nazwał owe przedmioty „czysto intencjonalnymi” i uznał, że np. dzieło literackie jest doskonałym przykładem tego typu przedmiotu. Owocem owych rozważań była wydana w 1931 roku książka *Das Literarische Kunstwerk* (polski przekład *O dziele literackim* ukazał się w 1960 r.).

Najogólniej rzecz ujmując Ingarden stwierdza, iż dzieło literackie jest przedmiotem czysto intencjonalnym, czyli to czym ono się stanie uzależnione jest od świadomości jego twórcy<sup>12</sup>. Swój wytwór artysta utrwała np. w piśmie i tym samym tworzy tzw. fundament bytowy dzieła, który nie jest żadną częścią dzieła, lecz istnieje całkowicie poza nim. Dzieło literackie posiada, zdaniem Ingardena, strukturę składającą się co najmniej z czterech warstw: 1) brzmieniowej, 2) znaczeń językowych, 3) warstwę wyglądków w jakich pojawiają się przedmioty i sytuacje przedstawione w dziele, 4) warstwę tych przedmiotów i sytuacji.

Ciekawą własnością dzieła literackiego jest to, że chociaż dzieło istnieje, można powiedzieć całe na raz, to jednocześnie ma tak uporządkowane części, że przy czytaniu jak gdyby rozwijało się w czasie. Ingarden nazywa tę własność quasi – czasową strukturą dzieła. Poza tym dzieło literackie w warstwie przedmiotów przedstawionych jest schematyczne i zawiera tzw. miejsca niedookreślone, bowiem w skończonej liczbie słów (jakim jest dany utwór literacki) nie jest możliwe określenie wszystkich własności przedstawionych w nim przedmiotów.

<sup>10</sup> R. Ingarden, *O formalnej i transcendentnej logice*, [w:] *Z badań...*, dz. cyt., s. 501.

<sup>11</sup> A. T. Tymieniecka, *The Second Phenomenology*, [w:] *For Roman Ingarden's*, Gravenage 1959, s. 1–5.

<sup>12</sup> D. Gierulanka, *Roman Ingarden – jasność widzenia i precyzja myśli*, [w:] *Filozofia współczesna*, t. I, Warszawa 1990, s. 214.

Dlatego też czytelnik w trakcie czytania dzieła może je efektywnie dopełnić pod pewnymi względami. Ingarden nazywa ten proces konkretyzacją. Konkretyzacje tego samego dzieła mogą być różne, ale wolność czytelnika można rzec, jest sterowana, bowiem struktura dzieła zakreśla pewne granice dopuszczalnych konkretyzacji (wypełnień).

Rozważania Ingardena dotyczące dzieła literackiego stały się punktem wyjścia dla analiz innych dziedzin sztuki (malarstwa, architektury, filmu), także dla refleksji nad zagadnieniami wartości estetycznych, a w konsekwencji również dla aksjologii ogólnej. Znamienną pracą z tej dziedziny jest rozprawa pt. *Czego nie wiemy o wartościach?*<sup>13</sup> Podstawowe pytania w niej zawarte dotyczą przede wszystkim: głównych typów i dziedzin wartości, formalnej struktury wartości i jej stosunku do tego, czego jest ona wartością.

Ingarden zastanawia się także w jaki sposób wartości istnieją, jeśli w ogóle można mówić o ich istnieniu, czy można ustalić ich hierarchię. Bardzo ważny jest też problem autonomii i obiektywności wartości.

Rozprawa *O odpowiedzialności*<sup>14</sup>, ostatnia praca Ingardena wydana za jego życia, jest próbą przeniesienia wyników prowadzonych przez niego badań z dziedziny epistemologii, ontologii i aksjologii na teren etyki.

Pogląd Ingardena na problem wartości szczególnie skłania do refleksji przez to, że jest niedopowiedziany do końca. Pisze on w „Wykładach z etyki”<sup>15</sup>, że istnieje wyraźna potrzeba aby wartości istniały realnie, a wynika to z tego, iż myślenie i działanie człowieka właśnie w związku z owymi wartościami nabiera sensu i racji bytu.

Jeśli zanegujemy realny byt wartości, wówczas okaże się, że to co nazywamy ludzką kulturą opiera się na fikcjach, a nie na tym, co faktycznie było i jest. Sceptykom, którzy wątpią w realne istnienie wartości twierdząc, że są one jedynie wytworami ludzkiej świadomości, świadomej woli, Ingarden zarzuca obłąd i urojenia. Parafrazując arystotelesowską definicję prawdy stwierdza on, że wartości są bytem realnym, jeśli stoją w opozycji do bytu idealnego, czyli istnieją w tym oto świecie, są elementem życia. Jednakże potrzeba, by wartości istniały obiektywnie nie jest tożsama z faktem, iż one obiektywnie istnieją.

Ingarden zdając sobie sprawę z powyższej trudności, nie jest w stanie jej jednoznacznie rozwikłać. Dlatego też stara się znaleźć pewne pośrednie rozwiązanie. Przede wszystkim stwierdza, iż realne są nie tylko rzeczy, ale także sfera psychiki człowieka, sposoby jego zachowania i myślenia. Jeśli jednak wartości,

<sup>13</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1988.

<sup>14</sup> R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

<sup>15</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1988, s. 142.

które w tym kontekście są dla nas najważniejsze, połączymy jedynie ze sferą myśli, to stają się one nierealne. Rodzi się więc pytanie: w jakim stopniu to, co określane jest przymiotnikiem „pomyślane”, „psychiczne” posiada także prawo do przymiotnika „realne”? Innymi słowy, czy myślenie powinniśmy rozpatrywać jedynie w kategoriach jednostkowego, subiektywnego podmiotu, czy też przysługuje mu walor obiektywności? Ingarden nie daje tutaj jednak konkretnej odpowiedzi. Skłania się raczej do traktowania wartości jako „bytowo pochodnych” od czegoś, co samo jest w swym bycie autonomiczne. Cóż to oznacza? Otóż to, że dla tych, którzy twierdzą, iż obok siebie występują różne sposoby istnienia wartości i że owe różne sposoby mogą nawet współwystępować ze sobą, argument wysuwany przez sceptyków, iż wartości są nierealne, nie jest wystarczającym powodem, by twierdzić, że ich nie ma. Bo gdyby nawet wartości były pewnego rodzaju fikcjami wyrastającymi z konkretnego podłoża społecznego, to nie można o nich powiedzieć, że wcale nie istnieją. Istnieją one w sposób odmienny niż przedmioty. Dlatego też w tym wypadku tylko pozornie ulegamy fikcjom, gdyż są one urealnione, uprzedmiotowione, a więc nie są stricte fikcjami<sup>16</sup>.

Można sądzić, iż Ingarden nie potrafi ostatecznie rozstrzygnąć sporu dotyczącego istnienia wartości, nie potrafi także dokonać ich gradualizacji na drodze analizy formalnej. W jego mniemaniu jednak dyskusja na temat wartości, a przede wszystkim wartości moralnych jest możliwa. Wymaga ona wszakże pewnych wstępnych założeń, pewnego kategorialnego porządku, analizy określeń, aby w konsekwencji ustalić warunki niezbędne do tego, by jakieś postępowanie lub zdarzenie mogło być określane przez wartość moralną.

Zdaniem Ingardena tym co odróżnia wartości moralne od innych, tzn. estetycznych, ekonomicznych i witalnych jest fakt, że moralne domagają się realizacji, natomiast np. estetyczne same z siebie nie postulują konieczności tego, by je tworzono<sup>17</sup>. Oprócz tego wartości moralne mają szczególny charakter, odmienny niż wszystkie inne wartości. Na ich podstawie można bowiem konstruować normy zachowań moralnych. Ingarden mówi jeszcze o jednym specyficznym wyróżniku, który jego zdaniem, w sposób jednoznaczny dzieli wartości na moralne i inne. Otóż atrybutem tego co moralne jest szlachetność. Każdej pozytywnej wartości moralnej można przypisać jako jej determinację jakościową właśnie szlachetność<sup>18</sup>. Autor tego poglądu nie precyzuje jednak dokładnie, czym jest „szlachetność”. Mówi jedynie, iż to że postępowanie moralne naznaczone jest szlachetnością wynika z jego specyficznego wpływu na człowieka. Pełni ono bowiem funkcję przeobrażeniową, transformacyjną. Pod wpływem szlachetnych,

<sup>16</sup> Tamże, s. 191–192.

<sup>17</sup> Tamże, s. 325.

<sup>18</sup> Tamże, s. 326.

moralnych działań człowiek doznaje metamorfozy wewnętrznej. Czyn szlachetny prowadzi do „ujednoczenia” i spokoju wewnętrznego, natomiast czyn nieszlachetny dezorganizuje i rozbija strukturę wewnętrzną człowieka. Czyny szlachetne rozbudowują „zaródź moralną” w człowieku. To intuicyjne rozumienie szlachetności daje w konsekwencji bardzo ogólną definicję czynu moralnego. Bowiem, zdaniem Ingardena, czyn jest moralny wtedy, gdy dokonany jest przez świadomy i odpowiedzialny podmiot, który może wybierać w sposób wolny. Oznacza to, że podmiot nie działa pod wpływem przymusu, a działanie to dokonuje w nim szlachetnej przemiany.

Ogólnie Ingarden dzieli wartości moralne na dwie kategorie: wartości pozytywne lub negatywne powstałe w wyniku działania, decyzji i zamiaru, które doń doprowadziły oraz tzw. wartości „powetowania”, aktu skruchy i aktu przebaczenia, czyli darowania winy<sup>19</sup>.

Wartością stojącą ponad wszystkimi tu wymienionymi jest sprawiedliwość. Jej realizacja następuje dopiero wówczas, gdy spełnione zostaną wymagania odpowiedzialności stawiane przed człowiekiem dokonującym określonego czynu.

Ingarden twierdzi też, że pewne wartości anulują albo wyrównują lub „rodzą” inne wartości. Wprawdzie ów problem prawie nigdy nie jest w analizach aksjologicznych rozważany wprost, jednakże jego zdaniem, ten osobliwy związek między wartościami istnieje i przeważnie jest on w każdym tego typu wywodzie milcząco założony.

Niezbędnym warunkiem istnienia odpowiedzialności jest wartość moralna. Może ona być pojmowana jako pewna jakość idealna, pozytywna lub negatywna (wolność, ofiarność, uczciwość, a także brutalność, głupota, nienawiść), która dopiero bywa ukonkretniana w indywidualnym przypadku i przez to daje możliwość istnienia wartościowym przedmiotom indywidualnym. Taka konkretyzacja zachodzi zawsze w pewnej określonej sytuacji, pod wpływem jakiejś rzeczy, postępowania, zdarzenia.

Zdaniem Ingardena, człowiek jest nosicielem wartości moralnych, jest też twórcą wartościowych dzieł i ich odbiorcą. Dlatego też świat człowieka przesycony jest wartościami. „Ta rzeczywistość specyficznie ludzka jest trwalsza i dłużej trwająca, niż życie poszczególnego człowieka (...)” mówi Ingarden<sup>20</sup>. Człowiek po to więc tworzy dzieła sztuki i obcuje z nimi, by zachowując świadomość upływu czasu móc ciągle ponawiać próby dotarcia do wartości.

<sup>19</sup> Tamże, s. 98.

<sup>20</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, wyd. IV, Kraków 1987, s. 24.





**Mirosław Tyl,**  
Głosy o kryzysie historii filozofii.  
Z początków polskiej refleksji  
nad teoretycznym statusem historii filozofii

**Tomasz Mróz**  
Benedykt Woyczyński – stracona szansa  
polskiej historiografii filozofii starożytnej



MIROSLAW TYL

---

## Głosy o kryzysie historii filozofii. Z początków polskiej refleksji nad teoretycznym statusem historii filozofii

Wieloaspektowe zagadnienie historii filozofii często przyciągało uwagę polskich filozofów i historyków filozofii. Można powiedzieć, że było jednym z ważniejszych problemów metateoretycznych, nad którymi dyskutowano u nas w XX wieku, a poziom podejmowanych rozważań oraz wagę ustaleń mierzyć można znaczącymi osiągnięciami polskiej historiografii filozoficznej. Dyskusje te stworzyły długą, bo sięgającą końca XIX wieku, tradycję sporów na temat swoistości poznania historycznofilozoficznego. Zainicjowane polemiką Adama Mahrburga z Henrykiem Struvellem dotyczyły one przedmiotu, celów, metod, zadań, historii filozofii oraz jej miejsca w całościowej wiedzy filozoficznej<sup>1</sup>. Jednak, choć obfitowały w oryginalne propozycje rozwiązań wielu szczegółowych kwestii, początkowo przybliżały się tylko do sformułowania całościowych koncepcji<sup>2</sup>.

Osobliwym rysem owych wczesnych przemyśleń było przekonanie o kryzysie dziejopisarstwa filozoficznego, skojarzone często – co ciekawe – z poglądem, iż historia filozofii, jako autonomiczny typ wiedzy znajduje się, mimo swych starożytnych początków, wciąż jeszcze w stadium niedojrzałości teoretyczno-metodologicznej. Próbowano w związku z tym uchwycić przyczyny tego stanu rzeczy, opisać przejawy zjawiska, a także wskazać kierunki wyjścia z owej niedogodności.

---

<sup>1</sup> Spór między Mahrburgiem a Struvellem dotyczył przede wszystkim dydaktycznych funkcji historii filozofii i jej stosunku do filozofii. Toczył się na łamach „Przeglądu Literackiego” (stanowiącego dodatek do pisma „Kraj”) w 1888 roku w numerach 18, 22, 26. Zob. także S. Borzym, *Początki historii filozofii jako nauki*, [w:] *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 20–21.

<sup>2</sup> Najbardziej zbliżył się do całościowego ujęcia (choć jedynie na poziomie zarysu) Bogumił Jasinowski, który opracował teoretyczne podstawy analizy systemów filozoficznych (zwłaszcza o charakterze metafizycznym); zob.: B. Jasinowski, *Jedność myśli twórczej Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” z. III (1929), s. 153–168.

Jednym z pierwszych badaczy, który wypowiedział się na ten temat był Maurycy Straszewski (1848–1921). Studium historii filozofii było dla niego z jednej strony sposobem na odnalezienie własnej drogi filozoficznego rozwoju, z drugiej zaś pomysłem na wyprowadzenia filozofii z kryzysu, w którym znalazła się ta dyscyplina po śmierci Hegla. Ów „obrachunek z przeszłością” – jak określał swoje zainteresowanie historią filozofii Straszewski – miał charakter wyraźnie ukierunkowany. Krakowski uczony nadał swym studiom dziejów filozofii perspektywę historiozoficzną – poszukiwał nie tyle prawdy o filozoficznej przeszłości, co praw rządzących jej historycznym rozwojem. Spodziewał się, iż ich odkrycie wskaże nie tylko niezawodne kryterium trafności wyboru własnych preferencji teoretycznych, lecz generalnie, wyznaczy filozofii takie perspektywy, które zgodne będą z tendencjami rozwojowymi uznanych nauk szczegółowych.

Wszelako stan dziejopisarstwa filozofii w czasach, gdy zainteresował się tą dyscypliną Straszewski był nie mniej niekorzystny, jego zdaniem, co stan filozofii. Historia filozofii przeżywa zastój, pisał w 1895 roku. Dokonano wprawdzie wiele w dziedzinie badań faktów szczegółowych – dobrze rozpoznano rozmaite systemy, poglądy, aparaturę pojęciową filozofii, spisano dzieje różnych szkół filozoficznych, monograficznie opisano filozofię różnych epok. Mimo to jednak – argumentował – na tak przygotowanej podstawie, nie osiągnięto właściwego celu, charakterystycznego dla wszelkich badań historycznych – nie objęto całości dziejów filozofii w taki sposób by uzyskać zadowalającą odpowiedź na pytanie: „...czym właściwie filozofia w przeszłości była i na czym polega istota jej dziejowego rozwoju”<sup>3</sup>.

Straszewski w wielu miejscach podkreślał, że uprawiana w historiozoficznej perspektywie historia filozofii pełni ważne funkcje filozoficzne, wynikające z zastanego *status quo* filozofii ostatnich dekad XIX wieku i w tym sensie ma fundamentalne znaczenie dla dalszego jej rozwoju. Znajomość dziejów filozofii stanowi warunek efektywności filozofowania – by filozofować trzeba zawsze ogarniać całość tradycji tej dyscypliny.

Owa pragmatyczna zależność filozofii od studium jej historii nie sprowadza się jednak oczywiście tylko do tego. Warunkiem rozwijania filozofii dzisiaj, przekonywał, jest zrozumienie znaczenia filozofii, uchwycenie sensu jej liczącego ponad dwa i pół tysiąca lat istnienia, sensu, który wyłania się, gdy odkrywamy immanentną logikę rozwoju filozofii. Dlatego właśnie trzeba filozofować nad dziejami filozofii – uprawiać *filozofię historii filozofii*. Nie chodzi tu o krytykę poprzedników lub eklektyczną syntezę. W obszernym teoretycznym wstępie do pierwszego tomu *Dziejów filozofii w zarysie*, pisał: „Należy koniecznie dążyć do wykrycia praw i zasad dziejowego rozwoju filozofii i zasady te zużytkować w za-

<sup>3</sup> M. Straszewski, *O znaczeniu badań nad filozofia Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowego filozofii w ogólności*, [w:] *W dążeniu do syntezy*, Warszawa 1908, s. 89–90.

kresie teorii wiedzy, a wówczas dopiero oddadzą dzieje filozofii istotne jej samej usługi”<sup>4</sup>.

Zatem przyszłość filozofii ukazuje się w świetle filozoficznego oglądu jej przeszłości. Straszewski przestrzegał jednak przed filozofią historii filozofii uprawianą w oparciu o z góry przyjęte założenia – miał tu na myśli zarówno Hegla, jak i Comte’a<sup>5</sup>. Chodzi o to, by filozofii historii filozofii nie tworzyć apriorycznie, by poszukiwane prawa wydobyć z dziejów filozofii, a nie im dogmatycznie narzucić. Postulował w związku z tym podejście empiryczne – zastosowanie metody porównawczej w historii filozofii. Metoda ta sprawdziła się, jego zdaniem, na gruncie językoznawstwa i religiologii, można więc, twierdził, przenieść ją na grunt filozoficzny. Mówił wręcz o porównawczej historii filozofii<sup>6</sup>.

Straszewski przyjął za pewnik, że filozofia nie jest tylko i wyłącznie składnikiem dziedzictwa kulturowego Zachodu, lecz zupełnie niezależnie powstała i rozwijała się w Indiach i Chinach. Możemy w związku z tym wyróżnić trzy typy filozoficznego myślenia, wykazujące szereg analogicznych prawidłowości rozwojowych: typ europejski, chiński oraz indyjski<sup>7</sup>. I właśnie uwzględnienie tradycji filozoficznej powstałej na Wschodzie stwarza nieznane tradycyjnemu dziejopisarstwu możliwości porównawczego badania dziejów filozofii, które nie ograniczą się jedynie do filozofii europejskiej. To porównawcze podejście oddala niebezpieczeństwo konstruowania dziejów filozofii w oparciu o aprioryczne założenia, stwarza natomiast, zdaniem uczonego, możliwość oparcia badań na faktach<sup>8</sup>.

O ile Straszewski wiązał potrzebę poszukiwania nowych perspektyw historii filozofii z zaangażowaniem tej dyscypliny na rzecz filozofii, próbującej na nowo zdefiniować swoją tożsamość pod koniec XIX wieku, o tyle **Ludwik Chmaj** (1888–1959) mówił o kryzysie historii filozofii w kontekście braku uprawomocnienia jej jako nauki. W artykule pt. *Kryzys współczesnej historii filozofii*, opublikowanym na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” w 1930 pisał: „Jednym z najważniejszych zadań, jakie historyk filozofii ma do rozwiązania, jest wyznaczenie, co w danym systemie jest indywidualne, co stanowi własny i samodzielny wysiłek

<sup>4</sup> Tenże, *Dzieje filozofii w zarysie*, t. 1: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na Wschodzie*, Kraków 1894, s. 77.

<sup>5</sup> Pisał: „Drogi przyszłości rozświetlić nam może tylko dokładne poznanie przeszłości! Tak samo i na polu filozofii czem filozofia w przyszłości być może, to wskaże nam prawdziwe, umiejętne badanie tego, czem była i czem jest obecnie. Powiadam, prawdziwie umiejętne badanie, to znaczy, badanie wolne od wszelkich z góry powziętych zapatrywań, a sięgające poza szczegóły do praw w chaosie szczegółów i w całym procesie rozwojowym ukrytych” – tamże, s. 78

<sup>6</sup> Tenże, *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowego filozofii w ogólności*, [w:] *W dążeniu do syntezy*, dz. cyt., s. 95–96

<sup>7</sup> Tenże, *Dzieje filozofii w zarysie...*, dz. cyt., s. 22

<sup>8</sup> Tenże, *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu...*, dz. cyt., s. 99

filozofa, w jakim zakresie i stopniu uświadamia on sobie pewne zagadnienia i o ile posuwa się naprzód w odpowiedzi na nie. Rozwiązanie atoli tego zagadnienia – wyjaśniał dalej Chmaj – napotyka na szczególne trudności, stojące w związku z antynomią, jaka powstała z biegiem czasu w poglądach na historię filozofii. Antynomię tę można określić krótko mianem: sektaryzm – ewolucjonizm”<sup>9</sup>.

Sektaryzm to nic innego, jak sprowadzenie historii filozofii do historii szkół, doktryn, sekt, to – powiada Chmaj – pisanie historii „błędów i zbroczeń rozumu ludzkiego”, prowadzące wprost do sceptycyzmu, a w konsekwencji do zdezwauowania filozofii, jako wartościowego poznawczo typu wiedzy naukowej.

Ewolucjonizm zaś w ramach historii filozofii definiuje Chmaj jako narzucanie dziejom filozofii apriorycznego schematu, który organizuje całość filozoficznej tradycji w ciąg doktryn powiązanych ze sobą immanentnym prawem rozwoju myśli. Podobnie jak Straszewski, Chmaj identyfikuje taką perspektywę uprawiania dziejopisarstwa filozofii, wskazując oczywiście na Hegla i Comte’a. Pracujący w tym paradygmacie historycy filozofii przystępują do badań z gotowymi, apriorycznymi założeniami, które sprowadzić można – jego zdaniem – do dwóch podstawowych typów: abstrakcyjnego i społecznego.

Chmaj stwierdza, że historiografia filozofii nie zdołała wyzwolić się jak dotąd z alternatywy *sektaryzm – ewolucjonizm*, a orientacje te nie mogą, niestety, zadowalająco wyjaśnić „...różnorodności, a cóż dopiero sprzeczności poglądów filozoficznych, przejawiającej się niemal w każdej epoce historycznej, a tem samem nie są w stanie podać racji istnienia historii filozofii jako nauki”<sup>10</sup>. Sektaryzm sprowadza historiografię filozofii do studium osobliwości cudzej myśli, osobliwości innych dla każdego niemal badacza. Tu historycy filozofii, zanurzeni w różnorodności poglądów nie są w stanie uchwycić jedności filozofii; filozofia przestaje tu jawić się jako dążenie do jednej prawdy, stając się ekspresją subiektywnej myśli. Ewolucjonizm zaś ujawnia swoją słabość tam zwłaszcza, gdzie dużą różnorodność kierunków przeciwstawnych, a funkcjonujących obok siebie równocześnie, chce wyjaśnić za pomocą jednego apriorycznego schematu.

Ostatecznie historii filozofii uprawianej w ramach wskazanych koncepcji nie da się uprawomocnić, jako względnie przynajmniej autonomicznego typu wiedzy filozoficznej, „...może ona co najwyżej – pisał – istnieć jako nauka psychologiczna (*Psychologie der Weltanschauungen*) lub socjologiczna (*Soziologie des Wissens*)”<sup>11</sup>.

Wyjściem z tej sytuacji „kroczenia po omacku” ma się stać: „...należyte wyznaczenie roli czynnika osobistego, indywidualnego, w stosunku do czynnika

<sup>9</sup> L. Chmaj, *Kryzys współczesnej historii filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1930, s. 80

<sup>10</sup> Tamże, s. 85

<sup>11</sup> Tamże, s. 86

kulturalnego i pragmatycznego”<sup>12</sup>. Sztuka rekonstrukcji filozoficznej przeszłości sprowadza się oczywiście do analizy zastanych koncepcji filozoficznych, ale ma być to analiza dokonana w kontekście pogłębionego studium uwarunkowań myśli, tak podmiotowych, jak i historyczno-kulturowych. Trzeba przede wszystkim poznać umysłowość filozofa, która wyraża się w konstruowanej przezeń doktrynie, uchwycić genezę filozofowania, prześledzić żmudny często proces kształtowania się poglądów – słowem wejść w świat jego pojęć i myśli. Nie można zapominać, pisze Chmaj, o zawsze swoistej *duchowej jedności filozofa*. „By tę jedność uchwycić – pisał – by odkryć jej ton zasadniczy, nie wystarczy, jak tego domaga się Brehier, kłaść nacisk na uczucie, na intencje, które kierują doktryną, trzeba sięgnąć dalej i odnaleźć owe doświadczenia filozofa, w których odsłania mu się głęboka treść i sens życia, które wyznaczają też kierunek jego myśli i dzięki którym ostatecznie doktryna jego przybiera ten a nie inny aspekt”<sup>13</sup>.

Nie mniej ważne dla adekwatnej rekonstrukcji myśli jest uwzględnienie czynników kulturowych i pragmatycznych, bowiem filozofowanie, dla Chmaja, to intelektualna ekspresja określonej postawy wobec świata, która nigdy nie dokonuje się w próżni. Świadomość filozofującego kształtują zazwyczaj różnorodne prądy kulturowe jego epoki oraz wielopostaciowe środowisko społeczne, w którym żyje. Czynniki te zderzają się – powiada – w świadomości myśliciela, powodując nierzadko doświadczenie chaosu, który przezwyciężyć może dopiero twórcze, scalające myślenie, przywracające jedność życiu duchowemu, odzwierciedlającą się w systemie<sup>14</sup>. Zatem nie mniej niż podmiotowe i teoretyczne ważne są uwarunkowania płynące z doświadczenia życia w określonej społeczno-kulturowej przestrzeni. O tych wszystkich uwarunkowaniach nie może zapominać badacz, jeśli chce uprawiać nauką historię filozofii. Staje się ona dla Chmaja „...historią doświadczenia ludzkiego, odkrywającego ciągle na nowo sens rzeczywistości i życia”<sup>15</sup>.

Nowych dróg dla historii filozofii, z punktu widzenia przedmiotu oraz charakteru praktyki badawczej, poszukiwał również **Dawid Einhorn**. Swoje przemyślenia na ten temat przedstawił na drugim zjeździe filozofów polskich, a potem krótko streścił na łamach „Przeglądu Filozoficznego” w 1927 roku<sup>16</sup>. W jego przekonaniu dotychczas uprawiana historia filozofii nie może uchodzić za naukę. Opiera się bowiem na założeniu, że jej wyłącznym przedmiotem są „...myśli

<sup>12</sup> Tamże, s. 90

<sup>13</sup> Tamże, s. 91

<sup>14</sup> Tamże, s. 100–101

<sup>15</sup> Tamże, s. 103

<sup>16</sup> D. Einhorn, *Zagadnienie przedmiotu historii filozofii jako rzeczywistości swoistej*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, s. 72–73.

filozofów jako właściwe wydarzenia z zakresu dziejów filozofii”<sup>17</sup>. Tak ujmując przedmiot historii filozofii hołduje się, jego zdaniem, *naiwnemu realizmowi*, który sprowadza pracę badacza dziejów filozofii do mniej lub bardziej rzetelnego kopiowania cudzych myśli. „Jeśli kopia będzie rezultatem naszego poznania, to wynik taki będzie w każdym razie zbędny, a w żadnym wypadku nie będzie miał nic wspólnego z nauką” – pisał<sup>18</sup>.

W związku z tym, jeśli historia filozofii chce aspirować do miana nauki, to musi diametralnie zmienić rozumienie swojego przedmiotu. Einhorn proponuje, by uczynić nim nie myśli, lecz rzeczywistość *niepodmiotową, nieindywidualną*, tę którą filozof dostrzega, a później próbuje intelektualnie wyrazić. Naukowe przedstawienie tejże rzeczywistości różni się od oryginału i nie stanowi jego kopii. „Taką rzeczywistością – pisał – może być jedynie nowy specyficzny przedmiot absolutny danego filozofa [...], który w myślach swych starał się o ujęcie i określenie dostrzeżonej i odkrytej przez niego rzeczywistości”<sup>19</sup>. Badacz powinien dokonać w oparciu o źródła samodzielnego przedstawienia owej rzeczywistości absolutnej. Nienaukowe kopiowanie myśli filozofów (powielanie obrazów rzeczywistości), które tworzyła tradycyjna historiografia ma zastąpić, w pomysłach Einhorna, *powszechnie ważne* przedstawienie rzeczywistości odkrytej przez filozofa.

Postulat *powszechnej ważności* wydaje się szczególnie godny wyeksponowania, wydaje się bowiem, że stanowi on zaproszenie historyka filozofii do filozofowania na bazie zebranego, historycznego materiału i tym samym nadaje on projektowanej przez Einhorna historiografii charakter filozoficzny. Filozofowie niejednokrotnie popełniają błędy, wypowiadają poglądy sprzeczne, niejasne. Taka sytuacja utrudnia właściwą interpretację, generując również, zdaniem uczonego, rozbieżności w rozumieniu historii filozofii. „Jeśli – pisze Einhorn – historia filozofii nie chce być ‘nauką’ opisującą wzgl. odpisującą, historia literatury filozoficznej raczej, niż historią *filozofii*, to musi stać się nauką korektywną i normatywną”<sup>20</sup>. Historyk nie powinien zatem zadowolnić się tym, co zastaje w źródłach. Musi korygować obecne w nich błędy, wypełniać luki, usuwać niejasności, a wszystko to w dążeniu do nadania badanej doktrynie idealnej jedności, kompletności i ścisłości.

Koncepcja historii filozofii, jako nauki korygującej i normatywnej rewolucjonizuje, zdaniem Einhorna, metodologiczne podejście do historii filozofii, stawiając ją przed nowymi zadaniami i trudnościami. Dostrzegł je, wyeksponował i próbował rozwiązać **Bogumił Jasinowski** (1883–1969). Badacz ten najbardziej, jak

<sup>17</sup> Tamże, s. 72.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 72–73.

<sup>20</sup> Tamże, s. 73.



się zdaje, zbliżył się do opracowania całościowej koncepcji historii filozofii przed II wojną światową i choć wprost nie nawiązywał do teoretyków tej dyscypliny, którzy w Polsce wypowiadali się na ten temat, to jednak w jego koncepcjach odnaleźć można szereg powinowactw do zgłaszanych przez innych postulatów.

Szczególnie koncentrował się Jasinowski na zagadnieniu przedmiotu i funkcji historiografii filozofii<sup>21</sup>. Swoje przemyślenia w tym zakresie zaprezentował w obszernym tekście, zbierającym rezultaty doświadczeń badawczych, które zebrał podczas studiów nad filozofią Leibniza. Już sam tytuł owego studium świadczy o wadze, jaką przywiązywał on do kwestii warsztatowych: *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*<sup>22</sup>. Zaraz na początku tego tekstu Jasinowski powiada, iż metodologia historii filozofii „...znajduje się dotychczas w stadium zaczątkowym, a najważniejsze jej zagadnienia nie tylko dalekie są od rozwiązania, lecz częstokroć pozostają jeszcze w cieniu milczenia”<sup>23</sup>. W związku z tym postulował opracowanie podstawowych standardów, w ramach których rzetelnie będzie można uprawiać historię filozofii. Innymi słowy, badania historycznofilozoficzne nie powinny być prowadzone „na wycucie”, lecz opierać się na czytelnych, metodologicznych zasadach.

Osiągnięcia tradycyjnej historiografii, od Arystotelesa począwszy, ocenił Jasinowski bardzo krytycznie. Błądziły, pisał, „...z powodu pomieszania pojęć i nie rozgraniczenia pewnych zasadniczych punktów widzenia”<sup>24</sup>. Historycy filozofii, jego zdaniem, wciąż nie mają należytej świadomości, jaki jest tak naprawdę przedmiot badań, które podejmują oraz jakie w związku z tym realizują cele. Metodologiczne pomieszanie pojęć i perspektyw badawczych wiązał Jasinowski z zamazaniem się różnicy między historyczno-psychologicznym a korygująco-normatywnym aspektem badań. Używając jego terminologii, nie czyniono należytej różnicy między *odtworzeniu rzeczywistych (faktycznych) myśli filozofa* a tak zwaną *adekwatną interpretacją* systemu, która przybierać ma postać idealizacji poglądów.

Pożądany ład w studium historii wprowadzimy wówczas, gdy rozróżnimy „rzeczywistą” (historyczną albo faktyczną) i „istotną” myśl filozofa. Co innego bowiem zrozumieć człowieka, co innego zrozumieć jego dzieło. *Myśl rzeczywista* to w rozmaitym stopniu spójny obraz świata, który myśliciel buduje w swej świadomości. Można go ostatecznie potraktować jako zespół myśli, zespół stanów psychicznych, oddanych później w określonym dziele. *Myśl istotna* zaś to mogący

<sup>21</sup> Zob. M. Tyl, *Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 48 (2003), s. 141–160.

<sup>22</sup> B. Jasinowski, *Jedność myśli twórczej Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1929, s. 153–168.

<sup>23</sup> Tamże, s. 153

<sup>24</sup> Tamże, s. 154.

przybrać postaci systemu, układ idealny tworzących go kategorii. Stąd, według Jasinowskiego, pierwszy etap pracy historyka – historyczno-psychologiczna strona badań – sprowadza się do rekonstrukcji świata myśli filozofa w czystej postaci, odtworzenia jego stanów świadomości w empatycznym przeżyciu wewnętrznym<sup>25</sup>. Drugi natomiast – strona normatywno-korygująca – celuje podobnie jak u Einhorna w „idealną rozbudowę” jego doktryny, w stworzenie spójnego modelu układających się w system poglądów. Ta nowa całość (układ idealny), choć odbiega od myśli rzeczywistej, trafniej ma ją oddawać – zorientowana jest bowiem nie na literę, lecz na ducha poglądów. „Dwa te punkty widzenia – zauważa uczony – tworzą dwie różne dziedziny, z których każda innej wymagać musi metody, a wzajemne ich rozgraniczenie stanowić winno pierwszy krok badacza filozoficznego”<sup>26</sup>.

Jasinowski nie ograniczył się tylko do tego. Obok zarysowanej wyżej koncepcji historiografii poglądów filozofów postulował i projektował bezosobową, czystą historiografię filozofii, charakteryzującą się również dwuetapową procedurą badawczą. W pierwszym *elementarno-historycznym* etapie idzie o rozpoznanie historycznych doktryn, ich genezy, wzajemnych powiązań, relacji do innych obszarów kultury. W drugim natomiast celem historyka filozofii staje się konstruowanie na bazie dostępnego materiału modeli idealnych filozofii systematycznej (np. platonizm) oraz poszukiwanie w dziejach filozofii wewnętrznej teleologii<sup>27</sup>. Ten rodzaj badań nazywa Jasinowski *filozofią historii filozofii*. Przychodzi oczywiście na myśl Straszewski, choć Jasinowski nie przywołuje go wprost, ale i jego *filozofia historii filozofii* różni się od tej, której potrzebę dostrzegali Straszewski. Posiada ona niewątpliwie swój aspekt historiozoficzny, jak u Straszewskiego, ale wyraźniej w Jasinowskiego ujęciu tej dyscypliny zaznacza się – jak u Einhorna – postulat twórczej postawy historyka filozofii, który ma korygować filozoficzną tradycję, naprawiać błędy wielkich filozofów, dopowiadać ich myśl do końca, wyciągać konsekwencje, których oni nie byli świadomi, słowem, konstruować idealną postać ich poglądów. Zacierają się w tym wypadku różnice między badaniami historycznofilozoficznymi a filozofowaniem.

Zastanawia fakt, że badacze, którzy przed drugą wojną światową wypowiedzieli się w Polsce na temat historii filozofii w zasadzie do siebie nie nawiązywali (nie mówiąc już o podjęciu otwartej dyskusji). A działali przecież niemal w tym samym czasie, dostrzegali ten sam problem, publikowali na łamach polskich pism filozoficznych, a co najistotniejsze i najciekawsze, zajmowali stanowiska bardzo

<sup>25</sup> Tamże, s. 155.

<sup>26</sup> Tamże, s. 155.

<sup>27</sup> Tenże, *Stosunek historii filozofii do filozofii systematycznej a proces rozwojowy poznania naukowego*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, s. 334–345.

zbliżone, a w kluczowych kwestiach posługiwali się podobną aparaturą pojęciową. Ten stan rzeczy wyjaśniać pewnie można w rozmaity sposób. Nasuwa się wszakże przypuszczenie, które nie jest oczywiście powiedzeniem w tej sprawie ostatniego słowa, że na ów brak rezonansu mógł mieć wpływ młodzieńczy charakter ówczesnego życia filozoficznego w Polsce, przejawiający się – w tym akurat przypadku – apodyktycznym stylem wypowiedzi oraz niecierpliwym dążeniem do rozstrzygnięcia kwestii w kategorięczny i nieodwołalny sposób. Być może to właśnie taka postawa skutkowałą brakiem przemyślenia do końca kluczowej kwestii z obszaru teorii historii filozofii, mianowicie relacji: historia filozofii – filozofia, a w konsekwencji zamazywaniem różnicy między obu dyscyplinami. Komplikację tę dostrzec można u Straszewskiego, Einhorna i Jasinowskiego.

Refleksje nad statusem historii filozofii nie wygasły w Polsce wraz z wybuchem II wojny światowej. Były kontynuowane przez następne pokolenia badaczy w drugiej połowie XX wieku i co ciekawe, także w tym okresie nie brakowało głosów eksponujących wciąż niezadowolający (kryzysowy) stan teoretyczno-metodologiczny dziejopisarstwa filozofii. Odnajdujemy je w ramach obu tradycji filozoficznych, dominujących u nas przez znaczną część tego półwiecza: w ramach marksizmu – Zbigniew Kuderowicz<sup>28</sup> oraz neotomizmu – Stefan Swieżawski<sup>29</sup>, a także u tych, którzy – jak Barbara Skarga<sup>30</sup> – sytuowali się poza głównymi nurtami filozofowania w Polsce. Lektura prac tych badaczy uświadamia nie tylko fakt, że uczynili oni istotny krok do przodu w rozpoznaniu złożoności zagadnienia historii filozofii, lecz także to, iż mniej lub bardziej świadomie kontynuują oni myśl poprzedników lub skłaniają się do zbliżonych rozwiązań<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Zob.: Z. Kuderowicz, *Przegląd metod historii filozofii*, Kraków 1978; tenże, *Obrońca wartości zagrożonych*, „Studia Filozoficzne” 10 (167) 1979, s. 173–179; tenże, *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*, „Edukacja Filozoficzna” vol. 1, 1986, s. 43–50; tenże, *Wstęp do Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 5–8.

<sup>29</sup> Zob.: *Wstęp* autorstwa M. A. Krąpca i S. Swieżawskiego do: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka)*, w wyborze, redakcja całości Mieczysław Gogacz, Poznań 1956, s. 1–15.

<sup>30</sup> Zob.: B. Skarga, *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii*, [w:] *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, PWN, Warszawa 1987, s. 42–60;

<sup>31</sup> Odżywa przykładowo u Swieżawskiego problem filozofii historii filozofii oraz postulat korygującej ingerencji badacza w opracowywany materiał; u Kuderowicza i innych marksistów hasło opierania interpretacji badanej myśli na rozbudowanym studium uwarunkowań zewnętrznych filozofowania.



TOMASZ MRÓZ

---

## Benedykt Woyczyński – stracona szansa polskiej historiografii filozofii starożytnej\*

Nie ulega wątpliwości, że dominującą szkołą w filozofii polskiej dwudziestolecia międzywojennego była tzw. szkoła lwowsko-warszawska. Przedstawiciele tej szkoły zasadniczo nie przywiązywali wielkiej wagi do badań historycznofilozoficznych, a co za tym idzie, także do historii filozofii starożytnej. Wyjątek stanowi tutaj, rzecz jasna, Władysław Tatarkiewicz, którego przynależność ideowa do szkoły jest jednak wielce dyskusyjna<sup>1</sup>. Pracami historycznymi mogli się poszczycić Jan Łukasiewicz<sup>2</sup> i Tadeusz Kotarbiński<sup>3</sup>, autorzy dzieł z historii logiki. Jeden z pierwszych uczniów Kazimierza Twardowskiego, Władysław Witwicki, szczególnie przyczynił się do popularyzacji wiedzy o filozofii antycznej, a zwłaszcza o Platonie. Efektem jego prac są tłumaczenia dialogów uzupełniane wstępami i komentarzami<sup>4</sup>. Witwicki należał niewątpliwie, obok Stefana Pawlickiego i Wincentego Lutosławskiego, do czołowej trójki polskich znawców i badaczy Platona

---

\* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2010 jako projekt badawczy habilitacyjny nr NN 101 116435.

<sup>1</sup> O przynależności Tatarkiewicza do grona uczniów Twardowskiego krytycznie wypowiada się Czesław Głombik (*Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*, Katowice 2005, s. 117 n.).

<sup>2</sup> Najważniejszą pracą Łukasiewicza w tej dziedzinie jest *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (I wyd. 1910), a także szereg artykułów o logice stoików. Omawia te prace m.in. Tadeusz Kotarbiński (*Dzieła Jana Łukasiewicza z dziedziny historii logiki*, [w:] tenże, *Szkice z historii filozofii i logiki*, Warszawa 1979, s. 218–228) oraz Jan Woleński (*Przedmowa. Jan Łukasiewicz i zasada sprzeczności*, [w:] J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, tekst przejrzał, przedmową i przypisami opatrzył Jan Woleński, Warszawa 1987, zwłaszcza s. XI–XII).

<sup>3</sup> Z prac Kotarbińskiego warto wymienić *Wykłady z dziejów logiki* (I wyd. 1957) oraz np. mniejsze prace przedrukowane w zbiorze *Szkice z historii filozofii i logiki...*

<sup>4</sup> Co do wierności translacji Witwickiego podnosi się szereg zastrzeżeń (patrz: Juliusz Domański, *Platon Witwickiego. Uwagi o przekładzie*, „Studia Filozoficzne” 10/1984, s. 3–10), jednak dialogi w tłumaczeniu Witwickiego są nadal wznawiane i szeroko czytane. Ukoronowaniem jego

w pierwszej połowie XX wieku. Izydora Dąmbska pisała nawet: „ani Lutosławski, ani Pawlicki nie zrobili tego dla znajomości Platona w Polsce, czego dokonał Władysław Witwicki”<sup>5</sup>.

Polskie badania historycznofilozoficzne nad filozofią Platona nie były związane ze szkołą Twardowskiego, wyjątkowa pod tym względem działalność Witwickiego wynikała z jego zainteresowań pedagogicznych i psychologicznych, nie była nakierowana na stworzenie historycznych opracowań. To Pawlicki, wychowanek uczelni wrocławskiej, wieloletni profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, oraz Lutosławski, ukształtowany przez studia u Gustava Teichmüllera i przez naukowe wojaże, nadawali ówczesnie ton polskim studiom nad Platonem<sup>6</sup>. Zadanie

---

zainteresowań Platonem była wydana pod koniec życia rozprawa *Platon jako pedagog* (Warszawa 1947).

<sup>5</sup> I. Dąmbska, *Dwa studia o Platonie*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 76.

<sup>6</sup> Na temat badań platońskich i, szerzej, historycznofilozoficznych Pawlickiego i Lutosławskiego patrz: C. Głombik, *Zadania historii filozofii w ocenie i badaniach Stefana Pawlickiego*, „Studia Filozoficzne” 11–12/1972, s. 81–95; C. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, zwłaszcza rozdz. *Historia filozofii jako przedmiot badań*, s. 247–298; Wit Jaworski, *O Wincentego Lutosławskiego interpretacji platonizmu*, „Studia Filozoficzne” 5/1976, ss. 137–145; Jan Bigaj, *Wincentego Lutosławskiego spotkania z Platonem*, [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, całość zebrał i wydał Robert Zaborowski, Warszawa 2000, s. 29–46; R. Zaborowski, *Platon w ujęciu Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) i Adama Krokiewicza (1890–1977)*, [w:] *Filozofia i mistyka...*, s. 47–87; J. Bigaj, *The impact of evolutionary interpretation of platonism and of Wincenty Lutosławski's (1863–1954) stylometric method on progress in the studies of ancient philosophy*, „Organon” nr 31 (2002), s. 227–243; J. Bigaj, *Wpływ ewolucyjnej interpretacji platonizmu oraz metody stylometrycznej Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) na późniejsze badania nad filozofią starożytną*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 48, r. 2003, s. 19–36; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski – polskie badania nad Platonem*, Zielona Góra 2003, s. 185; Adam Pawłowski, *Wincenty Lutosławski (1863–1954). A Forgotten Father of Stylometry*, „Glottometrics” nr 8 (2004), s. 83–90; A. Pawłowski, Artur Pacewicz, *Wincenty Lutosławski (1863–1954). Philosophie, helléniste ou fondateur sous-estimé de la stylométrie?*, „Historiographia Linguistica” XXXI:2/3 (2004), s. 423–447; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki – spory i ich konsekwencje*, „Prace Komisji Historii Nauki PAU” t. VII, Kraków 2005 (2006), ss. 292–322; T. Mróz, *Dwaj polscy badacze Platona: Stefan Pawlicki i Wincenty Lutosławski*, [w:] *Filozofia i czas przeszły: profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. Barbara Szotek, Andrzej J. Noras, Katowice 2005, s. 134–147; T. Mróz, *Miejsce Platona w historii metafizyki według Wincentego Lutosławskiego*, w: *Propositiones : prace zebrane*, pod redakcją T. Mroza i Marcina Sieńki, Zielona Góra 2005, s. 83–94; Mirosław Mylik, *Stefan Pawlicki – jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005, zwłaszcza rozdz. *Historyczno-filozoficzne uwarunkowania powstania i rozwoju dziejów filozofii w Polsce a koncepcja historii filozofii Stefana Pawlickiego*, s. 108–138; T. Mróz, *Platonizm i mesjanizm w twórczości Wincentego Lutosławskiego (1863–1954)*, [w:] *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich* pod redakcją Andrzeja L. Zachariasza i Zbigniewa Stachowskiego, Rzeszów 2007, s. 309–320, T. Mróz, *Wincenty Lutosławski Platonic Studies: Plato as an Inspiration for Polish Messianism*, w: *Metaphysical Patterns in Platonism: Ancient Medieval, Renaissance and Modern Times*, red. John M. Finamore, Robert M. Berchman, New Orleans 2007, s. 225–240; T. Mróz, *Dialog Platona „Teajtet” w sporze między Stefanem Pawlickim a Wincentym*

popularyzatora Platona w Polsce przypadło Witwickiemu. Ujmując rzecz najprościej, można nawet powiedzieć, że przez szereg dekad Platon mówił do Polaków językiem Witwickiego.

Wśród filozofów młodszego pokolenia zainteresowania filozofią Platona nie były zbyt częste. Udawało się je jednak rozbudzić, dowodem tego jest postać Benedykta Woyczyńskiego i jego rozprawa doktorska<sup>7</sup>. Urodzony w Petersburgu w 1895 r. Woyczyński uczył się w szkołach prywatnych Zakopanem, Krakowie, Warszawie i Wilnie. Po zawierusze początku I wojny udało mu się, dzięki pomocy krewnych, osiąść w Moskwie, gdzie otrzymał świadectwo maturalne w Szkole Realnej Komitetu Polskiego w 1917. Natychmiast po otwarciu Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie podjął studia na filozofii i filologii klasycznej<sup>8</sup>.

Kiedy w czerwcu 1920 roku z asystentury przy seminarium filozoficznym zrezygnował Stanisław Ossowski, przenosząc się do Warszawy, gdzie miał lepsze warunki do pracy naukowej, Rada Wydziału Humanistycznego natychmiast powierzyła funkcję asystenta właśnie Woyczyńskiemu<sup>9</sup>. Początkowe problemy, jakie miały miejsce w tej nowopowołanej uczelni odstręczały kadrę, przemieszczając się fronty zniechęciły także W. Tatarkiewicza do związania się z Wilnem na stałe. Nie chciał on bowiem mieszkać w ośrodku, który nie dawał szans na stabilizację i gdzie były problemy z zapewnieniem regularnej komunikacji z Warszawą i ze światem. W liście do K. Twardowskiego pisał wprost:

Żyję tu w ciągłej niepewności i tymczasowości [...]. Dla mnie bardziej miarodajnym jest взгляд inny: Wilno nie ma atmosfery ani warsztatu dla pracy naukowej i że w najbliższej przyszłości stworzenie takiego warsztatu nie zapowiada się<sup>10</sup>.

---

Lutostawskim, [w:] *Kolokwia Platoński ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ*, pod red. A. Pacewicza, „Collectanae Philosophicae” I, Wrocław 2007, s. 201–213; T. Mróz, *Platon jako «psychagog» w ujęciu Stefana Pawlickiego*, w: *Polskie ethos i logos*, pod red. Jana Skoczyńskiego, Kraków 2008, s. 67–76.

<sup>7</sup> Benedykt Woyczyński, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, oprac. naukowe Zbigniew Nerczuk i Józef Pawlak, Toruń 2000. Tekst pracy Woyczyńskiego poprzedza wartościowa *Przedmowa* Z. Nerczuka i J. Pawlaka. Nt. Woyczyńskiego i jego doktoratu por.: T. Mróz, *Nowe teksty z filozofii polskiej XIX i XX wieku (W. Lutostawski i B. Woyczyński)*, [w:] *Historia filozofii polskiej: dokonania – poszukiwania – projekty*, redakcja naukowa Anna Dziedzic, Andrzej Kołakowski, Stanisław Pieróg, Piotr Ziemiński, Warszawa 2007, s. 78–88; T. Mróz, *Wincenty Lutostawski w Wilnie (1919–1931). Próby sprowadzenia M. Borowskiego, powołanie T. Czeżowskiego i doktorat B. Woyczyńskiego*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2007, R. 52, nr 3–4, s. 97–130.

<sup>8</sup> Z. Nerczuk, J. Pawlak, *Przedmowa*, [w:] B. Woyczyński, *O rozwoju poglądu...*, s. VIII–IX.

<sup>9</sup> Protokół XVI posiedzenia Rady Wydziału Humanistycznego USB z 1 czerwca 1920 r., Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas (w tym centralnym archiwum litewskim przechowywane są zbiory dokumentów Uniwersytetu Stefana Batorego, Fondes 175, dalej: LCVA), Ap. 5 IV B, b. 12/71.

<sup>10</sup> Cyt. za: Ryszard Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicz w Wilnie*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, praca zbiorowa pod redakcją R. Jadczaaka i J. Pawlaka, Toruń 1997, s. 91. List ten pochodzi z kwerendy archiwalnej R. Jadczaaka (tamże, przyp. 12).

Prozaiczne trudności w Wilnie i pojawiające się gdzie indziej perspektywy sprawiły, że Ossowski i Tatkiewicz opuścili Wilno. Trudności te dawały się we znaki także Woyczyńskiemu, służby uniwersyteckie korzystały z zamieszania wojennego i po prostu okradały budynki uczelni, woźni, intendenci, portierzy starali się potem ukryć rozmiar grabieży i zniszczeń. Kiedy sytuacja się stabilizowała, trzeba było korzystać z interwencji policji, dzięki której Woyczyński, mógł odzyskać klucz do pomieszczeń seminaryjnych<sup>11</sup>.

Woyczyński pisał swoją dysertację pod opieką naukową W. Lutosławskiego, czołowego w Polsce znawcy filozofii Platońskiej. Dekada spędzona przez Lutosławskiego w Wilnie to był najdłuższy okres jego w miarę stabilnej pracy wykładowej i naukowej w polskiej uczelni, nie licząc krótkiego epizodu w Krakowie z przełomu wieków. Praca ta jest jedynym doktoratem wypromowanym przez Lutosławskiego i pierwszym doktoratem z filozofii obronionym na Uniwersytecie Stefana Batorego<sup>12</sup>.

Współpraca Woyczyńskiego z Lutosławskim nie przebiegała bez przeszkód. Po pierwsze, Lutosławski znaczną część roku akademickiego spędzał na urloпах naukowych w kraju i za granicą, oddawał się także z pasją wykładom popularyzatorskim<sup>13</sup>. Po drugie, Woyczyński chorował na gruźlicę i przebywał w sanatoriach we włoskich Alpach, choroba osłabiała go, utrudniając ukończenie prac nad dysertacją. Konieczność profesorskich wyjazdów naukowych stawała się w Wilnie anegdotyczna, co obrazowały humorystyczne wystąpienia na forum klubu profesorskiego:

Cudno. *Weysenhophia stronskiana* pisze: Uniwersytet Cudeński wystąpił do M.W.R. i O.P. z wnioskiem o wprowadzenie nowego stopnia profesorskiego. Znamy dotąd trzy typy profesorów: honorowych, zwyczajnych i nadzwyczajnych. Uniwersytet Cudeński proponuje – profesora na urlopie – typ nieznanym w świecie akademickim. Bliższych szczegółów brak; [...] Typ profesora na urlopie nadaje się najlepiej do uniwersytetów powstających i zaznaczył się wybitnie podczas organizacji uniwersytetu w Cudnie. Senat przypisuje sobie zasługę wychowania nowej odmiany profesora<sup>14</sup>

– najprawdopodobniej dlatego, że Senat zazwyczaj nie odrzucał wniosków o urlopy.

W roku 1923 Woyczyński, jako asystent seminarium filozoficznego, gościł wraz ze swym naukowym opiekunem na Zjeździe Filozofów we Lwowie. Na przy-

<sup>11</sup> LCVA, Ap. I Bb, b. 88/34.

<sup>12</sup> Z. Nerczuk, J. Pawlak, *Przedmowa*, s. VIII.

<sup>13</sup> Patrz: T. Mróz, *Popularyzatorska działalność wykładowa Wincentego Lutosławskiego*, „Wszechnica Polska” 2002 nr 4, ss. 79–92.

<sup>14</sup> LCVA, Ap. IA, b. 63/13.



jazd doktoranta listownie wyraził zgodę K. Twardowski<sup>15</sup>. Świadczy to o bardzo dobrej opinii, jaką cieszył się Woyczyński w środowisku wileńskim.

W listach do promotora Woyczyński dawał wyraz swoim obawom dotyczącym planowanej obrony pracy, egzaminów oraz skarżył się na stan zdrowia. Pisał:

Nie obawiam się, aby egzaminatorzy mieli zamiar mnie obcinać, ale pod wieloma względami w tej chwili nie czuję się jeszcze przygotowanym do egzaminów, (nawet nie mówiąc o tem, że pomiędzy egzaminatorami są zupełnie rozbieżne pojmowania egzaminu, choćby np. między prof. Oką i prof. Srebrnym z którym przed wyjazdem rozmawiałem). Szczególniej zaś mam jeszcze sporo do pracy co do filologii klasycznej. Wiem, że podobnie jak i z dySSERTacją, gdybym chciał osiągnąć ten stopień przygotowania, jaki by mnie choć częściowo zadowolił, to musiałbym jeszcze długo i bardzo długo popracować, ale chodzi mi tymczasem o osiągnięcie przynajmniej minimum, do jakiego w tych warunkach conajmniej powinienem i mogę dojść; ale nawet to wymaga jeszcze pracy<sup>16</sup>.

Relacjonował także przeszkody, jakie były jego udziałem:

Przyznam się, że rozprawę moją składałem nie mając wielkiej nadziei, aby nawet dla egzaminów doktorskich była wystarczającą. Tak niedostatecznie przygotowany, tak pospiesznie pracowałem nad nią [...] po nocach, najczęściej z silnym bólem głowy, że tylko z początku doznawałem uczucia zadowolenia z pracowania (lecz nie z samej rozprawy)<sup>17</sup>.

Mimo wywołanego chorobą zmęczenia i migreny, Woyczyński optymistycznie czynił pewne plany na przyszłość, były to także plany osobiste. Planował mianowicie małżeństwo z Wiesławą Walicką, wówczas asystentką przy seminarium pedagogicznym.

Opinia Lutosławskiego o doktoracie Woyczyńskiego została napisana już pod koniec września 1924 r., była dosyć ogólnikowa:

1. Praca „O rozwoju poglądów Platona na duszę” jest oparta na gruntownej znajomości tekstu dzieł Platona i literatury przedmiotu. 2. Praca ta zawiera spostrzeżenia i wnioski nowe, mające wartość naukową. 3. Praca ta jest pisana językiem jasnym i poprawnym, tylko miejscami zbyt rozwlekłe, ale błędów stanowczych w niej nie zauważyłem. Wobec tego stawiam wniosek, aby powyższa rozprawa przez Radę Wydziału została uznana jako zasługująca na stopień doktora filozofji, ze zwolnieniem od ustnych egzaminów, gdyż sama praca wykazuje znaczną znajomość filozofji i stanowi cenny przyczynek do znajomości Platona<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> List do Lutosławskiego z 12 II 1923 r., Archiwum Nauki Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności (spuścizna po Lutosławskim nosi sygnaturę K-III-155, dalej: AN PAN i PAU).

<sup>16</sup> List z 5 IX 1924 r., AN PAN i PAU.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> LCVA, Ap. 5 IV B, b. 133/143.

Wszystkie plany miały się jednak opóźnić przez nasilenie objawów choroby zimą 1924/25 r. W liście Woyczyński zawiadamiał Lutosławskiego, że T. Czeżowski pomógł mu w załatwieniu trzymiesięcznego urlopu, który zamierzał wykorzystać na kurację sanatoryjną we Włoszech, gdyż – jak donosił – było to o wiele tańsze niż pobyt w Zakopanem<sup>19</sup>. Rzeczywiście, już w styczniu 1925 r. Woyczyński znalazł się w Arco, na północy Lago di Garda, gdzie w sanatorium San Pancratio kurował się lekkim jedzeniem i powietrzem. Do promotora pisał:

największą siłą [jest] uzdrawiającą pomoc Boża. Zgodnie z radą Pana Profesora powtarzam co pewien czas przy każdym oddechu: Boże dopomóż; *Rozwój potęgi woli* w 3 wyd. wzięłem z sobą<sup>20</sup>.

Poprawa stanu zdrowia w nowych warunkach klimatycznych sprawiła, że Woyczyński podzielił się swoim optymizmem z promotorem:

Całym sercem pragnę wyzdrowieć, nabrać sił już na całe przyszłe życie; to straszne być ciągle w niewoli słabego ciała i nie móc stale, bez przerw ciągłych, spokojnie pracować. [...] ale teraz wierzę, iż Bóg da, by zdrowie wróciło i bym zyskał duży zapas sił. Doktorzy nic robić nie pozwalają. Nawet nie mogłem jeszcze zacząć się uczyć po włosku, choć już coś niecoś umiem, a dzięki znajomości łaciny nie wszystko, ale dość sporo, rozumiem czytając np. niekiedy gazetę. Strasznie mnie ciąży, że przez tyle lat nic jeszcze nie zrobiłem choć odrobinę godnego uwagi [...]. Ale sądzę, że, jak wróci zdrowie, każda praca będzie lepiej i łatwiej szła. Oby! I może nareszcie stanę się choć trochę pożytecznym człowiekiem, a nie, jak teraz, sprawiającym ciągle komuś kłopot<sup>21</sup>.

Nadal jednak Woyczyński wahał się, czy nie odstąpić od rozprawy i obrony, wątpił w trafność wyboru tematu. Niezupełnie podzielał on zachwyt Lutosławskiego mesjanizmem polskim, jednakże łączyła go z profesorem głęboka wiara i ufność w siłę chrześcijaństwa zdolnego przeobrazić świat. Jak pisał w liście do Lutosławskiego, jego życiowym mottem było: „starać się ze wszystkich sił, by stać się i być prawdziwym chrześcijaninem, a miłość ku ludziom i wszystko inne będzie prostą konsekwencją miłości ku Bogu”<sup>22</sup>.

Kiedy Woyczyński wrócił z włoskiego sanatorium do kraju, aby zdobyć upragniony stopień doktorski, Czeżowski na początku czerwca 1925 r. napisał już recenzję dysertacji. Jego opinia o doktoracie Woyczyńskiego – choć krótka – dawała lepszy obraz pracy niż cytowana wyżej opinia promotora. Przytoczmy słowa Czeżowskiego:

<sup>19</sup> List z 3 XII 1924 r., AN PAN i PAU.

<sup>20</sup> List z 24 I 1925 r., AN PAN i PAU.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> List z 8 II 1925 r., AN PAN i PAU.

Przedstawiona przez p. Benedykta Woyczyńskiego rozprawa p.t. „O rozwoju poglądu Platona na duszę” dzieli się na trzy części; część wstępna jest poświęcona rozważaniom metodologicznym, dotyczącym ujęcia tematu pracy i zasad jego opracowania, część druga przedstawia poglądy Platona na duszę według chronologicznej kolejności jego pism, część trzecia daje syntetyczny rzut oka na rozwój poglądu Platona na duszę. Autor formułuje zagadnienia w sposób ścisły, jest ostrożny w stawianiu twierdzeń, które ocenia krytycznie i stara się dokładnie uzasadnić, oraz uwzględnia jak najbardziej w danych warunkach wyczerpująco współczesny stan wiedzy odnośnie do filozofii Platona. Dążenie do sumiennego i wyczerpującego zreferowania treści poglądów Platona, rozrzuconych i często zaznaczonych jedynie w rozmaitych pismach, a z drugiej strony ostrożność w zajmowaniu własnego stanowiska, zaznacza się w opracowaniu przez zbyt rozwinięcie drugiej, sprawozdawczej, części rozprawy, w stosunku do jej części trzeciej, zawierającej właściwe rezultaty. Rezultaty te posiadają jednak wartość pozytywną i tworzą nowy przyczynek do znajomości filozofii Platona, stwierdzają bowiem, że rozwój poglądów platońskich, dotyczących istoty duszy, szedł konsekwentnie w kierunku przyznania jej bytu indywidualnego i niezniszczalności i że równoległe z tem uległa ewolucji również całość metafizycznych poglądów Platona, dając w ostatecznej postaci system spirytualistycznego pluralizmu. Rozprawa dowodzi, iż autor potrafi stawiać zagadnienia i włada należycie metodami naukowymi dla ich rozwiązania, jest zatem przygotowany do samodzielnej pracy naukowej; autor może być przeto na jej podstawie dopuszczony do egzaminów doktorskich<sup>23</sup>.

Dwie pozytywne opinie profesorów pozwalały już na dopuszczenie kandydata do egzaminów doktorskich.

Promotor wnioskował, aby na podstawie pracy i wyników studiów zwolnić doktoranta z obowiązku zdawania egzaminu, ten jednakże musiał do egzaminu przystąpić. Wydaje się, że kuracja we Włoszech przyniosła spodziewane efekty, gdyż egzamin z filozofii odbył się 15 czerwca 1925 r. i zakończył sukcesem. Obecni podczas egzaminu byli: dziekan Wydziału Humanistycznego prof. Kazimierz Kolbuszewski i dwaj egzaminatorzy, Lutosławski i Czeżowski. Jak stwierdza protokół, promotor pytał o:

istotę jaźni, rzeczywistość materjalną i idealną, rzeczywistość duchową, istotę praw moralnych, rozwój myśli Platona, charakter filozofii Św. Tomasza i późniejszej filozofii włoskiej, o filozofję Wrońskiego i późniejszych filozofów polskich<sup>24</sup>.

Recenzent zadawał zaś pytania o metody badań historycznofilozoficznych, o chronologię pism Platona, o rozwój jego filozofii – czyli zyczliwie nie wykraczał

<sup>23</sup> LCVA, Ap. 5 IV B, b. 133/144.

<sup>24</sup> LCVA, Ap. 5 IV B, b. 133/142.

poza zakres dysertacji<sup>25</sup>. Najważniejsze, że „wynik egzaminu oceniono jako celujący”<sup>26</sup>.

Egzamin filologiczny odbył się dopiero po wakacjach, 10 października 1925 roku. Uczestniczyli w nim, prócz dziekana, dwaj filolodzy, Jan Oko i Stefan Srebrny. Pierwszy z nich pytał doktoranta najpierw o *Pieśni* Katulla, reszta pytań dotyczyła filozofii starożytnej, zacytujmy:

2) Lukrecjusza poemat *de rerum natura*. Kandydat zapoznał się z poematem bardzo dokładnie, mógł scharakteryzować jego genezę i wykazać wpływy na literaturę łacińską. 3) Filozofja Cyncerona. Kandydat scharakteryzował krótko filozofję Cyncerona i podał jego znaczenie. 4) Filozofja w dobie [nieczytelnej] w literaturze rzymskiej. I tu kandydat dał odpowiedź zupełnie trafną i wyczerpującą<sup>27</sup>.

Drugi z egzaminatorów zadał tylko dwa pytania:

1) Platon i Arystofanes. Kandydat mówił o roli Arystofanesa w „Uczcie”, o stosunku „Ekklesiasus” [„Sejm kobiet”] do „Rzeczypospolitej” Platona, o „Żabach” Arystofanesa i sposobach wyjaśnienia stosunku poety do Sokratesa. W związku z tem dał trafną charakterystykę przełomowego momentu w kulturze greckiej i roli w nim z jednej strony Sokratesa, z drugiej Arystofanesa. 2) Forma literacka dzieła filozoficznego przed Platonem: epos filozof. i traktat prozaiczny<sup>28</sup>.

Na koniec znowuż czytamy: „Wynik jednomyślnie celujący”<sup>29</sup>.

Kiedy członkowie Rady Wydziału Humanistycznego zapoznali się z opinią promotora i recenzenta oraz z ocenami z egzaminów, już na posiedzeniu Rady w miesiąc później przegłosowali – pod nieobecność Lutosławskiego – wniosek Czeżowskiego o ustanowienie dla Woyczyńskiego stanowiska starszego asystenta<sup>30</sup>.

W swojej pracy doktorskiej Woyczyński w ślad za Lutosławskim wybrał genetyczno-ewolucyjne podejście do spuścizny Platońskiej, śledził więc rozwój pojęcia duszy w poszczególnych dialogach. Kolejność tychże była uwarunkowana badaniami stylometrycznymi Lutosławskiego. Wybór tematu również wskazuje na inspirację promotora, gdyż problematyka duszy, a więc domniemanego Platońskiego spirytualizmu, była jednym z najważniejszych zagadnień, które analizował Lutosławski w swojej interpretacji rozwoju Platonizmu<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, na odwrocie.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Protokół II posiedzenia Rady Wydz. Hum. z 16 X 1925 r., LCVA Ap. 5 IV B, b. 28/318.

<sup>31</sup> Patrz także: W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, London–New York–Bombay 1897, s. 472–527; W. Jaworski, *O Wincentego Lutosławskiego interpretacji...*, s. 139–140, 143–145; R. Zaborowski,

Nie byłby Woyczyński uczniem Lutosławskiego, gdyby kwestii chronologii dialogów nie poświęcił nieco miejsca. Zrekapitulował krótko badania promotora, nie zagłębiając się w dyskusję na temat chronologii przed Lutosławskim. Zresztą nie było takiej potrzeby, gdyż Lutosławski w swej pracy dokonał krytycznego przeglądu i syntezy publikacji na ten temat<sup>32</sup>. Czyniąc pracę Lutosławskiego punktem wyjścia, doktorant podjął trud zapoznania się z propozycjami chronologii zawartymi w najważniejszych pracach po Lutosławskim, monografiach i podręcznikach niemieckich, które potwierdzały dużą część wniosków Lutosławskiego<sup>33</sup>. Skrytykował natomiast tzw. podejście unitarystyczne i pierwszeństwo dialogu *Fajdros*. Krytyka ta była wymierzona w dzieło Pawlickiego, a pośrednio w prace Friedricha Schleiermachera, na którym polski znawca antyku się wzorował, czasem bezkrytycznie<sup>34</sup>.

Kolejność omawianych przez Woyczyńskiego dialogów jest więc następująca: *Eutyfron*, *Apologia*, *Kriton*, *Charmides*, *Laches*, *Protagoras*, *Menon*, *Eutydem*, *Gorgiasz*, *Ion*, *Hippiasz mniejszy*, *Hippiasz większy*, *Lyzis*, *Meneksenos*, *Alkibiades I*, *Kratylos*, *Biesiada*, *Fedon*, *Państwo*, *Fajdros*, *Teajtet*, *Parmenides*, *Sofista*, *Fileb*, *Timajos*, *Krytiasz*, *Prawa*. Dialogi te były pogrupowane tak, jak uczynił to Lutosławski, jednakże nie w sześciu grupach odzwierciedlających filozoficzne etapy dojrzwania Platona, lecz w czterech grupach, które wynikały z rozwoju jego stylu pisarskiego<sup>35</sup>. Dodatkowo Woyczyński włączył do rozważań mniejsze dialogi, pominięte przez Lutosławskiego, omówił je po *Gorgiaszu*.

Chronologia dialogów stanowiła zatem podstawę podziału formalnego pracy. Co do metodologii pracy, jej celu, to Woyczyński postawił sobie zadanie jasne, dzięki któremu dysertacja nie przybrała rozmiaru encyklopedii. Ograniczył mianowicie problematykę w ten sposób, że zrezygnował całkowicie z omówienia poglądów na duszę innych greckich filozofów, deklarował również konieczność całkowitego wyabstrahowania problemu duszy z całokształtu filozofii Platońskiej, na ile to było możliwe<sup>36</sup>. Uzasadniał te kroki metodologiczne następująco:

---

*Platon w ujęciu Wincentego Lutosławskiego...*, s. 62, 65–68, 70–73; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski – polskie...*, s. 90–128, *passim*.

<sup>32</sup> W. Lutosławski, *The Origin...*, s. 74–139; Holger Thesleff, *Studies in Platonic chronology*, Helsinki 1982, „Commentationes Humanarum Litterarum” 70, s. 1; Leonard Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990, ss. 123; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski – polskie...*, s. 39–63.

<sup>33</sup> B. Woyczyński, *O rozwoju...*, s. 9–15.

<sup>34</sup> Por.: S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, t. II, cz. 1–2, Kraków 1903–1917, s. 34. Krytyczne uwagi Pawlickiego nt. badań Lutosławskiego: *Historia...*, t. II, m.in. s. 528–529; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki...*, s. 308–310.

<sup>35</sup> Tabela obrazująca relacje między grupowaniami dialogów wedle tych dwu kryteriów: T. Mróz, *Wincenty Lutosławski – polskie...*, s. 88.

<sup>36</sup> B. Woyczyński, *O rozwoju...*, s. 18–19.

Konieczne jest więc ograniczenie się do tego, co najniezbędniejsze, czego pominąć nie można bez wyraźnej szkody dla przedstawienia drogi i ostatecznych wyników przedsięwziętych rozważań. Przedstawienie to straci sporo na skutek szczupłości tła i ograniczania się do najważniejszych jedynie rysów omawianego poglądu, zyska, być może, za to nieco na wyrazistości tych ogólnych rysów<sup>37</sup>.

Wykorzystanie literatury przez doktoranta zostało przezeń uzasadnione krótko: prace, które omawiają problem duszy w osobnych rozdziałach, zazwyczaj traktują to zagadnienie systematycznie, a nie genetycznie – zaś Woyczyńskiego interesowało właśnie przedstawienie genetyczne. Dalej, prace genetyczne – uzasadniał Woyczyński – traktują zagadnienie duszy wybiórczo, tj. jest ono poruszane tylko przy najważniejszych dialogach na ten temat, zwłaszcza przy *Fedonie*. Ponadto, istniała cała literatura poświęcona szczególnym aspektom duszy, jej nieśmiertelności, podziałowi, anamnezie itd. Z tego względu Woyczyński nie znalazł wielu poprzedników, a praca nie posiada obfitej bibliografii. Wielokrotnie przywoływana praca Lutosławskiego, im dalej w pracy, tym częściej, nie stała się dla doktoranta ani raz przedmiotem polemiki. Śledząc rozwój filozofii Platona, doszedł do konkluzji, która powtarza zasadniczo konkluzję pracy Lutosławskiego:

każda dusza niegdyś poznała naturę wszechrzeczy i prawa własnych losów, posiada więc wiedzę aprioryczną – przede wszystkim praw moralnych, i choć może zbłądzić i upaść i zasłużyć na karę najstraszliwszą, w samej naturze jej leży dążenie ku dobru. Myśl ta równie bliska była dla Platona w poglądach na duszę u zarania życia – w najwcześniejszych pismach, jak i w ostatnim dziele – na progu śmierci. [...] Wraz ze zmianą w poglądzie na znaczenie dusz we wszechświecie, która przygotowywała się w dialogach pośrednich między *Fajdrosem* i *Timajosem* i ujawniła się w dwóch rozdziałach Platona, przekształcił się również jego cały pogląd na świat – z idealizmu w pluralizm spirytualistyczny, jeśli jakoś trzeba ten pogląd nazwać<sup>38</sup>.

Praca ta, w swym charakterze raczej rekonstrukcyjna, dawała Woyczyńskiemu możliwość wykazania się warsztatem filologicznym. Rzetelnie analizując dialog po dialogu, doszedł do konkluzji zasadniczo zbieżnych z poglądem promotora.

Forma pracy, na którą składają się omówienia dialogów przedstawiane w kolejności chronologicznej, jest wynikiem wizji interpretacyjnej zainspirowanej badaniami przedstawionymi przez Lutosławskiego. Również w samym postawieniu problemu duszy u Platona można się łatwo dopatrzeć wpływu mistrza<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Tamże, s. 19.

<sup>38</sup> Tamże, s. 136–137. Por. W. Lutosławski, *The Origin...*, s. 516; patrz także: R. Zaborowski, *Platon w ujęciu...*, s. 69–80; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski...*, s. 128–131.

<sup>39</sup> Z. Nerczuk, J. Pawlak, *Przedmowa*, s. XI.

Rok po zdobyciu stopnia doktorskiego doszedł do skutku ślub Benedykta Woyczyńskiego z Wiesławą Woyczyńską *de domo* Walicką, stało się to wkrótce po ukończeniu przez nią studiów. Niestety małżeństwo trwało niespełna rok. Zacytujmy redaktorów naukowych wydania dysertacji Woyczyńskiego:

Młody uczony zapowiadał się jako wybitny specjalista w dziedzinie filozofii starożytnej. Wiadomo, że miał ambitne plany kontynuowania badań naukowych. Niestety, nieoczekiwana śmierć przekreśliła te zamierzenia. Benedykt Woyczyński zmarł w Wilnie 5 maja 1927 r. w wieku 33 lat<sup>40</sup>.

Rzeczywiście, Woyczyński zapowiadał się świetnie jako naukowiec, jakkolwiek jego śmierć, po latach ciężkiej choroby, nie zaskakiwała. Gdyby Woyczyński dalej rozwijał swoje historycznofilozoficzne zainteresowania, być może mógłby kontynuować tradycje badań Platońskich, które – jakkolwiek z odmienną metodologią i różnymi interpretacjami – były z rozmachem zapoczątkowane w Polsce przez S. Pawlickiego i W. Lutosławskiego.

Woyczyńskiego serdecznie wspominał Czeżowski:

Asystentem przy katedrze filozofii był doktor filozofii Benedykt Woyczyński, poważny, mądry, zacyjny młodzieniec, uzdolniony także literacko. Długie rozmowy, które prowadziliśmy ze sobą, wysoko sobie cenilem i zachowuję je we wdzięcznej pamięci<sup>41</sup>.

Co ciekawe, Lutosławski w swojej autobiografii nie wspominał o Woyczyńskim ani słowem. Okres swojego pobytu w Wilnie ocenił przez pryzmat konfliktów z członkami Rady Wydziału. Można przypuszczać, że Lutosławski wiązał wielkie nadzieje z postacią wypromowanego przez siebie doktora, kiedy z powodu wyroku losu nadzieje te spełzły na niczym, gorzko podsumował dekadę spędzoną w Wilnie<sup>42</sup>. Ocena ta, jakkolwiek daleka od rzeczywistości, była dla środowiska wileńskiego krzywdząca. Śmierć Woyczyńskiego najprawdopodobniej przepełniła czarę rozczarowania.

<sup>40</sup> Tamże, s. IX.

<sup>41</sup> T. Czeżowski, *Wspomnienia (zapiski do autobiografii)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” R. 22 (1977) nr 3, s. 434.

<sup>42</sup> W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Kraków 1933 [reprint 1994], s. 324–325: „Dziesięć lat wykładów w Wilnie przebrzmiało bez echa, ni skutku. [...] Z pośród licznych słuchaczy żaden nie zgłosił się, aby dostać coś więcej, niż mogły dać wykłady. [...] Audytorjum się ciągle zmieniało i przez dziesięć lat wykładów, na które uczęszczało po kilkadziesiąt słuchaczy, nie utkwiała mi w pamięci żadna twarz. Moje wykłady były dla młodzieży Wileńskiej zbytkiem, jakąś osobliwością, nie należącą do zakresu normalnych potrzeb umysłowych. Niesłychane ubóstwo umysłowe tej młodzieży jaskrawo się uwydatniało na zebraniach i w seminariach, gdzie studenci mieli głos zabierać i wygłaszać referaty. Nie było mi danem odkryć przez dziesięć lat żadnej złotej natury, [...]. Raczej gliniane lub ołowiane były to natury. [...] Słowa moje z katedry rzucane były w otchłań bez echa.”

Wkrótce po śmierci Woyczyńskiego powierzono wdowie po nim zastępstwo w asystenturze przy seminarium<sup>43</sup>. Poświęćmy tej postaci kilka słów, gdyż przedwczesna śmierć męża wywarła duży wpływ na jej dalsze losy. W czasie, kiedy jeszcze planowali ślub, Woyczyński w liście do Lutosławskiego następująco opisywał swoją narzeczoną: „Sławka, jakkolwiek nie jest silna, a jest szczupła, niemocna, jednakże na ogół zdrowa, i rzadko zapadająca na zdrowiu”<sup>44</sup>. Biografia jej pokazuje jednak, że była osobą o wiele silniejszą, niż przedstawiał ją mąż<sup>45</sup>.

W czasach uniwersyteckich Woyczyńska opublikowała kilka drobnych artykułów nt. filozofii Berkeley’ a oraz wiersze. Po zdobyciu stopnia doktora filozofii w 1928 r., na podstawie pracy *Teorie terminów ogólnych a uzasadnienie przyczyn substancji duchowej u Berkeley’a*, nauczwała propedeutyki filozofii w szkołach średnich. W roku 1933 wstąpiła do zgromadzenia Franciszkanek Służebnic Krzyża, gdzie ze względu na pamięć o mężu przyjęła zakonne imię Benedykta. Poświęciła się całkowicie pracy w szkole dla niewidomych w Laskach. W tamtejszym domu zgromadzenia przechodziła wszystkie stopnie zakonnej hierarchii aż do przełożonej generalnej zgromadzenia. Zmarła w Warszawie w 1975 r.

W roku 1929 w „Przeglądzie Filozoficznym” opublikowano tekst *Rzut oka na rozwój poglądu Platona na duszę*<sup>46</sup>, który stanowi zakończenie dysertacji doktorskiej Woyczyńskiego. Niewielkie zmiany pojawiają się jedynie w warstwie redakcyjnej<sup>47</sup>. Artykuł ten, pozbawiony aparatu naukowego w postaci przypisów, jest podsumowaniem całej pracy, skrótem, tytułowym „rzutem oka” na poglądy Platona w ich chronologicznym rozwoju opartym na dialogach. Artykuł ten udostępniony w druku dla filozoficznej publiczności w Polsce mógł być zwiastunem przyszłych osiągnięć Woyczyńskiego, jednakże ze względu na jego przedwczesną śmierć – stał się niejako epitafium.

Postać i doktorat Woyczyńskiego pokazują, że Lutosławski potrafił kształcić nowe kadry filozofii polskiej, kiedy tylko miał do tego odpowiednie warunki. Jak na ironię, nawet ta jedyna szansa spełzła na niczym ze względu na słabe zdrowie Woyczyńskiego. W Wilnie zaistniała realna możliwość stworzenia szkoły historycznofilozoficznej. Tak się jednak nie stało, lecz pozostał po tej szansie ślad w postaci doktoratu Woyczyńskiego.

<sup>43</sup> Protokół VIII posiedzenia Rady Wydz. Hum. z 25 V 1927 r., LCVA, Ap. 5 IV B, b. 28/403.

<sup>44</sup> List z 5 IX 1924 r., AN PAN i PAU.

<sup>45</sup> Dane nt. dalszych losów W. Woyczyńskiej są oparte na haśle *Woyczyńska z Walickich Benedykta Wiesława (1901–1975)* w opracowaniu Vianney’i Szachno, w: *Słowniku polskich pisarzy franciszkańskich (bernardyni i franciszkanie śląscy, franciszkanie konwentualni, klaryski oraz zgromadzenia III reguły)*, pod redakcją Hieronima Eug. Wyczawskiego, Warszawa 1981, s. 529.

<sup>46</sup> B. Woyczyński, *Rzut oka na rozwój poglądu Platona na duszę*, „Przegląd Filozoficzny” r. XXXII (1929), s. 11–16.

<sup>47</sup> Por.: B. Woyczyński, *O rozwoju poglądu...*, s. 129–137.



**Stefan Zabieglik**  
Filozofia na Cesarskim Uniwersytecie Wileńskim  
(1803–1832)

w kręgu nauczania filozofii

5



STEFAN ZABIEGLIK

---

## Filozofia na Cesarskim Uniwersytecie Wileńskim (1803–1832)

### 1. Abicht i Dowgird

W 1803 r. Szkoła Główna Wielkiego Księstwa Litewskiego przekształcona została, za zgodą cara Aleksandra I, w Cesarski Uniwersytet Wileński. Podobnie jak w Krakowie, przywrócono wtedy katedrę filozofii. W Wilnie objął ją w 1804 r. Jan Henryk Abicht (1762–1816), nieznający języka polskiego profesor z Erlangen, mający już za sobą kilka publikacji. W 1796 r. otrzymał nagrodę Berlińskiej Akademii Nauk za rozprawę konkursową dotyczącą „postępów metafizyki od czasów Leibniza i Wolffa”. Początkowo był on zwolennikiem Kanta i Reinholda, później próbował tworzyć własny system, określony przez M. Straszewskiego jako „kantyzm zespolony z psychologizmem”<sup>1</sup>. Swoje wykłady wydał pt. *Initia philosophiae* (Wilno 1814).

Książę Adam Jerzy Czartoryski (1770–1861), kurator wileńskiego okręgu naukowego, wybrał Abichta z myślą, że zapozna on studentów wileńskich także z najnowszą filozofią niemiecką. Tadeusz Czacki (1765–1813) tak skomentował tę nominację: „Abicht Kantysta polecony z Petersburga daje filozofię”<sup>2</sup>. Wykłady niemieckiego filozofa nie cieszyły się jednak uznaniem Polaków. Ksiądz St. Jundziłł napisał o nim:

Pozbawiony przyrodzonego wymowy daru, niewprawny do płynnego językiem łacińskim tłumaczenia się, ciemno naukę swą pojmował, a ciemniej jeszcze wykładając, nie mógł nikogo nauczyć oryginalnej swej filozofii i przez lat jedynaście bezkorzystnie katedrę zajmował<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, t. I, Kraków 1912, s. 385.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże, s. 383.

Po śmierci Abichta wykłady z filozofii powierzono cywiliście M. Staniewiczowi, który – podobnie jak Abicht – wykładał także prawo natury. Staniewicz nie przykładał się jednak do zajęć i został zwolniony. W następnym roku katedrę filozofii<sup>4</sup> objął ksiądz Anioł Dowgird (1776–1835) z zakonu pijarów, mianowany zastępcą profesora<sup>5</sup>. Być może na tę nominację miała wpływ publikacja przez Dowgirda recenzji pracy F. Jarońskiego *O filozofii*<sup>6</sup>.

Owczesny rektor Szymon Malewski (1759–1832), jak i kurator Czartoryski, nie mieli dobrego zdania o Dowgirdzie jako wykładowcy filozofii. W liście z 24 lipca 1819 r. Malewski pisał do księcia: „ks. Dowgird daje logikę z wielką pilnością, ale sposobem naśladowniczym i nie jest w stanie, aby był profesorem filozofii teoretycznej i praktycznej”<sup>7</sup>. W tej sytuacji postanowiono wyłonić profesora drogą konkursu. W następnym roku „Tygodnik Wileński” zamieścił ogłoszenie o konkursie do Katedry Logiki, Metafizyki i Filozofii moralnej<sup>8</sup>. Zgodnie z regulaminem kandydaci mieli m.in. „wyłożyć zwięźle i jasno przedmiot każdej z trzech wymienionych gałęzi Filozofii, ich rozległość i granice. Autor rozprawy będzie miał tu pole okazać, jak gruntownie wykładane być mogą zasady zdrowej filozofii, bądź teoretycznej, bądź praktycznej, wymieni przy tym celniejszych pisarzy, z których pożytecznie czerpać można te nauki i wyłożyć plan jej dawania. Na koniec przyłączy do rozprawy dzieła swoje dotyczące się filozofii, jeśli jakie wydał albo ma jeszcze w rękopisach”<sup>9</sup>.

14 października 1820 r. rektor Malewski pisał do Czartoryskiego: „Profesor filozofii w Uniwersytecie jest najgwałtowniej potrzebny, ponieważ stopnie bez tego kursu wedle nowych prawideł nie mogą być dawane, a teraz i profesora prawa przyrodzonego nie ma w Uniwersytecie. Oba te przedmioty są ważne, ale dobranie osób najtrudniejsze, bo trzeba, żeby były i obszerną wiedzą opatrzone, i roz-

<sup>4</sup> Wchodziła ona w skład Wydziału Nauk Moralnych i Politycznych. Od roku akad. 1828/29 Wydział ten składał się z dwóch sekcji: Teologicznej i Prawniczej; filozofia znajdowała się w tej drugiej.

<sup>5</sup> A. Dowgird kształcił się w szkołach jezuickich i pijarskich oraz przez rok w wileńskiej Szkole Głównej. Potem nauczał w szkołach pijarskich, a od 1809 r. był kapelanem Głównego Seminarium Duchownego przy Uniwersytecie Wileńskim.

<sup>6</sup> K. Kolbuszewski, *Do biografii ks. Anioła Dowgirda*, [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu CCCL rocznicy założenia i X wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*, Wilno 1929; zob też A. Dowgird, *Rozbiór dzieła pod tytułem: o Filozofii przez Felixa Jarońskiego, z uwagami nad niem przez X. Anioła Dowgirda S.P.*, „Dziennik Wileński”, 1817, VI, s. 67–111, 191–231, 285–331.

<sup>7</sup> K. Kolbuszewski, *Do biografii ks. Anioła Dowgirda*, dz. cyt., s. 242.

<sup>8</sup> „Tygodnik Wileński”, 1820 r., t. I, s. 489–490.

<sup>9</sup> Dowgird zgłosił swoje uwagi do zasad konkursu w skierowanym do Rady Uniwersytetu piśmie pt. *Projektu względem kursów filozofii teorycznej i praktycznej*. Zob. K. Kolbuszewski, *Do biografii ks. Anioła Dowgirda*, dz. cyt., s. 256–258.

sądkiem szczególnym, aby częstokroć nie wybiegały z granic rozumu, jak nazywają, praktycznego i budowały zamków na powietrzu”<sup>10</sup>.

Na konkurs nadesłano osiem prac. Pierwszą lokatę uzyskał jednak nie Dogird, nie Michał Wiszniewski (protegowany ks. Czartoryskiego), lecz nieznan w Wilnie Józef Gołuchowski z Warszawy. Na ten werdykt decydujący wpływ miał prawdopodobnie Jan Śniadecki, który docenił zdolności i polszczyznę kandydata, aczkolwiek doszukał się w kilku miejscach jego rozprawy zapożyczeń z krytykowanego przez siebie kantyzmu. W lipcu 1821 r. pisał on do Czartoryskiego:

P. Gołuchowski jest to człowiek z niepospolitym talentem; jego dyzertacja jest w złych pryncypiach, bo się tylko uczył w Niemczech; ale sposób tłumaczenia się po polsku jest tak czysty, jasny, porządnym i ścisły w rzeczy oderwanej, że żaden dotąd Niemiec tak dobrze nie wyłożył swojej dziś znacznie poprawionej filozofii: kiedy ten człowiek rozpatrzy się bardziej w swojej nauce, rozważy to, co o niej pisano w Anglii i we Francji, można sobie o nim najlepsze nadzieje rokować, ile że bardzo wiele przykładał się do matematyki, gdzie są prawdziwie i najwięcej myśli. Trzeba tylko, żeby się więcej z naukami fizycznymi obeznał i pojechał do Szkocji. (...) Niechby się P. Gołuchowski przeto na kilka miesięcy udał do Edynburga, a w zimie na rozpoczęcie nauki wrócił<sup>11</sup>.

Ostatecznie do zdania Śniadeckiego przychylił się także Czartoryski, który zalecał rektorowi Malewskiemu, by przed otrzymaniem nominacji z ministerstwa Gołuchowski odbył podróż do Anglii i Szkocji. W maju 1821 r. rektor oraz inne osoby z Uniwersytetu Wileńskiego zasięgały informacji o Gołuchowskim w Warszawie<sup>12</sup>, skąd nadeszły pochlebne opinie, m.in. oficjalna od rektora UW ks. W. A. Szwejkowskiego.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 242.

<sup>11</sup> Cyt. za T. Kozanecki, *Wstęp*, [w:] J. Gołuchowski, *Rozprawa konkursowa (1821) Józefa Gołuchowskiego*, oprac. T. Kozanecki, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. VIII, 1962, s. 265 (przypis). Co się tyczy „złych pryncypiów”, których Śniadecki dopatrywał się w *Rozprawie* Gołuchowskiego, to profesor wileński szczególnie ostro atakował „autonomię rozumu” w zakresie filozofii moralnej oraz sympatie do metafizyki poszukującej ukrytych przyczyn rzeczy. W swej edycji *Rozprawy* Kozanecki zamieszcza w przypisach uwagi i komentarze Jana Śniadeckiego poczynione na marginesie tekstu Gołuchowskiego.

<sup>12</sup> „Urząd profesora publicznego jest ważny, a tym bardziej profesora Filozofii, i jeszcze w tym wieku pełnym zdań różnych i nowych – pisał Malewski do rektora Szwejkowskiego – (...) ośmielałam się zanieść prośbę o zdanie Jego co do osoby p. Gołuchowskiego, czyli jest w tym stanie, aby mógł odpowiedzieć tak ważnemu powołaniu, jakim jest profesor Filozofii. Dysertacja jego okazuje człowieka mającego dosyć wiadomości i mającego łatwość jasnego tłumaczenia się; lecz jaki jego wiek, a szczególnie jakie postępowanie, nam są niewiadome”. Cyt. za J. Bieliński, *Józef Gołuchowski. Pierwszy pobyt w Warszawie. Pierwsza profesura*, „Biblioteka Warszawska” 1905, t. IV, z. 1, s. 298.

Charakter moralny p. Gołuchowskiego – pisał on – jest bez żadnego zarzutu. Życie jego zgodne z zupełnym poświęceniem się naukom, zjednało mu wziętość i szacunek nie tylko pomiędzy uczniami, ale nadto i pomiędzy profesorami. (...) Gdyby wiek (...) lub inna jaka przyczyna miała mu przeszkadzać do pozyskania zaszczytu Aktualnego profesora, tedy przez wzgląd na niepospolite nadzieje, jakie umiał wzbudzić o sobie, zwracając uwagę dwóch Uniwersytetów, radziłbym raczej zrobić jego do roku profesorem nadzwyczajnym, z pensją aktualnego lub jej najbliższą, aniżeli komu innemu, jeśliby był miernym albo nie rodakiem, oddawać na zawsze katedrę tak ważną i potrzebującą urabiania dla siebie języka<sup>13</sup>.

T. Armiński, profesor astronomii UW, w swej pochlebnej opinii przesłanej do Jana Śniadeckiego, charakteryzował Gołuchowskiego następująco:

do wysokich talentów, jakie posiada w umiejętnościach matematycznych, literatury, filozofii w językach: polskim, łacińskim, greckim, niemieckim, włoskim, francuskim i angielskim, łączy do tego wzorową moralność, nieskażone obyczaje i najlepsze serce<sup>14</sup>.

1 czerwca 1821 r. Rada Uniwersytetu Wileńskiego wybrała większością głosów 13:1 Józefa Gołuchowskiego na profesora nadzwyczajnego logiki, metafizyki i filozofii moralnej (z pensją zwyczajnego) i poleciła mu, by od 1 września rozpoczął wykłady „teoretycznej filozofii, jako kurs główny po 6 godzin tygodniowo, filozofii zaś praktycznej po 2 godziny w tygodniu”<sup>15</sup>. Pismem z 6 czerwca Rada wystąpiła do ministra Golicyna w Petersburgu o zatwierdzenie tego wyboru, załączając opinie rektora Szwejkowskiego i dyrektora Liceum Warszawskiego, S. B. Lindego, a także opublikowaną w Wiedniu pracę zwycięzcy konkursu.

## 2. Gołuchowski

Józef Gołuchowski (1797–1858) pochodził z rodziny ziemiańskiej osiadłej w Tarnowskiem. W wieku lat jedenastu rozpoczął naukę w Cesarsko-Królewskiej Akademii Terezańskiej w Wiedniu, gdzie po ukończeniu gimnazjum studiował matematykę. Na zakończenie tych studiów napisał i opublikował pracę o wpływie matematyki na wykształcenie człowieka<sup>16</sup>. W połowie 1817 r. przybył do Warszawy, w nadziei uzyskania jakiegoś stanowiska na nowoutworzonym Uniwersytecie Warszawskim. Po nieudanej próbie otrzymania katedry „matematyki pośredniej”,

<sup>13</sup> Tamże, s. 300–301.

<sup>14</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski. Zarys życia i filozofii*, Kraków 1924, s. 17.

<sup>15</sup> Tamże, s. 21.

<sup>16</sup> J. Gołuchowski, *Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen*, Wien 1816; przekład polski: J. Gołuchowski, *O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka*, tłum. M. Mochnacki, „Dziennik Warszawski” 1825, II, s. 3–36.

rozpoczął studia na Wydziale Prawa i Administracji. W następnym roku starał się, znów bez powodzenia, o stanowisko docenta prywatnego z filozofii, choć nie miał jeszcze nawet stopnia magistra. W 1819 r. napisał trzy rozprawy na konkurs dla studentów ogłoszony przez Radę Uniwersytetu, otrzymując w dziedzinie prawa pierwszą, zaś z teologii drugą nagrodę (za pracę o różnicy między chrześcijańskim a filozoficznym pojęciem cnoty). Przez pewien czas wygłaszał też bezpłatnie prywatne prelekcje z filozofii<sup>17</sup>. W 1820 r. napisał dwie rozprawy magisterskie: jedną z prawa (po łacinie) i drugą z ekonomii<sup>18</sup>; obie uznane zostały za wzorowe. Po świetnie zdanych egzaminach ustnych 18 lipca 1820 r. otrzymał patent na stopień magistra prawa i administracji „z najwyższym odznaczeniem”. W następnym roku akademickim od października do marca prowadził, bezpłatnie i poza planem jako lektor, wykłady z prawa natury. W lutym lub marcu 1821 r. posłał do Wilna rozprawę konkursową, do której dołączył *Plan Dawania Filozofii*<sup>19</sup>, wykaz literatury (*Celniejsi pisarze Filozofii, z których tę naukę pożytecznie czerpać można*) oraz wspomnianą pracę wydaną w Wiedniu.

Nie czekając na rozstrzygnięcie konkursu w Wilnie, Gołuchowski uzyskał zwolnienie z zajęć lektora na Uniwersytecie i – z zamiarem odbycia trzyletnich studiów za granicą – w kwietniu 1821 r. udał się, jak to sam określił, w „uczoną podróż naprzód do Paryża, a potem do celniejszych uniwersytetów niemieckich”<sup>20</sup>. W Paryżu spotkał się z ks. Czartoryskim, na którym zrobił dobre wrażenie<sup>21</sup>. Następnie udał się do Heidelbergu. 12 sierpnia 1821 r. tamtejszy Uniwersytet nadał mu, za napisaną po łacinie pracę o platońskiej koncepcji państwa, stopień doktora filozofii<sup>22</sup>. Kolejnym etapem był Erlangen, gdzie słuchał wykładów Schellinga<sup>23</sup>. W następnym roku Gołuchowski wydał *Die Philosophie in ihrem Verhält-*

<sup>17</sup> Podczas studiów na Wydziale Prawa i Administracji Gołuchowski słuchał wykładów z filozofii Lindego i Zubellewicza.

<sup>18</sup> *Naukę finansową czy utworzyły dawne wieki, czy też czasy terażniejsze?* Recenzentem był prof. F. Skarbek.

<sup>19</sup> J. Gołuchowski, *Rozprawa*, dz. cyt., s. 261–310. Oprócz wprowadzenia wydawcy, opublikowany został tekst *Rozprawy* oraz *Plan Dawania Filozofii*, wraz z uwagami poczynionymi na marginesie przez Jana Śniadeckiego.

<sup>20</sup> Cyt. za J. Bieliński, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 295.

<sup>21</sup> 29 sierpnia 1821 r. Czartoryski napisał do Golicyna, że poznał Gołuchowskiego w Paryżu „ze strony jak najlepszej”, prosząc o zatwierdzenie nominacji. Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 22.

<sup>22</sup> Stopień doktora nadał mu też Wydział Literatury Uniwersytetu Jagiellońskiego (27 maja 1821 r.) na podstawie przesłanych przez Gołuchowskiego dokumentów i publikacji. Dyplomu jednak nie wydano z powodu jego nieobecności w kraju.

<sup>23</sup> Z filozofią Schellinga zapoznał Gołuchowskiego J. K. Szaniawski, który go też zaprotegował u niemieckiego myśliciela. Osobiste i naukowe kontakty młodego filozofa z Szaniawskim, wówczas członkiem Rady Królestwa Polskiego, datują się jeszcze sprzed 1821 r.

nisse zum Leben<sup>24</sup>, napisaną pod wpływem poglądów tego niemieckiego myśliciela, z którym się zaprzyjaźnił. Praca ta, choć napisana po niemiecku i wydana w Niemczech, rozpoczyna nowy, romantyczny okres w filozofii polskiej<sup>25</sup>. Autor dedykował ją („w dowód serdecznej miłości i czci”) Schellingowi, który w ośrodku wileńskim był ostro krytykowany<sup>26</sup>.

Gołuchowski kierował swą pracą do jak najszerszego grona, wymagając jedynie dobrej woli i „zapuszczenia w głąb własną”; za cel stawiał sobie trafić nie tyle do rozumu, co do serca i wyobraźni czytelnika. Zgodnie z duchem myśli Schellinga, traktuje w niej filozofię jako wiedzę docierającą do Absolutu, który przejawia się we wszechświecie i życiu ludzkim, najpełniej zaś w naukach, religii i sztuce. Filozofia wprowadza jedność do poznania ludzkiego, dając całościowy ogląd przenikającego wszystko boskiego Absolutu. Taka filozofia równoznaczna jest raczej z działaniem niż pojęciowym rozumowaniem, ma charakter intuicyjny i ezoteryczny. W aspekcie społecznym jest ona duszą państwa, tak jak rozum jest duszą natury. Bez filozofii nie ma życia idei, a bez życia idei nie ma życia narodu i wielkości państwa. Prawdziwa filozofia rodzi mężów wielkich duchem, czyli geniuszy. Prawdziwy filozof, to bezinteresowny kapłan prawdy; jego przeznaczeniem jest stać się „czystą świadomością swego narodu”, pobudzać jego energię duchową i wyzwalać drzemiące w nim siły. Między prawdziwą filozofią a prawdziwą religią panuje idealna harmonia, gdyż ta pierwsza upatruje w Bogu „przródło wszelkiego bytu”<sup>27</sup>. Filozofia, oparta na wewnętrznym oglądzie, przyczynić się może do wzbudzenia w ludziach miłości, która jest w stanie zapobiec zatamowaniu życia społecznego, uczynić z niego jednolity organizm, wyrwać jednostki z przyziemnego materializmu i egoizmu. Tradycyjna filozofia racjonalistyczna nie jest w stanie wyrwać człowieka z jego ograniczoności. Ona bowiem „obchodzi (...) życie w kółko, ale nigdy się do jego środka nie dostaje”. Filozofii prawdziwej, która będzie oddziaływać na życie, nie można się nauczyć, „przesypać” z głowy do głowy, trzeba ją samemu z siebie wydobyć, samemu przeżyć, by wznieść się do wieczności i nieskończoności, do Absolutu. „Człowiek otrzymuje wówczas święte

<sup>24</sup> J. Gołuchowski, *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*. Ein Versuch von Joseph Gołuchowski, Doktor der Philosophie, Erlangen, bei I.I. Palm und Ernst Enke 1822 (przekład polski: J. Gołuchowski, *Filozofia w stosunku do życia całych narodów i oddzielnych ludzi*, tłum. P. Chmielowski, Warszawa 1903).

<sup>25</sup> Warto zauważyć, że data jej publikacji zbiega się z datą pierwszego wydania *Ballad i romansów* Adama Mickiewicza.

<sup>26</sup> „Systemat ten – pisał o filozofii Schellinga ks. A. Dowgird – zdaje się być wizerunkiem najwyższego obłąkania się z drogi prawdy, do jakiego przywiedziony być może umysł ludzki, skądinąd niepospolity, przez chęć oryginalności, pogardę rozsądku powszechnego i wybujaanie źle skierowanych spekulacji metafizycznych”. A. Dowgird, *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna*, cz. 1, Połock: Druk. XX Pijarów 1828, s. 331.

<sup>27</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 201.



namaszczenie. (...) Wyjaśniają mu się wszystkie jego ziemskie sprawy; wszystkie jego cierpienia doznają ulgi w tym pra-zdroju, wszystkie jego szlachetne żądze znajdują tu zaspokojenie, a złe – śmierć”<sup>28</sup>.

Gołuchowski jest apologetą walki dla idei prowadzonej przez gigantów ducha. „Triumfem dusz wielkich jest zgon bohaterski. [...] naród zaś zdolny do polotu tragicznego zginąć nie może; jego życie tli nawet pod popiołem”<sup>29</sup>. Filozofia może także pełnić rolę terapeutyczną, gdyż pozwalając na ogląd całości, umożliwia mu „wyjrzeć w wieczność” i ujrzeć harmonię przeciwieństw. Nauczanie szkolne nie powinno ograniczać się do podawania „śmiertelnej powłoki” oddzielnych faktów, do abstrakcyjnych pojęć i ogólników. Jeżeli ma mieć ono wpływ na życie, winien przenikać je ogląd wieczności, ten fundament i źródło filozofii.

„Przez tę uczuciowość, jak również przez swój aprioryzm i intuicjonizm – pisze S. Harassek – dzieło Gołuchowskiego z r. 1822 przeciwstawiło się już zdecydowanie epoce oświecenia, która w życiu kierowała się rozsądkiem, a w nauce i filozofii hołdowała empiryzmowi i racjonalizmowi; dlatego też należy już ono całkowicie do okresu romantycznego”<sup>30</sup>. Dodajmy, że przyniosło ono autorowi uznanie w Niemczech, zwłaszcza w Erlangen. Nie pomogło jednak – o czym będzie jeszcze mowa – w jego karierze uniwersyteckiej w Wilnie.

20 sierpnia 1822 r. Gołuchowski powrócił z Niemiec do Warszawy, ale nic nie wskazywało na to, że od nowego roku szkolnego rozpocznie wykłady, bowiem zatwierdzenie jego nominacji przeciągało się<sup>31</sup>.

### 3. Problemy z zatwierdzeniem nominacji

Po otrzymaniu pisma w tej sprawie od Rady Uniwersytetu Wileńskiego, Gołuchowski polecił przysłać mu zwycięską rozprawę<sup>32</sup> i zwrócił się do komisarza carskiego w Warszawie, senatora Nowosilcowa, by zebrał informacje o młodym filozofie; wywiadywał się również u ambasadora carskiego w Paryżu. We wrześniu 1821 r. nadeszła z Warszawy pozytywna dla Gołuchowskiego opinia<sup>33</sup>, jednak

<sup>28</sup> Tamże, s. 205–206.

<sup>29</sup> Tamże, s. 208.

<sup>30</sup> Tamże, s. 214.

<sup>31</sup> Kozanecki zauważa, że Gołuchowski, jakby wysłuchał rady Śniadeckiego, co do uzupełnienia wiedzy z nauk fizycznych (zob. przypis 9) i po powrocie z wojażu naukowego za granicę uczęszczał gorliwie w Warszawie, a następnie w Wilnie na wykłady anatomii, fizyki, chemii, ale powodowany „nie Śniadeckiego kultem nauk doświadczalnych, lecz kultem *Naturphilosophie*”. Kozanecki, *Wstęp*, dz. cyt., s. 265 (przypis).

<sup>32</sup> 4 sierpnia 1821 r. Uniwersytet Wileński przesłał *Rozprawę* do Petersburga.

<sup>33</sup> Nowosilcow zwrócił się oficjalnie do Ministra Oświecenia Królestwa Polskiego, St. Grabowskiego, który z kolei zasięgnął informacji u Szwejkowskiego i Lindego. „Mam honor uwiadomić JW. Senatora – odpowiedział Grabowski 28 sierpnia – iż zasięgnąwszy wiadomości od Rektorów

podejrzliwy minister nie śpieszył się z decyzją. W tej sytuacji wykłady z filozofii na Uniwersytecie Wileńskim kontynuował ks. Dowgird. Gdy 28 stycznia 1822 r. Komitet Naukowy przy Głównym Zarządzie Szkół, któremu Golicyn przekazał rozprawę, rekomendował zatwierdzenie nominacji, minister zakwestionował ten wniosek, polecił przetłumaczenie rozprawy na rosyjski i przeprowadzenie ponownej oceny. Urzędnik Departamentu Szkolnego, niejaki Wincenty Niepokoyczycki<sup>34</sup>, w ręce którego ona trafiła, 5 kwietnia 1822 r. przedstawił Komitetowi swe krytyczne uwagi. Recenzent uznał, że „filozof ulega Kantowi, że za wiele przypisuje rozumowi, że w konsekwencjach swych doprowadzić może do materializmu, że objawienia nie uważa za fundament swych wywodów, wobec czego autorowi nie należy zezwolić na wykłady”<sup>35</sup>. Na tej podstawie 13 maja Komitet wystawił nową, tym razem negatywną opinię.

Obie oceny i rozprawę Nowosilcow przesłał ks. Czartoryskiemu. Ten w memoriale z 3 października 1822 r. bronił Gołuchowskiego, argumentując, że jest on „ożywiony prawdziwą gorliwością dla religii i moralności”, a kurs filozofii, to nie kurs teologii. Interwencja ta odniosła skutek i 30 grudnia, w półtora roku po rozstrzygnięciu konkursu, minister Golicyn zatwierdził wreszcie nominację młodego profesora<sup>36</sup>.

Ciekawe, że Schelling, jeszcze przed otrzymaniem informacji o zatwierdzeniu nominacji Gołuchowskiego, radził mu nie podejmować pracy w Wilnie. „że z powołaniem do Wilna – pisał w liście z 23 lutego 1823 r., przesłanym na ręce Szaniawskiego – nie pójdzie tak szybko, tośmy wszyscy przecież dobrze przeczuwali”. Dalej wyrażał życzenie, by Szaniawski odwiódł młodego filozofa

od tej nadzwyczajnej skłonności, która ciągnie Ciebie do Wilna z rodzajem jakiejś fatalnej konieczności. (...) Nie chcesz Pan zaś pozostać w ojczyźnie, to przyjdź lepiej do nas, gdzie Pańskie pismo tak powszechny znalazło poklask, że na literackim powodzeniu zbywać Panu nie może<sup>37</sup>.

---

tak Uniwersytetu jako też Liceum, pod którymi p. Gołuchowski pracował, zgodnie mnie zapewnili, iż młody ten profesor równie co do zasad nauki, którą wykładał, jako też co do talentu i moralności szczególniejszej zjednał zjednał sobie zalety”. Cyt. za J. Bieliński, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 304.

<sup>34</sup> W 1827 r. Niepokoyczycki był pracownikiem Komitetu Cenzury w Warszawie.

<sup>35</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 23. Co się tyczy polemik jakie wywołała *Rozprawa* Gołuchowskiego w Głównym Zarządzie Szkół w Petersburgu zob. T. Jachimowski (oprac.), *Dokumenty do nominacji Józefa Gołuchowskiego profesorem filozofii w Uniwersytecie Wileńskim*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” t. II, cz. II, Kraków 1926, s. 43–108.

<sup>36</sup> Ta nadzwyczajna ostrożność władz rosyjskich spowodowana była prawdopodobnie tym, iż Gołuchowski na początku 1819 r. założył na UW *Towarzystwo akademickie czcicieli nauk*. Była to legalna organizacja studencka zatwierdzona przez rektora Szwejkowskiego. S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 24, zob. też J. Bieliński, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 299.

<sup>37</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 31.

Czartoryski, jak też środowisko wileńskie, dobrze zdawali sobie sprawę z trudności, jakie czekają Gołuchowskiego. Księżę 26 stycznia 1823 r. pisał do Józefa Twardowskiego, nowego rektora Uniwersytetu Wileńskiego, by go „co moment raczył przestrzegać i do roztropności zachęcać”. Trzy dni później wystosował oficjalne pismo do Radu Uniwersytetu, w którym zalecał, by nowy profesor nie wzorował się na filozofach niemieckich, lecz „starał się jak najusilniej wydoskonalić swoją metodę i przystosować ją do pożytku słuchaczy i do wypełnienia zamiarów rządu”. Czartoryski wysłał też list z instrukcjami do Gołuchowskiego, który – jak wynika z jego odpowiedzi datowanej 23 lutego 1823 r. – zdawał sobie sprawę z czekających go trudności, a nawet liczył się z tym, że mogą go spotkać „niezasłużone nieszczęście i niesprawiedliwe prześladowania”. Traktował przy tym Kuratora jako zaufanego rodaka, pisząc: „Jeżeli zaś moje słowa przekręcać będą i opacznie tłumaczyć, jak tego już w Petersburgu doznałem, to na to nie ma żadnego ratunku. Chociażby tam sam Chrystus Pan przyszedł i przemówił, to go ukrzyżują”. Jednocześnie Gołuchowski oświadczał, że nie będzie ograniczał się do „niemowlęstwa filozoficznego” słuchaczy, gdyż musi „wspinać się do najwyższego szczytu tej nauki i – choćby dla samej sławy mego kraju – być na równi z tem wszystkim, co się w innych narodach w tym zawodzie rozwinęło. Może to na skalę za wysoką mierzone jest powołanie, lecz kto choć miernych rzeczy chce dokonać, ten duże musi mieć przed oczyma”<sup>38</sup>.

Co do samej filozofii, to Gołuchowski przyznawał, że „logika, jako najmniej drażliwa, może być szeroko i długo wykładana”, ale jego zdaniem głównym przedmiotem tej nauki jest człowiek. Zamierzał więc słuchaczy

z ciasnego obrębu pojedynczej nauki na wielką scenę całej natury i historii, jako też do świątyni religii i moralności wyprowadzić: myślę więc pod tytułem «Nauki o człowieku» z wszystkich prowincyj filozofii to i tyle zabrać, ile się bez narażenia da uskutecznić”. Dodawał zarazem, iż „coby było drażliwe, mogę nieznacznie opuścić. (...) Prócz tego, ja sam tymczasem lawirując, będę się mógł dokładniej obeznać z morzem, na którym mam sterować”<sup>39</sup>.

Po otrzymaniu wiadomości o zatwierdzeniu nominacji Gołuchowski nie kwapił się do rychłego wyjazdu do Wilna.

Niech sobie ksiądz Anioł kończy, jak rozpoczął – pisał w cytowanym liście do Czartoryskiego – ja zaś tymczasem przysłuchiwać i przypatrywać się będę, by się właściwej arii dobrze nauczyć, nim ją śpiewać zacznę. (...) tego roku kursu rozpoczynać już nie warto, zwłaszcza, że pole tak śliskie.

<sup>38</sup> Tamże, s. 25 i 27.

<sup>39</sup> Tamże, s. 28.

Do Wilna wybrał się Gołuchowski w maju, odwiedzając po drodze Puławę. Po tej wizycie Czartoryski pisał do rektora Twardowskiego:

Odkryjesz w nim zdolności i naukę i chęci niepospolite i nie wątpię, że wkrótce stanie się arcyznakomitym profesorem i przyniesie liczne pożytki młodzieży uniwersyteckiej, tem bardziej, że łączy do tego roztropność i przekonanie, jak mocno unikać należy wszystkiego, coby od rządu mogło być naganionem. [A także, że potrafi on] zastosować swoje postępowanie do dzisiejszych okoliczności<sup>40</sup>.

#### 4. Gołuchowski w Wilnie

Okoliczności polityczne nie sprzyjały jednak rozpoczęciu kariery uniwersyteckiej Gołuchowskiego. W Wilnie sytuacja stawała się napięta. 3 maja 1823 r. na tablicy w klasie piątej tamtejszego gimnazjum ktoś napisał: *Niech żyje Konstytucja 3 maja!* Napis ten pojawił się także na murach dominikańskich, wraz ze słowami: *Śmierć despotom!* Władze rozpoczęły daleko zakrojone śledztwo. Nawet rektor Twardowski, na rozkaz Wlk. Ks. Konstantego, trafił na prawie dwa miesiące (18 maja – 9 lipca) do więzienia. Rozpoczęcie roku szkolnego opóźniło się o dwa tygodnie. W dodatku, we wrześniu Gołuchowski zachorował. Z tego powodu wykłady rozpoczął dopiero 27 października.

W spisie wykładów na rok 1823/24 przedmiot swój Gołuchowski określił jako „filozofja”, a w programie przedstawionym Radzie Uniwersytetu wymienił antropologię, logikę i filozofię moralną<sup>41</sup>. Antropologia miała mu zająć jeden rok. Programu logiki nie ogłosił, natomiast etykę zamierzał wykładać „w duchu ewangelicznym, od siebie tylko dodając, o ile okaże się potrzebnem, do prawd świętych siłę wymowy, aby serca podnieść i zagrzewać ku cnocie i religii”<sup>42</sup>. Dodawał zarazem, że wykłady będzie prowadził z pamięci, toteż nie może dostarczyć na piśmie wszystkiego, o czym będzie mówił.

<sup>40</sup> Tamże, s. 28–30.

<sup>41</sup> Choć w *Rozprawie Konkursowej* Gołuchowski poświęcił wiele miejsca metafizyce, to jednak w *Programie kursu filozofii na rok 1823/24* nie umieścił tego działu. W *Rozprawie Konkursowej* twierdził, że „Przedmiotem Metafizyki właściwie jest rozbiór organizacji umysłu ludzkiego, co do władzy poznawania, władzy, która nam świat otwiera, z przyzwoitym względem na przedmioty poznawane”. J. Gołuchowski, *Rozprawa konkursowa*, dz. cyt., s. 282. Natomiast w zmodyfikowanej wersji programu z 12 czerwca 1824 r. napisał: „C. Metafizyka. Z tej nauki zamierzam sobie to, co w niej jest najważniejszego, to jest: o Nieśmiertelności duszy, o Bogu, o Opatrzności Boskiej z wszelką obszernością i gruntownością wykładać”. Tamże, s. 309.

<sup>42</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 34.

W swej rozprawie konkursowej Gołuchowski jedynie wspomniał o antropologii, jako wprowadzeniu do kursu filozofii<sup>43</sup>. Wątku tego jednak nie rozwijał, gdyż zadany temat nie przewidywał takiej dyscypliny. Osoby czytające jego rozprawę nie znały więc tej części filozofii Gołuchowskiego. Jej podstawy wyłożył on w wydanej po niemiecku pracy z 1822 r., która – jak się zdaje – trafiła z pewnym opóźnieniem do Wilna i Petersburga.

Od samego początku wykłady Gołuchowskiego, odbywające się sześć razy w tygodniu od trzeciej do czwartej po południu, cieszyły się niezwykłym powodzeniem i ściągały tłumy słuchaczy różnego stanu, wieku i płci. Przychodziło na nie sześćset, a nawet więcej osób. Wśród nich byli także – jak donosił Czartoryskiemu rektor Twardowski – „oficerowie, policyjni, urzędnicy i całkiem nieznanome figury, zapisujące pilnie, co się na lekcji mówi, w celu dania o tem raportu”<sup>44</sup>. Władze carskie zażądały także, by Uniwersytet wyznaczył osobę nadzorującą wykłady Gołuchowskiego. W styczniu rektor przeniósł je do małej sali na godzinę poranną, „aby próżniacy z miasta i damy chodzić nie mogły”<sup>45</sup>. Gubernator wojskowy w Wilnie, Rimskij Korsakow, zażądał, żeby streszczenia wykładów przedstawiane były do cenzury. I choć nawet sam Nowosilcow przyznawał, że jak dotąd nie było w nich nic zdrożnego, to dalsze naciski policyjne doprowadziły do tego, iż 29 stycznia 1824 r. rektor Twardowski postanowił je zawiesić, choć nie otrzymał w tej sprawie jakiegoś wyraźnego polecenia ze strony władz carskich.

Ks. Czartoryski przez jakiś czas wierzył jeszcze, że uda się przekonać policję o niemożliwości ścisłego cenzurowania wykładów Gołuchowskiego, o czym pisał w marcu do Golicyna. Rada Uniwersytetu wystosowała natomiast rezolucję, w której uznawała kontrolę ze strony Uniwersytetu za wystarczającą. Zapytywała również, czy po odwieszeniu wykłady mają utracić charakter publiczny (jaki miały tradycyjnie wszystkie wykłady uniwersyteckie) i zostać ograniczone do studentów oraz osób pragnących zdawać egzamin z filozofii, celem otrzymania stopnia naukowego. Stanowisko to poparł książę Kurator, optując za publicznym charakterem wykładów i ich najrychlejszym wznowieniem.

---

<sup>43</sup> We Wstępie do *Rozprawy*, zatytułowanym: *Krótki rys części filozofii składających*, Gołuchowski pisze: „Jako wstęp do Logiki i Metafizyki można naznaczyć jeszcze *Antropologię*, czyli porządną [systematyczny – S.Z.] i krytyczny zbiór wszystkich spostrzeżeń, jakie staranne przypatrywanie się wewnętrznej historii człowieka, bez zgłębiania ostatecznych onychże przyczyn, przeświadczeniu podaje. Taka nauka byłaby w pewnym względzie rozpoznaniem filozoficznego pola”. J. Gołuchowski, *Rozprawa*, dz. cyt., s. 271.

<sup>44</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 37. Według Lelewela, początkowo policja oddelegowała do tego celu kapitana „sprawnika” Pertesa, który jednak po pewnym czasie zrezygnował z tej funkcji, tłumacząc się, że „nie zna obiektu, który Gołuchowski wyklada i różnych wyrazów naukowych nie rozumie”. J. Lelewel, *Nowosilcow w Wilnie*, Warszawa 1831, s. 72–73.

<sup>45</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 38.

Nowosilcow i Wlk. Ks. Konstanty zdawali się nie mieć zastrzeżeń do Gołuchowskiego, jednakże nie ustawały naciski coraz ściślejszego nadzoru i coraz surowszej cenzury jego wykładów. „Jednym słowem – pisze Harassek – wszyscy dygnitarze zajęci byli wykładami Gołuchowskiego. Rosyjski kunszt robienia wielkich rzeczy z niczego osiągnął w sprawie Gołuchowskiego rekord w swoim rodzaju”<sup>46</sup>. Na koniec wreszcie, generał-gubernator skierował raport do samego cara. Imperator udzielił kilka zaleceń, a w szczególności nakazał Nowosilcowowi zbadanie treści wykładów Gołuchowskiego<sup>47</sup>. Twardowski przekazał plan wykładów senatorowi, który jednak znalazł w nim „rzeczy wątpliwe, zwłaszcza w artykułach o człowieku uważanym gromadnie”<sup>48</sup>. Radca Żurkowski przedstawił w imieniu Nowosilcowa uwagi na temat programu wykładów z filozofii Radzie Uniwersytetu. W antropologii najbardziej raziała go teza o doskonałości człowieka. Największe jego zaniepokojenie wzbudziło jednak lapidarne oświadczenie Gołuchowskiego, że etyka wykładana będzie przez niego w duchu Ewangelii. Cenzor zwracał w związku z tym uwagę, że opaczne rozumienie prawd ewangelicznych prowadzi do fałszywej filozofii, opartej na „wolnomyślności i pustych frazesach”, a nawet do fanatyzmu propagującego zgubne wyobrażenia o obowiązkach obywatelskich.

Nowosilcow zawiadomił Radę Uniwersytetu, że profesor filozofii winien przedstawić nowy program, ze szczegółowym rozwinięciem treści, zwłaszcza w dziale etyki, a przywrócenie wykładów możliwe będzie po zatwierdzeniu przez władze lokalne i ministra. Gołuchowski dokonał, acz niechętnie, pewnych zmian i uzupełnień<sup>49</sup>. Nowosilcow zawiózł zmodyfikowany program do Petersburga. Senator nie był zadowolony z wprowadzonych zmian, ale formalnie nie mógł nic zarzucić Gołuchowskiemu. Dopiero lektura *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben* dostarczyła mu ostatecznych argumentów i utwierdziła w przekonaniu, że filozofia w wydaniu Gołuchowskiego, a zwłaszcza jego poglądy na państwo, są niebezpieczne dla imperium rosyjskiego. Senator poczynił z niej obszerne wypisy i wraz z uwagami posłał generałowi Arakczejewowi, który obok admirała

<sup>46</sup> S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 42–43.

<sup>47</sup> Casus filozofii w Wilnie miał m.in. i takie konsekwencje, że władze carskie postanowiły, by odtąd profesorowie wszystkich uniwersytetów rosyjskich przedstawiali ministerstwu do zatwierdzenia konspekty swych wykładów i ściśle się ich trzymali.

<sup>48</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 43.

<sup>49</sup> Bliżej na temat zmodyfikowanego programu nauczania filozofii, zwłaszcza etyki, zob. W. Tyburski, *Józefa Gołuchowskiego program nauczania filozofii moralnej (Przyczynek do dziejów filozofii moralnej w Polsce)*, [w:] *Przybliżanie przeszłości. księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej*, red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego” nr 1733, Katowice 1998, s. 210–218.

Szyszkowa i Nowosilcowa, wchodził w skład specjalnego Komitetu do spraw Filaretów.

7 sierpnia 1824 r. Komitet przyjął następujące postanowienie: „Komitet, po przejrzeniu raportów rzeczywistego radcy tajnego Nowosilcowa do generała Grafa Arakczajewa, względem lekcji filozofji profesora Gołuchowskiego w Uniwersytecie Wileńskim, przekonawszy się, że doktryny jego, skłonność umysłu do filozofji mistycznej, i przekonania polityczne, w wydanej przezeń i za granicą drukiem ogłoszonej książeczce wyrażone, odejmując mu zaufanie rządu, czynią go nieodpowiednim na nauczyciela tak ważnej dla wpływu swojego na umysłu i moralność nauki, a osobliwie w polskich gubernjach, postanowił profesora Gołuchowskiego oddalić od obowiązku i z miasta Wilna, pozwalając mu wydalic się z Rosji do swojej ojczyzny”<sup>50</sup>. Ukazem z 14 sierpnia wraz z Gołuchowskim wydaleniu zostali z Uniwersytetu i miasta Wilna profesorowie: Lelewel, Daniłowicz i Bobrowski, a to „dla przecięcia szkodliwego wpływu, który przedsięwzięła partja przeciwna zwierzchności uniwersyteckiej”<sup>51</sup>.

Zdaniem Harasska, główną przyczyną dymisji Gołuchowskiego była rusyfikacyjna polityka rosyjska. „Gołuchowski padł jako ofiara przemocy politycznej, jako ofiara celowej polityki rządu rosyjskiego, na usługach którego stała służalcza rzesza ślepo posłusznych urzędników carskich”<sup>52</sup>.

Ten krótki epizod wileński zakończył karierę uniwersytecką Gołuchowskiego, który w wieku lat dwudziestu siedmiu „z profesora filozofii stał się ziemianinem i na dłuższy czas zerwał z pracą naukową”<sup>53</sup>. Przedtem jeszcze wziął udział w posiedzeniu Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, które w marcu 1824 r. wybrało go swym członkiem korespondentem. 13 czerwca Gołuchowski przybył z Wilna, by przedstawić odczyt *O cierpieniach, nieoddzielnych od ludzi w każdym stanie i wieku, i że wśród nich jedyna pociecha i ulga w miłości Boga się znajduje*. Cierpienie obrał on za temat mowy, którą miał wygłosić na zakończenie roku szkolnego w Wilnie, podczas uroczystego spotkania Uniwersytetu. Jak napisał później w liście do Morawskiego, „do mówienia jednak tej mowy nie doszło, gdyż sam przedmiot: O cierpieniach (niepodobna bowiem było o co innego zahaczyć) uznano za niebezpieczny”<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 48 (przypis).

<sup>51</sup> J. Lelewel, *Nowosilcow w Wilnie*, dz. cyt., s. 64.

<sup>52</sup> S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 50.

<sup>53</sup> Tamże, s. 55.

<sup>54</sup> Tamże, s. 216. Część tej mowy, zatytułowaną *O cierpieniach ludzkich*, opublikował ks. A. St. Krasieński w „Noworoczniku Literackim” (Petersburg 1838, s. 107–144). L. Czarkowski podał do druku pozostałą część (wstępną), opatrzoną tytułem *O cierpieniach (w tem życiu)...*, poprzedzając ją krótkim komentarzem („Ateneum Wileńskie”, rocznik I, 1923, s. 533–539). Nie jest jednak pewne, czy obaj korzystali z oryginału czy z odpisu. W Bibliotece Uniwersytetu Wileńskiego znalazłem

W konsekwencji zwolnienia Gołuchowskiego na wileńską katedrę filozofii znów powrócił mierny wykładowca, ale nie wadzący nikomu ks. A. Dowgird.

## 5. Filozofia w ujęciu Gołuchowskiego

Treść wykładów Gołuchowskiego nie jest bezpośrednio znana. Tekst opublikowany w „Bibliotece Warszawskiej”<sup>55</sup> zawiera błędy, na co zwrócił uwagę w liście do redakcji sam autor. Niemniej jednak, tekst ten pozwala zorientować się, jakie były główne tezy mowy inauguracyjnej nowego profesora.

Wileński filozof, pomny zapewne udzielanych mu przestróg, podkreślał w swym wykładzie wstępnym ścisły związek filozofii z religią. Filozofia – jego zdaniem – dąży do tego, „by wszystko do Boga odnosić, we wszystkim ślady jego widzieć, ciągle w nim żyć, by wyższe człowieka przeznaczenie i całego rodu ludzkiego wyśledzić, jego życie uszlachetnić, wreszcie całego świata związek poznać”<sup>56</sup>. Nauki bez religii „stają się coraz płytszemi, aż się na koniec w proste rzemiosła (...) zamieniają. Ona je doprowadza do religii i do Boga, kiedy bez niej gubią się zupełnie w szczegółach”<sup>57</sup>. Odwracający się od religii objawionej „rzekomi filozofowie”, to dla Gołuchowskiego „banda łotrów”, która sprawiła, że nastąpiły „nieszczęśliwe czasy oddalenia się ludów od Boga, od monarchów, a w miejscu hymnów dał się słyszeć ryk ponury materjalizmu i dzikie krzyki rewolucjonistów”<sup>58</sup>. Najbardziej niedołęznym tworem takiej rzekomej filozofii – według wileńskiego profesora – *Dictionnaire philosophique* Woltera.

We wspomnianej mowie o cierpieniach Gołuchowski broni tezy o opatrności Boskiej, ukazując zarazem ogrom nieszczęść czyhających na człowieka. Choć bowiem Bóg dopomaga łaską, to jednak – ponieważ dał człowiekowi wolną wolę – w świecie moralnym każdy musi dochodzić wszystkiego własnym wysiłkiem, inaczej ludzie byłiby maszynami. Cierpienia przez nas zawinione stanowią słuszną karę, niezawinione są natomiast znakiem obecności Boga, mają one znaczenie i wartość w porządku moralnym świata – są przestrożą, mogą prowadzić do cnoty, wskazują prawdziwe szczęście, które leży w wieczności, w Bogu. Przekonanie o Opatrzności możemy zdobyć jedynie w doświadczeniu wewnętrznym – mówił

---

bowiem rękopis (sygn. F3–1572) zatytułowany *Mowa Profesora Filozofii Cesarskiego Wileńskiego Uniwersytetu Gołuchowskiego, 1824 roku pisana, w Wilnie, zawierający tekst dłuższy (o prawie cztery i pół strony) od tego, który podali Krasiński i Czarkowski.*

<sup>55</sup> J. Gołuchowski, *Otwarcie kursu filozofii w Wilnie*, „Biblioteka Warszawska” 1842, t. II, s. 225–258.

<sup>56</sup> Tamże, s. 230.

<sup>57</sup> Tamże, s. 235.

<sup>58</sup> Tamże, s. 238.



Gołuchowski – „sam ją każdy we własnym życiu spostrzec musi, zewnętrznie jej palcem nikomu pokazać nie można”<sup>59</sup>.

Prawdziwym przedmiotem filozofii jest dla Gołuchowskiego nie empiryczna rzeczywistość, dana w doświadczeniu zewnętrznym, ale świat wiecznych i niezmiennych idei, świat wiecznych praw. Teza ta nie może dziwić u doktora filozofii, który uzyskał ten stopień za pracę o filozofii Platona. Ale komentujący te wywody Harassek ma w tym miejscu inne skojarzenia: „Gołuchowski, romantyk, wstępując na katedrę wileńską, obiecywał sobie i słuchaczom, że nad martwym wzleci światem w rajską dziedzinę żywej rzeczywistości; odwróciwszy się od racjonalizmu i empiryzmu doby oświecenia – nowości potrząsał kwiatem i w nadzieje oblekał malowidła; sięgnąć pragnął wzrokiem poza obręb świata, jaki tę pemi można zakreślić oczyma”<sup>60</sup>.

To skojarzenie Gołuchowskiego z Mickiewiczem, którzy byli prawie rówieśnikami, choć wychowanymi w różnych środowiskach, mogłoby stanowić potwierdzenie myśli wyłożonych w *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben*, a dotyczących ducha epoki, ducha narodu i natchnionych twórców, czujących wcześniej niż inni ducha swego czasu. „Czucie i wiara silniej mówią do mnie, niż mędrca szkiełko i oko” – pisał Mickiewicz. Poznanie naukowe, a zwłaszcza matematyczne – mówił to samo językiem filozofii Gołuchowski – daje pewność, ale tylko co do formy, a nie istoty.

Przekonanie zupełne o Bogu, o nieśmiertelności duszy, o wyższym przeznaczeniu rodu ludzkiego, nie jest tak wypadkiem szczególnego szyku i następstwa pojedynczych myśli w dowodach, któremi te przedmioty uchwycić usiłowano, jak raczej owocem całego sposobu myślenia i czucia, ciągłej wprawy całego życia i oczyszczenia duszy z wszelkich przywar, które jej wzrok odejmują<sup>61</sup>.

Harassek zwraca też uwagę, że w wykładzie inauguracyjnym Gołuchowski odszedł od poglądu Schellinga na Boga i religię. Trudno ustalić, czy była to zmiana stanowiska, czy też ostrożność. W każdym bądź razie, w pracy z 1822 r. widoczna jest metafizyka panteistycznego monizmu, traktująca religię jako wyraz bezpośredniego związku ograniczonej istoty myślącej z Bogiem-Absolutem. W wykładzie z 27 października 1823 r. religia jest natomiast wyrazem stosunku człowieka stworzonego do swego Stwórcy. Filozofia jest pomocna religii – mówił Gołuchowski – gdyż „wykorzeniając sceptycyzm wielu z obłąkania naukowego do Boga i religii nawróci”, a „nikt, choćby najuczciwszy, bez religii obejść się nie może”<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> J. Gołuchowski, *Mowa Profesora Filozofii*, dz. cyt., karta 21.

<sup>60</sup> S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 220.

<sup>61</sup> J. Gołuchowski, *Otwarcie kursu*, dz. cyt., s. 247.

<sup>62</sup> Tamże, s. 254 i 258.

Warto zauważyć, że relacje ówczesnych autorów sugerują nieraz odmienne interpretacje. Najdalej chyba poszedł M. Mochnacki, który w wykładach Gołuchowskiego, podobnie jak Lelewela, upatrywał ducha rewolucyjnego<sup>63</sup>. Ks. Jundziłł w swych pamiętnikach wyraził zdziwienie taką interpretacją. Jego zdaniem, antropologia, a zwłaszcza antropologia fizyczna, od której zaczynał Gołuchowski, nie mogła zawierać, jako „materjalna nauka”, żadnych idei skłaniających słuchaczy do rewolucji. Mówił w niej bowiem wileński profesor o budowie i rozwoju człowieka od poczęcia do starości i zgonu. Z relacji Jundziłła wynika, że nie doszedł on jeszcze nawet do rozbioru i analizy władz umysłowych człowieka, choć nawiązywał często do przejawów geniuszu w różnych dziedzinach na przestrzeni wieków, wymieniając wśród wybitnych jednostek liczne przykłady kobiet, co mu jednało „wstęp do wielu familijnych koterii i uprzyjemniało pobyt jego w Wilnie”<sup>64</sup>. Harassek jest zdania, że w wykładach wileńskich Gołuchowskiego „było więcej retorycznej formy, niż głębokiej treści, więcej frazesów niż filozofii, więcej zapachu niż refleksji”<sup>65</sup>.

Choć w *Rozprawie Konkursowej* stosunkowo dużo miejsca poświęcił Gołuchowski logice i metafizyce, to jednak największy nacisk w swoim kursie chciał położyć – jak można przypuszczać na podstawie *Planu Dawania Filozofii* i późniejszych programów – na antropologii oraz filozofii moralnej.

W tej ostatniej punkt wyjścia u Gołuchowskiego zbliżony jest do koncepcji Kanta. Ponieważ świat rzeczy samych w sobie nie jest dostępny dla rozumu teoretycznego, miejsce naukowej refleksji zajmuje tu wiara<sup>66</sup>. Kontemplacja natury, świadectwo różnych ludów wierzących w „rządcę świata”, przekonują nas – zdaniem autora *Planu Dawania Filozofii* – o wiecznym porządku. Wiara daje człowiekowi pewność, „co nam dawniej było wątpliwym, teraz w pewność przechodzi; czujemy się być nieśmiertelnymi, przekonani jesteśmy o Bogu i jasno stoją przed naszymi oczyma najwyższe przedmioty”. Naukowe badanie empirycznej rzeczywistości ukazuje tylko zewnętrzną skorupę – twierdzi Gołuchowski – jeśli na nim poprzestaniemy, rezultat będzie żałosny. „Nieskończony smutek nas i na-

<sup>63</sup> Warto zauważyć, że dziennik „Nowa Polska”, współredagowany przez Mochnackiego, za rewolucjonistę uważał Schellinga. W nr. 26 z 31 stycznia 1831 r. znalazła się charakterystyka różnych terrorizmów: „Trzeci jest terrorizm genialnych rozmyślaczy, genialnych pisarzy, filozofów. Takim terrorystą, takim metafizycznym Dantonem, takim transcendentalnym Robespierrem w Niemczech jest teraz Schelling, jest Gerres i Steffens. [...] Polacy obawiają się entuzjazmu wyobrażeń; natchnienie filozoficzne zowią mistycyzmem. Lubią styl potoczny, gładki, a czego od razu nie rozumieją, to mają za rzecz niegodną poważniejszego rozmyślenia i zastanowienia. Niecierpliwość jest najistotniejszą cechą naszego charakteru”.

<sup>64</sup> Cyt. za S. Harassek, *Józef Gołuchowski*, dz. cyt., s. 53.

<sup>65</sup> Tamże, s. 54.

<sup>66</sup> „Co to za fałszywe myślenie! – pisze na marginesie Jan Śniadecki – moralność jest więc wiarą i nie ma fundamentów w rozumie” J. Gołuchowski, *Rozprawa konkursowa*, dz. cyt., s. 305.

ture ogarnie. Na ołtarzach osiedzie wątpliwość, nieskończona czczość cały świat opanuje, a zewsząd stanie się głos: „Śmierć! Śmierć! Śmierć! – Nadzieja ulegnie niepewności; przyszłość czarnym kirem się okryje, a obawa wszystko przytłumi”. Gołuchowski jest zdania, że wprowadzenie naukowej refleksji do tej sfery rodzi takie spustoszenie, iż rozum nie jest w stanie już niczemu zaradzić, „ostygł bowiem entuzjazm, uczucie zamieniło się w martwą cyfrę, natchnienie stało się przedmiotem rachunku i wątpliwość nieustannie dogryza”. Tak więc, filozofia praktyczna nie może być traktowana jak inne nauki oparte na refleksji, czyli rozumowaniu, gdyż „nie subtelne to rozumowania są szczytem filozofii, lecz postępowanie cnotliwe”<sup>67</sup>.

Podobnie jak Pascal w swym przyrównaniu człowieka do trzciny, Gołuchowski roztacza ponurą wizję życia człowieka jako bytu przyrodniczego: „życie ludzkie zazwyczaj jest pasmem samych nieszczęść, w które natura dlatego tylko, jak się zdaje – przyjemne wplotła zdarzenia, ażeby chęć utrzymania onegoż przytłumioną nie została”. Jednak jako byt moralny jest człowiek wielkim. Pisze tak w *Planie Dawania Filozofii*:

Ta własność noszenia w sobie przepisów moralnych ta własność tworzenia sobie wiecznych celów i dążenia do onych; ta wola, której nic złamać nie potrafi, jeżeli nie my sami; ta bezwarunkowa godność, która żadną ceną zastąpiona być nie może, zgoła ta moralność – ta naszym jest triumfem. Ta nas czyni wyższym nad wszystko, co nas otacza<sup>68</sup>.

Człowiek jest dla Gołuchowskiego najdoskonalszym z bytów, a najdoskonalszymi z ludzi są wielcy bohaterowie, odznaczający się wielkością charakteru. W isticie romantycznym duchu przedstawia omawiany autor tych najcnotliwszych, którzy wnoszą się ponad przyziemność i poświęcają dla szczytnych celów.

Utraciwszy wszystko, co gmin za najwyższe uważa dobro, spokojności nie tracą: bo w uczuciu własnej moralności skarb najwyższy posiadają, a przez zapatrywanie się na wieczne przedmioty siły nad wszelkie losu zamachy wyższej nabywają. Czynią nawet z życia ofiarę i oddając ciało na pastwę nieszczęściu, a na oplakanie współbraciom, zachwyceniem ducha do nieśmiertelności unoszą. (...) Przywołując życie i dzieła takich bohaterów, filozof powinien napominać młodzież, ażeby się zapatrywała na swe wielkie wzory, i wzniecać w jej sercu święte uczucia. Niech ona nie przestaje na książkowej tylko moralności, lecz niech ją w życie przeleje. Do tego nauczyciel w wykładzie filozofii praktycznej dążyć winien; i dopnie go zaiste, jeżeli sam świętym pałac będzie ogniem<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Tamże, s. 306.

<sup>68</sup> Tamże, s. 307.

<sup>69</sup> Tamże, s. 308.

## 6. Gołuchowskiego model nauczania filozofii

Można założyć, że podczas wykładów Gołuchowski starał się realizować ten model kształcenia uniwersyteckiego, który przedstawił w *Planie Dawania Filozofii*. Według niego, filozofia, jako „nauka nauk”<sup>70</sup>, pozwala studiującemu na całościowe spojrzenie na wiedzę i życie. W szczególności proponuje on, by w ramach kursu filozofii przedstawić „myśli o duchu i metodzie nauk akademickich”, zawierające omówienie idei uniwersytetu, prezentację poszczególnych wydziałów, a także cele kształcenia uniwersyteckiego z punktu widzenia podejmującego je młodzieńca. Gołuchowski akcentuje – obok poznawczo-naukowego – znaczenie moralnego aspektu tego kształcenia, postulując, by student „kształcił się nie tylko na obywatela, lecz co więcej i na obywatela człowieka; nie tylko rozszerzał krąg swych wiadomości, lecz też i moralny charakter ustalał, na koniec ażeby nawet po skończonych studiach akademickich nigdy w wydoskonaleniu siebie samego nie ustawał”<sup>71</sup>. Gołuchowski docenia znaczenie zabezpieczenia egzystencji człowieka („nędza jest grobem wszystkich wielkich myśli”), ale zwraca uwagę, że „zyski doczesne nie są nigdy zdolne zaspokoić człowieka, do czegoś wyższego obudzonego”. Dlatego też młodzież akademicka „powinna podczas pobytu swego na Akademii wyższymi wyobrażeniami i lepszymi uczuciami przez nauczycieli być karmiona. Na nauczycielu Filozofii z samej natury jego przedmiotu ten obowiązek więcej jak na kim innym ciąży”<sup>72</sup>.

Gołuchowski uważa, że każdy nauczyciel powinien rozbudzić u uczniów pasję poznawczą. W szczególności nauczyciel filozofii powinien mówić tak, „iżby nie tylko do ucha, ale i do serca trafiało”, musi pokazać, „iż daleki od obojętności i interesowności rzemieślniczego sposobu myślenia prawdziwą swęj nauki miłością pała. Niech całe jego życie będzie dowodem, iż jakiś wyższy demon nim włada. (...) filozofia do całego człowieka przemawiać powinna”<sup>73</sup>. Tego, co w filozofii najważniejsze, a co odnosi się do czucia i woli, nie da się wyłożyć w książkach, ta część – twierdzi Gołuchowski –

tak jak iskra ukryta w kamieniu własnodzielnie wywabioną być musi. Dlatego to najznakomitsi mędracy szczerze wyznają, iż filozofii nauczyć się nie można, lecz iż ją samemu stworzyć należy. (...) Dzieła filozoficzne są tylko środkami pomocniczymi do obudzenia w czytelniku geniuszu filozoficznego. (...) Mistrza nic tak nie obchodzi, jak ukończona już nauka, ucznia zaś (...) sam akt tworzenia onejże. (...) Na metodę genetyczną więc w wykładzie ciągle wzgląd mieć należy.

<sup>70</sup> Na marginesie tych wywodów Jan Śniadecki napisał: „Autor chce zaczynać od Filozofii, na której się one kończyć powinny”. Tamże, s. 295.

<sup>71</sup> Tamże, s. 296.

<sup>72</sup> Tamże, s. 298.

<sup>73</sup> Tamże, s. 302.

Względy dydaktyczne, w tym zróżnicowanie intelektualne słuchaczy, sprawiają – zdaniem Gołuchowskiego – że wykład winien być prowadzony w sposób systematyczny, „zbaczając jednak wszędzie, gdzie się to tylko da uczynić, do metody genetycznej”. Nauczyciel filozofii winien pobudzać umysły studentów i wydobywać ukryte ich możliwości.

Tego zaś dokaże – twierdzi Gołuchowski – jeżeli, kiedy tylko zdarzy się sposobność, będzie się starał wyprowadzić ich z ciasnego obrębu początkowego stanowiska na wielką scenę życia i przemówi do nich natchniony tym nieskończonym duchem, który mieszka w niezliczonych tworcach człowieka otaczających. Młodzieniec, przed którym doświadczona ręka wielkie przedmioty zręcznie stawia, nie może na nie być nieczułym. Prędzej czy później odezwie się w nim duch nieskończonemu spokrewniony i zacznie nim władać; prędzej czy później obudzą się szczytne uczucia i zrobią go uczestnikiem pełniejszego życia<sup>74</sup>.

Nauczyciel filozofii winien – zdaniem Gołuchowskiego – ukazywać związek tej nauki z innymi. „Astronomia, Fizyka, Historia naturalna [biologia – S.Z.], Chemia, Fizjologia – pisał w *Planie Dawania Filozofii* – bardzo są filozofowi użyteczne; ponieważ one, stawiając lepiej jak inne nieskończoność natury przed jego oczyma i objawiając wszędzie działania najwyższej istoty, najzdolniejsza do dania mu owego świętego namaszczenia i do poczęcia go swym niewypowiedzianym uczuciem wielkości, piękności i świętości, bez którego filozofia najpróżniejszą jest nauką”. Tak na przykład, refleksja nad budową Wszechświata rodzi uczucie podziwu dla dzieła Stwórcy, prowadząc do tego, że „okrutna myśl śmierci ustępuje miejsca nieskończonemu życiu”<sup>75</sup>.

Wszystkie relacje słuchaczy wykładów Gołuchowskiego wystawiają mu jak najlepsze świadectwo. Mikołaj Malinowski określił jako „przedziwną” jego umiejętność wykładania filozofii<sup>76</sup>. Otto Ślizień napisał: „Śliczną, gładką polszczyzną i harmonijnym głosem się wystawiał; wykład lekcji pociągający; każdą treść umiał wyłożyć dla wszystkich przystępnie i zrozumiale; kobiety z gustem na jego lekcje uczęszczały”<sup>77</sup>. Hennel tak relacjonował w 1860 r. na łamach „Tygodnika Ilustrowanego” rozmowy z byłymi studentami Uniwersytetu Wileńskiego, z którymi udało mu się spotkać: „wyznawali jednogłownie, iż żaden z profesorów większego uroku i wpływu od J. Gołuchowskiego nie wywierał”<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Tamże, s. 303.

<sup>75</sup> Tamże, s. 304.

<sup>76</sup> M. Malinowski, *Dziennik*, Wilno 1914, s. 93.

<sup>77</sup> O. Ślizień, *Z Pamiętników Ottona Śliznia*. Pamiętnik Tow. Literackiego im. A. Mickiewicza, t. II, Lwów 1888, s. 237.

<sup>78</sup> „Tygodnik Ilustrowany” 1860, s. 162.

## 7. Ponownie Dowgird

Dowgird wykładał filozofię na Uniwersytecie Wileńskim od 1818 do 1832 r., wyjąwszy rok akademicki 1823/24. Początkowo jego przedmiot nosił nazwę: logika<sup>79</sup> (od 1819 r.: logika i psychologia) i obejmował wybrane zagadnienia z logiki oraz analizę władz umysłu ludzkiego (zmysłowych i intelektualnych). Podstawę wykładu stanowiła książka Przeczytańskiego<sup>80</sup>. „Na koniec – pisał w ogłoszonym w 1818 r. programie – uczyni się rozbiór krytyczny najpierwszych zasad, na których wspiera się filozofia transcendentálna sławnego męża Immanuela Kanta, jako też wzmianka o przedniejszych systematach, które z jego szkoły wynikły”<sup>81</sup>. W latach 1821–1823 Dowgird korzystał z własnej pracy *O loice, metafizyce i filozofii moralnej*, którą zgłosił na konkurs<sup>82</sup>, a od 1828 r. z jego głównego dzieła *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł*. W 1822 r. Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk wybrało go członkiem korespondentem. Cztery lata później Uniwersytet Wileński nadał mu stopień doktora teologii za pracę *De miraculis (O cudach)*<sup>83</sup>. Po likwidacji Uniwersytetu Wileńskiego i utworzeniu Akademii Duchownej<sup>84</sup> Dowgird objął w niej stanowisko profesora logiki i filozofii moralnej. Na dwa lata przed śmiercią otrzymał kanonię wileńską.

W opinii jego słuchaczy, a także władz uniwersyteckich, A. Dowgird nie posiadał zdolności dydaktycznych. Co prawda, w przeciwieństwie do Abichta, od początku wykładał po polsku, ale ten były nauczyciel m.in. wymowy nie miał daru oratorskiego. Jeden z jego studentów napisał potem, że był on „tak dalece pozbawiony wszelkiego daru wysłowienia się, że w najprostszej rzeczy wytuma-

<sup>79</sup> Dowgird należał – obok Grodka, Borowskiego, Onacewicza i Czerniawskiego – do komisji, która w 1819 r. egzaminowała Adama Mickiewicza. Dowgird pytał przyszłego wieszca z logiki.

<sup>80</sup> Ks. Patrycy Przeczytański (1750–1817), pijar. Jego *Loika czyli sztuka rozumowania* (1816), napisana pod wpływem filozofii Locke’a, składa się z trzech części: w pierwszej jest mowa o władzach duszy, w drugiej – o rodzajach rozumowania, w trzeciej – o podziale nauk i zastosowaniu logiki do różnych rodzajów wiedzy. Zob. J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1759–1831)*, Kraków 1899–1900, t. II, s. 403–405 (przypis).

<sup>81</sup> Tamże, s. 404.

<sup>82</sup> A. Dowgird, *O loice, metafizyce i filozofii moralnej. Rozprawa na skutek konkursu ogłoszonego przez Cesarski Uniwersytet wileński roku 1820 dnia 1go marca do katedry rzeczonych przedmiotów napisana przez...* W Wilnie, w drukarni A. Marcinkowskiego, 1821.

<sup>83</sup> A. Dowgird, *Dissertatio inauguralis theologico-dogmatico De miraculis. In qua dicitur: quid sint miracula? An, a quo, et quem in finem patrari quent?... et apostolorum comprobatur?* Vilnae: druk. J. Zawadzki, 1826.

<sup>84</sup> Po upadku powstania listopadowego car Mikołaj I ukazem z 1 maja 1832 r. rozkazał zamknąć Uniwersytet Wileński, wydział lekarski przekształcić w Akademię Medyczną, zaś teologiczny w Akademię Duchowną. Obie te uczelnie podlegały Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. W 1842 r. Akademia Duchowna została przeniesiona do Petersburga.

czyć się nie umiał”<sup>85</sup>. W biografii Juliusza Słowackiego pióra L. Janowskiego, który był studentem Dowgirda, czytamy, że ten wykładowca „pełen gorliwości i najlepszych chęci, przy zupełnym braku wysłowienia się, był lektorem ciężkim i nudnym. Wykładał z rękopismu, ale i to przychodziło mu z trudnością, jak po grudzie; najprostsze zdania gmatwał, powtarzał w kółko, czyniąc swój przedmiot niemłym i męczącym”<sup>86</sup>. „Jako profesor na katedrze – podsumowuje te opinie M. Straszewski – nie miał Dowgird zbyt wielkiego powodzenia. Był trwożliwy, trzymał się ściśle napisanego tekstu, pomimo tego często się męszał i zapominał o czym miał mówić”<sup>87</sup>.

Nawet ks. A. Fijałkowski, który w swej *Przemowie do Wykładu Ewanjeli i Listów Apostolskich* Dowgirda z 1836 r. wyraża się o nim w samych superlatywach, ujemnie ocenia jego działalność nauczycielską:

W wykładzie lekcyj nie miał przyjemności, a niekiedy i nudnym się stawał. Trwożliwy i trzymający się ściśle tego, co na papier przelał, często się mieszał i tracił z pamięci to, na co się był nagotował. Nie znał sztuki przywiązania uwagi słuchaczy do siebie, ani uprzyjemniania im prawd oderwanych. Oschły i systematyczny, wpadał w rozwlekłość i powtarzanie tych samych rzeczy<sup>88</sup>.

Znacznie lepiej oceniany jest Dowgird jako autor. Bieliński chwali jego polszczyznę („pisał wyśmienicie po polsku, potoczysto, jasno, gruntownie”)<sup>89</sup>. M. Straszewski w 1912 r. stwierdził, że jako uczonemu i myślicielowi należy mu się „w dziejach myśli polskiej stanowisko wybitne. Jeżeli źle wykładał, to pisał za to po polsku świetnie, jasno, gruntownie. Styl jego mógłby służyć do dzisiaj za wzór dobrego filozoficznego stylu. Także w treści zasługują tak stanowisko, jak poglądy Dowgirda na uwagę”<sup>90</sup>. Straszewski podaje też tytuły lub tematykę niewydanych rękopisów tego filozofa, by ukazać bogaty zakres jego dorobku naukowego<sup>91</sup>. Wiele miejsca poglądom Dowgirda poświęcił H. Struve (1870)<sup>92</sup>.

Co prawda, Jan Śniadecki miał widzieć w nim kantystę i dlatego od razu odrzucił rozprawę konkursową Dowgirda, lecz zdaniem Straszewskiego, kierunek filozoficzny w niej zawarty jest

<sup>85</sup> T. Doboszewicz, *Wspomnienia z czasów, które przeżyłem*, Kraków 1883, s. 102.

<sup>86</sup> L. Janowski, *W promieniach Wilna i Krzemieńca*, Wilno 1923, s. 98.

<sup>87</sup> M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej*, s. 386.

<sup>88</sup> A. Dowgird, *Wykład Ewanjeli i Listów Apostolskich przypadających w dni niedzielne i uroczyste całego roku*, t. I–II, w Drukarni Diecezjalnej u XX. Misjonarzy, Wilno 1836, s. XVI.

<sup>89</sup> J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński*, dz. cyt., s. 424.

<sup>90</sup> M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej*, dz. cyt., s. 386–387.

<sup>91</sup> Zob. też S. Kaczmarek, *Anioł Dowgird – filozof nieznan*, Warszawa 1965, s. 79.

<sup>92</sup> H. Struve, *Wykład systematyczny logiki, czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy*, t. I. Część wstępna, Warszawa 1870, s. 209–218.

zaczepiający wprawdzie o Kanta, ale od transcendentalnego idealizmu niezależny. Z jednej strony stoi on pośrodku między Kantem, a filozofią szkocką, z drugiej zbliża się pod niektórymi względami w teorii poznania i w metafizyce do kierunku, którego najwybitniejszym w Niemczech, – a w pierwszej połowie XIX stulecia tam prawie jedynym – krzewicielem był Herbart. Filozofia Dowgirda to rodzaj krytycznego realizmu, który z trojakich czerpie założeń. Są to, 1) Krytycyzm Kanta. 2) Psychologizm szkoły szkockiej. 3) Katolickie chrześcijaństwo<sup>93</sup>.

S. Harassek w książce *Kant przed rokiem 1830* wyraża się o Dowgirdzie bardzo pozytywnie<sup>94</sup> i daje taką charakterystykę jego filozofii:

Stanowisko jego da się określić krótko: jest to stanowczy zwolennik filozofii Locka, a nawet samodzielny jej kontynuator, nadto wyznawca tzw. filozofii szkockiej. Empiryzm i nieustanne powoływanie się na zdrowy rozsądek – oto wytyczne linie filozofii Dowgirda<sup>95</sup>.

Przy tej okazji warto zauważyć, że przyjęty w historii filozofii polskiej pogląd, jakoby Dowgird propagował tzw. szkocką filozofię zdrowego rozsądku, jest przesadzony. Wileński filozof znał poglądy Th. Reida i D. Stewarta z drugiej ręki, głównie od autorów francuskich. Faktem jest natomiast, że nieraz odwoływał się do „zdrowego rozsądku” czy „rozsądku powszechnego”<sup>96</sup>, zwłaszcza starając się obalić twierdzenia sceptycyzmu i idealizmu subiektywnego<sup>97</sup>.

Z filozoficznych dzieł Dowgirda najbardziej obszerny jest wspomniany *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł*, którego pierwszy tom ukazał się w 1828 r.

<sup>93</sup> M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej*, s. 388.

<sup>94</sup> „Przyszły historyk filozofii oświecenia polskiego będzie musiał długo zatrzymać się nad tą postacią, bo Dowgird jest jednym z najwybitniejszych jej przedstawicieli, obok Staszica, Kołłątaja i Jana Śniadeckiego”. S. Harassek, *Kant w Polsce przed rokiem 1830*. Kraków–Warszawa 1916, s. 37.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> W swej recenzji pracy Jarońskiego Dowgird pisał: „filozofia umysłowa nie może być czym innym, tylko zdrowym rozsądkiem, pomnożonym nowymi pojęciami, umiejącym zdać sprawę ze swoich twierdzeń, wiedzącym granice swych poznać i drogę swych wyobrażeń, czyli, co jedno znaczy, prawdziwa filozofia umysłowa musi być *zdrowym rozsądkiem objaśnionym i udowodnionym*”. Dowgird A., *Rozbiór dzieła pod tytułem: o Filozofii przez Felixa Jarońskiego, z uwagami nad niem przez X. Anioła Dowgirda S.P.* „Dziennik Wileński” t. VI, 1817, s. 326. Zob. też S. Zabieglik, *W imię „zdrowego rozsądku” (Wpływy szkockie w Polsce porozbiorowej)*. „Przegląd Humanistyczny” 1997, nr 6, s. 107–124; zob. też idem, *Scottish Philosophy and Vilnius Philosophers*, [w:] *The Philosophical Age. Almanac 19: Russia and Britain in the Enlightenment. An Attempt in Philosophical and Cultural Comparativistics*, Part 1, St Petersburg 2002, s. 20–27.

<sup>97</sup> „(...) wszystkie te prawie nowe nauki, które się urodziły z kantyzytu (...) lubo w tym z sobą zgodne, że nam dają za wypadek idealizm, co do reszty jednak tak się okazały odmienne i sprzeczne między sobą, jak były przeciwne zdrowemu rozsądkowi”. Nieco dalej zaś o tezach immaterializmu, idealizmu, sceptycyzmu i panteizmu: „Któż nie widzi, jak twierdzenia takie przeciwne są powszechnemu rozsądkowi i nic nie mają spólnego ze sposobem pojmowania wszystkich ludzi? A. Dowgird, *Wykład*, dz. cyt., s. XVII i XIX.



Najogólniej rzecz biorąc, dzieło to podejmuje zagadnienia szeroko rozumianej teorii poznania i logiki<sup>98</sup>. Zagadnienia te autor podzielił na sześć działów. W tomie pierwszym, stanowiącym cz. I planowanej całości, omawia on dwa działy dotyczące niezłożonych władz umysłu (za jakie uznawał zdolność odbierania wrażeń, kształtowania postrzeżeń i tworzenia wyobrażeń), oraz władz złożonych, które dzielił na sądzenie (zwłaszcza o bycie) i pamięć. W dwóch kolejnych, nieopublikowanych częściach *Wykładu*<sup>99</sup> znalazły się cztery kolejne działy „logiki” Dowgirda: trzeci poświęcony był zagadnieniu wpływu języka na rozwój umysłowych zdolności człowieka, czwarty – prawidłom wnioskowania, piąty – hipotezom i prawidłom ich stosowania, szósty – metodzie prawidłowego wykładu logiki, którą uważał on za „najpierwszą i najważniejszą gałąź filozofii”<sup>100</sup>.

Gdyby porównać tę problematykę z zakresem tematycznym filozofii umysłu ludzkiego, jaką omawiali w swych dziełach pół wieku wcześniej autorzy szkoccy, to widać, że „logika” u Dowgirda obejmuje analizę władz zmysłowych i poznawczych człowieka, którym Thomas Reid poświęcił dwa pierwsze dzieła swej trylogii: *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) i *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785)<sup>101</sup>; trzecim były *Essays on the Active Powers of Man* (1788), w których autor omawiał aktywne władze człowieka (wola, uczucia i moralne zachowanie człowieka).

Dowgird był przekonany, że tak rozumiana logika odkrywa wieczne prawdy, które są dostępne z natury każdemu człowiekowi i odporne na wszelkie argumenty sceptyków czy idealistów. „Prawda raz dobrze wyjaśniona i dowiedziona – pisał w „Przedmowie” do *Wykładu* – nabywa wiecznego panowania nad umysłami ludzkimi”<sup>102</sup>. Twierdził zarazem, że dotychczasowa logika nie była w stanie uchronić metafizyki, czyli filozofii we właściwym (węższym) znaczeniu, przed popadaniem w sprzeczności i absurdy, tak szokujące zdrowy i powszechny rozsądek. Za szczególnie niebezpieczne uznawał podkopywanie fundamentów religii i moralności poprzez głoszenie doktryn prowadzących wprost lub pośrednio do ateizmu, który odrzuca istnienie Boga i duszy ludzkiej. Pytał retorycznie we wspomnianej „Przedmowie”

Jakaż być może w rzeczy samej nauka moralności skoro nie uznajemy Najwyższego Prawodawcy jestestw rozumnych i skoro umysł ludzki mamy za zni-

<sup>98</sup> „Logika jest to nauka myślenia wziętego w najogólniejszym zastosowaniu swoim, czyli jest to nauka myślenia o wszelkich zgoła przedmiotach poznania ludzkiego, jakie tylko być mogą” A. Dowgird, *Wykład*, dz. cyt., s. III.

<sup>99</sup> Rękopis tych części był gotowy do druku i miał zezwolenie cenzury.

<sup>100</sup> A. Dowgird, *Wykład*, dz. cyt., s. II

<sup>101</sup> Przekład polski Th. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum., wstęp i przypisy M. Hempoliński, BKF, Warszawa 1975.

<sup>102</sup> A. Dowgird, *Wykład*, dz. cyt., s. XIX.

komą własność człowieka kończącą się razem z jego bytem? Mianowicie uważać należy, że idealizm, zwłaszcza zupełny, jakabykolwiek przyodziął się formą zewnętrzną, z natury swojej prowadzi do ateizmu, ponieważ zaprzeczając rzeczywistości prawdziwej wszelkim twórcom przyrodzenia, znosi jedyną drogę, którąby umysł ludzki przez rozważanie rzeczy stworzonych dojść mógł do uznania samego ich Twórcy<sup>103</sup>.

Za równie niebezpieczne uznawał także doktryny deistyczne i panteistyczne.

Dowgird był zdania, że rozumowe dociekanie zagadnień metafizycznych nie musi wcale prowadzić do konfliktu z prawdą objawioną, gdyż światło przyrodzonego rozumu i światło Objawienia pochodzą od Boga. Co więcej, filozof wileński uważał, że poza dwoma tajemnicami wiary objawionej, a mianowicie „tajemnicą Trójcy Najświętszej i odkupienia ludzkiego”, rozum ludzki jest w stanie wznosić się do poznania pozostałych prawd objawionych<sup>104</sup>.

Przyczyn wszelkich „nadużyć” w filozofii nowożytnej, zwłaszcza pokantowskiej<sup>105</sup>, upatrywał Dowgird m.in. w tym, że „wyświecenie zasad rzeczywistości nie jest rzeczą tak łatwą, jakby się zdawało”. Aby bowiem

podkopać (...) i zwalić wszystkie lepianki fałszu”, należy „wyświecić te główne pomysły niektórych mistrzów, skądinąd znakomitych, które będąc owocem niedokładnego i jednostronnego pojęcia rzeczy, stały się (...) sidłem dla następnich pracowników w zawodzie Metafizyki i nadały fałszywy kierunek jej badaniom<sup>106</sup>.

Jedynego remedium przeciwko teoriom „fałszywej metafizyki” upatrywał Dowgird w nauce „zdrowej logiki”, która rozwikła i wyjaśni „najgłębsze zasady prawdy zgmatwane (...) bałamuctwem tak wielu fałszywych teorii metafizycznych”. To nad wyraz ambitne zadanie zamierzał wykonać on właśnie, pisząc *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł*.

Dwie rzeczy w nim zamierzyłem: udowodnienie rzeczywistości poznań ludzkich i wyłuszczenie wszystkich tych prawideł, którychby układ mógł dawać ludziom dostateczne przewodnictwo do śledzenia prawdy we wszystkich gałęziach wiadomości ludzkich<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> Tamże, s. XXVI–XXVII.

<sup>104</sup> Tamże, s. XXXIV.

<sup>105</sup> Do filozofii Kanta miał Dowgird stosunek niejednoznaczny. W cytowanej „Przedmowie” pisze nawet: „Bez wątpienia Filozof ten był przyjacielem zdrowego rozsądku i nie chciał potwierdzić, owszem nawet jawnie się wyrzekł tych fałszywych płodów, które się wylęły z jego nauki, ani nawet spodziewał się tego, ażeby jego wielbicieli tak dalece nadużyć mieli jego pomysłów”. Tamże, s. XXXIX.

<sup>106</sup> Tamże, s. XXI i XXXVII.

<sup>107</sup> Tamże, s. XXVII i XLVIII.

Na ewentualny zarzut, że tak ambitne zadanie, by „ustalić los Filozofii i zapobiec na zawsze jej obłąkaniom”, może zostać poczytane „za płód pychy i wysokiego o sobie rozumienia” autora, tak mało znanego w świecie uczonych, Dowgird odpowiadał, że pozostawia swe dzieło „czasowi, który sam tylko może utrwalić prawdę, albo zniszczyć omamienie”<sup>108</sup>. Dodawał też, że jest ono owocem jego „niezmordowanej pracowitości”, gdyż „już od lat przeszło dwudziestu zajmowała autora ta myśl: dlaczego nauki metafizyczne dotąd nie mogły stanąć na tak pewnych zasadach jak matematyka, albo przynajmniej jak nauki doświadczenia”. Na koniec wyrażał przekonanie, iż zrealizował swe zadanie i „udowodnił gruntownie rzeczywistość poznań ludzkich”, a jego logika odkrywa „grunt wszelkiej prawdy i rzeczywistości, godzi rozum z rozsądkiem powszechnym, (...) i czyni otuchę, że Logika może dać posadę niewzruszoną nie tylko naukom odwołującym się do doświadczenia, lecz i Filozofii właściwie zwanej”. Zastrzegał się zarazem, że pewnie nie zdoła ona uchronić filozofii przed „wszelkim zgoła błędem”, ale zapobiec może „obłąkaniom tak wielkim, jakim ta nauka podlegała dotąd”, gdyż *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł* oparty jest na zasadach „tak pewnych, iż na nie wszyscy ludzie łączący naukę ze zdrowym rozsądkiem zgodzić się muszą”<sup>109</sup>.

Dzieło życia Dowgirda nie zrobiło jednak wrażenia na czytającej publiczności. Ukazała się tylko jedna recenzja i to w dodatku krytyczna (w zwykłym, nie kantowskim znaczeniu)<sup>110</sup>. Czas nie był sprzyjający dla takich prac. Dopiero kilkadziesiąt lat później pojawiła się pochlebna ocena H. Struvego<sup>111</sup>; jednak dzieła Dowgirda nie były publikowane. W 1965 r. S. Kaczmarek wydał książkę pod znamienym tytułem: *Anioł Dowgird – filozof nieznany*<sup>112</sup>.

\* \* \*

Zagadnienia, którymi zajmował się w swych pracach Dowgird, głównie z zakresu teorii poznania, nie były z pewnością tak frapujące dla wileńskich studentów, jak koncepcje antropologiczne Gołuchowskiego. Można wątpić, czy byłiby oni bardziej zainteresowani, na przykład wywodami o „rzeczywistości poznań ludzkich”<sup>113</sup>, gdyby wykładowca był bardziej elokwentny. Nadchodziła epoka czynów

<sup>108</sup> Tamże, s. XL.

<sup>109</sup> Tamże, s. XLI i XLV.

<sup>110</sup> YY [M. Wiszniewski], *Recenzja...*, „Dziennik Wileński” 1830, t. IX, s. 50–74. Zob. też A. Dowgird, *Antykrytyka. Odpowiedź autora na recenzję jego dzieła pt. Przyrodzone myślenia prawidła*, tamże, s. 131–149, 196–220.

<sup>111</sup> H. Struve, *Wykład*. Zob. też H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce. Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych*, wydanie drugie, Warszawa 1911.

<sup>112</sup> S. Kaczmarek, *Anioł Dowgird*.

<sup>113</sup> A. Dowgird, *Rzeczywistość poznań ludzkich*, „Wizerunki i roztrząsania naukowe”, poczet nowy drugi, tomik 5, Wilno: J. Zawadzki, 1839, s. 5–81.

i zrywów wolnościowych, toteż propagowanie teorii poznania w stylu Locke'a czy nawet Reida, nie mogło liczyć na entuzjazm pokolenia Filomatów i Filaretów, dla których rzeczywistością ich „jestestwa”<sup>114</sup> – by użyć terminologii Dowgirda – była carska niewola. Młodzieży wileńskiej lat dwudziestych XIX w. z pewnością bliższe były owe „romanse metafizyczne”, tak krytykowane przez epigonów polskiego Oświecenia, do których zaliczyć wypada autora *Wykładu przyrodzonych myślenia prawideł*.

---

<sup>114</sup> Przeciwnieństwem terminu „jestestwo” (byt) jest u Dowgirda termin „nicestwo”.

**Andrzej Tarnopolski**  
Władysława Biegańskiego historia i teoria indukcji

**Anna Dziezic**  
Wątki kantowskie w filozofii Edwarda Abramowskiego

**Krzysztof Abriszewski**  
Trzecia fala. Ludwik Fleck i antropologia laboratorium

**Krzysztof Śleziński**  
Nauka a filozofia w ujęciu polskich przedstawicieli  
krytycznego realizmu metafizycznego



ANDRZEJ TARNOPOLSKI

---

## Władysław Biegańskiego historia i teoria indukcji

Władysław Biegański, 1857–1917, najwybitniejszy przedstawiciel polskiej szkoły filozoficzno-lekarskiej poświęcił indukcji wiele uwagi. Wynikało to z jego przekonania, że ten typ rozumowania ma istotne znaczenie w praktyce diagnostycznej.

Rozważania na temat indukcji poprzedza obszerną analizą historyczną. Oceniając stanowisko Arystotelesa pisze:, „Jeżeli więc wyprowadzamy wniosek z reguły ogólnej, to wnioskujemy sylogistycznie, jeśli zaś przeciwnie wyprowadzamy regułę ogólną ze szczegółów, zawartych we wniosku i w przesłance mniejszej, to wnioskujemy indukcyjnie. Z tego wynika, że indukcja jest czynnością odwrotną do dedukcji (...). z powyższych uwag wynika, że indukcja stanowi wyraźne przeciwieństwo sylogizmu: sylogizm „wnioskuje” od reguły ogólnej do szczegółów, indukcja zaś przeciwnie”<sup>1</sup>.

Sama „zasada” ogólna indukcji nie budziła jego większych sprzeciwów, choć twierdził, że istnieje duża różnica pomiędzy jego indukcją i Arystotelesowską. Otóż według Biegańskiego indukcja to „uzasadnienie reguły ogólnej sądu powszechnego przez fakty, czerpane z doświadczenia”. Arystoteles natomiast uzasadniał sądy ogólne innymi sądami ogólnymi, (które ewentualnie mają mniejszy stopień ogólności). Takie stanowisko było dla Biegańskiego nie do przyjęcia. W konsekwencji twierdził, że pomimo oczywistych zasług indukcja Arystotelesa nie miała większego znaczenia w nauce starożytnych a średniowiecze zupełnie zagubiło to niezbyt silne zainteresowanie skupiając się prawie wyłącznie na dedukcji opartej na dogmatach.

Analizę nowożytnej nauki rozpoczął od poglądów F. Bacona. Za nim twierdzi, że indukcja przez proste wyliczenie nie ma istotnego znaczenia. Nauka nie

---

<sup>1</sup> W. Biegański, *Teoria logiki*. Warszawa. 1912, s. 490.

może, bowiem opierać się na rozumowaniu, które obala jeden przeciwny fakt. Dlatego najbardziej akceptuje baronowskie tabele obecności, nieobecności i stopniowania, przy pomocy których, z pewnej ilości faktów, można wyciągnąć poprawny i prawomocny wniosek ogólny. Biegański docenia ten wkład uważając Bacona za ojca nowożytnej indukcji. Brakiem jego koncepcji jest to – jak twierdzi – że nie zdawał sobie sprawy z różnicy, jaka istnieje pomiędzy znajdowaniem uogólnień indukcyjnych a ich udowadnianiem.

Następnym analizowanym w tej kwestii myślicielem był angielski astronom Herschel. Podał on 9 reguł poprawnego wyjaśnienia indukcyjnego: przytaczamy je za Biegańskim:

Jeżeli w grupie faktów nie występuje interesująca nas przyczyna, to fakt ten nie może być przyczyną interesującego nas zjawiska.

Jeśli pewna okoliczność występuje we wszystkich faktach to ( z dużym prawdopodobieństwem). (...) jest ona przyczyną badanych przez nas zjawisk.

Gdy nieznanym jest sposób (mechanizm) oddziaływania przyczynowego, to jeszcze nie dyskwalifikuje przyczyny.

Fakty fałszyfikujące są równie ważne jak fakty potwierdzające (dodatnie).

Nieuwzględniane wszystkich warunków może powodować powstanie pozorowanych wyjątków.

Indukcja według „stopni natężenia przyczyny” jest zawodna i nie zawsze prowadzi do słusznego wniosku.

Dwa fakty najlepiej badać, gdy różnią się tylko jedną okolicznością, a pozostałe są zgodne. ( To najprostsza sytuacja).

Gdy pewnego warunku nie jesteśmy w stanie usunąć (pomiąć) badamy sytuację, w której występuje on w postaciach skrajnych.

Gdy zjawisko jest złożone, jesteśmy uprawnieni do pomijania (w danej sytuacji) nieistotnych przyczyn<sup>2</sup>.

Biegański widział wyższość tych reguł nad tablicami Bacona. Jednocześnie je krytykował. Przede wszystkim twierdził, że reguły te dotyczą tylko części nauk empirycznych, a w jego przekonaniu indukcja to metoda wszystkich nauk. Po drugie indukcja nie jest tu traktowana jako metoda dowodzenia (tym jest indukcja u Biegańskiego). Wreszcie nie ma powiązania indukcji z dedukcją, co Biegański uważał za rzecz ważną i istotną.

Wiele wreszcie miejsca autor *Teorii logiki* poświęca poglądom J. S. Milla, który, według Biegańskiego, nie lekceważył dedukcji. Analizował ją często w swej

<sup>2</sup> Por. tamże.



teorii odnoszącej się w zasadzie do nauk humanistycznych (a nie przyrodniczych tak jak to robił Herschel). Starał się połączyć klasyczną sylogistyczną dedukcję z metodą indukcyjną. Biegański zwraca uwagę na to, że u Milla pojawia się wiele określeń terminu „indukcja” nie zawsze według niego spójnych i zgodnych np.:

Indukcja, to każde wnioskowanie ze znanego o nieznanym.

Indukcja, to stwierdzenie, „jeżeli prawdziwych jest kilka faktów, więc prawdziwe są wszystkie następne” (ewentualnie – prawdziwe są zawsze).

Wreszcie indukcja, to dowodzenie sądów ogólnych<sup>3</sup>.

Prawomocność samej indukcji opierała się u Milla, według Biegańskiego na psychologicznym przekonaniu, które wzrastało w miarę powtarzających się tych samych wyników badanego doświadczenia oraz na jednoznaczności doświadczenia i braku sprzecznych faktów.

Poglądy Biegańskiego są w dużej mierze zgodne z koncepcją Milla. Autor *Teorii logiki* często się z nim utożsamiał, podając np.: kolejną, wynikającą z rozważań nad Millem definicję indukcji. „Indukcja więc naukowa ścisła ma na celu wynajdywanie i uzasadnianie praw przyrody, które jak już wspominaliśmy, dotyczą związku przyczynowego między zjawiskami. Prawa te wyprowadzamy lub uzasadniamy na drodze wnioskowania z faktów szczegółowych, przy czym posługujemy się obserwacją i eksperymentem”<sup>4</sup>. Poza tym należy kierować się następującymi metodami głosił Biegański za Millem:

Jeżeli kilka okoliczności danego zjawiska ma tylko jedną cechę wspólną to jest to cecha, która jest przyczyną (lub skutkiem) tych zjawisk. Gdyż inne po określeniu punktu widzenia perspektywy mogą okazać się (są) drugorzędne. Istotna może być (musi być) tylko jedna. Jest to metoda podobieństwa lub zgodności.

Jeżeli wszystkie okoliczności są zgodne z wyjątkiem jednej to ta właśnie jest decydującym skutkiem lub przyczyną – metoda różnicy.

Połączenie tych dwóch metod – to metoda połączenia.

Jeżeli odejmiemy od zjawiska to, co wynika z innych przyczyn to reszta będzie skutkiem reszty przyczyny – metoda reszty.

Gdy zjawisko zmienia się, a zmieniają się pewne warunki to występuje tu powiązanie przyczynowe – metoda zmian towarzyszących<sup>5</sup>.

Biegański akceptuje w zasadzie te propozycje. Podobnie ocena wkład Milla w problem wyjaśnienia prawomocności zasady indukcji. Mill twierdził bowiem,

---

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, s. 509.

<sup>5</sup> Tamże.

że do formułowania indukcyjnych uogólnień uprawnia nas zasada logiczna opisująca jednostajny przebieg zdarzeń w przyrodzie. Było to dla niego podstawowe prawo pozwalające na wyciągnięcie wniosków indukcyjnych. Przekonuje nas o tym obserwacja pojedynczych faktów i konstatacja, że występują w określonym porządku. Zdawał sobie sprawę z zawodności tego rozumowania, lecz jednocześnie był przekonany, że „zasada jednostajnego biegu przyrody” jest tak uniwersalna, że dzięki swej totalnej ogólności zyskuje wysoki stopień pewności.

W czasach bliższych Biegańskiemu pojawiła się wreszcie przekonanie, że zasada indukcji ma charakter aprioryczny. Jest wytworem naszego umysłu i jako taka służy nam do porządkowania świata. Nurt ten reprezentował Sigwart.

Zasada indukcji z koncepcji Sigwarta, wg Biegańskiego, jest pewnego rodzaju „wymagalnikiem”, wynikającym z celu poznania, którym ma być poznanie zupełne. Krytykując te poglądy Biegański twierdzi, że jeżeli zasady indukcji nie można dowieść empirycznie (za Humem), to ma ona charakter aprioryczny. Jeżeli jednak nie jest tak, to, na czym oparta jest obserwowana powszechnie zgodność pomiędzy subiektywnym wytworem naszego umysłu (Kant) lub naszą konstrukcją (Sigwart) a rzeczywistością? Biegański rozstrzyga ten problem wprowadzając biologiczny punkt widzenia, tak charakterystyczny dla jego filozofii. Umysł nasz, według niego, powstał w wyniku ewolucji, przystosowując się do świata zewnętrznego poprzez kolejne etapy rozwoju. Więc wszystko, co jest w umyśle musiało istnieć najpierw w świecie zewnętrznym, materialnym i obiektywnym. Jest to relacja odpowiedniości i wynikająca z potrzeby biologicznej, którą jest konieczność przewidywania – nawiązując w ten sposób do swej prewidywistycznej teorii poznania.

Źródłem zasady indukcji jest, więc umysł, lecz nie jest to pewnik dostatecznej zasady jak chciał Sigwart, lecz „pewnik tożsamości”. Pewnik tożsamości (dziś mówimy zasada tożsamości) to podstawowe prawo logiki i procesu poznania w ogóle.

Zasadę tożsamości Biegański traktował jako ogólniejszą i ważniejszą od zasady związku przyczynowego (tak jakby zasada związku przyczynowego była jego szczególnym przypadkiem) <sup>6</sup>.

Wyjaśnia to w następujący sposób. Jeżeli mój sąd o danej rzeczy jest prawdziwy, to możemy przewidzieć z dużą pewnością, iż mój sąd o innej, lecz takiej samej, (lecz nie tej samej), też będzie prawdziwy. Ponieważ w przyrodzie nie ma dwóch takich samych rzeczy, to proces uogólnienia wymaga dodatkowych założeń. Uogólniamy tylko pewne własności (cechy) rzeczy, inne pomijamy, stąd sąd indukcyjny, aby był prawomocny, musi być oparty na własnościach atrybutywnych. Więc zakładając, że zasada tożsamości jest pewna a poza tym wnioskujemy z cech atrybutywnych, to wnioski indukcyjne powinny być bezwzględnie pewne.

<sup>6</sup> W. Biegański. *Zasady logiki ogólnej*, Warszawa 1903. s. 253.

Taką sytuację mamy – jak sądził – w logice teoretycznej. W rzeczywistości posługujemy się względną zasadą tożsamości, dostosowana do naszego praktycznego świata. Stąd wniosek indukcyjny w praktyce ma też charakter względny. Tylko w przypadku nauk matematyczno-logicznych nie ma takiej sytuacji, gdyż tam bez zmian i koniecznych uproszczeń nadal obowiązuje abstrakcyjna, absolutna zasada tożsamości. W związku z tym wnioski indukcyjne tylko w tych naukach są – według Biegańskiego – pewne.

Indukcja jako zespół czynności, według Biegańskiego, miałyby składać się z następujących elementów:

a) Z obserwacji.

b) Z wynajdywania uogólnień, to według niego tzw. „indukcja homologiczna albo heurystyczna”.

c) Z dowodzenia uogólnień, to tzw. „indukcja tautologiczna, lub apodyktyczna”.

Z tych rozważań wyprowadził Biegański zasady tworzenia konstrukcji heurystycznych:

Przesłanki konstrukcji heurystycznej muszą się mieścić całkowicie we wniosku, innymi słowy, hipoteza musi obejmować, tłumaczyć wszystkie znane fakty. Z tego ogólnego prawa wynikają dwa następujące prawa pochodne:

Żadna z przesłanek nie może być może sprzeczna z wnioskiem.

Przesłanki muszą przedstawiać wspólne podobieństwa, które je łączą we wniosku. Podobieństwa te stanowią zasadę wnioskowania<sup>7</sup>.

Konstrukcje heurystyczne podzielił Biegański na wnioskowanie indukcyjne i na wnioskowanie z analogii. Samo wnioskowanie indukcyjne (jako czynność intelektualną) definiując jako „(...) przejście od faktów poszczególnych do reguły ogólnej, wyjaśniającej dane fakty”<sup>8</sup>.

Analizując konkretne wnioskowania indukcyjne na pierwszym miejscu umieszcza indukcję przez proste wyliczenie. Pisze, że zarzuty, jakie postawił jej Bacon wynikały z traktowania jej, jako konstrukcji apodyktycznej, dowodowej. Natomiast jej rola heurystyczna nie została przez Bacona zauważona. Będąc zdecydowanym zwolennikiem wnioskowania indukcyjnego stwierdził, że indukcja przez proste wyliczenie – po krytyce przeprowadzonej przez Bacona – doczekała się jednak odpowiedniego miejsca w systemie metod naukowych.

Akceptuje również podział na indukcję zupełną i niezupełną. Indukcja zupełna to dla niego wnioskowanie, które obejmuje wszystkie fakty szczegółowe, natomiast indukcja niezupełna opiera się tylko części przypadków. Wniosek w indukcji niezupełnej stanowi, jak pisał Biegański, przewidywanie dotyczące pozo-

<sup>7</sup> W. Biegański, *Teoria logiki*, dz. cyt., s. 556.

<sup>8</sup> Tamże, s. 556.

stałych przypadków. Indukcja zupełna natomiast, stanowi uogólnienie wiadomości zawartych w sądach wyjściowych (w przesłankach) i dlatego też wielu logików – zdaniem Biegańskiego – nie uważa tego typu indukcji za wnioskowanie poprawne (Mill, Erdman).

Sformułował wreszcie wnioski dotyczące metodologicznych aspektów poprawnego wnioskowania indukcyjnego:

Przesłanki do wnioskowania indukcyjnego muszą być „jednorodne” tzn. muszą dotyczyć podobnych przedmiotów i mieć podobną treść (jednakowe orzeczenie).

Ilość przesłanek jest nieograniczona, najmniej muszą być dwie. Z jednej nie wolno przeprowadzić uogólnienia.

Przesłanki mogą być zdaniem twierdzącymi lub przeczącymi.

Nie można łączyć przesłanek twierdzących i przeczących.

Wniosek indukcyjny jest tylko możliwy (a nie konieczny) bez względu na ilość przesłanek<sup>9</sup>.

Z kolei analogię jako drugi rodzaj wnioskowania indukcyjnego (heurystycznego) traktował Biegański niezwykle poważnie. Twierdził, że zdecydowana większość hipotez naukowych powstaje przy wykorzystaniu tego typu wnioskowań<sup>10</sup>. Definiując analogię odwoływał się do tradycji historycznej, która i w tej kwestii proponowała dość obfitą różnorodność stanowisk, i propozycji definicyjnych. Przyznawał, że czerpał swoje pomysły definicyjne od E. Macha, zgadzając się z jego założeniami metodologicznymi.

Za Machem twierdził, że należy odróżnić trzy terminy: tożsamość, podobieństwo i analogię. Jak pisał : „Tożsamość jest zgodnością wszystkich cech, podobieństwo polega na zgodności tylko niektórych cech, a analogia na zgodności tylko stosunków istniejących między cechami (...) jeżeli logika chce nadać wnioskowaniu z analogii ściśle określone podstawy i obronić jego uzasadnienie, to musi używać terminu analogia w tym ostatnim, ściślejszym znaczeniu. Tylko przy takim pojmowaniu analogii możemy obronić odrębny i niezależny typ wnioskowania analogicznego, możemy podać odpowiednie dla niego prawa i co najważniejsze możemy wyłączyć z tego zakresu wszelkie błędne lub pozbawione uzasadnienia wnioski analogiczne”<sup>11</sup>.

Dla Arystotelesa analogia miała charakter matematycznej proporcji (relacji) wyznaczającej równość stosunków. Potocznie mówi się o analogii, mając na myśli niepełne podobieństwo, podobieństwo tylko pod pewnym (pewnymi) względami.

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> W. Biegański, *Analogia i jej znaczenie w badaniu naukowym*, „Przegląd Filozoficzny” t. X, 1906.

<sup>11</sup> W. Biegański, *Teoria logiki*, dz. cyt., s. 576.

W logice najczęściej rozumie się analogię jako podobieństwo niezupełne. Niektórzy logicy wracając do Arystotelesa, definiowali analogię jako podobieństwo stosunków. Biegański definiował analogię jako zgodność stosunków istniejących pomiędzy cechami. Była dla niego pewnym rodzajem wnioskowania sylogistycznego, w którym ze względu na zaistnienie sprzecznych faktów nie możemy zbudować poprawnej reguły ogólnej. Budujemy, więc sąd, który dotyczy tylko określonych cech, faktów lub sytuacji. Jak pisał: „A zatem w analogii nie ma i nie może być pośrednictwa reguły ogólnej, tutaj wnioskujemy bezpośrednio z zasady, stwierdzonej w jednym szczególe o innym i tylko takie wnioskowanie zaliczone być powinno do analogii”<sup>12</sup>. Wymienił dwa rodzaje takiego wnioskowania.

Ostatecznie wnioskowania ze szczegółu dadzą się wyróżnić dwie formy: Pierwsza indukcyjno-dedukcyjna, gdzie wniosek wprowadzamy przy pośrednictwie reguły ogólnej. Druga, gdy wnioskujemy bez takiego pośrednictwa. Tylko ten drugi rodzaj wnioskowania zasługuje właściwie na miano analogicznego<sup>13</sup>.

Rozróżnienie to wyjaśnia na interesującym i pouczającym przykładzie, który pozwolę sobie zacytować:

Jeżeli ze szczegółów, że Piotr i Paweł i inni umarli wnoszę, że i obecnie żyjący Jan umrze, to wnioskowanie swoje opieram na pośrednictwie reguły ogólnej. Ze szczegółów wprowadzam przede wszystkim regułę, że wszyscy ludzie są śmiertelni a następnie z reguły tej wnioskuję, iż żyjący Jan umrze. Jest to typ wnioskowania indukcyjno-dedukcyjnego. Jeżeli teraz ze szczegółów, że Piotr, Paweł i inni, grając hazardowo w karty, stracili majątek, wnoszę o Janie, który także hazardowo gra w karty, że zrujnuje się materialnie, to w tym wypadku nie ma pośrednictwa reguły ogólnej. Reguła, bowiem ogólna, że «wszyscy hazardowi gracze dochodzą do ruiny majątkowej», jest nieprawdziwa. Wyprowadzając wniosek, co do Jana, wiem już skąd inąd, iż mój znajomy Karol także długoletni hazardowy gracz, nie stracił majątku. Ale ponieważ wiem, że Jan ze swego charakteru (...) jest więcej podobny do Piotra i Pawła, aniżeli do Karola w (...) podobieństwie (...) znajduje uzasadnienie do wnioskowania, że Jan straci majątek<sup>14</sup>.

Taki właśnie rodzaj rozumowania nazywa Biegański analogią.

Konsekwencją tych przemyśleń jest opracowana przez Biegańskiego jeszcze jedną konstrukcję wnioskowania z analogii „opartą na podobieństwie stosunków, jakie wyrażają przesłanki”<sup>15</sup>. Tak zwana czwarta postać wnioskowania z analogii<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Tamże, s. 530.

<sup>13</sup> Tamże, s. 581.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 591.

<sup>16</sup> W. Biegański, *Czwarta postać wnioskowania z analogii. Sprawozdanie Warszawskiego Towarzystwa Naukowego*. 1913.

Wnioskowania indukcyjne i analogiczne dostarczają nam wniosków ogólnych, lecz nie pewnych. Zgodnie z obowiązującymi w nauce założeniami metodologicznymi muszą być: sprawdzalne, weryfikowalne, potwierdzone, dowodzone. Istota tego dowodzenia, pisał Biegański, polega na zmianie wniosku indukcyjnego z możliwego na konieczny. Możliwym wniosek indukcyjny jest wtedy, gdy nie znamy faktów sprzecznych z nim, koniecznym wtedy, gdy nie ma takich faktów.

W logice znane były różne metody sprawdzania sądów ogólnych. Niektóre z nich Biegański omówił. Przykładem niech będzie metoda zgodności opracowana przez Milla<sup>17</sup>. Zarzut wynikający z krytyki, który postawił Biegański tej metodzie sprowadza się do wniosku, że tego typu postępowanie jest dozwolone zarówno, gdy postępujemy od skutków do przyczyn, jak i odwrotnie. Biegański natomiast (i jemu współcześni na przykład: Sigwart) uważał, że postępowanie to w kierunku od skutków do przyczyn jest błędne. Nie spowodowało to jednak odrzucenia opracowanej przez Milla metody, lecz tylko ograniczenia jej zastosowania, gdyż postępowanie od przyczyn do skutków daje przy tej metodzie na ogół zadawalające wyniki. Chcąc uniknąć komplikacji Mill zmodyfikował swoją metodę, tworząc tzw. „metodę połączoną”<sup>18</sup>. Jest ona połączeniem metody zgodności pozytywnej i negatywnej. Dokonując znów szczegółowej i krytycznej analizy tej metody doszedł, Biegański do wniosku, że i ta metoda nie jest doskonała, ponieważ nie eliminuje omawianych wad. Nie odcinał się jednak definitywnie od nich i twierdził, że obie służyć mogą bardzo dobrze jako środek do wstępnej analizy faktów naukowych.

Kolejna z omawianych przez Biegańskiego a opracowanych przez Milla metoda weryfikacji wiedzy indukcyjnej (dla Biegańskiego też wiedzy analogicznej) to „metoda różnicy”<sup>19</sup>. Biegański przedstawił ją w bardzo przystępnej definicji: „jeżeli podmiot posiadający dane orzeczenie i podmiot, który tego orzeczenia nie ma zgodne ze sobą we wszystkich cechach z wyjątkiem jednej, która występuje tylko w jednym podmiocie, to cecha ta wyrażająca jedyną różnicę obydwu podmiotów stanowi o związku koniecznym podmiotu z danym orzeczeniem”<sup>20</sup>. Metoda ta była przez Biegańskiego bardzo wysoko ceniona. Uważał ją teoretycznie za bliską doskonałości. W praktyce nie da się jednak uzyskać tak wysokiej pewności nawet przy pomocy tej metody. Na przeszkodzie stoi niemożność wyczerpującego opisu cech (własności) rzeczy poddawanych sprawdzeniu – a jest to warunek konieczny, aby metoda dostarczała wiedzy pewnej. Mimo tego, przy pomocy właśnie

<sup>17</sup> W. Biegański, *Teoria logiki*, s. 603.

<sup>18</sup> Tamże, s. 607.

<sup>19</sup> Tamże, s. 611.

<sup>20</sup> Tamże, s. 612.

tego sposobu możemy uzyskać według Biegańskiego, sądy prawdopodobne, bliskie pewności.

Metoda bliska metodzie różnicy to „metoda reszty”<sup>21</sup>. Praktycznie z podobnymi wątpliwościami jak poprzedniczka.

Ostatnia z omawianych przez Biegańskiego metoda to „metoda zmian towarzyszących”<sup>22</sup>. Da się – jego zdaniem – sprowadzić albo do metody różnicy, albo do metody zgodności połączonej.

Biegański nie opierał się tylko na opracowaniach Milla. Prezentował też inne sposoby sprawdzania wiedzy np.: w oparciu o dedukcję sylogistyczną. Metoda ta polegać ma na tym, że na drodze intuicji buduje się hipotezę, która stanowi przesłankę większą sylogizmu. Z tej przesłanki dedukcyjnie wyciąga się odpowiednie wnioski, sprawdzane empirycznie. Nie twierdził jednak, że jest to metoda niezawodna. Wnioski są jedynie prawdopodobne, a sposób sprawdzania hipotezy nie zmienia tejże w prawo naukowe. Hipoteza pozostaje nadal hipotezą. Spowodowane jest to według Biegańskiego, tym, że nie uwzględnia się w tej metodzie takich postępowania, które by wyłączały wszystkie inne możliwe hipotezy ( oprócz naszej). Można to uzyskać dobierając odpowiednie przesłanki mniejsze tychże sylogizmów, tak, aby łącznie z wynikającym wnioskiem wykluczały możliwość istnienia innych hipotez, co byłoby jednocześnie dowodem dla hipotezy wyjściowej. Poszukiwanie takich przesłanek jest możliwe tylko przy wykorzystywaniu opisywanych wcześniej metod zgodności i różnicy. Stanowi to jednocześnie kolejny dowód na to, że metody te, jako metody weryfikacyjne, były przez Biegańskiego cenione najwyżej.

Wkład W. Biegańskiego w rozwój polskiej logiki był znaczący i wart jest przypomnienia, zwłaszcza, że w 2007 roku obchodziliśmy Rok Władysława Biegańskiego z okazji 90-lecia jego śmierci.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 612.

<sup>22</sup> Tamże, s. 614.





ANNA DZIEDZIC

---

## Wątki kantowskie w filozofii Edwarda Abramowskiego

Prześledzenie nawiązań do Kanta w myśli Abramowskiego jest przynajmniej częściowo związane z odtworzeniem logiki jej rozwoju. Oto już pierwsza książka Abramowskiego odnosiła się do Kanta, i to dwupoziomowo; potem Kant miał Abramowskiemu filozoficznie ugruntować socjalistyczną utopię, uzasadnić wizję człowieka jako istoty zdolnej do braterskiego współdziałania z innymi, posiadającej niezrealizowany wcześniej społeczny i historyczny potencjał. Po latach, po odkryciu kolejnego, mistycznego potencjału w człowieku, Abramowski czuł się w obowiązku usytuować względem kantowskiej krytyki metafizyki, dyskutując tyleż z Kantem, co z sobą sprzed lat. Jednocześnie jednak sposób, w jaki Abramowski przetwarzał wątki kantowskie, jest interesujący dla badacza filozofii modernizmu, niekoniecznie wnikającego dogłębnie w całą myśl konkretnego autora. Na przykładzie Abramowskiego śledzić bowiem można próbę odparcia pozytywistycznego redukcjonizmu w myśleniu o człowieku i szereg towarzyszących tej próbie trudności.

### Fenomenalizm i koncepcja apercpcji

Po okresie, spędzonym na pisaniu tekstów z zakresu propagandy socjalistycznej i historii społeczno-gospodarczej, Abramowski zwrócił się w stronę filozofii i psychologii. Zaowocowało to książką *Teoria jednostek psychicznych*<sup>1</sup>. Za przedmiot filozofii uznał tam Abramowski krytykę poznania. Choć koncepcje filozoficzne Abramowskiego wykroczyły szybko poza tematykę epistemologiczną, swojej definicji filozofii autor nigdy nie zmienił; w wydanej piętnaście lat po *Teorii* książce *Źródła podświadomości i jej przejawy*, Abramowski pisał:

---

<sup>1</sup> E. Abramowski, *Teoria jednostek psychicznych*, Warszawa 1889.

Filozofia jest to poznawanie świata za pomocą analizy samego poznawania; tym się wyróżnia ona od wszystkich nauk i dzięki temu stwarzać może ich metodologie<sup>2</sup>.

*Teoria jednostek psychicznych* za jedyne uprawnione stanowisko filozoficzne uznawała fenomenalizm<sup>3</sup>. Fenomenalistyczna dyrektywa badania zjawisk, a nie istoty rzeczy, powiązana została tutaj z teorią poznania, opartą na psychologii. Niniejszym psychologią stanowiła zarówno naukę szczegółową, której teoriopoznawcze podstawy podlegają filozoficznej krytyce, jak i dyscyplinę pomocniczą filozofii, dostarczającą narzędzi krytycznych – psychologicznej wiedzy o procesie poznania.

W *Teorii jednostek psychicznych* Abramowski zaproponował nową, fenomenalistyczną metodologię psychologii. Wychodząc od definicji zjawiska jako tego, co jest lub może być przedmiotem myśli, za jedyne uprawnioną psychologię naukową uznał psychologię świadomości<sup>4</sup>. Odrzucił jednak charakterystyczny dla psychologii pozytywistycznej atomizm psychologiczny, czyli przekonanie, że zjawiska psychiczne składają się z pojedynczych elementów – „elementarnych” czy też „czystych” wrażeń, których w stanie czystym nigdy nie doświadczamy (modelowym przykładem tego krytykowanego przez Abramowskiego stanowiska była teza Taine’a, że na wrażenie białego światła składają się wrażenia poszczególnych kolorów). *Teoria jednostek psychicznych* głosiła, że to, czego psychicznie nie doświadczamy, nie istnieje jako zjawisko psychiczne, zaś psychologia atomistyczna przekracza ramy nauki kosztem nieuprawnionych wycieczek w rejony metafizyki. Metafizycznym, a nie naukowym jest bowiem twierdzenie, że pojedyncze bodźce fizjologiczne posiadają swoje pojedyncze korelaty psychiczne, które następnie podlegają syntezie. Wedle zaproponowanej przez Abramowskiego psychologii poznania owe fizjologiczne bodźce nie znajdują pojedynczych odwzorowań w psychice, lecz istnieje ich wspólny psychiczny wyraz, którym jest nieokreślone odczucie, nazwane w *Teorii jednostek psychicznych* intuicją. Taki intuicyjny materiał wrażeniowy podlega analizie i obróbce przez podmiotową władzę – apercpcję; przy czym apercpcja, działając na intuicję, przekształca ją, zamiast tylko biernie odwzorowywać. Przez apercpcję Abramowski rozumiał jednocześnie uwagę, myśl i wolę.

Na pierwszy rzut oka fenomenalizm, do którego akces zgłosił Abramowski w *Teorii jednostek psychicznych*, można sytuować w nurcie „drugiego pozytywi-

<sup>2</sup> Zob. E. Abramowski, *Źródła podświadomości i jej przejawy*, Warszawa 1914, s. 197.

<sup>3</sup> Zob. *Teoria jednostek psychicznych*, dz. cyt., s. 50, 136.

<sup>4</sup> Tamże, s. 5–8. Abramowski przeczył istnieniu nieświadomych, czyli nikomu się nie jawiących, zjawisk psychicznych; mówienie o zjawisku, które nie może być przedmiotem świadomości, uznał za popadanie w sprzeczność z definicją zjawiska.

zmu”, modyfikującego naiwny fenomenalizm pozytywistyczny kantowskim pytaniem o prawomocność i granice poznania. Inspirowane Kantem zainteresowanie teorią poznania łączono tam z zainteresowaniem psychologią, mającą stanowić budulec owej teorii. Do neokrytycyzmu Abramowski przekonał się najprawdopodobniej podczas studiów w Genewie, gdzie wykładał znany fenomenalista i kontynuator Renouviere, Jean-Jacques Gourd. Na gruncie polskim trzy charakterystyczne dla *Teorii jednostek psychicznych* cechy: 1) stanowisko fenomenalizmu, 2) ujmowanie filozofii jako krytyki poznania i dostarczycielki narzędzi, potrzebnych do formułowania metodologii nauk, 3) psychologizm, zbliżały Abramowskiego do przedstawicieli tzw. „filozofii nowokrytycznej”: Mariana Massoniusa i Adama Mahrburga<sup>5</sup>. Jednak Abramowski wcale nie poprzestał na dyrektywie połączenia kantowskiego „problemu krytycznego” z psychologią; nie zamierzał się także ograniczać do refleksji nad metodologią nauk. Zasada, że poznawać możemy jedynie zjawiska, a zjawisko to aktualny lub możliwy przedmiot myśli, stanowiła dla Abramowskiego deklarację czynnego charakteru podmiotu w procesie poznania i tworzenia wartości.

Dla Abramowskiego walka o naukowość psychologii była równoczesna z próbą stworzenia takiej psychologii, która pozwoli uznać specyfikę ludzkiej podmiotowości. Abramowski sądził, że owa podmiotowość nie daje się opisać w atomistycznych terminach, zapożyczonych z fizyki czy chemii; był przekonany, że pozytywistyczna dyrektywa szukania zjawisk elementarnych nie może prowadzić do przeoczenia swoistości przeżyć psychicznych, do eliminacji ludzkiego podmiotu, który podejmuje decyzje i dokonuje wyborów. Dlatego zasadą funkcjonowania ludzkiego umysłu uczynił Abramowski nie bierne, mechaniczne kojarzenie, lecz swoiście pojmowaną intencjonalność. Przyjął apercepcję za podstawowy proces psychiczny, nie będący wypadkową związków asocjacyjnych. Co więcej, apercepcja, o której mówi psychologia, stanowiła w *Teorii jednostek psychicznych* tylko przejaw apercepcji czystej, kantowskiego czystego „ja”<sup>6</sup>. Stąd łatwe wydawało się Abramowskiemu przejście od inspiracji Kantem, opisującym zasady i granice poznania naukowego, do Kanta tłumaczącego, że człowiek jest niezależny od świata fenomenów jako wolna przyczyna celowa, podmiot moralny. W całej tej konstrukcji pomocne okazało się twórcze nawiązanie do teorii apercepcji Wilhelma Wundta. Wniosło ono jednak do rozumowania Abramowskiego dwuznaczności,

---

<sup>5</sup> Obaj nowokrytycyści zresztą *Teorię jednostek psychicznych* recenzowali: Mahrburg bardziej ogólnikowo, zarzucając autorowi mętność sformułowań; Massonius chwalił odrzucenie psychologii nieświadomości, ale ganił rozważania o apercepcji. Zob. A. Mahrburg, *Psychologia*, [w:] *Poradnik dla samouków*, cz. I, Warszawa 1901, s. 629; M. Massonius, *Z psychologii*, „Tygodnik Ilustrowany” 1899 nr 32, s. 625.

<sup>6</sup> E. Abramowski, *Teoria jednostek psychicznych*, dz. cyt., s. 119.

na które nie mogliby się zgodzić ani przedstawiciele filozofii późnopozytywistycznej, ani antypozytywistycznie nastawieni neokantyści.

Wieloznaczność używanego przez Abramowskiego terminu „apercepcja”, pod którym kryła się czynność uwagi, myśli i woli, miała swoje źródło w koncepcji Wilhelma Wundta. Wundt, jako atomista psychologiczny, był jednym z obiektów krytyki w *Teorii jednostek psychicznych*; jednocześnie jednak Wundt to twórca antyasocjacionistycznej teorii apercepcji, nawiązującej z jednej strony do Herbarta<sup>7</sup>, a z drugiej do idealizmu niemieckiego; przy czym Wundt miał ambicje wyjścia poza jednostronności intelektualizmu Kanta i woluntaryzmu Schopenhauera<sup>8</sup>. Procesy apercepcyjne obejmowały u Wundta szereg czynności, od rozpoznawania nowych danych wrażeniowych po tworzenie wartości moralnych; przy czym w swych najwyższych formach czynności apercepcyjne wymykały się opisowi w ramach psychologii fizjologicznej<sup>9</sup>. Wundtowska teoria apercepcji spotkała się z dwustronną krytyką. Jej spekulatywizm był nie do przyjęcia dla zwolenników psychologii fizjologicznej i przedstawicieli filozofii naukowej w rodzaju Adama Mahrburga; odejście od asocjacionizmu na rzecz dość nieokreślonej czynności psychicznej, jaką była apercepcja, wydawało się zbyt pochopne, a wprowadzanie do psychologii odrębnego podmiotu myśląco-chcącego wyglądało na powrót do przednaukowej wiary w duszę<sup>10</sup>. Natomiast naukowe pretensje teorii apercepcji raziły psychologów w rodzaju Hugo Münsterberga, którzy doceniali prace neokantystów: Windelbanda i Rickerta. Münsterberg zarzucał Wundtowi, że przez równoczesne nawiązywanie do psychologii Herbarta i filozofii Kanta czyni pojęcie apercepcji niejasnym i zbędnym. Wszak psychologia bada zjawiska psychiczne i nie jest w stanie udowodnić istnienia podmiotu; istnienie podmiotu trzeba jednak założyć, na takiej zasadzie, jak czynił to wbrew Hume’owi Kant, a obecnie Windelband i Rickert. Tymczasem strategia, przyjęta przez Wundta, ośmiesza naukowość psychologii i jednocześnie nie czyni zadość wymogom filozoficznego myślenia<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Dla Herbarta apercepcja to ujęcie nowego postrzeżenia przez dawne wyobrażenia, czyli przez masy apercepcyjne; element, który zostaje przyjęty do świadomości, to element apercepcyjny. Brett pisał o herbartowskiej apercepcji: „pobudzenie zmysłowe wznieca aktywność pre-egzystującego ego jako pewnego kompleksu przedstawień, z którym nowy element musi się złączyć, w przeciwnym razie bowiem zginie” – G. S. Brett, *Historia psychologii*, tłum. J. Makota, Warszawa 1969, s. 488.

<sup>8</sup> Zob. W. Wundt, *Teoria poznania*, tłum. Z. Heryng, Warszawa 1889, s. 297–299.

<sup>9</sup> Czynności te przestawały mianowicie podlegać zasadzie zachowania energii, leżącej u podstaw paralelizmu psychofizycznego, a zaczynały podlegać zasadzie wzrostu energii psychicznej; tymczasem paralelizm psychofizyczny stanowił podstawową zasadę heurystyczną w psychologii fizjologicznej Wundta.

<sup>10</sup> Zob. A. Mahrburg, *Wundt i jego teoria poznania*, „Przegląd Literacki” (dodatek do „Kraju”) 1889.

<sup>11</sup> Zob. H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, Band 1: *Die Prinzipien der Psychologie*, Leipzig 1900, s. 436 n.

W *Teorii jednostek psychicznych* Abramowski odrzucił mechanicystyczne, asocjacionistyczne pojmowanie życia psychicznego na innej drodze niż robili to Bergson, James czy Brentano<sup>12</sup>. Próbował mianowicie podjąć inspirowany Kan-tem wątek aktywnego podmiotu poznającego na gruncie psychologii. Narażał się w ten sposób na te same zarzuty, które uderzały w teorię apercepcji Wundta<sup>13</sup>. Jak Wundt, Abramowski uwikłał się w dwuznaczność pomiędzy herbartowskim a kantowskim rozumieniem apercepcji. Udział apercepcji w procesie poznawczym rozciągał się wedle *Teorii jednostek psychicznych* od mimowolnego zwrócenia uwagi na bodźce środowiska, poprzez ich mimowolne rozpoznanie aż do uwagi dowolnej, czyli wysiłku uwagi związanego z wolą, po myślenie logiczne. Granica między mimowolnymi reakcjami a celową działalnością przebiegała zbyt płynnie, by można było jasno i dobitnie mówić o apercepcji jako o aktywności podmiotowej, a nią właśnie apercepcja miała tutaj być. Rozumowania z *Teorii jednostek psychicznych* można by co prawda bronić w ten sposób, że według Abramowskiego we wszystkich czynnościach psychicznych, także tych, które przedstawiają się w badaniu psychologicznym jako mimowolne, przejawia się ludzka wolność, a każda reakcja jest w istocie akcją. Tyle tylko, że Abramowski nigdy jednoznacznie nie postawił takiej tezy.

Podjęte przez Abramowskiego próby opisywania zjawisk psychicznych w terminach podmiotowych rodziły sprzeciw autorów, hołdujących paradygmatowi pozytywistycznemu. Na przykład prowadząc w latach 1913–1915 badania laboratoryjne nad siłą woli, Abramowski sprowokował zarzut Juliana Ochorowicza, że „wolę traktuje metafizycznie, jeśli nie mistycznie”<sup>14</sup>. Z drugiej strony podjęta na kartach *Teorii jednostek psychicznych* próba wprowadzenia kantowskiego podmiotu poznającego do psychologii mogła wydawać się psychofizjologiczną interpretacją *Krytyki czystego rozumu*; tymczasem taki redukcjonizm nie był bynajmniej zamierzeniem Abramowskiego.

<sup>12</sup> Jak wiadomo, James i Bergson w swojej krytyce wundtowskiej psychologii fizjologicznej koncentrowali się na asocjacionizmie Wundta, a nie na jego teorii apercepcji, która ów asocjacionizm de facto znosiła. Brentano natomiast twierdził, że nasze wewnętrzne przeżycia to nie tylko treści, lecz przede wszystkim akty; Wundt na to odpowiadał, że Brentano traktuje przedstawienia jak nieruchome, trwałe przedmioty, tymczasem życie psychiczne to przede wszystkim proces (zob. W. Wundt, *Psychologia*, Warszawa b.m.w. [Dodatek do „Głosu”], s. 14–15).

<sup>13</sup> Choć w przeciwieństwie do Wundta Abramowski nie robił wyjątków od zasady paralelizmu psychofizycznego; rozumiał ją bowiem trochę inaczej niż autor psychologii fizjologicznej. Na ten temat zob. A. Dziedzic, *Paralelizm psychofizyczny Edwarda Abramowskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 2/2004, s. 251–270.

<sup>14</sup> Zob. J. Ochorowicz, [Rozbiór:] *Prace z psychologii doświadczalnej wychodzące pod kierunkiem Edwarda Abramowskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1915, z. 1–2, s. 63.

## Kant i materialistyczne pojmowanie dziejów

W kolejnej książce Abramowskiego, *Zagadnienia socjalizmu*, odwołanie do kantowskiego podziału na rzeczywistość fenomenalną i podmiot, warunkujący zjawiska, posłużyła do sformułowania tezy fenomenalizmu socjologicznego. Głosiła ona, że zjawiska społeczne, jako zjawiska, zakładają konstytuujący je podmiot, którym jest indywidualna świadomość; że „nie poza człowiekiem (...) lecz w samym człowieku realnym i żywym, w konkretnych mózgach ludzkich rozwija się całe życie społeczne i poza ich obręb nie przekracza”<sup>15</sup>. Zjawiska społeczne, jako społeczne, wymagają natomiast, by ów „człowiek realny i żywy” był istotą uspołecznioną. Konstytuowanie zjawisk społecznych jest możliwe tylko dzięki temu, że świadomość indywidualna ma wymiar społeczny. Abramowskiemu chodziło tu o apercepcyjny wymiar świadomości, którego istnienie rozwiązywać miało spór o istotę zjawisk społecznych, prowadzony między Gabrielem Tarde’em a Emilem Durkheimem: według *Zagadnień socjalizmu* zjawiska społeczne nie dały się objaśniać ani jako rzeczywistość *sui generis*, ani sprowadzić do poziomu psychologii indywidualnej; ich podmiotem była natomiast uspołeczniona jednostka. Innymi słowy, podmiot zjawisk społecznych w *Zagadnieniach socjalizmu* nie był ani bezradnym obserwatorem niezależnych procesów rzeczowych, ani odizolowaną jednostką.

Na pierwszym poziomie fenomenalizm socjologiczny uzasadniał przekonanie, że nowy świat społeczny powstanie tylko poprzez spontaniczne działanie poszczególnych jednostek – podmiotów zjawisk społecznych. Nie powstanie natomiast ani w drodze spisku rewolucyjnego, „zbawiającego” ludzkość bez jej współdziałania, ani w wyniku ewolucji, której zwykli ludzie mieliby być jedynie obserwatorami, oczekującymi nieuchronnych przemian. Abramowski polemizował tu z rewolucyjnymi i parlamentarnymi tendencjami w polityce socjalistycznej przełomu XIX i XX wieku. Polemizował również z tezą, że materialistyczne pojmowanie dziejów polega na wydzielaniu czynnika ekonomicznego z całości życia społecznego jako determinującej przyczyny polityki i ideologii. Dowodził, że uspołeczniona jednostka nie jest biernym przedmiotem, określanym z zewnątrz przez tajemnicze materialne siły, lecz znajduje się w samym centrum życia społecznego. Narzędziami oddziaływania człowieka na rzeczywistość są potrzeby i uzdolnienia wytwórcze; rzeczywistość ekonomiczna to tylko skostniała, zmaterializowana forma, jaką przybrały procesy podmiotowe.

Teoria fenomenalizmu socjologicznego posiadała też drugi poziom. Podmiotowa twórczość i uspołecznienie miały bowiem również wymiar noumenalny.

---

<sup>15</sup> E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] tegoż, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 96.

Dzięki nawiązaniu do Kanta, Abramowski proponował antynaturalistyczną interpretację materialistycznego pojmowania dziejów, wzbogaconą o teorię transcendentnego uspołecznienia, która przychodziła w sukurs marksowskiemu przekonaniu o społecznej naturze człowieka.

W naturalistycznych interpretacjach materialistycznego pojmowania dziejów poglądy Marksa traktowane były jako teoria rozwoju społeczno-ekonomicznego; socjalistyczne cele i wartości, które mają w praktyce zrealizować robotnicy, nie były w istocie traktowane jak idee, zmieniające rzeczywistość, lecz jako psychiczne odbicie dziejowej konieczności. Inną interpretację autorzy tacy jak Kautsky czy Plechanow uważali za powrót do idealistycznego pojmowania dziejów. Abramowski zauważył jednak, że marksizm nie może być wyłącznie teorią, musi posiadać swoją filozofię praktyki; ludzka twórczość nie może znaleźć ugruntowania w przekonaniu o zasadniczo biernym stosunku człowieka do świata, o potrzebie kapitulacji przed nieuchronnością. Eliminując człowieka-twórcę, naturalizm czyni z niego obserwatora rzeczywistości, nie może filozoficznie ugruntować konieczności działania; jeśli widzimy w ideałach wyłącznie skutki przeobrażeń ekonomicznych, a w ludziach – przedmioty niezależnego od nich procesu, to w istocie każemy człowiekowi chylić czoła przed raz na zawsze danymi, naturalnymi prawami. Niemożliwe jest, by biegiem ludzkich dziejów rządziła wyłącznie zasada przyczynowości - dowodził Abramowski, nawiązując do znanego stwierdzenia Rudolfa Stammlera o bezsensie istnienia partii popierającej zaćmienie księżyca<sup>16</sup>. Gdyby powstanie socjalizmu było po prostu przyczynowo zdeterminowane, zakładanie partii socjalistycznej miałyby się z celem; jej funkcjonowanie przywołałoby na myśl partię astronomów „przewidujących pewne zaburzenia planetarne, a pomimo tego zmuszonych do działania w tym kierunku”<sup>17</sup>.

Żeby wytłumaczyć, jak możliwa jest socjalistyczna praktyka, trzeba dostrzec w człowieku „spontaniczną i decydującą przyczynę celową”<sup>18</sup>; trzeba uznać w nim wolny podmiot wartościujący, orzekający co być powinno, i nie zatracać właściwego sensu kategorii powinności. W tym względzie Abramowski powoływał się na § 53 kantowskich *Prolegomenów*<sup>19</sup> dowodząc, że podmiot myślący, warunkujący zjawisko, sam jest wolny od zjawiskowości, a dokonując moralnej oceny, decydując, co w świecie powinno być, człowiek nie afirmuje konieczności, lecz działa z poziomu noumenalnego, jest wolny.

<sup>16</sup> Zob. R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig 1896, s. 433.

<sup>17</sup> E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, dz. cyt., s. 84.

<sup>18</sup> Tamże, s. 68.

<sup>19</sup> Tamże, s. 82.

Nie oznaczało to jednak, że Abramowski, uzasadniając z pomocą Kanta możliwość socjalistycznej praktyki, wątpił w socjalistyczną teorię. Przeciwnie, próbował pogodzić je ze sobą, stąd inspirowany Kantem antynaturalizm miał w *Zagadnieniach socjalizmu* swoje ograniczenia. Łącząc wątek kantowski z „determinizmem ewolucyjnym”, czyli naturalistycznie rozumianą teorią Marksa, Abramowski sankcjonował w istocie dualizm nauki i twórczości<sup>20</sup>. Mówił o tożsamości moralnych i ekonomicznych procesów przeobrażania się społeczeństwa:

Moralne dążą w kierunku spełnienia tych samych zadań, jakie wyłaniają się żywiolowo z ekonomicznych procesów. Ekonomiczne biorą na siebie wykonanie tego, co w moralnej stronie przedstawia się jako celowe zadanie twórczości ludzkiej<sup>21</sup>.

Twierdził:

Naukowy socjalizm dzisiejszy powstaje z utopijnego, zastosowując determinizm ewolucyjny do zagadnienia przyszłości, wskutek czego rozpatruje ideał z nowego punktu widzenia, jako wynik żywiolowego rozwoju dziejów społecznych, kojarzy go z historycznymi warunkami kapitalizmu<sup>22</sup>.

Jednocześnie jednak deklarował:

czystość ideału jako takiego nie została w niczym zamąconą przez nadanie wynikowego charakteru przedmiotowi socjalizmu<sup>23</sup>.

U Abramowskiego ludzie stają się socjalistami, pozytywnie oceniają kierunek rozwoju historycznego i pragną współdziałać z tym rozwojem, ponieważ kapitalistyczne warunki uwarunkowały ich przekonania, lecz jednocześnie akt oceny, wspierający decyzję działania, jest niezależny od zmysłowości, od przyrody, w której nie ma ocen. Socjaliści są wolni w akcie, lecz pozostają zdeterminowani w treści i historycznym momencie swej oceny. Ta próba połączenia determinizmu (ideał wyrasta z życia robotników) z wolnością (człowiek jest wolny, kiedy ocenia fakty) spowodowała, że Abramowski raz używał w *Zagadnieniach socjalizmu* frazeologii kantowskiej, a kiedy indziej zbliżał się do naturalistycznej, tak przez siebie krytykowanej, na przykład z aprobatą cytując tezę Iheringa, że rzeczy oddziałują na historię za pośrednictwem ludzkiego umysłu<sup>24</sup>. Kantyzm nie prowadził w *Zagadnieniach socjalizmu* do wniosku, że teoria jest rezultatem postawy podmiotowej, stąd Abramowski nie twierdził konsekwentnie, że poznająca myśl

<sup>20</sup> A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski*, [w:] tegoż, *Polska, Rosja, marksizm. Z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Warszawa 1983, s. 286.

<sup>21</sup> E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, dz. cyt., s. 138.

<sup>22</sup> Tamże, s. 73.

<sup>23</sup> Tamże, s. 73.

<sup>24</sup> Tamże, s. 108–109 (przypis).



nie dostosowuje się do gotowej rzeczywistości, że nie istnieją fakty naturalne, fakty bez teorii, bez podmiotowych postaw<sup>25</sup>. Psychologię i socjologię Abramowski stawiał mianowicie w jednym rzędzie z biologią, określając przedmiot tych nauk mianem faktów naturalnych<sup>26</sup>. To dlatego Brzozowski pisał o Abramowskim, że jest „pozytywistą au fond, z pewnym indywidualnym zabarwieniem tylko”<sup>27</sup>.

Abramowski nie był zwolennikiem etyki Kanta; na przykład w przeciwieństwie do kantystów marburskich, Cohena i Vörländera, nie twierdził, że kryterium moralnym, jakim posługują się socjaliści w ocenie historii, jest zgodność z imperatywem kategorycznym, nakaz traktowania ludzi jako cel (a więc nie jako środek reprodukcji dóbr materialnych)<sup>28</sup>. Podmiot Abramowskiego nie był po kantowsku autonomiczny, w wyborach moralnych nie musiał abstrahować od zjawiskowej przypadkowości. Był za to samorzutny – potrafił sam inicjować następstwo zdarzeń, stąd wolność człowieka, którą opisuje tutaj Abramowski, bliższa jest intuicjom filozofów francuskich w rodzaju Lequiera czy Boutroux; istotą wolności okazuje się samo podjęcie działania, rozpoczynanie nowych rzeczy, nakierowanie na przyszłość, a nie – swoboda od rzeczywistości zjawiskowej. U Abramowskiego każde ujmowanie zjawisk w kategoriach powinności jest przejawem działania wolnego podmiotu wartościującego, a treść moralnych nakazów zależy od warunków historycznych i klasowych.

---

<sup>25</sup> Tym bardziej brak u Abramowskiego stwierdzenia Stammlera, że przyczynowość jest formą naszego postrzegania zjawisk, warunkiem możliwego doświadczenia, stąd każda konieczność przyrodnicza, czyli przyczynowa, jest w gruncie rzeczy hipotetyczna – zob. R. Stammler, dz. cyt., s. 360; Abramowski nie był skłonny twierdzić że konieczność historyczna w ogóle nie ma charakteru przyrodniczego, a tylko powinnościowy. Co ciekawe, w *Zagadnieniach socjalizmu* pojawia się natomiast teza, że czas to forma naszego postrzegania zjawisk. Abramowski przywołał owo kantowskie odkrycie, sprzeciwiając się marksistom, traktującym socjalistyczną działalność człowieka jako przyspieszanie, skracanie czasu, koniecznego procesu historycznego. Zob. E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, dz. cyt., s. 74–75.

<sup>26</sup> Tamże, dz. cyt., s. 227.

<sup>27</sup> Zob. S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, [w:] tegoż, *Kultura i życie*, Warszawa 1973, s. 278. Nacisk na istnienie faktów naturalnych Abramowski łączył z krytyką wyrozumowanych abstrakcji, które nie mają związku z doświadczeniem; dochodził tu u Abramowskiego do głosu związany z neokrytycznym fenomenalizmem empiryzm. Tymczasem Brzozowski znaczenie filozoficzne Kanta wiązał wyłącznie z pomysłem bezwzględnej samorzutności gatunku ludzkiego; stąd Kant dostarczał Brzozowskiemu argumentów za radykalnym instrumentalizmem w filozofii nauki.

<sup>28</sup> U marburczyków kantyzm wiązał się zresztą z powątpiewaniem w rychły, komunistyczny kres dziejów: socjalizm, uzasadniany w oparciu o regulatywną ideę człowieczeństwa, był jako ideał rozumu nieskończenie odległy, a zrealizować w historii dawał się tylko częściowo – zob. J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998, s. 60–61; Abramowski, mimo kantyzmu, zostawiał sobie miejsce na utopijną nadzieję, niesioną przez socjalistyczną „naukę”.

Z drugiej strony Abramowski uprzywilejował w *Zagadnieniach socjalizmu* pewne działanie jako dobre bez względu na historyczną zmienność przekonań etycznych - mianowicie akt pomocy, braterstwa, w którym przejawia się zgodność podmiotu empirycznego z noumenalnym.

Abramowski sądził, że apercpcja jest tym, co w nas społeczne; myśl i mowa, dzięki którym istnieje ludzkie społeczeństwo, to aktywności apercpcyjne. Poza tym poczucie jednostkowej odrębności zostało w *Zagadnieniach socjalizmu* połączone z „indywidualnością intuicyjną”, czyli tym, co niepoddane działaniu apercpcji, a więc nie tylko przedspołeczne, lecz w zasadzie nieuchwytne; nasza tożsamość jest tożsamością siebie jako istoty społecznej, jeśli mówimy o sobie „ja”, działa już myśl. Jednocześnie Abramowski zakładał istnienie apercpcji czystej, noumenalnego podmiotu, który był tym, co noumenalnie gatunkowe w człowieku. Nasze prawdziwe „ja” to „ja” noumenalne, a ono utożsamia się z tym, co w świadomości bezosobowe, ponieważ noumenowi nie dotyczy indywidualizacja<sup>29</sup>; w nim każdy człowiek odnajduje tożsamość z innymi ludźmi. To rozumowanie było częściowo zbieżne pod względem struktury z późniejszą koncepcją austromarksisty Maxa Adlera, autora wydanej w 1925 roku książki *Kant und der Marxismus*, który ugruntowywał Marksowskie pojęcie człowieka – istoty społecznej za pomocą kategorii świadomości transcendentalnej<sup>30</sup>. Świadomość jednostkowa była według Adlera formą świadomości w ogóle; nie tyle nosicielem tej świadomości, co „sposobem, w jaki ona się przejawia”<sup>31</sup>. Podobnie w przypadku Abramowskiego. U obu autorów człowiek jest uspołeczniony w samej swej egzystencji, istnieje od razu jako istota gatunkowa, jeszcze przed uspołecznieniem empirycznym.

Stawiając tezę, że człowiek jest uspołeczniony na poziomie noumenalnym, poprzedzającym i umożliwiającym uspołecznienie historyczne, Abramowski chciał dowieść, że człowiek jest z natury prospołeczny. *Zagadnienia socjalizmu* posiłkowały się w tym względzie elementami filozofii Schopenhauera. Kapitalistyczny egoizm wiązał Abramowski z poznawczym błędem – podtrzymywanym przez rzeczywistość ekonomiczną – że *principium individuationis* opiera się na bezwzględnej podstawie; tymczasem świat fenomenalnej indywidualizacji jest

<sup>29</sup> E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, dz. cyt., s. 106.

<sup>30</sup> Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 574. Adler pisał: „Świadomość, aczkolwiek przeżywana tylko w «Ja», jest w nim już społeczna, to znaczy immanentnie odniesiona do wielości podmiotów, które mówią o sobie w pierwszej osobie, ale należą do warunków możliwości każdej osoby indywidualnej. Obce «Ja» są ze mną jednorodne, gdyż każda świadomość, przeciwstawiająca mi się jako obca, jest tylko funkcją tej samej świadomości, którą określam jako własną”. Cyt. za R. Rudziński, *Ideał moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie*, Warszawa 1975, s. 156.

<sup>31</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, dz. cyt., s. 573.

Mają, złudzeniem, za którą ukrywa się prawda o ludzkiej jedności<sup>32</sup>. Dochodzi ona do głosu w aktach bezinteresownej pomocy; akty te oparte są na instynktownej wiedzy, że wszyscy ludzie stanowią w istocie jedność – łączy ich bowiem wspólnota podmiotu noumenalnego, tego samego u wszystkich. Postępowanie bezwzględnie dobre związał więc Abramowski ze skłonnością, a nie kantowską racjonalnością; uniwersalizm szedł tu w parze z hume'owsko-schopenhauerowskim emotywizmem. Przy czym wierzył Abramowski, że prawda o jedności podmiotu noumenalnego w pełni wyrazi się w świecie wspólnej własności, nie opartym na konkurencji ekonomicznej<sup>33</sup>.

Wywód Abramowskiego miał zasadniczą słabość: dowodząc prospołecznej natury człowieka i jego zdolności do życia na braterskich zasadach, Abramowski posunął się do negacji tego, co istotnie indywidualne, poszczególne w człowieku. Tymczasem ten wynik nie był wcale intencją autora. Na braterskich zasadach chciał bowiem Abramowski oprzeć ustrój stowarzyszeniowy, dzięki któremu każdy człowiek będzie mógł wyrażać swoją unikalną indywidualność, będzie miał zagwarantowaną „wolność bycia sobą, rozwijanie swego typu przyrodzonego, nie zaś tego, który ktoś inny uważa za wyższy, doskonalszy lub użyteczniejszy”<sup>34</sup>. Pisząc *Socjalizm a państwo czy Idee społeczne kooperatyizmu*, Abramowski wyobrażał sobie, że społeczne współżycie nie będzie się już wiązało z przymusem, lecz będzie dobrowolne. Każdy będzie należał do wybranych przez siebie stowarzyszeń, w których gestii znajdują się sprawy gospodarcze, światopoglądowe, oświatowe i obyczajowe, każdy będzie podlegał wyłącznie prawom, które aprobuje. Brak tu miejsca, żeby zatrzymywać się dłużej nad stowarzyszeniową utopią Abramowskiego; dość stwierdzić, że inspirowane Kantem przekonanie o gatunkowej jedności ludzi w połączeniu z socjalistycznymi tęsknotami za bezkonfliktową wspólnotą, nie miało uzasadniać tezy o zasadniczej jednorodności tej wspólnoty. Przeciwnie, jedność służyła tu różnorodności; realizowane w praktyce braterstwo gwarantować miało pokojowe, spontaniczne współistnienie różnic międzyludzkich. Socjalizm Abramowskiego przygotowany był dla jednostki, która ma potrzebę „urządzania swego życia według własnej normy i poszanowania tej zdolności u innego”<sup>35</sup>. Ta stowarzyszeniowa, nakierowana na unikalne potrzeby poszczególnych jednostek utopia nie mogła znaleźć dostatecznego oparcia w apologii apercpepcji – nieindywidualnego wymiaru człowieczeństwa. Żeby sensownie mówić o znaczeniu konkretnej indywidualności musiał Abramowski zrewidować

<sup>32</sup> E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, dz. cyt., s. 160.

<sup>33</sup> Tamże, s. 161.

<sup>34</sup> E. Abramowski, *Socjalizm a państwo*, [w:] tegoż, *Filozofia społeczna...*, dz. cyt., s. 292.

<sup>35</sup> E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatyizmu*, [w:] tegoż, *Rzeczpospolita przyjaciół. Wybór pism społecznych i politycznych*, Warszawa 1986, s. 221.

swoją krytykę intuicji. Rewizję tę rozpoczął autor w pracach *Dwulicowy charakter postrzeżeń* i *Co to jest sztuka*, a kontynuował w późniejszych latach, rozważając problematykę podświadomości<sup>36</sup>.

### Metafizyka doświadczalna

Przyjmując istnienie podświadomości, Abramowski nie wycofał się z tezy, że nie istnieją nieświadome zjawiska psychiczne; w istocie podświadomość była u Abramowskiego drugim rodzajem świadomości, świadomością a-intelektualną<sup>37</sup>. Za to refleksja i badania eksperymentalne nad podświadomością doprowadziły Abramowskiego do ponownego spotkania z Kantem.

Na mocy przyjętego niegdyś przez Abramowskiego przekonania o nierozdzielalnym związku teorii poznania z psychologią, nowe odkrycia w psychologii musiały rzutować na fenomenalistyczną teorię poznania, która była punktem wyjścia w *Teorii jednostek psychicznych*. Psychologia poznania, której Abramowski stał się rzecznikiem po odkryciu podświadomości, głosiła teraz, że poznajemy bądź zjawiska psychiczne, ukonstytuowane dzięki działaniu apercepcji, bądź materiał, który z różnych względów nie uległ obróbce apercepcyjnej albo/i uległ redukcji do formy a-intelektualnej. Oznaczało to, że fenomenalistyczna teoria poznania, głosząca, że poznawać możemy wyłącznie zjawiska, uogólnia wnioski przestarzałej już psychologii; dlatego mógł Abramowski powiedzieć w *Metafizyce doświadczalnej*, że stanowisko Kanta, wedle którego nasza wiedza dotyczyć może tylko rzeczywistości zjawiskowej, zostało oparte na przewyżczonym teraz stanowisku psychologicznym. I znów, mimo przytoczonego powyżej sformułowania, intencją Abramowskiego nie była redukcja filozofii Kanta do psychologii poznania, ani tym bardziej odrzucenie całej Krytyki czystego rozumu jako przestarzałej. Wciąż bowiem, jak zaraz zobaczymy, Abramowski podpisywał się pod tezą o istnieniu czystego „ja”, podmiotu noumenalnego; zgadzał się także z kantowską krytyką klasycznej metafizyki – choć poza tę krytykę wykraczał.

Poprzez tezę Kanta o noumenie jako granicy naszego poznania Abramowski rozumiał w *Metafizyce doświadczalnej*, że noumen jest rzeczą pozazjawiskową. Zgadzał się z Kantem, że możliwość bezpośredniego obcowania z rzeczywistością pozazjawiskową, o której mówiła dawna, racjonalistyczna metafizyka, jest złudna; w metafizyce tej obowiązywała zasada, że im bardziej abstrakcyjne są nasze pojęcia, tym bliżej rzeczy samej w sobie jesteśmy, natomiast konkrety, to, co subiek-

<sup>36</sup> Zob. np. E. Abramowski, *Prace z psychologii doświadczalnej*, t. III, Warszawa 1915, s. 174.

<sup>37</sup> O poglądach Abramowskiego na podświadomość zob. A. Dziedzic, *Edwarda Abramowskiego koncepcja podświadomości*, „Kronos” 3/2007.

tywne, zmienne, zmysłowe, oddalają nas od prawdziwej rzeczywistości<sup>38</sup>. Tymczasem – dowodził Abramowski – właśnie pojęcia, czyli twory apercypcyjne, oddalają od rzeczywistości pozazjawiskowej. W pewnym sensie owa rzeczywistość jest nam zresztą cały czas dostępna; możliwość uprawiania nauki, jak i naszego praktycznego oddziaływania na otoczenie, bierze się stąd, że pomimo poznawczych uwarunkowań zawsze obcujemy jakoś ze światem pozazjawiskowym<sup>39</sup>, że noumen przejawia się poprzez zjawiska, które zawierają w sobie „resztę substancjalną”<sup>40</sup> (stąd w *Metafizyce doświadczalnej* zaskakujące na pierwszy rzut oka stwierdzenie: „tworzenie zaś faktów, jak powiedział Marks, dowodzi najlepiej, że jesteśmy wtedy po tamtej stronie zjawiska, po stronie noumenalnej, wiecznej”<sup>41</sup>). Natomiast metafizyka jest możliwa – ale metafizyka doświadczalna, to jest oparta na doświadczeniu, nabywanym w momentach, gdy nie działa apercypcja, gdy znajdujemy się w a-intelektualnym stanie świadomości. Stany takie zdarzają się i w życiu codziennym, i podczas doświadczeń estetycznych; w tym kontekście Abramowski miał jednak na myśli doświadczenia mistyczne<sup>42</sup>.

Abramowski sądził, że w doświadczeniach mistycznych dociera się do rzeczywistości pozazjawiskowej, wolnej od kategorii czasu, przestrzeni i przyczynowości<sup>43</sup>. Zgodność mistyków na przestrzeni różnych czasów i kultur miała dowodzić, że zyskano tu dostęp do tej samej prawdy, której treścią jest przekonanie, że świat zjawisk nie jest tak realny jak świat pozazjawiskowy, a jakaś część człowieka pozostaje nieśmiertelna. Abramowski pisał, że w przeżyciu mistycznym

przemienia się (...) pojęcie «jaźni» własnej, a raczej to, co było dla umysłu abstrakcją wyrozumowaną tylko, jako ‘jaźń’ wyzwolona, wieczna, nieograniczona, staje się również faktem doświadczenia, pewnością bezpośrednią<sup>44</sup>.

Sumaryczny charakter notatek, jakie składają się na *Metafizykę doświadczalną*, nie pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy owa wieczna, nieśmiertelna istota człowieka ma charakter indywidualny czy gatunkowy; podtrzymywał w każdym razie Abramowski swoją tezę z *Zagadnień socjalizmu*, że jedność „ja” noumenalnego łączy ze sobą wszystkich ludzi, czego materialnym przełożeniem powinno być międzyludzkie braterstwo.

<sup>38</sup> E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna*, [w:] tegoż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. 546.

<sup>39</sup> Tamże, s. 534.

<sup>40</sup> Tamże, s. 537.

<sup>41</sup> Tamże, s. 533.

<sup>42</sup> Por. przypis 30.

<sup>43</sup> E. Abramowski, *Przyczynek do psychologii myślenia logicznego*, [w:] tegoż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, dz. cyt., s. 482.

<sup>44</sup> Tamże, s. 483.

Do tożsamości „subiektu myślącego” Abramowski dodawał teraz jeszcze tożsamość bioplazmy, wspólne pochodzenie biologiczne gatunku ludzkiego<sup>45</sup>. Pozwoliło to na ekscentryczne z antynaturalistycznego punktu widzenia zestawienie nazwisk Fichtego i Spencera<sup>46</sup>. Abramowski wyobraził sobie mianowicie w *Metafizyce doświadczalnej*, że kosmos i przyroda zdążają do powstania Nadczłowieka, a ludzka gatunkowość transcendentálna i biologiczna nie przeciwstawiają się sobie w ewolucyjnej drodze do tego celu. Przy czym Abramowski nie miał intencji poddania człowieka niezależnemu odeń procesowi, nie chodziło o uczynienie człowieka biernym przedmiotem pozaludzkiego dążenia (jak wyobrażenie Abramowskiego oceniłby zapewne Brzozowski). To raczej procesy kosmiczne podporządkowane zostały w *Metafizyce doświadczalnej* człowiekowi, który ma „objąć” i „wchłonać” wszystkie byty wszechświata<sup>47</sup>. Można oczywiście twierdzić, że w człowieku kosmos powraca tu do samego siebie; ale Abramowski chciał raczej powiedzieć, że poprzez kosmos powraca sam do siebie zbiorowy człowiek, niczym zbierający własne cząstki Adam Kadmon.

## Zakończenie

Abramowski uznawał za filozofię – filozofię poznania; jego dorobek filozoficzny poza tak zawężone pole daleko jednak wykraczał. W istocie myśl Abramowskiego jest filozofią człowieka, a filozofia poznania co najwyżej stanowi część antropologii filozoficznej. Ta przynależność nie została jednak przez autora jednoznacznie wyartykułowana. Zamiast tego Abramowski proponował filozofię nauki, nawiązującą do Kanta poprzez fenomenalizm, oraz psychologię poznania, do której próbował wprowadzić aktywny podmiot poznający – nie interpretując Kanta w terminach psychofizjologicznych, ale niejako kontynuując jego myśl na niwie psychologii wzorem wundtowskich rozważań o apercpcji. Stawał się przez to Abramowski przedstawicielem poglądu, o którym pisano:

Z coraz większą siłą wybija się nowa szkoła, której Kant nieśmiertelne dał podwaliny, a którą Wundt stworzył, głosząca, że duch ludzki nie tylko biernie, ale i czynnie działać może, a dowolna ta działalność ducha stanowi apercpcję, wolę, uwagę<sup>48</sup>.

Potem kantowski podział na fenomeny i noumeny wykorzystywał Abramowski w filozofii społecznej, gdzie próbował dowieść zasadności i możliwości socja-

<sup>45</sup> E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna*, dz. cyt., s. 581.

<sup>46</sup> Tamże, s. 592.

<sup>47</sup> Tamże, s. 580.

<sup>48</sup> A. Z. J., *Psychologia apercpcji i poszukiwania doświadczalne nad uwagę*, „Ateneum” 1892, z. 3, s. 243.

lizmu. Nauczał więc o moralnej wolności człowieka – podmiotu, warunkującego zjawiska, oraz o jego społecznej naturze. Na tle innych, mniej lub bardziej dosłownie nawiązujących do Kanta autorów: Schopenhauera, Wundta, Münsterberga, Adlera, neokantystów marburskich, Brzozowskiego czy Mahrburga, ujawnia się swoistość problematyki kantowskiej w ujęciu Abramowskiego. Widoczny staje się także szereg zwycięstw i porażek w odrzucaniu naturalistycznych uwikłań. W tym kontekście można również sytuować *Metafizykę doświadczalną*.





KRZYSZTOF ABRISZEWSKI

---

## Trzecia fala. Ludwik Fleck i antropologia laboratorium

Gdy zastanawiać się nad powodami reinterpretowania prac filozoficznych z historii najnowszej, w tym przypadku z początku ubiegłego wieku, na myśl przychodzi kilka z nich. Pierwszy, oczywiście, to próba zrozumienia, a że narzędzia analityczne i sposoby rozumienia zmieniają się, to potrzeba reinterpretacji. Inny powód podpowiada, iż wciąż na nowo odczytuje się historię, by nieustannie dowiadywać się czegoś o nas samych, przeszłość naświetla teraźniejszość. Można też pytać, co kryje się w danych konstrukcjach pojęciowych, co widział w nich ich twórca, ale także, co jeszcze można dojrzeć. Idąc dalej, można usiłować posłużyć się nimi heurystycznie, czyli nie tyle analizować dane pojęcia, ile analizować przy pomocy tych pojęć. Wreszcie, jeszcze jedna możliwość, która się nasuwa, to poszukiwanie miejsc, w których pojawia się zagęszczenie myślowe na tyle złożone, że z perspektywy czasu wydaje się, że poczynając od nich historia dalej mogła biec różnorako.

Niniejsza próba reinterpretacji filozofii Ludwika Flecka odwołuje się po trosze do wszystkich wymienionych powodów. Pytanie o społeczną epistemologię, czy jak chcą niektórzy, socjologię wiedzy Flecka, pociąga za sobą pytanie o aktualny namysł nad nauką. To zaś prowadzi mnie do dwóch kolejnych pytań. Pierwsze z nich dotyczy miejsca Thomasa Kuhna w najnowszej historii badania nauki, a jednocześnie relacji pomiędzy ideami Kuhna i Flecka. Drugie pytanie brzmi następująco: co pomijamy w pracach Flecka jeśli przyjmujemy do jej odczytania Kuhnowską perspektywę koncepcji zamiany paradygmatów? Czyli, co więcej można dostrzec we Fleckowskich pojęciach. To zaś prowadzi do pytania: czy przy pomocy koncepcji Flecka daje się wyjaśnić więcej lub coś innego niż wtedy, gdy posługujemy się Kuhnem? Najlepszym sposobem na sprawdzenie tego jest zestawienie filozofii polskiego lekarza z różnymi koncepcjami wyłaniającymi się w obszarze

badań nad nauką. I jeśli koniec końców, udaje się coś takiego odnaleźć w *Powstaniu i rozwoju faktu naukowego* i innych pismach, to wyłaniają się dalsze kwestie: czy jest tam coś jeszcze, czego nie widać ani w zestawieniu z koncepcją paradygmatów, ani w zestawieniu z innymi modelami? Oraz: dlaczego właśnie takie, a nie inne odczytanie Flecka dominuje. Lub inaczej: jakie były ścieżki możliwości wiodące od myśli Flecka.

Nie sposób przejść szczegółowo przez wszystkie te pytania i problemy w krótkim, kilkustronicowym teście. Toteż skupię się przede wszystkim na paru wybranych kwestiach. Dominującemu odczytywaniu prac Flecka jako zbieżnych w dużej mierze z pracami Kuhna odpowiada pewien sposób myślenia o nauce, który pokrótce chcę zrekonstruować. Następnie zaproponuję alternatywę – sposób myślenia o nauce pełniejszy i moim zdaniem lepszy. Odpowiadać jej będzie również poszerzone odczytanie polskiego filozofa; jego Kuhnowskie idee będą usiłował uzupełnić o wątki zaczerpnięte z nurtu określanego jako antropologia laboratorium. Taka też będzie jedna z głównych tez: Fleck prowadził coś na kształt antropologicznych badań laboratorium, których wyniki zawarł w swoich pismach, a zatem nie tylko wyprzedził pewne tezy Thomasa Kuhna, ale także część z tego, co przypisuje się badaczom z kręgu etnografii laboratorium. Kuhnowskie odczytywanie prac Flecka oraz dominację takiego myślenia o nauce określam jako pierwszą falę. Podobieństwa do antropologii laboratorium i poważną zmianę w badaniu nauki oraz rekonceptualizację pojęcia wiedzy, jaką ona przyniosła, określam jako drugą falę. Nie tylko idee, które niosła pierwsza fala, dają się odnaleźć na kartach *Powstania i rozwoju faktu naukowego*, ale, gdzieś na drugim planie, pojawiają się te, które przyniosła druga fala. Z tych uwag wyrasta raczej pytanie niż teza – czy jest szansa na trzecią falę koncepcji teoretycznych na temat poznania i Fleckowskich zbieżności z nimi? Jeśli tak być może, to upatrywałbym jej z jednej strony w pierwszych próbach powiązania konsekwencji antropologii laboratorium (w tym Teorii Aktora-Sieci) z koncepcjami ucieleśnionego umysłu i rozproszonego poznania, a z drugiej w rozszerzeniu w ich duchu podstawowych pojęć Fleckowskich: stylu myślowego, kolektywu myślowego oraz elementów (powiązań) czynnych i biernych.

### **Pierwsza fala – dominacja Kuhna i gorzkie sukcesy socjologii wiedzy**

Najbardziej rozpowszechnione wyobrażenie na temat myślenia o nauce lokuje Kuhna w punkcie kulminacyjnym pewnej sekwencji. Sekwencja ta zwykle zaczyna się od neopozytywizmu i logicznego empiryzmu, przechodzi przez Karla Poppera silnie akcentując jego rolę, by dojść do Thomasa Kuhna. W zależności od stosunku do koncepcji paradygmatów z aprobatą lub niezbyt chętnie patrzy

się na idee tych filozofów, którzy krytycznie ją przeanalizowali. Toteż można zgadzać się bądź nie z korektami i zastrzeżeniami Imre Lakatosa lub Larry'ego Laudana. W duchu tego wyobrażenia wskazuje się też na prace Paula Feyerabenda jako na zbieżne z pewnymi Kuhnowskimi ideami oraz na Mocny Program Szkoły Edynburskiej jako na socjologizującą ich kontynuację. Jednakże zarówno Feyerabend, jak i Szkoła Edynburska są postrzegani krytycznie, uznaje się bowiem, iż posuwają się zbyt daleko.

Gdyby śledzić te zależności od strony losów pojęć, to Kuhnowi przypisuje się zasługę rozszerzenia tradycyjnego spojrzenia na naukę o wymiar historyczny. Racjonalizm i reprezentacjonizm logicznego empiryzmu uzyskuje nieco większą przestrzeń, w której mieści się także pewna irracjonalność niektórych ludzkich działań. Jeśli w tym kontekście pozytywnie postrzega się prace Lakatosa i Laudana to dlatego, że jednocześnie wykorzystują lekcję Kuhna i ratują racjonalizm. I symetrycznie, niechęć towarzysząca odwołaniom do Feyerabenda i Szkoły Edynburskiej wiąże się z przeświadczeniem, że w obu przypadkach irracjonalizm i relatywizm wprowadzone do gry przez autora *Struktury rewolucji naukowych* idzie zbyt daleko – w pierwszym do hasła *antything goes* i zrównania tradycji zachodniej nauki i voodoo, w drugim do modelu wiedzy budowanej na fundamencie z interesów.

Fleck w tym kontekście, jeśli w ogóle obecny, pozostaje drobną Kuhnowską inspiracją, w najlepszym razie staje się kimś na kształt proto-Kuhna. Analogicznie, różne nurty kojarzone ze społecznym osadzaniem wiedzy naukowej są traktowane jako coś na kształt Szkoły Edynburskiej do n-tej potęgi. Dlatego w tym kontekście socjologia wiedzy naukowej odnosi gorzkie sukcesy – rozwija się, ale jednocześnie niesie stygmat działalności skazanej na porażkę.

Tak rzecz wygląda na poziomie filozoficznej wiedzy „codziennej”, ale wszystkie te elementy można odnaleźć w pracach poświęconych namysłowi nad nauką. Pozwolę sobie zwrócić uwagę na dwa przykłady.

Pierwszy z nich – książka Alana Chalmersa zatytułowana *Czym jest to, co zwiemy nauką?* (Chalmers 1976/1993). Wystarczy po kolei przeczytać tytuły rozdziałów, aby zobaczyć sekwencję, o której mówiłem: I. Indukcjonizm, II. Problem indukcji, III. Zależność obserwacji od teorii, IV. Idea falsyfikacji, V. Falsyfikacjonizm wyrafinowany, VI. Granice falsyfikacjonizmu, VII. Teorie jako struktury. Programy badawcze, VIII. Teorie jako struktury. Paradygmaty Kuhna, IX. Racjonalizm a relatywizm, X. Obiektywizm, XI. Obiektywistyczna koncepcja zmiany teorii w fizyce, XII. Feyerabend: anarchistyczna teoria wiedzy, XIII. Prawda, realizm, instrumentalizm, XIV. Realizm niereprezentacyjny. Wyraźnie widać miejsca, gdzie pojawiają się kolejni wspomniani bohaterowie: Popper, Lakatos, Kuhn, Feyerabend, Szkoła Edynburska zaś jest reprezentowana tylko poprzez teksty Da-

vida Bloora w działach wskazówek bibliograficznych do rozdziałów VIII. i IX. Ludwika Flecka w książce tej nie znalazłem.

Drugi przykład pochodzi z późniejszej książki, chodzi o napisaną przez Ronaldą N. Giere'a *Science without Laws* (Giere 1999). Badacz ten jest o tyle dobrym przykładem, iż należy on do tych nielicznych filozofów nauki, którzy dobrze orientują się w empirycznych studiach nad nauką i technologią. W rozdziale „Explaining Scientific Revolutions” szkicuje historię dwudziestowiecznego namysłu nad nauką, z której pod koniec wyciąga pewne wnioski, co do dalszego kształtu badań. Z grubsza rzecz ujmując, omawia trzy zasadnicze podejścia: filozofię nauki, socjologię wiedzy naukowej i modele ewolucjonistyczne. Co charakterystyczne, wszystkie one analizowane są w kontekście prac Thomasa Kuhna. Kuhn jest też kimś w rodzaju totemicznego przodka – jeśli mowa o wcześniejszych postaciach, to tylko po to, by nakreślić kontekst pojawienia się samego Kuhna. Jeśli zaś mowa o późniejszych, to wystarczy lakoniczne określenie: „Post-Kuhnian Philosophy and Sociology of Science” (Giere 1999: 40). Z kolei modele ewolucyjne są analizowane pod kątem zbieżności z Kuhnem oraz na ile rozwiązują problemy, które u niego pozostały nierozwiązane (Giere 1999: 44–55). Typowy sposób przedstawiania socjologii wiedzy późniejszej niż Szkoła Edynburska czytelnik dostrzeże w początku akapitu następującego po omówieniu Edynburczyków: „Inni ‘nowofalowi’ socjologowie nauki są nawet jeszcze bardziej radykalni (niż Edynburczycy – K. A.)” (Giere 1999: 43), po czym w przypisie odnajdujemy odwołanie do Bruno Latoura, Steve’a Woolgara i Karin Knorr-Cetiny<sup>1</sup>.

W *Science without Laws* Fleck ponownie się nie pojawia. Co, jak sądzę, dobitnie świadczy o roli, która została mu przypisana. W myśl tej roli (pobocznego inspiratora), jego miejsce nie znajduje się w książkach omawiających losy namysłu nad nauką, ale w specjalistycznych opracowaniach historyków filozofii, czy filozofów nauki, którzy zestawiają go z Kuhnem. Przykłady takich zestawień czytelnik odnajdzie w Cackowski 1986<sup>2</sup>, czy Harwood 1986.

Rezultatem tych zestawień jest pewne odczytanie Flecka, które prowadzi jednocześnie do ustalenia tego, co w jego tekstach pierwszoplanowe i jakie znajdzie-

<sup>1</sup> Pomijam nadinterpretacje, jakie pojawiają się w tym z konieczności uproszczonym szkicu Giere'a, na przykład taką, że Knorr-Cetina przedstawiona jest jako kontynuatorka modelu interesów, podczas gdy faktycznie podkreśla niezdeterminowanie (czy też niedodeterminowanie) działań naukowych przez interesy. Być może jest to temat na inną okazję, lecz z kwestią Fleckowską wiąże się on marginalnie.

<sup>2</sup> Niezależnie od własnego sposobu interpretowania prac Flecka i Kuhna, na najwyższe uznanie zasługują wysiłki środowiska lubelskiego skierowane ku wzmocnieniu obecności myśli Flecka w polskiej humanistyce, ich przekłady, interpretacje i prace nimi inspirowane. Bibliografię „Fleckowych” tekstów środowiska lubelskiego zawiera rozszerzone w stosunku do poprzedniego wydanie prac polskiego lekarza (zob. Fleck 2006: 333–335).

my tam podobieństwa do prac Kuhna. Jonathan Harwood wskazuje na siedem takich podobieństw (Harwood 1986: 177), które przywołam za nim w skrócie:

1. Naukowcy pracują w obrębie stylu myślowego (u Kuhna – paradygmatu), który wymusza na nich pewne działania.

2. Założenia stylu myślowego/paradygmatu decydują, jakie pytania warto stawiać i z góry wyznaczają obszar właściwych na nie odpowiedzi.

3. Styl myślowy/paradygmat kieruje percepcją. Ktoś niewtajemniczony w dane pole badawcze może widzieć nieporządek tam, gdzie specjalista zobaczy porządek i funkcjonowanie według pewnych reguł. Przejścia od jednego sposobu postrzegania do drugiego odbywają się jako *Gestalt switch*.

4. Styl myślowy/paradygmat bądź pomija kontrprzykłady, bądź je asymiluje.

5. Członkowie różnych wspólnot badawczych/kolektywów myślowych przynależą do różnych stylów myślowych/paradygmatów, a w związku z tym nie prowadzą dyskusji o tym samym.

6. Wejście do wspólnoty badaczy/kolektywu myślowego odbywa się przez to, co Ludwig Wittgenstein określił mianem „tresury”, która bardziej opiera się na bezpośrednim doświadczeniu niż postępowaniu według formalnych, racjonalnych reguł.

7. Nauka jako całość nie ewoluuje w stronę jakiejś ostatecznej prawdy. Paradygmaty/style myślowe rozwiązują pewne „wewnętrzne” dla siebie problemy. Zmiana stylu/paradygmatu oznacza zmianę problemów i raczej zapomnienie o kwestiach dawniejszych niż ich rozwiązanie.

Tak wygląda ten konglomerat zjawisk, który nazywam „pierwszą falą” – Kuhnocentryczna wizja historii badań nad nauką i Fleck wpisany w nią poprzez podobieństwa pomiędzy *Strukturą rewolucji naukowych* a *Powstaniem i rozwojem faktu naukowego*. Historia jednakże się nie zatrzymała, a koncepcje Flecka nie dają się sprowadzić wyłącznie do pojęć stylu myślowego i kolektywu odczytywanych przez pryzmat teorii paradygmatów.

## **Druga fala – antropologia laboratorium, od wiedzy do poznawania oraz wiązania czynne i bierne**

Chciałbym teraz zaproponować alternatywne ujęcie wobec dominującej, przedstawionej wyżej wizji badań nad nauką. Punktem centralnym nie będzie jednak już praca Thomasa Kuhna, lecz w dużej mierze niezależna od niej antropologia laboratorium. Najpierw przedstawię ową alternatywną historię według tej

samej formuły, co wcześniej, później zaś wyjaśnię, co rozumiem przez etnografię (lub antropologię) laboratorium<sup>3</sup> i co wspólnego z nią ma Ludwik Fleck.

Chciałbym, aby sekwencja historyczna była tym razem nieco bardziej rozciągnięta w czasie. Zaczyna się ona od filozofów nowożytnych, którzy przenoszą akcent z ontologii na epistemologię. Byli oni skłonni określać wiedzę poprzez rozmaicie rozumiane pojęcie idei (jako wrażenie zmysłowe, przekonanie, wyobrażenie, ideę w sensie platońskim, itd.). Przełom lingwistyczny, wczesna filozofia analityczna i neopozytywizm a wraz z nimi Ludwig Wittgenstein przenoszą pytanie o wiedzę z obszaru idei na grunt języka. Od tego momentu pytanie o wiedzę naukową zaczyna być, i pozostaje w znacznej mierze do dziś, teoriocentryczne. Krótko mówiąc, pytając o naukę niejako automatycznie zadaje się pytanie o teorię naukową. Narzędziem teoretycznym uprawomocniającym takie działanie jest rozróżnienie pomiędzy kontekstem odkrycia i kontekstem uzasadnienia. Prace Thomasa Kuhna pozwoliły skomplikować sprawę poprzez dodanie wymiaru historycznego do pytania o wiedzę naukową. Podobnie rzecz ma się z modelami ewolucjonistycznymi – one także są teoriocentryczne, ponieważ albo pytają o ewolucję teorii, albo wspólnot teorie wytwarzających (i w tej mierze interesujących).

Sytuację dodatkowo zagaścił Mocny Program socjologii wiedzy, który inspirował się pracami Kuhna, ale, co równie ważne – Mary Hesse, Ludwiga Wittgensteina i innych badaczy, dodał wymiar społeczny. Z jednej strony pozostał teoriocentryczny, tworząc sieciowy model wiedzy i optując za teorią zmiany wiedzy jako teorią metafory, z drugiej jednakże dołączył tezę, która towarzyszyła socjologii wiedzy od jej początków (choć w różnych formach). Mówi ona, iż treść wiedzy jest wzajemnie sprzężona z kształtem grupy, która jest nośnikiem tej wiedzy. Jednym z wymiarów grupy są interesy, toteż z tego wynika, że w wiedzę wpisane są także interesy (grupowe, indywidualne)<sup>4</sup>.

Trudno dziwić się, że dla badaczy przywiązanych do tradycyjnego, przedkuhnowskiego sposobu patrzenia pójsie w stronę oświetloną przez Edynburczyków nie wydawało się zachęcające. Trudno tym samym dziwić się, że wszelkie nurty niejako wyrosłe z prac Edynburczyków jawiły się niczym legendarne potwory płodzące się gdzieś za horyzontem rozumu.

Nurty te jednak wcale nie polegały na radykalizacji Mocnego Programu analogicznej do tego, jak on sam radykalizował idee Kuhna. Przeciwnie, wprowa-

<sup>3</sup> Określeń antropologia laboratorium i etnografia laboratorium używam zamiennie, tak też na przykład czyni Knorr-Cetina w swojej pierwszej monografii, zob. chociażby Knorr-Cetina 1981: 17–18.

<sup>4</sup> Wielość inspiracji teoretycznych znakomicie ilustruje polska zbiorówka z tekstami przedstawicieli Mocnego Programu – są tam odwołania do Hesse, Wittgensteina, Durkheima, Maussa i innych (*Mocny program* 1993). Kwestia interesów została omówiona przez Barry'ego Barnes'a w jego pracy *Interests and the Growth of Knowledge* (Barnes 1977).

dzając do gry nową metodologię, zupełnie zmieniły one pytanie o wiedzę. O ile podejścia teoriocentryczne bazowały na budowaniu modelu wiedzy – racjonalnych rekonstrukcjach, paradygmatach, teoriach sieci, to grupa badaczy, która rozpoczęła swoje prace pod koniec lat siedemdziesiątych (Karin Knorr-Cetina, Bruno Latour wraz ze Stevem Woolgarem, Michael Lynch<sup>5</sup>) zapytała o wiedzę inaczej: co dzieje się tam, gdzie tworzy się wiedzę naukową? W przeciwieństwie do koncepcji teoriocentrycznych, które bądź wykluczały pewne obszary z badań, bądź się nimi po prostu nie interesowały, bądź nie miały żadnych narzędzi do ich konceptualizacji, nowe nurty były zainteresowane wszystkim. Otrzymały one miano „antropologii laboratorium” albo „etnografii laboratorium”, ponieważ posługiwały się metodą antropologiczną (etnograficzną) – metodą intensywnych badań terenowych. W jej myśl, badacz usiłuje opisać każdy detal badanej rzeczywistości; uczonych zaczęto badać tak, jak dotychczas badano ludy egzotyczne – jako dziwaczne plemię poświęcające się niezrozumiałym dla postronnego obserwatora praktykom.

Moja teza jest następująca: antropologia laboratorium spowodowała najdonioślejsze zmiany w filozofii wiedzy od czasu Kartezjusza i innych wczesnowożytnych filozofów i posiada takie jak oni znaczenie. Przeniosła ona nacisk z pytania o wiedzę na pytanie o poznawanie i praktyki poznawcze, podminowała tradycyjnie pojmowany projekt epistemologii oraz przekonstruowała szereg tradycyjnych pojęć z nauk społecznych wychodząc poza socjologię. Ludwik Fleck w *Powstaniu i rozwoju faktu naukowego* nie tylko w znacznym stopniu antycypuje Prace Thomasa Kuhna (co nie ulega dla mnie wątpliwości), ale, także, zawiera wyniki pierwszych badań, które można zaliczyć do etnografii laboratorium. Tak widzę właśnie drugą falę: głębokie przemiany w filozofii wiedzy, jakie niesie ze sobą etnografia laboratorium, co daje szansę na bliższe naświetlenie tych wątków w pracach Flecka, które w kontekście teorii paradygmatów zeszyły na plan dalszy.

Antropologia laboratorium zaczęła się od trzech równoległych projektów badawczych. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Karin Knorr-Cetina, Bruno Latour oraz Michael Lynch niezależnie od siebie pozostawali przez dłuższy czas w trzech różnych kalifornijskich laboratoriach badawczych, stosując obserwację uczestniczącą w celu opisanego tego, co się w nich dzieje. Prace przedstawiające wyniki tych badań ukazywały się od końca lat siedemdziesiątych do połowy osiemdziesiątych. Knorr-Cetina – dziś uznany klasyk nurtu – uważa, że metoda etnograficzna pomogła skoncentrować się na kilku zasadniczych kwestiach, które w owym czasie stanowiły nowość w badaniu nauki. Chodziło o bezpośrednią obserwację praktyk badawczych i analizę dyskursu naukowego (Knorr-

---

<sup>5</sup> Rezultaty tych badań zostały opublikowane w: Knorr-Cetina 1981, Latour i Woolgar 1979 oraz Lynch 1985.

Cetina 1995: 140); o porzuceniu przekonania o szczególnej racjonalności praktyk naukowych, czyniącej je czymś niecodziennym, a tym samym niedostępnym badaniu; o dostępie do praktyk naukowych pozwalający zwrócić uwagę na coś więcej niż standardowa koncentracja na teorii i tradycyjnie pojętych faktach naukowych (Knorr-Cetina 1995: 140); o badanie kontrowersji i sporów wewnątrz nauki oraz analizę wiedzy nieukończoną, wiedzy w trakcie tworzenia (Knorr-Cetina 1995: 140). W rezultacie badań, uważa niemiecka socjolożka, okazało się, iż wiedzotwórcze praktyki laboratoryjne nie mają charakteru deskryptywnego – nie chodzi w nich o opis, odwzorowanie rzeczywistości, lecz konstruktywny (Knorr-Cetina 1995: 141) – w wyniku kolejnych negocjacji wytwarzają pewne rezultaty, których głównym zadaniem jest zwiększyć możliwości kontynuowania badań. Owe rezultaty będą rozmaicie nazywane. Podczas gdy Knorr-Cetina raczej skoncentruje się na samych procesach negocjacji i w późniejszych pracach nad kształtem „maszyny” negocjacyjnej (nazywając ją „kulturą epistemiczną” – por. Knorr-Cetina 1999), to badacze kojarzeni z Teorią Aktora-Sieci rozszerzą pojęcie negocjacji<sup>6</sup> i do ich pełniejszego opisu wypracują pojęcia „aktora” lub „aktanta”, „hybrydy” oraz „cyrkulującej referencji”<sup>7</sup>.

Autorka *The Manufacture of Knowledge* uważa, że znakiem rozpoznawczym etnografii laboratorium była taka konceptualizacja laboratorium, która pozwoliła widzieć w nim nie po prostu pewną fizyczną przestrzeń, w której prowadzi się badania naukowe, co obszar przekształcania relacji pomiędzy porządkiem naturalnym i światem społecznym, pomiędzy danymi aktorami i ich środowiskami (Knorr-Cetina 1995: 145). Opisując tę cechę charakterystyczną laboratorium, Knorr-Cetina odwołuje się do pojęć Maurice’a Merleau-Pontyego, w laboratorium przekształca się system ja-inni-rzeczy w polu fenomenalnym (Knorr-Cetina 1995: 145).

Epistemologicznej przełomowości antropologii laboratorium upatrywałbym właśnie tutaj. Tradycyjna epistemologia mniej lub bardziej bazowała na modelu lustra i odzwierciedlania, jak wnikliwie przedstawił to Richard Rorty (Rorty 1994). Zakładała także, że istnieje pewien moment zatrzymania w procesach poznawczych utożsamiany z uzyskaniem wiedzy, której modele można budować. Antropologia laboratorium, jak wskazałem wcześniej za niemiecką socjolożką, porzuca deskrypcyjność modelu lustra, ale co równie ważne, wykazuje w oparciu o analizy empiryczne, że nie ma momentu zatrzymania w praktykach poznawczych, że są one nieustającym procesem i że właśnie ów proces, a nie pewien wy-

<sup>6</sup> Przede wszystkim chodzi o głośny tekst Michela Callona *Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieux Bay* – Callon 1986; por. także krótkie omówienie pojęcia negocjacji w Knorr-Cetina 1995: 151–154.

<sup>7</sup> Pojęcie hybrydy pojawia się w Latour 1993, zaś cyrkulującej referencji w Latour 1999.



twór nazywany wiedzą, należy badać. Nadmierna koncentracja na wiedzy prowadzi do zafałszowania podstawowej roli laboratoriów badawczych, to jest ich mocy przekształcania rzeczywistości, w jakiej żyjemy. Jest to lekcja, którą zgodnie, choć na różne sposoby wyciągają wszyscy badacze wyłaniający się z omawianego nurtu i nie tylko oni<sup>8</sup>. Prowadzi to do rewolucyjnej zmiany w pytaniach epistemologicznych – zamiast pytać o wiedzę i rozszczepiać epistemologię i ontologię na dwoje, należy zapytać, w jaki sposób praktyki poznawania zmieniają nasz świat i nas samych, co prowadzi do zespolenia epistemologii i ontologii.

Uważam, że prace Ludwika Flecka mają w tym swój udział, to znaczy, że można odnaleźć daleko idące zbieżności pomiędzy nimi, a dorobkiem etnografii laboratorium. Spróbuję je teraz wskazać.

1. Fleck dzięki temu, że w dociekaniach epistemologicznych odwołuje się do swej wiedzy i praktyki badawczej realizuje postulaty antropologicznej metody intensywnych badań terenowych będąc nietypowo jednocześnie badającym i badanym, etnografem w terenie i jego informatorem. Choć w jego książce dominują analizy oparte na materiale historycznym, to można bez trudu odnaleźć także porzrucane tu i ówdzie odwołania do praktyki laboratoryjnej (na przykład w rozdziale III *Powstania i rozwoju...*).

2. Antropologia laboratorium kreśli obraz nieustających działań i procesów poznawczych, negocjacji, które prowadzą do wzmocnienia możliwości kolejnych negocjacji (Knorr-Cetina 1981). Podobnie Fleck zauważa, że wiedza nie ma fundamentów i pozostaje w ciągłym ruchu (Fleck 1986: 81 i 126).

3. Wielokrotnie podkreślanym przez Knorr-Cetinę wątkiem w analizach negocjacji jest to, że układają się one warstwowo tworząc nie dyscypliny naukowe, a trans-naukowe pola (Knorr-Cetina 1981: 68–93). Tworzą się one w rezultacie konieczności podejmowania decyzji badawczych na różnych poziomach – należy liczyć się z tym, jakie materiały badawcze są dostępne, jakie są kompetencje techników, jakie są regulacje prawne państwa, w którym są prowadzone badania, na jakie cele łatwiej pozyskać granty badawcze. Odniesienie do tych procesów znajdziemy także w *Poznaniu i rozwoju faktu naukowego*, choć nie w tak jasny i systematyczny sposób. Fleck jednakże opisuje rozmaite – szersze i węższe – uwarunkowania stylu myślowego. Przedstawiając historię reakcji Wassermana mocno podkreśla na przykład fakt politycznej konkurencji międzynarodowej i jego rolę w stymulowaniu określonego kierunku badań (Fleck 1986: 98).

4. Zarówno u Flecka, jak i w pracach z etnografii laboratorium podkreśla się, że tekst naukowy nie ma charakteru lustrzanego, deskryptywnego, a raczej

---

<sup>8</sup> W obszarze *Science Studies* najważniejsze są tu prace Latoura (Latour 1987, Latour 1993, Latour 2004), zaś przykładem podobnej i bardzo głośnej diagnozy poza tą dziedziną badawczą jest praca Ulricha Becka (Beck 2004).

stanowi starannie skonstruowaną maszynę do przekonywania sprzymierzeńców i odpierania przeciwników. Pisząc tekst wplata się w niego przyjaciół i wrogów. W *Powstaniu i rozwoju...* Fleck pisze: „w momencie naukowego tworzenia, badacz personifikuje wszystkich swoich fizycznych i duchowych przodków, wszystkich przyjaciół i wrogów. Oni mu z jednej strony pomagają, z drugiej hamują go” (Fleck 1986: 126).

5. Fleck uświadamia sobie i *de facto* opisuje w swoich przykładach niedomkniętą stronę nauki. Wskazuje na unikalność i niepowtarzalność pierwszych doświadczeń oraz pierwszych badań, z których wyrasta później większa całość naukowa (procedura badawcza, teoria, nurt) (Fleck 1986: 116–126). Przedstawia rolę czynników mitycznych i magicznych w formułowaniu się pojęć naukowych (Fleck 1986: 25–47). Opisuje też różnicę między nauką czasopismową a podręcznikową, gdzie ta pierwsza jest ćwiczebna i czeka na ocenę innych badaczy, ta druga zaś zbiera gotowe rezultaty danej dziedziny (Fleck 1986: 153–155). Sam tytuł jego pracy wskazuje, że materiałem do analiz nie będą gotowe teorie naukowe, ale raczej „nauka w działaniu” (*Science in Action* to tytuł książki Latoura z 1987 roku). Knorr-Cetina uznaje to za jedną z charakterystycznych cech etnografii laboratorium (Knorr-Cetina 1995: 140), zaś Latour uważa, że badanie nauki należy rozpocząć od podziału na gotową i tworzoną lub inaczej mówiąc: na domkniętą i niedomkniętą (Latour 1987: 1–17).

6. Choć Fleck pozostaje raczej po stronie myślenia o nauce jako o wiedzy, to pojawiają się wątki traktujące naukę jako pewnego rodzaju zbiór praktyk. Tak wygląda przykładowo opis przygotowywania odczynu Wassermana. Z kolei w pewnym miejscu mówi, iż stylowość myślenia „przejawia się w każdym działaniu” (Fleck 1986: 137). Stronę dalej pyta: „Czy jakiegokolwiek postrzeganie dokonuje się tylko biernie bez jakiegokolwiek ‘działania’ i *vice versa*?” (Fleck 1986: 138). Także przy określaniu tego, czym jest styl myślowy pisze, iż jest to: „ukierunkowanie postrzeganie wraz z odpowiednią obróbką myślową i rzeczową tego, co postrzegane” (Fleck 1986: 131). Właśnie to przejście od prób skonstruowania modelu wiedzy do koncentrowania się na praktykach poznawczych uważam za kluczowe dla przełomu niesionego przez antropologię laboratorium.

7. Etnografia laboratorium wychodzi od opisywania i analizowania codziennych praktyk. Charakterystyczne jest to, że Michael Lynch związany jest z tradycją etnometodologii zajmującą się badaniem negocjowania znaczeń w interakcjach oraz analizą konwersacji<sup>9</sup>. Na inspiracje etnometodologią i pracami Harolda Garfinkla powołują się także Knorr-Cetina i Latour. Ludwik Fleck z kolei usiłując opisać siły spajające kolektyw myślowy nie odwołuje się po prostu do podzielanej

<sup>9</sup> Podtytuł książki Lyncha *Scientific practice and ordinary action* można oddać po polski jako *Etnometodologia i społeczne studia nad nauką* (Lynch 1993).

wiedzy, ale wyciąga konsekwencje z codziennych kontaktów osób o różnym statusie w kolektywie, kreśląc tym samym wyłanianie się na przykład wewnątrz kolektywnej solidarności (Fleck 1986: 139).

8. Wspominałem wyżej, że polski uczony stara się przeanalizować różnice pomiędzy artykułami naukowymi publikowanymi w czasopiśmie, a podręcznikami (Fleck 1986: 153–155). Knorr-Cetina uznaje z kolei analizę dyskursu naukowego za integralną część antropologii laboratorium (Knorr-Cetina 1995: 140), która nawiasem mówiąc zdążyła się już przekształcić w odrębną subdyscyplinę. Analizy mechanizmów pisania tekstów naukowych zajmują dużo miejsca zarówno w *Manufacture of Knowledge* (Knorr-Cetina 1981: 94–152), w *Laboratory Life* Latoura i Woolgara (Latour, Woolgar 1979: 174–183, 216–230), jak i w *Science in Action* (Latour 1987: 21–62). Choć nie miejsce tu na szczegółową analizę owych podobieństw, chciałbym zaznaczyć, iż nie wątpię, że uważna lektura pozwoliłaby je wyłowić z wymienionych książek i *Poznania i rozwoju faktu naukowego*.

9. Kolejne podobieństwo ma charakter formalny: Fleck w swoich pracach wielokrotnie podkreśla konieczność empirycznych i porównawczych badań poznania naukowego. Postulat ten w pełni zaczyna realizować dopiero antropologia laboratorium – koncepcja paradygmatów Kuhna skupiała się na badaniach historycznych, podczas gdy antropologowie laboratorium zaczęli empirycznie badać wszystkie aspekty życia naukowego – działanie w laboratorium, komunikowanie się badaczy, pisanie tekstu, przygotowywanie materiału badawczego, zdobywanie pieniędzy na badania, metaforykę stosowaną do mówienia o życiu laboratoryjnym, życie rodzinne naukowców. Wydaje się, że zwłaszcza postulat analiz porównawczych doczekał się niewielu i dopiero niedawnych realizacji, na przykład w jednoczesnym badaniu przez Knorr-Cetinę i jej współpracowników laboratoriów zajmujących się fizyką wysokich energii i biologią molekularną (Knorr-Cetina 1999).

10. Na koniec szczególnie podkreślić to, co autor znanej monografii poświęconej Fleckowi – Thomas Schneelee uznaje za jego najważniejszy wkład badawczy (Schneelee 1982: 33–34; podaję za Harwood 1986: 184). Chodzi o koncepcję czynników (pozwiazań) czynnych i biernych. Wydaje mi się ona niedoceniona przez tych, którzy na Flecka się powołują i myślę – pozwolę sobie postawić tu jedynie hipotezę dla przyszłych interpretacji – że wbrew przyjmowanemu zwykle wizerunkowi pomysłów Flecka traktującymi jako rdzeń pojęcia stylu i kolektywu myślowego, można spróbować ukazać je jako elementy szerszej koncepcji powiązań czynnych i biernych.

Polscy badacze napisali w *Poznaniu i rozwoju...: „Praca badawcza polega na odróżnieniu (...) tego, co jest jego [badacza – K.A.] woli posłuszne, od tego, co się samo, spontanicznie tworzy i nie poddaje się jego woli. Jest to właśnie ten twardy*

grunt, którego on, a właściwie kolektyw myślowy, ciągle od nowa poszukuje. Są to (...) bierne powiązania” (Fleck 1986: 126).

Mówiąc krótko, w koncepcji biernych i czynnych powiązań widzę wczesną wersję koncepcji praktyk naukowych jako negocjacji Knorr-Cetiny. Sam Fleck jako bierne powiązania traktuje wszystko to, na co badacz nie ma wpływu, z kolei czynne powiązania odwrotnie, oznaczają możliwość manipulacji. Praktyka naukowa przechodzi od sieci powiązań czynnych i biernych do rezultatu, czyli elementu biernego, jednakże kluczową rolę odgrywają operacje na elementach czynnych.

Podobnie w przypadku negocjacji, o których mówi Knorr-Cetina – kluczowe w praktyce badawczej są kolejne wybory dokonywane na drodze negocjacji, które stwarzają cykle selektywności. Laboratorium stanowi taki obszar lokalnej kumulacji wcześniejszych selekcji (Knorr-Cetina 1981: 6–7). W jej negocjacjach i wyborach upatruję Fleckowskich powiązań czynnych, zaś w ich rezultatach powiązań biernych.

Gdyby pójść tym tropem, styl myślowy można opisywać poprzez charakterystyczne dla niego negocjacje (powiązania czynne), zaś łącznie styl i kolektyw myślowy dawałyby w rezultacie to, co Knorr-Cetina nazywa kulturami epistemicznymi (Knorr-Cetina 1999).

### **Trzecia fala? – ku przyszłości, Fleck wobec kognitywistyki i studiów nad nauką**

Choć fascynująca, etnografia laboratorium w swej podstawowej postaci należy już do historii, toteż zestawianie z nią Flecka równoznaczne jest z oglądaniem się za siebie, w przeszłość. Chciałbym jednak postawić pytanie i tym pytaniem zamknąć moje rozważania: czy nie mamy dziś do czynienia z trzecią falą? To znaczy: czy z jednej strony nie doświadczamy kolejnego ważnego progu w badaniach nad nauką i poznaniem, a z drugiej, czy Flecka nie da się w przełom ów wpisać właśnie bazując na interpretowaniu go jednocześnie przez zbieżności z Kuhnem i antropologią laboratorium?

Kontekst mojego pytania wiąże się z rozwojem samych badań laboratoryjnych, czyli ze współczesnym kształtem studiów nad nauką oraz z eksplozją badań kognitywnych, a zwłaszcza koncepcji z zakresu ucieleśnionego umysłu i rozproszonego poznania. Być może właśnie nadchodzi czas połączenia obu ścieżek, choćby dlatego, iż z obu stron zaczęto konceptualizować rolę rzeczy w procesach poznawczych. Niech znakiem tej możliwości połączenia będzie pojawienie się w „Social Studies of Science” tekstu Ronalda Giere’a i Bartona Moffatta, w któ-

rym usiłują oni przerzucić pomost pomiędzy pracami Edwina Hutchinsa i Bruno Latoura (Giere i Moffatt 2003).

Z drugiej strony, jeśli dokonamy już reinterpretacji Flecka w duchu etnografii laboratorium, to można spróbować pójść dalej: odszukać w pojęciu „kolektywu myślowego” zbieżności z „kulturami epistemicznymi” Knorr-Cetiny oraz kolektywem (zbiorowością – ang. *collective*) Latoura, a następnie ponownie zapytać o relacje pomiędzy kolektywem a stylem myślowym. Czyż samo to zestawienie pojęć „styl myślowy” – „kolektyw myślowy” nie przywodzą na myśl owych dwóch nurtów badawczych – studiów nad nauką oraz kognitywistyki? Jeśli moje intuicje są trafne, a czas pokaże czy tak jest, to praca interpretacyjna byłaby jedynie wstępnym krokiem do wykorzystania koncepcji Flecka i poprowadzenia jej dalej. To zaś być może pociągnęłoby za sobą to, że potrafiłaby ona znów rozpalic i zainspirować umysły filozoficzne.

## Literatura:

- Barnes, Barry. 1977. *Interests and the Growth of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Beck, Ulrich. 2004. *Spółczesność ryzyka*, tłum. Stanisław Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Cackowski, Zdzisław. 1986. *Wstęp*, w: Ludwik Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, s. 10–22.
- Callon, Michel. 1986. *Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieux Bay*, w: John Law (red.), *Power, Action and Belief*, Keele: Sociological Review Monograph, nr 32, s. 196–229.
- Chalmers, Alan. 1976/1993. *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, tłum. Adam Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg.
- Fleck, Ludwik. 1986. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu i kolektywie myślowym*, tłum. Maria Tuskiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Fleck, Ludwik. 2006. *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Giere, Ronald N. 1999. *Science without Laws*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Giere, Ronald N. i Moffatt, Barton. 2003. *Distributed Cognition. Where the Cognitive and the Social Merge*, w: *Social Studies of Science*, nr 33/2, s. 1–10.
- Harwood, Jonathan. 1986. *Ludwik Fleck and the Sociology of Knowledge*, w: *Social Studies of Science*, vol. 16, nr 1, s. 173–187.

- Knorr-Cetina, Karin. 1981. *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford, New York: Pergamon Press.
- Knorr-Cetina, Karin. 1995. *Laboratory Studies. The Cultural Approach to the Study of Science*, w: Sheila Jasanoff, Gerald E. Markle, Jamec C. Petersen, Trevor Pinch (red.), *Handbook of Science and Technology Studies*, London, New Delhi: Sage Publications, s. 140–166.
- Knorr-Cetina, Karin. 1999. *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1987. *Science in Action, How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*, tłum. Catherine Porter, Simon & Schuster, New York, London i in.: Harvester Wheatsheaf.
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Latour, Bruno i Woolgar, Steve. 1979. *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*, Los Angeles, London: Sage.
- Lynch, Michael. 1985. *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Lynch, Michael. 1993. *Scientific Practice and Ordinary Action. Ethnomethodology and Social Studies of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mocny program socjologii wiedzy*. 1993. Wybór: Barry Barnes i David Bloor, wstęp do wyd. polskiego: Edmund Mokrzycki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Rorty, Richard. 1994. *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. Michał Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo SPACJA – Fundacja ALETHEIA.
- Schneelee, Thomas. 1982. *Ludwik Fleck: Leben und Denken*, Freiburg: Hochschul-Verlag.

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

---

## Nauka a filozofia w ujęciu polskich przedstawicieli krytycznego realizmu metafizycznego

### 1. Uwagi wprowadzające

W nowożytnej filozofii przyrody odwołującej się do atomizmu i mechanicyzmu powszechnie przyjmowanym stanowiskiem był realizm, w którym zakładano niezależność istnienia przedmiotu poznania od czynności poznawczej. Poglądowi temu z jednej strony przeciwstawił się idealizm uzależniający świat materialny od poznającego umysłu, z drugiej strony pozytywizm przyrodniczy XIX wieku, który za przedmiot badań nauk przyrodniczych przyjął dane empiryczne, natomiast świat atomistyczno-mechanistyczny potraktował jako wtórne opracowanie, narzędzie ekonomii myślenia.

Niebywały rozwój nauk szczegółowych na przełomie XIX i XX wieku doprowadził do przemiany w filozoficznym obrazie przyrody<sup>1</sup>, a przede wszystkim do przyjmowania stanowiska realizmu krytycznego. W sporze o istnienie tworów przyrody realizm krytyczny atakował argumentację epistemologicznego idealizmu i klasycznego pozytywizmu. Realizm krytyczny opowiadając się za istnieniem transsubiektywnych bytów przyrody nie utożsamia ich ani z układami wrażeń, ani z konstrukcjami umysłu. W stanowisku tym nie przyjmuje się obrazu rzeczywistości, jaki przedstawia się bezpośrednio naszym zmysłom. Spostrzegane przez nas dane zmysłowe są subiektywną reakcją naszego organizmu na bodźce pochodzące ze świata zewnętrznego. Według krytycznego realizmu prawdziwym obrazem świata jest ten, który wynika z badań nauk przyrodniczych. Obra-

---

<sup>1</sup> Dotyczą one m.in. poglądów na istotę czasu i przestrzeni w teorii względności, zasady zachowania masy i energii, wyznaczenia prawdopodobieństwa rozkładu mas i ruchów w każdej chwili czasu, jednokierunkowości i nieodwracalności procesów przyrodniczych, przyjęcia nieograniczonej i jednocześnie skończonej przestrzeni wszechświata.

zy świata oparte przede wszystkim na klasycznych teoriach nauk szczegółowych straciły znaczenie na rzecz obrazu jaki wynikał z nowych teorii nauk formalnych i przyrodniczych.

W pierwszej połowie XX wieku stanowisko krytycznego realizmu metafizycznego jest przyjmowane przez pokaźną grupę polskich filozofów<sup>2</sup>. Przyjęcie tego stanowiska jest świadectwem prowadzenia badań filozoficznych przy uwzględnieniu ówczesnie obowiązujących teorii nauk szczegółowych. Opowiedzenie się za tą koncepcją wiąże się z przyjęciem istnienia rzeczywistości całkowicie niezależnej od podmiotu poznającego i odmiennej od zdroworozsądkowego jej ujęcia (realizm naiwny). Nie pozostaje ona obojętna także na kwestię istoty i struktury świata realnego. Dla polskich filozofów pytanie o tę strukturę należy uznać za metafizyczne, dlatego też logikę matematyczną można było stosować do tez metafizycznych.

W konstruowaniu ogólnej teorii rzeczywistości przez przedstawicieli realizmu krytycznego brane są pod uwagę liczne wyniki badań naukowych prowadzące do ujęcia jedności istniejącej rzeczywistości. Przyjęcie tak określonego stanowiska w wypracowywaniu naukowego obrazu rzeczywistości można dostrzec szczególnie u Benedykta Bornsteina, Zygmunta Zawirskiego, Joachima Metallmanna oraz w próbach budowania takiej teorii przez Jana Łukasiewicza, Tadeusza Czeżowskiego czy Bolesława Gaweckiego. Należy zauważyć, że przedstawiane teorie rzeczywistości są zgodne z nakreślonymi przez Władysława Heinricha zadaniami dla filozofii<sup>3</sup>. Można dostrzec, że konstrukcje naukowej metafizyki przeprowadza- no odwołując się do nauk przyrodniczych lub nauk formalnych.

Wymienieni filozofowie dążyli do ujęcia jedności rzeczywistości zgodnie z przyjętymi wzorcami ścisłości analiz i konstrukcji. Warto w tym miejscu wskazać również na filozoficzny dorobek Leona Chwistka, którego prace w zakresie logiki i matematyki zajmują wyjątkową pozycję wśród osiągnięć polskich filozofów. W wypracowanej filozoficznej teorii rzeczywistości przyjmuje stanowisko prze-

---

<sup>2</sup> Omawiana w niniejszym artykule koncepcja krytycznego realizmu metafizycznego w dużej mierze wzoruje się na koncepcji realizmu krytycznego przedstawionego przez Bolesława Gaweckiego, Kazimierza Ajdukiewicza oraz Tadeusza Czeżowskiego. Por. B. Gawecki, *O realizmie krytycznym*, „Przegląd Filozoficzny” 41(1938), s. 175–181; K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia, Kęty–Warszawa 2004, s. 78–93 (pierwsze wydanie w 1949 roku); T. Czeżowski, *O metafizyce jej kierunkach i zagadnieniach*, Antyk, Kęty 2004, s. 111–133 (pierwodruk wydany nakładem Księgarni Narodowej T. Szczęsny i S-ka, Toruń 1947). Na uwagę zasługuje Romana Ingardena krytyka idealizmu oraz krytycznego realizmu epistemologicznego – R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, cz. 1, PWN, Warszawa 1971.

<sup>3</sup> W. Heinrich, *Filozofia i jej zadania*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1(1922), s. 1–18; oraz tenże: *O zagadnieniach podstawowych filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2(1924), s. 269–302.



ciwne niż wyżej wymienieni filozofowie, wprowadzając ideę wielości rzeczywistości<sup>4</sup>. Koncepcja ta nie spotkała się z przychylnym uznaniem ze względu na naukowo niejednoznaczne jej opracowanie oraz ze względu na to, że stanowiła propozycję wielu rzeczywistości, wprowadzała relatywizm, a to kłóciło się z dość powszechnym dążeniem do łączenia w jedno wielu różnych zjawisk świata realnego.

Według Chwistka, przyjmującego – jak sam stwierdza – krytyczny racjonalizm przeciwstawiający się racjonalizmowi dogmatycznemu, zarówno w naukach szczegółowych, jak i w filozofii punktem wyjścia w budowaniu naszego poglądu na świat powinny być prawdy proste i jasne, oparte na doświadczeniu i ścisłym rozumowaniu. We wcześniejszym okresie Chwistek przyjmuje, że w filozofii można budować systemy dedukcyjne. W nauce i filozofii powinna być stosowana metoda konstrukcji, polegająca na analizie pojęć intuicyjnych, które prowadzą do określenia pojęć fundamentalnych. Pojęcia te są przez definicje lub aksjomaty wprowadzane do budowanego systemu empirycznego, zgodnie z prawami logiki formalnej<sup>5</sup>. Później jednak dostrzegając złożoność badań filozoficznych, nie zgadza się on z możliwością formalizacji systemów filozoficznych, i uznaje, w *Granicach nauki*, bezcelowość takiego postępowania. Wskutek tego, końcowa postać teorii wielości rzeczywistości tam przedstawiona nie spełnia kryteriów ścisłego i naukowego opisu rzeczywistości. Niemniej w teorii tej podjęto liczne zagadnienia filozoficzne, dla których nakreślono nowe perspektywy analiz zasługujących na naukową ocenę ich wartości.

## 2. Nauki przyrodnicze podstawą dla teorii rzeczywistości

Krytyczny realizm metafizyczny w ujęciu stosunku nauki do filozofii został przyjęty przez Czesława Białobrzeskiego. Wychodząc od badań w zakresie nauk przyrodniczych, dążył on do wypracowania jednolitego obrazu świata, który nie sprowadzałby się jedynie do syntezy tych nauk. Prowadząc badania w pojawiających się nowych obszarach fizyki, Białobrzeski zauważył potrzebę nowego rozumienia rzeczywistości, które może dać jedynie filozofia. Według niego, gdzie zatrzymuje się nauka, tam filozofia podejmuje swoje poszukiwania, a udzielane przez nią odpowiedzi na „zagadki bytu” nie mogą stać w sprzeczności z postula-

<sup>4</sup> Teoria wielości rzeczywistości została przedstawiona przez L. Chwistka w 1917 roku w artykule *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia*, „Przegląd Filozoficzny” 20(1917) 2–4, s. 122–151, a następnie w rozbudowanej formie zaprezentowana w pracy *Wielość rzeczywistości*, która ukazała się w 1921 roku w Krakowie. Ostateczny kształt teorii przybrała w roku 1935 w *Granicach nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Wyd. Książnica – Atlas, Lwów 1935.

<sup>5</sup> Por. L. Chwistek, *Zastosowanie metody konstrukcyjnej do teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 26(1923) 3–4, s. 175–187.

tami i wynikami nauki. Takiej filozofii Białobrzeski, w pracy *Synteza filozoficzna i metodologia nauk przyrodniczych*, proponuje nadać tradycyjne określenie *philosophiae naturalis*<sup>6</sup>. Uwzględniając poglądy Carla Friedricha Weizsäckera, Arthura Stanley'a Eddingtona, Hansa Reichenbacha, Dimitrja Błochincewa, Nicolai Hartmanna i innych analizujących stosunek nauki do filozofii, wypracował ontologiczną interpretację dualizmu falowo-korpuskularnego oraz ontologiczną interpretację podstaw fizyki świata atomowego<sup>7</sup>. W odczycie wygłoszonym w Komisji Filozoficznej PAU w dniu 15 marca 1951 roku przedstawił problem uwarstwienia rzeczywistości<sup>8</sup>, gdzie wyróżnił warstwę fizykochemiczną ciał nieożywionych, warstwę organiczną istot żywych i warstwę psychiczną.

Pozostając w tej samej perspektywie rozumienia filozofii co w Szkole Lwowsko-Warszawskiej<sup>9</sup>, Joachim Metallmann zauważa, że przeciwstawiane sobie nauka i metafizyka w latach trzydziestych XX wieku coraz częściej zacieśniają swoją więź. Z jednej strony filozofia ukazywana jest coraz wyraźniej jako pochodna nauki, nie może lekceważyć wyników nauki bez szkody dla swych rozważań. Lekceważenie nauki byłoby równoznaczne z ignorowaniem rzeczywistości. Zdaniem Metallmanna, filozofia staje w obliczu niezwyklej przeobrażeń dokonujących się w nauce, a związanych z teorią względności Alberta Einsteina, pracami nad promieniotwórczością czy powstaniem teorii kwantowej. Postęp w fizyce wiąże się z odpowiednimi konsekwencjami co do filozoficznego rozumienia rzeczywistości. Z drugiej strony pojawiają się licznie zastrzeżenia i wątpliwości w przyjmowaniu fizykalnego ideału jedności nauki, ściśle odnoszącego się do rzekomo niewzruszonej podstawy, jaką jest matematyka<sup>10</sup>. W związku z powyższym coraz częściej Metallmann próbuje wypracować filozofię naukową, czy naukową metafizykę<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cz. Białobrzeski, *Synteza filozoficzna i metodologia nauk przyrodniczych*, „Nauka Polska” 25(1947), s. 44–45.

<sup>7</sup> Cz. Białobrzeski, *Ontologiczna interpretacja dualizmu fali-korpuskuły*, (praca napisana w 1952 roku) [w:] tenże, *Wybór pism*, Wyd. PAX, Warszawa 1964, s. 49–104 oraz odczyt wygłoszony w Komisji Filozoficznej PAU dnia 15 czerwca 1950 roku; również: Cz. Białobrzeski, *O interpretacji ontologicznej podstaw fizyki świata atomowego*, [w:] tenże, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, PWN, Warszawa 1984, s. 289–308 (wydanie pierwsze w 1956 roku).

<sup>8</sup> Por. Cz. Białobrzeski, *Problem uwarstwienia rzeczywistości*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Wyd. PAX, Warszawa 1964, s. 127–145.

<sup>9</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 52–76.

<sup>10</sup> Por. J. Metallmann, *O budowie i właściwościach nauki*, s. 1 (Niepublikowany tekst znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr 55698 II).

<sup>11</sup> Chociaż Joachim Metallmann nie używa określenia „naukowa metafizyka”, lecz tylko „naukowa filozofia”, to jednak wydaje się możliwe określenie w ten sposób jego stanowiska filozoficznego. Metallmann wyraźnie w swoich pracach odcina się od spekulatywnej metafizyki, opowiadając się za takim ogólnym obrazem świata, który pozostaje w ścisłym związku z nauką, a przez nią i z rzeczywistością. Ponadto badania rzeczywistości doprowadziły go do odkrycia strukturalnego jej

Taka naukowa metafizyka pozostawałaby pod wpływem rozwoju nauki. Zatem filozofia powinna mocno swymi „korzeniami” tkwić w nauce.

Joachim Metallmann w pracy *Nauka, pogląd na świat, filozofia*<sup>12</sup> dokonuje próby określenia w ogólnym zarysie tego, czego dziś oczekujemy od filozofii w perspektywie dokonujących się zmian w nauce. Nie oznacza to sprowadzenia filozofii do ogólnej nauki łączącej w sobie wyniki poszczególnych nauk realnych. Filozofia ma wychodzić w swych badaniach o wiele dalej od nauki w tworzeniu syntezy wiedzy, która staje się podstawą do konstruowania całościowego obrazu rzeczywistości, ściśle dookreślonego do danej epoki. Oznacza to, że syntezy te nigdy nie mogą być czymś zakończonym. Stawiane są nowe pytania, przeprowadzane nowe analizy w ramach badań naukowych, a to powoduje bezpośrednio powiększenie obszarów badanej rzeczywistości. Według Metallmanna pojawia się ciągła potrzeba przekształcania filozofii i dostosowania jej do pojawiających się przed nią nowych wyzwania<sup>13</sup>.

Nie oznacza to, że filozofia jest tylko funkcją nauki. Filozofia, wypracowując całościowy obraz rzeczywistości, uwzględnia również kontekst kulturowy nauki, w tym pozanaukową działalność człowieka i określa rolę podmiotu poznającego w otaczającej nas rzeczywistości. Dla Metallmanna ważnym składnikiem obrazu rzeczywistości oprócz naszej twórczości naukowej jest twórczość artystyczna, religijna, a także przyjmowana postawa wychowawcza<sup>14</sup>.

Filozofia i nauki szczegółowe, choć pozostają pod wzajemnym wpływem, to jednak zachowują swoją autonomię, niezależność badawczą. Nie jest to jednak całkowita autonomia, wtedy bowiem filozofia zostałaby oderwana od nauki, a tym samym i od rzeczywistości, jak to ma miejsce w przypadku filozofii Bergsona. Zdaniem Metallmanna, filozofia powinna zachować realistyczne podejście do problemów naukowych i do rzeczywistości. Filozofia uprawiana w kontekście nauki staje wobec naukowych pojęć, metod i rezultatów, oraz czyni je przedmiotem swych własnych badań. Krytycznie oceniając metodę i rezultaty nauki, ukazuje jej ukryte założenia, co wpływa na wartościowanie konkretnych teorii naukowych<sup>15</sup>. Nauka natomiast przedstawiana jest przez Metallmanna jako ciągły proces, który nie ma ani żadnego celu ani też wewnętrznej konieczności. Rozwój

---

charakteru. O strukturalizmie Metallmanna zob. J. Mączka, *Wszechświat strukturalny. Strukturalizm w dziele Joachima Metallmanna a strukturalizm współczesnej nauki*, Biblos, Tarnów 2002.

<sup>12</sup> Jak podaje Janusz Mączka, jest to ostatni artykuł opublikowany przez Metallmanna przed jego aresztowaniem w 1939 roku i śmiercią w obozie koncentracyjnym w 1942 roku. J. Mączka, *Filozofia jako funkcja nauki: Joachim Metallmann*, „Principia” 22-23(2002), s. 245.

<sup>13</sup> Por. J. Metallmann, *Nauka, pogląd na świat, filozofia*, „Przegląd Współczesny” 5-7(1939), s. 24.

<sup>14</sup> Tamże, s. 25-26.

<sup>15</sup> Tamże, s. 9.

nauki jest jednak całkowicie zależny od twórczej działalności człowieka, odpowiednio reagującego na pojawiające się problemy naukowe<sup>16</sup>. Rozwiązując te problemy, ujawniamy jednocześnie istniejące w rzeczywistości struktury, które filozofia wykorzystuje do głębszego zrozumienia świata. Jak zauważa Metallmann, zwracanie uwagi na występowanie związków genetycznych i przyczynowych staje się niewystarczające do ujęcia jedności rzeczywistości. Coraz częstsze próby syntetycznego ujęcia struktur rozpoznawanych w poszczególnych naukach szczegółowych pozwalają w nowej perspektywie dążyć do zrozumienia całości bytu nie przez redukcję jej do elementów składowych, lecz przez strukturalne ujęcie tej całości, która wykazuje takie własności, których brak jej elementom<sup>17</sup>.

Zatem, jak dowodzi Metallmann, filozofia naukowa jest niezbędna do budowania całościowego obrazu rzeczywistości na danym etapie rozwoju nauki. Filozofia taka umożliwi dokonanie wyboru najwartościowszych rezultatów nauki, które mogą służyć do stwarzania określonej syntezy. Całościowy obraz rzeczywistości powinien jeszcze uwzględniać mocno podkreślany przez Metallmanna kontekst kulturowy danej epoki. Zauważmy, że uwzględnianie czynników kulturowych i psychologicznych w rozwoju nauki ma miejsce nie tylko u Metallmanna, ale również u Kazimierza Ajdukiewicza czy Ludwika Flecka<sup>18</sup>.

### 3. Nauki formalne podstawą dla teorii rzeczywistości

Dla Jana Salamuchy, Jana Drewnowskiego, Benedykta Bornsteina czy Józefa Marii Bocheńskiego metafizykę można podnieść do godności nauki przez zastosowanie w niej metody aksjomatycznej. Wprowadzenie tej metody do metafizyki uczyniłoby z niej naukę dedukcyjną wspartą na logice matematycznej. Metafizyka mogłaby stać się działem logiki, zawierającym twierdzenia naukowe, które można by otrzymać z twierdzeń logicznych przez podstawienie w nich za zmienne terminów metafizycznych. Metafizyka mogłaby się stać odrębną nauką o własnych terminach pierwotnych i aksjomatach. Każde wprowadzenie nowego terminu byłoby oparte na definicji sięgającej do terminów pierwotnych, a każde przyjmowane nowe twierdzenie byłoby uzasadnione na podstawie przyjętych aksjomatów. W tym ostatnim rozumieniu metafizyki, wszystkim twierdzeniom

<sup>16</sup> Tamże, s. 29.

<sup>17</sup> Por. J. Metallmann, *Problem struktury i jej dominujące stanowisko w nauce współczesnej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 9(1933) 4, s. 346–350.

<sup>18</sup> Zob. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, [w:] Z. Cackowski, S. Symotiuk (red.), *Psychologia poznania naukowego*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, (pierwodruk: L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einfühg in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel 1935).

w niej występującym należałoby przypisać charakter zdań zdeterminowanych, które należałoby uznać na mocy reguł wynikania<sup>19</sup>.

Poszukiwanie naukowej metafizyki przez Benedykta Bornsteina dobrze wpisuje się w obszar badań nakreślony przez Władysława Heinricha. Począwszy od *Prolegomenów filozoficznych do geometrii*<sup>20</sup> aż do *Teorii absolutu*<sup>21</sup> dążył do wypracowania takiej koncepcji filozoficznej, w której można by było wykorzystać system pojęć matematycznych. Uwzględniając rezultaty poznawcze nauk szczegółowych oraz rozwój logiki i matematyki wypracował metafizykę naukową.

Bornstein odwołując się do Boolowskiej algebry logiki, zbudował system logiki aksjomatycznej w układzie Huntingtona<sup>22</sup>, który doprowadził go do odkrycia architektoniki rzeczywistości, struktury uniwersalnej przejawiającej się w różnych dziedzinach realnego i idealnego bytu. Odkryte przez autora *Architektoniki świata*<sup>23</sup> uporządkowanie rzeczywistości ujawniło nie tylko aspekt ilościowego ujmowania przedmiotów, ale przede wszystkim ich ujęcie jakościowe.

W algebrze logiki, nazywanej przez Bornsteina logiką algebraiczną, dostrzegł on dyscyplinę filozoficzną, z której można wyjść w kierunku ontologii i metafizyki. Stało się to możliwe dzięki kategoriałnemu ujęciu logiki algebraicznej. Rozpoznawał w niej kategorie logiczne, jak rodzaj, różnica gatunkowa, gatunek, różnica indywidualna itd. Z chwilą zgeometryzowania kategoriałnej logiki algebraicznej uzyskał przestrzenny obraz kategorii logicznych w postaci geometrii logicznej<sup>24</sup>. Wykazał, że świat kategoriałnej logiki i geometrii mają tę samą postać strukturalną. Okazał, że wydobyte na jaw struktury obu dziedzin wiedzy wykazują charakter wybitnie metalogiczny i przenoszą się w świat rzeczywisty. Kategoriałna logika algebraiczna ujawniła uniwersalną architektonikę jakościowego aspektu rzeczywistości. Ponadto na jej podstawie zaistniała możliwość wypracowania ogólnej teorii bytu, dzięki ontologicznemu zinterpretowaniu kategoriałnej logiki jakości. Na uwagę zasługuje również to, że rozwiązywane przez Bornsteina liczne problemy były konfrontowane z teoriami naukowymi i rzeczywistością, co stanowiło po-

<sup>19</sup> M. Kokoszyńska, *W sprawie walki z metafizyką*, „Przegląd Filozoficzny” 41(1938), s. 9–14.

<sup>20</sup> B. Bornstein, *Prolegomena filozoficzne do geometrii*, Wyd. E. Wende i S-ka, Warszawa 1912.

<sup>21</sup> B. Bornstein, *Teoria absolutu. Metafizyka jako nauka ścisła*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1948.

<sup>22</sup> E.V. Huntington, *Sets of Independent Postulates for the Algebra of Logic*, „Transaction of the American Mathematical Society” 5(1904), s. 288–309.

<sup>23</sup> B. Bornstein, *Architektonika świata. Prolegomena do architektoniki świata*, t. I, Skład Główny Gebethner i Wolff, Warszawa 1934; tenże, *Architektonika świata. Logika geometryczno-architektoniczna*, t. II, Warszawa 1935; tenże, *Architektonika świata. Logiczno-geometryczna architektonika uniwersalna*, t. III, Warszawa 1936.

<sup>24</sup> B. Bornstein, *Geometria logiki kategoriałnej i jej znaczenie dla filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 29(1926), s. 173–194; 30(1927), s. 69–85.

twierdzenie przedmiotowego ugruntowania wypracowanej przez niego metafizyki naukowej.

#### 4. Relacja między nauką a filozofią

W perspektywie badań relacji nauki i filozofii krytyczny realizm metafizyczny daje się dostrzec u Kazimierza Twardowskiego, Jana Łukasiewicza, Zygmunta Zawirskiego, Tadeusza Czeżowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego oraz Bolesława Gaweckiego<sup>25</sup>. Wszyscy wymienieni filozofowie kładą duży nacisk na precyzję, rzetelność i jasność argumentacji filozoficznej. Filozofia naukowa powinna sięgać do pewnych wzorców nauk szczegółowych, pozostając zawsze w łączności z rzeczywistością. Powinna nie tylko wypełniać zadania metanaukowe, ale również dotyczyć poznania świata realnego. Podkreślali oni także różnice w ujęciu przedmiotu oraz odmiennosc metod badawczych filozofii i nauk szczegółowych.

Według Łukasiewicza metoda analizy i konstrukcji może prowadzić do naukowej metafizyki, rozumianej przez niego jako ogólną teorię przedmiotów. Pierwszeństwo w rozważaniach filozoficznych przyznał on ontologii, a nie epistemologii, prowadzącej w nieuchronny sposób do psychologizmu i będącej źródłem licznych wskazanych przez niego błędów. Zastosowanie metody analitycznej prowadzi do rozwiązania poszczególnych problemów, co we wzorcowy sposób zostało przez niego zaprezentowane w pracy *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*<sup>26</sup>. Z kolei w pracy *O determinizmie*<sup>27</sup> zauważa, że uprawiana w Polsce logika matematyczna wydała obfitsze i cenniejsze owoce niż w wielu innych krajach. Lepiej zrozumiano, czym jest system dedukcyjny i jak należy takie systemy budować, a przede wszystkim osiągnięto miarę ścisłości naukowej, przewyższającą o wiele dotychczasowe wymagania, nawet przewyższającą ścisłość nauk matematycznych. Jeśli taką miarę zbliżymy do wielkich systemów filozoficznych, to okazuje się, że systemy te rozpadają się jak „domy z kart”.

<sup>25</sup> B. Gawecki, *Nauka ścisła a metafizyka*, „Przegląd Współczesny” 10(1936), s. 103–112; oraz tenże: *Współczesne zadania filozofii*, „Droga” (1936).

<sup>26</sup> J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, „Przegląd Filozoficzny” 9(1906), s. 105–179, również: J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, (red.) J. Śłupecki, PWN, Warszawa 1961, s. 9–62. Zob. także: K. Śleziński, *Logiczne zasady badania naukowego a krytyka przyczynowości u Jana Łukasiewicza*, [w:] Zespół Redakcyjny Instytutu Teologicznego im. Św. Jana Kantego, *Restaurare omnia in Christo*, IT, Bielsko-Biała 2004, s. 243–255.

<sup>27</sup> J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, s. 114–126. Artykuł został napisany w Dublinie w 1946 roku, a podstawą tego artykułu jest mowa rektorska, którą Łukasiewicz wygłosił na Uniwersytecie Warszawskim podczas inauguracji roku akademickiego 1922/1923.

Łukasiewicz, podobnie jak Kotarbiński, Czeżowski i Ajdukiewicz, był zwolennikiem reformy filozofii. Nie zaprzeczając możliwości istnienia naukowej filozofii, był jednak przekonany, iż stworzenie kompletnego systemu filozoficznego wymaga olbrzymiego wysiłku i zaangażowania wielu filozofów, którzy stopniowo analizując poszczególne problemy filozoficzne przybliżą się do syntezy poglądów nie tylko na świat, ale także na nasze życie. Z kolei u Czeżowskiego przyjęcie filozofii naukowej nie jest ściśle połączone z respektowaniem aksjomatycznych zasad postępowania naukowego. Naukowe dla niego były teorie metafizyczne, które swym zasięgiem wykraczają poza dziedzinę możliwego doświadczenia. W pracy *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* podawał argumenty przemawiające za możliwością traktowania metafizyki jako nauki.

O możliwości naukowej metafizyki wypowiadał się także Zygmunt Zawirski, badając wzajemny stosunek metafizyki do nauki. W rozprawie *O stosunku metafizyki do nauki*<sup>28</sup> naukową metafizykę przedstawił jako dyscyplinę leżącą między wiedzą pozytywną a spekulacją metafizyczną. Istnieje potrzeba takiej nauki, ogólnej i krytycznej, która pogłębiając i uzupełniając rezultaty nauk szczegółowych stworzyłaby jednolitą teorię rzeczywistości<sup>29</sup>. Ponadto taka teoria, będąc filozofią syntetyczną, pozostaje odmienną od metafizyki klasycznej<sup>30</sup>. W tym miejscu zrozumiałe staje się to, że teoria rzeczywistości, naukowa metafizyka, nie jest metafizyką w pełni tego słowa znaczeniu, gdyż nie daje stanowczych i pewnych odpowiedzi na dręczące ludzkość pytania, chociażby o wartość życia ludzkiego czy ostateczną zagadkę bytu. Odpowiedzi na te pytania nie uzyskamy ani od nauki, ani od powyżej określonej teorii rzeczywistości.

\* \* \*

Należy stwierdzić, że wielu polskich filozofów ceniących wzorce jasności pojęć i ścisłości analiz filozoficznych próbowało wypracować system metafizyki

<sup>28</sup> Edycja krytyczna rękopisu pracy Zygmunta Zawirskiego *O stosunku metafizyki do nauki* została przygotowana przez Michała Sepiolo w 2003 roku. Po raz pierwszy koncepcję naukowego poglądu na świat przedstawił Zawirski na jednym z posiedzeń Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, gdzie 5 maja 1917 roku wygłosił referat *O stosunku metafizyki do nauki*. Liczne notatki i opracowania z lat 1917–1919 stanowią pracę o zbliżonym tytule. Zob. Z. Zawirski, *O stosunku metafizyki do nauki. Próba wytyczenia nowych dróg filozofii teoretycznej*, oprac. M. Sareło, Wyd. WFiS Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003. Inna jego praca o stosunku nauki i filozofii została opublikowana dopiero w latach 1995 i 1996, zob. Z. Zawirski, *Nauka i metafizyka* (cz. I), „Filozofia Nauki” 3(1995)3, s. 104–135; oraz: tenże, *Nauka i metafizyka* (cz. II), „Filozofia Nauki” 4(1996)1, s. 131–143.

<sup>29</sup> Por. Z. Zawirski, *O stosunku metafizyki do nauki*, s. 25–28.

<sup>30</sup> Tamże, s. 29–33.

lub filozofii naukowej. Próby takie były zgodne z przyjętymi przez przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej założeniami m.in.: racjonalizmu, antypsychologizmu, realizmu epistemologicznego. W konstruowaniu ogólnej teorii rzeczywistości zwracano uwagę na ówczesny rozwój nauk formalnych i przyrodniczych przyjmując stanowisko realizmu krytycznego. Najpełniej program badań filozoficznych w zakresie naukowej metafizyki został zrealizowany przez Benedykta Bornsteina.

Ze względu na wielość koncepcji filozoficznych i ukazane bogactwo argumentacji epistemologiczno-metodologicznych przedstawione zagadnienia wymagają podjęcia dalszych badań.



**Waldemar Kmieciowski**  
Fenomen Istnienia w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza

**Leszek Łysień**  
Powieści Stanisława Ignacego Witkiewicza jako  
*locus philosophicus*

**Maciej Dombrowski**  
Próba rekonstrukcji monadyzmu dynamicznego  
Stanisława Ignacego Witkiewicza

**Wojciech Morszczyński**  
Stanisława Ignacego Witkiewicza logika Istnienia



WALDEMAR KMIECIKOWSKI

---

## Fenomen Istnienia w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza

### 1. Wstęp

Istnienie stanowiło centralny przedmiot badań Witkacego. Właśnie na nim koncentrował swoją filozoficzną refleksję i dzięki niemu stworzył oryginalny, własny system metafizyczny. W dziedzinie filozofii był przede wszystkim metafizykiem. Krytycznie odnosił się do teorii poznania. W *Sporze o monadyzm* wyraźnie powie, iż „nie uznaję niezależnej od ontologii «teorii poznania» (...). Każda tzw. «Teoria poznania» (wymysł Niemców bojących się metafizyki) implikuje jakąś ontologię u swej podstawy, puszczoną implicite w samym swym charakterze”<sup>1</sup>. Nie interesowało go autonomiczne wobec ontologii rozważanie epistemologicznych niuansów i wprowadzanie dystynkcji teoriopoznawczych, pozbawionych osadzenia w ontologii. Tym wszakże, co naprawdę go fascynowało, była najszerzej rozumiana rzeczywistość. W jego ujęciu to, co istnieje, domaga się niejako osobistej, podmiotowej refleksji. Rzeczywistość bowiem samą swoją naturą rości sobie prawo do przełamania intelektualnego a nawet emocjonalnego dystansu. Poznający podmiot czy – mówiąc bardziej wiernie wobec intuicji Witkacego – człowiek winien wejść w osobistą, intymną relację z Istnieniem; winien dokonać szczególnego *dotknięcia* Istnienia. „Idzie tylko o zdobycie – pisze Witkiewicz – pierwszego stopnia tego wejrzenia w świat, które zmienia absolutnie wszystko, dodając nowy wymiar rzeczywistości, wymiar tajemnicy i metafizycznej dziwności. Kto nie od-

---

<sup>1</sup> S. I. Witkiewicz, *Próba krytyki „Próby monadologii idealistycznej” Jana Leszczyńskiego*, [w:] *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, 22. W innym miejscu Witkacy twierdzi, że „dziś zastrachana (i całkiem słusznie jako problem logicznej tresury) filozofia trzyma się kurczowo tzw. *Erkenntnistheorie* (teorii poznania) (coś, co według mnie w ogóle nie istnieje), jakies miesznaniny psychologizmu, fizykalizmu i logistyki (...)”. Tenże, *Zagadnienie Psychofizyczne* (1978), Warszawa 2003, s. 95.

czuł tego, poza wszelką dziwnością biologiczną i astronomiczną, poprzez pojęcia filozofii (względnie) ścisłej, nie wie czym jest, i nie wie, jak naprawdę wygląda świat<sup>2</sup>. Dla Witkacego dopiero kontekst metafizyki – terminologicznie zamieniony z ontologicznym<sup>3</sup> – jest tym, który pozwala zbliżyć się do prawdy o istniejącej rzeczywistości. Jeżeli człowiek nie porusza się intelektualnie w horyzoncie najgłębszych, fundamentalnych problemów odnoszących się do Istnienia, to pozbawiony jest najbardziej antropologicznie doniosłych przejawów własnej egzystencji. „Jeżeli pojęciowość danego osobnika – surowo konstatuje filozof – to jest to, co pod względem techniczno-życiowym różni nas od innych stworzeń, zużywana będzie w zamkniętym kole praktycznych, życiowych zagadnień lub nawet w obrębie samych nauk ścisłych i przyrodniczych, jako też technicznych zastosowań, jeśli pojęcia nie oderwą się od czysto życiowego poglądu na świat i nie pozwolą nam rzucić okiem w bezdenną głąb Tajemnicy Istnienia, nie tylko w ściśle astronomicznych i biologicznych, ale i metafizycznych wymiarach, to ludzie w ten sposób jedynie pojęć tych używający nie będą zasadniczo różnić się od tak lub inaczej przystosowujących się do otoczenia gatunków innych istot żyjących<sup>4</sup>. Świadomi konstytutywnej dla człowieczeństwa funkcji refleksji metafizycznej, spróbujemy dokonać wglądu w Witkiewiczowską koncepcję Istnienia. Skupimy się na kilku jej wybranych momentach. W naszym przekonaniu pozwoli to z jednej strony oddać specyfikę Witkacowskich analiz metafizycznych, natomiast z drugiej stanowić będzie *implicite* próbę potwierdzenia słuszności tych ujęć fenomenu postaci Witkacego, które dostrzegają w nim nie tylko artystę, lecz i filozofa<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Tenże, *Urok świata pojęć filozoficznych* (1931), [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, Warszawa 2002, s. 48.

<sup>3</sup> Witkacy stosuje takie pojęcia jak: pogląd metafizyczny, ontologia, Ontologia Ogólna, Prawda Absolutna, System Prawdy Absolutnej, Ogólna Nauka o Istnieniu, filozofia. Por. m.in. *Znaczenie filozofii dla wszystkich* (1931), [w:] *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 37, 39 n.; tenże, *Uczucia metafizyczne* (1931), [w:] *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 73; tenże, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia 1917–1932* (1935), [w:] *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 153, 161, 300, 306; tenże, *Pojęcie Istnienia i wynikające z niego pojęcia i twierdzenia* (1933), [w:] *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 360; tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia* (1919), [w:] *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, s. 166 n.; tenże, *Próba krytyki...*, dz. cyt., s. 22, 26; tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc spreparowany w formie dorywczej, a więc nie bardzo doskonały” według słów autora dowód na korzyść idealizmu* (1985), [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 49, 55; tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 101; tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 181.

<sup>4</sup> Tenże, *Znaczenie filozofii dla wszystkich*, dz. cyt., s. 37 n.

<sup>5</sup> Tym samym nasze rozważania stanowiącego swoisty krytyczny przyczynek do dezawuuowania filozoficznej sfery aktywności Witkacego. W kwestii dyskusji wokół Witkacego jako filozofa oraz sporów interpretacyjnych Witkiewiczowskiej filozofii – por. m.in. B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński*, Warszawa 2002, s. 43–56; M. Soin, *Filozofia Stanisława*

## 2. Maksymalizm Witkacego

Jednym z istotnych wyznaczników badań Witkacego jest jego radykalizm ontologiczny. Zmierzał on bowiem do sformułowania twierdzeń odnoszących się do każdego istniejącego *jestestwa*. Inaczej jeszcze rzecz ujmując – badania Witkacego koncentrują się nie tyle na jakimkolwiek fragmencie rzeczywistości, lecz na jej całości<sup>6</sup>. Pragnie on stworzyć system wiedzy obejmującej pojęcia i twierdzenia, które będą adekwatne wobec każdego istnienia. W tym kontekście można uznać jego filozoficzne aspiracje za absolutne. Rzeczywistość bowiem jawi się jako zrozumiała, a *dotykający* Istnienia człowiek jako zdolny do ujęcia praw rządzących owym Istnieniem. Wszakże Witkacy powie, że

chodzi o konieczność przyjęcia pewnych pojęć i twierdzeń – tym się wartościuje w ontologii. Wiem, że to jest trudne i że kilka tysięcy lat nie możemy sobie dać rady. Ale w typach ontologii, w ograniczaniu dowolności i „waty” teistycznej w systemach, w sprowadzalnościach terminów i całych systemów widzę postęp; przez eliminację bardzo żmudną (do której się nasza korespondencja przyczynia<sup>7</sup>) dojdziemy do systemu Prawdy Absolutnej lub do ograniczonej liczby możliwych rozwiązań<sup>8</sup>.

Ten maksymalizm filozoficzny Witkiewicza związany jest z jego szczególnym optymizmem poznawczym<sup>9</sup>. Nie jest przecież tak, aby rzeczywistość w swej najgłębszej – istotowej – koniecznościowej strukturze była pozbawiona racjonalności, a człowiek był niezdolny do jej odsłonięcia. Myśl Witkacego jest wyraźna – to co jest, stanowi zarówno *dającą się odsłonić* rzeczywistość jak i rzeczywistość, która przeniknięta jest immanentnym sensem. Fundamentalna niezrozumiałość Istnienia i – korelatywnie nieco – podmiotowa niezdolność do uchwycenia jego *logosu* nie przystaje do filozoficznej postawy Witkacego. Przecież „świat nie jest chaosem i jakiś porządek w nim jest – dokładny czy nie, to inna kwestia”<sup>10</sup>; prze-

---

Ignacego Witkiewicza, Warszawa 2002, s. 63 n.; A. Pastuszek, *Metafizyczne grymasy. Czysta forma Witkacego jako kategoria metafizyki*, Toruń 2001, s. 7–32.

<sup>6</sup> Pomijamy w tym momencie specyficzne rozumienie terminu *rzeczywistość*. Do tego problemu przejdziemy w dalszej części rozprawy. Tutaj sygnalizujemy tylko, iż w sensie ścisłym pojęcie rzeczywistości (realności) Witkiewicz odnosi do tego, co cielesne. Tymczasem poprzestajemy jednak na stosowanym w tekście pojęciu *rzeczywistość* jako zamiennym z *istnieniem*.

<sup>7</sup> *Spór o monadyzm* stanowi wyjątkowy fenomen filozoficznej – często emocjonalnej i znacząco osobistej – dyskusji prowadzonej pomiędzy Witkacym a Leszczyńskim. Por. W. Kmiecikowski, *Leszczyński a Witkacy w „Sporze o monadyzm”*, „Studia Gnesnensia” 20(2006), s. 5–30.

<sup>8</sup> S. I. Witkiewicz, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 122.

<sup>9</sup> Ów optymizm jednak – jak później okaże się – funkcjonuje w pewnych granicach i pozostawia miejsce na obecność Tajemnicy Istnienia.

<sup>10</sup> Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 223. Znamienita dla Witkacego jest niechęć do indeterminizmu w fizyce. Spojrzenie fizyka bowiem – zgodnie z metodologicznymi założeniami,

cież „moje pierwotne pojęcia są o tyle konieczne, że zdają się one tkwić w stanie rzeczy (...)”<sup>11</sup>; przecież „chodzi właśnie o to, aby oddzielić kontyngencję od tego, co jest konieczne dla każdego możliwego Istnienia”<sup>12</sup>; przecież „chodzi o to, aby z tej nieskończoności wyłowić te pojęcia, które są konieczne dla najogólniejszego opisanego każdego w ogóle istnienia, czyli Istnienia w całości, i każdego aktualnego i możliwego istnienia częściowego (...)”<sup>13</sup>. Istnienie zatem przeniknięte jest pewnymi regułami, które poddają się filozoficznej eksplikacji. Metafizyk *dotykający* Istnienia uchwytuje pewną koniecznościową strukturę najszerzej rozumianej rzeczywistości. Wszakże „niechęć do przypadkowości polega u mnie na tym, że nigdzie jej nie spostrzegam – twierdzi Witkiewicz – i że zupełny chaos Bytu jest czymś po prostu niewyobrażalnym. (...) Byt (...) jest daleki od chaosu(...)”<sup>14</sup>. Jaki jednakże jest ów Byt? Jak Witkacy rozumie owo Istnienie, którego wielkość, głębię i – posłużmy się metaforą – godność filozof oddaje samym stosowaniem wielkiej litery?

Istotnym momentem Witkacowskiej koncepcji Bytu jest jego wielość. Istnienie niejako z własnej natury domaga się *przekroczenia* jednolitości, prostoty czy jedyności. Witkacy zdaje się traktować kategorię wielości za naczelną pojęcie metafizyczne. Brak wielości, brak zróżnicowania, brak odrębności jako taki wyklucza się z racjonalnością Istnienia. Warto w tym momencie przytoczyć w całości pierwsze i naczelną twierdzenie w systemie metafizycznych tez filozofa. Powie on, iż „pojęcie jednego, jedyne Istnienia, w zastosowaniu do Całości Istnienia, równoznaczne jest z pojęciem Nicości Absolutnej, która jest nie-do-przyjęcia. Pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości”<sup>15</sup>. Owa wielość odsłania się rozumowi jako konieczna i nieusuwalna z Istnienia. To ostatnie nieuchronnie przeniknięte jest nie-jedynością i nie-jednolitością. Inaczej mówiąc – o tyle tylko Byt jest, o ile jest Wielością. Owa wielość nie stanowi jakiegось przypadkowego oblicza rzeczywistości – żadnej akcydentalnej jego specyfiki – lecz samą jej koniecznościową, fundamentalną strukturę. Jednolitość, brak zróżnicowania czy jedynność – w optyce filozofa – identyfikuje się z brakiem Istnienia. Wszelka próba wyobrażenia sobie takiego stanu skazana jest nieuchronnie na niepowodzenie. Jak mówi Witkacy,

---

pomijającymi obecność żywego obserwatora *fizycznych zdarzeń* – uchwytować winno wyłącznie zdeterminowany i jednoznacznie wyznaczony obraz rzeczywistości. Por. tamże, s. 70, 108, 113 n., 150, 173 n., 222; tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 200, przypis 1, s. 287 n.; tenże, *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 368, 370 (przypis 2), 372 (przypis 1).

<sup>11</sup> Tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 51.

<sup>12</sup> Tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 337.

<sup>13</sup> Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 161.

<sup>14</sup> Tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 339 n.

<sup>15</sup> Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 160.

jedność „sama w sobie jako jedność absolutna jest nie-do-pomyślenia”<sup>16</sup>. Świadomościowe zdążanie w jej kierunku zbliża poznający podmiot – w tym przypadku wyobrażający sobie całościową jedność i jedyność Istnienia – w stronę Nicości; Nicości, której nie można sobie wyobrazić, której jednak pojęcie służy jako szczególny weryfikator zgodności pojęcia czy sądu z naturą samego Istnienia<sup>17</sup>. Ujmowanie istnienia w horyzoncie jego nie-wielości to intencjonalne zbliżanie się ku nie-Istnieniu i jako takie jest niemożliwe, a jednocześnie ukazuje ono sprzeczność Istnienia z ową jedynością i jednością. Witkiewiczowski schemat wielości jest przez niego *nakładany* na każdy fragment sfery Istnienia. Odnajdziemy go również w człowieku czy w sztuce. Wszakże „zasadniczą cechą dzieł sztuki jest jedność w wielości, bez względu na to, jakie są elementy tej wielości i jakim sposobem osiągnięta jest ich jedność”<sup>18</sup>. Ta wypowiedź odsyła nas do kolejnego momentu Witkiewiczowskiej wizji Istnienia, tzn. szczególnej integracji owej egzystencjalnej wielości.

Wielość istnieniowa posiada specyficzne a jednocześnie fundamentalne *po-krewieństwo* czy podobieństwo. Wszakże „pojęcie wielości ogólne (...) zawiera w sobie (...) pojęcie jedności tej wielości jako jednego zbioru elementów, bez której to jedności mielibyśmy poszczególne elementy oddzielne, a nie wielość jako taką (...)”<sup>19</sup>. Witkiewiczowski Byt zatem nie jest jedynie zestawem różnorodnych elementów składających się w sposób chaotyczny na ową istnieniową wielość. Jest on bowiem sensowną i uporządkowaną całością. Poszczególne elementy teje wielości posiadają specyficzne znamię stanowiące fundament jedności Istnienia; fundament nadający wyjątkową wspólność teje wielości egzystencjalnej; fundament pozwalający ujmować ową wielość również w optyce jedności.

„Dopiero jako – powie Witkiewicz – objęte jedyną dwoistą, tożsamą ze sobą czasowo-przestrzenną formą, musimy uznać Istnienie w całości za jedyne i tożsame ze sobą w swej wielości”<sup>20</sup>. Wypowiedź ta oddaje istotę Witkiewiczowskiej koncepcji. Okazuje się bowiem, iż Istnienie, które ma fundamentalny, konieczny wymiar wielości, stanowi jednocześnie jedność; jedność w tym znaczeniu, iż każdy niejako fragment, każdy element Bytu jest zarówno *otulony* jak i przeniknięty

<sup>16</sup> Tamże, 166.

<sup>17</sup> Witkacy twierdzi, iż „za kryterium konieczności pojęć i prawdziwości twierdzeń przyjmuję to, czy nieprzyjęcie pierwszych i zaprzeczenie drugich nie implikuje pojęcia Nicości Absolutnej, tj. niemożności przyjęcia Istnienia w ogóle. (...) Pojęcie Nicości Absolutnej jest pojęciem «niepojętym», nie odpowiada mu nic (...). Przyjmując pojęcie Nicości Absolutnej w znaczeniu zaprzeczenia samej możliwości istnienia, stawiamy je jako kryterium dla określenia nieprawdziwości twierdzeń odnoszących się do Istnienia w ogóle”. Tamże, s. 161, 162, 163.

<sup>18</sup> Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, dz. cyt., s. 16.

<sup>19</sup> Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>20</sup> Tamże, s. 181.

Czasem i Przestrzenią. Ani owego Czasu ani też Przestrzeni nie można traktować jako przypadłości egzystencjalnej. One bowiem *tkwią* w Istnieniu jako jego – absolutnie konieczny – nieusuwalny, nieoddzielalny wymiar. Wszakże oba te *egzystencjalne komponenty* „stanowią dwie strony dwoistości jednej dwoistej Formy Istnienia, bez której jest ono nie-do-przyjęcia (nie-do-pomyślenia, nie-do-wyobrażenia)”<sup>21</sup>. W koncepcji Witkacego Istnienie zarówno ujmowane w całości, jak i rozpatrywane w horyzoncie jakiegokolwiek *egzystencjalnego fragmentu* po prostu jest czasowo-przestrzenne. O ile cokolwiek istnieje, o tyle musi być *naznaczone* znamieniem czasu i przestrzeni. Oba te momenty formalne wskazują na oryginalność Witkiewiczowskich rozważań metafizycznych. Istnieniowa jedność w wielości – jak możemy już obecnie charakteryzować Istnienie – posiada określenia, które nie pozwalają jej po prostu identyfikować z teoriomnogościowym zbiorem elementów. Istnienie jako takie – pomimo nadrzędności kategorii wielości – jest przeniknięte Czasem i Przestrzenią jako najgłębszym wyrazem jego rzeczywistości. Posługując się metaforą, można powiedzieć, iż istnieniowa wielość – właśnie dzięki swej Formie – jest konkretna, jest *gęsta egzystencjalnie* i jako taka odróżnia się od zwykłej wielości bezjakościowych składników. Wielość jest wielością konkretną i to wielością *gęstych* elementów. Warto w tym miejscu przyrzyć się bliżej Witkiewiczowskiej wizji już nie istnieniowej wielości, ale temu, co ją buduje; temu, co stanowi element Istnienia; temu, co można by określić jako substancję<sup>22</sup>.

### 3. Ku konkretnej jednostkowości

Skoro „pojęcie Istnienia implikuje wielość i nie jest do pomyślenia jako jedno i jedyne, widać specjalne znaczenie, które musimy przypisać pojęciu Istnienia Poszczególnego = (IP) (...)”<sup>23</sup>. Istnienie Poszczególne to właśnie ów najdonioślejszy i podstawowy składnik egzystencjalny; podstawowy element Bytu. Takie jednak określenie jest jeszcze niewystarczające. Witkiewiczowi nie chodzi po prostu o pluralizm egzystencjalny i przekonanie, iż Istnienie *rozproszkuje się* na wielość (spokrewnionych Formą) *istnieniowych atomów*. Istotna jest bowiem jego koncepcja tychże konstytutywnych dla całości Istnienia elementów. Te okazują się być żywymi, czującymi monadami. Istnienie w całości jak i rozważane w horyzoncie podstawowych składników przeniknięte jest kontekstem odczuwania i życia. Byt jest wielością żywych monad.

<sup>21</sup> Tamże, s. 181.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213; tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 342.

<sup>23</sup> Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 175.



Witkacy zdecydowanie twierdzi zarówno, że „wszystko, cokolwiek jest martwym, musi się składać z żywych elementów, bo tylko one mają byt sam w sobie”<sup>24</sup>, jak i „byt martwy sam dla siebie jest pojęciem sprzecznym, bo „sam dla siebie”, to znaczy żywy i świadomy”<sup>25</sup>. Istnienie zatem stanowi zestaw poszczególnych żywych i świadomych (w pewnych oczywiście granicach<sup>26</sup>) Istnień Poszczególnych. W optyce Witkiewiczowskiej metafizyki rzeczywistość odsłania swoją żywą naturę<sup>27</sup>. O ile maksymalizm filozoficzny Witkacego ujawnia się w ujęciu całego Istnienia w *szacie* jedności w wielości, o tyle charakter każdego indywidualnego *istnieniowego elementu* tejże wielości filozof buduje poprzez pryzmat doświadczenia własnej, konkretnej egzystencji. Twierdzi wyraźnie, iż „wszelki opis rzeczywistości powinien zaczynać się od opisu nas samych (...)”<sup>28</sup>. W jaki jednak sposób Witkiewiczowski człowiek uchwytuje siebie jako Istnienie Poszczególne? Kim jest – zastosujmy przenośnię – *istnieniowy kawałek*, który może – jak się to później okaże – być ujmowany zarówno w perspektywie całości Istnienia (jako jego element), jak i własnego intymnego doświadczenia?

Z powodu dwoistości nieskończonej formy swojej, jako Czasu i Przestrzeni, Istnienie jest dwoiste i każde Istnienie Poszczególne musi być dwoistym; jest ono samo dla siebie jako trwanie i rozciągłość, które to pojęcia są pierwszymi abstrakcjami od bezpośredniego przeżywania, w którym Istnienie Poszczególne stanowi jedność tych elementów<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 71.

<sup>25</sup> Tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., 91. „Sprzeczność popełniamy, gdy mówimy o obiektywnym [bycie] samym dla siebie rzeczy martwych, jako takich właśnie, czyli o bycie samym dla siebie tego, co właśnie jako takie bytem samym dla siebie nie jest”. Tenże, *Uwagi w związku z pracą J. Leszczyńskiego „Podstawowe pojęcia idealistycznej monadologii”*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 302 n. „Pojęcie niezmiennego, obiektywnie istniejącego (P) martwego jest po prostu pojęciem sprzecznym, bo przedmiot jako taki istnieje tylko dla nas, dla (IP), i mówienie o czymś, co istnieje z definicji tylko dla nas, jako o [czymś], co istnieje tak samo w sobie i dla siebie, jest oczywistą sprzecznością, którą już Berkeley wyraźnie widział”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213 n.

<sup>26</sup> „Pierwotna świadomość, czyli jedność osobowości u stworzeń bardzo niskich np. jest z pewnością tylko „świadomością ciała” (...)”. *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 365. Por. tamże, s. 372 n.; tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 169, 194, 207; tenże, *Geneza uczuć metapsychicznych* (1932), [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane...*, dz. cyt., s. 75 n.

<sup>27</sup> Nie oznacza to oczywiście, iż całość Istnienia tworzy jedno Istnienie Poszczególne. Wszakże „to byłoby równoznaczne z przyjęciem Nicości Absolutnej (...)”. Tenże, *Pojęcie Istnienia i wynikające z niego pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 372. Witkiewicz sugeruje, że całość Istnienia jest organizacją Istnień Poszczególnych. Por. tamże, s. 372.

<sup>28</sup> Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 193.

<sup>29</sup> Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, dz. cyt., s. 9. „Każde (IP) stanowi jedność swego (AT) ze swoją (AR), która to ostatnia stanowi też jedność samą dla siebie”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 188. (AT) oznacza w terminologii Witkacego trwanie

Istnienie Poszczególne – ów egzystencjalny podstawowy element Bytu – stanowi zatem jedność trwaniowo-rozciągłościową samą dla siebie, tzn. uchwytywaną przez samo owo Istnienie. „Trwanie nasze – mówi Witkiewicz – z naszą rozciągłością stanowią absolutną jedność w bezpośrednim przeżywaniu i są jedno bez drugiego niewyobrażalne: nie ma żadnego «ducha» i «ciała» oddzielnie, tylko są osobowe Istnienia Poszczególne czasowo-przestrzenne”<sup>30</sup>. Rozciągłość nie jest żadnym dodatkowym akcydensem Istnienia Poszczęólnego, lecz konstytutywnym – na równi z czasowym (trwaniowym) jego współ-komponentem. Rozciągłość i trwanie samo dla siebie są ściśle ze sobą powiązane – wzajemnie się współ-przenikają. Ten związek jest tak głęboki i konieczny, iż Witkacy rozciągłość wprowadza w samą naturę Istnienia Poszczęólnego jako jego cielesność; cielesność stanowiącą istotny, konieczny i nieusuwalny element każdego Istnienia Poszczęólnego. Filozof powie, że „moje ciało, mimo że się zmienia, pozostaje moim, związanym zawsze z tą samą osobowością – są to momenty niesamodzielne tego, co nazywam (IP) (Istnieniem Poszczęólnym), stworem żywym, monadą”<sup>31</sup>. Nie zawaha się również stwierdzić, iż „musimy zawsze rozważać jaźń jako cielesną, tzn. psychologię nie jako dzianie się w czystej jaźni, tylko jako psychologię cielesnego stworu (...)”<sup>32</sup>. W tym kontekście uprawnione jest stwierdzenie, iż moje doświadczenie samego siebie, mej egzystencji – czy jak chciałby Witkacy – trwania samego dla siebie (AT)<sup>33</sup> jest przeniknięte doświadczeniem własnej cielesności. Nie jest tak, że uchwytyuję pierwotnie własną cielesną rozciągłość na podobieństwo doświadczenia rozciągłości zewnętrznej (świata zewnętrznego)<sup>34</sup>, a moja

---

samo dla siebie, natomiast (AR) rozciągłość samą dla siebie (identyfikująca się z samo-doświadczanym ciałem). Por. tamże, s. 186, 328 (por. przypis 33 niniejszego artykułu); tenże, *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 361.

<sup>30</sup> Tenże, *Ogólna krytyka materializmu fizykalnego* (1936–1937), [w:] *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 35. Witkacy powiedziałaby w tym miejscu, że „mówiąc tak jestem w (BDS), czyli w (IP) od środka”. Tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 203. W terminologii Witkacego (BDS) to „był sam w sobie i dla siebie = (IP) rozpatrywane od środka, w przeciwieństwie do obiektywnego organizmu = (IP) rozpatrywane przez inne (IPN) «z boku»”. Tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 56.

<sup>31</sup> Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213.

<sup>32</sup> Tenże, *Uwagi w związku z pracą...*, dz. cyt., s. 293. W kontekście dyskusji z Leszczyńskim Witkacy stwierdzi, że konieczność istnienia cielesnych monad „jest o tyle «wyższego» rzędu, że uznają po prostu cielesność jaźni, zmaterjalizowaną w organizmie entelechii, bez której byłaby niczym = punktualną inkoncewabelną jaźnią idealistów” – *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 188.

<sup>33</sup> Witkacy twierdzi, iż „(AT) = trwanie samo dla siebie jako takie = (BDS) jako od środka rozpatrywane (IP)” – *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 56.

<sup>34</sup> Chociaż i takie doświadczenie jest możliwe w horyzoncie Wtkacowskiej *latarni głowowej*, tzn. wzrokowego percypowania własnego ciała jako elementu świata; percypowania z zewnątrz, poprzez spoglądanie na owo ciało – *uprzedmiotowienie* – a nie w czucia owego ciała *od środka*, tzn.

cielesność stanowi coś zewnętrznego wobec mojego „ja”. W ujęciu Witkiewicza bowiem nie ma żadnego punktowego, niecielesnego „ja”, które byłoby źródłem aktów świadomości. Doświadczam własnego ciała po prostu jako samego siebie. Wszakże „ciało jest pierwszą rzeczywistością – ciałem jesteśmy po prostu (...)”<sup>35</sup> i ono jest dane mi zawsze w specyficznych przeżyciach, określanym przez Witkacego jako *mojość*. Dzięki owej *mojości* zawsze mam szczególne poczucie obecności własnego ciała. Ono może mieć różne natężenie i intensywność, może mieć różną wyrazistość<sup>36</sup>, ale zawsze jest jakoś dostępne. Nawet jeżeli skoncentrowani jesteśmy na abstrakcyjnych zagadnieniach i nasza uwaga nie jest wypełniona wprost obecnością ciała, to przecież ono ciągle jest obecne w świadomości, skoro ta jest po prostu cielesna. Witkacy twierdzi, iż w „w tej cielesnej jaźni możemy wyróżnić (...) i tzw. duchowe treści, w których doznanie ciała jako takie nie występuje („myślenie”, wyobrażenie itp.), jakkolwiek zawsze obecne jest w tle”<sup>37</sup>. *Mojość* powoduje, że nawet na chwilę nie tracę poczucia mojej identity; identity rozumianej jednak nie jako tożsamość siebie samego jako podmiotu (źródłowego centrum) przeżyć, lecz zawsze jako *cielesnego trwania*. Cieleśność stanowi integralny element każdego Istnienia Poszczególnego i to zwłaszcza w niej ujawnia się realistyczna orientacja monadologii Witkacowskiej. Monada bowiem nie identyfikuje się ze sferą duchową, psychiczną czy świadomościową. Ona jest bowiem przede wszystkim cielesna. Tym samym odsłania się jako czująca – i to czująca, doświadczająca przede wszystkim samą siebie. W kontekście intuicji Witkacego Istnienie Poszczególnie sięga tak daleko, jak sięga doświadczenie własnego ciała. W granicach cieleśności bowiem ów *egzystencjalny element jest u siebie*. Granica pojedynczego istnienia u Witkacego jest jasna i zdecydowana. Jest nią granica

---

w aspekcie *mojości*. Por. tamże, s. 38; tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 199 n.; tenże, *Uwagi w związku z pracą...*, dz. cyt., s. 293; tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 336, 341.

<sup>35</sup> Tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 35.

<sup>36</sup> „*Mojość* jest w ciele i wewnątrz, i na granicy – silniej i mgławo wewnątrz – ostrzej, lecz słabiej na skórze. Ręka jest czymś zewnętrzniejszym od brzucha w środku, mimo jej ostrości, a mgławości tego ostatniego. To, że *mojość* wewnętrzna jest «odwewnętrzną stroną ciała» jest faktem”. Tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 103 n. Por. tamże, s. 95, 112; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 125, 160. W *Pojęciach i twierdzeniach* Witkiewicz mówi o tzw. *jakości wewnętrzznego dotyku*. Tym terminem określa on „czucia muskularne i organów wewnętrznych (...). Do pewnego stopnia zawartość pojęcia «samo dla siebie» (...), możemy wyrazić przy pomocy jakości «wewnętrznego dotyku», jako zasadniczego jakościowego materiału jedności osobowości; bez tej jakości (...) istnienie (IP) samego dla siebie jako (AT) byłoby nie-do-pomyślenia”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 215.

<sup>37</sup> Tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 341.

skóry, a więc sfera związana z obecnością zewnętrznego komponentu jakości granicznej<sup>38</sup>.

Biologiczny paradygmat metafizyki Witkiewiczowskiej jest niewątpliwy. Mając już świadomość fundamentalnej egzystencjalnej rangi cielesności – wiedząc już, że „nasza (AR) = ciało”<sup>39</sup> – warto zatrzymać się na chwilę nad kwestią trwania Istnienia Poszczególnego ujmowanego w subiektywnej, wewnętrznej optyce, tzn. w horyzoncie (AT). Jest to tym bardziej konieczne, iż Witkacy stwierdza, iż „musimy więc pojęciu (AT) – wyrażającemu istnienie samo dla siebie – przyznać pierwszeństwo<sup>40</sup>. Jak zatem rozumie on owo trwanie samo dla siebie (AT) i na czym polegałoby owo pierwszeństwo? Jak Witkacy rozumie to, co można by wstępnie określić jako doświadczenie siebie jako odrębnego – przepełnionego *mojością* – egzystencjalnego elementu; doświadczenie, które stara się filozof oddać określeniem BDS, tzn. bytu samego w sobie i dla siebie?<sup>41</sup>.

Zauważamy przede wszystkim, że Witkiewicz odrzuca fundamentalne fenomenologiczne pojęcia służące opisowi relacji poznawczych. Twierdzi zarówno, iż „cała płodność pojęciowa Husserla (...) zamiast zająć się problemami prawdziwymi, po mistrzowsku rozwiązuje urojone (stosunek jaźni, aktu i przedmiotu) (...)”<sup>42</sup>, jak również sygnalizuje niebezpieczeństwo „strasznych nieporozumień w kwestii tzw. «przeżyć intencjonalnych», według mnie razem z «aktami» istności zupełnie urojonych (...)”<sup>43</sup>. Krytycyzm Witkiewicza wobec intencjonalnej wizji świadomości stanowić może istotny moment ułatwiający uchwycenie jego koncepcji; koncepcji budowanej zresztą w szczególnej opozycji wobec rezultatów badań fenomenologicznych. „Rozdział na czystą jaźń, akt intencjonalny – zauważa filozof – i przedmiot (i potem przedmiotem jest już element hyletyczny) jest beznadziejną, sztuczną komplikacją stanu rzeczy, które bez tych pojęć (tylko jedność osobowości i «przeżycia», jeśli ktoś chce, rozkładalne na jakości = XN) daje się

<sup>38</sup> Por, tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 214 n., 220; tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 94, 102–105. Nieco dalej Witkiewicz pisze, że „danie bezpośrednie kończy się dokładnie na zewnętrznej granicy (AR) – od tej granicy zaczynają się zjawiska. Dokładnie czuję przecież mój dotykający palec i dotykany przedmiot (...)”. Tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 209.

<sup>39</sup> Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 328 (por. przypis 29 przedstawianych analiz).

<sup>40</sup> Tamże, s. 202. Wspomniane w tekście rozprawy pierwszeństwo związane jest z tym, iż kontekst samej rozciągłości (tutaj – cielesności rozpatrywanej tylko zewnątrz, nieco fizykalnie) może granicznie pominąć wewnętrzne świadomościowe życie (AT), natomiast *odwewnętrzna* optyka (AT) nie może pominąć przeżyć swej cielesności.

<sup>41</sup> Por. przypis 30.

<sup>42</sup> Tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 181 n. Por. tamże, s. 172 n., 209.

<sup>43</sup> Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 151. Por. tamże, s. 146, 164, 191,

zupełnie adekwatnie opisać<sup>44</sup>. Podmiotowość Istnienia Poszczególnego rozważana w kontekście (AT) – *od środka*, w optyce świadomości samego siebie – odsłania się jedynie jako jedność osobowości i przeżyciowych jakości. Nie ma tutaj miejsca na substancjalnie rozumianą osobę jako źródło aktów świadomości. Nie ma przecież ani aktów, ani punktu, z którego one by wypływały<sup>45</sup>. Nie ma również odrębności i wyjątkowości ontycznej świadomości czy – jak powiedziałby Witkacy – jaźni. Owa jaźń *naznaczona* jest rozciągłością i zdaje się bardziej stanowić pewną całość *składającą* się z elementów, niż wyjątkowy komponent ludzkiego – właśnie specyficznie ludzkiego – istnienia<sup>46</sup>. U Witkacego zdaje się brakować klasycznie rozumianego „ja” jako podmiotu życia świadomościowego. Mamy co prawda poczucie własnej identyczności, lecz brakuje ontycznego *nosiciela* owego poczucia. Spróbujmy przyjrzeć się temu nieco bliżej.

„Odróżnić należy pojęcie trwania samego dla siebie = (AT) od pojęcia trwania czegoś innego, jakiejś jakości np. Pierwsze określić możemy – twierdzi Witkacy – jako «ja», stanowiące, na podstawie istnienia w (OT) trwania byłego, jedność = jedność osobowości, tożsamą ze sobą w ciągu całego trwania różnorodnych swych elementów, czyli jakości<sup>47</sup>. Zauważamy w tej wypowiedzi ujęcie (AT) zgodne z najogólniejszym schematem pojęciowym metafizyki Witkacego, tzn. schematem jedności w wielości. Mamy do czynienia niewątpliwie z poczuciem własnej *trwaniowej* ciągłości – doświadczam siebie samego jako tę samą rzeczywistość. Ale ta jedność („ja” jako osobowość) wspiera się na świadomościowych elementach tzn. jakościach. W Witkiewiczowskiej świadomości (osobowości) nie ma nic poza jej *składowymi jakościowymi elementami*. Wszakże „w definicji jakości leży pojęcie osobowości, której przeżyciami one właśnie są (...) – a rozdzielenie ich grozi logicznymi, nie tylko ontologicznymi sprzecznościami, (...): pojęcia te oznaczają momenty składowe niesamodzielne jednego nierozdzielonego, (...) stanu rzeczy<sup>48</sup>. Oznacza to, iż osobowość jest po prostu wypełniona jakościami jako elementami świadomościowej całości! W pewnym sensie jaźń zdaje się stanowić określone połączenie poszczególnych trwających jakiś czas – różny od czasu nieskończenie krótkiego<sup>49</sup> – jakościowych składników. Odwołajmy się do samego filozofa, który twierdzi, iż

<sup>44</sup> Tenże, *Próba krytyki...*, dz. cyt., s. 22 n.

<sup>45</sup> Por. *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 178.

<sup>46</sup> Por. *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 101 n.

<sup>47</sup> Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 206, przypis 2. Symbolem (OT) Witkiewicz określa trwanie obecne. Por. tamże, s. 200 n.

<sup>48</sup> Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 61.

<sup>49</sup> „Trwań składowych (AT) nieskończenie krótkich przyjąć nie będziemy mogli (...)”. Tenże, *„Pojęcia i twierdzenia...”*, dz. cyt. s. 189. Por. tamże, s. 185.

trwanie więc, poza znaczeniem na razie ogólnikowym jako (AT), czyli istnieniem (IP) samego dla siebie, będzie wyrażać właściwość wszystkich jakości, które o tyle istnieją, o ile trwają. W tym znaczeniu będziemy mówili o „jakości trwania” (...), jakość ta będzie jakością związaną w jedność ze wszystkim innymi jakościami, będzie ich własnością wspólną, bez której żadnej jakości pomyśleć nie będziemy mogli, podobnie jak jej samej jako jakości odrębnej bez tej jakości danej, która w niej niejako trwa<sup>50</sup>.

Charakterystyczne jest to, iż owo *jakość trwania* jest własnością wszystkich jakości – stanowi zatem atrybut przeżyć jaźniowych. Mamy tutaj do czynienia z ontycznym podkreśleniem nie tyle samej jaźni, ile tego, co zdaje się ją konstituować, tzn. trwających jakości. Inaczej jeszcze mówiąc – to nie tyle trwale istniejące nośniki poszczególnych jakości, ile trwają poszczególne jakości *otulone* aspektem trwania (formalną jakością trwania), które budują poprzez własne działanie się – przez ich ciągłe narastanie – p o c z u c i e tożsamości trwania; budują „ja” jako osobowość (ale nie tworzą podmiotowego, osobowego nosiciela!). Owo „ja” to efekt przepływu i szczególnego współprzenikającego się – obecne trwanie zawiera przecież trwanie byłe – trwania poszczególnych jakości<sup>51</sup>. Ono niejako *wyłania* się dzięki ruchowi jakości. Witkacy wyraźnie wskaże w twierdzeniu dwudziestym „pojęcie następstwa jakości stanowiącego tożsamą ze sobą jedność, równoznaczne z samym pojęciem (AT) (...)”<sup>52</sup>. Ta jedność wyrasta niejako – wypływa – z szeregu przeżyć dzięki szczególnemu utrzymywaniu przeszłości przeżyciowej (jakościowej) w postaci *tła zmieszanego*.

„Jedna tylko jakość lub bardzo mały ich kompleks będzie wyraźny – twierdzi Witkiewicz – inne stanowić będą tło (...)”<sup>53</sup>. Oznacza to, iż wszelkie przeszłe przeżycia w specyficzny sposób pozostają obecne i – pomimo tego, iż wyraźnie nie wypełniają aktualnie świadomości – modyfikują niejako każde nowe, nadchodzące przeżycie. Każda kolejna jakość zdaje się występować na tle całej trwaniowej i jakościowej przeszłości (AT) i każda obecnie już przeszła, a przed chwilą jeszcze aktualnie występująca jakość ma modyfikujący wpływ na to, co sukcesywnie pojawia się w świadomości. Inaczej mówiąc – cała przeszłość znajduje wyraz (bardziej bądź mniej wyraźny) w obecnym (AT), którego charakter byłby

<sup>50</sup> Tamże, s. 205 n.

<sup>51</sup> Mamy świadomość niechęci Witkacego do koncepcji współprzenikania się jakości. Por. tamże, s. 223. Skonstatuje on także, że pomysł „jakości «wzajemnie przenikających się» w «czystym trwaniu» (...) z powodu jednowymiarowości trwania [jest] niemożliwym do przyjęcia”. Tamże, s. 224. Jednocześnie jednak „nie możemy pomyśleć ciągłości (AT) inaczej, jak w ten sposób, że trwanie byłe jest w pewien sposób obecne – choćby w pewnych częściach – zawarte w trwaniu obecnym”. Tamże, s. 200. Stąd właśnie określenie zawarte w artykule.

<sup>52</sup> Tamże, s. 207.

<sup>53</sup> Tamże, s. 223.

inny, gdyby nie wystąpiła kiedyś *taka a taka* jakość. To, co minęło, każdy moment mojej dotychczasowej – ujmowanej w *odśrodkowej*, trwaniowej optyce – egzystencji znajduje wyraz w każdym *świadomościowym drgnieniu*. Moje *teraz* byłoby inne, gdyby w przeszłości moje (AT) wypełnione było innymi jakościami. Nawet prozaiczne spostrzeżenie jest – w swym charakterze – określone tłem całej dotychczasowej trwaniowej przeszłości. W kontekście sporu z Kotarbińskim Witkacy – odwołując się do spostrzeżenia czerwonej plamy na murze – stwierdzi, że „ponieważ jakości same nigdy nie występują, tylko w kompleksach, na tle «tła zmieszanego, nie zauważonego jako takiego» (...) a dalej będzie tłem (...): cała, niepowtarzalna nigdy i nigdzie już przeszłość danego osobnika, wskutek której tak będzie tę plamę widział, jak nikt inny przez wieczność całą w nieskończonym Istnieniu jej nie zobaczy”<sup>54</sup>. W tym kontekście zrozumiała jest niepowtarzalność każdego *teraz*, jak i niepowtarzalna wyjątkowość każdego egzystencjalnego elementu, tzn. monadystycznego Istnienia Poszczególnego; niepowtarzalność, która zdaje się niejako tkwić w całym Istnieniu<sup>55</sup>. Spróbujmy obecnie – wykorzystując już wyniki analiz nad Istnieniem Poszczególnym (cielesną monadą czującą *wewnątrznie* samą siebie) jako Witkiewiczowskim elementem Bytu – powrócić do horyzontu całości Istnienia.

#### 4. Powrót do całości

Istnienie więc realne (...) czyli po prostu istnienie (istnienie realne jest synonimem istnienia w ogóle – inna rzecz są złudy, fantazmy itd., ale jako takie i one są realne w swoim rodzaju jako takie) – twierdzi Stanisław Witkiewicz – ciała mego posiadającego pewne własności wspólne z innymi ciałami i przedmiotami zakładamy jako absolutnie pewne, według danych poglądu życiowego (...)”<sup>56</sup>.

W innym miejscu zauważy, że „o ile doznajemy wrażeń od ciał innych stworów, to dobrze wiemy, że poza tymi ciałami kryje się pierwsza rzeczywistość, ciał samych dla siebie, jako część trwał (ATN) pewnych osób [traktując pluskwy i wycmoczki jako osoby na równi z ludźmi] (...)”<sup>57</sup>. Obie te wypowiedzi wyraźnie stawia-

<sup>54</sup> Tenże, *Zagadnienie Psychofizyczne*, dz. cyt., s. 166. Por. tamże, s. 125, 191, 212. Witkacy twierdzi, że „całe (BT) [byłe trwanie – W.K.] znajduje się w tle zmieszonym w (OT) (...) jako pewien charakter czy specyficzne zabarwienie danej (X) w (OT) trwającej”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, s. 226. Zauważa także, iż „żadne następstwo (XN) [jakości – W.K.] w (AT) nie może dokładnie się w nim powtórzyć, ponieważ tło ulega ciągłej zmianie przez dodawanie nieustannie nowych (BXN) [byłych jakości –W.K.]”. Tamże, s. 239.

<sup>55</sup> Witkacy powie, że „każde (AT) (...) zdarza się raz tylko w ciągu całej «wieczności» Istnienia. (...) Każdy moment Istnienia jest więc jedyny w swoim rodzaju i niepowtarzalny”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 303 n.

<sup>56</sup> Tenże, *Zagadnienie Psychofizyczne*, dz. cyt., s. 68. Por. tamże, s. 125, 127.

<sup>57</sup> Tenże, *Uwagi w związku z pracą...*, dz. cyt., s. 302.

ją cielesność w centrum Istnienia. To, co istnieje realnie; to, co jest rzeczywistością, ma wymiar cielesny. Możemy oczywiście mówić o pewnym istnieniu fikcyjnych wyobrażeń czy pojęć<sup>58</sup>, jednak będzie to sfera zachodząca niejako w obręb faktycznej, rzetelnej rzeczywistości. Ta ostatnia zdaje się po prostu identyfikować z cielesną monadą. Ową cielesność można ujmować zarówno *odwewnętrzn*ie, tzn. w kategoriach trwania samego dla siebie (AT) – jako *moją* cielesność – jak i *zewnątrzn*ie, tzn. w optyce cielesnego organizmu, pewnego obiektywnego, rozciągniętego i występującego pośród wielu innych<sup>59</sup>. Zawsze jednak to monada cielesna staje w centrum rozważań i okazuje się czynnikiem konstytuującym całość Istnienia. Ta ostatnia przeniknięta jest cielesnością – każdy fragment bytu jest cielesny. O tyle tylko poruszamy się w horyzoncie Wikiewiczowskiej metafizyki, o ile nakładamy na całość Istnienia kategorię cielesności (i to świadomej sobie samej cielesności). Dlatego właśnie Witkacowską teorię bytu możemy określić jako monadyzm cielesny czy cielesną monadologię.

Jest to więc pewnego rodzaju monadologia w stylu Leibniza – pisze o swoim systemie sam autor – «poprawiona» o tyle, że przyjmuję monady nie jako «punkty», tylko jako czasowo-przestrzenne Istnienia Poszczególne, mające swe «rozciągłości», które wzajemnie na siebie działają przez zetknięcie<sup>60</sup>.

W sensie ontycznym nie ma nic, co nie byłoby cielesną monadą. Każdy fragment Istnienia albo sam jest cielesną monadą, albo też składa się z takich monad. Dotykamy tutaj kolejnego fenomenu Witkiewiczowskiej ontologii. Okazuje się bowiem, iż ostatecznie nie tylko sam człowiek jest złożony z wielości drobnych monad (drobnych samo-czujących się Istnień Poszczególnych), ale także cała rzeczywistość otaczająca go – całe Istnienie stanowi zestaw żywych elementów (bardziej bądź mniej samodzielny i ujednolicony<sup>61</sup>). To, co zazwyczaj w codziennym życiu i doświadczeniu jest ujmowane w kategorii przedmiotów – jak mówi Witkacy, w kategorii (MM), tzn. materii martwej<sup>62</sup> – albo też w fizycznej optyce rozciągniętych elementów zupełnie ogołoconych z aspektów jestestwa żywego<sup>63</sup>, tak naprawdę jest zestawem cielesnych – wypełnionych *mojością* – monad, czyli drobnych Istnień Poszczególnych. Dostępna poznawczo rzeczywistość skał, krzesel czy galaktyk okazuje się w najgłębszej swej osnowie – w intymności ich bytowej struktury – wielością cielesnych *istnieniowych elementów*. Wszakże „ponieważ rzeczy dane mi są w tych samych (XN) co ciała innych stworów, więc uznaję je za rzeczywiste

<sup>58</sup> Wszakże „jest również wyobrażenie, które mam wymawiając wyrazy takie jak: Bóg, sumienie diabła, centaur a nawet wyraz bez sensu «kalamarapaksa»”. Tamże, s. 287.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 319; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 65.

<sup>60</sup> Tenże, *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 366.

<sup>61</sup> Por. *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 293.

<sup>62</sup> Por. tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 56.

<sup>63</sup> Por. *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 368; tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 269.



i twierdę, że ponieważ nie mogą być martwe i istnieć same dla siebie, bo to jest sprzeczność jak żelazne drzewo, więc muszę uznać, że składają się z cielesnych monad, takich jak ja sam”<sup>64</sup>.

Witkacy w swoich rozważaniach nieustannie podkreśla motyw ostatecznej złożoności tego, co istnieje z monad cielesnych. System metafizyczny Witkacego nie wyczerpuje się po prostu w uznaniu obecności Istnień Poszczególnych obdarzonych ciałami. To wydaje się dość oczywiste. Istotne jest natomiast to, że również sfera materialna rzeczywistości (a przez to i całość Istnienia) także naprawdę jest cielesna. Bowiem „monadyzm to sprowadzenie (MM) do istnienia w jej miejscu monad”<sup>65</sup> i „dopóki nie mówimy o konstytucji (MM) z monad, nie jesteśmy jeszcze w monadyźmie, tylko w faktach empirycznych (...)”<sup>66</sup>. Jeżeli zatem – zgodnie z codziennym doświadczeniem, a więc i poglądem życiowym – uznajemy faktyczne i ostateczne istnienie zarówno jestestw żywych jak i istnienie sfery materialnych przedmiotów nie-cielesnych, to jeszcze dalecy jesteśmy od koncepcji Witkacego. Ta ostatnia oczywiście obejmuje również prawdę o poznawczej dostępności przedmiotów, które jawią się jako przedmioty materialne; przedmioty zatem *tkające* dziedzinę materii martwej. Nie można przecież negować prawdy o ich namacalnej, *gęstej*, dotykowej obecności. Ale nie można również poprzestać na owym doświadczeniu. Jeżeli bowiem chcemy poruszać się w horyzoncie poglądu metafizycznego – poglądu rzeczywiście *dotykającego* Istnienia – to oznacza to poznawczą obecność w „poglądzie, który z założenia musi wyjść poza bezpośrednio dane i wszelkie «doświadczenie» (...)”<sup>67</sup>. W optyce tegoż poglądu musimy spojrzeć nie standardowo na otaczającą rzeczywistość i niejako przeniknąć poprzez poziom *martwej przedmiotowości*. Ta ostatnia bowiem – w owej przedmiotowej strukturze – jawi się jako rzeczywistość fenomenalna, tzn. przedmiotowo dana tylko dla poznającego ją podmiotu; podmiotu, którego rząd wielkości zdecydowanie odbiega od wielkości drobnych Istnień Poszczególnych (bytujących rzetelnie i autentycznie) a składających się na bytowanie owych pozornie tylko martwych przedmiotów<sup>68</sup>. „Nikt nie przeczy – powie Witkacy – że przedmioty (rzeczy) istnieją tylko

<sup>64</sup> Tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 169. (XN) to symbol wielości jakości. Por. przypis. 44.

<sup>65</sup> Tamże, s. 218.

<sup>66</sup> Tamże, s. 200.

<sup>67</sup> Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>68</sup> Witkacy o opisie dokonywanym w kontekście poglądu fizykalnego – tzn. eliminującego pojęcie żywego organizmu i dążącego do opisu Istnienia wyłącznie w terminach fizyki – powie, że jest on „opisem pewnej koniecznej złudy, tzn. (MM), która musi istnieć w pewnym rzędzie wielkości swych elementów dla pewnego rzędu wielkości danego (IP), względnie ich gatunków”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 115.

fenomenalnie”<sup>69</sup>, co oznacza ich obecność – w *szacie martwej przedmiotowości* – wyłącznie dla (!) poznającego podmiotu. Natomiast autonomiczna egzystencja takiego martwego przedmiotu jest zupełnie inna. Jest on zawsze zestawem pewnej wielkości *egzystencjalnych elementów*, czyli cielesnych Istnień Poszczególnych (monad). Każda taka monada – bez względu na jej wielkość – istnieje sama dla siebie (stanowi BDS) i dopiero percepcja ich zestawu przez zdecydowanie większą (lub mniejszą) monadę daje fenomen przedmiotu. Tulące się do siebie kocięta istnieją rzeczywiście jako pojedyncze, oddzielne Istnienia Poszczególne. Dopiero w dotykowej ich percepcji, np. dokonywanej przez człowieka tworzą – jak określa to Witkacy – „kupę kociąt”<sup>70</sup>. Ale ta ostatnia jest tylko zjawiskowym fenomenem „dla” percypującego. Cała otaczająca nas rzeczywistość przedmiotowa jest właśnie analogatem gromady tulących się do siebie *kociąt*. Istnieje w przedmiotowej *szacie* tylko dla nas i monad porównywalnej wielkości, np. zwierząt. Całe Istnienie wypełnione jest takimi bądź innymi gromadami *kociąt*; *kociąt*, które nawzajem się dotykają, wzrokowo spostrzegają i na siebie działają. Nie ma ani jednego fragmentu Przestrzeni, który byłby pusty i nie wypełniony większym, mniejszym czy wyjątkowo małym *monadycznym kocięciem*. Istnienie jest organizacją żywych monad<sup>71</sup> i najbardziej – zdawać by się mogło – martwa i pusta przestrzeń Kosmosu musi być *utkana* z cielesnych Istnień Poszczególnych; istnień, których obecność z racji ich *małości* umyka naszemu doświadczeniu, a objawić się ewentualnie może tylko w *szacie* takiego czy innego przedmiotu, który *zjawia się* jako przedmiot martwy. W tym miejscu jednak nasuwają się pewne pytania.

Czy jednak – w powyższy sposób zrekonstruowana – Witkiewiczowska filozofia Istnienia nie zawiera pewnych niespójności czy niejasności? Czy mamy tutaj do czynienia rzeczywiście z pełnym, wyczerpującym metafizycznym systemem? Czy faktycznie Witkacy dociera do poziomu koniecznych, nieuchronnych reguł rządzących Istnieniem? W pewnym – zakreślonym przez niego samego – sensie tak jest istotnie. Mamy bowiem u niego do czynienia z odsłonięciem „Prawdy Absolutnej, która jest jedna, ale może być, zależnie od ilości, wyboru i porządku implikacji pojęć i twierdzeń, mniej lub więcej doskonale wyrażona”<sup>72</sup>. Jednocześnie jednak samo Witkacowskie Istnienie przeniknięte jest fundamentalną Tajemnicą,

<sup>69</sup> Tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 49. Por. tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 91, 94; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 124, 126 n., 207, 218.

<sup>70</sup> Por. tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 53.

<sup>71</sup> Istnienie w całości nie jest oczywiście jednym, jedynym Istnieniem Poszczególnym. Por. przypis 27.

<sup>72</sup> Tenże, *Nowe formy w malarstwie...*, dz. cyt., s. 10. W innym miejscu powie, że „chodzi o wykrzyk, które z praw bytu są przypadkowe, a które konieczne”. Tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., 93.

a w jego koncepcji natrafiamy na – pozornie wykluczające się – twierdzenia. Z jednej strony mamy (uzyskaną dzięki Formie) jedność Istnienia, a więc i jedność każdego *egzystencjalnego fragmentu* (Istnienia Poszczególne) z całością owego Istnienia<sup>73</sup>, a z drugiej strony wszakże każdy ów *fragment* stanowi również jedność (ograniczoną, zindywidualizowaną i odgraniczoną) *samą dla siebie*<sup>74</sup>. Istnienie zarówno w całości, jak i Istnienie Poszczególne jest (nieskończenie) podzielne i ciągłe<sup>75</sup>, a przecież jednocześnie „każdy aktualny wycinek Istnienia, z punktu widzenia danego rzędu wielkości (IP) będzie nieciągły (...)”<sup>76</sup>. Odnajdujemy również u Witkacego twierdzenie, że „pojęcie dwoistości Istnienia implikuje (...) 1. pogląd dowolności (IP) (...) i 2. pogląd absolutnej pozornej konieczności (...)”<sup>77</sup>.

Przykładowe powyższe konstatacje zdają się pozostawać w pewnej sprzeczności. W optyce metafizycznej refleksji Witkacego stanowią one jednak specyficzny wyraz Tajemnicy Istnienia. Ono bowiem może być opisane niejako w różnych ujęciach. Jego natura dopuszcza, a nawet postuluje konieczność wyakcentowania i specyficznego zabsolutyzowania poszczególnych jego momentów. Można przecież spoglądać na Istnienie bardziej całościowo, ale i również bardziej indywidualnie (*odwewnętrznie* – w horyzoncie trwania samego dla siebie; AT)<sup>78</sup>. Zarówno jedna jak i druga optyka winna być uwzględniona. Żadnej nie można zupełnie odrzucić, ale także i żadnej nie można uznać za jedyną i wyłączną! Obie winny być traktowane zbieżnie, chociaż to prowadzi do ujawnienia nieusuwalnej Tajemnicy

<sup>73</sup> Por. *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 183, 186.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 183 n, 187 (Tożsamość Faktyczna Poszczególne), 190.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 185 n., 187, 234.

<sup>76</sup> Tamże, s. 278. Por. tamże, s. 270.

<sup>77</sup> Tamże, s. 289. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 114 n. „Absolutna wolność, tak jak absolutny determinizm są w koncepcji monadystycznej nie do przyjęcia”. Tenże, *Próba krytyki...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>78</sup> „Pojęcie dwoistości poglądu na Istnienie implikuje pojęcie niewystarczalności każdego poglądu, uwzględniającego tylko jedną ze stron dwoistości Istnienia: poglądów: z punktu widzenia (AT) = poglądu (T) i z punktu widzenia Całości Istnienia = poglądu (C)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 252. Witkacy zresztą stara się w szczególny sposób wykorzystać zdobycze współczesnej mu psychologii i fizyki – ujęte w system psychologizmu i fizykalizmu – i dokonać ich pewnej modyfikacji w celu stworzenia wspólnej płaszczyzny dla ich uzgodnienia; uzgodnienia także z poglądem życiowym stanowiącym wszakże punkt wyjścia jego rozważań. „Jak to się okaże z dalszych rozważań, poglądy: psychologistyczny i fizykalny, są nie do odrzucenia, jako zawierające część Prawdy Absolutnej, podobnie jak pogląd życiowy (...). Mnie chodzi o to, aby pogodzić te trzy poglądy, z których żaden nie jest, mimo częściowej prawdziwości, samowystarczalnym (...)”. Tamże, 153. Witkacy pisze także, że „ja właśnie przystępuję do opisu Istnienia bez uprzedzeń, tj. zakładam przede wszystkim pogl. (Ż) [pogląd życiowy – W.K.], w którym codziennie i conocnie żyję (...), że (...) z niego właśnie czerpię pierwszy pojęciowy materiał (...)”. Tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 89. Por. tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 336; tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 150n.; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 55, 62, 64, 68, 110.

Istnienia. Ta Tajemnica uobecnia się – odsłania swą głębię – właśnie w rozważaniach metafizycznych, które muszą uwzględniać i korelować skrajności obecne w obu sposobach patrzenia na Istnienie i ich pojęciach. Pogląd metafizyczny to ten, „w którym (...) możemy je uzgodnić i wykazać konieczność ich obu”<sup>79</sup>. Pogląd metafizyczny zatem pokazuje, iż Istnienie jest *utkane z Tajemnicy*. Witkiewicz świadomie i zdecydowanie wpisuje Ją w Istnienie. Zwłaszcza w kontekście – nieuchronnie rodzonoego poprzez kategorię jedności w wielości – problemu aktualnej nieskończoności w małości i wielkości; problemu monad nieskończenie małych i nieskończenie wielkich; monad, których kompleksy wszakże mają zawsze dawać pewne jedności<sup>80</sup>. Ta Tajemnica jest nieusuwalna. Bez względu na swą wielkość *egzystencjalny* element (Istnienie Poszczególne) zawsze będzie obecny tylko w obrębie Istnienia i – jako skończone i ograniczone Istnienie – nigdy nie będzie mógł pozbyć się owej *egzystencjalnej fragmentarności*<sup>81</sup>. „Dziwność Istnienia jest związana z tajemnicą – konstatuje Witkacy – dlatego to dla mnie jest ona nieeliminowalna. (...) Całość jest dziwna, jako część niepojętego dla nas bytu nieskończonego, którego częściami jesteśmy sami i dlatego go poznać nie możemy”<sup>82</sup>.

Reasumując, system metafizyczny Witkacego przeniknięty jest immanentnym napięciem. Z jednej strony zdumiewa swym maksymalizmem i poznawczym optymizmem – ową tendencją do uchwycenia Prawdy Absolutnej o Istnieniu w zakresie koniecznościowych praw tegoż Istnienia. Z drugiej natomiast dostrzegamy swoiste *wpiisanie* w Istnienie Tajemnicy, której zdecydowane i odważne eksponowanie przez filozofa może budzić pewien szacunek. Niewątpliwie wnikając w Witkiewiczowską Ontologię Ogólną można mieć poczucie obcowania z refleksją *źródłowo dotykającą* Bytu. Jednakże filozofia ta – jak się zdaje – skazuje człowieka na samotność. Jest on tylko jedną z wielu monad w – nie dającej się zrozumieć a przecież koniecznej do przyjęcia – nieskończoności Istnienia. Sam również człowiek zdaje się składać z monad, które także skłaniają ku świadomościowej – niekończącej się – wędrówce ku coraz mniejszym składowym monadom; wędrówce ku nieskończonej małości. Człowiek tkwi zamknięty we własnej cielesności, przeniknięty *mojością* i bytujący *w sobie i dla siebie*; w cielesności, która pozwala co prawda dotykowo spotykać cielesność innego Istnienia Poszczególnego, którego jednak wewnątrz (AT) na zawsze pozostaje nieprzenikliwe<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...* dz. cyt., s. 271.

<sup>80</sup> Por. tamże, s. 296.

<sup>81</sup> Tenże, *Ogólna krytyka materializmu fizykalnego*, dz. cyt., s. 30.

<sup>82</sup> Tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 338.

<sup>83</sup> Wszakże „(ATN) nie mogą jako jedne i jedyne same dla siebie wchodzić bezpośrednio w związki funkcjonalne ze sobą”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt. s. 191. W innym miejscu Witkiewicz przyzna, iż „jaźnie są hermetycznie zamknięte w «zaklętych kręgach swych przeżyć»” i

Mówiąc metaforycznie można by powiedzieć, iż Wikiewiczowskie Istnienie przeniknięte jest nie tylko poziomem koniecznościowych prawideł i Tajemnicą, ale i samotnością. Ta ostatnia stanowi nie tyle przypadkowy stan konkretnego, indywidualnego człowieka, ile jest koniecznym przeznaczeniem każdej monady; przeznaczeniem, uzasadnionym samą ontyczną strukturą Istnienia! Z naszym przypuszczeniem współbrzmi Witkiewiczowski opis najgłębszego wyrazu ludzkiej kondycji: „tego potwornego w swej istocie uczucia samotności i jedyności Istnienia Poszczególnego w nieskończonej całości Istnienia. Twórczość artystyczna jest bezpośrednim potwierdzeniem prawa samotności, jako tego, za cenę czego istnienie w ogóle jest możliwym, i to potwierdzeniem nie tylko dla siebie, ale i dla innych Istnień Poszczególnych, tak jak ono samotnych; jest potwierdzeniem Istnienia w jego metafizycznej okropności (...)”<sup>84</sup>.

---

„przepaść między jaźniowa nie może nigdy zaniknąć (...)”. *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt. s. 178, 206.

<sup>84</sup> Tenże, *Nowe formy w malarstwie...*, dz. cyt., s. 17 n.



LESZEK ŁYSIEN

---

## Powieści Stanisława Ignacego Witkiewicza jako *locus philosophicus*

Jeśli potraktować poważnie uwagę Alfreda N. Whiteheada, iż to, co miało miejsce w filozofii po Platonie, jest tylko szeregiem do niego przypisów, wówczas twórczość S. I. Witkiewicza (filozoficzna nade wszystko, ale także literacka, dramaturgiczna) jest swoistym przypisem do Platona. Przede wszystkim dlatego, iż problematem na wskroś niepokojącym polskiego myśliciela jest zagadka wielości, różnorodności rzeczy w jej stosunku do jedności. Z tej relacji, jak też z Tajemnicy Istnienia, czyni on fundamentalną przesłankę własnej myśli. Czymże według Platona różni się człowiek przeciętny (zwykły zjadacz chleba) od filozofa? Pierwszy pogodzony jest z wielością rzeczy, oswojony z nią, jako czymś oczywistym, zwyczajnym, nie wartym namysłu (dość przypomnieć utwór *Mieszkańcy* J. Tuwima: „A patrząc – widzą wszystko oddzielnie, że dom... że Stasiak... że koń... że drzewo...”), zaś filozofem jest ten, kto umie zobaczyć całość oraz jest w mocy sprowadzić wielość do jedności. Ten właśnie, kto tego umysłowego *salto mortale* dokonać potrafi, zasługuje na miano filozofa. W *Państwie* Platon podkreśli: „Kto potrafi widzieć całość (*synoptikos*) jest dialektykiem, kto nie potrafi, nie”<sup>1</sup>. Niepokoiło starożytnych Greków pytanie: dlaczego istnieje wielość?, bądź też problem ten męczący sformułowany inaczej: dlaczego i jak z Jednego wywodzi się wielość? Zagadnienia te staną się nicią Ariadny, której z ręki nie puszczając, będziemy podążać labiryntami myśli Witkacego, by odsłonić filozofię obecną na kartach jego powieści.

### Metafizyczne poczucie dziwności Istnienia

Skąd się bierze tylekroć artykułowane przez pisarza metafizyczne poczucie dziwności (Tajemnicy) istnienia? Z jednej strony człowiek nosi w sobie poczucie

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, VII, 537 c.

jedności i tożsamości, zaś z drugiej doznaje nieustannie tortury różnorodności, ogromnego zróżnicowania wszystkiego, przepływu wrażeń, potoku doznań. Jednym słowem atakowany jest nieustannie kaskadami wielości. Tajemnicą ogarnięte jest najpierw samo istnienie. Z tej tajemnicy niezgłębionej wyłania się owo *par excellence* metafizyczne pytanie sformułowane przez Leibniza: Dlaczego jest raczej coś niż nic? Przecież nic byłoby o wiele prostsze niż coś. Zaś S. I. Witkiewicz zanotuje: „Tajemnicą Istnienia jest jedność w wielości i nieskończoność jego tak w małości, jak w wielkości, przy jednoczesnej koniecznej ograniczoności każdego Istnienia Poszczególnego”<sup>2</sup>. Człowiek jako Istnienie Poszczególne stanowi jedność bezpośrednio daną, ale jednocześnie rozrywany jest, kawałkowany poprzez szereg wrażeń, czuć wewnętrznych, myśli, uczuć. Ponadto nieustannie natyka się na granice siebie jako Istnienia Poszczególnego, które oddzielają go od całości Bytu. Jak zatem jednostka może być jedna, skoro sprowadza się do wielości jakości? W tym pytaniu można by zawrzeć sedno tego, czym jest Tajemnica. Witkacy zanotuje: „Bezpośrednio dana jedność każdego Istnienia Poszczególnego dla niego samego jest powodem występowania uczucia, które nazwalibyśmy metafizycznym niepokojem albo uczuciem metafizycznym”<sup>3</sup>.

Tajemnica Istnienia promieniuje specyficzną siłą, wyzywa, niepokoi, wprawia w przerażenie. Religia, filozofia, sztuka wyrastają z tego samego niepokoju metafizycznego, który jest wynikiem zetknięcia się z tą Tajemnicą. Dzieło sztuki oraz wszelki zapis procesu tworzenia (dzieło literackie) rodzi się z niepokojem metafizycznego, niepokój ten równocześnie uciszając. Podobnie jest z religią i filozofią. Religia porządkuje uczucia, filozofia pojęcia. Na kartach *Narkotyków* pisał Witkacy: „Ale jak tylko daleko sięgnie się w dzieje ludzkie, zawsze na jakieś «omamy narkotyczne» natrafić można. Widocznie świadomość doprowadzona do pewnego stopnia wyostrenia nie mogła wprost znieść samej siebie wśród metafizycznej potworności istnienia i czymś musiała łagodzić swą własną perspikację. (...) Religia i sztuka też były przecież kiedyś zasłonami dla zbyt okropnie jaskrawo świecącej z czarnej otchłani Bytu – Wiecznej Tajemnicy. Dopiero począwszy od Grecji rozpoczyna się pojęciowa walka, która musi skończyć się oczywiście porażką”<sup>4</sup>.

Zatem filozofia, religia, sztuka, u podłoża mając niepokój metafizyczny, stanowią warunek możliwości sięgnięcia w otchłań Tajemnicy, czy raczej jej przeczuć, ale równocześnie są rodzajem zasłony czy ochrony przed porażającą otchłannością Bytu. Spoza tych poglądów na rolę filozofii i religii u Witkacego wyłania się myśl F. Nietzschego, który w logosie oraz micie postrzegał rodzaj swoistej stra-

<sup>2</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, Warszawa 1959, s. 16.

<sup>3</sup> Tamże, s. 137.

<sup>4</sup> S. I. Witkiewicz, *Narkotyki – niemyte dusze*, Warszawa 1979, s. 63.



teorii, chroniącej człowieka przed okrutną (ale przecież jedynie rzeczywistą) logiką samopomnażania się bezwzględnego Życia. Istota ludzka nie będąc w stanie poddać wyzwaniom płynącym z nieustannie wzmagającej się Woli Mocy (potęgowania się życia samego) poddaje się władzy stabilizującego (narzucającego na rzeczywistość siatkę stałych, niezmiennych pojęć) wszystko intelektu, który za pomocą pojęciowego systemu oddziela się od kłębowiska istnienia. Autor *Narkotyków* napisze: „Podobnie działają: religia, sztuka, filozofia, które początkowo wyrażają na różne sposoby metafizyczny niepokój, łagodząc zasłonami konstrukcji i uporządkowania uczuć metafizycznych w kultach, konstrukcji form artystycznych w sztuce i systemów pojęciowych w filozofii – okropność samotności indywiduum w bezsensownym Bycie, następnie, w związku z uspokojeniem społecznym, degenerują się i zanikają w miarę zanikania samego niepokoju, do czego same się przyczyniły”<sup>5</sup>.

Człowiek rzadko jest w stanie wytrzymać wyzwania płynące z ogromnej przepaści Istnienia. Ucieka przed nimi w struktury społeczne, umasowioną mechanizację, strategie zapewniające mu możliwość trwania w bydlęcym, stadnym zadowoleniu. Autor *Nienasycenia* w iście prorockim natchnieniu przepowiadał będzie upadek i spopolicenie człowieka. W *Nowych formach w malarstwie* napisze: „Czeka nas potworna nuda mechanicznego, bezdusznego życia, w którym mali świata tego pławić się będą w wolnych chwilach od zmniejszonej pracy w tym wszystkim, co zdobyli wielcy panowie ducha dzięki wielkim panom życia i śmierci”<sup>6</sup>. Zaś gdzie indziej podkreśli: „Już dzisiaj jednostki obdarzone poczuciem Tajemnicy należą do wyjątków – reszta dojrzewa szybko do automatyzacji, uznając za sztukę tylko to, co potrąca o ich zainteresowania polityczne (patriotyzm, przebudowa społeczna)”<sup>7</sup>.

### Powieści S. I. Witkiewicza jako rodzaj *locus philosophicus*

Miał zupełną rację prof. Leszczyński, podkreślając, iż Witkacy był filozofem, który filozofię nie tyle „uprawiał”, ile przeżywał ją całym sobą w maksymalnym natężeniu emocji i zaangażowaniu w każdy problem, z jakim w intelektualnych wędrówkach się zetknął. Opinia ta znajduje swoje pełne potwierdzenie w twórczości literackiej autora *Nienasycenia*. Karty powieści napisanych przez niego, nie tylko nie są wolne od zagadnień filozoficznych, ale w gruncie rzeczy filozoficzna namiętność autora organizuje całą ich strukturę wedle wiodących filozoficznych

<sup>5</sup> Tamże, s. 65–66.

<sup>6</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 129.

<sup>7</sup> Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Człowiek i twórca*. Księga pamiątkowa pod redakcją T. Kotarbińskiego i J. E. Płomińskiego, Warszawa 1957, s. 74.

problematów. *Nienasycenie* czy *Pożegnanie jesieni* odczytywać można wprost jako powieści metafizyczne, zaś *662 upadki Bunga czyli demoniczna kobieta* jest rodzajem Künstlerroman, powieści o artyście, w której jak w soczewce skupiają się i załamują centralne filozoficzne i estetyczne problemy epoki. Wydaje się, iż bohaterowie wspomnianych powieści są jedynie egzemplifikacją zróżnicowanej problematyki filozoficznej, która w danym momencie Witkacego zajmowała. Jan Błoński pisze z całą zasadnością:

Bohaterem Witkiewicza może być tylko ten, kto ściga marę tajemnicy istnienia, ponieważ tylko ten jest w pojęciach pisarza człowiekiem. Uczucie metafizyczne (...) stanowi po prostu wyróżnik człowieczeństwa: będąc fundamentem wszystkich wyższych dążeń ludzkich, musi być również główną i nawet jedyną troską działań i myśli Witkiewiczowskich postaci<sup>8</sup>.

Postacie te zaś zdają się nie mieścić w nakreślonych przez myśliciela ramach, warunkach, w których przychodzi im egzystować. Nieustannie wylewają się poza nie, próbują przekraczać daność sytuacji, jej przypadkowość (a w niej tajemniczo obecną konieczność, niezbywalność takich właśnie a nie innych wydarzeń). Gdzieś w wyobraźni twórczej Witkacego snuje się metafizyczna myśl G. W. Leibniza, dla którego prawdy faktyczne (wydarzenia historyczne) z punktu widzenia Boga noszą na sobie znamiona niezbywalnej konieczności. Absolutność widzenia nieustannie zderza się tutaj z ograniczonym punktem widzenia Istnienia Poszczególnego. Znamionuje również powieści autora *Pożegnania jesieni* pogoń za Czystą Formą. Kategoria ta nabiera u myśliciela znaczenia nie tylko estetycznego, lecz również światopoglądowego. Czysta Forma oznacza taki układ składników dzieła, który zapewnia twórcy i odbiorcy odczucie jedności w wielości. Doznanie takie posiada charakter zdecydowanie metafizyczny. Pisze A. Mencwel:

Dla Witkacego forma jest «jedyną treścią istotną». (...) W niej i tylko w niej skupiona jest wartość semantyczna – przy czym wartością tą jest jedynie to, co wchodzi w relację z tajemnicą istnienia<sup>9</sup>.

Tajemnica istnienia prześwituje niejako poprzez jednostkowe egzystencje Istnień Poszczególnych, zaś one motorem swych poczynań czynią pogoń za tą Tajemnicą i Jednością Bytu. Wszystko zaś spowite jest metafizycznym dreszczem. To on sprawia, że nie milknie nieukozone dążenie do uchwycenia na różnych drogach Istnienia w jego najgłębszej istocie, w bezpośredniej obecności i transparencji, bez pośrednictwa pojęć, rytuałów religijnych, czy innych symbolicznych przesłon. Niepojętość istnienia znajduje swój wyraz w twórczości artystycznej (ale przecież twórczość ta Niepojęte Istnienie już organizuje, postaciuje, nadaje mu kształt –

<sup>8</sup> Cyt za: *662 upadki Bunga czyli demoniczna kobieta*, Warszawa 1972, s. 43.

<sup>9</sup> A. Mencwel, *Witkacego jedność w wielości*, „Dialog” 1965, nr 12.

chyba że jest twórczością na granicy obłądu, szaleństwa, pełną dysonansów, abstrakcji: patrz definicja obłądu w *Nienasyceniu*: „Niewspółmierność rzeczywistości ze stanem wewnętrznym, doprowadzona do pewnego stopnia, przekraczającego przyjęte w danym środowisku normy bezpieczeństwa”<sup>10</sup>). Bungo głosi:

Podstawą do prawdziwej twórczości artystycznej (...) jest (...) żeby rzeczywistość była w ciągłym związku z wyższą świadomością metafizycznej dziwności wszystkiego, co się dzieje. (...) Wszystko, co istnieje zaprzecza tej zasadzie, według której istnieje, to jest transcendentnej jedności. Sztuka jest w tym systemie istnieniem bez zaprzeczenia, objawem absolutnej jedności bytu w czystej formie<sup>11</sup>.

Porozrywane, targane sprzecznościami Istnienie Poszczególne zakłada jedność, ciągle nieosiągalną, nieustannie wymykającą się wszelkim zabiegom ujęcia jej. Z jednej strony życie, z drugiej sztuka. Wokół relacji pomiędzy nimi obraca się akcja pierwszej powieści Witkacego *622 upadki Bunga czyli demoniczna kobieta*, napisanej w latach 1910–1911. Życie nieustannie grozi chaosem, zniszczeniem. Stanowi swoistą otchłań. Ostatnie zdanie powieści brzmi: „Życie płynęło dalej swą tajemniczą i mętną koleją”<sup>12</sup>. Zaś jeden z bohaterów powieści książe Newermore wyznaje: „Życie to jest to arcydzieło albo farsa, które my z materiału naszego ja najszerszej zacząwszy od subtelności sumienia, skończywszy na sprężystości łydek, stworzymy”<sup>13</sup>. Życie zaskakuje, nieustannie stawia nowe wyzwania, którym sprostać musi Istnienie Poszczególne. Sztuka, której Witkacy szczególnie pierwszeństwo przyznaje w tropieniu Tajemnicy Istnienia, a to z tej racji, że jest ona szczególną konstrukcją „jakości prostych” (doznań zmysłowych), układa owe jakości w Czystą Formę, czyli konieczną, niezbywalną strukturę dającą ogłęd jedności w wielości. Jakoż Bungo na to właśnie zwraca uwagę, kiedy wyznaje: „(...) sztuka jest zupełnie odrębnym światem, jest ostatecznym odbiciem jedności bytu”<sup>14</sup>.

## *Nienasycenie*

Taki tytuł nosi najdojrzalsza powieść (zaliczymy ją do gatunku powieści metafizycznych) Witkacego, napisana w latach 1926–27. Światło dzienne ujrzała jednak dopiero w 1932 roku. Należy zapytać najpierw, czym jest samo tytułowe „nienasycenie”? Pojawia się ono jako szczególny stan duchowy podmiotu, bę-

<sup>10</sup> S. I. Witkiewicz, *Nienasycenie*, Warszawa 1982, s. 59.

<sup>11</sup> S. I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga*, dz. cyt., s. 244.

<sup>12</sup> Tamże, s. 491.

<sup>13</sup> Tamże, s. 76.

<sup>14</sup> Tamże, s. 81.

dący rezultatem zderzenia się nieogarnionej Tajemnicy Istnienia z samotnością i bezsilnością Istnienia Poszczególnego, jego ontologiczną ograniczonością. Bierze się z dysproporcji pomiędzy ograniczonością każdego indywiduum w czasie i przestrzeni oraz nieskończonością całości bytu. Z głębi nienasycenia wyłania się twórczość religijna, filozoficzna, artystyczna. W *Narkotykach* Witkiewicz napisze: „Jest w człowieku pewne nienasycenie istnieniem samym, nienasycenie pierwotne, związane z samym faktem koniecznym istnienia osobowości, które nazywam metafizycznym (...)”<sup>15</sup>. Wydaje się, iż słowem – kluczem do zrozumienia myśli Witkacego jest tutaj słowo „metafizyczny”. Autor *Nienasycenia* wrażliwy niepomniernie na Tajemnicę Istnienia jest przeświadczony, że ocieramy się o nią nieustannie, w najtrywialniejszych nawet sytuacjach czy okolicznościach życia. Wyrzywa nas ona z banalności, przeciętności i nijakości czysto biologicznej egzystencji, wtrącając w bolesny i mozolny proces twórczości artystycznej, filozoficznej, religijnej, stymulując tę aktywność u jednostek szczególnie wrażliwych. Genezyp Kapen, bohater *Nienasycenia* stwierdza: „Metafizyczne jest coś, co ma związek z poczuciem dziwności Istnienia i bezpośrednim pojmowaniem jego niedociecznej Tajemnicy”<sup>16</sup>. Zaś w innym miejscu kontynuuje: „Wielkie naprawdę mogą być «uczucia metafizyczne», poczucie dziwności bytu na tle przeciwstawienia się jednostki całości świata, nieskończonej i niepojętej, tak zresztą niepojętej w istocie swej jak i sama jednostkowość Istnienia Poszczególnego”<sup>17</sup>.

Tajemnica Istnienia ogarnia Istnienie Poszczególne, ale bynajmniej nie przynosi ukojenia, raczej wtrąca w przerażenie. Śladami maskującymi ogrom przerażenia są religia, filozofia, sztuka. Pomagają one uporać się człowiekowi z bezbrzeżną otchłanią bytu. Zdają się jednocześnie być znakiem zanurzenia człowieka w *mysterium entis tremendum* i *fascinosum* jednocześnie. Stanowią świadectwo niebanalności przeżywania przez człowieka swojej egzystencji. Jeden z bohaterów *Nienasycenia* wyznaje:

Tak – to jest pewne – że sam fakt istnienia jest potworny: polega na krzywdzie innych, począwszy od milionów istnień, ginących w nas w każdej chwili – i rozdających się – to prawda, ale na taką samą mękę, abyśmy mogli trwać ten marny wycinek czasu<sup>18</sup>.

Witkacy namiętnie poszukuje wyjścia z pułapki nienasycenia, równocześnie w swojej twórczości oraz poprzez nią z jeszcze większą namiętnością mu się oddając. Wyjściem byłoby osiągnięcie jedności totalnej, wzniesienie się ponad sprzeczności targające istnieniem indywidualnym, sięgnięcie w sam rdzeń Ta-

<sup>15</sup> S. I. Witkiewicz, *Narkotyki – Niemyte dusze*, dz. cyt., s. 64.

<sup>16</sup> S. I. Witkiewicz, *Nienasycenie*, dz. cyt., s. 271.

<sup>17</sup> Tamże, s. 205.

<sup>18</sup> Tamże, s. 77.

jemnicy. Czy jednak wówczas byłoby się jeszcze człowiekiem, czy identyfikacja z całością istnienia nie byłaby unicestwieniem niepowtarzalnej osobowości, która istnieje za cenę przeciwstawienia się totalności bytu? Jednak myśliciel marzy o wykryciu systemu rozwiązującego wszelkie sprzeczności, czegoś w rodzaju *mathesis universalis*. Nie bez powodu zafascynowany był systemem monadologicznym G. W. Leibniza. Ustami jednego z bohaterów *Nienasycenia* wyrazi swoje pragnienie: „Tak aby byt z pojęciami stanowił jedność i żeby życie osobiste stanowiło w całej swojej niespodzianości doskonałą ich funkcję”, i dalej: „Doznać raz w życiu tego piekielnego metafizycznego orgazmu w zgwałceniu całości bytu, choćby za cenę wiecznej nicości potem”<sup>19</sup>.

Tymczasem indywiduum natyka się nieustannie na granice swojego bytu. Pojęcia rozprzegają się z bytem, zaś on sam nieustannie wymyka się jakimkolwiek próbom oswojenia go poprzez filozoficzne systemy, które nie są w stanie podołać Tajemnicy Istnienia. Witkacy podkreślał będzie, iż podstawowe pojęcie logiki i matematyki: pojęcie wielości nie poddaje się definicji, podobnie jak pojęcie „ja” czy przede wszystkim pojęcie „istnienia”. Na kartach powieści *Pożegnanie jesieni* znajdujemy też ślady swoistej teologii negatywnej przechodzącej w teologiczny agnostycyzm. Hela Bertz, bohaterka tej powieści wyznaje: „(...) jeśli Bóg jest naprawdę, to jest czymś tak z naszą myślą niewspółmiernym, że musi się bardzo śmiać, słysząc, jakie my koziołki myślowe wyprawiamy, aby sobie z nim dać radę”<sup>20</sup>.

Początek istnienia ludzkiego tonie w mroku, jego kres nie odsłania zagadki bytu. W powieści *Pożegnanie jesieni* natykamy się na zapis przerażenia: „Przechodzimy, nie wiedząc czasem nic o sobie, myśląc, że zbadaliśmy i wiemy wszystko, aż zniemacka łapie nas śmierć; albo czasem przez dziwny przypadek zgodności psychicznych danych i rzeczywistego układu ukazuje się nam potworna przepaść niezgłębionej Tajemnicy ograniczonego, indywidualnego istnienia na tle nieskończoności tego, na co nie ma definicji, co oznaczamy słowem Byt. Przemijamy – to tylko wiemy, a reszta jest fikcją okłamujących się bydła”<sup>21</sup>. Przemijalność wszystkiego zdaje się wypełniać przestrzeń pomiędzy narodzinami i śmiercią, porażając swoją obojętnością Istnienie Poszczególne. Ono samo zawieszona w pustce doświadcza siebie jako igraszki czegoś Niepojętego i Obcego. Bohater *Nienasycenia* doznaje w sposób dojmujący przypadkowości (szczególnie tajemniczej, bo noszącej na sobie znamiona konieczności) swojej egzystencji: „Mimo wszystkich tych pozornych związków on spadł skądś przypadkiem (tym najstraszniejszym, bo koniecznym – oto tajemnica) na ten świat i nikt nie jest za to odpowiedzial-

<sup>19</sup> Tamże, s. 74, 75.

<sup>20</sup> S. I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, Warszawa 1983, s. 57.

<sup>21</sup> Tamże, s. 258.

ny – nawet matka – a tym bardziej ojciec. Źródło jego istnienia, ten ciąg zawiłych tragedii tyłu ciała i duchów niezgodnych ze sobą i między sobą (i to wszystko dla wytworzenia takiego wyrodka) stał się na chwilę zrozumiałym. «Tym właśnie miałem być, raz na wieczność całą – takim właśnie albo wcale». Miał intuicję bezsilności pojęcia przyczynowości wobec istnienia: poczucie statystyczności całej fizyki i «pochodności» pojęcia przyczynowości psychologicznej dwóch źródeł: konieczności logicznej i fizjologii, w granicy sprowadzalnej do fizyki. (...) A zaraz obok śmierć – najwyższa sankcja osobowego istnienia”<sup>22</sup>. Cała refleksyjna narracja świadczy o niewyjaśnialności, wymykaniu się wszelkiemu zrozumieniu faktu istnienia. Myśl nieustannie natyka się na szklaną ścianę, poza którą jest już tylko ciemność.

Do pewnego stopnia opisy te przypominają styl narracji utrzymany w *Mdłościach* Sartre’a. Jednak u Witkacego większy znacznie zdaje się być stopień zaangażowania w pragnienie rozwiązania Tajemnicy Istnienia, pomimo jego niedocieczoności. Myśliciel nasz z całą powagą traktuje szczególność i jedyność ludzkiego bytu, nie pozwalając sobie na cynizm piewcy absurdu. Genezyp Kapen, bohater *Nienasycenia*, namiętnie, angażując całe swoje jestestwo, doznaje stanu zawieszania pomiędzy nieprzenikalnością swojego losu a pragnieniem (nienasyconym) totalnej absorpcji w byt absolutny (całość bytu), co mogłoby przynieść rozwiązanie zagadki (a może raczej jej unicestwienie). Czytamy na kartach powieści:

(...) wisiał w straszliwej przepaści, amorficznej, bezjakościowej. (...) Ta sama tajemnica ukazała mu znowu swą twarz zamaskowaną, ale inaczej. Ogrom świata i on metafizycznie samotny – (trzeba by tworzyć kimś jedność?) – bez możliwości porozumienia się – (bo czymże są pojęcia wobec straszności bezpośrednio danego?!) – mimo wszystko w poczuciu samotności tej była jakaś bolesna rozkosz. I w tej samej chwili uczuł się małym w nieskończonej płataninie wszechświata (...)<sup>23</sup>.

Nieustannie zatem rozwiera się przepaść pomiędzy niezgłębioną Tajemnicą ograniczonego, indywidualnego istnienia (kruchego, zdanego na przypadek w systemie konieczności – co jeszcze bardziej pogłębia grozę) a nieskończonością tego, co umykające wszelkim definicjom, zatem próbie oswojenia pojęciowego, przy-swojenia mentalnego, a co określamy mianem Bytu.

### ***Pigułki Murti-Binga***

Na kartach powieści *Nienasycenie* pojawia się postać (fikcyjna oczywiście) tajemniczego mongolskiego filozofa Murti-Binga, który jest twórcą środka prze-

<sup>22</sup> S. I. Witkiewicz, *Nienasycenie*, dz. cyt., s. 37.

<sup>23</sup> Tamże, s. 43.

noszącego światopogląd drogą organiczną. Pigułki wytwarzające ów światopogląd stanowiły tajną broń armii mongolsko-chińskiej podążającej w zwycięskim marszu na Zachód, celem podbicia i wchłonięcia cywilizacji i kultury europejskiej. W perspektywie tego wątku powieść *Nienasycenie*, jak również wcześniejsza, zatytułowana *Pożegnanie jesieni* jawią się jako dzieła prorocze, antyutopijne, które wieszczą kres dotychczasowej kultury, pogrążającej się zresztą w coraz głębszym marazmie. Stanowią też zapis stanu umysłowego ówczesnego społeczeństwa, próbują zdiagnozować sytuację kultury umysłowej. Okazuje się, że znajduje się ona w stanie rozkładu, swoistej bezdomności myśli, nie mogącej znaleźć punktu zaczepienia. Remedium na całą tę sytuację zdaje się być perwersyjne wyuzdanie seksualne, pozbawione umiaru narkotyzowanie się. Cz. Miłosz w *Zniewolonym umyśle* tak opisywał działanie owego tajemniczego medykamentu (pigulek Murti-Binga):

Człowiek, który zażył pigułki Murti-Binga, zmieniał się zupełnie, zyskiwał pogodę i szczęście. Zagadnienia, z którymi dotychczas się borykał, nagle przedstawiały mu się jako pozorne i niegodne troski. Na ludzi zajmujących się nimi patrzył już z uśmiechem pobłażania. W pierwszym rzędzie dotyczyło to nierozwiązalnych trudności ontologii (które pasjonowały samego autora). Człowiek łykający pigułki Murti-Binga przestawał być wrażliwy na jakiegokolwiek elementy metafizyczne, takie objawy, jak dzikie ekscesy sztuki przeżywającej «nienasycenie formą» traktował już jako głupstwa przyszłości, nadejścia armii mongolsko – chińskiej nie uważał już za tragedię swojej cywilizacji, wśród swoich współobywateli żył jak zdrowe indywiduum, otoczone przez wariatów<sup>24</sup>.

Mamy zatem do czynienia z procesem swoistego wyjąłowienia ludzkich umysłów, rodzajem zabiegu lobotomii, czyli wycięcia płata czołowego, pozbawiającego osobnika zdolności myślenia, poczucia swojej osobowości. Witkacy odczuwał przemożny strach przed procesami mechanizacji i umasowienia społeczeństwa. Społeczeństwo zuniformizowane, poddane długofalowej procedurze *urawniłowki* dusz, oznaczało dla Witkacego swoisty koniec świata. Człowiek wyprany z metafizycznego niepokoju, pogodzony ze swoją bydlęcą wegetacją, jest już tylko automatem, któremu obce są źródłowo humanizujące, uczucia metafizyczne. Wówczas również zanikają religia, filozofia i sztuka. Witkiewicz coraz boleśniej odczuwał narastający nihilizm czasów, w których przyszło mu żyć. Dogłębnie przeżywana przez niego utrata wpływu sztuki, religii i filozofii na życie społeczeństwa doprowadziła go, na wieść o przekroczeniu przez Armię Czerwoną 17 IX 1939 roku wschodniej granicy Polski, do samobójstwa (zażył dużą dawkę weronalu i podciął sobie żyły).

<sup>24</sup> Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1989, s. 20–21.

Motywy te mocno zaznaczają swoją obecność na kartach wspomnianych wyżej powieści. Jeden z bohaterów *Nienasyenia* podkreśla (znajdujemy tutaj ogromne podobieństwo z anty-utopijną powieścią A. Huxleya *Nowy wspaniały świat*): „Automaty nie potrzebują religii (...) bo żaden dobrobyt i auta, i radia nie zastąpią człowiekowi idei”<sup>25</sup>. Destrukcja osobowości, rozproszkowanie jaźni, degrengolada umysłowa – to symptomy nadciągającego pandemonium totalitarnych systemów. Witkacy na swój sposób w wizji proroczej odsłania kulisy tragedii, która stanie się udziałem kultury europejskiej:

Bo rzecz dziwna, że wiara i pigułki Dżewaniego, dając wiele doraźnie, na każdą chwilę z osobna dostarczając środków do walki z osobowością (a cóż jest zło, jak nie trochę zanadto wybujała osobowość?), zabijały w wyznawcach i zjadaczach wszelką intuicję przyszłości, wszelką możliwość całkowania chwil w konstrukcję życia na dalszy dystans. Następowo było zupełne rozproszkowanie jaźni na szeregi bezzwiązkowych momentów; na tle możliwości poddania się każdej, najgłępszej nawet mechanicznej dyscyplinie<sup>26</sup>.

Tak oto totalitarny system, jednający, czy wręcz identyfikujący jednostkę ze społeczeństwem stanowi rozwiązanie metafizycznego poczucia dziwności istnienia. Nienasyenie (jako kategoria ontologiczna) zostaje zastąpione mechanicznymi odruchami automatu ludzkiego, dla którego wszystko staje się nadto oczywiste i jasne. Atanazego Bazakbala, bohatera *Pożegnania jesieni*, wybiegającego z gabinetu Sajetana Tempe, totalitarnego funkcjonariusza nowego ustroju, dręczący już tylko jedna myśl: „Dziwnym było w tym wszystkim zupełne wymarcie metafizycznych uczuć – już widocznie ogarniała go atmosfera przyszłej ludzkości. Pojęcie honoru nie miało tu żadnego sensu w tej właśnie sytuacji: tak, jakby chciał obrażać się na mającego go pożreć tygrysa i zamiast bronić się lub uciekać, wyzywać go na pojedynek przez świadków”<sup>27</sup>.

Witkacy miał siebie za człowieka całkowicie areligijnego. Podkreślił to wyraźnie choćby w *Niemytych duszach*: „Sam jestem człowiekiem absolutnie areligijnym i nigdy nim w istocie poza próbami kompromisu, nawet w dzieciństwie nie byłem. Mówię o tym kompletnie bezstronnie, szanując każdą wiarę, która prowadzi do prawdziwego postępu i twórczości”<sup>28</sup>. Uważał zresztą, że religia (jako „pierwsze metafizyczne przybliżenie”) kończy swoją rolę długowiecznej wychowawczyni ludzkości. Bez wątpienia dla autora *Nienasyenia* namiastką religii była sztuka czy filozofia. One gwarantowały doznanie transcendencji, umożliwiały Istnieniu Poszczególnemu doświadczenie Tajemnicy. Być może owa „słaba Trans-

<sup>25</sup> S. I. Witkiewicz, *Nienasyenie*, dz. cyt., s. 70.

<sup>26</sup> Tamże, s. 344.

<sup>27</sup> S. I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, dz. cyt., s. 271.

<sup>28</sup> S. I. Witkiewicz, *Narkotyki – Niemyte dusze*, dz. cyt., s. 257.



condencia” była powodem schizofreniczności bohaterów Witkacego. Przykładem choćby Hela Bertz z *Pożegnania jesieni*. Żydówka, wyrafinowana intelektualistka, nawraca się na katolicyzm, ale ten, w stanie, w jakim się znajduje wówczas, nie przynosi jej satysfakcji ani intelektualnej ani duchowej. Być może dlatego ukojenia szuka w wyższej erotologii (perwersyjnej seksualności), jak zresztą większość bohaterów Witkacego. Gruntownego niepokoju metafizycznego nie da się wszak oszukać. Bohaterowie powieści Witkiewicza ponoszą intelektualną i egzystencjalną klęskę. Niespełnienie zbiega się tutaj z nienasyeniem. Jakże inaczej miałyby być w ramach istnienia podszytego nicością a jednocześnie tak potężnie nasyconego Tajemnicą (dziwnością).

Ostatecznym jednak grobem człowieczeństwa oraz przyczyną radykalnego rozpadu jaźni jest umasowienie i pełna socjalizacja człowieka. Kiedy armia wschodnia mongolsko-chińska zajęła kraj (*Nienasyenie*), rozpoczęło się życie urzeczywistnianego murti-bingizmu. Oddajmy raz jeszcze głos Cz. Miłoszowi:

Bohaterowie powieści dręczeni poprzednio «nienasyeniem» filozoficznym, poszli na służbę nowego ustroju, pisząc zamiast dysonansowej dawnej muzyki marsze i ody, malując zamiast dawnych abstrakcji obrazy społecznie użyteczne. Ponieważ jednak nie mogli się całkowicie pozbyć dawnej swojej osobowości, stali się znakomitymi okazami schizofreników<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Cz..Miłosz, *Zniewolony umysł*, dz. cyt., s. 21.



MACIEJ DOMBROWSKI

---

## Próba rekonstrukcji monadyzmu dynamicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza

### 1. Ustalenia wstępne – elementy teorii

W korespondencji Witkiewicza z Ingardenem napotkać można interesujący, ale i enigmatyczny fragment – Witkacy pisze: „Jestem w trakcie rewizji i pewnej transformacji mego poglądu] (przesunięcie w kierunku n i e-hipostazyjnego dynamizmu) (...)”<sup>1</sup>, a w jednym z kolejnych donosi: „Teraz robię pewien dodatek do monadyzmu (o dynamizmie)”<sup>2</sup>. W opracowaniach poświęconych filozofii Witkiewicza nie ma jednak żadnej wzmianki o tym, jakoby pod koniec lat 30. dokonał on w swym systemie jakichś zasadniczych zmian – akcentuje się jedynie wzmocnienie elementów „biologizujących” monadyzm. Sam obraz monadologii jest jednak dość statyczny – Witkiewicz do końca życia miał rozwijać szczegółowe problemy systemu, dookreślać pewne jego wątki, próżno jednak szukać choćby wzmianki o jakiegokolwiek rewolucji czy nawet mniej doniosłej rewizji poglądów.

Wydaje się, że zasadne jest mówienie o wyżej wspomnianym zwrocie ku biologii i pewnej zmianie w poglądach Witkacego, jaka zaszła niewątpliwie pomiędzy wczesną pracą *Nowe formy w malarstwie*<sup>3</sup>, głównie w kwestii – już wspomnianej – katastroficznej wizji filozofii, ale i bardziej dokładnym opracowaniu wielu kwestii stricte ontologicznych (sam Witkacy pisze w połowie lat trzydziestych o fragmencie filozoficznym swej rozprawy estetycznej jako o „naiwnym trochę z obec-

---

<sup>1</sup> S. I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, oprac. B. Michalski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 88, list z 21 XI 1938.

<sup>2</sup> Tamże, s. 92, list z 31 III 1939.

<sup>3</sup> Zjawiskiem nagminnym dawniej było powoływanie się na ten – zasadniczo przecież estetyczny traktat – jako na główne dzieło filozoficzne Witkiewicza (choć podobne wypadki mają miejsce i dziś, co prowadzi do nieporozumień – por. Z. Mitosek, *Jak ugryźć Witkacego?*, [w:] tejsze, *Poznanie (w) powieści. Od Balzaka do Masłowskiej*, Kraków 2003.

nego punktu widzenia”<sup>4</sup>). Można jednak pójść dalej i dokonać bardziej wnikliwej próby zbadania tropu z korespondencji, próbując odpowiedzieć na pytanie: czy istotnie Witkiewicz planował/dokonał jakiejś zmiany swych poglądów i jeśli tak, to na ile była ona głęboka – czy można mówić o jakiejś nowej, nieznannej formie monadologii Witkiewicza? W rozwiązaniu zagadki mogą pomóc niedawno ogłoszone pisma autora *Zagadnienia psychofizycznego* i od ich przeglądu warto zacząć poszukiwania.

Okazuje się, że wiadomości o zmianach w swej filozofii zawarł Witkiewicz również w korespondencji z Janem Leszczyńskim<sup>5</sup> – na stronach ich wspólnego *Sporu o monadyzm* znaleźć można nieco więcej śladów nowych pomysłów Witkiewicza. Otóż w jego liście z przełomu października i listopada 1938 roku<sup>6</sup> znajduje się interesujący dla omawianej kwestii fragment dodany jako wtrącenie:

„Jestem na drodze do nowej hipotezy monadystycznej, która by łączyła pewne rzeczy zaznaczone już w Główniaku<sup>7</sup> na temat pojęcia siły z koncepcją monad skończonych à la Drewnowski<sup>8</sup> – byłaby to hipoteza monadyczno-dynamiczna, jednak bez hipostazy pojęcia siły i emanacjonizmu plotyńskiego (Plotyn)»”<sup>9</sup>.

Pojawia się więc nieco więcej informacji – trudno jednak przyznać, żeby były one wyczerpujące. Nieco dalej w *Odpowiedzi J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia* (zaczętej 12 a skończonej 15 XI 1938) Witkacy uzupełnia: „Mechanicę potrażeń», która jest istotną nie tylko między partykułami (MM), ale i między nią a (IPN), i temiż między sobą, chcę teraz uzupełnić pewnym rodzajem dynamizmu, ale bez hipostazy „siły” jako źródła wszystkiego, tylko z zachowaniem pierwotności monad i emanacją sił z nich jedynie, przy czym siły te (co jest zgodne z doświadczeniem) wypełniałyby pustą przestrzeń, którą i tak muszę

<sup>4</sup> S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3, oprac. B. Michalski, PWN, Warszawa 1977, s. 257.

<sup>5</sup> Jan Leszczyński (1905–1990) – prof. UJ, następca Romana Ingardena w Katedrze Filozofii IF UJ. Por. J. Leszczyński, *Szkic mojej filozoficznej drogi*, „Pryncypia” 1991, t. IV, s. 47–52.

<sup>6</sup> Dokładna data jest trudna do ustalenia – list poprzedzony jest tzw. listem przewodnim z 17 I 1938, a w liście tuż po interesującym fragmencie pojawia się data 27 X 1938, a na końcu – 11 XI 1938.

<sup>7</sup> Witkiewicz ma tu na myśli pracę *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia* wydaną przez Kasę Mianowskiego w 1935 roku. Por: S. I. Witkiewicz, „*Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*” i *inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, [w:] tenże, *Dziela zebrane*, red. J. Degler, t. 13, oprac. B. Michalski, PIW, Warszawa 2002.

<sup>8</sup> Jan Franciszek Drewnowski (1896–1978) – filozof, współtwórca tzw. Koła Krakowskiego mającego na celu odnowę scholastyki przez łączenie jej z nowoczesną logiką (logistyką) i twórca jej programu (*Zarys programu filozoficznego*, 1934).

<sup>9</sup> S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, [w:] tenże, *Dziela zebrane*, red. J. Degler, t. 16, oprac. B. Michalski, PIW, Warszawa 2002, s. 306.

przyjąć jako realną (...)”<sup>10</sup>. W sprawie „nowości”, które wprowadza Witkiewicz ważny jest jeszcze jeden fragment *Sporu...* – na początku 1938 roku wspomina on o „teorii różnych ograniczonych skal świadomości” i „rozszerzonej (nowość opisana w *Treatise on Being for and in Itself*<sup>11</sup>) teorii tła, która poprzednią teorię uzupełnia”<sup>12</sup>.

Okazuje się, iż dokonując dokładnego przeglądu pism Witkiewicza można pokusić się o dokładniejszą rekonstrukcję tego „nowego” monadyzmu. W dalszych analizach pomocny będzie nadal *Spór o monadyzm*, ale nie mniej ważnym źródłem tej wiedzy jest inna, równie mało znana praca, *Traktat o bycie samym w sobie i dla siebie*, a w szczególności jego część ostatnia, czyli *Appendyx B* zatytułowana: *Przerwy w świadomości. Różnica między roślinami i zwierzętami. Powstawanie indywiduów. Zasada łączenia się (IPN)*<sup>13</sup>. Ten ostatni tekst wydaje się kluczowy dla zrozumienia ewolucji poglądów Witkiewicza – już w tytule mamy do czynienia z interesującą nas w tej chwili „Zasadą łączenia się (IPN)”, która również jest, przynajmniej w pewnym stopniu, *novum*. Przed przystąpieniem do bardziej szczegółowego omówienia, warto wyliczyć ewentualne składniki pretendujące do bycia podwalinami „hipotezy monadyczno-dynamicznej” – możemy zatem wyróżnić:

- 1) dynamizm,
- 2) prawo przyłączania monad – tworzenie organizacji i bardziej ustrukturyzowanych osobników (negentropia) oraz przeciwne mu prawo rozkładu (entropia),
- 3) siły działające między monadami i od nich pochodne,

<sup>10</sup> Tamże, s. 338.

<sup>11</sup> Por. przypis 13.

<sup>12</sup> S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>13</sup> Tekst traktatu opracował i podał do druku Bohdan Michalski: S. I. Witkiewicz, *Traktat BDŚ, czyli traktat o bycie samym w sobie i dla siebie* [w:] *Nieznany traktat filozoficzny Stanisława Ignacego Witkiewicza dedykowany Romanowi Ingardenowi*, „Pamiętnik Literacki” 2002, z. 4, s. 220–241. W rękopisie znajduje się również niepublikowana jeszcze część traktatu, mianowicie dwa dodatki – *Appendix A. O zamykaniu oczu jako o źródle poznania istotnego stanu rzeczy w (BDŚ)* i *Appendix B. Przerwy w świadomości. Różnice między roślinami a zwierzętami. Powstawanie indywiduów. Zasada łączenia się (IPN)*. Oba teksty istnieją w formie odpisów maszynowych z rękopisu i liczą odpowiednio 10 i 32 strony. Całość pracy to po przepisaniu 81 stron maszynopisu (co odpowiada 132 kartom mocno zdekompletowanego rękopisu), nie wydany fragment jest więc dość obszerny i stanowi połowę ocalałego tekstu. Zostanie on ogłoszony w kolejnym tomie *Dzieł zebranych* Witkiewicza przygotowywanych przez PIW. W kwestii samego tytułu pracy wybrałem jeden z dostępnych wariantów – pojawia się również krótszy: *Traktat o Bycie samym dla Siebie i angielski – Treatise on being in and for itself*. Różne odmiany tytułu całości pochodzą z samego rękopisu jak i korespondencji z Romanem Ingardenem – por. S. I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna...*, dz. cyt.

- 4) teorię „skal świadomości”,
- 5) „mojość” jako rudymen tarne poczucie własnego ciała,
- 6) nową koncepcję „tła”,
- 7) „monady skończone”.

## 2. „Mechanika potrażeń” i siły

Można – po zarysowaniu obszaru badań - spróbować pewne kwestie podsumować i uściślić, aczkolwiek trudno mówić o możliwości jakiejś wyczerpującej egzegezy. Zacząć w tym wypadku najlepiej od „mechaniki potrażeń”, o której pisze Witkacy w przedostatnim z cytowanych powyżej fragmentów. Gdzie indziej znajdujemy kolejny interesujący urywek na ten temat:

„Mechanika potrażeń jest faktem codziennego życia, pogl. (Ż) i fizyki, która dotąd nie wyeliminowała korpuskułów całkowicie (...). Obraz falowy sprowadza się w wielu wypadkach do potrażeń. (...), rezonatory nie istnieją bez potrażeń (choćby potrażeń fali, która nie wiadomo, czy nie jest kupą korpuskułów) (...)”<sup>14</sup>.

Jest to z pewnością echo rozważań nad fizyką – materia ma dla autora *Zagadnienia psychofizycznego* budowę „raczej” korpuskularną<sup>15</sup> niż falową – idea korpuskularno-falowej istoty zjawisk stanowiła w monadyzmie cielesnym duży kłopot – cząstki składające się na byt to organizmy psycho-cielesne z naciskiem na ostatni komponent, więc nie pasuje do nich charakterystyka poprzez „niecielesną” i umykającą kwantyfikacji falę (byt dla Witkiewicza ma bądź co bądź budowę atomistyczną, stawia on duży nacisk na integralność monady, jej odrębność od reszty świata).

Być może w takim wypadku ową nieokreśloną „siłę” działającą między monadami na odległość i „konstytuującą” przestrzeń między nimi można utożsamić z falą, jako wyraz woli „zbliżenia” teorii naukowej i filozoficznej. Korpuskułą (cząstką) byłaby monada, a falą – siła i takim sposobem Witkiewicz dokonałby „uzgodnienia” swej filozofii ze współczesną mu fizyką. Trzeba jednak zaznaczyć, że – jak widać w powyżej cytowanym fragmencie – Witkiewicz ma kłopot z zaakceptowaniem fali i wołałby jednak przyjąć jej sprowadzalność do korpuskułów, czyli monad.

<sup>14</sup>S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 353.

<sup>15</sup> Ostatecznym składnikiem materii korpuskularnej w fizyce jest, według współczesnych Witkacemu badań, elektron. Wspomina on wprost o koncepcji „dynamistycznej” w fizyce, na którą składają się „pola i elektrony jako osobliwości pól”, tamże, s. 116–117. Wskazuje to jeszcze bardziej na fizykę jako na jeden z głównych bodźców do opracowania monadyzmu dynamicznego.

Kolejnym problemem była dla autora *Pojęć i twierdzeń* pusta, niczym niewypełniona przestrzeń, gdyż – mówiąc obrazowo – nie miała własnego „substratu” – teraz, po przyjęciu działających na nieskończone zapewne odległości sił monadycznych, nie było już mowy o „bezpiecznej” przestrzeni – jest ona wypełniona siłami pochodzącymi od monad<sup>16</sup>. Tym sposobem zagwarantował Witkiewicz odpowiednie środowisko dla najbardziej pierwotnych organizmów – świat nie ma już w sobie luk – mamy monady i siły wypełniające przestrzeń między nimi, a być może przesyłające również sygnały pozwalające na wzajemny kontakt<sup>17</sup>.

### 3. Dynamizm i „prawa transcendentalne” – „biologizacja” monadyzmu

#### *Emanacja, dynamizm i prawa*

„Emanacja” to termin bez wątpienia przejęty od Plotyna, u którego kolejne mniej doskonałe byty „emanują” z najdoskonalszego – Absolutu; u Witkacego pojęcie to ma raczej charakter pomocniczy – siły są pochodne od monad, ośrodkiem bytu pozostaje wciąż monada. „Hipostazami” z kolei nazywał Plotyn coraz mniej doskonałe byty, „wyłaniające się” z Absolutu – emanacjonizm Witkacego ma być inny, gdyż „siły” nie są nową postacią bytu jak u Plotyna, a tylko jego kolejnym elementem.

Również wspomniany w pierwszym fragmencie „dynamizm” można odnieść do twórcy neoplatonizmu – istotą bytu była przecież dla niego zmiana – świat podlegał ciągłym przemianom, byt zmieniał wciąż swoją postać. Jednak dynamizm w ujęciu Witkiewicza przybiera znów inną formę i bardziej przypomina dynamizm Leibniza<sup>18</sup> – to po pierwsze ciągłe zmiany na poziomie mikro – monady nie mogą dla Witkacego „stać w miejscu” – stąd częsta u niego metafora „walki

<sup>16</sup> We wcześniejszej wersji koncepcji mówi Witkacy wprost o „[...] praamebach o zmiennym kształcie wypełniających całą przestrzeń, z przerwami pewnymi nicości absolutnej przestrzeni między ich drobnymi ciałkami (...)”, tamże, s. 198–199.

<sup>17</sup> Taka koncepcja pozwala uniknąć „luk” przestrzennych między bytami i – co nie mniej ważne – daje możliwość uniknąć oskarżeń o sprowadzenie bytu do pewnej jedności, czyli „Nicości Absolutnej” (świat rozumiany jako organizacja roślinna z ciasno „upakowanymi monadami” bez przerw) i na koniec – daje przyzwolenie na wolność monad, daje im „pole” do działań.

<sup>18</sup> Por. G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:] Tenże, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, § 10, s. 114. Nieprzypadkowo chyba nazwał Leibniz naukę badającą siły – „dynamiką”. Byłby to pewien „powrót” do Leibniza. Wcześniej Witkacy krytykuje ten element filozofii niemieckiego monadologia. Nie jest to raczej wątek przejęty od Whiteheada – wiele wskazuje na to, że Witkacy nie przeanalizował do końca jego, koronnej dla tego zagadnienia, pracy *Process and Reality*. Por. S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, red. J. Degler, t. 14, oprac. B. Michalski, PIW, Warszawa 2003, s. 314. Kwestię tę pozostawiam jednak otwartą.

potworów”, pojmowanie monad jako organizmów walczących ze sobą, podlegających doborowi naturalnemu. Pojęcie sił jeszcze bardziej ten obraz dynamizuje. Po drugie – dynamizm u Witkacego przybiera postać prawa – jest to prawo „transcendentalne” „(...) łączenia się (IPN) w organizacje, a dalej organizmy (...)”<sup>19</sup>. Uważa on, że ewolucja powinna zostać uzupełniona o to prawo „scalania się”, dążenia do organizacji, coraz większego skomplikowania bytu – mówiąc językiem biologii – monady dla Witkacego mają bardzo rozwinięty „instynkt stadny”; z jednej strony mamy więc do czynienia z walką”, a z drugiej z działaniem odwrotnym – organizowaniem się monad w coraz to bardziej złożone struktury. Prawem łączenia się monad wyjaśnia Witkacy również szczegółowe problemy – mówi o jego przydatności w „(...) objaśnianiu metabolizmu: przemiany (MM) na (MŻI) w oddychaniu, w odżywianiu i w przemianie materii wewnątrz organizmu”<sup>20</sup>. W wypadku odrzucenia takiego tłumaczenia mówi o konieczności przyjęcia „cudu”, a w razie nie zaakceptowania samej zasady, przestrzega przed koniecznością wiary w istnienie jakiejś „siły wyższej”. Nie da się jednak ukryć, że prawo – opisane powyżej – jest jednak samo bardzo bliskie temu, czego autor chciał uniknąć<sup>21</sup>.

Transcendentalne prawo scalania monad uzupełnia jednak Witkiewicz, znów zgodnie z wymogami nauki (biologii), prawem odwrotnym – mowa tu o dzieleniu się monad, co przypomina pączkowanie, rozmnażanie przez podział, znane z biologii. Znow można wrócić do problemu metabolizmu – Witkacy łączy obie perspektywy tj. organizowanie z entropią i dodaje do tego jeszcze ważny teraz dynamizm:

„Metabolizm jest jedynie racjonalnie wytłumaczalny, jeśli założymy, że w regionach komórkowych i podkomórkowych następują w stosunku do powolności procesów «makro-biologicznych», niezmiernie szybkie procesy «mikro-biologiczne», polegające na łączeniu się (IPN) w organizacje (IPN), lub (IPN) samodzielne, ale odgrywające też określone role w organizmie [...] i to organizacje, które mogłyby włączać się w (IPN) (w ich kompleksy lub też organizacje) całego organizmu i następnie wyłączać się, czyli (IPN), które mogłyby stawać się niesamodzielnymi, a następnie odzyskiwać samodzielność na nowo”<sup>22</sup>.

Co ważne w tym momencie – Witkacy przyjmuje możliwość „rozszerzenia” jedności osobowości (AT) na dwie nowe lub wydzielenie nowej przez „pączkowanie” przy niezmienionej formie jaźni wyjściowej i proces odwrotny – to jest

<sup>19</sup> S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 124.

<sup>20</sup> S. I. Witkiewicz *Appendix B. Przerwy w świadomości. Różnice między roślinami a zwierzętami. Powstawanie indywidualuów. Zasada łączenia się (IPN)*, s. 24.

<sup>21</sup> Jako ciekawy kontekst interpretacyjny można tu przywołać „prawo złożoności-świadomości” Teilharda de Chardin, które mimo oczywistych różnic wydaje się wyrażać podobne intuicje.

<sup>22</sup> Tamże, s. 25.



łączenie się osobowości (przykład to połączenie plemnika z jajem) – fakty o biologicznej proveniencji ulegają więc przeniesieniu w sferę psychologii i samej monadologii.

„*Meta-biologia monadystyczna*”

Witkacy podsumowuje swój – cytowany wyżej a zawarty w *Sporze o monadyzm* – wywód na temat opisanego prawa (w wersji pierwszej – dotyczącej łączenia bytów), mówiąc, iż jest ono podstawą dla „teoretycznej meta-biologii monadystycznej”<sup>23</sup>. Widać więc wyraźnie, z jakiej nauki szczegółowej czerpie on najwięcej w swym późnym okresie twórczości - fizyka przegrywa z nauką o życiu<sup>24</sup>, a ta ostatnia staje się nawet niejako kryterium wiarygodności tez filozoficznych. Dynamizm, ruch, zmiana<sup>25</sup> jest dla Witkacego synonimem życia i często można odnieść wrażenie, że pisząc o niedostępnych poznaniu ludzkiemu poziomach materii, opisuje on po prostu podstawowe fakty biologii deskryptywnej – tak jest niewątpliwie i w tym wypadku.

Dominację biologii jeszcze lepiej widać we wspomnianym *Appendyksie B*, który jest bardzo wyraźną próbą dostosowania monadyzmu do wymogów tej nauki – można odnieść wrażenie, że często zbyt dosłowną. Całe fragmenty tego tekstu, na przytaczanie których nie ma tu miejsca, przypominają cytowanie podstaw biologii opisowej – terminologia jest również przeniesiona wprost z nauki. Witkacy na wielu stronach tekstu podaje teorię różnic między roślinami i zwierzętami - konkluzją jest stwierdzenie tego, iż pomimo względnych podobieństw rośliny stanowią po pierwsze organizacje monad<sup>26</sup> bez „jedności osobowości wspólnej dla wszystkich części danego organizmu” (pojawia się w tym kontekście kategoria „mojności”) i po drugie nie są one tak samo „zamknięte” jak organizm zwierzęcy. W praktyce wywód Witkiewicza robi wrażenie usilnej i raczej niezbyt udanej

<sup>23</sup> S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 124.

<sup>24</sup> „Co innego jest wiedza biologiczna (opisowa) o organizmie – ale ta jest jako czysto opisowa zawsze adekwatna w stosunku do hipotetycznej i obciążonej aparaturą matematyki wiedzy fizycznej”, tamże, s. 302. Biologia jest tym bardziej wyróżniona, iż zdaniem Witkacego nie obowiązuje w niej statystyka, tamże, s. 186. Trzeba jeszcze podkreślić, że cały czas wierzył on w pełną „wrażalność” fizyki w języku monadyzmu (a co za tym idzie biologii) – por. przypis: S. I. Witkiewicz, tamże, s. 38.

<sup>25</sup> Oczywiście oprócz centralnej świadomości. Witkiewicz jest panpsychistą.

<sup>26</sup> Z uwag Witkiewicza wynika, że przeciwstawiał on organizm (zwierzę, człowiek, monada jako „Istnienie Poszczególne”) organizacji (rośliny) oraz przedmiotom martwym jako obdarzonym zerową dozą wspólnej ich monadom składowym „mojności”. Stąd monadyzm jest jednocześnie organicyzmem. Organizm „czuje” jako całość, w organizacji i skupisku „czują” jedynie elementy składowe.

próby opisu całego świata przy pomocy języka, który niezbyt się do tego nadaje<sup>27</sup>. W tych partiach tekstu dominacja biologii jest aż nazbyt widoczna – fizyka ulega wyraźnej deprecjacji.

Witkacy mówi wprawdzie o podobieństwie niektórych zjawisk fizycznych do biologicznych (i odwrotnie)<sup>28</sup>, ale – jak twierdzi – jest ono jedynie powierzchowne – zgadza się w skali makro, tyle że substancją, osnową tych procesów „kryptobiologicznych” jest rzeczywisty substrat biologiczno-monadystyczny. Witkiewicz wprost mówi o tym, że aby wyobrazić sobie jego monady wystarczy odwołać się do organizmów – jako przykłady podaje „wymoczki, bakterie”, ale gdzie indziej stwierdza, że całość wszechświata można – aby uniknąć problemu jego jednej jaźni (jednej monady), co jak wiadomo implikuje u Witkiewicza „Nicość Absolutną” – ująć świat jako „organizację dominowo-przyczepkowo-roślinną”<sup>29</sup>. Z jednej strony otrzymujemy więc dominację fauny, z drugiej – w wymiarze makro – flory. Pomiędzy tymi sferami umieścić należy stadia (warstwy) pośrednie – po pierwotnych organizmach mamy do czynienia z ich bardziej lub mniej luźną organizacją lub skupiskami (w myśl ustaleń Witkiewicza takimi byłyby np. atomy lub inne przedmioty „martwe”) bez centralnej jaźni, aż po nas - ludzi, którzy jesteśmy znowu w jakimś sensie analogonami pierwotnych monad. Rysuje się więc kolejna niezgodność – oprócz pęknięcia na linii martwe/żywe powstaje nowe – zwierzę/roślina. W taki oto sposób problemy nauki przechodzą na grunt filozofii, gdzie ulegają powieleniu.

Warto jednak zaznaczyć, że omówiona wyżej koncepcja to jedynie hipoteza, podczas gdy autor skłania się jednak do bliższego fizyce, niż biologii rozwiązania dynamicznego z siłami. Można odnieść wrażenie, że chciałby on „uzgodnić” monadyzm z obu naukami, ale bliższa jest mu biologia stąd rozważanie takich hipotez jak roślinna organizacja świata. Tak rozkładają się akcenty w Witkiewiczowskiej biologizującej panteorii monadyzmu.

---

<sup>27</sup> Por. np. taki fragment: „Tak więc mimo na pierwszy rzut oka, że liście i kwiaty robią wrażenie indywidualów tak zamkniętych, jak indywiduala świata zwierzęcego, nie są one samodzielne: wyrastają na całości rośliny, a przy tym nie wykazują one tak dokładnej strukturalnej jednolitości jednorodności, jak (IPN) w ścisłym znaczeniu co do ogólnego rozłożenia odpowiednio funkcjonujących części: nie można by części tych tak dokładnie powiązać kolineacyjnie «odpowiednimi nitkami» - mimo podobieństw liści i kwiatów podobieństwa te są czysto postaciowe, a nie tyle organiczno-funkcjonalne, co w indywidualach [...]”: S. I. Witkiewicz, *Appendix B...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>28</sup> Wymienia tu tworzenie, „rośnięcie” kryształu, „zachowanie się koloidu w alkoholu i ameby w wodzie” oraz kolonię koralu: Tamże, s. 17. Można powiedzieć, że jakkolwiek analogie pomiędzy zjawiskami biologicznymi a fizycznymi – na korzyść tych pierwszych – Witkiewicz przyjmuje, tak ten sam rodzaj wnioskowania w drugim kierunku już odrzuca.

<sup>29</sup> Tamże, s. 14.

## 4. Teoria „skal świadomości” i „tło”

Witkiewicz mówiąc o dzieleniu się monad, podkreśla, iż w wyniku tego aktu powstają „odrębne osobowości cielesne” – dominująca rola ciała i przestrzenności, która jest tak wyraźnie widoczna w części głównej *Traktatu o bycie...*<sup>30</sup>, również w drugim w kolejności dodatku do niego jest bardzo silnie akcentowana. Znowu mówi więc Witkacy o „czuciach mięśniowych i organicznych” oraz podkreśla kategorię „mojności”. Wydaje się, że podkreślenie wagi ciała i jego czuć oraz poczucia – choćby bardzo nieokreślonego – własnego cielesnego istnienia można włączyć do rekonstruowanego projektu nowego monadyzmu. Trzeba jeszcze podkreślić wagę ograniczenia Corneliusowsko-Machowskiego psychologizmu, co pociąga za sobą „ograniczenie wymagań monady” w zakresie wrażeń, jakości w jej trwaniu – „mojność” jest już tylko wyblakłym cieniem skomplikowanej wcześniej pod względem psychologicznym jedności osobowości<sup>31</sup>. Okazuje się, że to ograniczanie wpływu psychologizmu, „uwalnianie się” spod tak długiego wpływu „Mistrza”, jak nazywał Witkacy autora *Logiki formalnej i transcendentalnej*, jest procesem dużo bardziej brzemienным w skutki dla samego monadyzmu, niż można by się tego spodziewać.

### 4.1. Teoria „skal świadomości”

Autor *Zagadnienia psychofizycznego* rozbudowuje bowiem - w omawianym dodatku do *Traktatu o bycie...* – zasygnalizowaną w części głównej doktrynę skal świadomości i wprowadza zupełnie nową teorię „tła” świadomości wziętą, jak twierdzi, od Corneliusa („tło zmieszane” według Witkiewicza), która prowadzi go do daleko idącej rewizji własnej koncepcji, a o czym wspomina również w cytowanym już fragmencie *Sporu o monadyzm*. Jakże zatem są różnice?

Witkacy tak pisze – nawiązując do pierwszego członu podtytułu analizowanego *Appendixu* – czyli „przerw (AT) w czasie snu lub omdlenia, które dla idealisty muszą być czymś zabójczym”<sup>32</sup>: „W obrębie (AT) jako takiego (tj. psychologizmu lub przetłumaczonej nań fenomenologii) zdaje sprawę z przerw jedynie moja teoria «skal natężeń świadomości»: to, co dla ameby jest pełną świadomością, w mojej skali jest już utratą świadomości (...)”<sup>33</sup>. Witkiewicz mówi, że skala

<sup>30</sup> Por. *Traktat o bycie...*, dz. cyt.

<sup>31</sup> Zarysowanej w szczegółach w *Pojęciach i twierdzeniach...* Można powiedzieć, że dynamizm ulega przeniesieniu z wnętrza monady (zmiany strumienia jakości) do dziedziny ich wzajemnych oddziaływań.

<sup>32</sup> W *Sporze o monadyzm* Witkacy narzeka, że w związku z zarysowaniem tego problemu nie otrzymał żadnej odpowiedzi od swego adwersarza Leszczyńskiego, reprezentującego właśnie idealizm.

<sup>33</sup> *Appendix B...*, dz. cyt., s. 4–5.

taka jest ograniczona, nie jest jednak do końca jasne czy chodzi tu o ograniczenie, zrelatywizowanie do ludzkiego postrzegania, czy też jest jedna, „absolutna” skala dla wszystkich istnień. Gdyby zachodziła pierwsza możliwość dla „ameby” otwierałaby się nowa skala i tak w nieskończoność – sam człowiek dla jakiegoś hipotetycznego olbrzyma byłby takim, obdarzonym rudymentami świadomości „wymoczkim”<sup>34</sup>. Problem świadomości odsuwałby się zatem w dziedzinę nieskończoności czyli „Tajemnicy”. Fragment ten rodzi takie pytania, dalsze śledzenie myśli autora pozwala jednak, choć częściowo rozwiązać wątpliwości.

#### 4.2. „Rozszerzona teoria tła”

Witkacy wprowadza do swych rozważań byt, który posiada świadomość w analogii do ludzkiej, ale pod względem jej rozwoju „zredukowany do jakiegoś niepojętego dla nas minimum – ale nie do zera”<sup>35</sup>. Tłumaczy to w swoisty dla siebie sposób – mianowicie twierdzi, że przypadek odwrotny – to jest pojawienie się świadomości na podłożu „automatów” – byłoby niezrozumiałą „rewolucją wśród ewolucji”. Trzeba przyznać, że zaistnienie świadomości u Witkacego też jest pojawieniem się *deus ex machina* i raczej nie wydaje się być mniej tajemnicze. Jak można się będzie przekonać, podobnie jest z przyjęciem kresu podzielności monad. Witkacy, być może w imię koherencji swych poglądów, dokonuje więc swoistego „cięcia” – mówi mniej więcej tyle: od tego, a nie innego miejsca, zaczyna się świadomość – przed nią nie ma nic, a już na pewno nie ma bytu nieświadomego – martwego. Jest to rozwiązanie radykalne, ale rzeczywiście w jakimś przynajmniej (bardzo dyskusyjnym) stopniu przerywa łańcuch gradacji świadomości biegnący nieuchronnie *ad infinitum* – „nie możemy pomyśleć sobie powolnego jej powstawania z niczego”<sup>36</sup>.

Witkiewicz szuka następnie formuły, która w jakiś sposób mogłaby przybliżyć taką pierwotną świadomość. Znajduje ją, nawiązując do znanej jeszcze z *Pojęć i twierdzeń...* – a zaczerpniętej z analiz Corneliusa - teorii „tła zmieszanego” (lub „zmięszanego”) – to właśnie ten moment, o który pisał w cytowanym już na wstępie liście do Leszczyńskiego. Co zatem powie Witkacy na temat swej „rozszerzonej teorii tła” w *Traktacie o bycie...?* Zakłada on byty, które „są trwaniem (IP) samego dla siebie, ale nie jako jedności osobowości, tylko jako jedności pewnej

<sup>34</sup> Analiza innych prac wskazuje, że właśnie takie rozwiązanie Witkiewicz początkowo przyjmował.

<sup>35</sup> Tamże, s. 13.

<sup>36</sup> Owo „nic” to oczywiście „materia martwa” w pełnym tego słowa znaczeniu. Świadomość pojawia się momentalnie, ale to oczywiście nie przeczy jej późniejszemu „wzrostowi”, powstawaniu z mniej „świadomych” elementów obdarzonej jej większym „natężeniem” całości – wtedy jednak mówimy już o zupełnie innym jakościowo bycie. Byłby to więc pewien łagodny emergentyzm.

(...) organizmu; jakby «tło zmieszane» bez jakości lub ich kompleksu jako takiego w nim istniejącego istniało samo, a nie tylko w postaci zabarwienia treści świadomej. [Witkiewicz pyta dalej] Czy możemy tutaj użyć pojęcia tła tak rozszerzonego? Samo tło staje się «czymś» właśnie, a nie tłem?»<sup>37</sup>. „Tło” okazuje się tutaj być pewnym „stanem ciała”, jego śladowym poczuciem – świadomość okazuje się świadomością ciała, pozbawioną przepływu jakości i wspomnień – jest to sytuacja rzeczywiście nowa, gdyż dawniej Witkiewicz przyjmował „tło” jako pewien „podkład” jakości obecnych w trwaniu aktualnym, w danej chwili przeżywanych, wyróżnionych – nie odgrywało ono tak konstytutywnej roli. Witkacy zastanawia się teraz, czy nie przyjąć tła jako „trzeciego momentu zwykle niesamodzielnego” nadrzędnego „stanu rzeczy, który oznaczamy pojęciem identycznej ze sobą w czasie świadomości, równoznacznym z pojęciem (AT) z mojego «główniaka»”<sup>38</sup>.

„Tło” byłoby „zwykle” niesamodzielnym – to znaczy występowałoby obok jakości aktualnie przeżywanych i jedności osobowości w całościowym zjawisku świadomości – byłaby jednak możliwa sytuacja, gdy ulegałoby ono emancypacji i stanowiłoby samo pewien rodzaj świadomości. Taka sytuacja miałaby miejsce na początku łańcucha świadomości i jednocześnie łańcucha bytu. Następuje więc pewne odwrócenie porządku – to, co było zależne od przeżyć i w pełni ukształtowanej psychiki, staje się czymś podstawowym i najważniejszym – „(...) to tło wyrasta tu do czegoś nadrzędnego, co może istnieć samo dla siebie bez jedności i przeżycia jako takich, tj. ostro zarysowanych na nim: będzie to stan organizmu uspionego, ta świadomość słaba, która dla nas w naszej skali jest niebytem (...)” Nie ma więc jedności osobowości, nawet przeżyć jako takich – jedyne, co pozostaje to jakiś nieokreślony stan, który możemy identyfikować z czuciem cielesnym, „mojością” odczuwaną przez ciało. Zachodzi tu bardzo daleko idące utożsamienie z cielesnością – dużo dalej posunięte, niż ma to miejsce na przykład w badaniu istoty ludzkiej. Witkacy dąży wyraźnie do próby przewyciężenia – przynajmniej w skali mikro – problemu psychofizycznego, jak twierdzi: „Pojęcie to [«rozszerzone» tło] stanowi pomost n a t u r a l n y między pojęciami (AT) i (AR) w znaczeniu obiektywnego organizmu (...)”<sup>39</sup>.

## 5. „Pierwomonady” i nieskończoność

Pojęcia takie jak „nieskończoność”, „ograniczoność” i „nieograniczoność” są używane przez Witkiewicza w dość kłopotliwy sposób – mamy bowiem „zasadę ograniczoności”, która np. nie pozwala pomyśleć nieskończonego trwania

<sup>37</sup> Tamże, s. 20.

<sup>38</sup> Tamże, s. 21.

<sup>39</sup> Tamże, s. 23.

(IP)<sup>40</sup>, z kolei przestrzeń jest „ciągła, nieskończona i nieskończenie podzielna”<sup>41</sup> – jest nieskończona z powodu jej nieograniczoności, podobnie jak z nieograniczoności trwania wynika nieskończony czas całego istnienia<sup>42</sup>.

Można jedynie stwierdzić, że nieskończoność jest atrybutem absolutnego czasu i przestrzeni, natomiast skończoność jest przypisana bytowi jednostkowemu czyli monadzie. Jednak pojęcia „nieograniczoności” nie stosuje Witkiewicz tylko do „Formy Istnienia” (czas i przestrzeń w sensie „absolutnym” w odróżnieniu od względnych czasów i przestrzeni poszczególnych monad), ale również do jego substratu – monad. Istnienie jako takie jest więc również nieograniczone (w sensie ilościowym i przestrzennym), a to z tego względu, że przyjęcie takiego ograniczenia byłoby dla Witkiewicza równoznaczne z przyjęciem jego końca (krańca w sensie przestrzennym) i „Nicości Absolutnej”, na co jak wiadomo nie mógł sobie pozwolić, ustalając w oparciu o to ostatnie pojęcie główne kryterium koherencji swego systemu<sup>43</sup>. Samo pojęcie „nieograniczoności” wielości wywodzi Witkiewicz – jak twierdzi – z matematyki.

Ciekawe jest również sam „dowód” przyjęcia nieskończoności – pojęcie podstawowe – „nieograniczoność” jest jakoby wzięte z poglądu życiowego, po „przyjęciu” go, ma nam się „narzucić z koniecznością absolutną” „Pojęcie nieskończoności Czas i Przestrzeni”. Dalej Witkacy pisze słowa, które odnieść możemy pośrednio do Kanta: pojęcia te musimy przyjąć „(...) mimo tego, że nie wypływają ani z doświadczenia, ani z rozumowania i mimo tego, że nie odpowiada im nic jako wyobrażalne”<sup>44</sup>. Tu zaczyna się „Absolutna Tajemnica Istnienia” i nie może być inaczej – rozumowanie Witkiewicza jest co najmniej dyskusyjne. Stąd może właśnie próba ograniczenia kłopotliwej nieskończoności przynajmniej w skali mikro.

### 5.1. Monady najmniejsze

Witkacy, choć przyjmował koncepcję tworzenia się jaźni na skutek zmiany struktury organizmu (przykładem byłby tu choćby rozwój dziecka), to jednak na poziomie mikro dokonał ważnego zabiegu, swoistego „cięcia” – świadomość zaczyna się w pewnym momencie – „tak lub nie”, nie ma stanów pośrednich. Jest to ważny moment, gdyż widać teraz w myśli Witkacego stopniowy odwrót od przyjmowania

<sup>40</sup> S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 94. Nie ma też trwał „nieskończenie krótkich”.

<sup>41</sup> Tamże, s. 117.

<sup>42</sup> S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 173.

<sup>43</sup> Tamże, s. 172–176.

<sup>44</sup> Tamże, s. 173. W *Sporze o monadyzm* Witkacy pisze: „Nie możemy aktualnej nieskończoności zbyć nonsensem, dlatego, że nie możemy jej p o j ą ć (wyobrazić sobie) przy konieczności jej przyjęcia”, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 119.

nieskończoności – świat jest upsychniony, żywy od początku, ale ten początek „gdzieś” jest<sup>45</sup>. Nie ma więc nieskończenie nikłych świadomości, jak nie ma „czasów nieskończenie krótkich”<sup>46</sup> – Witkacy zawsze tak uważał, ale teraz pozwala sobie na coraz wyraźniejsze zbliżanie się do tych rejonów, aby powiedzieć „stop – tu jest byt, dalej nie tyle nie wolno się cofać, co po prostu nie trzeba”. Widać tu coraz wyraźniej zarysowaną próbę okiełznania „jadowitego” – jak mawiał Witkiewicz – problemu „aktualnej nieskończoności” przynajmniej w skali mikro. Problem ten, niejako próba rozwiązania go „na gorąco”, pojawia się jeszcze raz – chyba w najbardziej „nowatorskim” momencie rozważań filozofa – mowa tu o koncepcji – jak on sam to nazywa „«pierwomonad» skończonych”.

Problemem monadyzmu było zawsze pytanie o to, co jest podłożem samych monad, z czego one się składają i czy skala ich małości rozciąga się w nieskończoność. Na podstawie wcześniej znanych tekstów autora *Pojęć i twierdzeń...* można było wysnuć jeden możliwy wniosek – pytanie takie jest bezsensowne, gdyż dotyczy obszaru „Tajemnicy” i „Nieskończoności”. „Uzgadnianie z naukami” domagało się jednak mniej enigmatycznej odpowiedzi i Witkacy jej udziela, choć nie jest to odpowiedź prosta. Ale jak sam mawiał: „wszystko jest trudne”.

Omawiane teksty są ciekawym dokumentem obrazu filozofii *in statu nascendi*. Witkiewicz wyraźnie waha się przed tym, co wcześniej odrzucał, to znaczy przyjęciem monad skończonych, najmniejszych tworów, „pod” którymi nie ma już żadnej innej warstwy bytu. Witkacy zastanawia się: „Czy można by założyć jakieś «Urmonaden» (pierwomandy) ograniczone co do wielkości, a zupełnie przy tym proste, jak to zaproponował w rozmowie ze mną Drewnowski (Franciszek), lub takie, jakie opracował pod względem matematycznym zmarły dawno przed wojną matematyk Gosiewski, wydaje mi się wątpliwym. Byłoby to jeszcze bardziej tajemnicze w swej konkretności od przyznania, że Nieskończoność Aktualna jest pojęciem absolutnie dla nas w wymiarach istnieniowych niepojętym, mimo konieczności jej przyjęcia w granicy”<sup>47</sup>. Widać więc, że koncepcja monad skończo-

<sup>45</sup> „Tak więc świadomość = (AT) = jedność osobowości, może powstać tylko od razu dla siebie jako (BDŚ), a pojęcie powolnego powstawania (z nicości świadomościowej) nie ma i nie może mieć sensu: nie ma ona bowiem w tej sferze nieskończenie małych stopni: albo ona jest, albo jej nie ma, chociaż skala jej natężeń może być olbrzymia od zupełnych rudymetów aż do nas, przy czym dla danego indywiduum musimy, jak i dla gatunków, założyć skalę ograniczoną”, *Appendix B...*, dz. cyt., s. 20. Witkacy wyraźnie polemizuje tu z Leibnizem i jego koncepcją nieskończenie podzielnych monad i „prawem ciągłości”, które mówi o nieskończenie małych różnicach między poszczególnymi substancjami. Można powiedzieć, że Witkacy przyjmuje je, ale tylko do pewnego momentu, w którym mamy do czynienia ze „skokiem” z nicości ku temu, co ożywione, choć ten moment jest teraz bardzo wyraźnie rozmyty.

<sup>46</sup> S. I. Witkiewicz, *Appendix B...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>47</sup> Tamże.

nych pojawia się, jest rozważana, ale na tym etapie zostaje jeszcze odrzucona – Witkacy konkluduje ostatecznie: „Absolutnie prosta monada (jakaś żywa kulka c i e l e s n a, a nie mająca części) jest czymś okropniejszym, niż mającące w nieskończonej dali graniczne widmo monady nieskończenie małej”<sup>48</sup>. Witkacy – co znamienne – zauważa jednak od razu, że „element fizyczny” – „ostatecznostka fizyczna” „jest jeszcze bardziej tajemnicza w swym byciu obiektywnym, niż taka „«pierwomonada» skończona”<sup>49</sup>.

W skali „tajemniczości” i „niemożliwości przyjęcia” monada najmniejsza nie zajęła więc ostatecznie pierwszego miejsca – to niezmiennie rezerwuje Witkacy dla elementów poglądu fizycznego. Jak zwykle w takim wypadku niemożność przyjęcia jakiejś „istności” odnosi autor do omówionego wyżej problemu „Nieskończoności Aktualnej”, która według niego „implikuje” „pojęcie Absolutnej Tajemnicy Istnienia”. Uważa przy tym, że

„Problem ostatecznej nieskończonościowej podzielności Czasowo-przestrzennej formy Istnienia w związku z niemożnością pomyślenia realnych elementów istnienia nieskończenie małych (...) trzeba uznać za absolutnie nierozwiązalny (...)”<sup>50</sup>.

Problem zostaje więc chwilowo odsunięty, zneutralizowany przez „niezawodną” nieskończoność. Trudno nie odnieść jednak wrażenia, że Witkacy jest mocno zafrapowany ideą sprowadzenia bytu do rzeczywiście ostatecznego podłoża – przyjęcia jako substancji pierwotnej właśnie monad „krańcowo” małych i tym sposobem ograniczenia „Tajemnicy”.

Na koncepcję ograniczenia podzielności monad natrafić można również w tekście *Sporu o monadyzm*. Witkacy przyznaje się wprost do niezdecydowania w stosunku do kwestii skończoności monad – pisze mianowicie, że w momencie sprowadzenia materii martwej do żywej „(...) mamy przynajmniej jedną tajemnicę: (IPN) w granicy nieskończenie małych lub pierwotnych monad skończonej wielkości, nierozkładalnych, zawieszonych jak śrut (a nie jak ikra żabia lub kawior, bo bez śluzu) w pustej przestrzeni”<sup>51</sup>. Pojawia się w przytoczonym cytacie znamienne słowo „lub”, które może dziwić u filozofa lubiącego jednoznaczne, „absolutne” odpowiedzi. Mowa jest również o wręcz atomistycznej koncepcji monad – autor umieszcza je – jak atomy Demokryta – w próżni. Wyznanie to pochodzi z listu do Leszczyńskiego jeszcze z listopada 1937 roku – więc jak się wydaje przed koncepcją sił wypełniających pustą przestrzeń, dobrze jednak widać wahanie Wit-

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 119.



kiewiczza i coraz większe zaabsorbowanie nową koncepcją. Witkacy na końcu dygresji – jakby automatycznie strofuje samego siebie – mówi bowiem o rzeczach, o których w *Główniaku* zabraniał<sup>52</sup> – „Nie wolno o tym mówić, bo tajemnica jest tu absolutna, i to ta sama, która dotyczy nierozkładalności ostatecznostek fizyki i doprowadza do prawdziwych nonsensów”<sup>53</sup>. Zaistniałą sytuację tłumaczy się tu swoistą sytuacją podmiotu poznającego – człowiek jest przecież sam „zanurzony w bycie”, który bada, nie ma perspektywy boskiej i stąd nie może posiadać wiedzy pełnej – sam jest ponadto podmiotem i przedmiotem swych dociekań.

Powoli jednak Witkacy zmienia zdanie – nie należy problemu tzw. „aktualnej nieskończoności” omijać z daleka, „korzyć się przed nią”, ale spróbować go rozwiązać. Problemem dla Witkiewicza okazuje się sytuacja następująca: przestrzeń jest „nieograniczenie podzielna” (nieskończona), monady („indywidua”) mają być jedynym składnikiem istnienia, monada ma części, jest podzielna, ale Witkacy zdaje sobie sprawę, że musi ona stanowić jakąś jedność – tzn., że jeśli przyjmie się jej nieskończoną podzielność problemem staje się sam monadyzm jako ostateczna prawda istnienia. Nie wiadomo bowiem, bo to „tajemnica”, czy monada jest r z e c z y w i ś c i e pierwotną i jedyną substancją bytu. Nieskończoność, nieskończona podzielność bytu stanowi więc zagrożenie dla samej monadologii. Nie bez znaczenia jest deklaracja, którą składa Witkacy Leszczyńskiemu tuż „po «roztoczeniu» po raz pierwszy” „udoskonalonej koncepcji Drewnowskiego” – mówi on, iż przy jej pomocy „moglibyśmy uniknąć przerażającego koszmaru Nieskończoności Zaktualizowanej, jeśli nie moglibyśmy znieść jej granicznej wizji, w postaci Tajemnicy Absolutnej”<sup>54</sup>. Trudno przypuszczać, żeby taka wizja nie mogła Witkiewicza interesować. I rzeczywiście – potwierdzenie przejścia na nowe pozycje znajdujemy w obu, jak widać uzupełniających się dobrze tekstach – *Traktacie o bycie...* i *Sporze o monadyzm*.

Witkacy przyjmuje, że „monady śrutowe”, „nierozkładałki” nie są jednak nierozkładalne w pełnym wymiarze – mają części, nie są bytem bezskładnikowym, absolutnie prostym, lecz powinniśmy przyjąć je „(...) jako już nierozkładalne na organizacje drobnych (IPCN), a wykazujące części (jakieś «organy» i «jądra komórkowe»), ameby, które mogą się zmieniać co do kształtu i w ten sposób pożerać się wzajemnie i walczyć”<sup>55</sup>. Wreszcie – po długich wahaniach

<sup>52</sup> Można powiedzieć, że jeszcze wtedy, przynajmniej w kilku kwestiach stosował się Witkacy do – krytykowanego później – słynnego 7 paragrafu Wittgensteina: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”, L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 83.

<sup>53</sup> S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>54</sup> Tamże, s. 198–199.

<sup>55</sup> Tamże, s. 197.

i przygotowaniach znajdujemy bezpośrednie dowody zmiany stanowiska. Witkacy pisze w tym kluczowym momencie o świadomości: „(...) tę musi posiadać w mniejszym lub większym stopniu każde (IP) – teraz na tle mojej teorii tła rozszerzonej, rozumiem koncepcję monad «śpiących» Leibniza. – Rozumiałem to dawniej jako niedozwolone „ześlizgnięcie się” w (MM), jakie można obserwować u dzisiejszych materialistów (...)”<sup>56</sup>. Ciekawe wydaje się zestawienie tego twierdzenia z tekstem głównym traktatu, gdzie Witkacy choć pisze, że „(...) we śnie lub omdleniu zostaje jakby samo «tło podświadome»” (...) bez jakości jako takiej w centrum świadomości (...)” to zastrzega zaraz, że „(...) nie wpada w leibnizowskie błędy wyrażające się w pojęciach «*monades dormantes*» (...)”<sup>57</sup>. Granica między żywym i martwym była wtedy jeszcze bardzo restrykcyjnie przestrzegana. Teraz Witkacy zdaje się być mniej przekonany o słuszności swego *veta* wobec Leibniza, coraz bardziej „rozumie” swego wielkiego poprzednika.

Mamy więc do czynienia z ważnym przesunięciem – monady mogą nie być organizmami - jak można by powiedzieć - „w pełni świadomymi” – wystarczy im jedynie jej namiastka. Witkiewicz słusznie jednak zauważa, że takie postawienie sprawy, komplikuje sam monadyzm, powstaje bowiem problem niebezpiecznego zbliżenia tej „niepełnej” świadomości do zjawisk fizycznych („martwych”).

Na przedostatniej stronie *Appendixu B* znaleźć można wypowiedź Witkatego niejako podsumowującą jego zmagania z koncepcją monad o skończonych rozmiarach – wyraża on w niej swe obawy, ale ostatnie słowa świadczą o pewnym, być może nie ostatecznym, przesunięciu akcentów – warto przytoczyć w całości słowa Witkiewicza jako puentę powyższych rozważań – pisze on, że:

„(...) w związku z koncepcją (IP) jako czującego się od środka, przestrzennego i biologicznie materialnego, nawet założenie pierwotnych monad w rodzaju Drewnowskiego, tj. już nie składających się monad, tylko zupełnie jednolitych i samoczujących się w postaci jednolitego poczucia wnętrza i różnie zlokalizowanych czuć dotyku granicznego, nie przedstawia się tak dziwacznie i nieprawdopodobnie. Albo musimy tu postawić pojęcie Tajemnicy i zakazać sobie myślenia o monadystycznych „ostatecznostkach”, albo też wyobrażać sobie coś podobnego w ostateczności do koncepcji Drewnowskiego. Ja wybrałem pierwsze, ale ostatnio zaczynam uczuwać pewne wahania w stronę drugiej alternatywy [podkr. – M.D.]”<sup>58</sup>.

Tu kończy się, na razie odkryta, historia „zapomnianego monadyzmu” Witkiewicza. Być może uda się odnaleźć jeszcze jakieś świadectwa na ten temat, jest to już jednak kwestia przyszłości i dalszych badań.

<sup>56</sup> Tamże, s. 201.

<sup>57</sup> *Traktat o bycie...*, s. 239.

<sup>58</sup> S. I. Witkiewicz, *Appendix B...*, dz. cyt., s. 28.

## 6. Ocena i wnioski końcowe

### 6.1. Komentarz Leszczyńskiego

Omawiana powyżej koncepcja nie znalazła miejsca w pracach komentatorów – są tego przynajmniej dwa powody: prace, w których Witkiewicz wspomina o zmianach swej koncepcji długo pozostawały nie wydane (dodatki do *Traktatu o bycie...* nadal pozostają w rękopisie) a po drugie, trudno jednoznacznie powiedzieć, czy udało się Witkiewiczowi jednak ją rozwinąć, czy też zaniechał zmian (wobec wahań i wspomnianych trudności) lub też zwyczajnie – nie zdążył przeprowadzić dalszych badań w naszkicowanym kierunku – nie zostało już przecież zbyt wiele czasu do 18 IX 1939 roku. Ciekawe jest jednak to, co pisze osoba, która miała chyba najwięcej wiadomości na ten temat – mowa o Janie Leszczyńskim – przez długie lata jedynym depozytariuszu rękopisu *Sporu o monadyzm*.

W swoim opracowaniu na temat Witkiewicza zatytułowanym *Filozof metafizycznego niepokoju*, gdzie zresztą powołuje się na tekst polemiki, pisze on jednoznacznie, mówiąc o tym jako o problemie systemu Witkiewicza, że monady dzielą się „(...) *in infinitum*. Nie ma monady najniższego rzędu wielkości – są zawsze monady mniejsze od dowolnie wziętych pod uwagę”<sup>59</sup>. Dalej Leszczyński zastanawia się co by było, „gdybyśmy jednak chcieli zatrzymać się na pewnym stopniu zstępczej drabiny bytu [dodaje jednak zaraz – M.D.] – co prawda sam Witkiewicz takiej ewentualności nie bierze pod uwagę [podkr. moje – M.D.] (...)”<sup>60</sup>. Leszczyński twierdzi ponadto, że nieskończony regres wynikły z nieograniczonej podzielności monad, jest wynikiem konieczności potwierdzania „obiektywności” jakości przynależnych danej monadzie przez „ich odpowiedniki w postaci skupisk mniejszego rzędu monad”<sup>61</sup>. Te ostatecznie znowu mają jakości, którym jest potrzebny jeszcze „mniejszy” „odpowiednik”. Choć współautor *Dwugłosu polemicznego o monadyzmie* nie jest już – w momencie pisania studium – idealistą i nawet – z wiadomych względów – nie wspomina, że nim był, to jednak argumenty, jakie przedstawia na poparcie niemożności przyjęcia monad skończonych stanowią chyba przedłużenie polemiki sprzed lat. Pisze on, że gdyby jednak przyjąć taką możliwość „(...) to stanęlibyśmy wobec Istnień Poszczególnych, których jakości nie byłyby już obiektywne, lecz byłyby Berkeleyowskimi ideami zawieszonymi w próżni istnieniowej, skoro nie wyznaczałyby nic”.

<sup>59</sup> J. Leszczyński, *Filozof metafizycznego niepokoju*, [w:] Stanisław Ignacy Witkiewicz. *Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński i J. E. Płomiński, PIW, Warszawa 1957, s. 110.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, s. 109.

Można z tymi twierdzeniami polemizować, gdyż monada nie posiada jednak tylko jakości wyznaczanych („obiektywizowanych”) przez świat zewnętrzny w stosunku do niej – cała Witkiewiczowska metafizyka cielesności opiera się przecież – na realności i bezpośredniości jakości „cielesnych”, które trudno uznać za wyznaczone przez inne monady. Do tego dochodzi jeszcze kwestia zmienionej, „uszczuplonej” koncepcji tła, gdzie monady są obdarzone jedynie śladową świadomością – to sama „mojość”, bez przepływu innych jakości lub ewentualnie jakości „graniczne” pochodzące z kontaktu z innymi tego samego rzędu wielkości monadami. To raczej ciało jest obiektywne (w znaczeniu „realne”)<sup>62</sup>.

Jakości najmniej zależne od psycho-cielesnej kondycji podmiotu (potocznie rozumiane jako „pewne” i najbardziej niepowątpiewalne) mogą być potwierdzone tylko przez wyznaczające je w przestrzeni realne byty, nie jest to jednak konieczne dla istnienia jakości jako takich – te mogą być cielesne (czysto podmiotowe). Nie prowadzi to jednak do solipsyzmu – właśnie dzięki realności tegoż ciała – zresztą Witkacy odrzuca możliwość istnienia tylko jednego bytu, bo to według niego nie jest możliwe ontologicznie.

Trudno więc powiedzieć, żeby akurat w jakościach i ich „obiektywności” leżał problem przyjęcia, bądź nie, monad skończonych<sup>63</sup>. Podsumowując pytanie o monady najmniejszego rzędu wielkości, Leszczyński pisze:

„Witkiewicz nie mógłby się pogodzić z taką koncepcją świata [„Berkeleyowskie” implikacje omawianej hipotezy – M.D.] uważał ją bowiem za obłąkańczą fantasmagorię sprzeczną z podstawowym doświadczeniem. Stwierdza to *explicite* w polemice ze mną. Nadto, gdyby już należało się z taką koncepcją jakości pogodzić, dlaczegoż przenosić ją tchórzliwie aż w mikrostrukturę bytu? Należałoby ją o d r a z u przyjąć. Tak zapewne argumentowałby Witkiewicz, gdyby mu ktoś jako możliwość wyjścia z tej beznadziejnej sytuacji zaproponował wprowadzenie do systemu monad n a j m n i e j s z y c h”<sup>64</sup>.

Warto zastanowić się nad tym fragmentem mając w pamięci, że to przecież sam Witkiewicz – nie kto inny – na tych samych kartach, na które powołuje się Leszczyński, zawiadomił adwersarza: „(...) Jestem na drodze do nowej hipotezy monadystycznej (...) z koncepcją monad skończonych (...)” – żeby przywołać tylko urywek cytatu omawianego na początku tego rozdziału. Trudno posądzać Leszczyńskiego – bądź co bądź przyjaciela Witkiewicza i opiekuna jego spuścizny – o złą wolę, raczej mamy tu do czynienia z przeoczeniem i z przywiązaniem do

<sup>62</sup> Witkacy odróżnia realność ciała od realności innych danych nam fenomenalnie bytów. Por. S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 328.

<sup>63</sup> Nie wiadomo, na ile i czy w ogóle znał Leszczyński *Traktat o bycie...* Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem jakoby Witkiewicz w ogóle nie wspominał o możliwości zmiany swej koncepcji.

<sup>64</sup> J. Leszczyński, *Filozof metafizycznego niepokoju...*, dz. cyt., s. 110.

własnej wizji filozofii Witkacego<sup>65</sup>, być może również z niechęcią do komplikowania opisu filozofii i tak skomplikowanej. Mimo wszystko praca Jana Leszczyńskiego jest nadal „kanoniczną” jeśli chodzi o recepcję Witkacego-filozofa i powyższa korekta wydaje się konieczna. Teraz można dokonać pewnego podsumowania przeprowadzonych analiz.

## 6.2. Wnioski – próba oceny. Zagadnienie ewolucji poglądów.

Witkiewicz miał pełną świadomość trudności, które niesie ze sobą nowa koncepcja monadyzmu, a w szczególności hipoteza monad nierozkładalnych na mniejsze – jednego ich gatunku (lub kilku o podobnych wymiarach), które byłyby jedynym podłożem dla wyżej ustrukturowanych bytów. Słowa świadczące o rozważaniu, czy już opracowywaniu nowej teorii sąsiadują bowiem z innymi, które odrzucają taką możliwość – można tę ewolucję prześledzić, można jednak również ulec sile pierwotnych zapewnień (jak to pewnie miało miejsce w opisanym powyżej przypadku Leszczyńskiego). Sam Witkiewicz cieszy się bowiem najpierw, że z chwilą przyjęcia „że hierarchia małości monad w dół jest nieograniczona” nie ma do czynienia z „bezsensownymi koncepcjami” tzn. z materią martwą i jej przeciwieństwem – „ożywioną duchem”<sup>66</sup>. Widać tu wyraźnie, że ma Witkiewicz świadomość, iż przyjęcie bytu jako ograniczonego w swej podzielności – przyjęcie pewnej granicy, poza którą mówienie o bycie nie ma już sensu, pociąga za sobą groźbę poważnych komplikacji – pojawia się pytanie choćby o istotę tego, co nazywa on „życiem” – wcześniej pytanie to można było odsunąć w niezbadane rejony bytu, traciło ono przez to swoją wyrazistość.

Z przeprowadzanych analiz wynika, że możemy teraz z pewną dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że zmiany w omawianej kwestii dokonały się u Witkacego w przedziale czasu między końcem 1937 (*Appendyx B*) a drugą połową 1938 roku (*Spór o monadyzm*) – początek tego procesu można jednak datować już na pierwszą połowę 1936 roku, gdy zaczął Witkiewicz pisać tekst główny *Traktatu o bycie samym w sobie i dla siebie*. Zmiana koncepcji była wielowymiarowa, ale dla samego monadyzmu najważniejsza okazuje się hipoteza monad skończonych a przez to ograniczenia wpływu tak bardzo wcześniej eksponowanej nieskończoności. Widać tu wyraźne pęknięcie w stosunku do koncepcji prezentowanych w „Główniaku” – wtedy Witkacy postępował tak, jakby mówił: „Do pewnego pozio-

<sup>65</sup> Nie znając jeszcze tekstu *Sporu o monadyzm* podobne wątpliwości w kwestii odczytania Leszczyńskiego wysuwał Maciej Soin – pisze on „[...] rekonstrukcja stanowiska Witkiewicza może być w dość znacznym stopniu określona przez filozoficzne poglądy Leszczyńskiego, który miał znacznie więcej zaufania do psychologizmu, niż Witkiewicz”: M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Leopoldinum, Wrocław 1995, s. 82.

<sup>66</sup> S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 187.

mu, który mogą zbadać dedukcyjnie są tylko żywe monady – co jest ich podłożem, jest pytaniem bezsensownym, bo tego nigdy wiedzieć nie będziemy”. Teraz takie pytanie ma sens – mamy byty „ostateczne” i pustkę, która rozpościera się pod nimi, czyli znowu jednak jakąś formę „Tajemnicy”. Monadologia zostaje zawieszona w próżni – otrzymujemy organizmy, które składają się z części, ale z czego składają się te ostatnie - już nie wiadomo (dawniej były to po prostu inne, mniejsze monady). Problem pozostaje ten sam – mamy organizm żywy, ale z czego on się składa, czy przypadkiem nie jest to jakiś „neutral stuff” – ani martwy ani żywy?<sup>67</sup> Witkacy zdaje sobie bardzo dobrze sprawę, że taka koncepcja „ostatecznostek” prowadzi do oskarżenia o proste przeniesienie ustaleń deskryptywnej biologii na poziom mikro. Mógłby on oczywiście odpowiedzieć, że taka monadologia nadal przecież rozwiązuje problem materii martwej przynajmniej na poziomach wyższych, a „Tajemnica”, choć ograniczona co do nieskończoności, pozostaje – są nią objęte właśnie owe monady „pierwotne”. Monadologia jako taka nie jest zagrożona – wręcz odwrotnie, uzyskuje wsteczne ugruntowanie – byt to monady, „pod którymi” nie ma już nic, nawet „Nieskończoności Aktualnej”.

Rozwiązanie takie – choć rzeczywiście wydaje się rozjaśniać pewne problemy i implikuje pewien rodzaj „twardego monadyzmu” bez „niedopowiedzeń” – jednak rodzi inne trudności i może z tego względu nie zyskało statusu oficjalnej wykładni systemu. Samo podniesienie tej kwestii stanowi jednak dowód na to, że monadyzm Witkiewicza w końcu lat 30. nie był wbrew pozorom koncepcją zamkniętą, odporną na zmiany – wręcz przeciwnie - jej autor był być może u progu nowego etapu badań, nowego systemu, który sam nazwał „monadyczno-dynamicznym”.

Samo zagadnienie ewentualnej zmiany poglądów rysuje się teraz w innym świetle – trudno przyjąć dziś twierdzenie, że „Zwraca uwagę brak postępu w myśli Witkiewicza (...), przeto o ewolucji w jego myśli trudno jest właściwie mówić”<sup>68</sup>. Co ciekawe cytowany właśnie Bohdan Michalski nieco dalej w tej samej publikacji zauważa w przypisie do ogłaszanego wtedy (1973 rok) tekstu pt. *O pojęciu celowości w biologii* (z 1936 roku), iż „Kwestia «ostatecznostek

<sup>67</sup> Witkacy ujmując to tak: „(...) wszystkie koncepcje (...) od ciągłego «śluzu metafizycznego żywego» = brak dysparatywności i indywidualności (...) lub koncepcja «nierozkładatek» monadycznych, o jakich wspominał F. Drewnowski, wydają mi się nieistotne i implikujące zlanie się w g r a n i c y (IPN $\infty$ ) z (Ac $\infty$ RN) z powodu konieczności przyjmowania podłoża (MM) dla każdej „szychty” monadycznej – w rezultacie jej pierwszeństwa, a w nieskończoności jako nieskończonostek zidentyfikowania szychty (MM) z szychcą monadyczną, czyli dojścia do jakiegoś «neutral-stuff-u» à la Russell (...). Chyba, że założymy, że mamy do czynienia z monadami wyższych hierarchii, a na niższych poziomach stosunki mogą być całkiem inne (...)”, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 196–197.

<sup>68</sup> B. Michalski, *Stanisława Ignacego Witkiewicza monadyzm biologiczny*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 1973, t. 19, s. 229.

niesprowadzałek» niesie za sobą daleko idące konsekwencje dla realistycznej (...) interpretacji systemu. Witkiewicz wzbrania się przed przyjęciem nieskończoności w wymiarach monad<sup>69</sup>. Dalej – na potwierdzenie tego następuje cytat z tekstu Witkiewicza *Zasady monadyzmu biologicznego*<sup>70</sup> (powstały przed końcem czerwca 1938), czyli z okresu rekonstruowanych zmian. Inaczej wygląda ta kwestia w opracowaniu o rok wcześniejszym, gdy Michalski pisząc o strukturze bytu u Witkacego stwierdzał, iż: „(...) struktura ta nie posiada ostatecznych elementów niepodzielnych. Każda monada, nawet drobna monada składowa, sama składa się z monad jeszcze drobniejszych (...)”<sup>71</sup> – mamy więc jednak do czynienia z „ewolucją”.

Michalski dalej analizuje dwie „interpretacje stosunku jakości do tego, co one wyznaczają” – w pierwszej – jakości to „odzewnętrzne strony” tych bytów (można też powiedzieć „wewnętrzną” bo ta interpretacja ma związek z cielesnością), w drugiej jakości są wyznaczone przez nieskończony ciąg coraz to mniejszych monad (za tą optuje – jak zostało to omówione – Leszczyński). Ta ostatnia koncepcja prowadzi do nieskończoności. Taki stan jest rekonstrukcją poglądów z *Pojęć i twierdzeń...*, ale nie z okresu późniejszego<sup>72</sup>. Pierwotnie Witkiewicz kładł nacisk na psychologiczną (psychologistyczną) składową koncepcji, później jedność monady zaczyna być wyznaczana nie tylko jednością jaźni, strumienia wrażeń („jedność osobowości” – [AT]), ale przede wszystkim jednością ciała obdarzonego psychiką. Ciało monady okazuje się przestrzennie skończone, nie ma monad nieskończenie małych – pierwotnie jakości są wyznaczone przez ciało monady, dopiero wtórnie przez inne osobniki. Jeszcze raz można wyrazić zdziwienie, że podobne trudności miał Leszczyński, którego przecież trudno posądzić o nieznaną tekstów autora *Nowych form w malarstwie* – zapoznawał się z nimi „na bieżąco”.

Te – już chyba historyczne - nieporozumienia biorą się raczej z nieznaności niedostępnych tekstów, niż z braków samej analizy – teraz wiadomo już, że Witkacy dokonał znaczącego przesunięcia akcentów z dualizmu psycho-cieleśnego (*Pojęcia i twierdzenia...*) i równorzędności akcentu psychologistycznego na

<sup>69</sup> Tamże, s. 255.

<sup>70</sup> S. I. Witkiewicz, *Zasady monadyzmu biologicznego*, „Ruch Filozoficzny” 1939, t. 14, s. 215.

<sup>71</sup> B. Michalski, *System „Ontologii Ogólnej”*, czyli „Ogólnej Nauki o Istnieniu” Stanisława Ignacego Witkiewicza (studium biologicznej wersji monadyzmu), [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, pod red. M. Słowińskiego i J. Sławińskiego, Ossolineum, Wrocław 1972, s. 216.

<sup>72</sup> Michalski konkluduje: „Przy takim zawieszeniu sądów dotyczących nieskończoności bytu nie wyklucza się ostatecznie niebezpieczeństwa istotnej sprzeczności (...). Ostatecznie więc ta szalenie doniosła dla spójności systemu jako całości kwestia, kwestia obiektywności jakości, pozostaje otwarta”, tamże, s. 218.

aspekt cielesności i kategorii „mojności” (*Traktat o bycie...*)<sup>73</sup>. Wyraźniej można też dostrzec wspomnianą już przez Macieja Soina „biologizację” systemu. Przyjęcie monad najmniejszych i niepodzielnych wyraźnie koryguje pewne „pęknięcie” dotyczące nieskończoności, wyznaczania jakości przez monady coraz mniejsze, które mogło być wcześniej niezrozumiałe.

Wydaje się, że trzeba w znacznej mierze przeformułować dualny podział na wczesnego (estetyka i katastrofista) oraz późnego Witkiewicza (ontologa i optymistę)<sup>74</sup> lub dualistyczną filozofię projektu (ontologia *Pojęć i twierdzeń...*) i monistyczną systemu (monadologia z *Zagadnienia psychofizycznego*)<sup>75</sup> i zaproponować model zawierający więcej stadiów rozwoju, poglądów pośrednich, które ulegały stopniowej transformacji. Może wtedy uda się też uniknąć nazywania Witkacego filozofem, który wciąż sobie przeczył i jedynie mnożył sprzeczności – można będzie dostrzec wtedy bardziej harmonijny rozwój jego filozofii, a nie tylko gwałtowne zaprzeczanie dawnym poglądom. To już jednak temat na zupełnie inne studium.

#### Wykaz i rozwinięcie skrótów terminów używanych przez Witkiewicza

- (N) – oznacza liczbę mnogą
- (IP) – Istnienie Poszczególne
- (IPCN) – Istnienie Poszczególne częściowe, będące częścią (IP)
- (BDS)
- (AT) – Trwanie samo dla siebie jako takie
- (AR) – Rozciągłość sama dla siebie jako taka
- (MM) – Materia martwa
- (MŻI) – Materia żywa
- (Cz) – Czas
- (Prz) – Przestrzeń
- (Pogl. F) – Pogląd fizykalny
- (Pogl. Ż) – Pogląd Życiowy (potoczny)
- (AcRN) – Drobne rozciągłości, którymi operuje fizyka (elektry)

<sup>73</sup> Można powiedzieć, że pierwotny psychologizm został „ucieleśniony”, opis monady „od środka” okazał się raczej opisem monady ludzkiej, a nie bytów obdarzonych jedynie szczytkową świadomością, gdzie żadna analiza nie jest już potrzebna. Cała teoria „Bytu samego w sobie i dla siebie” jest właśnie próbą konstrukcji takiego „cielesnego psychologizmu”, bo nadal omawia właśnie wnętrze monady.

<sup>74</sup> Propozycja Bohdana Michalskiego: B. Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, dz. cyt., s. 268–274.

<sup>75</sup> Taki podział proponuje Maciej Soin: M. Soin, dz. cyt., s. 111–115.



WOJCIECH MORSZCZYŃSKI

---

## Stanisława Ignacego Witkiewicza logika Istnienia

### Aporie logiki Istnienia

Twórczość artystyczna była dla Stanisława Ignacego Witkiewicza potwierdzeniem osamotnienia jednostki w obcym i wrogim jej świecie, filozofia – wykroczeniem poza jednostkowe ograniczenia, złagodzeniem „niesamowitości Istnienia”, jego „odtajemniczeniem”. Witkiewicz niezwykle silnie odczuwał odrębność i niepowtarzalność swego istnienia w z gruntu obcym mu świecie, wśród nie rozumiejących go ludzi. Niepokój jaki wywołuje uświadomienie sobie przeciwstawienia „ja – świat”, nazwał on metafizycznym. Niepokój ten jest źródłem duchowej aktywności człowieka: religii, sztuki i filozofii; jest on tym, co wyróżnia człowieka. Filozofia istnieje i rozwija się dzięki uczuciom metafizycznym. Jednakże w momencie, gdy osiągnie ona swój cel – „Prawdę Absolutną”, ukształtuje się jako „system ostateczny”, nastąpi zanik tych uczuć. Filozoficzne myślenie znosi niejako swą własną podstawę, unicestwiając przy tym siebie.

S. I. Witkiewicz zapowiadał odsłonięcie Prawdy Absolutnej w niedługim czasie; sam dążył do tego ze wszystkich sił – wszak monadyzm biologiczny miał być filozofią najbardziej zbliżoną do tej prawdy. Filozofia rozumiana jako ontologia ogólna miała dopełnić „system Prawdy Absolutnej”, na który, poza nią, składałyby się prawdy logiki i matematyki. Te dwie ostatnie dyscypliny miały już świetne wyniki, dysponowały własnymi ścisłymi metodami. Tylko w filozofii panował nadal, zdaniem Witkiewicza, zamęt pojęciowy, trwała walka wzajemnie kwestionujących się światopoglądów. Uzgodnienie tych poglądów, wyłowienie z nich tego, co istotne i prawdziwe, a przez to dotarcie do najgłębszych podstaw rzeczywistości,

było zadaniem, jakie postawił sobie twórca *Pojęć i twierdzeń implikowanych przez pojęcie istnienia*<sup>1</sup>.

Dotychczasowa filozofia, twierdził Witkiewicz, wypracowała wszelkie pojęcia, niezbędne dla rozstrzygnięcia zasadniczych problemów ontologii. Pozostawało tylko wybrać te, które są „absolutnie konieczne do przyjęcia dla opisu Istnienia w ogóle”, eliminując inne, i ułożyć je w odpowiedni system twierdzeń. Aby tego dokonać, należało opracować metodę zapewniającą adekwatny wybór pojęć i prawdziwość twierdzeń; metodę równie ścisłą jak te, którymi posługują się matematyka i logika – a takiej nie zdołano jeszcze skonstruować, o czym świadczy różnorodność zajmowanych przez filozofów stanowisk. Sama logika nie może zagwarantować prawdziwości tez filozoficznych, skoro każdy wewnętrznie niesprzeczny system jest logicznie uprawniony, ale może wskazać właściwy kierunek dociekań. Wykorzystując logikę – nie współczesną logikę symboliczną, lecz tradycyjną logikę odpowiednio „zontologizowaną” – można stworzyć metodę filozofii, dzięki której twierdzenia ontologiczne będą równie nieodparte, jak tezy logiczne. Opracowanie nowej metody filozofii uważał Witkiewicz za swe największe osiągnięcie. W przedmowie do *Pojęć...* pisał on: „Jeśli nawet «system» niniejszy zawiedzie co do istotności swych rozwiązań, to mam nadzieję, że metoda jego nie okaże się bezpłodna, a ostro postawiona problematyka umożliwi może komuś lepsze wybrnięcie z postawionych tu zagadnień” [III, 405]<sup>2</sup>. Metodą tą była dedukcja pojęć koniecznych i twierdzeń ontologicznych z jedynego pojęcia Istnienia. Witkiewicz chciał za jej pomocą nie tylko dotrzeć do struktury Istnienia, lecz także jasno i jednoznacznie przekazać sprawę tak trudną do ujęcia w sposób dyskursywny, jak niepokój metafizyczny, który w rezultacie przekształcił się w „kompleks współczesnych  $X_i B$ ” czyli „jakości bardziej-przestrzennych”, tracąc przy tym wszystko to, co pozwalało nazwać go uczuciem decydującym o byciu człowiekiem.

Filozoficzne myślenie, płynące z egzystencjalnych przeżyć, ujęte w karby quasi-logicznej metody, faktycznie zanegowało te uczucia, odbierając Istnieniu całą jego „dziwność i niesamowitość”. Język, który narzuciła Witkiewiczowi przyjęta metoda, okazał się niezdolny do wyrażenia najgłębszego źródła filozofowania – niepokoju metafizycznego. Pozostawały dwa wyjścia: zrezygnować z koncepcji

<sup>1</sup> S. I. Witkiewicz: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia*, Warszawa 1935, Kasa im. Mianowskiego. Przedruk: S. I. Witkiewicz: *Pisma filozoficzne i estetyczne*, Warszawa 1977, t. 3, s. 405–541.

<sup>2</sup> Odnośniki tego typu odsyłają do wydania: S. I. Witkiewicz: *Pisma filozoficzne i estetyczne*, Warszawa, t. 1: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr* (1974); t. 2: *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne* (1976); t. 3: *O realizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne prace filozoficzne* (1977); t. 4: *Zagadnienie psychofizyczne* (1978), cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – strony.

uczuciu metafizycznych lub porzucić obraną metodę. Witkiewicz nie uczynił ani jednego, ani drugiego – być może już nie zdążył. Z jednej strony zaprzestał używać nazwy „uczucie metafizyczne”, ale zachował jej treść, z drugiej – nadal uważał dedukcję pojęć za właściwą metodę filozofii, lecz jej nie stosował. Myśl jego pozostała rozdarta między dwoma skrajnymi tendencjami: wyrażeniem konkretności – jednostkowej egzystencji, a ujęciem wszystkiego, co istnieje w ogólne i abstrakcyjne formuły. Uznawał on wyłącznie istnienie niepowtarzalnej jednostki, a dążył do najogólniejszego opisu zawsze przecież konkretnego istnienia, do stworzenia swoistej logiki istnienia: logiki, gdyż jej prawdy miały być równie aczasowe i konieczne, jak tezy logiczne, istnienia – bowiem miały one opisywać wszystko to, co faktycznie istnieje, a więc miały być przeciwieństwem beztreściowych tautologii. Zamiar ten już w punkcie wyjścia był skazany na niepowodzenie; system musiał rozpaść się na dwie niespójne części. Tak też się dzieje w traktacie *Pojęcia...*, gdzie rzeczywisty tok myślenia autora rozsądza logiczne ramy dedukcyjnej metody. Przyczyną tego jest, być może, Witkiewiczowe pojmowanie samej filozofii.

Dla Witkiewicza filozofia to system, ale też specyficznie ludzka czynność filozofowania. Rzecz w tym, czy z filozofowania takiego, jak je przedstawiał, może powstać system. Filozofię określał Witkiewicz na dwa odmienne sposoby: jako system, czyli spójny zestaw tez będących ustaleniami dotyczącymi stosunku jednostki do świata poza nią, związku ciała i duszy, rzeczywistej struktury bytu; bądź też jako zapytywanie jednostki o swą sytuację w świecie, ujmowanie własnej egzystencji pośród Istnienia jako problemu. W pierwszym przypadku filozofia to pewna teoria, zawierająca odpowiedzi na najważniejsze dla człowieka pytania, wobec których nauka jest bezsilna, w drugim – sposób bycia właściwy jedynie człowiekowi, refleksyjność wyróżniająca go spośród innych istnień. Witkiewicz łączył w swym filozofowaniu obydwa wskazane podejścia do filozofii. Wierzył on, że możliwe jest zbudowanie systemu ostatecznego, powszechnie akceptowanego, zawierającego Prawdę Absolutną; wierzył też, że filozofia zapewni mu bytowanie godne miana egzystencji ludzkiej.

Filozofia rozumiana jako system jest tworem statycznym, pewnym stanowiskiem, którego osiągnięcie kładzie kres twórczemu myśleniu: uzyskanie absolutnie prawdziwych odpowiedzi czyni dalsze zapytywanie bezsensownym. Po zbudowaniu systemu można jedynie rozwijać poszczególne jego tezy, uzgadniać szczegóły i polemizować z wyznawcami innego systemu. Jeśli dostrzeżenie się w filozofii Witkiewicza tylko system monadyzmu biologicznego, to jego dociekania okazują się zaledwie przyczynkami do uzasadnienia podstawowych, dogmatycznie przyjętych twierdzeń, rozbudowywaniem „hipotezy monadystycznej”. Z tej perspektywy myśl twórcy monadyzmu, mimo pewnej oryginalności, sprawia wrażenie zamarłej, skostniałej. Przyczynia się do tego sposób prowadzenia wykładu przez

Witkiewicza: powtarza on w kolejnych pracach te same tezy, w identycznej postaci, z podobnymi wyjaśnieniami.

Przyjmując drugie z witkiewiczowskich określeń, uzyskamy inny obraz jego filozofii: nie będzie to system, lecz poszukiwanie pewności. Witkiewicz bowiem nie dążył do otrzymania odpowiedzi na podstawowe pytania ontologii – te sformułował już na siedemnaście lat przed ich kompletnym wyłożeniem w *Pojęciach...*, zawarł je w formie szkicowej w swej pierwszej opublikowanej książce *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*<sup>3</sup>. Późniejsze jego wysiłki koncentrowały się nie na ustalaniu prawd, lecz na poszukiwaniu uzasadnienia dla wcześniej przyjętych twierdzeń, o których prawdziwości był przekonany. Problemem była dla niego nie tyle sytuacja jednostki w świecie, ile to, czy sytuacja jest na pewno taka, jak ją określał monadyzm biologiczny. W monadyzmie człowiek jest integralną częścią świata, istotą bytującą we wspólnocie, powiązaną z innymi licznymi oddziaływaniami na mocy „Związku Wszystkiego ze Wszystkim”. Witkiewicz chciał mieć absolutną pewność, że tak właśnie jest; nie zadowalały go żadne częściowe czy tymczasowe rozwiązania. Pewność tą mógł on uzyskać przez wykrycie poprawnej teoretycznie, prawomocnej drogi wiodącej od oczywistych i niepodważalnych założeń do wyniku będącego absolutnie prawdziwym rozwiązaniem, czyli, jak sądził, do monadyzmu biologicznego. Była to więc próba skonstruowania doskonałej metody filozofii, a raczej wydobycia jej ze struktury bytu. Witkiewiczowi chodziło o taki sposób teoretycznej analizy, który wywodziłby się z Istnienia samego, znajdowałby w jego strukturze swe uzasadnienie.

W ujęciu Witkiewicza metoda filozofii to nie tylko sposób prowadzenia teoretycznych rozważań, lecz także droga wyjścia poza jednostkowe ograniczenia ku bytowi, ku innym; droga, na której można przezwyciężyć osamotnienie jednostki. Od wykrycia niosącej pewność metody uzależnione jest to, czy człowiek pozostanie skazany na zamknięcie w „solipsystycznym świecie”, czy też pokona ograniczenia swego „trwania”. Pytanie o metodę pokrywa się tu z pytaniem o sposób egzystencji człowieka w świecie, a dokładniej: czy ustalenia monadyzmu biologicznego w tej materii są prawdziwe. Rozstrzygnięcie teoretyczne jest zarazem praktycznym ustanowieniem miejsca jednostki w Istnieniu.

Czy Witkiewicz odnalazł tą jedyną właściwą metodę filozofowania? Z jego ostatnich prac, a także listów, można wnosić, że poszukiwania te utkwiły w martwym punkcie; próba wyjścia z osamotnienia zakończyła się niepowodzeniem<sup>4</sup>. Witkiewiczowi wydawało się, że tym, co pozwala na teoretyczne ujęcie bytu jest

<sup>3</sup> S. I. Witkiewicz: *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*. Warszawa 1919. Przedruk: S. I. Witkiewicz: *Pisma...*, t. 1, dz. cyt., s. 5–149.

<sup>4</sup> „Myślę też często o samobójstwie – że trzeba będzie dla honoru ten trochę wcześniejszy koniec ze sobą uczynić, aby nie dożyć zupełnej degrengolady. Sama filozofia niestety nie wystarczy

logiczność Istnienia, że wykrycie i rozwinięcie owej logiki istnienia umożliwi osiągnięcie Prawdy Absolutnej. Ale istnienie bezpośrednio dostępne w uczuciu metafizycznym nie podporządkowywało się ogólności logicznej. Dedukcyjna metoda okazała się niezdolna do zgłębienia tego, co jedynie istnieje: konkretnej egzystencji. Witkiewiczowski człowiek pozostał izolowaną monadą ze swoim zasadniczym prawem „samotności jako tego, za cenę czego istnienie w ogóle jest możliwym” [I, 11].

Witkiewicz w swej refleksji filozoficznej podjął się zadania faktycznie niewykonalnego: za pomocą metody wzorowanej na logice ująć w abstrakcyjne formuły konkretne istnienie. Źródłem tej nieprzystawalności metody do przedmiotu badania trzeba szukać w jego pojmowaniu filozofii: w tym, jak określał on cele filozofii, jakie wymagania stawiał jej prawdom.

Niemalą kłopotów przysparza interpretatorowi język filozofa z Zakopanego. Witkiewicz prowadził swe dociekania ontologiczne wykorzystując wszelkie znane mu sposoby argumentacji, nie zwracając uwagi, czy nie wykluczają się one wzajemnie, a zarazem pozorował dedukcyjny tok wywodów. Nie tyle uzasadniał swe twierdzenia, co obwieszczał, powtarzając wciąż te same frazy<sup>5</sup>. Pisał niezwykle językiem i często formułował zdania w dziwaczny sposób, a jego zamiłowanie do sformułowań krańcowych sprawiło, że nazywał Prawdami Absolutnymi prawdy relatywne, pisał o „kawałkach Nicości Absolutnej”, uznawał naukę za fikcję i jednocześnie za bezwzględnie prawdziwą itp.

## Tradycja filozoficzna w oczach monadysty

Witkiewicz kształtował swe poglądy na temat filozofii i nauki, ogólniej: wiedzy ludzkiej, w ciągłym dialogu z koncepcjami pozytywistycznymi. Początkowo odwoływał się do ustaleń empiriokrytycyzmu, skąd przejął przekonanie, że wiedza jest formą biologicznego przystosowania się organizmu do środowiska. Później punktem odniesienia były dla niego prace autorów z kręgu empiryzmu logicznego lub raczej tych myślicieli, których sam uznał za zwolenników ograniczenia filozofii do analizy logicznej – wiodł z nimi spór o istotę i granice stosowalności logiki. Krytykując cudze idee, odrzucając je lub akceptując po wprowadzeniu niezbędnych wedle niego poprawek, formułował własne tezy; włączał w swój system wypowiedzi innych adekwatnie, jak sądził, oddające te jego przekonania, których sam nie mógł wysłowić z powodu braku odpowiedniej terminologii, czy też wła-

---

do końca, mimo, że bez niej byłoby już zbyt parszywie”. List S. I. Witkiewicza do J. E. Płomieńskiego z 12 V 1937 r. „Odra” 1979, nr 6, s. 35.

<sup>5</sup> Zwięźle i trafnie scharakteryzował sposób argumentacji Witkiewicza Jan Błoński. J. Błoński, *Witkacy na zawsze*. WL, Kraków 2003, s. 116 i 252.

ściwego rozeznania w przedmiocie. Tak filozofując musiał on przejmować wiele wątków od tych, z którymi polemizował, ale wszystko przetwarzał we własny, niepowtarzalny sposób, zmieniając w gruncie rzeczy sens tego, co zapożyczył u innych. Nie zawsze jednak czynił to konsekwentnie.

Dlaczego odwołał się on w swych rozważaniach niemal wyłącznie do myślicieli związanych z pozytywizmem? Niewątpliwie wiąże się to z tym, że podstawy swej wiedzy filozoficznej zdobył podczas lektury pism empiriokrytyków, ale decydujące znaczenie miała tu jego koncepcja rozwoju filozofii. W filozofii zachodzi, zdaniem Witkiewicza, ciągły postęp, polegający na stopniowym zbliżaniu się do prawdy, będącej granicą ludzkiego poznania, poprzez uściślanie pojęć i eliminację błędnych poglądów dawniejszych filozofów. U tych ostatnich nie można znaleźć żadnych interesujących wyników, bowiem to, co w ich systemach wartościowe, zostało przejęte przez współczesną filozofię, a reszta to zbędny balast, zestaw najrozmaitszych błędów.

Witkiewicz już w rozprawce *Marzenia improduktywa* z 1903 roku ostro gromił dawnych filozofów [III, 27] i po latach nadal w pełni podtrzymywał swoją negatywną opinię o nich. Osiemnastoletni Witkiewicz widział w filozofii Kanta jedynie „zupełnie negatywny” wynik; Fichtego, Schellinga i Hegla określał jako „półgłówków” plotących „dogmatyczne brednie” [III, 21]. W trzydzieści lat później posądzał Descartes’a, Leibniza i Berkeley’ą o to, że niektóre swoje poglądy głosili „ze strachu lub dla kariery” [IV, 80]. Pewną sympatią darzył Giordana Bruna, którego pism nie znał, i Leibniza, którego *Monadologię* ocenił jako „zbiór zapładniających błędów” – obydwu za to, że byli „monadystami”. Poza tym jeszcze Arystoteles zasłużył u Witkiewicza na miano „nieprawdopodobnego geniusza”, a to dlatego, że stworzył logikę „lepszą” niż współcześni logistycy, którzy ponoć „pogardzają” Arystotelesem [II, 119]. Ostatecznie Witkiewicz poprzestał na określeniu „prymitywy filozofii”, którzy – jego zdaniem – prowadzili badania „póki nosami w ścianę (ich względną) nie utkwiły”, co oznacza prawdopodobnie tezę o historycznym uwarunkowaniu poznania ludzkiego [IV, 232].

Lekceważący stosunek do tradycji, przebijający z wypowiedzi autora *Pojęć...*, uniemożliwił nawiązanie kontaktu z myślą faktycznie mu bliską, ze sposobem dociekań podobnym do tego, jaki sam preferował. A we współczesności dostrzeżał on tylko pozytywizm w różnych odmianach, z którego, zgodnie z zasadą przejmowania od innych ważnych wyników, starał się wydobyć elementy przydatne do budowy własnego systemu. Przyniosło to więcej szkód niż korzyści jego wywodom teoretycznym, bo przejmował pewne zasady sprzeczne z jego poglądami i terminologię zupełnie fałszywie brzmiącą w kontekście spekulatywnych dociekań metafizycznych.

## Witkiewicza pojmowanie filozofii i nauki

Relacje filozofii i nauki przedstawił Witkiewicz w dwóch artykułach: *Stosunek wzajemny nauki i filozofii* i *Nauki ścisłe a filozofia*, a zawarte w nich wywody uzupełnił licznymi uwagami, rozrzuconymi po innych pracach<sup>6</sup>. Podzielał on pozytywistyczne przekonanie o tym, że wiedza naukowa jest ścisła, empirycznie sprawdzalna, praktycznie przydatna, względna; że jest wiedzą o tym, co częściowe i zmienne. Przyjmował też istnienie przeciwstawienia między tak rozumianą nauką i filozofią spekulatywną jako wiedzą absolutną, pewną; wiedzą o całości bytu. Natomiast zupełnie odmiennie niż pozytywiści oceniał obydwie dziedziny wiedzy: filozofia była dla niego wiedzą nieporównanie bardziej cenną niż nauka.

„Historia XIX i początku XX stulecia jasno dowodzi, jak nic istotnego nie dają: technika i nauka w stosunku do prawdziwego głębszego rozwoju człowieka. Mogą one być potężnymi środkami tego rozwoju, ale muszą być należycie zużytkowane, a to zależy od innych wartości ludzkiej psychiki, do pewnego tylko stopnia będących w związku z materialną kulturą” [III, 43]. Nauka jest tylko narzędziem skutecznego działania, jej wartość jest relatywna ze względu na doraźne, praktyczne cele [II, 228]. Jako taka może się ona stać środkiem w pewien sposób przyczyniającym się do rozwoju człowieka, o ile zostanie podporządkowana wartościom płynącym z filozofii, a nie podniesiona sztucznie do rangi celu nadrzędnego, w imię którego przeprowadza się „likwidację” metafizyki. Poprawne wyznaczenie wartości, jaką mają obydwie te dziedziny wiedzy dla człowieka, pozwala ustalić ich właściwą hierarchię, a co za tym idzie, odpowiednio wykorzystywać je dla prawdziwego, czyli duchowego rozwoju.

Witkiewicz przeciwstawiał filozofię i naukę jako dwa różnego typu działania prowadzące do odmiennych wyników: dociekania filozoficzne są zupełnie czymś innym niż badania naukowe; system filozoficzny ma niewiele wspólnego z teorią naukową. Początkowo usiłował ująć jednolicie filozofię i naukę w myśl tezy empiriokrytyków głoszącej, że poznanie jest formą biologicznego, przystosowawczego zachowania się człowieka. Nauka będąca dalszym ciągiem spontanicznego doświadczenia potocznego, nastawiona na zaspokojenie praktycznych potrzeb człowieka, dostarcza mu odpowiednich narzędzi działania, przez co działanie ludzkie jest o wiele bardziej skuteczne od zwierzęcego, choć nie różni się zasadniczo od zachowania zwierząt. Filozofię też można potraktować jako środek przystosowania się, ale innego typu; mianowicie jako sposób psychicznej, wyłącznie ludzkiej adaptacji, której potrzeba wynika z problemów rodzących się przy próbie zrozu-

<sup>6</sup> *Stosunek wzajemny nauki i filozofii*. „Zet”, R. I, 1932, nry 5, 6, 13, 14; *Nauki ścisłe a filozofia*. „Droga” R. XIII, 1934, nr 12. Przedruk: S. I. Witkiewicz: *Pisma...*, t. 3, dz. cyt., s. 85–101 i 16–234.

mienia przez jednostkę otaczającego ją świata i jej własnej sytuacji w tym świecie. Filozofia jest bowiem formą „pojęciowego zmagania się z zagadką otaczającego świata, jako rodzaj przystosowania się doń pewnych swych osobników” [III, 34]. Jest ona najwyższą formą aktywności człowieka, działalnością radykalnie odróżniającą go od innych stworzeń żywych: „człowiek, nie mający problemów filozoficznych, choćby w najbardziej rudymen tarnej formie, mało różni się od zwierzęcia” [III, 33].

Naukę i filozofię Witkiewicz obejmował wspólnym mianem „myślenia teoretycznego”. Tym co je różni, są odmienne źródła i cele, na jakie myślenie to jest skierowane. Naukowiec „teoretycznie myśli, ale w związku jedynie z praktycznymi zadaniami życia” [III, 43]. Oznacza to w terminologii autora *Pojęć...*, że myślenie naukowe wypływa z „uczuc życiowych”, takich jak: głód, zimno itp., i zmierza do ich zaspokojenia. Jest ono formą „przystosowania się danego gatunku do warunków materialnych” [III, 33].

Źródłem myślenia filozoficznego jest wyłącznie ludzkie „uczucie metafizyczne”, nie mające nic wspólnego z „uczuciami życiowymi”, a celem jego jest zgłębianie sensu Istnienia i własnego w nim bycia [II, 29]. Filozofowanie, pozbawione jakichkolwiek praktycznych dążeń, jako świadome odnoszenie się do własnego istnienia w świecie, jest dostępne wyłącznie człowiekowi, co więcej: stanowi ono o autentyczności jego egzystencji.

Powyższy wywód dobrze obrazuje sposób, w jaki Witkiewicz przekształcał sens przejętych określeń<sup>7</sup>. Rozpoczął on od zaakceptowania w odniesieniu do filozofii tezy empiriokrytyków dotyczącej wiedzy ludzkiej, z tym, że przystosowanie biologiczne zmienił na psychiczne. Następnie, rozbudowując opis, przeszedł do pojęcia filozofowania jako refleksji jednostki nad własnym istnieniem i sensem bytowania w ogóle. Podjęcie filozofowania nie tylko wyznacza cezurę pomiędzy zwierzęcością a człowieczeństwem – Witkiewicz odrzucił tu, uznawaną przez empiriokrytyków, tezę o istnieniu pewnej ciągłości w świecie istot żywych – lecz także wyróżnia danego człowieka spośród innych ludzi, „nie mających problemów filozoficznych”. Filozofowanie tak określone staje się osobistą sprawą jednostki. W tym punkcie autor *Pojęć...* porzuca całkowicie pozytywistyczny tok rozumowania, zbliżając się do myśli egzystencjalnej<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Nie chodzi tu o ewolucję stanowiska Witkiewicza w pewnym okresie czasu, lecz o podstawianie innych treści pod przejęte sformułowania, dokonujące się często w tym samym artykule.

<sup>8</sup> Ku takiej interpretacji skłania się K. Pomian. Por. K. Pomian: *Filozofia Witkacego. Wstępny przegląd problematyki*. W: *Człowiek pośród rzeczy. Szkice historycznofilozoficzne*. Warszawa 1973, Czytelnik. Natomiast edytor pism Witkacego podtrzymuje tezę o jego bliskich związkach z pozytywizmem: „Najbliższa Witkiewiczowskiemu pojmowaniu filozofii wydaje się propozycja empiriokrytyczna, czyli pozytywistyczna, chociaż nie może być z nią utożsamiona”. B. Michalski: *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Warszawa 1979, PIW, s. 206.



Witkiewicz nazywał filozofię nauką o Istnieniu. Określenie filozofii jako nauki, po wywodach na temat przeciwstawności ich obydwu, zaskakuje. Wyjaśnienia tej niekonsekwencji należy szukać w artykule *O protagorejskim typie umysłowości*.<sup>9</sup> Terminu „nauka” używa się w odniesieniu do wszystkich nauk szczegółowych, ale jest to, zdaniem Witkiewicza, nadmierne rozszerzenie jego zakresu. „Ściśle mówiąc nauką można by nazwać jedynie logikę, matematykę i fizykę teoretyczną...” [III, 373]<sup>10</sup>. Zatem tylko nauki dedukcyjne zasługują na miano „nauka”; pozostałe mogą zaledwie pretendować do naukowości. Szczególną pozycję logika i matematyka zawdzięczają temu, że ich twierdzenia, podobnie jak tezy filozoficzne, są czasowe i autonomiczne wobec doświadczenia. Logika bada tylko pewne formy stosunków między pojęciami, matematyka – „sferę Wielości Czystej”, zupełnie niezależną od faktycznej wielości istnień. Warunkują one wspólnie rozwój innych nauk, których wypowiedzi muszą być zgodne z normami logiki, a także, jeśli mają być ściśle, powinny być zapisane w postaci formuł matematycznych. Prawdom logiki i matematyki przysługuje taki sam status, jak prawdom ontologii – są to prawdy absolutne. Zarazem wszystkie trzy: logika, matematyka i ontologia, posługują się metodą dedukcyjną jako jedyną, która może nadać wiedzy charakter bezwzględnie obligujący. Nauka to wiedza konieczna. Wiedza taka musi sięgnąć do metod pozaempirycznych, skoro doświadczenie nie może zapewnić konieczności twierdzeniom nauki. Nic więc dziwnego, że jedynie nauki dedukcyjne zasługują, zdaniem autora *Pojęć...*, na miano nauki, a jedyną nieformalną nauką jest ontologia.

Filozofowanie dostępne jednemu gatunkowi Istnień Poszczególnych<sup>11</sup>, rodzące się z uczucia metafizycznego, wyróżnia filozofującego spośród innych ludzi, nastawionych jedynie na zaspakajanie potrzeb życiowych. Natomiast filozofia jako nauka dedukcyjna ma być wiedzą ogólną, zawierającą prawdy konieczne o istnieniu. Rozdźwięk w Witkiewicza pojmowaniu filozofii uniemożliwił mu skonstruowanie systemu, do którego dążył.

## Uczucie metafizyczne jako źródło filozofii

Witkiewicz określał uczucie metafizyczne jako „bezpośrednio daną jedność osobowości”, uważając to sformułowanie za jasną definicję, wyrażoną w terminach „ostatecznych”, tzn. pierwotnych, nieprzekładalnych na inne [III, 80]. Jed-

<sup>9</sup> *O protagorejskim typie umysłowości*. „Przegląd Filozoficzny”, R. XLI, 1938, z. 2.

<sup>10</sup> Obecność fizyki teoretycznej w tym zestawieniu budzi pewne wątpliwości. Witkiewicz traktował ją prawdopodobnie jako „przedłużenie matematyki”, ale nigdzie nie wyjaśnił tej kwestii.

<sup>11</sup> Istnieniem Poszczególnym jest każda monada. W praktyce Witkiewicz stosował termin „IP” tylko w odniesieniu do człowieka.

nakże bez bliższych objaśnień definicja ta bynajmniej nie jest jasna, ani też nie jest definicją uczucia, jeśli przez „uczucie” rozumiemy jakiś stan emocjonalny. Wyrażenie Witkiewicza sugeruje, że uczucie metafizyczne ma charakter poznawczy; coś jest nam w nim dane, mianowicie jedność osobowości. Czym jest owa jedność?

Człowiek, ciągle zmieniając się zarówno fizycznie, jak i psychicznie, zachowuje swą tożsamość, poczucie jedności i jedyności, odrębność od wszystkiego, co nie jest nim. W każdym okresie swego życia może on o sobie powiedzieć: ja. To „ja” nie odnosi się do mojego ciała czy mojej świadomości, lecz do czegoś, co mimo wszelkich zmian stanowi o tym, że jestem tym właśnie człowiekiem. Tą trudną do pojęciowego ujęcia „istność”<sup>12</sup> nazywa Witkiewicz jednością osobowości lub, używając „wstrętnej mu gramatycznej terminologii”, podmiotem. Słowo „podmiot” odnosi się do konkretnej osoby – nie ma „podmiotu w ogóle”<sup>13</sup>. Poza kilkoma ogólnikowymi i metaforycznymi wyrażeniami, niemożliwa jest jakakolwiek charakterystyka podmiotu; przez swą konkretność, jednostkowość wymyka się on wszelkim określeniom. O podmiocie „nic nie można powiedzieć, jak właśnie to, że jest” [IV, 231]. Jest on jednak w pewien sposób, a mianowicie trwa, i jako trwający jest nam bezpośrednio dany.

W uczuciu metafizycznym człowiek ujmuje niejako sam siebie w swym konkretnym, jednostkowym i niepowtarzalnym istnieniu. Uczucie to nie jest biernym doznaniem, stanem uczuciowym, lecz aktywnym przeżyciem niosącym pewną treść, do której przeżywający zawsze jakoś się odnosi. Filozofia jest próbą zrozumienia treści ukazanych w uczuciu metafizycznym. W filozofii człowiek świadomie odnosi się do własnej egzystencji pytając: „czemu ja jestem tym właśnie, a nie innym istnieniem? dlaczego w ogóle istnieję?” i dalej: „dlaczego w ogóle coś jest?” [I, 7]<sup>14</sup>.

Witkiewicz użył słowa „uczucie” by podkreślić, że jedność osobowości jest nam dana bezpośrednio, tak jak są nam dane najprostsze jakości zmysłowe w przeciwieństwie do „dania w doświadczeniu”, co odbywa się zawsze przy udziale pojęć, za ich pośrednictwem. Przydawka „metafizyczne” ma zaznaczać związek uczucia tego z filozofią, odróżnić go od „uczucí życiowych”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Istność to ogólnie „coś istniejące”, przy czym nie jest istotne, jak owo coś istnieje [III, 411]. Witkiewicz chciał wyeliminować słowo „przedmiot” z rozważań filozoficznych i zastąpić je „istnością” [III, 300].

<sup>13</sup> Witkiewicz stale podkreślał, że swe analizy odnosi do konkretnego indywiduum [III, 79]. Jego zdaniem, istnienie podmiotowe – a tylko takie jest możliwe – jest zawsze indywidualne [III, 268].

<sup>14</sup> Pytania te stale towarzyszyły refleksji filozoficznej Witkiewicza [III, 285].

<sup>15</sup> „Nazwałem tę jedność osobowości, [...] «uczuciem metafizycznym» w przeciwieństwie do uczucí życiowych: miłości, gniewu, radości itp., a uczuciem w ogóle, dla «popularnego» zaznaczenia bezpośredniości dania, w odróżnieniu od czegoś danego nam przez pojęcia” [II, 29].

W późniejszych pracach, powstałych po 1932 roku, Witkiewicz zrezygnował z terminu „uczucie metafizyczne”, ale nie z koncepcji uczucia metafizycznego<sup>16</sup>. „Dziś nazwałbym po prostu «uczucie» to «bezpośrednio daną jednością osobowości» i koniec, a przeróbki uczuciowe tej jedności, występującej w danej chwili silniej na tle innych jakości, określiłbym jako «uczucia metafizyczne» (...)” [II, 30]<sup>17</sup>. Uczucie metafizyczne nie jest zatem wcale uczuciem, lecz przeżyciem poznawczym skierowanym na podmiotowe istnienie jednostki. Jako takie jest ono niepodważalnym punktem wyjścia dla wszelkich rozważań o istnieniu, a więc początkiem filozofowania. Doznanie własnego „ja” wyłania zarazem przeciwczłon tego „ja”: „świat”. Jednostkowe istnienie jest zawsze przeciwstawianiem się wszystkiemu, co zewnętrzne wobec podmiotu. Rozszerzeniem uczucia metafizycznego jest „fakt pierwotny przeciwstawiania się indywiduum reszcie Istnienia, przy czym w poczuciu tego przeciwstawienia jedność tego indywiduum dla niego samego i jedność całości świata poza nim musiały się dla niego bezpośrednio potęgować” [III, 80].

Sytuacja, w której jednostka jest przeciwstawiona światu, wywołuje w człowieku niepokój. Ktoś nastawiony na realizację praktycznych zadań, odczuwa zagrożenie swego biologicznego bytu – „niepokój życiowy”, który zmusza go do podjęcia działań umożliwiających przetrwanie, zachowanie życia we wrogim mu świecie. W wyniku tych działań powstaje nauka i technika, ułatwiająca przystosowanie się do środowiska. Uwolnienie się od praktycznych, życiowych celów, porzucenie naturalnego nastawienia, pozwala dopiero odczuć „metafizyczną dziwność Istnienia”. Pojawia się wtedy „niepokój metafizyczny”, który jest psychicznym źródłem i warunkiem powstania sztuki, religii i filozofii. Niepokój ten jest uczuciem we właściwym tego słowa znaczeniu; tym, co Witkiewicz w cytowanym poprzednio zdaniu nazwał „uczuciami metafizycznymi” w odróżnieniu od „bezpośrednio danej jedności osobowości”. Sztuka jest bezpośrednim wyrazem niepokoju metafizycznego, potwierdzeniem osamotnienia jednostki „jako tego, za cenę czego istnienie jest w ogóle możliwym” [I, 11]. Religia, ujmując emocje zrodzone z poczucia osamotnienia w symbole kultu, usprawiedliwia i łagodzi „metafizyczną okropność Istnienia”; umożliwia przetrwanie jednostce przerażonej swym położeniem, nadaje sens Istnieniu<sup>18</sup>. Dla filozofii niepokój metafizyczny jest jedynie impulsem zmuszającym do zastanowienia się nad sytuacją jednostki w świecie, w filozofii bowiem „właśnie o stosunek osobowości do świata chodzi” [III, 513 –

<sup>16</sup> Witkiewicz używał później terminu „jedność osobowości” [IV, 19] lub „trwanie”.

<sup>17</sup> Stwierdzenie pochodzi z artykułu *Uczucia metafizyczne* z 1931 r.

<sup>18</sup> W ten sposób pojmował Witkiewicz sens istnienia religii zarówno w 1918 roku (*Nowe formy w malarstwie*), jak i w 1931 roku (*O stosunku religii do filozofii* III, 80–81). Zmieniły się natomiast jego zapatrywania na stosunek filozofii do religii.

przyp.]. Jest on uczuciowym tłem dociekań zmierzających do poznania Istnienia, psychicznym motywem dążenia do prawdy. Sztuka, religia i filozofia są pewnego rodzaju odpowiedziami przeżywającej jednostki na elementarne doznanie własnej egzystencji w świecie i uczucia z niego zrodzone. Wartość tych odpowiedzi nie jest bynajmniej jednakowa. Sztuka wyraża niepokój metafizyczny i jako twórczość jest ona dostępna nielicznym. Religia tworząc zupełnie dowolne konstrukcje symboliczne, stara się przesłonić grozę nieskończonego świata; jest jedyną ostoją dla ludzi mniej odpornych psychicznie. Dopiero filozofia udziela odpowiedzi właściwej: badając Istnienie ustala pozycję jednostki w świecie, wyjaśnia więc niepokój metafizyczny, z którego wyrosła; daje człowiekowi prawdę, do której dążenie jest mu właściwe od powstania gatunku ludzkiego.

Jeśli pierwotnym doświadczeniem filozofii, a zarazem „faktem pierwotnym” egzystencji człowieka, jest świadomościowe przeżycie, w którym jednostka ujmuje własne istnienie jako przeciwstawianie się światu istniejącemu poza nią, wydawać by się mogło, że właściwym sposobem filozofowania powinna być analiza tego, co jest nam dane w owym przeżyciu. Jedność osobowości i jej przeciwieństwo: jedność świata poza mną, jest mi dana bezpośrednio – zarysowuje się w mojej świadomości jako „fakt”. Wszystko to wskazuje, że podstawową opozycję: „ja – świat”, należy traktować jako zachodzącą wewnątrz świadomości konkretnej osoby. Zatem przez „świat” należałoby rozumieć intencjonalny korelat jednostkowej świadomości – jeśli w ogóle można w odniesieniu do rozważań Witkiewicza używać określeń, które on sam odrzucał<sup>19</sup> – a nie coś autonomicznego wobec podmiotu, realnie istniejącego. Badanie treści świadomości narzuca się tu jako najbardziej adekwatny sposób postępowania zmierzającego do opisania „stosunku jednostki do świata”. Jednakże Witkiewicz obrał zupełnie odmienną drogę: dedukcyjne badanie pojęć, a opozycję „ja – świat” tłumaczył jako przeciwstawienie realnej osoby równie realnie istniejącemu światu.

### Pojęcia poglądu życiowego podstawą nauki i filozofii

Filozofia i nauka czerpią podstawowe pojęcia z języka potocznego, czyli, mówiąc słowami Witkiewicza, „mają swe źródło w pojęciach poglądu życiowego” [III, 85]. Jednakże filozofia korzysta z pojęć poglądu życiowego inaczej niż nauka, inaczej też traktuje język potoczny i w ogóle język. Jest ona mianowicie „pojęciowym luksusem” w przeciwieństwie do „technicznego” zastosowania pojęć w nauce [III, 34].

<sup>19</sup> Pojęcie intencjonalności uważał Witkiewicz za zbędne, „przetłumaczalne na język psychologiczny” [III, 90, 568–569].

Pogląd życiowy „można określić w ten mniej więcej sposób: ja, inni ludzie, żywe stworzenia, martwe przedmioty, świat” [III, 408]. Witkiewicz zawsze tak samo definiował pogląd życiowy: wyliczając pojęcia, które odnoszą się do zasadniczych sfer bytu w poglądzie tym opisywanych. Pojęcia są tu bowiem najważniejsze – z nich korzysta nauka i filozofia, a nie z samego poglądu życiowego. Rozważany pogląd to zestaw powszechnie żywionych przekonań na temat świata i jego natury, miejsca jednostki w tym świecie; czy też, ujmując rzecz z innej strony, jest to światopogląd potoczny rozumiany jako gotowy schemat odpowiedzi na pytania ważne życiowo dla człowieka, umożliwiający mu właściwą orientację w otoczeniu i sprawne działanie, zmierzające do zachowania biologicznego bytu. Rozstrzygnięcia dokonywane w jego obrębie są najczęściej niespójne, nierzadko sprzeczne ze sobą; nie posiadają one żadnej wartości poznawczej. Jakże więc mogą one być podstawą sprawnego działania?

Witkiewicz nie widział tu sprzeczności, przeciwnie, praktyczna przydatność była dla niego przeciwieństwem prawdziwości, wręcz źródłem fałszu w poglądzie życiowym<sup>20</sup>. Pogląd życiowy jest całkowicie „odproblemiony”, tzn. ktoś zatopiony w nim bezkrytycznie akceptuje już wytworzone przekonania, wszystkie swe wątpliwości rozstrzyga z pomocą gotowych schematów, nie podejmując samodzielnego myślenia. „Twierdzę, że można być w obrębie poglądu życiowego, z a u t o m a t y z o w a n y m w danym kulcie religijnym, fizykiem, wynalazcą, socjologiem czy historykiem i przeżyć życie, nie musnąwszy nawet ani uczuciowo, ani pojęciowo problemów filozoficznych” [III, 43]. Dla takiego człowieka „odproblemiony i życiowo jasny jak słońce, świat jest, mimo wszystkich swych życiowych uroków, tylko wcieleniem nudy i nonsensu” [III, 44]. Jest rzeczą oczywistą, że tak opisany pogląd życiowy nie może być początkiem twórczego, filozoficznego myślenia. Cechujący go schematyzm i skrajne upraszczanie wszelkich zagadnień przesłania „dziwność i niesamowitość świata”, nie dopuszcza do powstania problemów filozoficznych.

Naukę można uprawiać nie porzucając poglądu życiowego. Jej problematyka, zagadnienia jakie podejmuje, nie zawierają „problemów istotnych”, których badanie wzbogaca duchowo człowieka. Dokonawszy takiej oceny nauki, Witkiewicz mógł spokojnie uznać, że naukowiec „nie różni się wiele od mądrych zwierząt w rodzaju ptaków tworzących gniazda, bobrów, budujących swoje tamy i zagrody, mrówek, pszczół i termitów” [III, 43].

Atakując pogląd życiowy, Witkiewicz chciał przewyciężyć bezkrytyczną, bezrefleksyjną postawę, jaką przybiera przeciętny człowiek, obracający się w krę-

<sup>20</sup> Tylko poznanie „czyste”, pozbawione utylitarnych celów, może przynieść prawdę o Istnieniu [III, 228]. Witkiewicz zawsze z lekceważeniem odnosił się do wszelkiej wiedzy znajdującej praktyczne zastosowania.

gu codziennych spraw. Miało temu służyć upowszechnienie filozofii, zapoznanie ludzi z jej problematyką, a przez to uwrażliwienie ich na niezwykłość Istnienia. Jednakże całkowite odrzucenie poglądu życiowego byłoby błędem, gdyż mimo wszystko zawiera on wiele cennych elementów, wykorzystywanych przez naukę, a także filozofię.

Jedno z witkiewiczowskich określeń filozofii stwierdza: „Filozofia jest dążeniem do zdania sprawy w ściśle pojęciowych wymiarach ze stosunku poglądu życiowego, (...) do poglądu psychologistycznego i fizykalnego” [III, 227]. W ramach pełnego systemu filozoficznego muszą zostać ustalone nie tylko wzajemne relacje trzech wymienionych poglądów, lecz także każdy z nich musi być objaśniony. Pogląd życiowy wchodzi więc w obręb zainteresowań filozofii jako przedmiot rozważań. Wpływa on też na sposób prowadzenia tych rozważań, gdyż filozofia powinna przejąć cechujące go „realistyczne nastawienie wobec Istnienia” [II, 243]. Nie chodzi tu o uznanie podstawowego przekonania poglądu życiowego o tym, że świat jest zasadniczo takim, jakim się nam przedstawia<sup>21</sup>, lecz o przyjęcie pewnej rzeczywistości poza „ja”, co umożliwi dopiero badanie natury Istnienia.

Pogląd życiowy, mimo sprzeczności i błędów, zawiera też pewne oczywiste prawdy, które uwzględnić musi zarówno nauka, jak i filozofia. O jakie to oczywiste prawdy chodzi, tego Witkiewicz nigdzie nie wyszczególnił, ale odwoływał się do nich jako do kryterium ograniczającego ilość dopuszczalnych rozwiązań zagadnień naukowych czy filozoficznych, zwłaszcza w polemikach<sup>22</sup>. Wywołuje to wrażenie powoływania się na zdrowy rozsądek jako na arbitra w sporach filozoficznych. „Pogląd codzienny” czy „oczywistości poglądu życiowego” są koronnym argumentem w sporze z idealizmem. Jak słaby to argument, wiedział on dobrze, ale stosował go, gdyż innych nie znajdował. Jego filozofia jako całość ma natomiast niewiele wspólnego z jakkolwiek rozumianą postawą zdroworozsądkową. Konfrontacja tez filozoficznych z poglądem życiowym może chronić przed zabrnieniem w zbyt daleko idące spekulacje, ale potoczne mniemania zdecydowanie należy odrzucić, przystępując do badania Istnienia<sup>23</sup>. Zupełnie inaczej rzecz się ma z pojęciami poglądu życiowego. Pojęć odrzucić nie można, z nich bowiem wywodzi się cała nasza wiedza, a także tylko z ich pomocą możemy sformułować wyniki naszego poznania. Nie znaczy to, że nauka i filozofia używają wyłącznie

<sup>21</sup> Witkiewicz w następujący sposób definiował poznanie: „Poznanie, tj. dowiedzenie absolutne, że rzeczywistość jest inna, niż nam się wydaje (...) [IV, 244].

<sup>22</sup> Odnosi się to zwłaszcza do *Krytyki poglądów Ludwika Wittgensteina*, S. I. Witkiewicz, *Pisma...*, t. IV, dz. cyt., s. 168–238.

<sup>23</sup> Witkiewicz ciągle wahał się co do tego, jakie stanowisko zająć wobec poglądu życiowego: w polemikach powoływał się na ten pogląd, ale przystępując do budowy systemu musiał go odrzucić, aby móc wyeliminować pojęcie materii martwej.

pojęć poglądu życiowego, lecz tylko to, że pojęcia te są początkiem i punktem odniesienia dla wszelkich teorii, nawet wtedy, gdy tworzą one własną terminologię. W tym sensie pojęcia potoczne są „źródłem” pojęć naukowych i filozoficznych.

Nauki szczegółowe badają obszary bytu wyznaczone przez podstawowe pojęcia poglądu życiowego: fizyka – martwe przedmioty, biologia – żywe stworzenia itd. Badania te prowadzą do coraz lepszego poznania przedmiotu danej nauki, a tym samym są one rozwinięciem i sprecyzowaniem pojęć potocznych, określających wstępnie ten przedmiot. Zbudowanie teorii naukowej sprowadza się do stworzenia siatki pojęciowej, pozwalającej stosownie do zadań danej nauki, opisać badany fragment Istnienia [III, 95]. Nauka, jako podstawa techniki służącej opanowaniu środowiska, jest zorientowana na cele praktyczne, co zbliża ją do poglądu życiowego. Sprzeczności i błędy zostały, co prawda, wyeliminowane z nauki, ale jej pojęcia, traktowane instrumentalnie, obciążone podobnymi brakami jak pojęcia potoczne, nie ukazują rzeczywistej struktury bytu. Pojęcia te „służą żywemu, myślącemu stworowi w poglądzie życiowym do orientacji praktycznej w świecie i nie mają jako takiej żadnej głębszej poznawalnej wartości, tzn. wartości w kierunku poznania tzw. «istoty rzeczy», ukrytej za «przemijającymi zmiennymi zjawiskami» – służą tylko do zachowania myślącego indywiduum wśród wrogię i niebezpiecznego dlań świata” [III, 109]. Aby dotrzeć do „istoty rzeczy”, trzeba odmiennie, „luksusowo” użyć pojęć, tak jak ma to miejsce w filozofii<sup>24</sup>.

Filozofia jest myśleniem teoretycznym, a więc dokonującym się za pomocą pojęć. Pojęcia są dla niej nie tylko środkiem, ale i bezpośrednim przedmiotem, gdyż właśnie one i ich wzajemne relacje ukazują strukturę bytu. Myślenie filozoficzne, całkowicie bezinteresowne pozbawione praktycznego znaczenia, jest skierowane wyłącznie na dążenie do prawdy; jego wynik – system filozoficzny – jest „konstrukcją pojęć”, zawierającą poszukiwaną prawdę, czyli adekwatny opis Istnienia. „Luksusowe użycie pojęć” to właśnie uwolnione od utylitarnych zadań dociekania filozoficzne. „Filozofia, tak jak i nauka, wychodzi z pojęć poglądu życiowego, których stosunki zawierają już całą problematykę filozoficzną w stanie potencjalnym” [III, 226]. Problematyka filozoficzna to wszelkie zagadnienia dotyczące bytu, zagadnienia ontologiczne. Aby móc badać byt rozważając pojęcia, trzeba przyjąć, że pomiędzy pojęciami i nazywanymi przez nie istnościami zachodzi jakaś nieumowna odpowiedniość. Witkiewicz twierdził, że pojęcia łączą z ich odpowiednikami związki konieczne, a więc drogą dedukcji pojęciowej można dotrzeć do bytu – stąd jego ontologiczna metoda implikacji pojęć i twierdzeń przez pojęcie Istnienia.

<sup>24</sup> Luksusowo czyli wyłącznie w celach poznawczych [III, 34].

Nauka współczesna, traktując język tylko jako środek zapisu i systematyzacji danych doświadczenia, nie poddaje go należytej kontroli, wskutek czego wraz z nim z poglądu życiowego przejmuje wiele nieuzasadnionych lub nawet błędnych przekonań. Jest to źródłem narastającego kryzysu nauki, którego sama przezwyciężyć nie może – konieczna staje się filozoficzna „rewizja jej pojęć” [III, 352; IV, 398]. Badania ontologiczne, będące zarazem – na mocy założonego odwzorowywania bytu przez język – analizą językową dotyczącą przede wszystkim pojęć języka potocznego, wykrywają status ontologiczny bytów opisywanych przez poszczególne nauki, a tym samym objaśniają ich podstawowe pojęcia. Postępowanie takie Witkiewicz nazwał „ontologizacją nauk” [III, 338–339]. Filozofia, wykorzystując informacje zawarte w pojęciach i strukturze języka potocznego, opisuje rzeczywistą budowę Istnienia, a przez to stwarza prawomocne podstawy nauk szczegółowych. Jest to możliwe dzięki temu, że filozofia zwraca się ku samemu językowi jako swemu bezpośredniemu przedmiotowi, usuwając jego funkcję instrumentalną na drugi plan, a więc czyniąc odwrotnie niż ma to miejsce w nauce.

Kreśląc obraz relacji łączących naukę i filozofię z poglądem życiowym, Witkiewicz ponownie nawiązał do empiriokrytycyzmu. Nauka, czerpiąc swe pierwsze pojęcia z poglądu życiowego, podejmuje także zagadnienia, które usiłowano już rozwiązać w obrębie wiedzy potocznej. Jest ona w pewnym sensie kontynuacją spontanicznego, potocznego doświadczenia, choć posługuje się ścisłymi metodami i coraz częściej sięga po matematyczny sposób zapisu wyników. Witkiewicz także i w tym wypadku odnosi ustalenia empiriokrytyków wyłącznie do nauki, wyodrębniając filozofię z całości ludzkiego poznania. W jego wypowiedziach dominuje lekceważenie, a nawet pogarda, dla myślenia, które można by nazwać technicznym<sup>25</sup>, i przekonania o bezwzględnej wyższości „myślenia bezinteresownego” nad poprzednim. Filozofia jako „poznanie czyste”, tzn. takie, którego wyłącznym celem jest osiągnięcie prawdy, rozumianej jako ujawnienie ukrytych podstaw wszelkiego bytu, dzięki dedukcyjnej metodzie zapewnia swym tezom konieczność, nieosiągalną w przypadku empirycznych stwierdzeń. Autor *Pojęć...* zdaje się łączyć tradycyjne pojmowanie metafizyki, dążącej do wykrycia struktury bytu przez spekulatywne rozważania nad pojęciami, z elementami programu Wittgensteina, wyłożonymi w *Traktacie logiczno-filozoficznym*<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> „Pojęcie kretynoida stosuje się do osobników, których mimo wszystko zupełnymi kretynami nazwać nie można, bo wiedzą np. co to jest radio, motor Diesla lub aeroplan, a jednak tyle im umysłowo brakuje, że nie wiadomo co z nimi wprost zrobić” [III, 106 – przyp.].

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, 1997.



## Istnienie jako przedmiot Ontologii Ogólnej

Witkiewicz proponował zastąpienie obarczonych negatywnymi skojarzeniami, nadmiernie zużytych przez „umysłowych «spekulantów – metafizyków» z jednej strony, a nieuków z drugiej”, terminów „filozofia” i „metafizyka” nowymi określeniami: „Ontologia Ogólna” lub „Ogólna Nauka o Istnieniu” [III, 219, 415]. Sam pozostał jednak przy tradycyjnych nazwach: „filozofia”, „ontologia” i „metafizyka”, przy czym używał ich wymiennie. Logika i estetyka były dla niego dyscyplinami ściśle związanymi z ontologią, badającymi specyficzne byty: pojęcia i dzieła sztuki. Natomiast etykę traktował on jako „zbiór zasad określających stosunek jednostki do grupy podobnych indywiduów, w zależności od ich warunków bytu, kultury i właściwości rasowych”, zasad nie mających żadnego filozoficznego uzasadnienia [III, 572].

Przedmiotem filozofii jest „Istnienie w ogóle”, którego opis jako pewnej całości ma ona sporządzić. Opis Istnienia wyczerpuje zadania poznawcze filozofii; całe nasze poznanie to tylko opis rzeczywistości [III, 362]. Jednakże filozofia powinna przeniknąć zjawiskową otoczkę bytu i dotrzeć do tego, co konieczne i niezmiennie, do „istoty rzeczy” [III, 109]. Poza całą sferą zjawisk ukryte są stałe elementy, pozostające w koniecznych relacjach wzajemnych, będące podstawą wszelkiej rzeczywistości. Poszukiwanie ostatecznych fundamentów Istnienia, „inwariantów Bytu”, jest celem ontologii [III, 232]. Jeśli więc filozofia jest opisem, to bynajmniej nie sfery zjawisk, lecz „stosunków koniecznych panujących w całości istnienia” [III, 219] Stosunki te są ujmowane w „żelazne prawa”, do których musi się stosować wszystko, co istnieje [III, 248]. Pojęcie opisu Witkiewicz rozszerzył tak dalece, że objęło nawet spekulatywne dociekania, dotyczące fundamentalnej struktury bytu. W rezultacie nie sposób odróżnić opisu Istnienia od wyjaśniania za pomocą praw. Dlatego więc Witkiewicz tak uporczywie podkreślał, że ontologia to tylko opis?

Filozofia, zdaniem autora *Pojęć...*, nie poszukuje ostatecznego celu i sensu świata, „nie ma dziś pretensji do wyjaśniania istoty Bytu” [III, 82]. Byt musimy przyjąć jako nieskończony, ale nieskończoność jest dla nas całkowicie niezrozumiała, nie potrafimy jej pojąć w żaden sposób [III, 477]. Jako taki pozostaje on poza zasięgiem wszelkiego badania – także filozofia może tylko stwierdzić nieskończoność Istnienia i na tym poprzestać. „Istnienie jest niepoznawalne jako Aktualna Nieskończoność” [III, 482]. Niepoznawalność nieskończonego Istnienia wyznacza nieprzekraczalną granicę każdemu poznaniu. Poza tą absolutną granicą poznania rozciąga się nieprzenikniona sfera „Tajemnicy Istnienia”. „Tajemnica Istnienia z powodu jego nieskończoności, tak w wielkości, jak i w małości, nigdy dla żadnego IP wyjaśnioną pojęciowo być nie może...” [III, 497]. Wszelkie hipotezy dotyczące istoty tego, co nieskończone, są nieuprawnione, nie mają racjonal-

nego uzasadnienia. Jednakże człowiek nigdy nie zrezygnuje z pytań o sens świata, jego ostateczną przyczynę i cel jego rozwoju. Wkracza tu religia, konstruując dowolne hipotezy, mające odpowiedzieć na te pytania, a przez to wskazać ogólny sens istnienia tym, którzy tego potrzebują [III, 83]. Religia, penetrując zupełnie inne obszary niż filozofia, może się rozwijać niezależnie od niej, nie popadając z nią w konflikt [III, 82]<sup>27</sup>. Natomiast filozofia, chcąc zachować swój racjonalny charakter, musi porzucić próby rozwikłania Tajemnicy Istnienia, zaprzestać poszukiwania ostatecznych przyczyn istnienia. Teza Witkiewicza stwierdzająca, że filozofia to opis Istnienia, oznacza zatem rezygnację z roszczeń przekraczających możliwości poznawcze człowieka, ale nie ma nic wspólnego z hasłem głoszącym ograniczenie badań do fenomenalistycznego opisu.

Byt jako całość w sensie przestrzennym jest nieskończony, a więc nie może być przedmiotem dociekań filozoficznych. Dlatego też filozofia dąży do „adekwatnego opisu całości świata, ale nie pojmowanej przestrzennie, tylko raczej w związku z jego «momentami» składowymi” [III, 219]. Aby sporządzić taki opis, trzeba już w punkcie wyjścia uwzględnić zasadniczą dwoistość Istnienia, gdyż wiąże się to z wyborem odpowiedniej aparatury pojęciowej. Ontologia może być adekwatnym ujęciem Istnienia tylko wtedy, gdy przyjmuje „nieuniknioną dwoistość istnienia, i to podwójną: a) «ja» cielesny, istniejący, trwający jako czujące (ew. myślące w znaczeniu nominalistycznym) ciało i świat w przestrzeni dookoła, i b) rozdział wszystkiego na «momenty niesamodzielne», czasowe i przestrzenne” [III, 293]. Dwoistość tę można wyrazić za pomocą dwóch szeregów pojęć czy określeń odnoszących się odpowiednio do „ja” i do „świata”, przy czym w pełnym systemie należy wykazać wzajemne relacje pojęć z obydwóch szeregów. Wszelkie próby ujednolicenia Bytu prowadzą „na manowce sztucznego, werbalnego monizmu, operującego tzw. przeze mnie pojęciami «bezpłciowymi»” [III, 293]. Każdy system monistyczny, a więc używający pojęć pochodzących z jednego szeregu, musi z konieczności deformować opisywane Istnienie. „Istnienie musi być opisane w swej dwoistości – inaczej jest ono w opisie sfałszowane” [III, 294].

Istnienie jest również przedmiotem badań naukowych. „Zajmuje się więc nauka z założenia całym istnieniem, ale z określonego, implikowanego przez to samo istnienie (z powodu istnienia w nim dla nas materii martwej) stanowiska

<sup>27</sup> Takie stanowisko zajął Witkiewicz w latach trzydziestych. W pracy *Nowe formy w malarstwie* z 1918 roku traktował on religię i filozofię jako równorzędne „systemy pojęciowe”, mające usprawiedliwiać „Istnienie w jego metafizycznej okropności” [I, 11]. W miarę rozwoju i rozpowszechnienia filozofii dyskursywnej religia będzie zanikała [I, 118]. Także filozofia zamrze, gdy w zautomatyzowanym, wygodnym życiu człowieka braknie miejsca na niepokój metafizyczny [I, 118 n.]. Wiązał on tedy filozofię konsekwentnie z przeżywaniem przez jednostkę własnego istnienia w świecie. W późniejszym okresie uznał, że koniec filozofii nastąpi w momencie osiągnięcia przez nią Prawdy Absolutnej.

częściowego” [III, 226]. Nauka ujmuje swój przedmiot tylko w pewnym, właściwym dla niej aspekcie, pomijając wszystko, co wykracza poza horyzont jej zainteresowań. Jako przykład może tu posłużyć fizyka, która opisuje świat w kategoriach materii martwej, eliminując całkowicie z pola widzenia realną osobowość, żywą jednostkę [III, 226]. Rezultatem takiego podejścia jest maksymalna jednolitość opisu sprawiająca, że nauka staje się skutecznym narzędziem działania, choć to, o czym traktuje jest już tylko zdeformowaną „kupiurą Istnienia” [III, 228]. Nie jest to wszakże postępowanie błędne, jeśli pamiętamy, że nauka ma nam dostarczać podstaw do praktycznego działania, a nie prawdy o świecie. Fałsz zaczyna się dopiero wtedy, gdy Istnienie tak, jak jest ono pojmowane w naukach szczegółowych, czynimy przedmiotem filozofii. Prowadzi to do konstruowania, wspomnianych już „systemów werbalnego monizmu”, gdyż „jeśli całość jako taką chce się opisać w terminach części, musi się ją odpowiednio sfałszować, zlekceważając pewne jej «momenty» na korzyść innych, czym też zajmują się materialści, mechanici, behawioryści i inni «iści», chcący wtłoczyć świat do ramki czy szufladki, do której on nie pasuje” [III, 233].

Całościowy charakter filozoficznego opisu Istnienia uwypukla witkiewiczowska koncepcja poglądów. Witkiewicz wyróżniał, wśród wielu możliwych ujęć rzeczywistości, trzy podstawowe poglądy z uwagi na zasadniczą dwoistość Istnienia. Świat przedstawiony z punktu widzenia jednostkowej świadomości to pogląd trwaniowy (T); jego sformułowaniami są różne odmiany psychologizmu. Akcent pada tu na czasowość, charakterystyczną dla świadomości. Przestrzenność eksponuje natomiast pogląd C – pogląd „z punktu widzenia całości Istnienia” [III, 480]. Fizykalizm jest pewną wersją poglądu C, którego krańcowym rozwinięciem jest fizyka [III, 489]. Filozofia, która wykazuje „niewystarczalność” poglądów T i C, tzn. ich nieadekwatność jako opisów całości Istnienia, a zarazem konieczność ich zaistnienia uwarunkowaną strukturą dwoistego Bytu, jest poglądem metafizycznym (M). Pogląd M „uzgadnia” poglądy T i C w tym sensie, że wskazuje na każdy z nich jako na częściowy opis Istnienia z określonego punktu widzenia, mogący funkcjonować w ramach szerszej całości – właśnie poglądu M. Sam zaś pogląd M – takim jest, zdaniem Witkiewicza, monadyzm biologiczny – za pomocą aparatury pojęciowej zdolnej do ujęcia dwoistości Istnienia, opisuje jego całość i wyznacza wzajemne relacje dwóch jego biegunów: „ja” i „świata” [III, 493]. W pełnym systemie filozoficznym chodzi bowiem ostatecznie „o stosunek osobowości do świata” [III, 513 – przypis]<sup>28</sup>.

Nauki, rozwijając i uściślając jakiś pogląd częściowy – T lub C – przejmują wszystkie jego ograniczenia, a nawet potęgują jego nieuniknioną fragmentarycz-

<sup>28</sup> Witkiewicz traktował pogląd życiowy raz jako podstawę innych, innym razem jako równorzędny wobec nich.

ność. Z tego powodu nie można wykorzystywać wyników nauk w dociekaniach filozoficznych, choć należy dbać o to, by nie popaść w sprzeczność z ich ustaleniami [IV, 13, 245].

W określeniu przedmiotu filozofii daje się zauważyć pewna chwiejność pojęcia Istnienia, pozostająca mimo utożsamienia go z „Bytem” [IV, 193]. Witkiewicz wolał posługiwać się terminem „Istnienie” niż „Byt”, gdyż dwuznaczność „Istnienia” pozwalała mu rozważać zarówno to, co faktycznie istnieje<sup>29</sup>, jak i samo istnienie, czy sposób bycia istniejącego.

W Istnieniu wyróżnione są dwie sfery: podmiotowość i przedmiotowość, które filozofia powinna opisać i ustalić ich wzajemne relacje. Rezygnuje ona natomiast z odpowiedzi na pytanie o przyczynę i cel Istnienia, ponieważ wymagałoby to pozytywnego określenia czym jest nieskończoność. Sposób opisu Istnienia jest wyznaczony przez jego dwoistą strukturę. Od cyklotomicznego lub schizotomicznego charakteru filozofa zależy to, w obrębie którego z trzech podstawowych poglądów będzie się mieścił jego system [III, 92]. Dwoistość Istnienia decyduje też o tym, że adekwatna do swego przedmiotu ontologia musi być dualistyczna, a więc powinna posługiwać się pojęciami odnoszącymi się do obydwu sfer istniejącego, nie dążąc do sztucznej unifikacji języka opisu.

## Metoda filozofii a metody nauk szczegółowych

Różnica w metodzie jeszcze radykalniej oddziela filozofię od nauk niż odmienne ujmowanie wspólnego im przedmiotu: Istnienia. „Otóż zasadnicza różnica między naukami ścisłymi badającymi rzeczywistość, (a więc wykluczam tu matematykę czystą i logikę) a filozofią jest ta, że nauki badają właśnie samą rzeczywistość jako taką, a filozofia bada raczej stosunki zachodzące między poglądami implikowanymi przez tę rzeczywistość i stara się je uzgodnić” [III, 217]. Nauki mają bezpośredni dostęp do przedmiotu swych badań, natomiast filozofia zajmuje się już wcześniej sformułowaną wiedzą, analizując ją z właściwego sobie, całościowego punktu widzenia. Filozof ma do czynienia z gotowymi opisami rzeczywistości, w przeciwieństwie do naukowca „pracującego w gąszczu materii martwej i żywej, babrzącego w niej palcami, wzrokiem i instrumentami” [III, 222]. Ale samo zbieranie faktów nie stanowi jeszcze nauki – konieczna jest teoria, w której ramach dane doświadczenia stają się faktami naukowymi.

Doznanie jakości zmysłowych nie jest jeszcze doświadczeniem. „Czyste doświadczenie bez choćby rudymenarnego systemu pojęć jest niemożliwe” [III,

<sup>29</sup> Dlatego wyniki fenomenologii, pozostawiającej kwestę istnienia „w znaczeniu realistycznym” w zawieszeniu, Witkiewicz uznał za nieprzydatne dla ontologii [III, 92].

222]. Doświadczenie naukowe jest tym bardziej zależne od istnienia odpowiedniego aparatu pojęciowego: dopiero teoria, umożliwiająca formułowanie hipotez, pozwala na przeprowadzanie doświadczeń poszerzających zasób faktów naukowych. Szczególnie dobitnie przejawia się to w naukach szeroko wykorzystujących matematykę, np. w fizyce, w której „stan faktyczny, tzn. ilość danych doświadczalnych, jest też w pewnej mierze funkcją rozwoju matematyki, będącej narzędziem w ich dobywaniu: teoretyczne metody ujmowania zjawisk ułatwiają zdobywanie nowych faktów i robienie odkryć zasadniczych, powodujących przewroty w ogólnych poglądach” [III, 110]. Rozwój fizyki zależy od postępów w matematyce, która dostarcza jej „form dla wtłoczenia ewentualnej rzeczywistości” [III, 224]. Inne nauki, choć mniej zależne od matematyki, także muszą stworzyć odpowiednie „formy” ujmowania i porządkowania faktów: właściwy dla danej dziedziny system pojęciowy czyli teorię. „Nauki dążą do jak najbardziej jednolitego i ścisłego opisu rzeczywistości – stąd coraz szersze stosowanie matematyki i wzorowanych na fizyce ścisłych metod [III, 92, 100]. Jednakże te właśnie cechy teorii naukowych: ścisłość, prostota i wygoda w operowaniu nimi, a także praktyczna przydatność sprawiają, że nauki coraz bardziej oddalają się od rzeczywistości, stając się opisem „koniecznej złudy zjawiskowej” [III, 344, 348]. Na taki stan rzeczy wpływa, oprócz wspomnianego już „stanowiska częściowego”, z którego nauki opisują świat, stosowanie ścisłych metod pojęciowego ujmowania nieścisłej, „płynnej” rzeczywistości [III, 89]. W obrębie nauk zmatematyzowanych fakt ten zaznacza się w precyzyjnym zapisie przybliżonych tylko wyników [III, 373; IV, 91, 211]. Witkiewicz dostrzegał zatem idealizacyjny charakter nauki i akceptował taki stan rzeczy pod warunkiem, że naukę będzie się traktowało wyłącznie jako uproszczony opis sfery zjawisk, nie docierający do podstawowej struktury bytu. W filozofii rzecz ma się odwrotnie: ujawnia ona rzeczywistą naturę Istnienia, podłoże wszelkich zjawisk, ale jej formuły są, przynajmniej obecnie, nieścisłe i przybliżone. Nie znaczy to, że są one w jakimś sensie gorsze od twierdzeń naukowych; wręcz przeciwnie: „najpewniejsza wiedza o kawałku świata jest czymś mniejszym od może jeszcze niedoskonałej wiedzy o całości” [III, 231 – przypis]. Tylko filozofia, ujmująca świat we wszystkich jego aspektach, może pretendować do prawdy absolutnej: „tu właśnie w filozofii chodzi o prawdę ostateczną, jedyną, absolutną, a nie o tymczasowe narzędzia działania” [III, 228].

Witkiewicz nie odmawiał pewnej wartości poznaniu naukowemu, przyznawał twierdzeniom nauki pewność, niepodważalność i prawdziwość opierającą się na ich sprawdzalności [III, 410]. Jednakże wiedza, będąca „opisem częściowym” Istnienia, tymczasowym i co gorsza: skażonym przez praktykę, nie jest zdolna do formułowania twierdzeń zgodnych z całościowym stanem rzeczy. Dlatego też nauka „może rościć sobie pretensje do prawdy względnej i to bardzo ograniczonej”

[III, 229]. Program filozofii jako syntezy nauk jest niemożliwy do urzeczywistnienia, gdyż „żadna synteza nie jest możliwa, a możliwa jest tylko zgodna ich (nauk – przyp. W. M.) symbioza” [III, 226]. Każda nauka, obierając właściwy sobie punkt widzenia, określoną płaszczyznę rozważań, izoluje się od innych. Chcąc dotrzeć do tego, co wspólne wszystkim naukom, trzeba zejść na poziom teoretycznie bardziej podstawowy – czyni to filozofia, badając niedostępne dla nauki podłoże zjawisk. Ona też, poprzez ustalanie ontologicznych założeń każdej z nauk, czyli „ontologizację”, ugruntowuje ich podstawy, ocenia prawomocność wyników. Dzięki temu można zapobiec, względnie przewyciężyć narastający kryzys nauk [III, 352 – 3; IV, 398].

Filozofia nie jest „walką bezpośrednią z rzeczywistością, tylko uzgadnianiem płynących z niej koniecznych poglądów” [III, 225]. Wprowadzając niezbędne poprawki do istniejących form psychologizmu i fizykalizmu, uzyskuje się obydwie konieczne poglądy: trwaniowy – T i całościowy – C, które mogą być włączone w jeden ogólny pogląd metafizyczny – M jako częściowe opisy Istnienia, tzn. ujmujące tylko jeden z biegunów jego dwoistej struktury.

Filozofia jest też „dążeniem do zdania sprawy (...) ze stosunku poglądu życiowego, (...) do poglądu psychologistycznego i fizykalnego (...)” [III, 227]. Musi ona wyjaśnić, jaki sens mają potoczne przekonania, czego one właściwie dotyczą i dlaczego są właśnie takie, a nie inne. Zarazem pogląd życiowy jest pewnego rodzaju miernikiem poprawności ci wywodów – częste konfrontowanie z nim głoszonych tez chroni filozofującego przed popadnięciem w „idealistyczne hipostazy a la Hegel, Wroński itp.”, przed rozbudowywaniem nieuzasadnionych spekulacji. Pozwala to zachować umiar w filozofowaniu, skierować je ku „zdrowemu realizmowi”, zachować równowagę pomiędzy obydwoma koniecznymi poglądami. Jednakże już następne zdania Witkiewicza burzą równowagę, osiągniętą z pomocą poglądu życiowego: pogląd fizykalny jest „sprowadzalny” do psychologistycznego, czyli „wyrażalny w terminach tamtego”, ale nie odwrotnie [III, 227]. Takie określenie sprowadzalności poglądów, pomijając jego metafizyczną stylizację, oznacza przyznanie pierwotności bytowej sferze podmiotowości. Zatem pogląd M byłby nie tyle uzgodnieniem dwóch pozostałych, co opisem Istnienia w kategoriach podmiotowości. Zważywszy zaś, że psychologizm, a raczej pogląd T, to nie opis z punktu widzenia trwania w ogóle, lecz mojego, konkretnego trwania, można wnosić, że witkiewiczowska metafizyka zmierza nieuchronnie w kierunku solipsizmu [III, 79].

Tylko filozofia, uzgadniająca konieczne poglądy (...) z rzeczywistością wypływające, będzie dawała realny opis świata, tj. taki, który będzie opierał się na poglądzie życiowym, doświadczeniu, bezpośrednio danych, nauce i wnioskach koniecznych, przy pewnych koniecznych założeniach w poprzednich „istnościach”

zawartych, z tych „istności” (czyli raczej z pochodnych od nich, dokładnie zdefiniowanych pojęć) płynących [III, 229].

Filozofia wykorzystuje więc wszystkie rodzaje poznania, ale pośrednio, poprzez pojęcia ukształtowane w toku doświadczania i przeżywania świata na różne sposoby. Dzięki temu dysponuje ona całą dostępną wiedzą o Istnieniu, w której należy tylko dokonać odpowiedniej selekcji, odrzucając zbędne pojęcia. Czy można w jednym systemie zgromadzić wszelkie wnioski, „płynące” z wyszczególnionych istności, tak przecież różnych, bez popadnięcia w sprzeczność? Tego pytania Witkiewicz już nie zadał.

Budowa systemu Ontologii Ogólnej powinna przebiegać, według Witkiewicza, zgodnie z podanymi niżej etapami. Pierwszy krok to „przez eliminację niemożliwości dojść do jednoznacznego, koniecznie takiego, a nie innego punktu wyjścia: pojęcia (względnie: pojęć) pierwotnego i pierwotnych z niego wynikających twierdzeń” [III, 227]. Witkiewicz poszukiwał doskonałego początku poznania, ale rozumiał go zupełnie inaczej niż to ma miejsce w kartezyjańskiej tradycji filozoficznej. Odrzucał on wszelką bezałożeniowość, osiąganą na drodze wątplenia metodycznego, wyjścia z bezpośrednio danych czy redukcji fenomenologicznej. Wymienione zabiegi metodologiczne to dla autora *Pojęć...* tylko „udawanie przed samym sobą w filozofii, że się nic nie wie”, a prowadzą one do przyjmowania niesprawdzonych założeń [III, 85–87]. Uzyskanie „punktu inicjalnego” wolnego od założeń nie jest możliwe [III, 91]. Najlepszym rozwiązaniem jest w tej sytuacji, założenie wszystkiego czyli przyjęcie jako początku takiego pojęcia, które obejmowałoby wszystko, czego może dotyczyć wiedza: pojęcia Istnienia. „Z chwilą wprowadzenia pojęcia Istnienia, wszystkie pojęcia i twierdzenia systemu Ogólnej Ontologii są jakby «od razu» w nim zawarte” [III, 423]. Pojęcie Istnienia jest absolutnie pewne, oczywiste i zarazem pierwotne, gdyż wszystko, o czym mówimy istnieje w jakiś sposób, a samo mówienie zakłada mówiącego i pojęcia jako istniejące [II, 416, 519]. Rozpoczęcie rozważań bez pojęcia Istnienia jest więc niemożliwe.

Gdy właściwy punkt wyjścia został obrany, można przejść do usuwania sprzeczności logicznych, a następnie ontologicznych z pomocą specjalnego kryterium sensowności: pojęcia Nicości Absolutnej. Każde pojęcie lub twierdzenie, które prowadzi do pojęcia Nicości Absolutnej, „implikuje” je, jest ontologicznym nonsensem [III, 301, 415]. Kolejnym etapem dociekań jest ułożenie „kompletnej listy pojęć pierwotnych, niedefiniowalnych” i wyznaczenie ich „wzajemnych stosunków (sprowadzalności i zasięgów)”. Konstrukcję systemu Ontologii Ogólnej kończy ułożenie uzyskanych wyników we „wspólny system, obejmujący wszystkie konieczne poglądy” [III, 227]. Psychologizm i fizykalizm, poprawione i przekształcone w poglądy T i C, zostają wbudowane w całościową metafizykę.

Filozofia, w odróżnieniu od nauk stosujących empiryczną weryfikację twierdzeń, jest zasadniczo niesprawdzalna [III, 283, 368, 496 n.] Aby uzyskać opis całości Istnienia, musi ona wykroczyć poza doświadczenie i sprawdzalność też swych przez to doświadczenie [III, 283]. Wyjście poza to, co dane w doświadczeniu, sprawia, że tezy filozofii są niesprawdzalne przy użyciu procedur weryfikacyjnych właściwych nauce. Wynika stąd potrzeba zastosowania kryteriów poprawności opisu ontologicznego. Takim kryterium miało być właśnie pojęcie Nicości Absolutnej. Stosując je w dedukcyjnym postępowaniu, filozofia osiągnie Prawdę Absolutną pod warunkiem, że odkryje „konieczne założenia”, które nie doprowadzą do zniekształcenia opisywanego Bytu. Witkiewicz był przekonany, że założenia takie wykrył, a przynajmniej określił kierunek ich poszukiwania [III, 405]. Skąd czerpał swą pewność?

Natura – objęta, jak i nasze przeżywanie wewnętrzne, czasowo-przestrzennieścią – prowadzi nas na mocy wspólnych form (Czasu, Przestrzeni, Wielości Czystej i na wielości wyrosłej następnie logiki, czyli inwentarza form myślowych) do pewnych koniecznych koncepcji, w których tylko i jedynie możemy ją ujmować [III, 100].

Stwierdzenie to, będące ogólną zasadą metafizyczną, mogłoby stać się podstawą i uzasadnieniem dla dedukcyjnej metody filozofii, a w konsekwencji uprawomocnieniem wyników ontologii. Ale jego autor nie mógł się zdecydować, czy jest ono założeniem badań ontologicznych, czy wnioskiem z nich, który należy dopiero uzasadnić.

Filozofia, ujmując Istnienie całościowo, opisując je zgodnie z faktycznym stanem rzeczy<sup>30</sup>, dociera do Prawdy Absolutnej. Prawda ta może być tylko „negatywna”, tzn. wypowiadając wszystko, co można prawdziwie stwierdzić o świecie, zakreśla zarazem granice niepoznawalnego obszaru Tajemnicy Istnienia, kwalifikując pewne problemy jako nierozstrzygalne. Tajemnica Istnienia określona jako niepoznawalność „aktualnej Nieskończoności” dla ograniczonego Istnienia Poszczególnego, znajduje swój wyraz w procedurach badawczych, w postaci niemożliwości podania nieskończonego ciągu definicji, a więc konieczności przyjęcia pojęć pierwotnych, niedefiniowalnych [III, 482]. Dlatego pewność płynąca z posiadania Prawdy Absolutnej jest tylko „graniczna”, osiągalna przez ciągłą eliminację „rzeczy bezwzględnie fałszywych i niemożliwych”, co ze względu na ograniczenia ludzkiego poznania musi znaleźć swój kres [III, 94]. Prawdami Absolutnymi są również twierdzenia nauk dedukcyjnych, które wraz z tezami filozoficznymi składają się na pełny „system Prawdy Absolutnej”, obejmujący Prawdy Logiczne, Matematyki i Ontologiczne [III, 524].

<sup>30</sup> Witkiewicz opowiadał się za klasyczną definicją prawdy [III, 524; IV, 210, 212].



Witkiewicz, opatrując prawdy nauk dedukcyjnych, do których można w pewnym sensie zaliczyć filozofię, przymiotnikiem „absolutne”, chciał podkreślić ich nieodpartość, konieczność, niezależność od empirii, czasowość. Prawdy te są nieprzekraczalne dla poznania ludzkiego; są jego ostatnim etapem, poza który myśl ludzka podążyć nie może. Ale nie są one absolutne, gdyż ogranicza je Tajemnica Istnienia, a dodatkowo są one zrelatywizowane do poziomu intelektualnego istot, które je formułują. Kres nauk dedukcyjnych oznacza też zakończenie rozwoju innych nauk, w których postęp dokonywał się poprzez odnajdywanie nowych sposobów opisu. Nauki te nie zaprzestaną gromadzenia faktów, jak to czyniły dotychczas, ale nie będą mogły udoskonalić, uściślić swoich sformułowań [III, 98, 504].

Ludzkość, zdaniem Witkiewicza, już niebawem osiągnie granice swych możliwości poznawczych, a wówczas wszelka twórczość naukowa ustanie – dla potomnych pozostanie tylko przyczynkarstwo. Postępy badawcze filozofii, a także nauki, są związane z rozwojem społecznym, choć bezpośrednio odeń niezależne: „koniec filozofii i sztuki stoi w funkcjonalnym związku z osiągnięciem najwyższych form uspołecznienia, ku którym zdążamy” [III, 228]. Zarysowuje się niezbyt pociągająca wizja przyszłego społeczeństwa: ludzkość zatopiona w dobrobycie, pozbawiona filozofii, nauki, a nawet sztuki, zmierza do roztopienia wszelkiej indywidualności w masie, „aby skończyć w doskonałej mechanizacji systemów «mrowiskowych»” [IV, 80]. Ale to już zagadnienie tzw. katastrofizmu Witkiewicza, nie należące do tematu niniejszej pracy.

## Dwa programy filozofii

Koncepcja wiedzy S. I. Witkiewicza zrodziła się ze zderzenia dwóch różnych sposobów rozumienia tego, co pewne w naszym poznaniu: z jednej strony jest to podmiotowe istnienie, ujmowane przez jednostkową świadomość, z drugiej – logiczna ogólność wiedzy apriorycznej. Pomiedzy tymi skrajnościami usiłował on wytyczyć własną drogę i odnaleźć właściwy sposób uprawiania filozofii. W jakim kierunku ostatecznie podążył? W każdym razie propozycja uprawiania filozofii, sformułowana przez Witkiewicza, niewiele miała wspólnego z jakąkolwiek wersją pozytywizmu.

Pozytywizm to stanowisko filozoficzne dotyczące wiedzy ludzkiej, zawierające zbiór „reguł oraz kryteriów wartościowania odnoszących się do poznania ludzkiego”<sup>31</sup>. Pozytywiści występowali przeciwko wszelkiej metafizyce, przeciwstawiając jej empirycznie sprawdzalną wiedzę naukową. Witkiewicz zgadzał się na

<sup>31</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, PWN, s. 10.

przeciwstawienie metafizyki nauce, ale zupełnie odmiennie wartościował obie te dziedziny wiedzy. Jego zdaniem filozofia posiada niepodważalną, najwyższą wartość poznawczą i to właśnie dlatego, że wykracza ona poza doświadczenie, że jest empirycznie niesprawdzalna. Dzięki temu jej prawdy są niezależne od przypadkowych, empirycznych stanów rzeczy, posiadają cechę konieczności, której brak twierdzeniom nauki. Witkiewicz chętnie natomiast zgadzał się z pozytywistami w określeniach dotyczących nauki. Ale, rzecz charakterystyczna, pozytywistyczne wyznaczniki wiedzy wartościowej traktował on jako wyliczenie wad nauki. Jeśli empiriokrytycy mówili o nauce jako biologicznym przystosowaniu się człowieka do otoczenia, Witkiewicz potwierdzał i dodawał: tym gorzej dla nauki. Jeśli neopozytywiści głosili fenomenalizm poznania naukowego, przystawał on i na to, widząc tu potwierdzenie swej negatywnej oceny nauki. Tak było i z innymi cechami nauki – nawet jej ścisłość uznał on za wadę. Jeśli więc akceptował on jakąś regułę pozytywistyczną, to dlatego, że w jego mniemaniu wskazywała ona ograniczenia nauki, od których wolna jest oczywiście filozofia. Przeciwstawiał się pozytywistom określając swą filozofię jako wyłącznie ontologię. Teoria poznania była dla niego tylko dodatkiem do ontologii i to całkowicie od niej zależnym [IV, 244, 336].

Dziedzina wiedzy ludzkiej jest podzielona, zdaniem Witkiewicza, na dwie nierównorzędne grupy nauk: tych, w których zawarta jest w wiedza absolutna i konieczna oraz tych, których wyniki są względne i przypadkowe. Do pierwszej grupy należą: logika, matematyka i filozofia, do drugiej – wszystkie nauki szczegółowe. Filozofia, choć jest nauką dedukcyjną, bada świat przedmiotowy. Metoda odróżnia ją od nauk szczegółowych, a przedmiot – od nauk dedukcyjnych. Przedmiotem filozofii jest „Istnienie w ogóle”, do którego dociera ona wyłącznie poprzez badanie pojęć. Wychodząc od pojęcia Istnienia, wyprowadza ona na drodze dedukcji wszystkie pojęcia i twierdzenia niezbędne do opisu samego Istnienia. Witkiewicz utożsamiał opis z wyjaśnieniem, gdyż twierdzenia opisujące Istnienie są wedle niego zarazem prawami obowiązującymi wszystko, co istnieje. Pełny zestaw pojęć i twierdzeń opisujących Istnienie składa się na system Ontologii Ogólnej, której skonstruowanie zakończy postęp poznawczy dokonujący się w filozofii.

Z tak określonym programem filozofii, przywodzącym na myśl tradycyjne systemy metafizyczne, Witkiewicz połączył koncepcję myślenia filozoficznego jako specyficznie ludzkiej czynności, decydującej o autentyczności egzystencji człowieka. Źródłem takiego myślenia jest uczucie metafizyczne: bezpośrednie przeżywanie własnej egzystencji. Filozofia stara się udzielić odpowiedzi na pytania zrodzone z tego uczucia, wyjaśnić sytuację jednostki w świecie. Inaczej mówiąc, refleksja filozoficzna odsłania sens istnienia człowieka, a zarazem go współtworzy, gdyż bez niej podmiotowa egzystencja byłaby niepełna, nieautentyczna.

Trudno z takim pojmowaniem filozofowania połączyć obraz ścisłej filozofii, osiągającej prawdy absolutne i zmierzającej do nieuchronnego końca przez ostateczne rozstrzygnięcie wszelkich problemów. Pewność, jaką daje zbudowanie pełnego systemu, pozbawia człowieka możliwości autentycznego bytowania, którego istotą jest filozoficzna zaduma nad istnieniem. W twórczości filozoficznej Witkiewicza mamy więc do czynienia z dwoma sposobami ujmowania filozofii, wyrażonymi za pomocą różnych programów jej uprawiania. Wedle pierwszego z nich, filozofowanie to konstruowanie wszechobejmującego systemu, wedle drugiego – refleksja nad podmiotowym istnieniem. Punktem wyjścia dla konstrukcji systemu jest pojęcie Istnienia, metodą – implikacja ontologiczna. Natomiast „punktem inicjalnym” refleksji filozoficznej jest przeżycie poznawcze, a drogą wiodącą do zrozumienia jednostkowej egzystencji – analiza własnego „trwania” w świecie. Witkiewicz *explicite* rozwijał pierwszy z programów filozofii, dążąc do stworzenia systemu. Czyż mogło powieść się konstruowanie metafizyki, jeśli „faktem pierwotnym” jest to, co dane w uczuciu metafizycznym?



**Kamil Sokołowski**  
Filozofia wobec nauki i religii w pismach  
Stanisława Ignacego Witkiewicza

∞ warsztaty i debiuty





KAMIL SOKOŁOWSKI

---

## Filozofia wobec nauki i religii w pismach Stanisława Ignacego Witkiewicza\*

Twierdzę, że można być w obrębie poglądu życiowego  
zautomatyzowanym w danym kulcie religijnym  
fizykiem, wynalazcą, socjologiem czy historykiem  
i przeżyć życie nie musnąwszy nawet ani uczuciowo,  
ani pojęciowo problemów filozoficznych.

S. I. Witkiewicz

W artykule zaprezentuję poglądy Stanisława Ignacego Witkiewicza dotyczące relacji filozofii do dwóch innych dziedzin ludzkiej aktywności: nauki i religii. W pierwszej kolejności wypowiem kilka ogólnych uwag na temat samej filozofii Witkacego, oraz sensu podejmowania badań filozoficznych nad jego twórczością. Następnie omówię zaproponowaną przez Witkacego koncepcję nauk szczegółowych, oraz określę ich stosunek do filozofii. Poglądy Witkacego skonstrastuję z innymi możliwymi stanowiskami, dla podkreślenia swoistości koncepcji sformułowanej przez autora *Nienasycenia*. Trzecia część tekstu będzie poświęcona witkiewiczowskiemu ujęciu religii, oraz jej relacji do filozofii. W szczególności, odniosę się do podejmowanego przez Witkiewicza problemu istnienia Boga osobowego. Praca zostanie zwieńczona krótkim zakończeniem.

### Uwagi ogólne

Zajmowanie się myślą Stanisława Ignacego Witkiewicza w perspektywie czysto filozoficznej, bez taryfy ulgowej jaką przyznaje się zazwyczaj literatom czy

---

\* Praca napisana na seminarium prof. dr. hab. Jana Skoczyńskiego.

naukowcom o zacięciu filozoficznym, należy do rzadkości. Dla tzw. profesjonalnego filozofa, Witkacy wciąż stanowi podejrzany obiekt badania. Świadczą o tym co jakiś czas powracające spory wokół problemu zaliczenia, bądź niezaliczenia, Witkacego do grona filozofów. Spory te mają charakter zarówno popularny, znajdujący odzwierciedlenie na forach internetowych, jak i akademicki – wymiana uwag dotyczących tego zagadnienia miała miejsce choćby w ramach debat organizowanych przez czasopismo *Diametros*.

Moim zdaniem jest to zaskakujące, jeśli wziąć pod uwagę dwa fakty. Po pierwsze, Witkacy systematycznie zajmował się problemami filozoficznymi, używał do tego celu języka filozofii, polemizował z filozofami, oraz publikował w czasopismach filozoficznych. Trudno więc powiedzieć, iż mamy w tym przypadku do czynienia z hobbystą, który publikując w gazetach codziennych lub pisząc literaturę piękną, pozwala sobie od czasu do czasu na filozoficzne wycieczki.

Po drugie, formułowane niekiedy kryterium formalne, którego spełnienie czyni człowieka filozofem – zdobycie wyższego wykształcenia filozoficznego – jest nie do utrzymania. Można bowiem wskazać wielu myślicieli nie mających takiego wykształcenia, których zdrowy rozsądek każe klasyfikować jako filozofów. Można też, jak sądzę, wskazać wielu magistrów filozofii, którzy nie poświęcili tej dyscyplinie ani minuty więcej, niż było to konieczne dla uzyskania dyplomu. Tak więc brak wykształcenia filozoficznego nie dyskwalifikuje Witkiewicza jako pełnokrwistego filozofa, zaś jego pisarstwo czyni go – moim zdaniem – filozofem stuprocentowym, a w niektórych momentach nawet bardziej krwistym od wielu profesjonalistów.

Wy tłumaczywszy się z zainteresowania filozofią Witkiewicza, chcę uzasadnić wybór tematu, który podjąłem w artykule. Uważam, iż zagadnienie wzajemnych stosunków między nauką, filozofią i religią jest problemem bardzo ważnym. Rozumienie nauki, jej możliwości i granic, a także ocena wartości poznania naukowego jest ściśle związana z rozumieniem możliwości, granic i wartości filozofii i religii. Podobnie jest w przypadku rozumienia filozoficznych pojęć prawdy i sensu, które chcemy następnie uzgodnić z religią i nauką. Rozstrzygnięcia dotyczące natury któregośkolwiek z tych trzech zjawisk mają daleko idące konsekwencje, gdy idzie o pojmowanie pozostałych. Relacje między nauką, filozofią i religią są więc zarazem ściśle i skomplikowane (nie tylko w ujęciu systematycznym ale też historycznym), w związku z czym zasługują na to, aby się nad nimi zastanowić.

Witkiewicz podejmował powyższą kwestię wielokrotnie, poświęcając jej odrębne artykuły i odnosząc się do niej we fragmentach tekstów dotyczących innych zagadnień. W swoich wypowiedziach konsekwentnie bronił swoistości i autonomiczności filozofii, nie postulując jednak zastępowania filozofią nauki bądź religii. Warto zaznaczyć, że działo się to w czasie, gdy – mówiąc w dużym skrócie –



Szestow walczył z po-oświeceniowym wariantem racjonalizmu z pozycji *Jerozolimy*, Bergson wykazywał wyższość intuicji nad intelektem, Husserl robił z filozofii ścisłą naukę, a Carnap sprowadzał filozofię do analizy języka nauki. Na tym tle stanowisko Witkacego, sprzeciwiającego się rozmaitym zawłaszczeniom w obrębie myśli ludzkiej, wydaje się stosunkowo oryginalne i godne rozważenia.

## Filozofia i nauka

Relacji nauki do filozofii Witkiewicz poświęcił osobny tekst zatytułowany *Stosunek wzajemny nauki i filozofii*. Obszerne fragmenty dotyczące tego zagadnienia znajdują się także w *Krytyce materializmu i mechanizmu* oraz *Krytyce poglądów A. N. Whiteheada i Krytyce poglądów R. Carnapa*. Drobne uwagi można natomiast odszukać w nieomal wszystkich pracach filozoficznych Witkacego.

Dlaczego Autor *Nienasyceńca* poświęcił temu problemowi tak wiele miejsca? Wynika to z faktu, iż poglądy metafizyczne, z którymi polemizował Witkiewicz, zawdzięczały wiele swej siły właśnie szczególnemu rozumieniu nauki i związaneemu z nim pogładowi na relacje między filozofia a nauką. Wypracowanie własnej koncepcji nauki, przy całej autonomii tego zagadnienia, było więc Witkacemu potrzebne do uprawomocnienia jego metafizycznej filozofii.

W tym momencie należy powiedzieć kilka słów o tym, jak Witkiewicz rozumiał samą filozofię, co uznawał za jej źródło i cel. W piśmie zatytułowanym *O stosunku religii do filozofii* Autor wskazuje, iż źródłem filozofii jest niepokój metafizyczny – poczucie dziwności istnienia<sup>1</sup>. Z kolei w *Stosunku wzajemnym nauki i filozofii* stwierdza, że źródłem tym jest tzw. Pogląd Życiowy, zaś zadaniem filozofii jest objaśnienie tego poglądu<sup>2</sup>. Uwagi te mają wspólny sens: w świecie oglądanym z perspektywy Poglądu Życiowego jest coś zadziwiającego, a celem filozofii jest zbadanie tego czegoś. Zdaniem Witkacego badania te powinny zmierzać (i zmiierzają, o czym będzie mowa później) do zbudowania metafizyki rozumianej negatywnie, jako dyscypliny opisującej to, czego nie może opisać fizyka.

Pomimo tej negatywnej charakterystyki, oddzielającej badania naukowe od filozoficznych, źródła nauki (podobnie jak źródła filozofii) tkwią w Poglądzie Życiowym. Jest to, zdaniem Witkacego, fakt istotny, o którym nie wolno zapominać. Niezależnie od tego, jak daleko fizyka teoretyczna odbiegnie od Poglądu Życiowego, nigdy nie będzie mogła obejść się bez pojęcia rozciągłości w ruchu, którego źródłem jest doświadczanie obiektów średniej wielkości. Pomimo, iż fizycy

<sup>1</sup> S. I. Witkiewicz, *O stosunku religii do filozofii*, [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne*, Warszawa 2002, s. 115.

<sup>2</sup> S. I. Witkiewicz, *Stosunek wzajemny nauki i filozofii*, [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane...*, dz. cyt., s. 120.

operują abstrakcyjnymi formułami matematycznymi i *materią fajną*, pozornie nie mającą nic wspólnego z Poglądem Życiowym, nie wykraczają oni poza tworzenie przybliżonych opisów *materii grubej*, czyli świata, z jakim mamy do czynienia w Poglądzie Życiowym<sup>3</sup>.

Fakt, że matematyczne formuły fizyki teoretycznej stosują się do świata bierze się zdaniem Witkacego stąd, że Istnienie składa się z wielu czasowo-przestrzennych Istnień Poszczególnych i jako czasowo-przestrzenne, rozciągle, może być ujmowane ilościowo. Tak więc w tym zakresie w jakim możemy uznać Istnienie za niezróżnicowane jakościowo (złożone z jednorodnych elementów), możemy interpretować je ilościowo. Nie możemy jednak uznać Istnienia za całkowicie jednorodne, gdyż Istnienia Poszczególne są jakościowo zróżnicowane. Musimy więc uznać naukowy, ilościowy opis świata za przybliżony; opis ten *byłby* prawdziwy, gdyby nie było Istnień Poszczególnych, bytów samych dla siebie, stworów żywych.

Istnień Poszczególnych nie możemy jednak wyeliminować, gdyż wówczas podważylibyśmy fundament nauki czyli Pogląd Życiowy, w ramach którego istnienie stworów żywych jest konieczne. Odrzucenie istnienia Istnień Poszczególnych znosi więc Pogląd Życiowy, zamiast go objaśniać. Dodatkowo, odrzucenie takie nie ma wcale uzasadnienia naukowego, lecz jest zabiegiem technicznym, koniecznym dla uprawiania nauki. Na gruncie nauki jest to zabieg celowy, natomiast przenoszenie go do filozofii jest bezzasadne, choć – oczywiście – można się z tym spotkać<sup>4</sup>.

Nauka, której celem jest rozjaśnianie, systematyzacja i ujednolicanie opisu świata pochodzącego z Poglądu Życiowego, jest więc ograniczona istnieniem stworów żywych. Nie może ich opisać i bierze je na wstępie w ontologiczny nawias. Fakt, iż stwierdzamy istnienie tych stworów, jest natomiast punktem wyjścia filozofii. Tym, co w Poglądzie Życiowym interesuje filozofa jest pojęcie rozciąglej, dwoistej istoty duchowo-cielesnej, która jest odrębna od innych stworów żywych oraz od świata zewnętrznego, uznawanego za martwy; istoty, która jest ponadto wolna, co także uniemożliwia jej opis w kategoriach fizycznych.

Jednak nawet godząc się na takie (lub jakiegokolwiek inne) rozdzielenie problemów filozoficznych od naukowych, ciągle można odmawiać filozofii wartości lub przypisywać jej wartość o tyle, o ile jest ona naukowa, lub zajmuje się nauką. Witkiewicz zdecydowanie odrzuca obydwa wymienione poglądy.

Zacząć trzeba od tego, że przedstawione wyżej rozgraniczenie właściwie uniemożliwia istnienie czegoś takiego jak filozofia naukowa. Opracowywanie przybliżonego opisu świata, z którego wykluczyliśmy odrębne od otoczenia, wol-

<sup>3</sup> Tamże, s. 133.

<sup>4</sup> Tamże, s. 137.

ne, stwory żywe jest domeną nauki, zaś filozofia zajmuje się problemami związanymi z istnieniem tych stworów. Filozofię naukową można więc uprawiać tylko odrzucając problemy swoiście filozoficzne, a następnie znajdując filozofii nowe zadanie związane z badaniem nauki.

Przykładem takiego postępowania jest, zdaniem Witkacego, filozofia Carnapa. Carnap ignorował pojawiające się w jego badaniach problemy filozoficzne, lekceważąc je, oraz postawił przed filozofią zadanie usprawiedliwienia nauki. W konsekwencji nie powiedział nic filozoficznie interesującego, gdyż ani odkładanie problemów filozoficznych, ani arbitralne wprowadzanie tez metafizycznych nie jest filozofowaniem. Co więcej, filozof ten nie wniósł nic do nauki; nauka nie potrzebuje bowiem usprawiedliwienia, którego miała jej dostarczyć filozofia. Wysłunięty przez Carnapa postulat usprawiedliwienia nauki jest zdaniem Witkacego bezsensowny, ponieważ nie ma czegoś takiego jak nauka w ogóle, w związku z czym nie można mówić o usprawiedliwianiu nauki jako całości. Biorąc zaś pod uwagę poszczególne nauki okazuje się, że usprawiedliwiają one siebie i swoje poznanie samodzielnie, na tyle na ile jest to możliwe<sup>5</sup>.

Czy taka filozofia, swoista i niemożliwa do zastąpienia nauką ma jednak jakąkolwiek wartość poznawczą? Zdaniem Witkacego – tak. Autor *Zagadnienia psychofizycznego* dostrzega w dziejach filozofii rozwój, przybliżający nas do Prawdy Absolutnej<sup>6</sup>, zaś dziedzinę problemów filozoficznych uważa za stosunkowo dobrze uporządkowaną. Jest to o tyle paradoksalne, że uznawany czasami za katastrofistę myśliciel zauważał porządek i postęp tam, gdzie wielu optymistów i utopistów widziało jedynie chaos sprzecznych poglądów i wędrówkę po manowcach fantazji i dowolności. Być może za świadectwo dobrego wycucia linii rozwojowych historii filozofii można uznać zaskakująco trafne uwagi Witkacego dotyczące problemów filozoficznych, znajdujących się w centrum zainteresowania dzisiejszych filozofów, pracujących osiemdziesiąt lat po nim<sup>7</sup>.

Można więc powiedzieć, że dla witkiewiczowskiego ujęcia stosunków między filozofią i nauką najważniejsze jest przekonanie o istnieniu ważnych problemów – problemów filozoficznych – mających źródło w Poglądzie Życiowym, wo-

<sup>5</sup> S. I. Witkiewicz, *Krytyka poglądów R. Carnapa*, [w:] *Zagadnienie psychofizyczne*, Warszawa 2003, s. 445–448, 451.

<sup>6</sup> S. I. Witkiewicz, *O dwóch typach filozofów*, [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane...*, dz. cyt., s. 67–69.

<sup>7</sup> Jako przykład mogą posłużyć spostrzeżenia Witkacego mówiące o relacji ciała ludzkiego do tego, co fizyczne. Sporo przed francuskimi fenomenologiami ciała, Witkiewicz wskazywał na jego swoistość i niesprowadzalność do przedmiotów fizycznych. *Explicite* sformułował postulat, aby odrzucić terminologię, w której nie uznaje się ciała za coś specyficznego. To, co fizyczne, powiada Witkacy, jest pochodne względem tego co cielesne. Należy więc mówić o cielesnym i psychicznym, a dopiero w dalszej kolejności o fizycznym.

bec których nauka jest bezradna. Pomimo to kwestie te należy badać, zaś owo badanie może prowadzić do satysfakcjonujących wyników. Problemy wykraczające poza naukę nie są więc ani pozorne, ani nieistotne, ani nierozwiązywalne.

Dla porządku trzeba dodać, że takie postawienie sprawy nie podważa istotności badań naukowych. Witkacy wielokrotnie podkreślał, że śledzenie rozwoju nauki i branie pod uwagę jej wyników jest obowiązkiem filozofii (jak i obowiązkiem człowieka myślącego)<sup>8</sup>. Czytając fizyków, psychologów, biologów i matematyków, zaznaczał jednak, że – zachowując cały należny nauce podziw i szacunek – należy wyzbyć się strachu przed jej autorytetem<sup>9</sup>.

W tak zarysowanym kontekście można też udzielić odpowiedzi na pytanie postawione przez Bohdana Michalskiego w książce *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Michalski twierdzi, że każdy badacz myśli Witkacego musi odpowiedzieć na pytanie jak to możliwe, że Witkiewicz ubolewający nad zanikiem uczuć metafizycznych mógł być materialistą<sup>10</sup>.

Otóż, jest to możliwe dlatego, że materializm biologiczny Witkacego nie jest materializmem anty-metafizycznym, z którym Witkacy polemizował, lecz świadomie metafizycznym. Jest to metafizyka, odpowiadająca na metafizyczny niepokój, a nie pogląd negujący jego istotność. Materializm biologiczny zdaje sprawę z Poglądu Życiowego, rozjaśnia problem psychofizyczny, uwzględnia wolność Istnień Poszczególnych itd. Koncepcja ta ma więc niewiele wspólnego z doktryną podważającą sens uprawiania filozofii, wynikającą z mimowolnego i automatycznego, a przy tym bezprawnego, przeniesienia technicznych rozwiązań nauki na grunt metafizyki. Tymczasem właśnie ten drugi rodzaj materializmu należałoby wiązać z zanikiem uczuć metafizycznych.

## Filozofia i religia

Po omówieniu relacji między filozofią a nauką, przejdę do przedstawienia poglądów Witkiewicza dotyczących religii i jej stosunku do filozofii. Religia, podobnie jak filozofia, bierze swój początek z metafizycznego niepokoju. Obydwie te dziedziny są wynikiem przekształcenia tegoż niepokoju, przyjmującymi jednak odmienny charakter.

Punktem wyjścia filozofii są pojęcia Poglądu Życiowego, przy pomocy których ujmujemy niepokój metafizyczny i związane z nim uczucie metafizyczne,

<sup>8</sup> S. I. Witkiewicz, *O antyintelektualizmie*, [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>9</sup> S. I. Witkiewicz, *Krytyka materializmu i mechanizmu*, [w:] *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 43.

<sup>10</sup> B. Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Warszawa 1979, s. 259.

tj. bezpośrednio dane poczucie jedności osobowej. Filozofia jest badaniem tych pojęć, ich wyjaśnianiem, systematyzowaniem oraz poszukiwaniem twierdzeń koniecznych do przyjęcia z uwagi na ich treść. Filozoficzne konstrukcje pojęciowe są więc (lub powinny być) konieczne. Sposób opracowywania pojęć, polegający na ich uściśleniu, umożliwia rozwój filozofii, o którym wspominałem w rozdziale poprzednim.

Rozwój ten ma jednak swoje ograniczenia. Zdaniem Witkacego, filozofia nie może dać odpowiedzi na pytanie o prawdziwy sens i cel Istnienia. Pytanie to stanowi Tajemnicę, którą filozofia odsłania jedynie o tyle, o ile ogranicza ją swoimi negatywnymi ustaleniami.

Inaczej wygląda przekształcanie niepokoju metafizycznego w religię. W tym przypadku mamy do czynienia z konstrukcją niezapośredniczonych w pojęciach uczuć związanych z tym niepokojem. W zależności od tego, którą religię będziemy rozpatrywać, uczucia te będą symbolizowane w rozmaity sposób. Właściwa filozofii konieczność zostaje więc zastąpiona przez dowolność (w ramach pewnych granic). Od filozofii odróżnia religię także niemożliwość rozwoju – uczucia i symbole są takie, jakie są i nie ma możliwości ich uściślenia. Można zastanawiać czy stwierdzenie to jest słuszne; wydaje się bowiem, że przeżywanie uczuć i symboli religijnych może ewoluować i rozwijać się, wbrew Witkiewiczowi.

We wcześniejszych częściach artykułu zwracałem uwagę, że dla filozofii najważniejszym składnikiem Poglądu Życiowego była dwoistość Istnienia Poszczególnego. W przypadku religii rolę doświadczenia podstawowego można natomiast przypisać poczuciu odrębności jednostki od reszty Istnienia. Przeciwwstawienie się temu, co odrębne, wyostrza odczucie jedności wewnętrznej, jak też odczucie jedności świata otaczającego Istnienie Poszczególne – obydwie odczucia ulegają więc spotęgowaniu. Obca, niezrozumiała, obdarzona potęgą jedność, której przeciwstawia się żywy stwór, zostaje następnie przedstawiona w postaci symboli. Dalej, symbole te zostają uosobione, ze względu na to, że bycie osobą jest dla Istnienia Poszczególnego czymś względnie zrozumiałym. Tym sposobem symbole, odnoszące się do niezrozumiałej, zewnętrznej jedności uzyskują postać bóstw<sup>11</sup>.

Religia odnosi się więc do Tajemnicy, nadając jej sens poprzez symbolizowanie i uosabianie celu czy przyczyny Istnienia. Zajmuje się Tajemnicą w tym zakresie, w jakim nie może jej odkryć filozofia. Dlatego też, zdaniem Witkacego, właściwie rozumiana religia i filozofia nie muszą być ze sobą w konflikcie, jeśli tylko pilnują własnych granic. Filozofia nie powinna uzurpować sobie prawa do obja-

---

<sup>11</sup> S. I. Witkiewicz, *O stosunku religii do filozofii*, [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane...*, dz. cyt., s. 112–114.

śniania sensu Istnienia, zaś religia nie powinna regulować dogmatycznie spraw które do Tajemnicy nie należą<sup>12</sup>.

Warto zauważyć, że ograniczenia nakładane przez Witkacego na religię nie wynikają z jej redukcji, tzn. z uznania jej zagadnień za pozorne, bądź nieistotne. Witkiewicz nie próbuje sprowadzić uczuć religijnych do zwyczajnych uczuć w rodzaju lęku czy głodu. Dostrzega ich swoistość, uznając jednak, że sporą część uczuć metafizycznych można zagospodarować przez filozofowanie, bez odwoływania się do religii. Istnienie, zdaniem Witkacego jest więc dziwne i tajemnicze; nie da się go skutecznie zbanalizować lub opisać wyłącznie językiem nauki. Częściowo jednak da się ową tajemniczość rozjaśnić przy użyciu filozofii i z tego powodu należy ograniczyć religię do tych aspektów Tajemnicy, których filozofia objaśnić nie może.

Witkacy przyznaje, że wielkie religie historyczne nie wykraczają poza przynależący do nich zakres. Zarzut ten wysuwa natomiast pod adresem teozofii i koncepcji pokrewnych, które przedstawiają siebie jako wiedzę jedyną, przekraczającą tym samym granice Tajemnicy. Co ciekawe, w ramach teozofii wygłaszano pogląd, iż myślenie teozoficzne można pogodzić z tradycyjną wiarą religijną (twierdziła tak np. Helena Bławatska). Nie oznacza to, iż zarzut Witkacego musimy uznać za chybiony, gdyż teozoficzne ujmowanie tradycyjnych religii wiąże się często z ich przekształcaniem, niejednokrotnie bardzo daleko idącym. Tak więc pomimo pozorów zgodności, możemy mieć do czynienia jedynie z powierzchowną adaptacją symboliki nie mającej wiele wspólnego z wiarą, którą chcieliśmy z teozofią pogodzić.

Interesujący jest także fakt, iż popularność tego typu koncepcji, także wśród ludzi nauki, Witkiewicz wiąże z pustką wytworzoną przez zanegowanie filozofii tradycyjnej i uprawiany bez przekonania scjentyzm. Najpierw postulat powszechnej, źle rozumianej naukowości odbiera wartość rzetelnej filozofii, badającej Tajemnicę, utożsamiając ją z dowolnością i bzdurami. Następnie okazuje się, że owa naukowość nie zaspokaja jednak potrzeb człowieka. Ostatecznie brak przygotowania filozoficznego i niskie oczekiwania wobec filozofii, wynikające z uprzednio żywionej do niej pogardy, pozwalają zaakceptować wiedzę tajemną, która nic nie wyjaśnia<sup>13</sup>.

Nieco inny problem, związany z relacją religii do filozofii, stanowi zagadnienie istnienia osobowego Boga, podjęte przez Witkiewicza w pracy *Marzenia improduktywa*. Witkiewicz przedstawia dwa argumenty, mające uzasadnić pogląd, iż istnienie Boga osobowego nie jest możliwe.

<sup>12</sup> Tamże, s. 117–118.

<sup>13</sup> Tamże, s. 119.

Pierwszy z nich mówi, że Bóg musi być pozaczasowy, a więc nie może być osobowy, gdyż osobowość zawiera w sobie ograniczenie czasem. Z tego powodu, o ile Bóg istnieje jest bezosobowy, natomiast jeśli miałby być osobowy, to wówczas Jego istnienie jest niemożliwe. Drugi argument mówi, że Bóg musi być od nas – Istnień Poszczególnych – jakościowo różny, natomiast osobowość spotęgowana w nieskończoność różni się od osobowości żywych stworów jedynie ilościowo. Tak więc Bóg, jeśli istnieje, nie może być osobowy, jeśli zaś ma być osobowy, to wówczas nie może istnieć. Zdaniem Witkacego, problemu tego nie można rozwiązać powołując się na jakościową różnicę między aktualną nieskończonością Boga a skończonością Istnienia Poszczególnego. Wtedy bowiem musielibyśmy przyjąć harmonię nieskończonych, sprzecznych własności (np. sprawiedliwości i miłosierdzia), co jest niemożliwie do zrozumienia a tym samym nie może nam nic objaśnić<sup>14</sup>.

Argumenty te pochodzą z artykułu napisanego dwadzieścia lat przed *O stosunku religii do filozofii* i nie zostały powtórzone w późniejszych tekstach. Biorąc pod uwagę niemal patologiczną skłonność Witkacego do powtarzania rzeczy dla niego istotnych, można przyjąć, że Autor zmienił zdanie na temat możliwości istnienia osobowego Boga, lub co najmniej zawiesił sąd na ten temat. Zwłaszcza, że w *Marzeniach improduktywa* Witkacy stwierdza również, że jedyną religią mającą związek z podstawami Istnienia jest panteizm, co trudno pogodzić z późniejszymi wyrazami uznania dla tradycyjnych religii historycznych. *Prima facie* stoi to także w sprzeczności ze zdecydowanym odrzuceniem teozofii<sup>15</sup>.

Uważam więc, iż omawiając stosunek filozofii Witkacego do religii można wziąć w nawias argumenty przeciw istnieniu Boga osobowego pochodzące z *Marzeń improduktywa*. Jest to dozwolone ze uwagi na trudności w uzgodnieniu ich z tekstami podejmujących to zagadnienie w sposób systematyczny, oraz ze względu na fakt, iż Witkacy nie powtórzył tych argumentów.

Mimo to stosunek Witkacego do religii nie jest do końca jednoznaczny. Tym, co zastanawiające jest powściągliwość autora, gdy idzie o wypowiedanie sądów oceniających religię. Z jednej strony Witkiewicz uznaje jej wagę, z drugiej zaś twierdzi, że jeśli ktoś nie potrzebuje koniecznie ogólnego sensu istnienia, wykraczającego poza możliwości filozofii i nauki, to nie potrzebuje też religii<sup>16</sup>. Biorąc

<sup>14</sup> S. I. Witkiewicz, *Marzenia improduktywa*, [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane...*, dz. cyt., s. 16–18. *Nota bene* można pytać, na ile argumenty Witkacego są przekonujące. Wydaje się na przykład, że argument dotyczący różnicy ilościowej i niemożliwości pojęcia Boga nie ma żadnej siły, gdyż niezrozumiałość Boga w żadne sposób nie wyklucza Jego istnienia (niewielu ludzi twierdzi, iż wierząc w Boga, rozumie Go całkowicie).

<sup>15</sup> Tamże, s. 17.

<sup>16</sup> S. I. Witkiewicz, *O stosunku religii do filozofii*, [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane...*, dz. cyt., s. 118.

pod uwagę stwierdzenie Witkacego, iż interesuje go wyłącznie psychologia odczuć religijnych można dojść do wniosku, że powyższa teza jest jedynie spostrzeżeniem natury psychologicznej<sup>17</sup>. Wydaje się jednak, że należy się doszukiwać tutaj czegoś więcej.

W końcowych fragmentach *O stosunku wzajemnym...* Witkiewicz pisze, że ogólne sensory Istnienia to *fikcje*, wytworzone przez wysoko rozwinięte społeczeństwa<sup>18</sup>. Nieco dalej stwierdza, że prawidłowo rozumiana religia dotyczy sfery Nieśkończoności Absolutnej, której nie możemy pojąć, ale której istnienie musimy przyjąć<sup>19</sup>. Być może oznacza to, że Istnienie z konieczności ma jakiś sens, którego jednak nie sposób ustalić. Można to jednak rozumieć bardziej radykalnie; wówczas nie da się nawet stwierdzić, że Istnienie ma jakikolwiek sens. Obok wszelkich możliwych (i niemożliwych) do pomyślenia ogólnych sensów pojawia się więc dodatkowo możliwość, iż Istnienie jest bezsensowne.

Niezależnie od interpretacji, powyższe uwagi nasuwają przypuszczenie, iż Witkacy zgodziłby się na to, że filozof powinien obejść się bez religii, gdyż ostatnim krokiem na drodze poznania jest stwierdzenie istnienia nieprzeniknionej Tajemnicy. Religię, próbującą objaśnić Tajemnicę, można z filozofią pogodzić, jednak nie dodaje ona nic do naszej wiedzy – Tajemnica zawsze pozostaje nieprzenikniona. Warto jednak zaznaczyć, że dystans Witkacego wobec religii nie wynika z oczywistości świata, ale z jego tajemniczości. Kłopot z religią nie polega na tym, że zajmuje się ona problemami, które można rozwiązać na gruncie nauki czy filozofii; bierze się on stąd, że przedmiot dociekań religijnych – Tajemnica – przerasta owe dociekania. Witkacy zachowuje tutaj pokorną konsekwencję – stwierdziwszy, że Tajemnicy nie można poznać, powstrzymuje się od spekulacji na temat tego jak, mimo to, można by ją objaśnić. Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia łatwo zrozumieć ostrożność i niejednoznaczność sądów Witkacego na temat religii.

Podsumowując można rzec, że w opinii Witkacego właściwe rozumienie filozofii i religii pozwala tym dwóm fenomenom współistnieć i spełniać swoją rolę w objaśnianiu uczuć metafizycznych i Poglądu Życiowego. O ile filozofia nie będzie chciała objaśniać sensu Istnienia, zaś religia nie będzie dogmatyzować problemów, które można badać przy użyciu filozofii, obydwa przejawy aktywności ludzkiej znajdą swoje miejsce w procesie badania Tajemnicy.

<sup>17</sup> Tamże, s. 114.

<sup>18</sup> Tamże, s. 117.

<sup>19</sup> Tamże, s. 118.



## Zakończenie

W niniejszej pracy starałem się ukazać relacje między nauką, filozofią i religią w myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza. Witkiewicz sformułował umiarkowaną koncepcję, w ramach której każdy z tych fenomenów ma swoje ważne miejsce; nauka, filozofia i religia nie muszą ze sobą kolidować, o ile żadna z tych dziedzin nie będzie przekraczać własnych granic. Nauka zajmuje się przybliżonym opisem świata, z którego wyłącza się stwory żywe, filozofia bada pojęcia wynikające koniecznie z istnienia i natury tych stworów, zaś religia nadaje Istnieniu i Tajemnicy sens oraz ujmuje go w symbole.

Wyczerpujące przedstawienie zagadnienia zasygnalizowanego w tytule mojego tekstu zdecydowanie przekracza ramy krótkiego artykułu. Relacje ogólne, które starałem się przedstawić należałoby uzupełnić dogłębną analizą poszczególnych zagadnień i przykładów omawianych przez Witkacego. Na uwagę zasługują zwłaszcza opinie dotyczące nauki i współczesnej mu filozofii naukowej. Są to opinie oryginalne, chwilami pozostające w zdecydowanej opozycji wobec ówczesnie rozwijanych poglądów, a jednocześnie podparte solidnymi przemyśleniami i lekturą.

Warto byłoby zbadać także stanowisko autora *Nienasycenia*, w sprawie perspektyw rozwiązania zagadnienia psychofizycznego, stosunku ciała ludzkiego do świata, czy problemu determinizmu. Niektóre wypowiedzi Witkacego antycypują idee i rozwiązania, które wkroczyły do powszechnego obiegu filozoficznego kilkadziesiąt lat po jego pismach. Czasem zaś spotykamy się z gorliwym nakłanianiem do podjęcia tematów, które – będąc w czasach Witkiewicza tematami drugorzędnymi – rzeczywiście są obecnie gorąco dyskutowane.



**Leon Koj**  
Wspaniała samotność logiki

archiwum

9



LEON KOJ

---

## Wspaniała samotność logiki

Dr Leon Koj jest adiunktem zakładu logiki przy katedrze filozofii Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Do ważniejszych jego prac należą: „Zasada przezroczystości a antynomie semantyczne” („Studia Logica”); „Dwie koncepcje semantyki” („Studia Filozoficzne”); „O definiowaniu wyrażen okazjonalnych” („Annales UMCS”)<sup>1</sup>

Wielka Brytania była w dziewiętnastym wieku bogatym i potężnym państwem. Panowała nad morzami utwierdzając „Pax Britannica” przy pomocy złota i dział. Nie przejawiała wtedy większych zainteresowań sprawami europejskimi – nie chciała być wciągnięta w sprawy europejskiego kotła. Ten stan względnej izolacji nazywano trochę dumnie, trochę ironicznie – „splendid isolation” – wspaniałą izolacją, wspaniałą samotnością.

Sytuacja pewnego działu logiki, tzw. semantyki logicznej – nauki badającej w sposób zmatematyzowany stosunek języka do rzeczywistości pod pewnymi względami żywo przypomina wiktoriańską Anglię. Semantyka jest również potężnym i zasobnym potentatem – potentatem wiedzy. Po przełomowych osiągnięciach Gödla i Tarskiego w początkach lat trzydziestych rozrosła się ona do rozmiarów szanowanej przez logików i matematyków gałęzi logiki i matematyki.

Podobnie jak angielscy politycy królowej Wiktorii nie darzyli sympatią związków z Europą, tak obecnie nie wszyscy badacze semantyki logicznej pragną wiązać uprawianą przez siebie naukę z pozostałymi działami wiedzy o języku, np. językoznawstwem ogólnym lub psychologią języka. Te empiryczne nauki o języ-

---

<sup>1</sup> Kultura. Tygodnik. MYŚL WSPÓŁCZESNA, 31 marca 1968

ku odstraszać logików licznymi nierozwiązanymi sporami. Semantyka logiczna na wzór dziewiętnastowiecznej Brytanii patronuje samotnie ścisłości i badaniom u podstaw matematyki we wspaniałej izolacji od empirycznych nauk o języku. Prawdziwa „splendid isolation”.

Źródła tej samotności są liczne i niebagatelne. Klejnotem semantyki logicznej nie są wprawdzie Indie, ale przedmiot również niezwykle cenny: języki systemów matematycznych. Semantyka logiczna bowiem rozważając stosunek języków do rzeczywistości ogranicza się do badania tego stosunku gdy zachodzi on między językiem systemu matematycznego a światem matematycznym zbiorów, liczb i kształtów.

### **Język codziennego porozumiewania się z punktu widzenia logiki pełen jest błędów i wyjątków**

Jego regularności zaś bywają zaskakujące, trudne do wytłumaczenia – jakby zupełnie alogiczne. Tym językiem zajmuje się językoznawstwo ogólne, psychologia języka i dalsze empiryczne nauki o języku. Czy wobec tego przedmioty badań semantyki logicznej z jednej strony, a empirycznych nauk o języku z drugiej nie są zupełnie różne? Czy mniejsza wytworność języka naturalnego nie jest dodatkową przyczyną niechęci do badania go w ramach semantyki logicznej?

Empiryczne nauki o języku jeszcze bardziej różnią się od semantyki logicznej metodą badań. Nauki *ex professo* badające języki naturalne posługują się metodami empirycznymi. W dziedzinach tych przeprowadza się najpierw obserwację zjawisk językowych, łącznie z obserwacją ludzi w trakcie porozumowania się przy pomocy języka. Następnie porównuje się i grupuje otrzymane dane, uogólnia się je, otrzymując mniej lub bardziej ogólne prawa językowe, aby wreszcie przystąpić do konstrukcji teorii wyjaśniających poznane fakty językowe.

Semantyka logiczna uznaje oficjalnie inną metodę. Polega ona na tym, że w z góry przyjmowanych postulatach zakłada się, jakie powinny być własności badanych relacji między wyrażeniami języka matematycznego i elementami matematycznej rzeczywistości. Ten sposób postępowania został przez Rudolfa Carnapa – znakomitego przedstawiciela logicznego empiryzmu – uznany za obowiązujący. Carnap stwierdził bowiem, że semantyka bada konsekwencje wspomnianych postulatów przyjętych na zasadzie konwencji. Metoda semantyki logicznej w ujęciu Carnapa podobna jest do metody aksjomatycznej znanej przede wszystkim z matematyki. Jak wiadomo metoda ta obchodzi się doskonale bez znajomości empirycznie poznawalnego świata.

Tak więc według Carnapa (i nie tylko według niego) zarówno przedmiot jak i metoda semantyki logicznej są różne od przedmiotu i metody badań empirycz-

nych nauk o języku. Co za tym idzie „splendid isolation” semantyki logicznej jest dla Carnapa w pełni uzasadniona.

Jak wiadomo Anglicy zaczęli żywić wątpliwości, czy uznanie związków z Europą było słuszne. Chyba wolno podnieść podobne wątpliwości w przypadku semantyki logicznej. Może raczej przemawiające za oddzieleniem semantyki logicznej od empirycznych badań językowych nie są słuszne. Może – przeciwnie – należałoby usilnie dążyć do wzmocnienia więzów między nimi. Idea piękna, ale czy da się przeprowadzić? Czy nie powstaną trudności przy wprowadzaniu semantyki logicznej do wspólnego rynku nauk o języku?

Z rozważań Carnapa wynika, że wybór postulatów semantyki logicznej jest sprawą konwencji i jest ograniczony jedynie wymaganiami niesprzeczności. Zobaczymy, czy tak się mają rzeczywiście sprawy. Jednym z wielu stosunków, jakie zachodzą między wyrażeniami i fragmentami rzeczywistości jest stosunek oznaczania. Zgodnie z doktryną Carnapa można by dowolnie ten stosunek scharakteryzować. Np. można by przyjąć, że słowo Warszawa oznacza stolicę i że jednocześnie stolica oznacza słowo Warszawa. Nikt się jednak nie zgodzi na takie rozumienie słowa oznaczać. Nie ma więc pełnej swobody w wyborze charakterystyki stosunków semantycznych. Praktyka badań jest inna. Przystępując do badań semantycznych mamy jakieś intuicje dotyczące stosunków semantycznych i zadaniem postulatów jest jedynie wyprecyzowanie naszych ogólnikowych pojęć. Skąd jednak czerpiemy ową ogólnikową znajomość relacji zachodzących między językiem a rzeczywistością? Po prostu czerpiemy ją z obserwacji najbliższego nam języka, tj. języka potocznego lub zapożyczamy od innych logików, którzy się na takiej obserwacji oparli. U podstaw postulatów semantyki znajduje się więc znajomość prawidłowości języka naturalnego (potocznego) nieodłączna od wiedzy o posługiwaniu się nim przez ludzi. Oczywiście przy budowie języków matematycznych bierze się pod uwagę jedynie najprostsze własności języków naturalnych... Stąd języki nauk matematycznych są pod pewnymi względami językami uproszczonymi.

### **Związek między semantyką logiczną i znajomością języka naturalnego**

ujawnia się także w inny sposób. Języków matematycznych nie projektuje się sobie a muzom, ale po to, aby mogły być ewentualnie skonstruowane i zastosowane, aby można nimi komunikować prawdy matematyczne. Projektując język sztuczny logik lub matematyk wyposaża go w pewne właściwości, m.in. ustala, jakie będą właściwości semantyczne języka. Czyni to w tych postulatach, o których już wspomniałem. Carnap działalność semantyka jak gdyby utożsamia z projektowaniem języków sztucznych i badaniem cech tych projektowanych języków

przez proste wprowadzenie konsekwencji z przyjętych postulatów. Ponieważ projektować można bardzo różne języki, uznał, że cała ta czynność jest sprawą konwencji, o ile tylko nie otrzyma się sprzeczności. Pomija przy tym to, że konstruowane języki powinny się nadawać do komunikowania prawd matematycznych lub logicznych, lub jeszcze innych. Pomija więc fakt, że języki sztuczne powinny spełnić pewne dodatkowe warunki oprócz niesprzeczności. Nie ma innego sposobu stwierdzenia, jak powinien wyglądać język nadający się do komunikowania, prócz badania tych języków, które tę funkcję pełnią stale, a mianowicie języków naturalnych. Przy projektowaniu języków sztucznych logicy i matematycy instynktownie uwzględniają warunek komunikowalności, także wtedy, gdy ustalają własności semantyczne tych języków. Tym samym potwierdzają, że

### **istnieją związki między semantyką logiczną a naukami badającymi empirycznie języki naturalne.**

Realność związków między semantyką logiczną a empirycznymi naukami o językach naturalnych potwierdza problematyka językoznawstwa ogólnego. Okazuje się, że obie nauki częściowo zajmują się tymi samymi zagadnieniami. Tu i tam określa się relację oznaczenia, znaczenie wyrażen i wiele podobnych spraw. Te podobieństwa rzucają się w oczy. Widać też natychmiast jak wielkie są między nimi różnice terminologiczne i jak różny jest stopień wykorzystania aparatury logicznej i matematycznej. Te różnice wynikają chyba przede wszystkim z odmiennych tradycji naukowych.

W semantyce logicznej relacje semantyczne są scharakteryzowane przez postulaty i ich konsekwencje – taka jest oficjalna doktryna. W postulatach co najwyżej uwzględnia się warunki umożliwiające ludziom realizację tych semantycznych relacji w procesie komunikowania się. Nie bierze się pod uwagę, czy wyrażeniami ktoś rzeczywiście się już posłużył, czy ktoś charakteryzowane relacje semantyczne zrealizował. W pewnym sensie semantyka rozpatruje nie tyle istniejące relacje, ale ich możliwość. Inaczej rzecz ma się przedstawiać w naukach empirycznych, gdzie rzekomo rozpatruje się jedynie istniejące języki, faktycznie wypowiedziane wyrażenia i relacje, które już odegrały jakąś rolę w procesie komunikowania. Ma to być dodatkowa różnica między tym, co bada semantyka logiczna i co interesuje empiryczne nauki o języku. Ta rzekoma dodatkowa różnica jednak nie istnieje i świadczy to raczej za podobieństwem obu rodzajów nauk. Wszakże gramatyki mówią nie tylko o strukturze wyrażen, którymi się już posłużono, ale także o budowę wszystkich wyrażen danego języka, m.in. o budowie tych, które zostaną wypowiedziane za lat sto. Podobnie sprawa przedstawia się z relacjami wyrażen do rzeczywistości. Bada się wszystkie relacje semantyczne danego języka, a nie



tylko te, które już odegrały pewną rolę w procesie komunikowania. De Saussure wielokrotnie podkreślał, że lingwistyka nie ogranicza się do badania tego, co już wypowiedziano, lecz że bada się w niej leżący u podstaw wypowiedzi tzw. system językowy. Jego twierdzenia są zbieżne z tym, co powiedziano wyżej. Współcześnie Chomsky jeszcze silniej akcentuje fakt, że językoznawstwo bada wyrażenia i relacje dotąd niezrealizowane, choć możliwe.

Nikt nie wątpi, że Anglia jest w wieloraki sposób powiązana z Europą. Nikt nie wątpi, że liczne są podobieństwa między Anglią i krajami Europy. Wahania i rozbieżności zaczynają się tam, gdzie należy wysnuć z tych faktów wnioski. Jak wprowadzić Anglię do EWG? Jako pełnoprawnego członka, czy w charakterze członka stowarzyszonego?

Banalne jest twierdzenie o związkach semantyki logicznej z wiedzą o językach naturalnych. Jak wzmocnić te naturalne więzy – oto pytanie.

Wiemy, że w semantyce logicznej nie chodzi o to, czy wyrażeniami projektowanego języka już się ktoś posłużył. Ten punkt widzenia stosowany jest w początkach empirycznych badań językowych. Następnie i w tych badaniach rozważa się dowolne wyrażenia, nawet te, które nie zostały zrealizowane na razie. Rozważa się więc później po prostu, według jakich reguł i prawideł należy budować wyrażenia i należy się nimi posługiwać. U podstaw tego uogólnienia przedmiotu badań (z wyrażenń użytych uogólnia się na wszystkie wyrażenia) leży przekonanie, że ludzie posługują się wyrażeniami zgodnie z pewnymi regułami, które są ogólne i mogą znaleźć zastosowanie także w przyszłości. To przekonanie w konkretnym przypadku ma postać następującego okresu warunkowego: jeśli słowo „koń” oznacza dla pana Iksińskiego zwierzę domowe, jednokopytne, to słowo „koń” oznacza owo zwierzę zgodnie z regułami języka polskiego.

### **Semantyka logiczna podaje prawidła semantyczne języków**

Przytoczony okres warunkowy wskazuje, jak można do nich dojść poczynając badania od obserwacji posługiwania się językiem. W zależności od tego, jaki fragment języka naturalnego będziemy obserwowali i od tego, co będzie nas w nim interesowało, jak dalece i dokładnie go przebadamy, prawidła, do których dotrzemy będą różne. Prawidła języka będą także zależały od stopnia uogólnienia rezultatów obserwacji językowych. Krótko mówiąc, w empirycznych badaniach językowych można na odpowiednim szczeblu dojść do reguł i prawideł, które rzekomo są specyficzne dla semantyki logicznej.

Powyższe spostrzeżenia jednocześnie tłumaczą dostrzeżone różnice między semantyką logiczną a empirycznymi badaniami językowymi. Logicy postulując prawidłowości semantyczne konstruowanych przez siebie języków opierają się

z reguły na wąskich obserwacjach języków naturalnych. Biorą pod uwagę jedynie najprostsze własności tych języków. Konstruując z nich nowe języki otrzymują z konieczności struktury dosyć mocno różniące się od języków naturalnych.

Ponieważ różni logicy biorą pod uwagę różne języki naturalne, obserwują zachowanie się różnych ich fragmentów i dochodzą do różnych uogólnień, wyjaśnia się sprawa częściowo różnych rezultatów, do których dochodzą. Stąd pozór, że ich decyzje są konwencjonalne.

Wreszcie opieranie się na obserwacjach języków naturalnych jest w semantyce raczej mało uświadomione.

Jeśli semantyka logiczna rzeczywiście da się wywieść z empirycznych badań językowych, to będzie ona zbiorem teorii wyjaśniających wybrane właściwości semantyczne języków naturalnych. Budowanie języków sztucznych będzie konstruowaniem uproszczonych modeli języków naturalnych i badaniem ich właściwości.

Z tego, co powiedziano dotąd widać, że semantyka logiczna da się powiązać z szerokim rynkiem nauk o języku. Ale, czy ta złożona i na pewno trudna operacja się opłaca? Co na tym zyska semantyka logiczna – outsider nauk o języku? Czy na tym skorzystają inne dziedziny wiedzy o języku? Co wreszcie skorzysta na tym cały świat nauki?

Kłopoty z realizowaniem programu wiązania semantyki logicznej z badaniami empirycznymi są widoczne od razu: przede wszystkim mnóstwo trudu w związku z wypracowaniem precyzyjnej aparatury pojęciowej w naukach badających empirycznie języki, tak aby mogła ona dorównać aparaturze pojęciowej semantyki logicznej. Oczywiście jest to jednocześnie i wielka korzyść, ale nie będę tutaj rekomendował symbolicznego sposobu wyrażania myśli.

Jak już powiedziałem semantyka logiczna bada jedynie prostsze stosunki zachodzące między wyrażeniami a rzeczywistością. Bardziej skomplikowane relacje tego typu często obserwowane w językach naturalnych nie są brane pod uwagę przez semantykę logiczną. Np. w semantyce logicznej bada się relację oznaczania, ale tylko tę prostszą, nie zrelatywizowaną do kontekstu. W językach naturalnych jednak bardzo często wyraz oznacza ten lub inny przedmiot w zależności od kontekstu, w którym się znajduje. Z chwilą, gdy świadomym zadaniem semantyki logicznej stanie się wyjaśnianie prawidłowości semantycznych języków naturalnych, będzie musiała się ona zająć także bardziej złożonymi relacjami semantycznymi, z jakimi mamy do czynienia w trakcie porozumiewania się językiem potocznym. Spowoduje to daleko idącą rozbudowę aparatury pojęciowej semantyki logicznej.

Związki semantyki z badaniami empirycznymi językoznawców i psychologów pozbawia konwencjonalizm przynajmniej częściowo podstawy. Znajdował on

oparcie w tezach Carnapa głoszących, że

**język, jego budowa i właściwości semantyczne zależą od reguł, według których został zbudowany.**

Te ostanie zaś są przyjmowane umownie. Jeśli zestawimy tę tezę z twierdzeniem, że język, którym się posługujemy, wyznacza najogólniejszy kształt naszego obrazu świata, co twierdzi np. Sapir, to otrzymamy doktrynę, wedle której obraz świata jest sprawą konwencji. Pogląd ten jest raczej trudny do przyjęcia, gdyż wynika z niego, że język i obraz świata są jakby sprawą przypadku a nie wynikiem działania prawidłowości.

Powiązanie semantyki logicznej z innymi badaniami językowymi jest nie tylko możliwe, korzystne, ale i nieuchronne. Obecnie gramatyka języków naturalnych jest już uprawiana metodami algebraicznymi. Zapewne wkrótce już semantyka języków potocznych będzie uprawiana tak jak semantyka logiczna dzisiaj. Wtedy obie dziedziny połączą się w jedną naukę. Nie pomogą tu żadne opory z jednej lub drugiej strony. Zbyt wielkiego bogactwa nie da się zamknąć w zbyt ciasnych ramach. Podobnie bogactwo języków naturalnych nie da się zamknąć w obecnych ramach oficjalnej semantyki logicznej. Jednocześnie nie da się unikać badania języków naturalnych bardziej wyrafinowanymi narzędziami, niż te, którymi posługuje się tradycyjna lingwistyka.



recenzije

10



KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

---

Recenzja książki: *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Początki*, t. I, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Biblos, Tarnów-Kraków 2007, ss. XIII + 182

Coraz częściej środowiska akademickie wpisują się w określone nurty, style, szkoły lub tradycje uprawiania filozofii. Powstały w Krakowie przy Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych promuje uprawianie filozofii przyrody w ścisłym kontakcie z naukami szczegółowymi. Na seminarium Katedry Filozofii Przyrody PAT, w związku z częstym wydobywaniem z krakowskich archiwów nieznanych (nieopublikowanych) prac rodzimych filozofów, zrodził się zamysł całościowego opracowania stylu uprawiania przez to środowisko filozofii przyrody. Jednym z rezultatów badań jest trzytomowa praca zbiorowa pod redakcją profesorów Michała Hellera i Janusza Mączki. Opublikowany pierwszy tom został poświęcony opracowaniu dorobku naukowego tzw. ojców założycieli krakowskiej szkoły filozofii przyrody: Tadeusza Garbowskiego i Władysława Heinricha oraz istnieniu Koła Krakowskiego.

Warto przypominać i badać inne style myślenia o rzeczywistości. Przykładem tego są filozofowie krakowscy, którzy rozwiązywali i interpretowali proble-

my tkwiące w samych naukach używając do tego współczesnych osiągnięć metodologii. Doceniali logiczne narzędzia badawcze i uprawianie filozofii w bliższym kontakcie z naukami szczegółowymi. Pod wieloma względami ich zmagania się z konkretnymi problemami były podobne do zmagania przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Środowisko filozoficzne Krakowa różni się od Szkoły Lwowsko-Warszawskiej najbardziej tym, jaką rolę nadawano metodologii. W Szkole głównie interesowano się i rozwijano metodologię nauk i problematykę filozofii nauki. W krakowskim środowisku wykorzystywano metodologię do rozwiązywania konkretnych problemów świata przyrody o znaczeniu filozoficznym. Proponowana prezentacja Krakowskiej filozofii przyrody w okresie międzywojennym jest zwróceniem uwagi na to, co jest istotą filozofowania „w kontekście nauki”.

Prezentowana praca ukazuje przedstawicieli krakowskiego środowiska, których łączy charakter zainteresowań aktualnymi zagadnieniami filozoficzno-przyrodniczymi w kontekście intensywnie rozwijającej się fizyki, astronomii czy biologii.

Zachowując metodologiczną odrębność badań nauk szczegółowych oraz filozofii, sprzeciwiając się pozytywistycznemu redukcjonizmowi i pozbawianiu znaczenia badań metafizycznych, odwoływali się do kategorii całości i jedności rzeczywistości. Potwierdzeniem tego są badania Garbowskiego i Heinricha oraz jego uczniów: Joachima Metallmanna, Zygmunta Zawirskiego i Bolesława Gaweckiego. Przykładowo, Metallmann podejmował zagadnienie determinizmu, Zawirski zwracał uwagę na problem czasu, a Gawecki na przyczynowość. Ze względu na pokrewny styl uprawiania filozofii uprawnione staje się nazwanie ich filozofami przyrody.

W tomie pierwszym *Krakowskiej filozofii przyrody w okresie międzywojennym* najwięcej miejsca poświęca się skąpo jeszcze opracowanym i spopularyzowanym koncepcjom Tadeusza Garbowskiego i Władysława Heinricha. Maciej Kociuba w artykule *Tadeusz Garbowski i filozofia jedności* przedstawia oryginalny dorobek krakowskiego zoologa, etologa, a przede wszystkim filozofa przyrody, wskazując na aktualność i zbieżność jego poglądów z przedstawionymi później przez Konrada Lorenza, Francisa Jacoba i Karla R. Poppera. Z kolei Jacek Nowak przypomina pasje literackie Garbowskiego omawiając jego korespondencję z Elizą Orzeszkową oraz napisaną z nią książkę *Ad astra*. Kolejne artykuły ukazują dorobek naukowy Heinricha. Magdalena Senderecka zwraca uwagę na jego umiejętność budowania środowiska naukowego przez założenie w 1903 roku jednej z najwcześniejszych pracowni psychologii eksperymentalnej w Europie Środkowej, a w 1922 roku – „Kwartalnika Filozoficznego”, oraz prowadzenie badań z zakresu metodologii. Natomiast szczegółowe kwestie Heinricha

filozofii przyrody i metodologii przedstawione zostały w artykule Michała Hellera – *Filozofia przyrody Władysława Heinricha*, oraz Janusza Mączki – *Metodologiczne analizy Władysława Heinricha*.

W pierwszej połowie XX wieku w środowisku krakowskim zaznacza swoją obecność także Koło Krakowskie założone 26 sierpnia 1936 roku. Przedstawiciele tego Koła: Józef Maria Bocheński, Jan Franciszek Drewnowski, Jan Salamucha i Bolesław Sobociński, interesując się metodologią filozofii i teologii zaproponowali program odnowy filozofii przy pomocy logiki matematycznej. Zbigniew Wołak w artykule *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego* zwraca uwagę na podporządkowanie zainteresowań naukami przyrodniczymi kwestiom naukowości filozofii i teologii przez przedstawicieli Koła oraz określenie miejsca teologii i wiary w programie filozoficznym, który nie tylko był przez nich nakreślony, ale także z różnym powodzeniem realizowany.

Zauważyć można, że analizy filozoficznych koncepcji głównych przedstawicieli środowiska krakowskiego ukazują ściśły związek precyzji rozumowań z umiejętnością odkrywania nowych idei, które otwierają nowe perspektywy badań. Prezentacja krakowskiej filozofii przyrody oraz koncepcji filozoficznych Koła Krakowskiego nie stanowi jednak wyczerpującego opracowania i domaga się podjęcia dalszych szczegółowych, monograficznych badań. Pod tym naukowo inspirującym względem książka *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym* jest niezbędnym uzupełnieniem wiedzy o dokonaniach rodzimych filozofów w pierwszej połowie XX wieku.



MAREK REMBIERZ

---

### ***Epistemologia* Jana Woleńskiego w kontekście polskich tradycji filozoficznych**

(Jan Woleński, *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005)

Pomiędzy monografią a podręcznikiem. *Epistemologia* Jana Woleńskiego jest rekomendowana przez wydawcę jako podręcznik uniwersytecki. Jednak autor zaznacza, że zamierzał napisać „coś pośredniego pomiędzy monografią a podręcznikiem”, aby zespolic walory podręcznika i walory monografii z zakresu teorii poznania w jednej obszernej książce. Jej lektura przekonuje, że decyzja autora o napisaniu czegoś „pomiędzy monografią a podręcznikiem” jest słuszna, gdyż chroni od ograniczającego perspektywy poznawcze, upraszczającego dydaktyzmu podręcznika, i powstrzymuje – dzięki uwzględnieniu funkcji dydaktycznych – przed hermetycznością wyводу, cechującą niektóre spośród badawczo zaawansowanych i wysoce specjalistycznych monografii. Niepożądaną cechą podręczników bywa podawanie w nich „streszczenia streszczonego streszczenia” i wywoływanie pozorów «logicznego myślenia»: „Uczony-erudyta podaje studentom streszczenie podręcznikowe swej nauki i wprowadza ich w «logiczne myślenie» w skali tego streszczenia. [...] z kolei podają oni młodszemu streszczenie tego

streszczenia, i uczą ich «myśleć logicznie» w tej powtórnie pomniejszonej skali, [...], aby ci znów podali [...] streszczenie tego streszczonego streszczenia [...]” (Florian Znaniecki). Woleński nie dokonuje „streszczenia streszczonego streszczenia”, unika tym samym zasadniczej wady tych podręczników, które «filozoficzne» są tylko z nazwy i z użytych słów, bo faktycznie pozbawione są «filozoficznego ducha»: nie wykazują bowiem dążenia do samodzielnego dostrzegania i rozstrzygnięcia filozoficznych zagadnień (wraz z towarzyszącym temu ryzykiem niepowodzeń). *Epistemologia* posiada «filozoficznego ducha», a przejrzystą strukturą i treścią wykładu pokazuje jak podręcznik uniwersytecki może wprowadzać adepta filozofii w samodzielną pracę badawczą, wymagając wszakże od niego rozwijania wysokich kompetencji intelektualnych.

***Epistemologia* i tradycja Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.** *Epistemologia* wpisuje się – m.in. rozwijając teorię prawdy i broniąc realizmu – w tradycję Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW), której dorobek Woleński konsekwentnie bada i propaguje. Twórca tej polskiej formacji

analitycznej – Kazimierz Twardowski – wskazywał na początku XX w. na potrzebę pisania przez czołowych polskich filozofów podręczników uniwersyteckich z podstawowych dziedzin filozofii, ćwiczących umiejętność jasnego wyrażania myśli, które rzetelnie i przejrzyście zdają sprawę z aktualnego stanu debaty w literaturze światowej i zarazem nie tracą z pola widzenia polskich dokonań. *Epistemologia* spełnia ten postulat Twardowskiego. Woleński uwzględnia kontekst polskich tradycji filozoficznych i konsekwentnie eksponuje: (1) polskie dokonania w zakresie analiz epistemologicznych (nie tak znane, jak na to zasługują; m.in. zbyt mało znane prace Marii Kokoszyńskiej); (2) walory stylu uprawiania filozofii w SLW i stosowania metod analitycznych (korzystających z logiki).

Zamierzenia dydaktyczne *Epistemologii* oparte są m.in. na przeświadczeniu, że „semantyczna definicja prawdy sformułowana przez Alfreda Tarskiego jest na tyle ważną ideą, iż winna być znana każdemu filozofowi, zwłaszcza w Polsce, gdzie koncepcja ta powstała” (s. 9). Znajduje tu wyraz określone wartościowanie metod i ustaleń filozoficznych. Pozwala ono uznać wyniki analizy Tarskiego za szczególnie doniosłe nie tylko w logice, ale i w epistemologii. Semantyczna teoria prawdy stanowi „przedmiot fundamentalnych polemik filozoficznych” w XX wieku (s. 181); Woleński akcentuje m.in. następujący fakt: „Jednym z filozoficznie głębszych wyników filozoficznych uzyskanych przez Tarskiego było pokazanie, że semantyczne własności bogatych (tj. zawierających arytmetykę liczb naturalnych) języków nie są redukowalne do ich własności składniowych” (s. 186; zob. s. 487). Uznając za słuszne takie wartościowania

dokonań Tarskiego, określa się zarazem jeden z obowiązków adepta filozofii: przyswojenie wiedzy o semantycznej definicji prawdy i umiejętne z niej korzystanie we własnych analizach. Zdaje się z tym wiązać teza dotycząca pożądanego sprawności w rzetelnym uprawianiu filozofii: zrozumienie tej definicji – wraz z kontekstem i sposobem jej utworzenia – powinno pozytywnie oddziaływać na jakość samodzielnych dociekań filozoficznych.

Przybliżając walory naukowych i dydaktycznych dokonań Kazimierza Ajdukiewicza – przedstawiciela SLW – Klemens Szaniawski podkreśla, że dydaktyka to „jeden z istotnych bodźców jego twórczości”, a podczas wykładów podejmował pytania, które rozstrzygał w pracach naukowych. I wspomina: „Mawiał o sobie żartobliwie, że [...] nie robi nic innego poza pisaniem podręcznika logiki elementarnej” (*Filozofia w oczach racjonalisty*, w: K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 16). Ta charakterystyka przystaje też do obfitej w publikacje twórczości Woleńskiego, w której – w ujęciu historycznym i systematycznym – rozpatruje problematykę epistemologiczną. Można rzec, że również Woleński „wciąż pisze podręcznik”, gdyż w kolejnych tekstach uprzystępnia on analizy podstawowych, acz złożonych kwestii epistemologii. Jeśli – po przestudiowaniu *Epistemologii* – ponownie spojrzeć na wcześniejsze badania Woleńskiego, to widać ich kumulację w tej pracy; kumulację nie będącą jednak zebraniem opublikowanych tekstów. Na nowo w *Epistemologii* rozważa – jak też w pewnych punktach koryguje – wyniki własnych wieloletnich studiów rozwijających semantyczną teorię poznania (inspirowanych ideami Ajdukiewicza), efekty dociekań nad różny-

mi aspektami Alfreda Tarskiego semantycznej definicji prawdy, ustalenia wielu analiz i polemik teoriopoznawczych (dotyczących m.in. wiedzy, racjonalizmu, empiryzmu, realizmu, pamięci i percepcji), w których wykorzystuje narzędzia współczesnej logiki (jak i kwadrat logiczny) oraz badania historycznofilozoficzne nad intelektualnym dorobkiem SLW.

*Epistemologia*, dzięki sposobowi prezentacji podjętych zagadnień, może spełniać rolę jaka przypadła w udziale innemu – w zamierzeniu autorskim – podręcznikowi: *Elementom teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* Tadeusza Kotarbińskiego (Lwów 1929). Ci, którzy studiowali *Elementy* pod kierunkiem ich autora, dla udobitnienia roli *Elementów* w formacji intelektualnej, używają zwrotu „szkoła *Elementów*” i sądzą, że jest ona „szkołą silnych podniet intelektualnych. Ani zwolenników, ani przeciwników nie pozostawia obojętnymi. Skłania do myślenia i [...] dyskusji naukowej, w której powstają nowe idee [...] i krystalizują się poglądy” (Jerzy Pelc). Wydaje się, iż – mimo odmiennej sytuacji kulturowej – warto, aby wytworzyła się „szkoła *Epistemologii*”, rozwijająca dziedzictwo SLW. Przywołując historyczne analogie: *Epistemologia*, podobnie jak *Elementy*, wymaga, aby – oprócz studentów kształcących się w filozoficznym rzemiośle na jej podstawie – pojawili się także tacy odbiorcy jej treści, którzy ustosunkują się do niej równie wnikliwie jak uczynił to – w swej polemice – Ajdukiewicz wobec *Elementów*. Ze względu na prezentowane w *Epistemologii* oryginalne rozstrzygnięcia i dobitnie sformułowane tezy należy oczekiwać również krytycznej debaty, jak ta, która wydarzyła się – i nadal miewa miejsce – wokół *Elementów*.

#### Uwagi o ocenianiu *Epistemologii*.

Rozpoznając walory i słabości *Epistemologii* warto zwrócić uwagę na zasadnicze wymogi stawiane analizom w SLW, gdyż Woleński kieruje się rygorami i ocenami właściwymi dla SLW. Zwłaszcza respektuje rygory i oceny Tarskiego, który jest jednym z intelektualnych bohaterów i fundatorów podstawowych idei *Epistemologii*. Wedle Tarskiego podjęte zagadnienie należy wyjaśnić od strony formalnej, intuicyjnej oraz historycznej. Po pierwsze więc spełnienie postulatu jasności i precyzji, a przyczynia się do tego też korzystanie z cudzysłowów, aby odróżnić język od metajęzyka. Po drugie unikanie sprzeczności, gdyż ich akceptacja prowadzi do uznania zdań fałszywych, a celem nauki jest gromadzenie prawd. Po trzecie wykazanie się świadomością historyczną, co do dziejów analizowanych zagadnień.

Jeśli idzie o przystępność i łatwość lektury *Epistemologii*, to występują obiektywne trudności, które wynikają z materii podjętej problematyki. Rozpatruje się bowiem zagadnienia złożone i kontrolwersyjne, co wymaga od czytelnika skupienia i przygotowania. Zarzut, iż któreś kwestie można było rozwinąć, a z innych zrezygnować, da się w filozofii postawić każdemu autorowi, zwłaszcza jeśli ocena artykułowana jest przez filozofa żywiącego odmienne przekonania metafizyczne i odmienne wartościowanie problematyki. W tym punkcie może być najwięcej kontrowersji. Akcentowana w *Epistemologii* jest relatywizacja oceny wartości dokonanej filozoficznych do określonego – analitycznego – paradygmatu metafizycznego. Woleński deklarując co – i z jakiego punktu widzenia – go interesuje, daje klucz do oddzielania kwestii – wedle niego – zasadniczych od detali; chociaż nie

każdego to zadowoli i nie dla każdego ten klucz będzie równie czytelny. Woleński dba o to, aby było wiadomo kiedy mówi od siebie (często dobitnie), a kiedy referuje czyjeś idee. Przytaczając wiele argumentów za i przeciw danemu stanowisku Woleński nie powstrzymuje się od wyrażania własnej opinii; odnotowane są jego poglądy *pro* i *contra*, co może razić zwolenników opcji, iż podręcznik powinien być powściągliwy w sądach odautorskich (neutralnie sprawozdawczy).

Atoli nasuwa się tu pewne spostrzeżenie, że podręcznik filozoficzny – zwłaszcza akcentujący sprawę polemik i będący w zamierzeniu autorskim także monografią – dziedziczy w jakiejś mierze zasadnicze trudności dyskusji i kontrowersji filozoficznej. Trudności te – we wzajemnym zrozumieniu się dyskutantów – trafnie zobrazował Waclaw Mejbbaum: „Filozofia jest dla mnie kręgiem światła, w którym część krajobrazu nabiera ostrych konturów, część zaś bardziej odległa od centrum, pogrąża się w tym głębszych mrokach. Dyskusja filozoficzna okazuje się zatem sprawą wielce kłopotliwą, [...] [wymaga] szczególnego wysiłku wyobraźni, [...] «wzięcia w nawias» całości wyobrażeń o świecie, które przywykło się traktować jako oczywiste i nieodparte”.

Podręcznik – wedle dydaktycznych reguł jego komponowania – powinien dążyć do równomiernego rozświetlenia zagadnień, do eliminacji sfery wzmózonego mroku. Jednak w obszarze filozofii nie wydaje się to w pełni osiągalne. Rozświetlenie jednej kwestii, czy nawet jednego jej aspektu, wzmagą niepożądaną ciemność w innym obszarze. Efektu tego nie uniknie się także w – dążącym do dydaktycznego obiektywizmu – podręczniku, a dzieje się tak również dlatego, iż jest on utworem

pisanym zawsze z jakiegoś filozoficznego punktu widzenia, który w odbiorze filozofów z innej opcji część zagadnień „pogrąża w tym głębszych mrokach”<sup>1</sup>.

**Struktura *Epistemologii*.** Układ książki – pod kątem potrzeb dydaktycznych – jest przejrzysty. Przyjęto trafną kolejność rozdziałów, odpowiednio rozczłonkując je na paragrafy oraz włączono w ich obręb dygresje (zamiast przypisów). Właściwie wyważono – tłumacząc się z takiego postępowania – proporcje w obszerności referowania zagadnień podpadających pod temat danego rozdziału.

Główne problemy z dziejów epistemologii dobrze sygnalizuje „Ogólny wstęp historyczny” (rozdział I). Po wyjaśnieniu dyskusji związanych z nazewnictwem teorii poznania, autor przechodzi do esencjonalnego zarysu dziejów epistemologii (do XIX w.). Warto bliżej przyjrzeć się wybranym przez Woleńskiego elementom z dziejów teorii poznania, gdyż ujawniają one jego preferencje badawcze, określające tok dalszych analiz w *Epistemologii*. W punkcie (I), omawiając starożytność, odnotowuje rozwój stanowisk w kwestii waloryzacji źródeł poznania, pojawienie się metody dedukcyjnej, przeciwstawie-

<sup>1</sup> Z dostrzeżonych błędów edytorskich. Na stronach 346–347 brak ciągłości w numeracji punktów w nawiasach; między punktami (II) i (IV) brak punktu (III), punkt (IV) powinien mieć numer (III). Literówki w nazwiskach; np. Kubot D. (zamiast Kubok), s. 515 i 541; Szulakowicz M. s. 375, 529 (zamiast Szulakiewicz). Mimo adresu bibliograficznego „Jadacki 1985” na s. 16 nie podano w bibliografii (najprawdopodobniej) książki: Jadacki J. J.: *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, PWN Warszawa 1985. Propozycja. Mając na względzie ułatwienie dydaktyczne można – w osobnym skorowidzu – zestawić skróty wprowadzane z odpowiednim wyjaśnieniem i wykorzystywane dalej w tekście (np. KTP występujące od s. 162, STP występujące od s. 162, AP i AS występujące od s. 422).

nie *episteme* i *doxa* („Wprowadzenie tych dwóch pojęć [...] [to] jedno z najważniejszych wydarzeń w całej historii teorii poznania” (s. 18)), zainteresowanie się subiektywnym aspektem poznania przez Demokryta (antycypujące realizm krytyczny). Uznaje sofistów za pierwszych, „którzy skoncentrowali się na problemach epistemologii” (m.in. epistemologii historii) (s. 18). Zwraca uwagę na – mocno oddziałyującą na całą filozofię – platońską koncepcję *episteme* (m.in. podział na *noesis* i *dianoia*), na wkład Arystotelesa do epistemologii (m.in. empiryzm genetyczny i metodologiczny, rozgraniczenie różnych postaci poznania, „stworzenie narzędzi logicznych dla nauki w postaci pierwszej systematycznej teorii formalno-logicznej i nauki o definiowaniu”, zarysowanie wpływowej koncepcji prawdy) oraz dokonania sceptycyzmu, który „stanowi jedno z najpoważniejszych wyzwań filozoficznych od Pirrona z Elidy do naszych czasów” (s. 21). Sygnalizuje także kwestię stosunku wiary i rozumu w związku z chrześcijańską syntezą teologii i filozofii.

Podstawowe kwestie i koncepcje teorii poznania (zagadnienia metateoretyczne) wyjaśnia rozdział drugi. Rozpatruje się tu m.in. czym jest stosunek poznawczy i na czym polega jego analiza, zaleca się stosowanie – zaproponowanej przez Twardowskiego – dystynkcji czynności i wytworów, zwraca się uwagę na semantyczne rozumienie uniwersalności logiki.

W kolejnych trzech rozdziałach (od strony 63 do 141) syntetycznie przedstawiono historię pojęcia prawdy i rozwój teorii prawdy w XIX i XX wieku, kończąc paragrafem dotyczącym koncepcji wypracowanych w SLW. W rozdziale VI przedstawiono zadania teorii prawdy i rozpatrzono pytania, na które ta teoria powinna

udzielić odpowiedzi; rozpatrzono kwestię nośników prawdy, ustosunkowano się do stanowisk w sporze o to, czy prawda jest pojęciem epistemologicznym czy też ontologicznym (wyrażając przy tym pogląd, że „ontologia operuje innym pojęciem prawdy niż epistemologia” oraz że ontologiczne pojęcie prawdy „jest trywialne i niepotrzebne” [s. 157]); zwrócono uwagę na różne sposoby definiowania prawdy oraz na relacje jakie między nimi zachodzą, idąc za klasyfikacją dokonaną przez Ajdukiewicza; rozpatrzono odpowiedzi udzielane na pytanie „Czy podział na prawdy i fałszywe jest rozłączny i zupełny?”.

W kolejnych trzech obszernych rozdziałach (VII, VIII i IX) skupiono się na różnych aspektach semantycznej definicji prawdy, zastanawiając się nad jej filozoficznym znaczeniem i sytuując ją w szerokim kontekście współczesnych dyskusji, dokonano konfrontacji stanowiska Autora z różnymi interpretacjami semantycznej definicji prawdy, wytknięto błędy w niektórych krytykach semantycznej definicji prawdy; ta część książki – stanowiąca monografię semantycznej definicji prawdy – zasługuje na szczególne zainteresowanie oraz osobne rozbudowane omówienie, co wykraczałoby jednak poza ramy tej recenzji. Wnikliwie analizując semantyczną definicję prawdy Woleński kieruje się przekonaniem, że „formalne wyniki mówią wiele o pojęciu prawdy, [...] więcej niż tradycyjne wyjaśnienia filozofów” (s. 270).

W rozdziale X dokonano analizy wiedzy, rozpatrując zdanie ‘S wie, że A’, rozważając klasyczną koncepcję wiedzy i próby rozwiązania kwestii „Czy ktoś coś kiedykolwiek wiedział?”, podejmując problem uzasadniania epistemicznego i problem Gettier’a. W rozdziale XI przybliżo-

no kwestie percepcji i pamięci; skupiając się na zagadnieniu realizmu bezpośredniego. Dociekania w rozdziale XII skoncentrowano wokół zagadnień empiryzmu i racjonalizmu, czyli kwestii uchodzących za najbardziej podstawowe w wielu wykładach teorii poznania, uwypuklono tu trudności aposterioryzmu i aprioryzmu, zreferowano Quine'a krytykę analityczności i polemiki jakie wywołała, dokonano analizy aprioryczności, wskazano na koncepcję antyirracjonalizmu.

Rozdział XIII prezentuje – aktualnie diskutowaną – problematykę realizmu i antyrealizmu, prześlędzono więc rozróżnienie realizmu ontologicznego, epistemologicznego i semantycznego, rozpatrzono semantyczną wersję realizmu i antyrealizmu oraz relację semantycznej teorii prawdy do kwestii realizmu i antyrealizmu, przedstawiono argumentację w obronie realizmu epistemologicznego (argument teoriomodelowy oparty na twierdzeniu Löwenheima-Skołema-Tarskiego oraz argumenty Ajdukiewicza, wypracowane w jego krytyce neokantowskiego idealizmu transcendentnego w ujęciu Rickerta i idealizmu subiektywnego Berkeleygo).

Rozdziałom towarzyszy dodatek, w którym syntetycznie rozpatrzono kilka uwag o sceptycyzmie i argument Nelsona przeciwko epistemologii. Istotną częścią książki jest bogata bibliografia (s. 497–537), która dobrze orientuje w literaturze epistemologicznej i skłania do samodzielnych lektur. Książkę dopełniają pomocne w jej studiowaniu skorowidze: osób i odpowiednio dobranych pojęć.

Niezależnie od akceptacji proponowanych przez Woleńskiego rozstrzygnięć czytelnik *Epistemologii* pozostaje pod wrażeniem potężnej erudycji autora, jego szczegółowej orientacji w wielości sta-

nowisk teoriopoznawczych i towarzyszących im sporów interpretacyjnych oraz jego zdolności do syntetyzującego ujęcia pogłębionych analiz i oddzielania kwestii zasadniczych od pobocznych (co skutkuje m.in. ukazaniem ich we właściwych proporcjach).

**Refleksja metafizyczna.** Konsekwentnie przewija się ona na kartach *Epistemologii*. W dużej mierze refleksja ta służy wykazaniu – swoście pojętej – autonomii filozofii wobec nauki („nie traktuję filozofii jako nauki” [s. 61]); dodać należy, iż to metafizyczne przekonanie Woleńskiego jest odmienne od programu filozofii naukowej dominującego w SLW.

W *Epistemologii* przyjmuje się i głosi relatywizację oceny dokonań filozoficznych do określonego paradygmatu metafizycznego. Woleński uznaje, że nie ma filozofii „poza metafizycznymi punktami widzenia” i wykląda analityczny punkt widzenia. Wiąza się z tym określone wartościowania i wybory zagadnień; także rezygnacja z tych tematów, które z innego metafizycznego punktu widzenia nie mogą być pominięte w podręcznikowym wykładzie epistemologii.

Wskazuje się również na wielorakie trudności filozofii. Np. w kontekście charakterystyki języków formalnych, zwracając uwagę na kryteria spójności wypowiedzi potocznych, po odnotowaniu, że „odwołują się [...] niekiedy do sieci trudnych do jasnej eksplikacji powiązań kategoryalnych”, przychodzi pora na metafizyczną konkluzję: „Filozofii dotyczy to w jeszcze większym wymiarze. Jest to zresztą z mora ontologii i metafizyki” (s. 194). Wskazuje się osobliwości dyskursu filozoficznego (s. 434).

Woleński podkreśla metateoretyczny charakter epistemologii. Czyni tak m.in.,

gdy śledzi los problematyki teoriopoznawczej w starożytności: „Epistemologia mogła powstać, gdy filozofowie nie tylko zajęli się spekulacją o świecie, ale również postawili problem jak należy to czynić” (s. 17). Woleński rozwija – i na swój sposób rozstrzyga – starożytny spór o *episteme* i o relacje epistemologia-ontologia (s. 157); mając świadomość, iż nie spotka się z powszechną akceptacją. Wysuwając program umiarkowanego naturalizmu w epistemologii (jako kolekcji problemów), Woleński spiera się co do stawianych jej zadań: „Roszczenie epistemologii do decydowania o ważności wiedzy uważam za jeden z grzechów tradycyjnej teorii poznania” (s. 61). Rozpatrując twierdzenia limitacyjne wyraża „filozoficznie podstawowy” dla *Epistemologii* wniosek, że „semantyka jest w ogólności bogatsza od składni” (s. 255), co ma istotne znaczenie w kwestii realizmu (s. 487).

„Kto, co i kiedy”. Dla Woleńskiego istotną rolę w analizach filozoficznych odgrywa kontekst historyczny, gdyż problemy filozoficzne ujawniają się przez ich historię, a dzięki analizie należy je ujaśnić. Historyczny kontekst stanowi istotny czynnik w uprawianiu filozofii: „W kwestiach filozoficznych jest bowiem rzeczą ważną, kto, co i kiedy napisał” (s. 10). Uwagę zwraca sposób korzystania z historii filozofii i z materiałów źródłowych przez Woleńskiego. W kilku kluczowych momentach argumentacji autor *Epistemologii* odwołuje się do korespondencji danego filozofa, w której wyklada on innemu (dociekliwie pytającemu) filozofowi – dotychczas właściwie nie objaśniane – meandry swego stanowiska. Na uznanie zasługuje umiejętne sięganie do „epistolarnego dialogu” filozofów (kilkakrotne odwołanie się w kluczowych momentach

argumentacji do korespondencji, w której dyskutuje się meandry danego stanowiska).

W *Epistemologii* znajdują też wyraz – co jest ciekawym elementem wywodów – osobiste preferencje Woleńskiego co do uwypuklenia doniosłości danej tematyki; np. profesjonalne upodobania filozofa prawa ujawnia stwierdzenie: „Tropienie wpływu pojęć prawnych na filozofię jest interesującym przedsięwzięciem badawczym. Ciekawego przykładu dostarcza Kant i jego rozumienie dedukcji” (s. 30). I następuje erudycyjne przybliżenie tej kwestii. Można zwrócić się z zachętą do Woleńskiego, aby podjął się – dzięki swym kompetencjom – napisania studium o roli pojęć prawnych w filozofii.

#### **Obecność logiki w *Epistemologii*.**

Woleński wyraża przekonanie o pierwszorzędnym znaczeniu logiki dla filozofii. Logika służy kontroli pracy intelektualnej jako narzędzie w analizie poglądów. Jednak jej rola nie sprowadza się tylko do roli destruktywnej. Bardziej eksponowana jest jej konstruktywna rola w filozofii. Filozofowie powinni uznać prymarność dociekań logików, które inspirują do filozoficznych interpretacji. Do metod logiki, które chce się efektywnie wykorzystać w analizach problemów filozofii, należy wszakże podchodzić we właściwy sposób, mając przede wszystkim na uwadze osiągnięcie określonych celów filozoficznych. Aby tak postępować trzeba wypracować odpowiednie spojrzenie na logikę i trafnie ocenić możliwości jej stosowania w dociekaniach filozoficznych. Nie jest to sprawa nie budząca kontrowersji. Te przekonania metateoretyczne wyjaśniają wiele ze sposobu korzystania z logiki w *Epistemologii*.

Czy w *Epistemologii* nie stosuje się «zbyt wiele» logiki? Czy zapisu formalne-

go nie należy opatrywać bardziej rozbudowanym komentarzem? Do tych pytań mogą skłaniać – czytelników nieprzywykłych do operowania zapisem formalnym – te partie, w których «zagęszczenie znaczków» wydaje się znaczne, a nie ma bezpośrednio towarzyszącego im – jako pomoc dydaktyczna – wyjaśnienia w języku naturalnym.

Często obecny w wywodach *Epistemologii* Tarski podjął kwestię, czy dzięki analizom logicznym „precyzując postawienie zagadnienia i uwalniając jego sformułowanie od [...] nieścisłości, chwytając się równocześnie „istotne” intencje tych ludzi, którzy zagadnienie owo stawiali [...], choć nie potrafili nadać swym dociekanom poprawnej pod względem logicznym szaty”. Takie wątpliwości nie są jednak podstawą dla odrzucenia analizy logicznej, gdyż „zmusza [...] przeciwników do takiego sprecyzowania «istoty» wchodzących w grę zagadnień, które by odpowiadało wymaganiam logiki i metodologii i pozwalało odebrać przeszłej dyskusji tych zagadnień charakter nieprzerwanego łańcucha nie kończących się nigdy nieporozumień” (A. Tarski: *Głos w dyskusji na III Polskim Zjeździe Filozoficznym*, Przegląd Filozoficzny XXXIX, 1936, s. 425). Tarski wyraża tu przeświadczenia metafizyczne Woleńskiego:

– istotna wartość precyzacji problemu i polemik, w których z pomocą narzędzi logicznych dokonuje się rozjaśnianie spornej kwestii;

– daleko posuniętą powściągliwość w deklarowaniu ostateczności rozstrzygnięć i minimalizm w formułowaniu pozytywnej oceny wyniku działań.

W *Epistemologii* uwydatnia się fakt, iż „formalizacja języka odbywa się zawsze w ramach mniej lub bardziej nie formalnego

metajęzyka” (s. 194). Z ograniczeń formalizacji nie wynika, że opis niesformalizowany ma być wyrażaniem się nieprecyzyjnym lub sprzecznym.

**Rola dyskusji i polemik.** Autor *Epistemologii* wyraża żal, iż „nie starczyło miejsca na podjęcie wielu polemik” (s. 10), które uznaje za warte uwzględnienia. Zwrócenie uwagi na funkcje polemiki w uprawianiu filozofii oraz przytaczanie i rozwijanie argumentacji z różnych sporów, stanowi kolejny – sygnalizowany już – walor *Epistemologii*.

Instruktywnym przykładem przywoływanych w *Epistemologii* dawniejszych polemik są dyskusje między M. Kokoszyską i Tarskim; a ze współczesnych polemik wybijają się m.in. spory między Woleńskim i Adamem Groblerem. Śledzenie dyskusji i polemik pozwala rozpoznać istotny «nerw» zagadnienia, rozbudzający wątpliwości i pytania; a ten «nerw» często przestaje być widoczny w akademicko uporządkowanym tekście. Lektura *Epistemologii* pozwala uczestniczyć w zasadniczych polemikach i dostrzec ów pobudzający «nerw» zagadnienia; a jest on wyraźnie widoczny w polemikach, w które Autor *Epistemologii* angażuje się jako jedna ze stron sporu.

**Aksjologia antyirracjonalizmu.** Temat aksjologii antyirracjonalizmu zasygnalizowano tylko w *Epistemologii*, mimo iż jest stale obecny w tle wywodów. Podstawowe założenia tej aksjologii – właściwej SLW – zaczerpnięto głównie od Ajdukiewicza, który deklarował: „Lepiej jest pożywać [...] skromną strawę rozumu niż w obawie, by nie przeoczyć głosu Prawdy, pozwolić na pożywanie wszelkiej niekontrolowanej strawy, która może częściej jest trucizną niż zdrowym [...] pokarmem”. Powściągliwość w akceptacji wy-



ników poznawczych to jedna z cech naczelnych postawy antyirracjonalistycznej.

Na uwagę zasługuje paragraf 11 z rozdziału XII, pt. *Antyirracjonalizm i irracjonalizm*. Ten paragraf jest jednak zbyt krótki, jeśli uwzględnić twórczość Woleńskiego w tym zakresie; a problematyka w nim podjęta warta jest rozwinięcia i uszczegółowienia. W paragrafie 11, przy określeniu relacji antyirracjonalizm-empiryzm, ponownie podjęto spór o *episteme*. Prezentowany tam teoriogrowy model okazuje się niezgodny z klasyczną koncepcją *episteme*. W dygresji (DG 11) pojawia się istotny dla całości *Epistemologii* zestaw pytań: „Czy istnieje jedno kryterium racjonalności, czy jest ich wiele? Czy racjonalność w humanistyce jest porównywalna z racjonalnością w naukach przyrodniczych? Czy racjonalność jest wartością?” (s. 463). Te pytania są tylko zasygnalizowane, a pożądanym wydaje się ich podjęcie.

**Kilka obrachunków.** Czyniąc „Kilka obrachunków rocznicowych” (na stulecie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego) Woleński, podejmuje kwestię „szacunku dla naszej własnej przeszłości i teraźniejszości filozoficznej” i przytacza interesującą hipotezę o relacji między rozwojem filozofii systematycznej a badaniem i kulturowaniem osiągnięć własnej filozofii narodowej: „Nie jest wcale wykluczone, że poziom filozofii systematycznej w danym kraju jest jakoś związany z szacunkiem dla rodzimej myśli” („Ruch Filozoficzny” 2005, nr 1, s. 112, 114). Ukazanie się *Epistemologii* zaświadcza o wysokiej jakości filozofii systematycznej w Polsce, a jakoś ta pozostaje zespolona – również dzięki aktywności profesora Woleńskiego – z twórczym kulturowaniem szacunku dla polskiej myśli filozoficznej. Obecny

stan filozofii w Polsce jednak nie zadowala Autora *Epistemologii*, gdy dokonuje „obrachunków rocznicowych”, bo uznaje za wskazany większy jeszcze szacunek dla rodzimej myśli, z którego wynikną dalsze badania tej myśli (tematów zaniebanych nie brakuje), a te badania powinny skutkować bardziej zaawansowanymi studiaiami w filozofii systematycznej, którą uprawia się w paradygmacie analitycznym. Zamiar przyczynienia się do takiego właśnie rozwoju polskiej filozofii – bliskiego wizji Twardowskiego – może stanowić jeden z powodów wydania *Epistemologii* jako książki pełniącej funkcję podręcznika i zarazem monografii.

Nasuwa się również smutna konstatacja. W *Filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej* (opublikowanej w 1985) Woleński, pisząc o problematyce epistemologicznej, zaznaczał: „Z prac epistemologicznych wymienić należy przede wszystkim szereg artykułów Dąbskiej i Kokoszyńskiej” (s. 227). Poglądy obu przedstawicielek polskiej filozofii dotyczące teorii poznania spotka się w *Epistemologii*; zwłaszcza obecne są odwołania do Kokoszyńskiej. W monografii SLW Woleński podkreślał: „Stosunkowo mało znane artykuły Kokoszyńskiej mogą być uznane za piękny przykład zastosowania metod logiki w filozofii i stanowią istotny wkład do semantycznej teorii poznania” (s. 227). Niestety ten „piękny przykład”, jakim są epistemologiczne rozprawy Kokoszyńskiej, nadal pozostaje zbyt mało znany studentom filozofii (i nie tylko studentom). Trudny jest dostęp do jej prac, bo zazwyczaj pozostają w pierwodrukach. Gdy analizy prowadzone w *Epistemologii* wykazują doniosłość studiów Kokoszyńskiej, to tym bardziej irytuje i oburza brak krytycznego wydania jej dzieł zebranych

(z odpowiednim wstępem, indeksem pojęć i zestawieniem literatury przedmiotu); podobnie jest z cennymi poznawczo utworami Izydory Dąbskiej.

**Postulat antologii tekstów z zakresu epistemologii.** Przyczyną utrudnień w studiowaniu *Epistemologii* jest brak dzieł zebranych przywoływanych przez Woleńskiego polskich filozofów (m.in. Kokoszyńskiej, Tadeusza Czeżowskiego, Dąbskiej). Ta sytuacja może zniechęcać czytelnika, który nie jest skłonny do archiwalnej kwerendy. Powinno się opracować antologię tekstów towarzyszącą *Epistemologii*; wspierałaby ona podręcznikową rolę tej książki i jej samodzielne studiowanie. Za kryterium doboru tekstów można przyjąć ich występowanie w *Epistemologii*. Taką antologię warto także zredagować w języku angielskim.

**Wielkości i bliskość.** Jeśli przywołać rozważania Władysława Tatarkiewicza o tym, co wielkie i o tym, co bliskie w filozofii, to *Epistemologia* jawi się pod znakiem wielkości: wielkich pytań teorii poznania, które wciąż na nowo (w no-

wym języku i kontekście) podejmuje się z przekonaniem, że są one szczególnie ważne; wielkich wyzwań i trudności teoretycznych – a zarazem wielkich porażek w zmaganiu się z nimi – oraz wielkiej dyscypliny metodologicznej. W wywodach *Epistemologii* ukazują się różne postacie filozoficznej bliskości. Osobom poszukującym wartościowej wiedzy bliska będzie pasja poznawcza epistemologów, i ta pasja uwidacznia się także w wypowiedziach autorskich Woleńskiego. Podstawowe pytania i koncepcje teoriopoznawcze okazują się bliskie różnym dziedzinom wiedzy (od logiki, matematyki, fizyki i kosmologii po psychologię i pedagogikę), gdyż te pytania i koncepcje występują w tle różnorodnych badań naukowych. Wyraziście rysuje się czytelnikowi próbującemu samodzielnej refleksji teoriopoznawczej bliskość wielkich filozofów w ich zmaganiach i ich złudzeniach (porażkach). Również autor *Epistemologii* eksponuje to, co jest mu szczególnie bliskie (m.in. bliskie metody, koncepcje, pytania) oraz przekonuje czytelnika do tejsze bliskości.

---

## Spis treści

Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński Od redaktorów.....	5
Anna Brożek, Jacek Jadacki Wielkość filozofii polskiej.....	7
<b>w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej</b>	
Anna Brożek, Piotr Drużny Znaki myśli i znaki uczuć. O poglądach semiotycznych Władysława Witwickiego ..	13
Janusz Maciaszek Teoria znaczenia Ajdukiewicza i teoria prawdy Tarskiego .....	37
Tomasz Kubalica Uwagi na temat parafrazy transcendentnego idealizmu .....	65
Adam Jonkisz Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?.....	75
<b>w kręgu neoscholastyki i noetomizmu</b>	
Zbigniew Wolak Racjonalność i analogia. Uwagi na marginesie koncepcji analogii w Kole Krakowskim.....	85
Dominik Kowalski Realizacja programu Koła Krakowskiego. Jan Salamucha jako realista.....	103
Kazimierz Wolsza Filozofia chrześcijańska w perspektywie ewolucyjnej. Koncepcja ks. Tadeusza S. Wojciechowskiego (1917–2000).....	123

**w kręgu fenomenologii**

Anna Drabarek

O istocie i potrzebie poznania wartości..... 153

**w kręgu historiografii i filozofii**

Miroslaw Tyl

Głosy o kryzysie historii filozofii. Z początków polskiej refleksji nad teoretycznym statusem historii filozofii ..... 163

Tomasz Mróz

Benedykt Woyczyński – stracona szansa polskiej historiografii filozofii starożytnej ..... 173

**w kręgu nauczania filozofii**

Stefan Zabieglik

Filozofia na Cesarskim Uniwersytecie Wileńskim (1803–1832)..... 187

**w kręgu teorii poznania i filozofii nauki**

Andrzej Tarnopolski

Władysława Biegańskiego historia i teoria indukcji ..... 215

Anna Dziedzic

Wątki kantowskie w filozofii Edwarda Abramowskiego ..... 225

Krzysztof Abriszewski

Trzecia fala. Ludwik Fleck i antropologia laboratorium..... 241

Krzysztof Śleziński

Nauka a filozofia w ujęciu polskich przedstawicieli krytycznego realizmu metafizycznego..... 255

**w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza**

Waldemar Kmiciekowski

Fenomen Istnienia w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza..... 267

Leszek Łysień

Powieści Stanisława Ignacego Witkiewicza jako *locus philosophicus*..... 287

Maciej Dombrowski

Próba rekonstrukcji monadyzmu dynamicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza.. 299

Wojciech Morszczyński

Stanisława Ignacego Witkiewicza logika Istnienia..... 321

**warsztaty i debiuty**

Kamil Sokołowski

Filozofia wobec nauki i religii w pismach Stanisława Ignacego Witkiewicza .....351

**archiwum**

Leon Koj

Wspaniała samotność logiki.....365

**recenzje***Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Początki, t. I,*

red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak (Krzysztof Śleziński) ..375

Jan Woleński, *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*

(Marek Rembierz).....377

