



Biblio theca Philoso phica

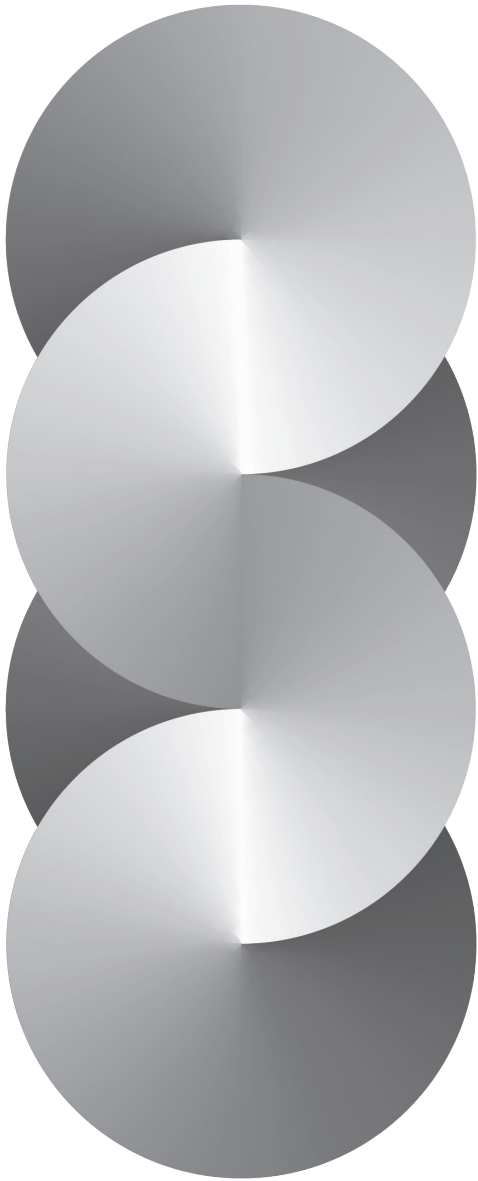
7(2020)

Ryszard Kleszcz

**Profile
metafilozoficzne**

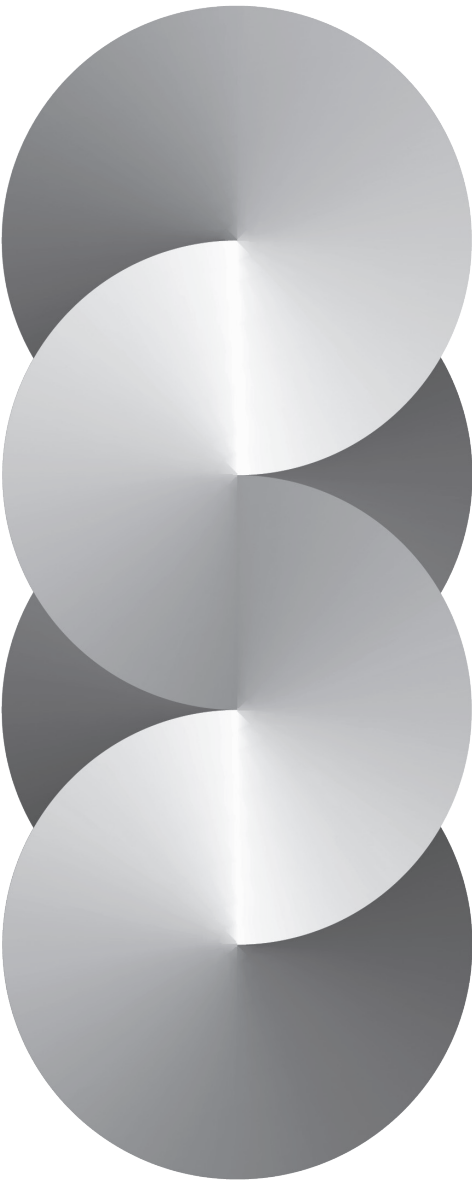
Biblio theca Philoso phica

7(2020)





WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO



Biblio theca Philoso phica

7(2020)

Ryszard Kleszcz

Profile metafilozoficzne

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2020

Ryszard Kleszcz – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii
Katedra Logiki i Metodologii Nauk, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RADA NAUKOWA SERII *BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA*

Marek Gensler, Andrzej Indrzejczak, Elżbieta Jung, Andrzej Maciej Kaniowski
Krzysztof Kędziora, Ryszard Kleszcz, Janusz Maciaszek, Paweł Pieniążek

RECENZENT

Dariusz Łukasiewicz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbial

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Dorota Stępień

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

krzysztof de mianiuk

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/filmfoto

© Copyright by Ryszard Kleszcz, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09959.20.0.M

Ark. wyd. 16,3; ark. druk. 16,125

ISBN 978-83-8220-224-3

e-ISBN 978-83-8220-225-0

<https://doi.org/10.18778/8220-224-3>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 665 58 63

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział I	
Metafilozofia i kłopoty z metafizyką	13
Rozdział II	
Kazimierz Twardowski o nauce i religii	37
Rozdział III	
Kazimierz Twardowski o kształceniu filozofów	59
Rozdział IV	
Konsekwentny i niekonsekwentny antypsychologizm w logice	79
Rozdział V	
Tadeusz Kotarbiński o filozofii na uniwersytecie	95
Rozdział VI	
Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafilozoficzne	109
Rozdział VII	
Józef Maria Bocheński o filozofii, ideologii i światopoglądzie	129
Rozdział VIII	
Dwie metafilozofie: Elzenberg a Szkoła Lwowsko-Warszawska	143
Rozdział IX	
Bogusław Wolniewicz. Filozoficzny spór: pozytywizm albo metafizyka	173
Rozdział X	
Filozofia wobec światopoglądu. Metafilozoficzne dylematy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej	195
Zakończenie. Uwagi podsumowujące i metafilozoficzne credo	209
Informacja bibliograficzna	235
Bibliografia	237
Indeks osobowy	253

WSTĘP

1

Problematyka będąca przedmiotem analiz prowadzonych w tej książce może być zaliczana do domeny badań metafizycznych, pozostając w bezpośrednim lub pośrednim związku z twórczością naukową oraz działalnością Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW). Metafizykę, w punkcie wyjścia, można najogólniej określić jako refleksję nad naturą filozofii, jej celami, przedmiotem, stosowanymi w jej obrębie metodami. Stąd też badania tego rodzaju bywają traktowane jako badania drugiego stopnia. W ich obrębie pytamy o to, jakie są poznawcze walory tego, co robią filozofowie zajmujący się różnymi problemami i pracujący w ramach różnych fizycznych dyscyplin¹. W prezentowanej publikacji te zagadnienia, które do metafizyki przynależą, będą omawiane w kontekście, który wyznacza dorobek SLW. Szkoła ta, powszechnie uważana za najważniejszą polską szkołę fizyczną XX wieku, pewną część swych fizycznych zainteresowań kierowała w stronę badań dotyczących problemów metodologicznych filozofii, jej statusu poznawczego, stosunku do nauk szczegółowych, a w pewnym zakresie także relacji filozofii do innych sfer kultury (takich jak religia, sztuka, światopogląd czy poznanie potoczne). Ważną rolę odgrywały ponadto refleksje nad metodami filozofii, w tym nad znaczeniem narzędzi logicznych w jej ramach wykorzystywanych. Taką refleksję metafizyczną znajdujemy już u Kazimierza Twardowskiego, a potem, z różnym nasileniem, rozważania czy co najmniej obszerne uwagi na ten temat znajdujemy u jego wybitnych uczniów: Jana Łukasiewicza, Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego i wielu innych. Można rzec, iż w SLW wykształciło się pewne standardowe podejście dotyczące stosunku filozofii do nauk szczegółowych, statusu tych nauk, pozycji dociekań metafizycznych czy stosunku filozofii do, ogólnie mówiąc, sfery światopoglądowej. Zarazem jednak to typowe (standardowe) rozumienie nie przez wszystkich członków SLW

¹ Na temat metafizyki i jej problematyki piszę szerzej w: R. Kleszcz, *Problemy metafizyczne*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizyka – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2011, s. 31–44. Por. także: S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Problematyka teoretyczna metafizyki jako dyscypliny fizycznej i rozmaite kwestie mieszczące się w jej ramach sygnalizowana jest w kolejnych rozdziałach niniejszej książki.

było zawsze w pełni podzielane. Toteż czasami wyrażano, w pewnych kwestiach, poglądy niezgodne z tym standardowym nastawieniem. W niniejszej książce dotykam kwestii metafizycznych – zarówno centralnych, jak i, z metafizycznego punktu widzenia, nieco bardziej pobocznych. Te ostatnie dotyczą takich choćby zagadnień, jak: problem psychologizmu, miejsce filozofii w strukturze uniwersytetu czy kwestia kształcenia filozoficznego. Są to oczywiście tematy interesujące także dla innych działów filozofii, w tym epistemologii czy dydaktyki filozofii. Łączą się one jednak, choćby pośrednio, z istotnymi dla refleksji metafizycznej kwestiami. Wszystkie te problemy wydają się istotne w kontekście historycznym, gdy pytamy choćby o znaczenie rozważań metodologicznych i metafizycznych w ramach wspomnianej SLW. Zdają się one jednak aktualnymi także w kontekście współczesnym i systematycznym. Jest tak chociażby wówczas, gdy stawiamy sobie pytania dotyczące aktualnego stanu filozofii i filozofowania w Polsce oraz stanu filozofii w wymiarze bardziej uniwersalnym. Zwłaszcza jeśli uznać, że współcześnie mamy do czynienia z pewnym kryzysem filozofii. Jeżeli tak jest, to niezależnie od tego, czy przyczyny tego tkwią w filozofii samej czy poza nią, bo uznajemy, iż powoduje go pewien cywilizacyjny kryzys, to w jednym i w drugim przypadku warto sięgać do rozważań, które mówią nam coś o charakterze filozofii i sięgają do fundamentalnych pytań dotyczących jej statusu metodologicznego. Jeśli bowiem mamy do czynienia z kryzysem w rozmaitych sferach kultury, to filozofia wydaje się szczególnie potrzebna jako narzędzie ułatwiające rozeznanie w tej kwestii i radzenie sobie z ewentualnymi zarówno źródłami, jak i objawami tego kryzysu. Filozofia pozwala nam bowiem na dyskusję na maksymalnie ogólnym i podstawowym oraz bezstronnym poziomie, w kontekście angażującym także naukę (nauki szczegółowe) i inne sfery kultury. Filozofia wydaje się nadto osobiście potrzebna w sytuacji zetknięcia się, niekiedy konfliktowego, rozmaitych kultur, obyczajowości, religii i może ona, niekiedy co najmniej, odgrywać rolę moderatora i rozjemcy na podstawowym poziomie. Obydwie te role wydają się potrzebne i trudne, co możemy zaobserwować choćby we współczesnej Europie. Taką rolę może jednak dobrze odgrywać tylko filozofia metodologicznie dojrzała, niebojąca się konfrontacji z dorobkiem nauki współczesnej i z tym, co niesie wielki dorobek kultury europejskiej. Filozofia taka nie popada w sidła scjentyzmu, ale zarazem nie odwraca się wyniośle wobec wielkich osiągnięć dyscyplin szczegółowych – tak przyrodniczych, jak i humanistycznych. Tradycja SLW jest w tym względzie inspirująca – choć chciano w jej obrębie uprawiać filozofię naukową, to jednak nie przyjmowano uproszczonego, redukcjonistycznego modelu nauk humanistycznych. **Taką wspomnianą rolę może współcześnie dobrze odgrywać taka filozofia, która nie odwraca się od ważnych problemów, którymi żyją ludzie, także ludzie dnia dzisiejszego.** Nie znaczy to, iż to filozofia winna zawsze, czy nawet przede wszystkim, dostarczać praktycznych odpowiedzi i rozwiązań. Filozofia jest bowiem (także) działalnością bezinteresowną poznawczo, a zgodnie z tym,

co zauważył Arystoteles w *Protreptikosie*, mądrość (filozoficzna) jest dobrem samym w sobie, nawet gdyby z niej nic pożytecznego nie wynikało dla ludzkiego życia. Może ona jednak, a nawet powinna, pamiętać o swej bezinteresowności, poddawać pod filozoficzną debatę także to, co dla ludzi, w tym ludzi danego czasu, ważne. Przy czym nie uciekając od debatowania na te tematy, winna je jednak podejmować w sposób, jaki jest jej właściwy, to znaczy dogłębny, sięgający fundamentów, dbający o precyzję i stosujący właściwe argumenty. Ponadto zakładający, iż odmienności obrazów świata i przyjmowanych aksjologii, także tych odmienności dotyczących samego rozumienia filozofii i jej metod, nie da się, co najmniej w dostępnej nam perspektywie czasowej, wyeliminować.

2

Proponowana książka gromadzi teksty, które wpisane są w tę sygnalizowaną tematykę. Wszystkie one dotyczą problematyki metafizycznej i wszystkie bezpośrednio, a niekiedy pośrednio, wiążą się z dorobkiem i działaniem SLW stworzonej przez Twardowskiego. W czterech pierwszych rozdziałach rozważania dotyczą bezpośrednio dorobku samego jej twórcy. Podejmuję w nich bowiem kwestie: statusu rozważań metafizycznych (rozdział pierwszy), stosunku filozofii do nauki i religii (rozdział drugi) czy zmiany nastawienia filozofa w stosunku do popularnego w XIX wieku psychologizmu (rozdział czwarty). Skoro zaś istnieje zgoda, co do tego, iż Twardowski ufundował docenianą w filozoficznym świecie SLW, warto więc przyrzeć się także temu, jak wyobrażał on sobie kształcenie filozoficzne, czemu przypatrujemy się dokładniej w trzecim rozdziale. Dalsze rozdziały związane są tematycznie z innymi wybitnymi postaciami SLW lub z osobami, które mają znaczące osiągnięcia filozoficzne, a podejmowały niekiedy debatę z rozumieniem filozofii, żywionym w jej obrębie. Mamy więc analizy poglądów Tadeusza Kotarbińskiego dotyczące pojmowania filozofii i jej miejsca w strukturze akademickiej. Ta problematyka rozważana w rozdziale piątym ukaże też pewną ewolucję poglądów filozofa w tym względzie. Szósty rozdział przedstawia w szerokim kontekście to, co na tematy metafizyczne znaleźć możemy, głównie w metodologicznych pracach Władysława Tatarkiewicza, filozofa samodzielnego, choć dzielającego podstawowe metodologiczne założenia typowe dla SLW. Ten rozdział wzbogaca naszą wiedzę o dorobku myśliciela widzianego zwykle poprzez pryzmat jego prac dotyczących historii filozofii, estetyki historycznie i systematycznie rozumianej oraz historii sztuki. Pokaże to też dosyć spójny zespół jego poglądów metodologicznych, które, choć niekiedy wyrażane na uboczu jego głównych prac, mogą być traktowane jako ważne dla oceny dorobku uczonego oraz znajdujące odbicie w jego najbardziej znanych i popularnych monografiach. Siódmy rozdział jest prezentacją poglądów Józefa Marii Bocheńskiego w odniesieniu do kwestii relacji filozofii do problematyki światopoglądu i ideologii. Ojciec Bocheński, choć wyrósł, jako młody dominikanin, w odmiennym, bo neoscholastycznym środowisku, to

pozostawał pod istotnym wpływem SLW. W szczególności zaś oddziaływał nań wielki logik i historyk logiki, jeden z wcześniejszych uczniów Twardowskiego, Jan Łukasiewicz. Szkoła stworzona przez Twardowskiego, pomimo że odgrywała dominującą rolę w polskiej filozofii lat międzywojennych, to jednak nie miała, dodajmy – na szczęście, w tym okresie jakiegoś całkowitego monopolu w filozoficznym środowisku. Jednym z filozofów o oryginalnym, wyraźnie odmiennym, dorobku był Henryk Elzenberg, którego działalność zarówno ówczesna, jak i wojenna wniosła ważny wkład do polskiej myśli filozoficznej i do polskiej humanistyki w ogóle. W rozdziale siódmym zestawiana jest porównawczo metafizologia, którą przypisać można Elzenbergowi, z metafizycznymi założeniami SLW. Taka konfrontacja jest o tyle cenna, że ukazuje ważne różnice, pozwalając zarazem zauważyć, może nieoczekiwane niekiedy, ale godne uwagi, podobieństwa. W rozdziale dziewiątym omawiane są propozycje dotyczące zadań i metod filozofii, jakie znaleźć można u oryginalnego i wysoce twórczego polskiego filozofa Bogusława Wolniewicza. Ten wybitny tłumacz i znawca myśli Ludwiga Wittgensteina był zarazem osobą, która przedstawiała własne, wysoce oryginalne propozycje, dotyczące choćby stosowania narzędzi logicznych w filozofii. Wolniewicz nie może być zaliczany do SLW, choć wysoce cenił dorobek tej szkoły, pod pewnymi co najmniej względami. Niekiedy też zgłaszał wątpliwości w stosunku do niektórych autorów i podejść pochodzących z kręgu SLW. Ostatnie części dotyczą prób ogólnej, częściowo krytycznej, dyskusji dotyczącej dorobku metafizycznego SLW. W rozdziale dziesiątym przedstawia się i zarazem poddaje pod debatę aktualność stanowiska (stanowisk) reprezentantów szkoły w odniesieniu do relacji filozofia–światopogląd. Zamykający pracę rozdział *Zakończenie. Uwagi podsumowujące i metafizyczne credo* to próba odpowiedzi na pytanie, czy ten metafizyczny program SLW daje się, ewentualnie w jakim zakresie, obronić w dniu dzisiejszym. Problem to ważny, bo dotyczący, w podstawowym wymiarze, zagadnienia aktualności podstawowych założeń SLW. W rozdziale tym podaję równocześnie pewne autorskie propozycje, będące odpowiedziami na ważne metafizyczne pytania. Określiłem to mianem metafizycznego *credo*. Te własne propozycje pozwolą łatwiej wydobyć i wskazać to, co wydaje się nieprzemijającą wartością SLW, sygnalizując zarazem to, co w opinii autora tej książki winno być skorygowane, wzbogacone lub też rozwinięte.

3

Problematyka podejmowana w niniejszym tomie jest przedmiotem utrwalonych już zainteresowań autora książki. Zagadnienia dotyczące SLW i Twardowskiego były jednymi z głównych, obecnych w rozmaitych okresach mej działalności, zainteresowań badawczych. Od dawna żywię też dwa przekonania w kwestii tematyki podejmowanej w teże pracy. **Po pierwsze jestem stanowczo przekonany o bardzo wysokich walorach dorobku reprezentantów SLW.** Dorobek

ten, choć znany w świecie lepiej niż przed trzydziestu choćby laty, wciąż jednak wymaga badawczych i popularyzacyjnych wysiłków. To wielkie, nie waham się powiedzieć – dziedzictwo, winno być jednak traktowane jako żywe, takie które się nie tylko upamiętnia, niejako od święta, wydobywa i docenia, lecz także takie, z którym się prowadzi dyskusję. **Toteż po drugie jestem także stanowczo przekonany, iż ten dorobek wymaga krytycznej analizy i niekiedy niemałych może modyfikacji, o ile chce się, aby zachował on aktualność i mógł wywierać nadal wpływ na rozwój refleksji filozoficznej.** W dziedzinie metafizyki mamy do czynienia z takimi rozwiniętymi mniej lub bardziej propozycjami w ramach SLW, które budzą rozmaite pytania oraz wątpliwości. Warto więc podejmować próby ich krytycznej analizy, ewentualnej niezbędnej modyfikacji oraz rozważnego, a niezbędnego wzbogacenia. Temu też zadaniu, w pewnym wstępnym wymiarze, ma służyć ta praca.

4

Omawiane w książce zagadnienia podejmowałem wielokrotnie, w rozmaitych ujęciach, w przedstawianych referatach i konferencyjnych wystąpieniach. Niektóre z tych prac były publikowane jako artykuły w czasopismach filozoficznych, zwłaszcza w „Przeglądzie Filozoficznym. Nowa Seria” lub w wydawnictwach zbiorowych. Zaznaczam to w zamieszczonej na końcu tomu *Informacji bibliograficznej*. Treść poszczególnych rozdziałów, zarówno tych już publikowanych, jak i tych, które po raz pierwszy ukazują się w druku, poddana została analizie redakcyjnej i merytorycznej, aby, zwłaszcza w przypadku tekstów już wydanych drukiem, można było usunąć powtórzenia i uniknąć możliwych wewnętrznych niespójności. Redaktorom publikacji i dyrekcjom wydawnictw, w których prace już drukowane się ukazywały, dziękuję za łaskawą zgodę na przedruk.

ROZDZIAŁ I

METAFILOZOFIA I KŁOPOTY Z METAFIZYKĄ

1

Problematyka, którą podejmuję w ramach tego rozdziału, dotyczy pewnych zagadnień, które należy zaliczyć do domeny metafizyki¹. Zamierzam tu rozpatrzyć kilka kwestii: jak na gruncie dociekań prowadzonych przez Kazimierza Twardowskiego rozumie się filozofię, jak ujmuje się jej metody, przede wszystkim jednak spróbuję omówić rozumienie tego działu filozofii, jakim jest metafizyka, nadto zaś stosunek Twardowskiego do jej miejsca w obrębie filozofii. Jak łatwo zauważyć nie wyczerpuje to zagadnień ważnych dla metafizyki. Niektóre z nich są w tym rozdziale pomijane lub omawiane tylko skrótowo². Tak więc w tym rozdziale nie podejmuję się opisywania całościowo m.in. kwestii stosunku filozofii do innych dziedzin kultury, w szczególności zaś do nauki (nauk szczegółowych i ich metod) oraz do religii i metafizyki religijnej. Te problemy będą, w pewnym zakresie, rozważane w dalszych rozdziałach tego tomu. Natomiast omawiane tutaj zagadnienia wymagają sięgnięcia do ogólnej kwestii relacji filozofii do sfery określanej zwykle mianem poglądu na świat. Problemy tego typu pojawią się więc zarówno w ramach tego studium, jak i w rozdziałach następnych, także w tych poświęconych stanowisku założonej przez Twardowskiego Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW). Analizując tę problematykę, należy też brać pod uwagę możliwą zmianę poglądów Twardowskiego w kwestiach będących przedmiotem naszego obecnego zainteresowania. Wiadomo, choćby z *Autobiografii* Twardowskiego, że istotna modyfikacja w sferze jego poglądów zaszła około roku 1902, kiedy pod wpływem lektury *Badań logicznych* Husserla odszedł, w każdym

¹ Co do współczesnego rozumienia metafizyki i jej problemów, oprócz sygnalizowanych już prac, por. także: G. D'Oro, S. Overgaard (eds.), *Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, w szczególności part 1 (*Visions of Philosophy*) oraz part III (*Between Analysis and the Continent*).

² Obszerna systematyczna charakterystyka poglądów filozoficznych Twardowskiego jest zawarta w monografii: W. Rechlewicz, *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, wydawca Wojciech Rechlewicz, Kielce 2015; a ich syntetyczna prezentacja w: J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 35–51.

razie częściowo, od psychologizmu w sferze logiki. Takie zmiany mogły zachodzić, i jak spróbuję pokazać zachodziły, także w odniesieniu do innych zagadnień, również tych ważnych dla rozumienia metafizyki i jej miejsca w ramach filozofii. Taka modyfikacja poglądów filozofa w kwestii jego stosunku do metafizyki, która faktycznie miała miejsce, będzie jednym z kluczowych zagadnień tego rozdziału.

2

Problematyka metafizyczna, dotycząca także metafizyki, jej przedmiotu oraz miejsca i roli w ramach filozofii pojawia się już w wykładzie wstępnym, wygłoszonym przez Kazimierza Twardowskiego po objęciu stanowiska profesora filozofii Uniwersytetu Lwowskiego. Ten wykład, wygłoszony po przyjeździe Twardowskiego do Lwowa i objęciu przezeń stanowiska profesora filozofii (początkowo nadzwyczajnego, od 1898 roku – zwyczajnego), przedstawiony został 15 listopada 1895 roku³. Poglądy tam prezentowane nie odbiegają jakoś znacząco od wcześniejszych poglądów, tych z okresu, gdy Twardowski zamieszkiwał i pracował w Wiedniu. Filozofia, tak jak on ją tam rozumie, jest ujmowana kolektywnie – jako zbiór nauk filozoficznych, z których najważniejszymi są: metafizyka, teoria poznania, psychologia, logika, etyka i estetyka⁴. Mamy więc tutaj wyraźnie do czynienia z kolektywnym rozumieniem filozofii – jako zbioru składających się na nią dyscyplin. Zwykle dyscypliny filozoficzne są wyrażnie odróżniane, a często przeciwstawiane naukom zwanym szczegółowymi. Te ostatnie określane są w terminologii Twardowskiego mianem nauk specjalnych. Przeciwstawienie filozofii i nauk szczegółowych (specjalnych) ma być szczególnie widoczne, gdy z jednej strony bierzemy pod uwagę dyscypliny filozoficzne, z drugiej zaś – nauki przyrodnicze. Dla tych, którzy tezę o przeciwstawieniu

³ Por. K. Twardowski, *Wykład wstępny w Uniwersytecie Lwowskim* (z 15 listopada 1895 r.), „Principia” 1994, t. 8–9, s. 227–236. W kwestiach stosunku Twardowskiego do metafizyki wykorzystuję niektóre ustalenia poczynione w moich tekstach: R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafizologia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 21–63; idem, *Kazimierz Twardowski on Metaphysics*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska, J. Jadacki, J. Woleński, *Tradition of the Lvov-Warsaw School*, Brill-Rodopi, Leiden–Boston 2016, s. 135–151.

⁴ W innym miejscu, w popularnym podręczniku, Twardowski stwierdza: „Naukami filozoficznymi nazywamy logikę, psychologię, etykę, estetykę, filozofię prawa, filozofię historii, filozofię religii, teorię poznania, metafizykę”. Por. K. Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, nakładem Towarzystwa Pedagogicznego, Lwów 1901, s. 80–81; idem, *Co to jest filozofia i po co się jej uczymy?* (wykład z 1904 roku), [w:] idem, *Mysł, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 487–488. W tym drugim tekście Twardowski, wymieniając nauki składające się na filozofię, na pierwszym miejscu wskazuje metafizykę.

przyjmują, przemawiać mają za tym co najmniej trzy względy. **Po pierwsze** w filozofii istnieją, w przeciwieństwie do nauki, rozmaite, przeciwstawne sobie, szkoły filozoficzne. **Po drugie** różniłby je przedmiot, którym się zajmują, **po trzecie** zaś odróżniałaby je metoda.

Twardowski nie kwestionuje całościowo tezy, że filozofia (nauki filozoficzne) różni się od nauk zwanych specjalnymi. Jego zdaniem nie jest jednak czymś zasadnym radykalne akcentowanie różnic zachodzących między filozofią a owymi naukami specjalnymi. Jedną z istotnych, często podnoszonych, kluczowych odmienności miałoby być zróżnicowanie stanowisk filozoficznych, istnienie wielu różniących się szkół filozoficznych. Jak zauważa Twardowski, podziały w filozofii, istnienie w jej obrębie wielu konkurencyjnych szkół, są jednak głównie „dziełem” jednego działu filozofii – metafizyki. W jej to bowiem ramach mamy do czynienia z sytuacją charakteryzowaną przez Twardowskiego w sposób następujący:

Idealizm lub realizm, spirytualizm lub materializm, dogmatyzm lub sceptycyzm, moniści i dualiści itd., oto godła, pod którymi filozofowie zwykli wychwalać własny, a ganić cudzy dorobek umysłowy. Prócz tego obierają sobie zwykle jeszcze jakąś nazwę, urobioną z nazwiska filozofa, w którego ślady wstępują, a którego naukę uważają za prawdziwą. Idealiści dzielą się na platończyków, berkeleyistów itd.; i tak w każdym z wymienionych kierunków. Gdy się więc ma do czynienia z nieznanym dotąd przedstawicielem filozofii, sam zwyczaj już każe się pytać, w jakiej ze wskazanych nam przez historię filozofii rubryce należy go umieścić?⁵

Ostre przeciwstawianie sobie filozofii i nauk przyrodniczych jest, zdaniem Twardowskiego, niesłuszne również dlatego, że analiza nauk przyrodniczych ujawnia niekiedy istnienie konfliktowych stanowisk, także w obrębie tychże nauk. W tej kwestii różnica między naukami filozoficznymi a specjalnymi byłaby tylko różnicą stopnia czy większej częstości, w jakiej te różnice się przejawiają w sferze filozofii.

Jeśli brać teraz pod uwagę **przedmiot badań**, to w przypadku nauk przyrodniczych są nim przedmioty i zjawiska świata przyrody. Nauki filozoficzne badałyby zaś zjawiska umysłowe (duchowe)⁶. Metafizyka zaś jest dyscypliną filozoficzną, która, w pewnym zakresie, bada także obiekty niebędące ani przedmiotami zmysłowymi, ani umysłowymi. Twardowski zauważa:

Albowiem obok rzeczy zmysłowych i umysłowych są jeszcze inne, nie dające się zaliczyć ani do jednej, ani do drugiej kategorii, a stojące w ścisłym związku tak z jedną, jak z drugą. Na przykład stosunki najrozmaitszego rodzaju. [...] Cała więc

⁵ K. Twardowski, *Wykład wstępny...*, s. 227.

⁶ Ibidem, s. 228–229.

teoria stosunków należy do dziedziny metafizyki. Na tym jednak nie koniec. Istnieje (też) cały szereg zagadnień, których przedmiotem nie jest ani coś zmysłowego, ani umysłowego, lecz które odnoszą się w równy sposób do rzeczy zmysłowych, jak umysłowych. Pytanie, skąd się wziął świat cały – dusza i ciało – do rzędu tych kwestii należy; dalej zbadanie związku, w jakim stoi świat umysłowy ze zmysłowym; a gdy się pytamy o cel istnienia wszechświata, odpowiedzi naukowej szukać należy w metafizyce⁷.

Możemy uznać, że Twardowski w swoim wykładzie odpowiedzi, jakich dostarcza nam metafizyka, zalicza do naukowych, samą zaś tę dyscyplinę traktuje wówczas (w roku 1895) jako naukową, należącą do zbioru nauk filozoficznych. Warto wskazać, iż, zdaniem Twardowskiego, filozoficzne odpowiedzi na tego typu, powiedzmy światopoglądowego, pytania (pochodzenie świata, relacja dusza–ciało, cel wszechświata etc.) byłyby naukowymi, co pewnie ma je odróżniać od odpowiedzi na te same (podobne) pytania, które udzielane są przez religię. Jak rozumieć w tym przypadku naukowość, to już osobna sprawa, też rodząca rozmaite pytania. O tej kwestii nieco więcej będzie powiedziane w następnym rozdziale pracy.

Widać więc w każdym razie, że metafizyka, taka jak ją tutaj charakteryzuję, zajmowałaby się nie tylko teorią stosunków, lecz także takimi problemami, jak: geneza wszechświata, relacja umysł (dusza)–ciało, związek tego, co umysłowe i tego, co zmysłowe czy też zagadnienie celu istnienia wszechświata czy problem Boga i Jego istnienia. To rozumienie metafizyki nie wydaje się odległym od jej rozumienia klasycznego. W rozprawie habilitacyjnej wydanej rok przed wykładem wstępnym, czyli w 1894 roku, mówi on o metafizyce jako o nauce o bycie:

Jeśli przedmiot przedstawień, sądów i uczuć nie jest niczym innym, jak arystotelesowsko-scholastycznym *ens*, w takim razie powinno się móc zdefiniować metafizykę jako naukę o przedmiotach w ogóle, biorąc słowo „przedmiot” w podanym sensie. I tak ma się rzecz istotnie⁸.

To stanowisko wobec metafizyki byłoby więc zgodne z klasycznym, arystotelesowskim jej rozumieniem. W popularnym tekście *Co to jest filozofia i po co się jej uczymy?* z 1904 roku Twardowski traktuje w tym duchu metafizykę jako naukę o najogólniejszych zagadnieniach umysłu ludzkiego, mówiąc:

⁷ Ibidem, s. 229.

⁸ Por. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung*, Alfred Hölder, Wien 1894, s. 39. Cytuję za wydaniem polskim: idem, *O treści i przedmiocie przedstawień*, tłum. I. Dąmbaska, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 32–33.

[...] filozofia jest nauką o najgłębszych, najogólniejszych zagadnieniach umysłu ludzkiego. Kto bowiem chce zbadać pierwszą przyczynę wszechbytu, ten musi znać istotę świata; metafizyka to nauka o istocie wszechrzeczy⁹.

Odrzuca także w tym czasie Twardowski jednoznacznie pozytywistyczną refutację metafizyki, która odmawia jej własnego przedmiotu badań. Stanowisko pozytywistyczne ocenia wówczas zdecydowanie krytycznie jako ciasne, mówiąc jednoznacznie:

Nie brak więc przedmiotów, którymi by się metafizyka zajmować mogła; nie brak jej materiału do pracy, a tylko własny widnokrąg ciasny pozytywistów nie pozwala im słusznie oceniać doniosłości tych zagadnień¹⁰.

Warto podkreślić, że w tymże okresie Twardowski podejmował również, w tym w pracach bardziej popularnych, szczegółowe zagadnienia należące niewątpliwie do klasycznie rozumianej metafizyki. Taki charakter ma bowiem problematyka duszy ludzkiej, jej relacji do ciała (problem psychofizyczny) oraz jej nieśmiertelności, którymi to zagadnieniami zajmuje się on w kilku publikacjach, o czym szerzej będzie mowa w rozdziale drugim.

Metafizyka, tak jak ją w połowie lat dziewięćdziesiątych XIX wieku rozumie Twardowski, zajmowałaby się więc problemami, które należą do kilku sfer:

- 1) teorią stosunków;
- 2) wszelkiego rodzaju przedmiotami: fizycznymi i psychicznymi, realnymi i nierealnymi, istniejącymi i nieistniejącymi;
- 3) ogólnej natury pytaniami dotyczącymi: duszy, jej charakteru i nieśmiertelności, celu istnienia świata czy też Boga.

W odniesieniu do kwestii przedmiotów, które mogą być badane przez filozofię, należy zauważyć, że są one obiektem zainteresowania także dyscyplin szczegółowych. Nauki szczegółowe zajmują się jednak swoistymi własnościami poszczególnych grup przedmiotów, określanych jako fizyczne bądź psychiczne. W odróżnieniu od nich metafizyka zajmuje się zarówno przedmiotami fizycznymi, jak i psychicznymi. W tym zakresie formułuje ona prawa, jakim przedmioty w ogóle, a nie tylko poszczególne ich grupy, podlegają. Generalnie rzecz biorąc, to pochodzące z wczesnego okresu twórczości Twardowskiego rozumienie metafizyki mieści się wyraziście w ramach podejścia typowego dla Franza Brentano, który przyznawał metafizyce rację istnienia jako odrębnej dyscyplinie filozoficznej, zauważając:

⁹ Por. K. Twardowski, *Co to jest filozofia i po co się jej uczymy?*, s. 486–487.

¹⁰ K. Twardowski, *Wykład wstępny...*, s. 229.

Istnieją fakty, które da się wskazać tak samo w dziedzinie doświadczenia zewnętrznego, jak i wewnętrznego. I te ogólniejsze prawa, właśnie z uwagi na ich szeroki zakres, nie będą właściwe ani przedmiotowi przyrodoznawstwa, ani przedmiotowi psychologii. Skoro zaś mają równe prawo obywatelstwa w jednej i w drugiej nauce, okazuje się, że nie można ich zaliczyć do żadnej z nich. A są one dostatecznie liczne i znaczące, aby mieć dla siebie własną dyscyplinę badawczą i właśnie tę dyscyplinę musimy jako metafizykę odróżnić od przyrodoznawstwa i od nauki zajmującej się psychiką¹¹.

Jeżeli poddamy analizie sposoby (metody) badań właściwych dla nauki, to należy zauważyć, że zwykle za metodę badań właściwą, specyficzną dla nauk przyrodniczych, uchodzi metoda indukcyjna¹². Takie ustalenie rodzi jednak wątpliwości i wymaga pewnej korekty oraz uzupełnienia. Jest bowiem tak, że w niektórych naukach przyrodniczych dominuje opis (zoologia) lub metoda dedukcyjna (mechanika). W efekcie trzeba uznać, że indukcja nie jest jedyną metodą nauk przyrodniczych. Zdaniem Twardowskiego nie widać tutaj wielkich różnic w porównaniu z naukami filozoficznymi. W ich obrębie też niekiedy dominuje opis (psychologia opisowa) lub indukcja (inne działy psychologii), bądź dedukcja, jak to się dzieje w przypadku logiki. Wedle Twardowskiego dedukcja powinna się też stać metodą takich dyscyplin, jak etyka i estetyka. Będzie to jednak możliwe, o ile uda się znaleźć zasadnicze prawa, z których będzie można wyprowadzać dedukcyjnie szczegółowe normy. Z kolei metafizyka może wykorzystywać zarówno metodę opisu, jak i postępowanie indukcyjne oraz dedukcyjne. Zarazem, jak to podkreśla Twardowski, mamy na jej gruncie do czynienia z zasadniczą trudnością. Związana jest ona z brakiem ogólnych zasad, z których można by dedukcyjnie wyprowadzać następstwa. Te ogólne zasady starano się dotychczas odnaleźć na drodze apriorycznej. To aprioryczne nastawienie cechowało tradycyjnie uprawianą filozofię i uniemożliwiało jej postęp poznawczy. Widać tutaj, że Twardowski już wówczas dostrzegał, traktując jako istotny problem, kwestię postępu badawczego w obrębie filozofii. Z takim

¹¹ Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 10–11. Zauważmy, że choć *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* stanowi pewną cezurę w twórczości Brentany (psychologizm), to nie oznacza to wcale porzucenia przez niego, o czym w dalszych częściach tej pracy jeszcze będzie mowa, problematyki metafizycznej.

¹² Charakterystyka nauk przyrodniczych wymaga rozróżnienia płaszczyzny metodologicznej i epistemologicznej. Na tej pierwszej, a więc gdy mamy na uwadze sposób uzasadniania sądów, to nauki przyrodnicze byłyby indukcyjne, co znaczy, że indukcja jest metodą ostatecznego uzasadniania twierdzeń w tych naukach, choć *de facto* mamy w nich do czynienia z przypadkami dochodzenia do ich twierdzeń tak indukcyjnie, jak i dedukcyjnie. Por. na ten temat K. Twardowski, *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 366 i n.

postępem mamy do czynienia w nowożytnym przyrodoznawstwie, co różni je od metafizycznie zorientowanej filozofii. Jeśli naukę (nauki szczegółowe) uznać za pewien wzorzec poznawczy, to czymś oczywistym, dla kogoś tak ujmującego współczesny mu stan filozofii, będzie postulat zbliżenia jej do nauki, gdzie mamy do czynienia z niekwestionowalnym rozwojem¹³. Takie jest też rozwiązanie, które przyjmuje Twardowski, wskazując, że w filozofii przyszedł czas na odwrót od niekorzystnego dla jej rozwoju aprioryzmu na rzecz empiryzmu. Ten ruch był zasługą rozmaitych filozofów, m.in. Franciszka Brentany. Oni to bowiem, w opinii Twardowskiego, wkroczyli na nowe drogi filozoficznego poznania:

Gdy runęły gmachy pokantowskiej spekulacji, gdy powstała straszliwa próżnia umysłowa, którą płytkie umysły starały się zapęłnić ewangelią materializmu, ocknęła się filozofia. Powstał Herbart i Trendelenburg, Lotze i Brentano i nawoływali do naprawy oplakanego stanu rzeczy. Porzucili stawianie tez apriorycznych rzekomo, a w rzeczywistości dowolnych; wskazywali na analizę faktów i zjawisk samych, stawiali za wzór metodę, jaką nauki przyrodnicze do tak świetnych dochodziły wyników – i odtąd nowa się w filozofii, a zwłaszcza w metafizyce rozpoczęła epoka¹⁴.

Generalnie można powiedzieć, zdaniem Twardowskiego, że choć metafizyka jest działem filozofii jako nauki, to dotychczas podejmowane próby budowy systemów metafizycznych trudno uznać za w pełni udane konstrukcje. Podkreśla on jednak, przy tym, zasadniczą możliwość budowy takiego systemu metafizycznego, który byłby konstruowany na wzór nauk przyrodniczych¹⁵. Zauważa zarazem,

¹³ Wzorce zbliżenia filozofii do nauki znajdujemy u Brentana, z jego słynnym, o którym powiemy dalej, hasłem: *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Jednakże te słowa nie świadczą bynajmniej o sympatii austriackiego filozofa do pozytywizmu czy radykalnego naturalizmu.

¹⁴ K. Twardowski, *Wykład wstępny...*, s. 233.

¹⁵ Tego zagadnienia Twardowski ani wówczas, ani tym bardziej później nie podejmuje szerzej i nie rozwija. Warto więc zauważyć, że taki charakter mają, w pewnej mierze, te metafizyki, które jego uczeń Tadeusz Czeżowski określa mianem indukcyjnych (uogólniających). Te metafizyczne teorie w punkcie wyjścia biorą pod uwagę dane nauk szczegółowych danej epoki, wychodzą jednak nie tylko poza granice nauk szczegółowych, ale poza granice doświadczenia w ogóle. Tak czyniąc, tego rodzaju metafizyki zachowują kontakt z badaniami prowadzonymi na gruncie nauk szczegółowych. Por. T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 50–59. Należy zauważyć, że takie stanowisko w kwestii metafizyki indukcyjnej byłoby wyraźnie niezgodne z podejściem przyjętym przez neopozytywistów w Kole Wiedeńskim. Dla przedstawicieli tego nurtu metafizyka indukcyjna byłaby bowiem tylko nieudaną nauką. Ta okoliczność dobrze pokazuje różnicę zachodzącą między metafizycznymi poglądami Czeżowskiego, a może SLW w ogóle, z jednej strony a poglądami pozytywizmu (logicznego) z drugiej.

iz wątpliwe jest osiągnięcie jakiegoś systemu doskonałego w tej dziedzinie. Jest tak dlatego, że jego przedmiotem – przy wskazywanym przedmiocie metafizyki – musiałby być cały świat, jego przeszłość i przyszłość¹⁶. Takie zaś zadania poznawcze są daleko bardziej skomplikowane niż te, które spotykane są w naukach specjalnych. Metafizyka jest dyscypliną swoistą w zbiorze nauk filozoficznych, ze względu na swój przedmiot i zróżnicowane metody. Ze względu na swe daleko idące aspiracje poznawcze różni się ona jednak, bardziej niż inne nauki filozoficzne, od nauk zwanych specjalnymi.

Te analizy relacji, jakie zachodzą między filozofią i naukami, przemawiają, zdaniem Twardowskiego, za tym, aby uznać, że teza o zasadniczej, radykalnej wręcz, odrębności nauk filozoficznych (pomijając metafizykę) i przyrodniczych nie jest zasadna. Ta opinia wyrażona przez filozofa wiąże się z jego umacniającym się przekonaniem, że filozofia winna być uprawiana w oparciu o standardy metodologiczne, jakich dostarczają nauki. Jak zauważa Twardowski, filozofia może być naukową tylko wtedy, gdy odejdziemy od charakterystycznego dla tradycyjnej myśli filozoficznej aprioryzmu i sięgniemy do wzorów nauk, zwłaszcza zaś nauk przyrodniczych. Albowiem, jak to podkreśla Twardowski:

[...] filozofia jest także nauką, jest także umiejętnością, jak każda inna; celem jej szukanie prawdy, a prawda w każdym przedmiocie jest tylko jedna; żaden człowiek wszystkich nie posiadał prawd, ale w którymkolwiek względzie ktoś nam ją wskaże, od tego chętnie i z wdzięcznością ją przyjmujemy. Prócz szukania prawdy nauka żadnej nie posiada ambicji; a szukając prawdy nikt nie zechce całą prawdę sam odnaleźć albo własnym zasługom jej odkrycie przypisać. Gdy wszyscy, co uprawiają filozofię, głęboko się przejmą jej posłannictwem naukowym, [...] dążąc wspólnymi środkami do wspólnego celu zgodnie będą kroczyć drogą sumiennego i li tylko rzeczowym argumentom przystępnego badania ku prawdzie¹⁷.

W filozofii zwanej naukową powinny rzecz jasna obowiązywać, podobnie jak w nauce, te rygory metodologiczne, które dotyczą z jednej strony języka, z drugiej zaś – uzasadniania. Ten program filozofii naukowej zarysowany został przez Twardowskiego w pochodzącym z 1897 roku tekście *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*.

3

Wspomniany program, naszkicowany przez Twardowskiego, a dotyczący statusu filozofii pozostaje w wyraźnym związku z poglądami Franza Brentana, stąd należy te poglądy, tam gdzie dotyczą metafizologii, w ogólnym choćby

¹⁶ Por. K. Twardowski, *Wykład wstępny...*, s. 234.

¹⁷ Por. ibidem, s. 236.

zarysie, naszkicować¹⁸. Filozof ten od początku swych filozoficznych zainteresowań nawiązywał do dorobku Arystotelesa, którego poglądy cenił, komentował i rozwijał¹⁹. Wiązało się to z jego przekonaniem o upadku współczesnej mu filozofii, zwłaszcza tej typowej dla idealizmu niemieckiego. Stąd stanowisko, które nawiązuje do dorobku Stagiryty, miało być, w zamierzeniach filozofa austriackiego, próbą odbudowy filozofii, wydobyć ją z najgłębszego upadku. Swe *credo* filozoficzne wyraził Brentano w zestawie tez (równoległe łacińskich i niemieckich) przedłożonych do dyskusji habilitacyjnej w roku 1866²⁰. Zestaw ten składa się z dwudziestu pięciu tez, z których cztery pierwsze mają charakter metafilozoficzny, szczególnie nas tutaj interesujący i na nie też zwrócimy bliższą uwagę. Co do pozostałych, to dotyczą one kolejno poszczególnych działów filozofii: ontologii (metafizyki), psychologii, logiki, etyki i estetyki. W tym miejscu przyjrzymy się tym czterem pierwszym tezom, wyrażającym, w sposób skrótowy, przekonania autora w kwestii statusu filozofii.

Teza pierwsza brzmi w wersji łacińskiej następująco: *Philosophia neget oportet, scientias in speculativas et exactas dividi posse; quod si non recte negaretur, esse eam ipsam jus non esset*. Tak więc teza ta wyraża przekonanie, że filozofia winna przeciwstawiać się podziałowi wiedzy na tę, która jest ścisła i tę mającą charakter spekulatywny²¹. Filozofia nie byłaby zatem w tym ujęciu przeciwstawiana nauce i sama cechy nauki (naukowości) by przyjmowała. Jak jednak tę naukowość rozumieć, to już wymagałoby osobnych ustaleń, bo wyjściowo kwestia nie wydaje się jednoznaczna i może prowadzić do rozmaitych, niezgodnych ze sobą, następstw²².

¹⁸ Na temat poglądów Brentany por.: R. M. Chisholm, *Brentano and Meinong Studies*, Humanities Press, Atlantic Highland, NJ 1982; B. Smith, *Austrian Philosophy: the Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago, Illinois 1994, chap. 3; D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004 i zebrane tam teksty.

¹⁹ Por. w tej kwestii R. George, G. Koehn, *Brentano's relation to Aristotle*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, s. 20–44. Autorzy omawiają w swym tekście arystotelesowskie zakorzenienie poglądów Brentany w domenach ontologii, psychologii i teologii.

²⁰ Por. F. Brentano, *Die 25 habilitationsthesen (lateinisch und deutsch)*, [w:] idem, *Über die Zukunft der Philosophie*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1968, s. 136–141.

²¹ Jak dodaje Brentano, prawomocność tego przeciwstawienia miałaby stanowić prawo jej (to jest filozofii) egzystencji.

²² Na tę trudność zwracał uwagę Roman Ingarden. Por. R. Ingarden, *Filozofia w rozumieniu Brentany*, [w:] idem, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 200–201. Zdaniem Ingardena hasło naukowości może oznaczać zarówno tezę, że badania filozoficzne winny prowadzić do formułowania twierdzeń precyzyjnych i uzasadnionych, jak i tezę, iż w filozofii winno się stosować metody nauk szczegółowych. Dodajmy,

Teza druga: *Philosophia et eos, qui eam principia sua a Theologia sumere volunt, et eos rejicere debet, qui, nisi sit supernaturalis revelatio, eam omnem operam perdere contendunt.* Zgodnie z tym w filozofii odrzucałoby się tezę, zgodnie z którą miała by ona czerpać swe zasady z teologii i objawienia o charakterze nadnaturalnym. Deklaruje się więc tutaj fakt odrębności metodologicznej filozofii i teologii. Dla Brentany, jako dla filozofa dobrze znającego filozofię scholastyczną, w tym myśl św. Tomasza z Akwinu, taka teza o autonomii filozofii względem teologii była oczywista nie mniej niż dla niektórych scholastyków. Uznawał ją więc także już we wczesnym okresie swej twórczości.

Teza trzecia: *Nihilominus verum est, sententias Theologia probatas eas esse, quae philosophis quasi stellae rectrices sint.* Teza ta uzupełnia niejako drugą, określając, że twierdzenia teologiczne mogą być jednak wskazówkami w badaniach o charakterze filozoficznym. Z tym stanowiskiem można się w zasadzie zgodzić, jeśli owe wskazówki rozumieć odpowiednio, jako pewne inspiracje. W przypadku filozofii źródła inspiracji filozoficznej mogą być rozmaite, byle tylko dana teza, zaczerpnięta czy zainspirowana, w tym przypadku przez teologię, była traktowana, zwłaszcza wyrażona, analizowana i uzasadniana, przy pomocy narzędzi właściwych dla filozofii samej.

Teza czwarta: *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.* Tutaj przyjmuje się, iż „metoda filozofii nie może być inną niż metoda nauk przyrodniczych”. Wymaga jednak interpretacji pytanie, jak te metody (nauk przyrodniczych) rozumieć, gdy chce się je stosować do filozofii. Takie wątpliwości rodziły się już przy tezie pierwszej. Niewątpliwie jednak w połączeniu z tezą pierwszą teza druga uwypukla bardzo wyraziście nastawienie Brentany, zgodnie z którym filozofia ma być nauką. Ingarden wskazuje, że takie stanowisko, krytykowane potem przez Diltheya i Rickerta, było w ostatniej ćwierci XIX wieku, jako psychologizm, raczej stanowiskiem modnym, choć prowadziło do kłopotliwych konsekwencji²³.

Kolejnych siedem tez habilitacyjnych ma już charakter systematycznych tez o charakterze ontologicznym i metafizycznym. Tytułem przykładu wskażmy,

że przy pierwszym rozumieniu naukowości filozofia winna spełniać bez wątpienia te dwa wymagania (precyzji i posiadania uzasadnienia), przy drugim zaś, o ile nie reprezentujemy nastawienia scjentyistycznego, uznajemy zwykle, iż nie musi tego czynić. Uzasadnienie musiałoby bowiem być takim, które występuje na gruncie nauk szczegółowych. Tu zresztą pojawia się kolejny problem – która z nauk szczegółowych miałaby być punktem odniesienia dla filozofii. W efekcie ten punkt metafizycznego programu Brentany wymaga korekty i/lub uzupełnienia.

²³ Por. ibidem, s. 201–202. Ingarden wskazuje, że pewne dalsze tezy habilitacyjne Brentany (tezy 5–11) nie wydają się nadawać do traktowania ich przy pomocy metod nauk przyrodniczych. Rodzi to kwestie, które sygnalizowałem już przy uwagach dotyczących tezy pierwszej.

że teza ósma mówi o tym, że nie jest prawdą ani istnienie nieskończonej liczby światów, ani (teza) o ich wielości ani też nieskończoność przestrzenna świata (*Est neque infinitus numerus aut amino mundorum multitudo, nec mundus infinitae extensionis est*). Pomijając kwestie interpretacyjne, rodzi to pytanie, czy takie, jak powyższa, tezy można formułować jako sensowne, zakładając zarazem w mocny sposób, że filozofia posługuje się (i winna się posługiwać) metodami nauk przyrodniczych. Roman Ingarden dopatruje się w stanowisku austriackiego filozofa, jak sądzić można słusznie, pewnej niespójności, zauważając:

Przytoczonych tu twierdzeń nie zamierzam dyskutować merytorycznie. Podaję je tu tylko jako przykład twierdzeń, zdaniem Brentany filozoficznych [chodzi o tezy 5–11 z habilitacji – przyp. R. K.], ażeby zapytać, czy istotnie tego rodzaju twierdzenia można wykryć lub uzasadnić metodami nauk przyrodniczych? Wydaje się, że tak nie jest²⁴.

Najważniejszą rozprawą Brentany, która ukazała się za jego życia, była *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874). W programie austriackiego filozofa psychologia empiryczna wyłożona w tej pracy stawiała się konieczną podbudową dla badań filozoficznych²⁵. Przedmiot tych badań sprowadzało się bowiem do analizy objawów życia umysłowego. Dla austriackiego filozofa psychologia była dyscypliną odmienną zarówno od przyrodoznawstwa, jak i metafizyki. Przyrodoznawstwo bada bowiem, jego zdaniem, własności ciał, do których stosuje się doświadczenie zewnętrzne, zaś psychologia takie własności, do których odnosi się doświadczenie wewnętrzne²⁶. Metafizyka z kolei byłaby dyscypliną zajmującą się faktami, które występują tak w sferze doświadczenia zewnętrznego, jak i wewnętrznego, tym samym nie mogłyby być one zaliczane ani do przyrodoznawstwa, ani do psychologii. Metafizyka ma więc, w opinii Brentany, pełne prawo istnienia jako dyscyplina filozoficzna, posiadająca własny przedmiot²⁷. Dodać należy, iż takiego nastawienia do metafizyki, jako dyscypliny filozoficznej, nigdy on nie porzucił.

Twardowski jest, jak nietrudno zauważyć, filozofem, dla którego ten program metodologiczny jest czymś bliskim i który stara się on realizować²⁸. Jego

²⁴ Por. ibidem, s. 202. Por. także R. Ingarden, *Le concept de philosophie chez Franz Brentano*, „Archives de Philosophie” 1969, 32 (3), s. 458–475; 32 (4), s. 609–638.

²⁵ Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 3.

²⁶ Por. F. Brentano przyznaje zarazem, że istnieją obszary wspólne dla psychologii i przyrodoznawstwa reprezentowanego w tym przypadku przez fizjologię.

²⁷ Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 10 i n.

²⁸ Na temat rozumienia psychologii i zjawisk psychicznych przez Brentano i wpływu jego podejścia na Twardowskiego por. E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, PWN, Warszawa 1980, s. 19–54.

stanowisko można więc nazwać bez wątpienia brentanizmem, nawet jeśli między jego podejściem a stanowiskiem Brentany pojawiają się w pewnym okresie, narastające pod pewnymi względami, zauważalne różnice. To nawiązywanie do dorobku Brentany, niekiedy nawiązywanie krytyczne, dawało się zauważyć nie tylko w pracach Twardowskiego, lecz także w jego wykładach. Píše o tym jego uczennica Izydora Dąmbska:

Twardowski często w wykładach swych z różnych dziedzin filozofii – bynajmniej nie tylko z psychologii, lecz zwłaszcza z logiki, teorii poznania i etyki – powoływał się na poglądy Brentany, rozwijał je lub z nimi polemizował. W wielu sprawach – podobnie jak i inni wybitni uczniowie Brentany: Stumpf, Meinong, Husserl – zajmował odmienne niż mistrz stanowisko²⁹.

Twardowski przyjmuje, że w pełni naukowy charakter dyscypliny filozoficznej będą mogły uzyskać, jeśli odejdą od charakterystycznego dla dotychczasowej filozofii stanowiska, określanego mianem metafizycyzmu. Ten metafizycyzm oznaczał, że badania w domenie rozmaitych dyscyplin filozoficznych zależały od przyjętych przez danego badacza poglądów metafizycznych³⁰. Metafizyka, przy swym tradycyjnym podejściu, była więc dyscypliną dostarczającą innym dyscyplinom filozoficznym gotowych pojęć, ona też przesądzała rozstrzygnięcia przyjmowane w obrębie poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Takie rozumienie filozofii nie pozwalało nadać jej takiego charakteru, który zapewniałby powszechność oraz pozwalał na naukowe uzasadnianie formułowanych twierdzeń.

Choć takie tradycyjne rozumienie filozofii, które cechuje metafizycyzm, ma swych przedstawicieli, to wielu filozofów odchodzi od metafizycyzmu w stronę tzw. psychologizmu. W odniesieniu do tej kwestii Twardowski zauważa:

Znamię to znane jest pod nazwą „psychologizmu” filozofii, a przejawia się w nim niejako reakcja przeciw dawniejszemu „metafizycyzmowi” filozofii. Albowiem nie tylko badania psychologiczne pozostawały swego czasu w ścisłej zależności od poglądów metafizycznych; tak samo rzecz się miała z rozbiorem kwestii estetycznych, etycznych, a po części nawet i logicznych. Wszystkie kierunki pracy filozoficznej opierały się na pewnych zasadniczych pojęciach, których im dostarczała w gotowej już formie metafizyka [...]. Ale przekonano się, że tym sposobem nie można dojść do filozofii, która by posiadała cechującą każdą umiejętność powszechność i zdołała naukowo uzasadnić swoje twierdzenia [...]. Jednym słowem: miejsce spekulacji metafizycznych zajęły psychologiczne badania nad tymi

²⁹ Por. I. Dąmbska, *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna*. Kazimierz Twardowski i jego szkoła, „Ruch Filozoficzny” 1979, nr 1–2, s. 2.

³⁰ Por. K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 92–113, zwłaszcza s. 106 i n.

objawami duchowymi, które w dalszym ciągu prowadzą właśnie do odnośnych zagadnień metafizycznych; podstawą pracy filozoficznej przestała być metafizyka, stała się psychologia³¹.

Na gruncie tego nowego podejścia nie stawia się więc już, na początku badań, pytań metafizycznych dotyczących np. istoty prawdy, istoty dobra czy piękna, lecz chce się ustalać, jakie są cechy przekonań uznanych za prawdziwe, jakie są zjawiska duchowe określane mianem poczucia moralnego czy upodobań estetycznych. Innymi słowy dąży się teraz – jak mówi Twardowski – do opisu czynności umysłowych, nie zaś do udzielania odpowiedzi na pytania o istotę. Przy przyjęciu takiego podejścia badania metafizyczne mogą być dopiero następstwem tych wcześniejszych ustaleń, dotyczących przekonań, poczuć moralnych czy estetycznych upodobań. Uwydatnia to rolę psychologii w domenie filozofii, w sposób typowy dla szkoły brentanowskiej³². W efekcie w koncepcji tej psychologia deskryptywna (empiryczna), tak jak ją rozumiał F. Brentano, staje się konieczną podstawą wszystkich filozoficznych badań. Twardowski traktuje, jak widać, psychologię także jako dyscyplinę filozoficzną i zauważa, że większość badaczy z zakresu psychologii zalicza psychologię do nauk filozoficznych³³. Jest tak dlatego, że początki jej badań wiążą się z dociekaniem filozoficznej natury (badania teoriopoznawcze i etyczne)³⁴.

W koncepcji Twardowskiego wszelkie przedmioty badań filozoficznych dawało się, w pewnej mierze, sprowadzić do objawów życia umysłowego. Tak więc psychologia jest dla filozofii nie tylko dostarczycielką metody, lecz także przedmiotów³⁵. To stanowisko rodziło daleko idące konsekwencje. Zasadnicze badania

³¹ Ibidem, s. 106–107.

³² O relacji między myślą Brentany i Twardowskiego por. I. Dąmbaska, *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna...*, s. 1–10. O stosunku psychologii i dyscyplin filozoficznych u Brentany i Twardowskiego por. E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie...*, s. 61–66.

³³ W kwestii badań psychologicznych Twardowskiego i jego wkładu do tej nauki por.: H. Śloniewska, *Poglądy psychologiczne Kazimierza Twardowskiego*, „Przegląd Psychologiczny” 1968, nr 15, s. 87–105; T. Rzepa, *Psychology as seen by Kazimierz Twardowski*, [w:] R. Stachowski (ed.), *Roots of Polish Psychology*, Institute of Psychology, Poznań 1993, s. 34–44.

³⁴ Por. K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 93. Trzeba też zaznaczyć, że wiele prac samego Twardowskiego lokuje się na pograniczu psychologii, logiki i teorii poznania, a w jakiejś mierze i gramatyki. Zdaniem J. J. Jadackiego polskie prace z zakresu logiki z lat 1870–1917 dotyczą często tychże sfer. Por. J. J. Jadacki, *U źródeł współczesnej logiki polskiej*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8, s. 54–55.

³⁵ Nacisk kładziony przez Twardowskiego na znaczenie psychologii w sferze filozofii był krytycznie oceniany przez jego ucznia Jana Łukasiewicza, który reprezentował radykalny rodzaj antypsychologizmu. Por. J. Łukasiewicz, *Pamiętnik*, wyd. J. Jadacki, P. Surma, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 65–69.

w zakresie etyki, estetyki czy teorii poznania miały być zgodnie z tą koncepcją, określaną mianem psychologizmu, analizą objawów życia umysłowego. Widać to wyraźnie w teorii przedmiotu Twardowskiego. W swej pracy habilitacyjnej (1894) wyróżnił on, jak wiadomo, w obrębie przedstawienia: akt, treść i przedmiot³⁶. Nazwy odwzorowują odpowiadające im stosunki psychiczne, a więc każda nazwa spełnia trzy zadania. **Po pierwsze** wskazuje na to, że ten, kto jej używa, coś sobie przedstawia, a więc zachodzi w nim akt psychiczny. **Po drugie** wzbudza ona w słuchającym pewną określoną treść psychiczną, będącą znaczeniem nazwy. **Po trzecie** wreszcie nazwa nazywa przedmiot, który jest przedstawiany w przedstawieniu³⁷. Znaczenie w tej koncepcji jest więc pewną treścią psychiczną³⁸. Filozofia jawi się teraz jako grupa nauk, przy czym cechą tych nauk jest to, że badają przedmioty dane wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym bądź zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i zewnętrznym³⁹. Do pierwszej grupy zaliczyć można: psychologię, ponadto etykę, estetykę, logikę i teorię poznania. Do drugiej grupy należałaby metafizyka, która bada przedmioty dane nam tak w doświadczeniu wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Twardowski charakteryzuje jej przedmiot następująco:

Są jednak pewne przedmioty wiedzy, które nam w sposób mniej lub więcej bezpośredni odsłania doświadczenie tak wewnętrzne, jak zewnętrzne. Tu należy wymienić przede wszystkim większość stosunków, jak np. równość i różność,

³⁶ Por. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, s. 3–9; idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 3–8. Kwestia pierwszeństwa tego rozróżnienia bywa przedmiotem sporu, bo oprócz Twardowskiego mogą pretendować do tego A. Meinong i G. F. Stout. Tak pisze o tym J. Passmore: „Meinong came to distinguish sharply between content and object with the help of the Polish philosopher K. Twardowski, who in his *Towards a Theory of the Content and Object of Presentation* (1894) had distinguished three distinct elements in a ‘psychical phenomenon’ – the mental act, its content, and its object”. Por. J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, Baltimore–Maryland 1966, s. 180–181, 195.

³⁷ Jak zauważa Twardowski: „Aż do najnowszych czasów przedmioty przedstawienia były rozpatrywane z metafizycznego punktu widzenia. Gdy je określano jako *ὄντα*, *entia*, porzucano drogę, która do nich prowadzi. Tego jednak, że Arystotelesowskie *ον*, w postaci, którą mu dała średniowieczna filozofia mówiąc o *ens*, nie jest niczym innym, jak przedmiotem przedstawienia, może dowodzić ta okoliczność, że wszystkie twierdzenia, które sformułowano o *ens* – o ile są słuszne – ważne są w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia”. Por. K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 31; w oryginale idem, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, s. 37.

³⁸ Por. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, s. 10–12; idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 8–10.

³⁹ K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 109–110.

podobieństwo i przeciwieństwo, zgodność i niezgodność, stosunki ilościowe, współistnienia i następstwa. Zajmuje się nimi tzw. teoria stosunków. Dalej istnieje cały szereg pojęć, który urabiamy również na podstawie danych, jakich nam dostarczają oba rodzaje doświadczenia; do tych pojęć należą między innymi pojęcia zmiany, substancji, przypadłości, przyczynowości. Powstają też zagadnienia, które odnoszą się znowu zarówno do przedmiotów wewnętrznego, jak zewnętrznego doświadczenia. Są to owe kwestie, które najżywiej zajmują umysł ludzki: kwestia początku wszechświata, pytanie, czy w ogóle i do jakiego celu zmierza jego rozwój, zagadnienia istotnego stosunku świata materialnego do duchowego itd.⁴⁰

Twardowski w swej pracy habilitacyjnej, jak już wspominałem, określał metafizykę jako naukę, która bada wszelkie przedmioty, jest więc, wedle klasycznego rozumienia, nauką o bycie jako takim⁴¹. Pojmowanie przedmiotu przez Twardowskiego wskazuje zarazem, że nie redukował on przedmiotów do jakiejś jednej kategorii, zaś jego ontologia ówczesna była ontologią pluralistyczną⁴². Reasumując, powiedzieć można, że w pracy *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, datowanej na 1897 rok, jest jeszcze w ramach filozofii naukowej miejsce na metafizykę i to rozumianą ze względu na jej przedmiot, podobnie jak to miało miejsce

⁴⁰ Ibidem, s. 110. W tym ujęciu metafizyka jest nauką filozoficzną, która obejmuje w ramach swych zainteresowań to wszystko, co jawi się ludziom zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Warto zauważyć, że Jan Łukasiewicz w swym tekście z 1915 roku te zagadnienia, powiedzmy światopoglądowe, zalicza do takiego rozumienia filozofii, przy którym filozofia dostarcza najogólniejszego poglądu na świat i życie. Na te pytania można tylko dostarczyć odpowiedzi w postaci nienaukowych hipotez. Jak zauważa Łukasiewicz: „Nie mając odpowiedzi uzasadnionych naukowo, zadowolamy się hipotezami nienaukowymi, byle tylko hipotezy te nie były niezgodne z uznanymi prawdami naukowymi i zaspokajały nasze potrzeby uczuciowe. Filozofia jako pogląd na świat i życie dopuszczając hipotezy nienaukowe i będąc wytworem nie tylko intelektualnej strony umysłu ludzkiego, lecz całego człowieka wraz z jego życiem uczuciowym, nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu nauką. Zajmuje stanowisko pośrednie między nauką, literaturą a religią”. Por. J. Łukasiewicz, *O nauce i filozofii*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998, s. 37; P. Surma, *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012, s. 37–58.

⁴¹ „Nauką, która w zakres swych dociekań włącza zarówno przedmioty fizyczne organiczne i nieorganiczne, jak też przedmioty psychiczne, [przedmioty] realne i nie-realne, istniejące i nieistniejące, która bada prawa, jakim podlegają przedmioty w ogóle, a nie jakaś określona ich grupa – jest metafizyka”. Por. K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 33; idem, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, s. 39. Widać tutaj wpływ Brentany, zakorzenionego w tradycji scholastycznej.

⁴² Por. J. J. Jadacki, *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Baza metafizyczna. Rekonstrukcja teorii*, „Edukacja Filozoficzna” 1990, t. 10, s. 236–239.

w *Wykładzie wstępnym*. Tyle tylko, że – jak stwierdzał Twardowski – metafizyka ma być zachowana na koniec badań i poprzedzona badaniami psychologicznymi objawów życia duchowego. O ile dawniej badania filozoficzne (a więc i psychologiczne) zaczynało się od metafizyki, tak obecnie, chcąc dojść do systemu metafizycznego, trzeba rozpocząć od doświadczenia, od badań psychologicznych. Tak o tym mówi Twardowski:

Dawniej początkiem badań filozoficznych bywała metafizyka; wznoszono śmiało gmachy poglądów na świat, niewiele troszcząc się o to, czy zmieszczą się w nich fakty, których dostarczało doświadczenie; wskutek tego wspaniałe te budowle zapadały się jedne po drugich. Obecnie zaś, chcąc dojść do systemu metafizycznego, zaczynamy „od dołu”, jak mówi Fechner, więc od doświadczenia; spodziewamy się, że kiedyś zdobędziemy się na lepiej uzasadniony i wskutek tego trwalszy od poprzednich pogląd na świat⁴³.

Pozwala to Twardowskiemu na końcowe stwierdzenie, że psychologia stanowi podstawę, a metafizyka dopełnienie filozofii, będąc niejako końcowym etapem filozoficznych badań⁴⁴.

Choć w tym okresie (rok 1897) metafizyka ma jeszcze, zdaniem Twardowskiego, miejsce w obrębie nauk filozoficznych, to jednak psychologia, nie zaś metafizyka, zaczyna odgrywać rolę podstawowej nauki filozoficznej⁴⁵. Takie podejście rodzi jednak następstwa trudne do przyjęcia, zwłaszcza, w obrębie logiki. W odniesieniu do logiki trzeba było bowiem, stojąc na gruncie psychologizmu, przyjąć, że zajmuje się ona analizą procesów umysłowych występujących wtedy, gdy dąży się do zdobycia przekonania pewnego typu. Celem logiki jako nauki – przy tym podejściu – byłoby formułowanie prawideł myślenia. W pewnym wydaniu stanowisko psychologizmu prowadziło, a w każdym razie prowadzić mogło, do tezy, że logika to dział psychologii. Psychologizm został, jak wiadomo, poddany gruntownej krytyce przez Fregego w jego *Grundlagen der Arithmetik* i przez Husserla w *Logische Untersuchungen*. Na Twardowskiego istotny wpływ wywarła lektura pracy Husserla i około 1902 roku odchodzi od stanowiska psychologistycznego. Ważny problem psychologizmu Twardowskiego i kwestia odejścia odeń omówione zostaną w sposób systematyczny w czwartym rozdziale.

⁴³ K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 112.

⁴⁴ Ibidem, s. 113.

⁴⁵ Choć wskazane konstatacje Twardowskiego zdają się o tym świadczyć, to ma on jednak, już wówczas, pewne wątpliwości co do statusu metafizyki. Tak bowiem mówi o wyodrębnianiu się coraz to nowych dyscyplin z filozofii: „ostatecznie z tej umiejętności pierwotnie powszechnej nie zostanie nic prócz metafizyki, co do której można wątpić, czy należy jej przyznać charakter nauki” (ibidem, s. 115).

4

W okresie, który datować można na początki XX wieku, bardziej krytyczny staje się stosunek Twardowskiego do metafizyki jako nauki filozoficznej, czego zaczątki widać już wcześniej w jego krytyce metafizycyzmu jako źródle opóźnień poznawczych filozofii, opóźnień w stosunku do tego, co osiąga nauka. Jego narastająco negatywny stosunek do metafizyki jako nauki filozoficznej pogłębia się zaaważalnie w miarę upływu czasu. Początkowo (na końcu XIX wieku) Twardowski wyrażał jeszcze umiarkowany optymizm co do możliwości budowy metafizyki, uznając jednak, że budowa systemu metafizycznego wymaga wielu prac przygotowawczych. W okresie późniejszym wątpliwości co do statusu metafizyki będą się jednak u niego wyraźnie nasilały. Ślady tego znajdujemy w rozmaitych jego tekstach, niekiedy zaś w krótkich uwagach. W latach dziewięćdziesiątych, jak już o tym wspominałem, Twardowski był autorem publikacji, w których opowiadał się dość wyraźnie za nieśmiertelnością duszy ludzkiej i co ważniejsze – stwierdzał, że dysponujemy w tym zakresie stosownymi argumentami filozoficznymi. Tymczasem w okresie późniejszym uznał, że zagadnienie to nie może być rozwiązane na gruncie filozofii naukowej. Ten problem szczegółowo zostanie omówiony w kolejnym rozdziale. Konsekwencją takiego stanowiska było to, że ważne dla klasycznej metafizyki zagadnienie charakteru duszy i jej nieśmiertelności, podobnie jak kwestia istnienia Boga, zostały już niejako wyłączone poza obszar naukowej filozofii. Zauważamy to wyraźnie w popularnej rozprawie poświęconej filozofii średniowiecznej (*O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, 1910), co przybliżę w rozdziałach następnych. W innej pracy *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, pochodzącej z 1913 roku, wspomina się już bardzo wyraźnie o wątpliwościach dotyczących tego, czy metafizyka ma w ogóle naukowy charakter. Czyni to Twardowski w kontekście tzw. psychologii racjonalnej, będącej działem metafizyki. Jednak w odniesieniu do owej psychologii racjonalnej, tak jak w odniesieniu do metafizyki w ogóle, podnoszone są wątpliwości co do jej (ich) naukowego charakteru. Jak to stwierdza Twardowski:

[...] psychologia jako nauka o duszy i jej istocie tworzy pod nazwą „psychologii racjonalnej” jeden z działów metafizyki, dzięki czemu jest co do swego charakteru naukowego narażona na wszystkie wątpliwości, którym podlega naukowy charakter metafizyki; o ile zaś psychologia pragnie posiadać charakter niemetafizyczny, tj. o ile pragnie uzasadniać swe twierdzenia w sposób od założeń metafizycznych niezależny, o ile więc chce być psychologią empiryczną, unika ona w określeniu swego przedmiotu pojęcia metafizycznego duszy⁴⁶.

⁴⁶ Por. K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, [w:] J. Nitowski (red.), *Encyklopedia wychowawcza*, t. 9,

Ten krytyczny stosunek do metafizyki, jako działu naukowo pojmowanej filozofii, jest więc wyraźnie zauważalny już przed I wojną światową. Można rzec, że Twardowski przestaje wówczas traktować metafizykę jako dział filozofii rozumianej zgodnie z przyjmowanymi przezeń standardami metodologicznymi. Punktem dojścia Twardowskiego jest stanowisko, w którym metafizyka (poza teorią przedmiotu) zostaje w zasadzie jednoznacznie umieszczona już poza obrębem filozofii. Staje się ona wtedy refleksją nad sferą dociekań światopoglądowych i ich statusem. Sporą część tego bowiem, co sam Twardowski zaliczał do metafizyki, uznawanej jeszcze za naukę, włącza on teraz do sfery światopoglądowej (światopoglądu metafizycznego). Sfera ta zaś nie jest częścią naukowo pojmowanej filozofii. Dobrze widać to zwłaszcza w przemówieniu na posiedzeniu z okazji dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (1929). Twardowski w swym wystąpieniu zagadnienia metafizyczne, poza teorią stosunków, lokuje już, w sposób nienasuujący żadnych wątpliwości, poza sferą filozofii naukowej⁴⁷.

Za takim stanowiskiem Twardowskiego przemawiały, jego zdaniem, pewne racje metodologiczne. W kwestii metod filozofii powiedzieć należy, że w jego ujęciu ważną rolę odgrywa metoda analityczna (metoda opisu analitycznego). Wychodzi się w niej od prostych przykładów, w oparciu o które dostarcza się definicji analitycznych badanego przedmiotu. Na podstawie tego rodzaju definicji formułuje się twierdzenia analityczne, które mogą być empirycznie sprawdzane w danej dziedzinie przedmiotowej. Tego rodzaju zabiegi zapewniają nie tylko utrzymanie kontaktu z empirią, lecz także pozwalają na precyzację aparatury wykorzystywanej przez filozofa. Metoda ta umożliwia bowiem wysubtelnianie używanej terminologii, wychwycenie znaczenia (znaczeń) używanych terminów, wydobywania tych zagadnień, które giną w gąszczu językowych nieporozumień⁴⁸. Te założenia metodologiczne, przyjmowane przez Twardowskiego, mogą być

z. 1, Gebethner i Wolff, Lwów 1913 (pierwodruk), s. 1–47, cyt. za: idem, *O psychologii, jej przedmiocie...*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 242.

⁴⁷ K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, Lwów 1931 (pierwodruk). Dalej cytuję jako idem, *Przemówienie...*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 379–384.

⁴⁸ Por. K. Twardowski, *O istocie pojęć*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965 (pierwodruk – Lwów 1924), s. 292–312. Należy przy tym zauważyć, iż taki opis może dotyczyć zarówno przypadku, gdy dany sąd wydajemy, jak i takiego, gdy go sobie tylko przedstawiamy. W tym drugim przypadku nie wchodzi w grę empiryczne sprawdzanie. O samej metodzie analitycznej mówi Tadeusz Czeżowski, iż jest ona najpewniejszą metodą mogącą prowadzić w filozofii do obiektywnych wyników. Por. T. Czeżowski, *O metodzie opisu analitycznego*, [w:] idem, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. 7, z. 1, Toruń 1958, s. 197–207.

jednak wykorzystywane tylko w ograniczonej sferze dociekań, która pozostaje dostępna dla badań prowadzonych przy pomocy narzędzi i metod naukowych. Nie można odwołać się do niej, gdy chcemy udzielić odpowiedzi na pewne ostateczne pytania dotyczące człowieka i świata⁴⁹. Ta bowiem sfera, ponieważ nie daje się w niej stosować wskazanych metod, zgodnie ze wskazanymi założeniami Twardowskiego, musi pozostawać poza obszarem filozofii naukowej.

Widzimy więc, że ten krytycyzm wobec metafizyki i metafizycznej filozofii staje się w miarę upływu lat coraz bardziej nasilony, prowadząc w efekcie do separacji metafizyki i filozofii naukowej. Taka ewolucja poglądów Twardowskiego nie powinna dziwić, była ona bowiem konsekwencją przyjętego i realizowanego badawczo stanowiska o potrzebie zbliżenia filozofii do nauk pozytywnych. Jeśli przyjmujemy, że filozofia jest (i powinna być nauką) oraz stosować metody dostępne naukom szczegółowym, w szczególności zaś przyrodoznawstwu, to zwykle dochodzimy później do wniosku, że znaczna część klasycznej problematyki metafizycznej nie może być w ten sposób badana. Wtedy zaś, chcąc być konsekwentnym, najprościej jest usunąć te zagadnienia metafizyczne poza obszar filozofii naukowej. Nie musi to zarazem zawsze prowadzić do uznania, że zagadnienia te nie posiadają wagi dla życia ludzkiego, tyle że wymaga to wcielenia ich do innej, powiedzmy światopoglądowej sfery, która w pełni naukową być nie może. Takie jest też rozwiązanie przyjmowane w tej kwestii przez Kazimierza Twardowskiego. Nie lekceważył on w żadnej mierze egzystencjalnej wagi owych światopoglądowych zagadnień, ale chciał je widzieć poza domeną filozofii (filozofii naukowej)⁵⁰.

5

To nastawienie filozoficzne Twardowskiego, wyrażające się w odniesieniu do omawianych dotychczas kwestii, może być skrótowo scharakteryzowane jako: a) brentanizm; b) psychologizm (w każdym razie do 1902); c) umiarkowany scjentyzm; d) empiryzm. Jego zaś zapatrywania na relację filozofii i nauki, odniesione do typów stanowisk w tym względzie żywionych unikają skrajności. Z jednej strony bowiem nie głosi on hasła pełnej autonomii filozofii, z drugiej – nie postuluje też jej faktycznej likwidacji w myśl postulatów radykalnego pozytywizmu. Choć Twardowski pozytywistą nie jest, to jednak przyjmowany przezeń program filozofii naukowej prowadzi do zauważalnego redukowania akceptowanych zadań filozofii. Widać to w jego propozycji oddzielenia filozofii naukowej i (filozoficznego) światopoglądu, co – jak to pokazuję w następnym rozdziale – musi rodzić konsekwencje w postaci przeniesienia do sfery światopoglądowej pokaźnej części tradycyjnej problematyki filozoficznej. Takie metafilozoficzne nastawienie,

⁴⁹ Por. K. Twardowski, *Przemówienie...*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 380.

⁵⁰ Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 205–211.

najlepiej widoczne u późniejszego Twardowskiego, przejawiało się także w wyraźnie krytycznym podejściu do innych stanowisk metafizycznych, choćby do fenomenologicznego, które Twardowski traktuje jako stanowisko pozostające w konflikcie, a co najmniej zaś wykraczające poza przyjmowany przezeń program filozofii naukowej. Wydaje się, o ile odnieść to do uwag Ingardena, że takie nastawienie było skądinąd silniejsze nawet u uczniów Twardowskiego niż u samego mistrza⁵¹. Jednakże i sam Twardowski był stosunkowo negatywnie nastawiony do zabiegów Ingardena, który, oczywiście mając już habilitację, ubiegał się o objęcie (trzeciej) Katedry Filozofii we Lwowie po odejściu Twardowskiego na emeryturę. Na kartach *Dzienników* Twardowski wielokrotnie, także w kontekście Romana Ingardena, mówi o swym pragnieniu, aby katedra przezeń opuszczona była obsadzona przez któregoś z jego uczniów (T. Kotarbińskiego, W. Witwickiego), nie zaś przez Ingardena⁵². Ta sygnalizowana tylko tutaj kwestia stosunku do innych programów metafizycznych godna jest oczywiście obszerniejszego przeanalizowania. Pokazuje ona jednak, że przekonanie najwybitniejszego nawet filozofa czy filozoficznej szkoły o szczególnej i wyróżnionej pozycji przyjmowanych założeń co do rozumienia filozofii (metafizycznego programu) rodzić może dla samej filozofii nie najlepsze konsekwencje praktyczne. Dzieje filozofii w tym zakresie przemawiają więc za walorami filozoficznego pluralizmu programów metafizycznych w odniesieniu do filozofii danego czasu i kraju (terytorium).

Wracając do samego Twardowskiego, należy zauważyć, iż zmiana nastawienia do metafizyki widoczna jest także w programie prowadzonych przez niego zajęć. Kazimierz Twardowski swe zajęcia dydaktyczne z filozofii prowadził na Uniwersytecie Lwowskim w latach 1895–1931, o czym będzie mowa w sposób bardziej systematyczny w rozdziale trzecim. Tutaj wskażmy tylko pokrótce, że

⁵¹ Por. R. Ingarden, *Dzieje mojej „kariery uniwersyteckiej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 2, s. 185 i n. Ingarden, wspominając o niektórych uczniach Twardowskiego (Kotarbińskim, Leśniewskim), mówi o ich impertynenckiej pewności siebie i o odsądzaniu od naukowości tych, co mają inne zdanie. Ta opinia zdaje się świadczyć o ich stanowczym przekonaniu o bezwarunkowej wyższości własnego programu metafizycznego. Ingarden w przywołanym artykule pisze, że: „W r. 1928 powiedział mi Twardowski, że przed moją habilitacją [miała miejsce 25 czerwca 1924 roku – przyp. R. K.] profesorowie warszawscy «wyrażali zdziwienie», że mnie Twardowski chce habilitować” (ibidem, s. 191).

⁵² Ostatecznie Ingarden objął katedrę lwowską w roku 1933, przy czym nie była to katedra opuszczona przez Twardowskiego, którą zwinęto, lecz katedra Wartenberga, po jego przejściu w stan spoczynku. Kandydatura Ingardena, mająca spore poparcie opiniujących profesorów filozofii (takie opinie wyrazili m.in. T. Czeżowski, W. Tarkiewicz, M. Sobeski), zyskała w lwowskim środowisku poparcie K. Ajdukiewicza i M. Wartenberga. Por. K. Twardowski, *Dzienniki. Część II: 1928–1936*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 156, 188.

analiza spisu jego wykładów wskazuje wyraźnie, że w swym programie zajęć, który zrealizował, kierował się swymi zapatrywaniami metafilozoficznymi, pożądanymi standardami kształcenia filozoficznego i potrzebami dydaktycznymi⁵³. Oznaczało to, że najwięcej zajęć dotyczyło rozmaitych zagadnień psychologii. W programie sporo było również wykładów z historii filozofii od antyku do współczesności oraz z zakresu logiki z metodologią. Wszystkie te przedmioty miały wdrażać odpowiednie standardy i uczyć kultury pracy intelektualnej na najwyższym poziomie, a także wprowadzać w tradycje filozoficznego myślenia. To ostatnie, na pewnym szczeblu zaawansowania, dokonywało się często w oparciu o teksty oryginalne. Swą wyraźną reprezentację znajduje w omawianych wykładach także problematyka etyczna i psychologiczna. Co warte natomiast podkreślenia, to słaba reprezentacja zajęć z zakresu teorii poznania i metafizyki. Ta ostatnia podejmowana jest tylko w początkach jego lwowskiej działalności, kiedy jeszcze traktował metafizykę jako dział naukowo pojmowanej filozofii. Później, zgodnie ze swymi metafilozoficznymi przekonaniami, problematyki *stricto* metafizycznej (poza ujęciami historycznymi tejże) nie podejmuje w swych zajęciach. Możemy więc powiedzieć, że w kształceniu filozoficznym Twardowski preferował te dyscypliny, które miały kształcić filozofów realizujących standardy filozofii naukowej. Przyniosło to efekty widoczne w pracach i dorobku stworzonej przezeń szkoły filozoficznej zwanej początkowo Szkołą Lwowską lub Szkołą Twardowskiego, potem zaś Szkołą Lwowsko-Warszawską⁵⁴. Te wysoce pozytywne efekty obecne w SLW i jej dorobku nie likwidują jednak sygnalizowanych już wątpliwości co do stanowiska metafilozoficznego, które reprezentował późniejszy Twardowski. Można to wyrazić w ten sposób, iż problemem nie byłoby samo stanowisko metafilozoficzne Twardowskiego czy jego stosunek do metafizyki, lecz stanowcze przekonanie, że to stanowisko jest bezdyskusyjnie metodologicznie najlepsze.

6

Przedstawione powyżej stanowisko Twardowskiego warte jest rzetelnej dyskusji i analizy krytycznej. Twardowski, jak wiemy, początkowo traktował metafizykę jako pełnoprawną dyscyplinę filozoficzną, wliczając do niej klasyczne problemy zajmujące w okresie klasycznym i nowożytnym metafizyków. Potem jednak odstąpił od tego stanowiska, uznając, że znaczną część zagadnień metafizyki (poza teorią stosunków) należy zaliczyć do sfery światopoglądu, która

⁵³ Por. *Spis wykładów i seminariów Kazimierza Twardowskiego w Uniwersytecie Lwowskim*, [w:] R. Jadczak, *Kazimierz Twardowski. Nota biobibliograficzna*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, Toruń 1991, s. 59–77.

⁵⁴ O historii tego terminu piszę szerzej w rozdziale *Zakończenie. Uwagi podsumowujące i metafilozoficzne credo*.

do filozofii naukowej nie należy⁵⁵. Uznał, iż te zagadnienia nie mogą być badane i rozstrzygane przy pomocy metod właściwych dla tak rozumianej filozofii. Ten jego pogląd różni go wyraźnie od stanowiska, jakie reprezentował Brentano, który podejmował przez całe życie, jako filozof, zagadnienia metafizyki, w tym także problemy istnienia Boga i nieśmiertelności osobistej. Wielki nauczyciel Twardowskiego Franz Brentano znajdował miejsce, do końca swego życia, dla klasycznie i maksymalistycznie pojmowanych badań metafizycznych. Dopuszczał on metafizykę zajmującą się kwestiami zaliczanymi przez Twardowskiego do sfery poglądu na świat. W swych pracach zajmował się m.in. takimi zagadnieniami, jak: dowodzeniem istnienia Boga oraz istnienia nieśmiertelnej duszy. W jego tekście (dyktowanym) z końca 1915 roku (Brentano zmarł 17 marca 1917 roku) znajdujemy słowa:

Wiedza o tym, że coś istnieje, nie dorównuje poznaniu, dlaczego ono istnieje. Wobec tego, spośród tych, którzy potrafią podać jakieś „dlaczego”, wyżej stoi ten, kto poza najbliższą przyczyną, potrafi jeszcze wskazać dalszą. Najwyżej wszakże stoi ten, którego poznanie osiąga wgląd w pierwszą przyczynę konieczną samą w sobie. Tego, który to osiągnął, zwało się mędrce, a miano mądrości uchodzi za najdosłowniejsze w całym obszarze cnót intelektualnych⁵⁶.

Ten fakt jednoznacznie uwytatnia współczesna badaczka jego myśli:

Although Brentano broke with organized religion in the late 1870s, he remained a traditional theist all his life and was still writing (by dictation) on subjects in natural theology in 1917⁵⁷.

Generalnie podejście Twardowskiego, które zostało scharakteryzowane, wydaje się niezgodne tak ze stanowiskiem samego Brentano, jak i tych współczesnych mu filozofów, którzy przypisywali filozofii posiadanie pewnych cech nie tylko teoretycznych, lecz także praktycznych⁵⁸. W odniesieniu do problematyki

⁵⁵ O tym zagadnieniu piszę szerzej w: R. Kleszcz, *Kazimierz Twardowski on Metaphysics*, s. 135 i n.

⁵⁶ Por. F. Brentano, *W kwestii metafizyki*, przeł. A. Rojszczak, „Principia” 1994, t. 8–9, s. 101; idem, *Religion und Philosophie*, F. Mayer-Hillebrand (ed.), A. Francke, Bern 1954, s. 89 i n.; G. S. F. Krantz, *Brentano on religion and natural theology*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, s. 237–254.

⁵⁷ Por. G. S. F. Krantz, *Brentano on religion and natural theology*, s. 237.

⁵⁸ Sprzeczne byłoby to podejście, by odwołać się do epoki Twardowskiego, chociażby ze stanowiskiem Wilhelma Wundta. Filozof i psycholog niemiecki tak bowiem mówił o celu filozofii: „Celem było zawsze wytworzenie ogólnego poglądu na świat i życie, który by czynił zadość żądaniom naszego rozumu i potrzebom naszego ducha”.

metafizyki jako części filozofii i wskazanych kwestii tzw. teologii naturalnej stanowisko Twardowskiego było zdecydowanie bardziej niechętnie niż pogląd żywiony do końca życia przez jego wielkiego nauczyciela⁵⁹.

W moim przekonaniu doświadczenia filozoficzne wieku XX przemawiają raczej przeciwko takiemu rugowaniu problematyki metafizycznej. Odrzucając postulat filozofii naukowej, rygorystycznie rozumianej, trzeba uznać, że badania z zakresu metafizyki mają prawo obecności w filozofii, już niekoniecznie naukowej, choć to po części sprawa konwencji, ale powiedzmy takiej filozofii, którą można nazwać filozofią uprawianą rzetelnie, a więc przestrzegającej wysokich standardów metodologicznych i niestroniącej, gdzie to potrzebne i stosowne, od wykorzystywania narzędzi logicznych. Sądzę, że przy takiej koncepcji filozofii nie powinno się z góry wyrzucać poza jej obręb pewnych problemów, tak jak to zrobił Twardowski z problematyką metafizyczną, którą przeniósł w większości do sfery światopoglądowej. Tutaj jego podejście różniło się od tego, które cechowało jego nauczyciela Franza Brentano, a także od współczesnego stanu badań również w nurcie analitycznym, gdzie problematyka metafizyki, szeroko rozumianej, jest wyraźnie zauważalna, czy mówiąc bardziej stanowczo – jest kultywowana w stosunkowo szerokim zakresie. Niezależnie od tego podkreślić należy, że ten program metafilozoficzny Twardowskiego

Por. W. Wundt, *Wstęp do filozofii*, przeł. W. M. Kozłowski, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1902, s. 13. By odwołać się do współczesnych Twardowskiemu myślicieli, trzeba wskazać także na jego kolegę uniwersyteckiego z drugiej katedry filozofii Lwowskiego Uniwersytetu Młcisława Wartenberga, który traktował metafizykę jako uprawnioną dyscyplinę filozoficzną i tak o niej mówił: „[...] najlepszą legitymacją i obroną metafizyki przeciw wszelkim zarzutom ze strony sceptycyzmu jest sama praca nad rozwiązaniem zagadnień metafizycznych. Metafizyka, jak każda umiejętność, udowodnić musi czynem, że jest nauką uprawnioną [...]”. Por. M. Wartenberg, *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Nakładem Księgarni Wydawniczej D. E. Friedleina–E. Wende i Sp., Warszawa–Kraków 1902, s. 18. Metafizyka w jego ujęciu miałaby spełniać trzy zadania: 1) dokonywanie krytycznego rozbioru zasadniczych kategorii nauk szczegółowych; 2) określanie istoty zjawisk materialnych i duchowych, przy wykorzystaniu tych kategorii; 3) przedstawienie naukowego, systematycznego poglądu na całość bytu z punktu widzenia jego istoty (M. Wartenberg, *Obrona metafizyki...*, s. 57–58).

⁵⁹ R. Ingarden zwraca uwagę, że stanowisko filozoficzne Brentano bywało zniekształcane. Traktowano go (niekiedy) jako filozofa, dla którego najważniejsze było hasło filozofii jako nauki, a głównym jego dziełem byłaby *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Oznaczać to jednak może ujmowanie jego myśli jako skoncentrowanej na psychologii, zalecającej stosowanie jej metod w filozofii i krytycznego wobec metafizyki. Prowadzi to w konsekwencji do tego, że lekceważy się fakt, iż znaczna część jego filozoficznego wysiłku kierowała się w stronę metafizyki. Por. R. Ingarden, *Filozofia w rozumieniu Brentano*, s. 198 i n.

doprowadził do powstania SLW, znaczącej szkoły filozoficznej, której sukcesy są niewątpliwe oraz które przyniosły filozofii polskiej chlubę i wysokie uznanie w świecie filozoficznym. Zasadniczy zrąb tego programu i jego zasadnicze postulaty godne są więc krytycznej kontynuacji. Zarazem jednak, uznając te osiągnięcia i walory za godne szacunku i warte podejmowania oraz rozwijania, uważam, że błędem byłoby traktowanie tego, przedstawionego i omówionego w tym studium, programu filozofii naukowej jako jedynie wartościowego poznawczo programu uprawiania filozofii. Ustalenia wymaga zatem, które z tych założeń metafizycznych są warte kontynuowania, które należy ewentualnie (i w jakim zakresie) skorygować, a które winny być porzucone⁶⁰.

⁶⁰ Kwestie związane z dyskusją na temat programu metafizycznego SLW i jego aktualnością przedstawione są obszerniej w rozdziale *Zakończenie. Uwagi podsumowujące i metafizyczne credo*, gdzie podejmowana jest próba odpowiedzi na pytanie, które z tych elementów programu warte są zachowania.

ROZDZIAŁ II

KAZIMIERZ TWARDOWSKI O NAUCE I RELIGII

1

Kazimierz Twardowski, założyciel słynnej Szkoły Lwowskiej, potem zwanej Szkołą Lwowsko-Warszawską (SLW), jest jedną z najważniejszych postaci w filozofii polskiej wieku XX. Jego znaczenie wyznaczone jest nie tylko przez osiągnięcia nauczycielskie, renomę stworzonej szkoły, lecz także przez własne ważne osiągnięcia naukowe, oryginalne pomysły i przekonania, które żywił w odniesieniu do (niektórych) kwestii filozoficznych. W niniejszym studium chciałbym kontynuować rozważania dotyczące poglądów metafizycznych Twardowskiego. Tym jednak, co nas będzie w tej części pracy szczególnie interesowało, są poglądy Twardowskiego dotyczące rozumienia nauki, także w kontekście jej relacji do filozofii i deklarowanej naukowości filozofii; nadto zaś w drugiej części tego rozdziału problemy dotyczące jego stosunku do refleksji metafizycznej wyrastającej z religii oraz, co wykracza już poza metafizologię w sensie ścisłym, jego stosunek do religii samej.

W rozdziale poprzednim prześledziliśmy, rzecz jasna w pewnym syntetycznym skrócie, ewolucję poglądów Kazimierza Twardowskiego co do rozumienia metafizyki, jej roli oraz kwestie związane z przyjmowanym przezeń postulatem filozofii naukowej. Wtedy, gdy postulowana jest koncepcja filozofii naukowej, naturalne wydaje się pytanie, jak przez autora takiej propozycji metafizycznej była rozumiana sama nauka. Ogólne próby charakterystyki nauki znajdujemy w jego elementarnym podręczniku *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki* z 1901 roku. Twardowski stwierdza tam, że „nauka” oznacza ogół systematycznie ułożonych i należycie uzasadnionych wiadomości, które tworzą pewną całość¹. Ta definicja nauki rodzić mogłaby rozmaite wątpliwości, choćby dlatego, iż nie uwzględnia roli praw naukowych, ich ogólności i znaczenia dla rozumienia nauki.

¹ Por. K. Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, nakładem Towarzystwa Pedagogicznego, Lwów 1901, s. 8. Twardowski wskazuje tam także na łatwo zauważalną wieloznaczność terminu „nauka” w języku polskim, gdzie jego znaczenia odnoszą się do: 1) nauczania; 2) uczenia się; 3) ogółu systematycznie ułożonych i uzasadnionych wiadomości, które tworzą pewną całość. Dodaje, iż język niemiecki unika tej wieloznaczności, wyróżniając trzy terminy, odpowiednio: 1) Lehren; 2) Lernen; 3) Wissenschaft.

W tym samym podręczniku spotykamy jednak inną bardziej wyrafinowaną i zarazem bardziej adekwatną definicję. Zgodnie z nią „nauka” (system naukowy) to logicznie uporządkowany zbiór (zestawienie) wszystkich określonych ściśle pojęć i praw, posiadających uzasadnienie, dotyczących przedmiotów, które tworzą klasę naturalną². Logiczne uporządkowanie oznacza takie ułożenie pojęć i praw, aby wcześniejsze były podstawą późniejszych, przy przestrzeganiu zasad podziału. Nadto prawa (niekiedy chodzi o twierdzenia) winny posiadać uzasadnienie. Twardowski podaje przykład geometrii, w której jej przedmioty są dzielone na klasy kilku rodzajów i stopni oraz w której zestawia się definicje przedmiotów każdej z klas i uzasadnia należące do tej nauki twierdzenia.

Tak więc, mówiąc nieco inaczej, w ujęciu Twardowskiego nauka to uporządkowany zbiór sądów (wyników czynności sądzenia) spełniających pewne warunki. Mianowicie byłby to zbiór sądów posiadających uzasadnienie oraz sądów przynależących do pewnej klasy naturalnej. Poznanie naukowe różni się od poznania potocznego, ponieważ jest aperceptywne, ujmuje zjawiska badane ilościowo, jest systematyczne, metodyczne oraz ma charakter teoretyczny³.

Twardowski w kontekście nauki mówi obszerniej o podziale nauk, o ich typach, nie wskazuje jednak wyraźnie – tak jak to później próbowali czynić choćby neopozytywiści – granicy między nauką a tym, co nauką już nie jest. Na temat podziału nauk obszernie wypowiada się on w artykule *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych) i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)*⁴. Tekst ten był napisany specjalnie dla wydanej przez Kazimierza Ajdukiewicza antologii *Główne kierunki filozofii*⁵. Twardowski zwraca uwagę, że

² Ibidem, s. 92–93. Teoria naukowa to całość złożona z zasadniczych pojęć i praw, które są podstawą bardziej szczegółowych pojęć i praw. I to teoria byłaby, wedle Twardowskiego, główną częścią systemu naukowego. Przykładem takiej teorii może być teoria ruchu ciał niebieskich czy teoria rozwoju (ewolucji) organizmów.

³ Por. K. Twardowski, *Głos w dyskusji nad odczytem Róży Nusbaum-Hilarowiczowej „Myślenie zwykłe i naukowe”* wygłoszonym podczas 80. posiedzenia naukowego PTF, w 1910 roku, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 311–312.

⁴ Zagadnienie podziału nauk u Twardowskiego obszernie omawiam w monografii: R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 133–147.

⁵ Por. K. Twardowski, *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli. (Teoria poznania – logika – metafizyka)*, nakładem K. S. Jakubowskiego we Lwowie, Lwów 1923 (pierwodruk), s. 180–190. Dalej cytuję za: idem, *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 364–372.

podziały nauk mogą być przeprowadzane w oparciu o rozmaite kryteria i wedle różnych zasad podziału. Mamy więc podziały nauk na: teoretyczne i praktyczne, humanistyczne i przyrodnicze, dedukcyjne i indukcyjne czy też aprioryczne i aposterioryczne. Sam Twardowski przyjmuje, że standardowo nauki dzieli się: z metodologicznego punktu widzenia na dedukcyjne i indukcyjne, zaś z epistemologicznego na aprioryczne i aposterioryczne, przy czym utożsamia się zwykle aprioryczne z dedukcyjnymi, zaś aposterioryczne z indukcyjnymi. Nauki aprioryczne wykorzystują metody dedukcyjne, aposterioryczne zaś indukcję jako ostateczne sposoby uzasadniania ich twierdzeń. Jeżeli jednak pamiętać o rozróżnieniu między uzasadnieniem sądu a dochodzeniem doń, to dochodzić do danego sądu można na różnej drodze (intuicji, rozumowania, doświadczenia), ale uzasadnić go można tylko dedukcyjnie, w przypadku nauk apriorycznych (zwanych też racjonalnymi), zaś indukcyjnie w naukach aposteriorycznych (zwanych też empirycznymi). Jak podkreśla Twardowski, gdy brać pod uwagę sposoby dochodzenia do danego sądu, to w naukach aposteriorycznych można do nich dochodzić także drogą rozumowania, w domenie matematyki można zaś dochodzić do twierdzenia drogą doświadczenia. To jednak nie sposób dochodzenia, lecz sposób uzasadniania jest istotny, gdy odróżniamy nauki aprioryczne i aposterioryczne. Ogólnie rzecz biorąc, podstawą podziału nauk na aprioryczne i aposterioryczne jest sposób uzasadniania nowych twierdzeń⁶. Jako przykład nauk apriorycznych podawana jest matematyka, zaś aposteriorycznych (empirycznych) – fizyka i psychologia. W omawianym artykule problem nauk humanistycznych ani sam ten termin w ogóle się nie pojawiają. Kwestię statusu tych nauk tutaj pomijam, podobnie jak rozliczne zagadnienia i pytania dotyczące podziału nauk, jakie nasuwają się w związku z propozycjami Twardowskiego, a które omawiam w monografii *Metoda i wartości*⁷.

Generalnie Twardowski rozumie naukę jako pewien szczególny, można rzec wyróżniony ze względów poznawczych i praktycznych, typ wiedzy. Znaczenie wiedzy szczególnie zauważalne jest w przypadku nauk przyrodniczych o technicznym zastosowaniu⁸. Ich to bowiem osiągnięcia są źródłem wysokiego prestiżu nauki w szerokich kręgach. To o tych naukach myślał lord Bacon, mówiąc, że wiedza jest potęgą („wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo”). Ta potęga nauki wyraża się w kilku kluczowych rezultatach, które ona przynosi: 1) pozwala na przewidywania; 2) daje władzę nad przyrodą i ludźmi; 3) pozwala nam na wydobycie się spod władzy tego wszystkiego, na co nie mamy (nie możemy mieć) wpływu. Ta szczególna rola przyrodoznawstwa i jego zastosowań technicznych

⁶ Por. K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 367–368.

⁷ Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 138–147.

⁸ Por. K. Twardowski, *Dlaczego wiedza jest potęgą?*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 510–523.

nie oznacza, że nauki zwane humanistycznymi czy filozofia sama nie są dla ludzi ważnymi. Jak wskazuje Twardowski, w przypadku filozofii jej potęga wyraża się w tym, że filozofia pozwala na dotarcie do istoty spraw ludzkich oraz na uwalnianie nas od błędów, fałszów i przesądów⁹. Nauka jest nadto czynnikiem wzmacniającym potencjał myślenia niezależnego. Ten problem podejmował Twardowski w swym wykładzie przedstawionym w ramach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich z roku 1906, zatytułowanym *Niezależność myśli*¹⁰. Zwraca w nim uwagę, iż to, co nazwać można zupełną (całkowitą) niezależnością myśli, ściślej jej wyrażania i objawiania, bo o to w tej niezależności chodzi, nie jest osiągalne. Jest tak dlatego, że nasze myślenie jest zależne od wielu czynników, nie tylko od środowiska, socjalizacji, autorytetu i twierdzeń innych, lecz także od języka i jego struktury, organizacji umysłowej, sposobów pojmowania, wpływu uczuć i usposobień. W konsekwencji tego:

[...] bieg myśli ludzkiej zależy od ogromnej ilości czynników, które w sposób jawny lub ukryty (bezwiedny) trwale lub chwilowo wywierają na nią wpływ mniej lub bardziej decydujący. Wobec tego niezależność myśli przedstawia się nam jako ideał niedościgły, niedający się urzeczywistnić¹¹.

Te przeszkody w dążeniu do niezależności przejawiają się szczególnie w kontekście myślenia potocznego, lecz są zauważalne także na gruncie nauki. Niemniej to nauka jest dziedziną kultury, w której szczególnie winno się dążyć do tego w pełni nieosiągalnego wzorca, który wskazuje pewien kierunek działania i cel. To uczeni („kapłani nauki”) są tymi, którzy dążą do tego, aby myśl niezależną osiągać w takim stopniu, w jakim jest to w ogóle dla człowieka możliwe. W nauce musimy zawsze troszczyć się o to, aby myśl nasza (formułowane twierdzenia) była bezstronna, wolna od uprzedzeń i aby realizowała metodologiczne wymagania bycia prawdziwą i bycia logicznie uzasadnioną.

Twierdzenia nauki winny być, jak to powyżej wskazałem, uzasadnione, choć w nauce, jaką znamy historycznie, występowały niekiedy także twierdzenia nieuzasadnione (przesady naukowe)¹². Przez przesąd rozumie on tutaj sąd (zdanie, twierdzenie), które, nie będąc uzasadnionym, jest zarazem mylne. Ten brak uzasadnienia mógłby oznaczać nie tylko faktyczny jego brak, lecz także niemożliwość uzasadnienia (nieuzasadnialność) w ogóle, bo jak mówi w innym tekście Twardowski:

⁹ Por. ibidem, s. 522–523.

¹⁰ Por. K. Twardowski, *Niezależność myśli*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 63–74.

¹¹ Por. ibidem, s. 73.

¹² Por. K. Twardowski, *O przesądach naukowych*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 23–26.

A tym właśnie różni się przesąd od każdego innego przekonania, że nie umiemy go w żaden sposób uzasadnić. Jak np. uzasadnić przekonanie, że człowiek lewą nogą wstający z rana będzie źle usposobiony? Wszyscy, którzy tym przesądom hołdują, powiadają, że tak jest i koniec. Uzasadnić, a zatem i przekonać nikogo o słuszności takiego przekonania nie mogą¹³.

Te sygnalizowane przykłady dotyczą, jak widzimy, przesądów w kontekście potocznym. Jednakże, zdaniem Twardowskiego, tak historia nauki, jak i jej współczesność przemawiają za istnieniem przesądów także w jej obrębie. Takimi były pewne twierdzenia uznawane za pewniki, które wcale pewnikami nie były; niektóre twierdzenia wynikające z błędnej obserwacji; czy nieuzasadnione uogólnienia¹⁴. W tym ostatnim przypadku tak miałoby być choćby w przypadku stosowania darwinizmu w sferze zjawisk społecznych i umysłowych. Nasze przenoszenie tej teorii na sferę społeczną nie jest bowiem zasadne. Generalnie przesądem tego rodzaju byłoby przekonanie, że za pomocą teorii daje się wytłumaczyć wszystkie zjawiska, bo teoria stosuje się do zjawisk już znanych, przy nowych zaś może zachodzić potrzeba jej modyfikacji lub porzucenia. W efekcie uczeni często odrzucali fakty jako niezgodne z przyjętymi przez nich teoriami¹⁵. Ten pogląd Twardowskiego domaga się pewnego uzupełnienia. Wydaje się bowiem, że w przypadku tzw. przesądów naukowych mamy do czynienia zazwyczaj nie tyle z nieuzasadnialnością w ogóle, ile z niedostatecznym uzasadnieniem albo zwyczajnie z faktem, że okazały się one w pewnym momencie mylne. To zdaje się stanowić o ich specyfice, pozwalając odróżnić przesady naukowe od przesądów w potocznym rozumieniu tego słowa. Rodzi się skądinąd pytanie, czy termin „przesąd naukowy” jest właściwy z uwagi na negatywne zabarwienie słowa „przesąd” w potocznym użyciu. Lepiej, być może, byłoby mówić po prostu o tym, że także naukowe twierdzenia są zawodne i pokazywać stosowne przykłady z historii nauki. **Nauka, będąc najlepszym na płaszczyźnie metodologicznej z dostępnych nam jako ludziom rodzajów wiedzy, nie jest jednak zbiorem twierdzeń zawsze prawdziwych czy zawsze dobrze uzasadnionych.**

Pewne ważne, w tym zakresie, uwagi dotyczące nauki i poznania naukowego znajdujemy także w wykładzie Twardowskiego wygłoszonym po przyznaniu

¹³ Por. K. Twardowski, *O przesądach*, [w:] idem, *Mysł, mowa i czyn*, cz. 1, s. 55. Ten tekst poświęcony jest głównie analizie psychologicznej przesądów powstających w kontekstach potocznych.

¹⁴ Por. K. Twardowski, *O przesądach naukowych*, s. 23 i n.

¹⁵ Liczne przykłady zob. ibidem, s. 24–26. Sam problem faktów i teorii był przedmiotem analiz współczesnych filozofów nauki. Por. w tej kwestii K. Szlachcic, *Konflikt teorii z doświadczeniem. O stanowiskach filozofów nauki wobec dictum „Tym gorzej dla faktów!”*, „Filo-Sofija” 2017, nr 2, s. 9–42.

mu doktoratu honorowego Uniwersytetu Poznańskiego w roku 1933¹⁶. Mówiąc o tym, że celem uniwersytetów jest wykrywanie nowych prawd oraz prawdopodobieństw naukowych stwierdza on:

Z tych wysiłków wyrasta gmach wiedzy naukowej, wiedzy obiektywnej, która domaga się uznania wyłącznie na tej podstawie, że jest według praw logiki uzasadniona, i która narzuca się umysłowi ludzkiemu jedynie, ale i nieprzeparcie siłą argumentów¹⁷.

Nauka, jako rodzaj wiedzy, daje się – w myśl tych słów – scharakteryzować następująco:

1. Swe roszczenia do bycia wiedzą obiektywną opiera ona na posiadaniu uzasadnienia (logicznego).

2. Nie odwołuje się do innych środków niż siła argumentów kierowanych do ludzkiego umysłu.

3. Obiektywność wiedzy naukowej przejawia się w tym, że wyklucza oddziaływania czynników zewnętrznych, takich, które sytuują się poza światem nauki. Nie chce też służyć żadnym celom (względom) ubocznym.

4. Wiedza naukowa poddaje się wskazaniom doświadczenia i rozumowania.

5. Celem jej jest zdobywanie należycie uzasadnionych sądów prawdziwych lub, jak to jest w przyrodoznawstwie, najbardziej prawdopodobnych.

Ta charakterystyka nauki rodzi szereg kwestii, którym warto byłoby się bliżej osobno przyjrzeć. W tym miejscu pozwólmy sobie tylko na najważniejsze ogólne uwagi. Przede wszystkim ta charakterystyka widziana *prima facie* wydaje się dotyczyć pewnego wzorca idealnego nauki, co do którego faktyczna nauka danej epoki zbliża się tylko w pewnym stopniu. Należy zauważyć, że filozoficzne (i teoretyczne) podejście do nauki ulegało w wieku XX zmianom pod wpływem takich nurtów filozoficznych, jak konwencjonalizm czy instrumentalizm w filozofii nauki. W efekcie często zaczęto traktować naukę jako działalność o pragmatycznym charakterze, która pozwala na osiąganie nie tyle prawdy, ile wiedzy użytecznej praktycznie. Jak zwraca uwagę Evandro Agazzi, naukowość bywa łączona ze stosowaniem metody naukowej, zaś ta metoda bywa sprowadzana do dwu cech – ścisłości oraz obiektywności¹⁸.

¹⁶ Doktorat został przyznany przez Senat Uniwersytetu Poznańskiego 21 maja 1933 roku. Uroczystość wręczenia dyplomu odbyła się w auli Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie w dniu 21 listopada 1933 roku. W trakcie uroczystości Kazimierz Twardowski wygłosił wykład. Por. K. Twardowski, *O dostojeństwie uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933, 18 s. Należy zauważyć, że oryginalne wydanie wykładu nie posiada numeracji stron.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 3.

¹⁸ Por. E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-technicznej*, przekł. E. Kałuszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa 1997, s. 10–20.

Te dwa warunki naukowości winny być rozumiane jako ściśle ze sobą powiązane. Nie wchodząc w skomplikowane szczegóły rozważań Agazziego, można powiedzieć, iż ścisłość jest warunkiem, zgodnie z którym twierdzenie w nauce (*de facto* w konkretnej dyscyplinie naukowej) winno być uzasadnione oraz powiązane logicznie. Czym jest owo uzasadnianie *in concreto*, rozstrzygałoby się już na gruncie danej dyscypliny szczegółowej. Obiektywność bywa rozmaicie rozumiana, często jako intersubiektywność, lecz także np. jako pewnego rodzaju matematyczna niezmienniczość. Wszystko to oznacza, że samo pojęcie nauki i naukowości zmieniło nieco swój charakter.

Niezależnie od tego, gdyby odnieść te pochodzące od Twardowskiego charakterystyki (niekiedy definicje) nauki do tego, czym jest filozofia faktycznie uprawiana, to natrafiamy na spore wątpliwości co do statusu tego, czym miałyby być filozofia naukowa. Powstają bowiem zasadnicze pytania – czy w filozofii mamy prawa, czy mamy w niej badania ilościowe? Nadto jeśli w nauce prawa stanowią jej zasadniczą część, to czy w filozofii naukowej można mówić o prawach przy standardowym rozumieniu tego terminu. Wydaje się, że filozofia winna mieć charakter teoretyczny, ale pojęcie teorii w jej obrębie nabiera swego, odmiennego niż w przyrodoznawstwie znaczenia. W rozdziale poprzednim wskazywałem na wątpliwości formułowane przez Ingardena w kontekście i w odniesieniu do metafizycznych propozycji Brentana, dotyczące tego, czy techniki nauk szczegółowych dają się efektywnie odnieść do rozstrzygania problemów filozoficznych. Te wątpliwości pozostają także zasadne w odniesieniu do propozycji samego Twardowskiego.

Stąd zasadnicza wątpliwość co do samego hasła filozofii naukowej i co do tego, czy podtrzymywać takie hasło. Ale ewentualna rezygnacja – tak z niego, jak i z programu filozofii naukowej – nie może i nie powinna, w żadnej mierze, oznaczać rezygnacji z metodologicznych postulatów precyzji i uzasadniania twierdzeń głoszonych. Tyle, że ich skrupulatne nawet przestrzeganie i stosowanie w praktyce badań filozoficznych nie wymaga podpierania tego niewnoszącym niczego istotnego hasłem naukowości filozofii. Sumarycznie te najrozmaitsze wątpliwości zdają się przemawiać na rzecz tego, aby postulowane hasło filozofii naukowej uznać za coś, co wcale nie jest warunkiem koniecznym realizowania metodologicznych postulatów czyniących filozofię godnym uwagi przedsięwzięciem poznawczym¹⁹. W mej opinii także wtedy, gdy wysoko cenimy, a nawet uznajemy dziedzictwo Kazimierza Twardowskiego za własne czy bliskie, nie musimy tym samym postulować wcielania programu metafizycznego przezeń przyjmowanego bez jakichkolwiek korekt co do rozumienia relacji nauki i filozofii, do własnych metafizycznych założeń.

¹⁹ Szersza dyskusja dotycząca proponowanego przez Twardowskiego hasła „filozofii naukowej” w: R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 59–63.

2

W tym drugim ważnym dla tego rozdziału punkcie zajmiemy się istotnymi poglądami Twardowskiego w odniesieniu do kwestii filozoficznych wyrastających z religii oraz przedstawieniem zapatrywań religijnych samego filozofa²⁰. Jak to mówiliśmy, Twardowski w pierwszym okresie swej twórczości nie wykluczał z domeny filozofii dyscypliny zwanej metafizyką. Wówczas podejmował więc niektóre z metafizycznych zagadnień, również kwestie powiązane z religią chrześcijańską czy też ściślej mówiąc – z niej (historycznie) wyrastające. Taki charakter ma z pewnością problematyka duszy ludzkiej i jej relacji do ciała (problem psychofizyczny) oraz kwestia jej nieśmiertelności. Zagadnieniami tymi Twardowski zajmuje się w kilku publikacjach²¹. Podkreśla, że jest to problematyka, która pochłania nie tylko religię, lecz także filozofię, wbrew temu, co sądzą współcześni (Twardowskiemu) pozytywiści i agnostycy. W tej pierwszej jest nieśmiertelność przedmiotem artykułu wiary (mogącego odwołać się m.in. do słów Chrystusa z Ewangelii), w tej drugiej – przedmiotem ciągle aktualnych zainteresowań intelektualnych. Twardowski daje temu wyraz w początkowych, przejmujących zdaniach tekstu z 1895 roku pt. *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*:

[...] o nieśmiertelności duszy ludzkiej nie tylko religia prawi; nieśmiertelność należy do tych – nielicznych zresztą – przedmiotów, którymi się religia zajmuje wspólnie z filozofią. A chociaż współcześni pozytywiści i agnostycy odmawiają filozofii prawa zajmowania się kwestią życia pozagrobowego, wołając „*ignorabimus*”, przecież oni ludzkości nie przerobią i nie stłumią w sercach ludzkich żądz wiedzy, która

²⁰ W tej części rozdziału wykorzystuję ustalenia poczynione w tekście: R. Kleszcz, *Twardowski o filozofii, nauce i religii*, [w:] S. Janeczek (red.), *Filozofia a religia. Inspiracje – krytyka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 375–392.

²¹ W tej kwestii por.: K. Twardowski, *Monista – mistyk*, „Przełom” 1895, t. 1, nr 5, z. 22, s. 144–156; idem, *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, „Przełom” 1895, t. 1, nr 14, z. 24, s. 427–438, dalej przywołuję za: idem, *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 107–118; idem, *Metafizyka duszy*, „Przełom” 1895, t. 1, nr 15, z. 31, s. 467–480, dalej przywołuję za: idem, *Metafizyka duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 119–134. Zaliczyć można tutaj także: wstęp do tłumaczenia pracy G. T. Fechnera, *Książeczka o życiu pośmiertnym*, przeł. B. Mączewski, Altenberg–Wende, Lwów–Warszawa 1907, s. 1–27; K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 247–265. Ten ostatni tekst Twardowskiego jest już jednak nieco późniejszy. Warto pamiętać, że w ostatnim roku swego pobytu w Wiedniu Twardowski wygłaszał na Uniwersytecie, jako *Privatdozent*, wykład dotyczący nieśmiertelności duszy. Na temat problemu psychofizycznego u Twardowskiego we wczesnym okresie jego twórczości por. także: A. Brożek, *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. 4, s. 13–24.

chyba nigdy głośniejszą się nie odzywa, jak w chwilach, gdy stoimy nad trupem drogiej nam osoby, i wobec zimnego, sinego, nieruchomego ciała zadajemy sobie pytanie: Czy to już wszystko się skończyło?²².

Zagadnienie to Twardowski uznaje za szczególnie trudne tak z uwagi na skomplikowany charakter problematyki, bogatą przeszłość dyskusji na ten temat, sporność opinii, jak i na fakt, iż łączy się ono, w rozmaity sposób, z żywionymi nastawieniami religijnymi lub areligijnymi. Takie nastawienia mogą zaś utrudniać wyrobienie sobie filozoficznie ugruntowanego stanowiska. W kwestii sporności filozoficznej tego zagadnienia filozof zauważa:

Z taką samą stanowczością, z jaką jedni twierdzą, że posiadają niezbite dowody, niedające najmniejszej wątpliwości co do nieśmiertelności, drudzy utrzymują, że te rzekome dowody to sofizmata, rozwiewające się pod ścisłym rozumowaniem, któremu nie zdołają się oprzeć²³.

Stąd próba rozwiązania tego zagadnienia wymaga bardzo starannej uwagi i jak mówi Twardowski – „ścisłego rachunku”. W tym miejscu zamierzam omówić dwa zagadnienia – rozumienie duszy oraz kwestię jej (ewentualnej) nieśmiertelności.

W pierwszej kwestii, rozumienia duszy, Twardowski przyjmuje istnienie bytu, który jest podmiotem zjawisk umysłowych (mentalnych). Istnienie tego bytu należy uznać za bezpośrednio oczywiste, bo jak zauważa:

Odpowiadam, że „ja” takie istnieje; ale przyznaję, że nie jestem w stanie podać jakiegokolwiek dowodu istnienia tego „ja”. Albowiem istnienie mego „ja” należy dla mnie do tych prawd, które są bezpośrednio oczywiste. A prawdy takie nie mogą być udowodnione, ale też nie potrzebują być udowodnionymi. Nikt nie wymaga dowodu na to, że nie istnieje koło kwadratowe; albowiem jest rzeczą bezpośrednio oczywistą, iż coś podobnego istnieć nie może. A równie bezpośrednim jest przekonanie o własnym bycie. Nie twierdzą tu nic nowego. Św. Augustyn, a po nim Kartezjusz, wypowiedzieli to już dawno²⁴.

Ten byt („moje «ja»”) określa on mianem duszy. Dusza jest niepodzielna, trwała, zaś zjawiska umysłowe, które spostrzegamy, odnosimy do owego: „[...] jedyne go «ja» trwającego wśród zmiennych i coraz to nowych objawów życia duchowego”²⁵.

²² Por. K. Twardowski, *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 107.

²³ Por. ibidem, s. 108.

²⁴ Por. K. Twardowski, *Metafizyka duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 121.

²⁵ Por. ibidem, s. 125; K. Twardowski, *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 112 i n.

Co do kwestii drugiej, a więc problemu argumentacji filozoficznej przemawiającej za nieśmiertelnością duszy, istnieją, zdaniem Twardowskiego, trzy typy takich procedur argumentacyjnych („dowodów”). Są to: metoda doświadczalna, metoda dedukcyjna, metoda indukcyjno-dedukcyjna²⁶. Przed ich rozważeniem wskażmy jeszcze, że Twardowski odróżnia nieśmiertelność indywidualną oraz osobistą. Indywidualna to trwanie po śmierci naszego „ja”, ale bez samowiedzy, zaś nieśmiertelność osobista cechować by się miała trwaniem owego „ja”, które posiadałoby samowiedzę i utożsamiało z osobą ucieleśnioną, której ciało uległo unicestwieniu²⁷. I o tę drugą nieśmiertelność w dalszych rozważaniach chodzi. Przechodząc do wspomnianych trzech typów argumentów, wskażmy, że pierwsza metoda, zwana doświadczalną, wiąże się choćby ze spirytyzmem, który wówczas bywał dosyć modny, niekiedy także w kręgach filozoficznych. Ten jednak przez zbyt wielu bywa, jak wskazuje Twardowski, kwestionowany, aby można było go podtrzymywać jako zabieg dostarczający argumentacji i godny zaufania. Druga z kolei metoda dowodzenia nieśmiertelności duszy wydaje się opierać na założeniach odbiegających od samego przedmiotu badanego. Tak jest choćby w przypadku etycznego dowodu nieśmiertelności, kiedy trzeba przyjmować założenie o celowym urządzeniu świata, co samo w sobie jest wysoce sporne. W tej sytuacji za najwłaściwszą w tej materii Twardowski uznaje metodę indukcyjno-dedukcyjną, tak ją charakteryzując:

Wychodzi ona bowiem ze ściśle indukcyjnego badania nad właściwościami życia umysłowego i stojących z nim w związku zjawisk. Jak wszędzie, tak i tutaj badania te umożliwiają, gdy dość daleko zostaną posunięte, postawienie ogólnych praw. Te prawa bywają stawiane jedynie na drodze indukcji, nie [inaczej] jak np. prawa Keplera dotyczące się ruchu planet. Gdy w ten sposób indukcja przez postawienie pewnych praw spełni swe zadania, dedukcja zacznie z tych praw wyprowadzać wnioski, które być może będą w stanie orzec coś w kwestii, o którą chodzi²⁸.

W tego typu argumencie należy wychodzić od zbadania zjawisk typu umysłowego, danych w doświadczeniu wewnętrznym (także przypominanych sobie), które są odnoszone do owego naszego jedyne „ja”. Owo „ja” jest bytem prostym, a to, co jest takim bytem (jest proste), jest niezniszczalne (wieczne)²⁹.

²⁶ Por. K. Twardowski, *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 109 i n.

²⁷ Ibidem, s. 109. Jak wskazuje Twardowski, na gruncie pewnych stanowisk można by mówić o nieśmiertelności indywidualnej, lecz nie osobistej (Spinoza), inne (np. monadologizm) dopuszczają także ten drugi typ nieśmiertelności. Por. ibidem, s. 116–117.

²⁸ Ibidem, s. 111.

²⁹ Twardowski dostrzega rzecz jasna sporność tego, czym owo „ja” jest, wskazując i omawiając rozmaite stanowiska dające się w tym sporze wyróżnić. Por. K. Twardowski

Zdaniem Twardowskiego przyrodoznawstwo upoważnia nas do przyjęcia takiej tezy (w oparciu o prawo zachowania energii). Dusza, tak jak rozumie ją Twardowski, ma być prosta, niepodzielna, co przyjmuje na podstawie rozważań filozoficznych. Mamy więc w efekcie dwie przesłanki:

P_1 – To, co jest bytem prostym, jest niezniszczalne.

P_2 – Dusza jest bytem prostym.

Stąd zaś wynika wniosek **W**:

W – Dusza jest bytem niezniszczalnym, a więc wiecznym.

Konkludując, można zauważyć, za Twardowskim, że:

[...] wiemy, że ten podmiot, że nasze „ja”, skoro jest pojedyncze, nie może być wynikiem działania sił przyrodzonych, naturalnych, że powstać nie może w tych warunkach, w których powstają wytwory działań chemicznych, mechanicznych, biologicznych itd., że zatem tak samo jak niepodzielne już cząstki świata cielesnego jest wiecznym. Co zaś jest wiecznym, to nie ma początku ani w czasie, ani końca w czasie. Dusza będąc wieczną jest nieśmiertelną³⁰.

Czytelnikowi Twardowskiego nasuwa się w tym momencie pewne, łatwo zauważalne, podobieństwo tegoż argumentu do jednego z tych, jakie znajdujemy w *Fedonie* Platona, gdzie Sokrates zauważa:

Otóż o coś w tym rodzaju – mówi Sokrates – powinniśmy zapytać sami siebie: jakiemu też to przedmiotowi wypada doznawać tego stanu rozproszenia i o jaki przedmiot wypada się bać żeby tego stanu nie doznał... Potem zaś zastanowić się do którego z tych dwóch rodzajów należy dusza. Otóż czy to nie przedmioty złożone, powstałe przez syntezę, podlegają z natury rzeczy temu stanowi, rozpadają się tak samo, jak zostały złożone. A jeśli coś jest niezłożone, to właśnie ono jedynie podlegać temu nie może, jeśli w ogóle cokolwiek?³¹

Oczywiście argumentacja Platona toczy się w specyficznym, dla tej myśli, kontekście. Warto też podkreślić, że Twardowski w tym czasie (połowa lat dziewięćdziesiątych XIX wieku) sądzi, że te argumenty Platona na rzecz nieśmiertelności duszy są konkluzywne i rozstrzygają problem. Tak to wskazuje w *Metafizyce duszy*:

[...] twierdzenie, jakoby kwestia nieśmiertelności duszy była rozstrzygnięta już dawno, nie było pozbawionym słuszności. Platon ją rozstrzygnął,

Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 113–119; idem, *Metafizyka duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 120–133.

³⁰ Por. K. Twardowski, *Metafizyka duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 133. Warto zauważyć, że Twardowski rozumie tutaj wieczność jako nieposiadanie ani początku, ani końca, czyli jako wieczność i odwieczność zarazem.

³¹ Por. Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, 78 B–C.

a wszystko, co później w tej mierze działo się, przyczyniło się może do ściślejszego sformułowania tej lub owej części dowodu, ale nie zmieniło głównego toku rozumowania³².

Twardowski podkreśla, że obie przesłanki P_1 oraz P_2 są tylko prawdopodobnymi, stąd taki prawdopodobny charakter ma także wniosek **W**. Uwydatniając to, odnosi się do (ewentualnych) krytyków, iż:

[...] jak długo nie dadzą dowodu, że w dowodzie nieśmiertelności tkwi błąd, tak długo będziemy mieli prawo na nich nie zważać. Póki nas ktoś nie przekona, żeśmy złą kroczyli drogą, póty będziemy wierzyć, żeśmy nie zblądzili i celu nie chybili³³.

W późniejszym okresie w swym wykładzie *Dusza i ciało*, wygłoszonym w ramach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich w roku 1903, Twardowski stwierdza, że na pytania o istotę duszy, jej preegzystencję i istnienie pośmiertne nie znajdziemy filozoficznych (a więc stanowiących wiedzę) odpowiedzi³⁴. W roku 1908 (odczyt PTF z 21 listopada 1908 roku) podejmuje pewne zagadnienia dotyczące problemu psychofizycznego, omawiając klasyfikacje istniejących w tej materii stanowisk³⁵. Zwraca uwagę, że kwestia ta ma istotne znaczenie metafizyczne, przytaczając pogląd Wundta, wedle którego trzema fundamentalnymi dla metafizyki pojęciami są: substancja, materia i dusza³⁶. We wspomnianej pracy Twardowski analizuje rozmaite dawniejsze i współczesne mu propozycje dotyczące relacji duszy i ciała oraz kłopoty klasyfikacyjne i rzeczowe z tym się wiążące. Wskazuje na takie stanowiska, jak: dualizm Kartezjusza, monizm Spinozy, materializm Hobbesa,

³² Por. K. Twardowski, *Metafizyka duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, s. 133.

³³ Por. ibidem, s. 134.

³⁴ Program tego wykładu – zawarty w: *Programach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich*, Lwów 1903, R. IV, seria II, s. 6, seria III, s. 13 – przywołuję za: K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 444–445. Sceptycyzm co do filozoficznych walorów dowodów na rzecz nieśmiertelności duszy, znanych choćby z *Fedona*, wyrażał nieco później, także w swych wykładach z historii filozofii starożytnej (*Filozofia Platona i Arystotelesa*), wygłaszanych w semestrze zimowym i letnim roku akademickiego 1906/1907. Por. R. Jadczyk, *O niektórych poglądach filozoficznych Kazimierza Twardowskiego*, [w:] R. Jadczyk, J. Pawlak (red.), *Rozprawy z historii filozofii nowożytnej i współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1997, s. 146 i n.

³⁵ Por. K. Twardowski, *W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 200–204.

³⁶ Wundt mówi o tym, stwierdzając: „Trzy są takie główne pojęcia, pełniące już dla tego uprzywilejowaną rolę, że wszelkie inne zasady ogólne zależą w ten lub inny sposób od nich, tak iż one to nadają przeważne piętno ogólnemu na świat pogładowi. Są to pojęcia substancji, materii i duszy”. Por. W. Wundt, *Wstęp do filozofii*, przeł. W. M. Kozłowski, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1902, s. 347.

spirytualizm Leibniza. Nie opowiada się tam jednak za żadnym z wyróżnianych stanowisk. Widać, iż w tym okresie Twardowski porzuca myśl, że istnieją przekonujące argumenty filozoficzne na rzecz nieśmiertelności duszy. Równocześnie jednak sam będzie za tym przekonaniem, przyjmującym nieśmiertelność duszy, obstawał, czego ślady znajdujemy tak w *Dziennikach*, jak i w korespondencji.

Podobne zmiany zaczynają zachodzić w odniesieniu do kluczowego zagadnienia metafizycznego, jakim jest istnienie Boga. W latach dziewięćdziesiątych XIX wieku teizm zdaje się Twardowskiemu stanowiskiem filozoficznie uzasadnionym. W swej recenzji pracy Aleksandra Skórskiego tak zauważa:

Postępując na podstawie doświadczenia, musimy odrzucić równie materializm, jak monizm, co też p. Skórski czyni; że staje przy tym w obronie teizmu i celowości, jest rzeczą naturalną; kto rzeczywiście wiernym pozostaje doświadczeniu i wyprowadza z niego logiczne wnioski, do innego wyniku chyba dojść nie może³⁷.

W okresie późniejszym pojawia się sceptycyzm, co do możliwości (poznawczych) filozofii i dowodów filozoficznych w tym zakresie. Dotyczy on przy tym, nie tyle samej kwestii istnienia Boga, ile możliwości znalezienia wystarczających argumentów filozoficznych w tym zakresie. Widać u Twardowskiego, generalnie rzecz ujmując, narastający dystans wobec metafizyki i filozofii metafizycznej. Wyraża on pogląd, że przy pomocy narzędzi filozoficznych nie da się rozwikłać problemów gnębiących filozofów: wykazać istnienia Boga, Jego relacji do świata i człowieka. W pracy *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, mówiąc o sporze wiara – rozum, zauważa, że istnieje droga uniknięcia tego konfliktu:

Drogę tę wskazała filozofia nowożytna, zwróciwszy się ku badaniu podstaw i granic rozumowego poznawania, przekonawszy się, że Bóg i Jego stosunek do świata i człowieka nie może być przedmiotem wiedzy rozumowej, lecz jedynie wiary religijnej, że tedy filozofia w tych sprawach wyrokować nie może, gdyż leżą one poza zakresem jej środków poznawczych³⁸.

To zagadnienie, czy raczej zbiór zagadnień, jest przenoszone do sfery poglądu na świat, poza obszar filozofii naukowej. Tak więc istotna część metafizyki (zagadnienie duszy i jej nieśmiertelności oraz kwestia istnienia Boga), która dawniej traktowana była jako integralna część metafizyki, została teraz (1910)

³⁷ Por. K. Twardowski, *Recenzja pracy: „Aleksander Skórski, Filozofia jako nauka akademicka”*, „Ateneum” 1894, t. 76, z. 4, s. 171–175 (pierwodruk), cytuję za: K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 207.

³⁸ Por. K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, H. Altenberg, Lwów–Warszawa 1910, s. 107.

wylączona niejako z domeny filozofii, chcącej być nauką. Ta zmiana w poglądach Twardowskiego, w odniesieniu do metafizycznych zagadnień wyrastających z religii, zaszła więc (stopniowo), jak sądzić można, na przestrzeni 15 lat (1895–1910).

Takie rozwiązania powodują konsekwencje, które prowadzą m.in. do potrzeby separacji sfery wiary i sfery rozumu. Rodzi to naturalne pytanie co do statusu poznawczego teologii, będącej nie tylko dyscypliną badawczą, lecz także stanowiącej jeden z czterech klasycznych wydziałów uniwersyteckich. Otóż w opinii Twardowskiego teologia, która zajmuje się sprawami wiary religijnej, nie powinna wypowiadać się w kwestiach należących do domeny rozumu. Trzeba więc trzymać się tego oddzielenia i strzec go, co ma – zdaniem Twardowskiego – wyjść na dobre obydwu tym dziedzinom³⁹. W efekcie kwestie czysto teologiczne przestałyby być sprawami rozumu, lecz stałyby się kwestiami wiary. To stanowisko Twardowskiego, które zaprezentował w swej pracy o filozofii średniowiecznej, stało się przedmiotem licznych wypowiedzi recenzyjnych i dyskusyjnych⁴⁰. W odniesieniu do teologii, jako dyscypliny akademickiej, Twardowski formułował rozmaite wątpliwości, które w miarę upływu czasu nasilały się. O ile w pracy *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, z roku 1910 spotykamy powątpiewające uwagi co do tego, czy teologia jest nauką, o tyle rozmaite stwierdzenia, jakie znajdujemy w *Dziennikach*, z późniejszego okresu, całkowicie jednoznacznie odmawiają teologii miana nauki i naukowości⁴¹. Istotnym argumentem był taki, który odmawiał profesorom (osobom pracującym w sferze) teologii swobody badań i posiadania swobodnie kształtowanych przekonań. Ma tak być, bo składają oni przysięgę na rzecz pewnej doktryny, którą mają obowiązek uznawać. To samo zdaje się, zdaniem Twardowskiego, dotyczyć profesorów filozofii scholastycznej, którzy jeśli są duchownymi, to także zobowiązują się do wierności myśli scholastycznej, będącej wówczas oficjalną doktryną filozoficzną Kościoła Katolickiego⁴². Takie zaś

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Problem ten został omówiony w: R. Jadczak, *Wokół pracy Kazimierza Twardowskiego „O filozofii średniowiecznej wykładów sześć”*, „Edukacja Filozoficzna” 1994, t. 17, s. 263–273; por. także: D. Łukasiewicz, *O filozofii średniowiecznej w ujęciu Kazimierza Twardowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2019, t. 14, s. 23–35.

⁴¹ Por. K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, s. 78; idem, *Dzienniki. Część I: 1915–1927*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 75 (wpis z 1918 roku).

⁴² Por. K. Twardowski, *Dzienniki. Część I*, s. 155. Przecistawiając się kandydatuře ks. Kazimierza Waisa do Polskiego Towarzystwa Naukowego, Twardowski wskazuje na te argumenty, dodając że niezależnie od tego jego dorobek wydaje się niewystarczający. Kazimierz Wais profesor filozofii chrześcijańskiej i rektor Uniwersytetu Lwowskiego w latach 1917–1918 był, o czym jeszcze będzie mowa, autorem recenzji pracy

osoby, zdaniem Twardowskiego, nie mogą być traktowane jako przedstawiciele nauki. W konsekwencji, w kontekście wypowiedzi o teologii, słowa „nauka” i „naukowy” są przez Twardowskiego opatrywane cudzysłowem⁴³.

3

W tym punkcie rozdziału warto jeszcze rzec słów kilka na temat światopoglądu samego Twardowskiego. Kwestia ta zdaje się istotna z kilku powodów. Po pierwsze wydaje się, że ten światopogląd ulegał zmianom za życia filozofa, po drugie zaś nie wszystko wydaje się jednoznaczne, jeśli chodzi o jego zawartość treściową. Przyjmijmy teraz na użytek tego rozważania, iż światopogląd to pewna całość, w której daje się wyodrębnić następujące elementy:

- zdania deskryptywne, dostarczające syntetycznego obrazu całej rzeczywistości;
- komponentę wartościującą światopoglądu, zawierającą oceny i normy;
- zestaw odpowiedzi na pytania egzystencjalne, dotyczące problemów ważnych dla sensu życia ludzkiego (śmierć, cierpienie i jego sens, istota religii etc.).

To, co nazywamy światopoglądem osobniczym człowieka, kształtuje się głównie w dzieciństwie i wczesnej młodości pod wpływem środowiska rodzinnego i oddziaływań socjalizacyjnych najbliższego otoczenia. Ta całość ma zawsze rys indywidualny, charakterystyczny dla danego osobnika.

W przypadku Twardowskiego istotnym czynnikiem wpływającym na jego pogląd na świat są warunki, w których wzrastał i się wychowywał. Zamieszkiwał od urodzenia z rodzicami w Wiedniu, a więc w stolicy wielonarodowościowej monarchii Austro-Węgierskiej⁴⁴. O swym domu rodzinnym i jego wartościach tak pisał w datowanej na 1926 rok *Autobiografii filozoficznej*:

Kołyska moja stała w Wiedniu, gdzie urodziłem się 20 października 1866 r. jako syn działającego w austriackiej służbie państwowej Polaka imieniem Pius i jego żony Malwiny z domu Kuhn, również Polki. Atmosferę mojego domu rodzinnego można najkrócej scharakteryzować jako umiarkowanie religijną

Twardowskiego o filozofii średniowiecznej. Recenzja ta – skrajnie krytyczna czy wręcz mająca charakter paszkwilu – miała z pewnością wpływ na późniejsze stosunki Twardowskiego z Waisem.

⁴³ Por. K. Twardowski, *Dzienniki. Część II: 1928–1936*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 21. Ten stosunek intelektualny do teologii pociągał za sobą przekonanie Twardowskiego, że wydziały teologiczne nie powinny być częścią uniwersytetów publicznych, lecz funkcjonować jako oddzielne fakultety. Takie stanowisko Twardowski reprezentował, skądinąd jako jedyny, w gronie komisji ds. organizacji uniwersytetów. Por. idem, *Dzienniki. Część I*, s. 75–77.

⁴⁴ Austro-Węgry powstały już za życia Twardowskiego, bo tzw. ugoda, w wyniku której powstała ta dualistyczna monarchia, została zawarta w 1867 roku. Por. H. Wereszycki, *Historia Austrii*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 228–230.

i żarliwie patriotyczną. Powiązanie obu tych momentów wyrażało się zarówno w regularnym i coniedzielnym uczęszczaniu pod przewodnictwem rodziców do kościoła św. Ruprechta, przekazanego kolonii polskiej we Wiedniu i administrowanemu przez polskich duchownych, jak również w nader aktywnych staniach mojego ojca o zachowanie w żywej pamięci Wiedeńczyków uwolnienia Wiednia od Turków przez Jana Sobieskiego⁴⁵.

Twardowski, pisząc to w 1926 roku, wskazuje na znaczenie pierwiastków patriotycznych i religijnych (w tej kolejności co do ich wagi) w jego najbliższym otoczeniu. Te elementy składowe jego światopoglądu należy więc nieco dokładniej omówić.

Patriotyzm rodziny Twardowskich wyrażał się w codziennej rzeczywistości, lecz w szczególny sposób przy pewnych ważnych okazjach. Rodzina była polską i kultywowała tę polskość, język, kulturę i obchodzenie świąt religijnych oraz patriotycznych⁴⁶.

Kazimierz Twardowski wyrósł, jak to już zaznaczałem, w domu o religii katolickiej, którą praktykowało jego najbliższe otoczenie. Odebrał też wychowanie, w którym religijność katolicka odgrywała istotną rolę. Jeśli chodzi o jego osobiste przeżycia związane z religią w okresie dorastania, to dysponujemy faktami, które wskazują, że młody Twardowski stawał wobec kwestii racjonalizacji przekonań religijnych czy ogólniej – wobec problemu relacji rozum–wiara. W okresie szkolnym wyzwaniem dla niego stała się m.in. lektura książki Ludwiga Büchnera *Sila i materia*, będącej programowym manifestem światopoglądu przyrodniczego, tzw. wulgarnego materializmu i ateizmu⁴⁷. Tak o tym pisze w swej *Autobiografii*:

Pierwsza pobudka filozoficzna dała o sobie znać w postaci krytycznej reakcji na rozumowanie Büchnera w *Kraft und Stoff*. [...] Byłem wówczas w trzeciej klasie gimnazjalnej, gdy owo pierwsze zetknięcie się z jakże odmiennym od katolickiego i wręcz wrogim mu światopoglądem wywarło na mnie tak wielki wpływ. Wrażenie to jednak szybko osłabło, gdy przy uważniejszej lekturze doszło do mojej świadomości, że wywody Büchnera roją się od błędów logicznych⁴⁸.

Zetknięcie się z obcym światopoglądem, skłonność do przemyślenia go i do pracy intelektualnej nad proponowanym tam stanowiskiem doprowadziły

⁴⁵ Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1, s. 19.

⁴⁶ Por. A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, s. 20–22, 156–158.

⁴⁷ Na temat tego rodzaju materializmu por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992, s. 154–155.

⁴⁸ Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, s. 20.

do wyrobienia sobie samodzielnej, dodajmy krytycznej, opinii na jego temat. Nadto, jak pisze Twardowski, lektura tej pracy była wyrazem pierwszych filozoficznych impulsów⁴⁹. Poważniejszym chyba wyzwaniem dla jego poglądu na świat była konfrontacja historii starotestamentowych z krytycznym umysłem młodego człowieka. Jak mówi Twardowski, ucieczka Izraelitów z Egiptu i przejście przez Morze Czerwone, przedstawiane obrazowo na ówczesnych ilustracjach w szkolnych wydaniach Biblii, prowadziło go do zwątpienia w cuda⁵⁰. Pewne wątpliwości powstawały też u szesnastoletniego ucznia w związku z interpretacją dogmatu trynitarnego⁵¹. Można powiedzieć, że te religijne pytania i próby odpowiedzi nań, naturalne u wrażliwego i intelektualnie rozbudzonego młodego człowieka, nie prowadziły go do porzucenia wiary i praktyk religijnych. Twardowski wielokrotnie mówi o swej wierze, modlitwie, stąd można, generalnie mówiąc, uznać, że był on wówczas praktykującym katolikiem⁵². Małżeństwo z religijną panną, jaką była Kazimiera Kołodziejska, te nastawienia początkowo jeszcze wzmocniło⁵³. Tak też chyba było w pierwszych latach pobytu we Lwowie. Z czasem jednak dokonywały się w Twardowskim przemiany, które czasowo można pewnie skorelować ze zmianami dotyczącymi stosunku do metafizyki, prowadzące w efekcie do sytuacji, w której Twardowski przestaje praktykować religijnie i przestaje uważać się za katolika. Mamy na to opinie zarówno osób z jego otoczenia, jak i samego Twardowskiego. Jego student Stefan Swieżawski, który studiował filozofię na Uniwersytecie Jana Kazimierza od roku 1925, tak charakteryzuje ówczesne poglądy Twardowskiego:

Twardowski zachował szacunek dla Arystotelesa i dla wielkiej scholastyki, przejął też od Brentano skłonność do realizmu i chęć przełamania „obręczy kantowskiej”, ale w stosunku do Kościoła był pełen surowej rezerwy, jeśli nie niechęci. Po długim

⁴⁹ Innym takim ważnym impulsem była lektura *Rozmyślań* Marka Aureliusza. O stoicyzmie tak mówi Twardowski: „[...] w pouczeniach filozofa na tronie odnalazłem skuteczny środek na to, aby z biegiem lat coraz bardziej dokuczający mi pobyt w zakładzie [gimnazjum Terezjanum – przyp. R. K.] znosić godząc się z losem. Chętnie przyznaję, że również w późniejszych latach wiele miałem do zawdzięczenia stoickiemu ideałowi życia i aż po dzień dzisiejszy wiele mu zawdzięczam [...]”. Por. ibidem, s. 21.

⁵⁰ Por. ibidem.

⁵¹ Por. K. Twardowski, *Dzienniki młodzieńcze (1881–1887), uzupełnione „Dziennikiem Marii Gąsowskiej” (1881), wierszami wiedeńskimi (1882) oraz korespondencją z rodzicami (1882–1893), Józefem Krypiakiewiczem (1885–1886) i Wojciechem Dzieduszyckim (1885–1891)*, wyd. A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 34 (wpis z 19 października 1882 roku).

⁵² Por. A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, s. 159–160.

⁵³ Potwierdzeniem tego są listy do ojca z lat 1892 i 1893. Por. K. Twardowski, *Dzienniki młodzieńcze...*, s. 128, 132–133. Twardowski jawi się tam jako praktykujący katolik, pokładający ufność w Bożym miłosierdziu i żywiący nabożeństwo do Matki Boskiej.

okresie praktyk religijnych odszedł od nich zupełnie i chcąc być konsekwentny odmówił swemu stryjecznemu bratu arcybiskupowi Bolesławowi Twardowskiemu przyjęcia sakramentów w obliczu śmierci⁵⁴.

O swym stosunku do katolicyzmu pisze też w swych *Dziennikach* sam Twardowski. Otóż pod datą 21 grudnia 1918 roku znajdujemy takie m.in. stwierdzenie, dotyczące rozmowy z księdzem arcybiskupem Bolesławem Twardowskim, prywatnie – bratem stryjecznym Kazimierza Twardowskiego:

W południe u mnie w Uniwersytecie przeszło godzinę Biskup Bolesław Twardowski. Mianowicie na pierwszej konferencji w sprawie organizacji Uniwersytetów (17 b. m.) wyraziłem sam jeden z wszystkich członków Komisji zdanie, że wydziały teologiczne winny być oddzielone od Uniwersytetów i urządzone jako samodzielne fakultety. Wywiązała się dłuższa między nami bardzo zresztą serdeczna rozmowa, w której broniłem swego zdania opierając się głównie na tym, że wydział teologiczny nie ma charakteru naukowego, bo profesorom jego brak wolności badania i przekonania. Zarazem sprecyzowałem swe stanowisko wobec religii, zaznaczając, że staram się w życiu naśladować Chrystusa, że wierzę w opatrność i nieśmiertelność duszy – ale katolikiem z przekonania, wiernym synem Kościoła nie jestem⁵⁵.

Widać więc, że Twardowski deklaruje wiarę w Boga, nieśmiertelność duszy i Bożą opatrność. To stanowisko możemy nazwać teistycznym, ale nie jest pewne, czy byłby to teizm chrześcijański. Dla udzielenia odpowiedzi twierdzącej trzeba by mieć pełną jasność, czy uznaje on choćby dogmat trynitarny. W każdym razie to, że Twardowski jest teistą, nie budzi wątpliwości. Potwierdzenie tego można znaleźć w jego korespondencji prywatnej, zwłaszcza w listach do Izydory Dąmbskiej, którą nurtowały te zagadnienia⁵⁶. Można więc powiedzieć, że rezerwę i wyraźne sytuowanie się poza Kościołem Katolickim łączył on z wiarą w Boga, a także z postawą szacunku wobec tego, co było autentycznymi objawami religijności⁵⁷.

⁵⁴ Por. S. Swieżawski, *Wielki przełom 1907–1945*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 92.

⁵⁵ Por. K. Twardowski, *Dzienniki. Część I*, s. 75.

⁵⁶ W listach tych Twardowski potwierdza pogląd z *Dzienników*, mówiąc o tym, że wierzy w Boga Stwórcę, obecność Boga w życiu człowieka, nieśmiertelność duszy i egzystencję pozagrobową. Por. R. Jadcak, *O niektórych poglądach filozoficznych Kazimierza Twardowskiego*, s. 150–151.

⁵⁷ W tej kwestii por. interesujący i obszerny tekst: M. Rembierz, *Dialogus inter philosophum et christianum. Dorobek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w rozprawach i wspomnieniach Stefana Swieżawskiego*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 217–268, zwłaszcza 236–239.

Wszystko to rodzi pytanie, jaki był faktyczny stosunek Twardowskiego do przekonań i praktyk religijnych. W tej kwestii można sformułować, ostrożnie rzecz biorąc, następujące twierdzenia, charakteryzujące stosunek Twardowskiego do religii:

1. Nie budzi wątpliwości, że Twardowski wierzy w Boga i nieśmiertelność duszy, choć uznaje (w późniejszym okresie swego życia) obydwie te tezy za wyraz wiary niedowodliwy filozoficznie.

2. Nie ma pewności, czy ten Bóg jest rozumiany zgodnie z ortodoksyjnym chrześcijaństwem, choć miałby mieć charakter opatrnościowy. Niejasna jest jednak sprawa stosunku do dogmatu trynitarnego.

3. Ideał etyczny Ewangelii uznaje Twardowski za wzniosły i w jakiejś mierze za swój („staram się w życiu naśladować Chrystusa”). Ma on przy tym na myśli ideał miłości bliźniego.

4. Ponieważ idee etyczne chrześcijaństwa są mu bliskie, on sam uznaje się, w jakiejś mierze, za chrześcijanina. O wątpliwości, czy byłoby to chrześcijaństwo ortodoksyjne, już wspominałem. Ten akces nie łączy się jednak z afiliacją wyznaniową („wiernym synem Kościoła nie jestem”). Twardowski uznaje zarazem, że dla wielu ludzi czerpanie z myśli chrześcijańskiej możliwe jest tylko w ramach wyznaniowych.

5. W stosunku do instytucji Kościoła Katolickiego (o innych denominacjach nie mówi) podchodzi z rezerwą ciągle narastającą. Jak wspominałem, praktyki religijne porzucił, choć bywał na nabożeństwach z racji szczególnych uroczystości rodzinnych, żałobnych czy rocznicowych. Formułuje też wiele zarzutów pod adresem instytucjonalnego Kościoła, które dotyczą związków ze sferą polityki, wpływania niewłaściwego na szkolnictwo czy próby cenzurowania kultury⁵⁸. Zarzuty te całkiem często bywają zasadne, choć pewna doza nieuzasadnionej, czasami nawet trudnej do usprawiedliwienia, niechęci też daje się zauważyć⁵⁹.

⁵⁸ Por. K. Twardowski, *Dzienniki. Część II*, s. 179–180, gdzie mowa o wpływie księdza arcybiskupa Bolesława Twardowskiego na sceniczny kształt *Kordiana* wystawianego we Lwowie.

⁵⁹ Warto wskazać, że podobnej niechęci nie znajdujemy u Brentana, mimo że ten ostatni formalnie wystąpił z Kościoła Rzymskokatolickiego. Tak o poglądach Brentana pisał Edmund Husserl: „Nie słyszałem, ażeby o katolicyzmie wypowiadał się inaczej aniżeli w tonie wielkiego uznania. Niekiedy żywotnie bronił szerzej przezeń oddziałujących sił religijnych przed zdradzającymi niezrozumienie, lekceważącymi wypowiedziami”. Por. E. Husserl, *Wspomnienia o Franzu Brentano*, przeł. S. Kamińska, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 26.

Powstaje w tym momencie pytanie, jak określić stanowisko Twardowskiego względem religii. Nie jest to z pewnością ani ateizm, ani agnostycyzm. Nie można także tego podejścia określać mianem deizmu, bo Twardowski nie mówi o Bogu jako o Stwórcy świata, który zupełnie się nim nie interesuje po jego stworzeniu. Deklaruje natomiast wiarę w Jego opatrnościowy charakter. Wydaje się w efekcie, że stanowisko to można scharakteryzować następująco. **Kazimierz Twardowski jest bezwyznaniowym (pozawyznaniowym) teistą chrześcijańskim czy co najmniej teistą zakorzenionym w kulturze i etyce chrześcijańskiej, w jej wersji katolickiej**⁶⁰. W odniesieniu do Kościoła można mu przypisać narastający, nieraz nawet dość radykalny antyklerykalizm, choć nie przybiera on kształtu wyrażnie wrogiego wobec chrześcijaństwa instytucjonalnego i jego wyznawców.

4

Na koniec spróbujmy w kilku zdaniach dokonać podsumowania powyższych analiz, wskazując na rzeczy, które zdają się najistotniejsze.

Po pierwsze ewolucja metafizycznych poglądów Twardowskiego wydaje się przebiegać w kierunku od standardowego brentanizmu do stanowiska bardziej minimalistycznego, w którym w filozofii naukowej nie ma już miejsca na metafizykę. Ten pewnego typu minimalizm nie może być jednak utożsamiany z pozytywizmem, zwłaszcza w wersji radykalnej (empiryzm logiczny).

Po drugie postulowane przez filozofa wykluczenie metafizyki z domeny filozofii ma też konsekwencje w odniesieniu do zagadnień wyrastających z religii. Te kwestie nie mogą być, przy takim podejściu, traktowane przy pomocy narzędzi filozoficznych. Wykluczałoby to w konsekwencji taką dyscyplinę, jak przeżywająca współcześnie, od lat sześćdziesiątych XX wieku, rozwój filozofia religii. Jak to sygnalizowałem, ewolucja poglądów Twardowskiego w odniesieniu do tych zagadnień oddalała jego poglądy od tych, które żywił jego nauczyciel Franz Brentano.

Po trzecie przemiana światopoglądu Twardowskiego w kontekście jego zapatrywań ze sfery religii prowadzi filozofa do stanowiska, które określić można by jako pozawyznaniowy teizm chrześcijański.

Po czwarte prowadzone powyżej rozważania rodzą naturalne, w tejże sytuacji, pytanie o wpływ tychże poglądów Twardowskiego na jego uczniów.

⁶⁰ Jak wspominają wnuki Twardowskiego (Ewa i Jan Darlewscy, dzieci Heleny z domu Twardowskiej i Longina Dudryka), w domu dziadków znajdowały się symbole religijne (obrazy), zaś dziadek: „zawsze przestrzegał zwyczajów związanych ze świętami religijnymi”. Por. K. Twardowski, *Filozofia i muzyka*, oprac. J. J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005, s. 94.

Od roku 1908 mówi się przecież o Szkole Lwowskiej. Na pierwszy rzut oka można powiedzieć, że wpływ ten na wielu uczniów był znaczący. Kwestia ta wymagałaby jednak dalszych badań, ponieważ środowisko, które określamy mianem Szkoły Lwowskiej, potem Lwowsko-Warszawskiej, jest wewnętrznie bardziej zróżnicowane niż się sądzi w potocznym, niekiedy stereotypowym oglądzie tejże szkoły. Różnice dotyczyłyby także stosunku do religii i tradycji religijnej.

Po piąte powstaje pytanie o zasadność poddawanych dyskusji poglądów Twardowskiego. Podejmując się próby takiej odpowiedzi, musielibyśmy jednak przejść z płaszczyzny deskryptywnej (opisowo-historycznej) na płaszczyznę systematycznych rozważań. To zaś, jak mawiał autor *Księgi dżungli*, to już całkiem inna historia⁶¹.

⁶¹ Pewne kwestie związane z relacją nauki, filozofii i światopoglądu omawiam dyskusyjnie w pracy: R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 218–220.

ROZDZIAŁ III

KAZIMIERZ TWARDOWSKI O KSZTAŁCENIU FILOZOFÓW

The secret of Twardowski's influence and achievement as a teacher lay not only in the power of his mind, his vast and varied knowledge, his didactic talents and efficiency, but also in the Socratic quality of his personality, to which all his pupils testify unanimously¹.

1

Kazimierz Twardowski odbywał swe studia w Wiedniu, głównie pod opieką i kierunkiem wielkiego nauczyciela Franza Brentany, tam też się doktoryzował i habilitował na miejscowym uniwersytecie². Stąd jego sposób uprawiania filozofii kształtował się w znacznej mierze w wyniku kontaktów ze swym wybitnym nauczycielem³. Ten wielki nauczyciel był dla Twardowskiego, od początków jego studiów, znaczącym autorytetem. W *Autobiografii* pisze o nim następująco:

Forma i treść jego wykładów wywarły na mnie najgłębsze wrażenie. Jego osobowość wzbudziła we mnie uczucia najszczerzego podziwu i uwielbienia, nauk jego słuchałem z całkowitym oddaniem. [...] Franciszek Brentano stał się dla mnie

¹ Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1963.

² Na temat studiów w Wiedniu por. A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, s. 76–106. Promotorem pracy doktorskiej Twardowskiego był, ze względów formalnych, prof. Zimmermann.

³ Co do pojmowania filozofii przez F. Brentano por.: R. M. Chisholm, *Brentano and Meinong Studies*, Humanities Press, Atlantic Highland, NJ 1982; D. Jacquette, *Introduction: Brentano's Philosophy*, [w:] idem (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 2–19, zwłaszcza s. 2–6; 16–19; R. Ingarden, *Le concept de philosophie chez Franz Brentano*, „Archives de Philosophie” 1969, 32 (3), s. 458–475; 32 (4), s. 609–638. O jego filozoficznym oddziaływaniu por. K. Schumann, *Brentano's Impact on Twentieth-Century Philosophy*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, s. 277–297.

wzorem badacza niewzruszenie dążącego do poznania prawdy filozoficznej i nauczyciela skupiającego wokół siebie w duchu antycznym uczniów jako młodszych przyjaciół⁴.

Katedrę Filozofii we Lwowie Twardowski objął w listopadzie roku 1895, gdzie zastał trudną sytuację w zakresie studiów filozoficznych czy generalnie kształcenia w zakresie filozofii. Galicja była jednak zaborem, w którym istniała relatywnie duża wolność słowa i swobody akademickie. Zarazem jednak brak było, na ówczesnym Uniwersytecie Lwowskim, systematycznych zajęć z filozofii, zwłaszcza typu seminaryjnego, a młodzież nie nawykła do rzetelnej pracy, niezbędnej na studiach wszelakich, ale koniecznej, w szczególności sposób, w trakcie kształcenia typu filozoficznego. Sytuację, jaką Twardowski zastał we Lwowie, tak charakteryzuje jego uczennica i asystentka, w okresie 1926–1930, Izidora Dąbska:

Nie było na Uniwersytecie ani zakładu ani biblioteki, nie było poza Uniwersytetem żadnego towarzystwa ani instytucji ani wydawnictwa, które by celom filozofii służyły. Ugór. A bardzo sposobnym, bo zaczynał się właśnie wtedy we Lwowie żywy ruch umysłowy i było sporo ludzi zdolnych a spragnionych nauki. [...] W tym nurcie życia umysłowego brakło ośrodka systematycznie, naukowo uprawianej filozofii. Wykładał wprawdzie na Uniwersytecie filozofię Wojciech Dzieduszycki, człowiek wszechstronnych zainteresowań i zdolności, profesor estetyki, poeta i publicysta, ale bardziej niż nauka pochłaniała go polityka: był posłem na Sejm Galicyjski i do Rady Państwa. Toteż śmiało można powiedzieć, że dzieje filozofii we Lwowie w latach 1898–1938, to przede wszystkim historia filozoficznej działalności Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów. A jest to zarazem historia narodzin nowoczesnej naukowej filozofii polskiej, której Lwów dzięki Twardowskiemu, stał się kolebką⁵.

Twardowski był bystrym obserwatorem tego, jak nauczano filozofii gdzie indziej, zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych i te najlepsze wzory chciał wdrożyć w życie uczelni lwowskiej. Bardzo dużą wagę przywiązywał do dydaktyki filozoficznej, zastanawiał się także nad organizacją studiów filozoficznych⁶.

⁴ Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1, s. 22–23.

⁵ Por. I. Dąbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, R. XLIV, z. 1–3, s. 15–16.

⁶ Twardowski był główną postacią filozofii lwowskiej w latach 1895–1930. Nie należy jednak zapominać o tym, że od 1903 roku II Katedrą Filozofii kierował profesor Mściśław Wartenberg – wybitny znawca Kanta oraz autor godnej uwagi pracy *Obrona metafizyki* (Warszawa 1902). Cechy osobowości i słabe zdrowie nie pozwoliły jednak Wartenbergowi w znaczącym stopniu wpłynąć na studiującą młodzież. Por. I. Dąbska, *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918–1945*, „Zeszyty

Był jednak nie tylko uczonym i dydaktykiem-wychowawcą, lecz także organizatorem i administratorem uczelni. Sprawował, o czym warto pamiętać, funkcje administracyjne: kierował Powszechnymi Wykładami Uniwersyteckimi, reorganizował i kierował kancelarią uniwersytecką, był kilkakrotnie dziekanem i pro-dziekanem, a w czasie wojny – rektorem (1914–1917). Na terenie Lwowa i innych miejscowości galicyjskich prowadził ożywioną działalność popularyzującą filozofię, która była prowadzona m.in. w ramach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich⁷.

2

Te wymienione i wiele innych aktywności nie przeszkadzało Twardowskiemu w prowadzeniu bardzo intensywnej działalności dydaktycznej⁸. Mówiąc o tego typu działalności, trzeba pamiętać o rozmaitych jej uwarunkowaniach lokalnych, kulturowych oraz mentalnych tej populacji, do której należeli ówcześni studenci. Twardowski zwracał m.in. uwagę na potrzebę brania pod uwagę cech często występujących wśród Polaków, którzy licznie stanowili około 50% słuchaczy Uniwersytetu Lwowskiego⁹. Jego zdaniem cechy rozpowszechnione w ówczesnej społeczności polskiej nie zawsze sprzyjały systematycznej pracy, niezbędnej zwłaszcza na studiach wyższych typu filozoficznego. Polakom towarzyszyć miała bowiem: uczuciowość, impulsywność, brak wytrwałości czy systematyczności.

Lwowskie” 1971, nr 2, s. 83; R. Jadczak, *Kazimierz Twardowski i Mściśław Wartenberg – dwaj filozofowie na katedrach Uniwersytetu Lwowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1993, t. 15, s. 217–226.

⁷ Por. na temat tej aktywności: R. Jadczak, *Kazimierz Twardowski. Nota biobibliograficzna*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, Toruń 1991, s. 14–20.

⁸ O nauczycielskiej (dydaktycznej i wychowawczej) działalności Twardowskiego por. H. Śloniewska, *Kazimierz Twardowski, nauczyciel i wychowawca*, [w:] W. Stróżewski (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 9–22.

⁹ Trzeba pamiętać, że wśród ówczesnych studentów sporą grupę, oprócz Polaków, stanowiła młodzież żydowska i ukraińska. Tytułem przykładu przytoczmy dane dotyczące narodowości studentów Uniwersytetu Lwowskiego i studentów Wydziału Filozoficznego. W roku akademickim 1895/1896 na Uniwersytecie Lwowskim było 736 Polaków, 451 Ukraińców i 295 Żydów, czyli Polacy stanowili nieco mniej niż 50% słuchaczy. Na Wydziale Filozoficznym było 96 Polaków, 29 Ukraińców i 33 Żydów, czyli Polacy stanowili większość słuchaczy tego wydziału (blisko 60%). Dodajmy, że studenci innych jeszcze narodowości stanowili niewielką grupę liczącą na Wydziale Filozoficznym kilka osób, a na całej uczelni około 20. Później po 10 latach liczba słuchaczy globalnie wzrosła, ale proporcje poszczególnych narodowości były podobne. Por. S. Ivanyk, *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 34.

Toteż nauczyciel filozofii winien nie tylko uczyć, lecz także wychowywać, aby kształtować pożądane cechy u osób nauczanych, takie jak: docenianie czynników rozumowych, refleksyjność, wytrwałość, ścisłość czy systematyczność etc.¹⁰ Twardowski podkreślał rolę czynnika wychowawczego w kształceniu filozofów w Polsce i potrzebę jego uwzględniania w procesach dydaktycznych. W swej aktywności nauczycielskiej ten element szeroko uwzględniał. Odczuwał bowiem bardzo boleśnie, jeszcze w okresie wiedeńskim, niechętność wobec Polaków (ich cech narodowych, takich jak brak systematyczności czy solidności) uwagi formułowane przez Niemców. Zmiana tego stanu rzeczy wymagała systematycznej pracy dydaktycznej i wychowawczej. Twardowski, obejmując katedrę lwowską, wyznaczył sobie pewien plan, o którym tak pisze I. Dąmbska:

Plan był śmiały, choć na pozór nieefektywny: wytworzyć w Polsce naukowy styl filozofowania, uprawiając przy pomocy ścisłych metod badawczych te gałęzie filozofii, które do nauki należą. Wyraźnie oznaczyć granice – przez zastosowanie postulatu jasności i prawomocności twierdzeń – gdzie się kończy w dociekaniach filozoficznych nauka a zaczyna poezja czy wyznanie wiary. Ten postulat naukowego traktowania filozofii nie miał nic wspólnego z materializmem, popularnym w drugiej połowie XIX wieku w niektórych kołach filozofujących przyrodników, a różnił się też pod niejednym względem od postulatów antymetafizycznych pozytywizmu¹¹.

Ten program dla samego profesora miał być realizacją tego, czego uczył go Brentano i na co wyraźnie wskazuje w *Autobiografii*, mówiąc:

[...] czułem się powołany, by sposób filozofowania, jakiego nauczyłem się od Franciszka Brentano zbliżyć moim rodakom, a w szczególności młodzieży akademicką wprowadzić w ducha i metodę tej filozofii. Jako profesor i przedstawiciel jednej z dwu katedr filozoficznych we Lwowie czułem się na równi zobowiązany, aby punkt ciężkości mojego nauczania spoczywał nie na wykładach szczegółowych, lecz na takich kursach, które powinny dostarczyć słuchaczom w ciągu każdorazowo okresu czteroletniego znajomość najważniejszych dyscyplin filozoficznych, związanych z nimi problemów i metod podejścia do nich oraz najbardziej charakterystycznych prób ich rozwiązania¹².

Realizacja zakładanych celów wymagała odpowiednich struktur i wielką zasługą Twardowskiego było stopniowe stwarzanie takowych na uczelni lwowskiej.

¹⁰ Por. K. Twardowski, *Zagajenie I Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie w 1923*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, R. XXX, s. 264–265.

¹¹ Por. I. Dąmbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, s. 14–15.

¹² Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, s. 29.

Czyniło to możliwym kształcenie filozofów na odpowiednio wysokim poziomie¹³. Już po dwu latach pracy we Lwowie Twardowski stworzył seminarium filozoficzne wyposażone w bibliotekę filozoficzną¹⁴. Właściwie trzeba mówić o dwu seminariach – proseminarium i seminarium wyższym. To pierwsze obejmowało zajęcia wprowadzające, na których czytano i komentowano teksty, przedkładając co tydzień sprawozdanie z przeczytanego fragmentu. Twardowski zapoznawał się z przedłożonymi mu streszczeniami, poddawał je analizie oraz omawiał ich zawartość ze słuchaczami. Szczególny nacisk kładł na poprawność językową (gramatyczną i semantyczną), przestrzegał też usilnie przed werbalizmem, głoszeniem też niewystarczająco uzasadnionych¹⁵. Tym, co postulował, była też ścisłość i odpowiedzialność za głoszone słowo. Tak o tym pisze H. Słoniewska:

Zadania domowe zawsze poprawiał sam Profesor, a na posiedzeniach proseminaryjnych odczytywane były najpierw zadania zawierające różnego rodzaju błędy, które studenci przy pomocy Profesora wykrywali i korygowali, a dopiero potem odczytywano streszczenia poprawne¹⁶.

Na koniec roku pisano tzw. pracę roczną. Pozytywne przebrnięcie przez proseminarium było warunkiem przyjęcia na seminarium, które stanowiło wyższy stopień filozoficznego wtajemniczenia¹⁷. Tam bowiem czytano i komentowano teksty filozofów dawniejszych i współczesnych, zawsze w językach oryginalnych. Stanie się uczestnikiem seminarium oznaczało nabycie przywileju, jakim był dostęp do korzystania z Lektorium¹⁸. Tak o tym seminarium pisze Stefan Świeżawski, uczestnik ostatnich zajęć tego typu na Uniwersytecie Lwowskim.

¹³ Por. R. Jadcza, *Kazimierz Twardowski. Nota biobibliograficzna*, s. 10 i n.

¹⁴ Biblioteka Seminarium Filozoficznego liczyła w roku 1930 około 8000 pozycji. Twardowski przeniósł także na uniwersytet własną, prywatną bibliotekę, która podobnie jak seminaryjna była dostępna dla studentów.

¹⁵ Por. S. Świeżawski, *Wielki przełom 1907–1945*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 90 i n.; H. Słoniewska, *Kazimierz Twardowski, nauczyciel i wychowawca*, s. 12 i n.

¹⁶ Por. H. Słoniewska, *Kazimierz Twardowski, nauczyciel i wychowawca*, s. 13.

¹⁷ Na temat seminarium por. I. Dąbska, *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918–1945*, s. 80–81.

¹⁸ Uczestnik seminarium podpisywał regulamin, którego musiał się bezwzględnie trzymać. Jakikolwiek naruszenie go skutkowało przewidzianymi sankcjami z usunięciem z seminarium włącznie. Uczestnik seminarium otrzymywał także klucze do pomieszczenia lektorium, które było miejscem cichej pracy. Miał również do dyspozycji własną szufladę i kluczyk do niej. Jak zauważa S. Świeżawski: „Patrząc dziś, z odległości wielu lat na okres „pierwszej zaprawy” filozoficznej, widzę jasno, że te długie godziny czytania i przegryzania się przez najczęściej trudno zrozumiałe teksty, robienie wyciągów

W roku akademickim 1927/28 na swoim seminarium czytał Twardowski Franciszka Brentany *Versuch über die Erkenntnis*. Pomijam ważność realistycznych i krytycznych w stosunku do kantyzmu poglądów Brentany; godny podkreślenia był sam sposób prowadzenia przez Twardowskiego wspólnej lektury. Czytało się oczywiście tekst oryginalny, w języku niemieckim, każdy z uczestników starał się, aby posiadać swój własny egzemplarz książki. W moim egzemplarzu, który jeszcze posiadam, mam wyraźnie zaznaczone strony czytane i dyskutowane na każdorazowym posiedzeniu seminaryjnym niekiedy za jednym razem zdolano przeczytać i rozważyć zaledwie pół strony. Jedna osoba czytała i tłumaczyła na polski, a później – wspólnym wysiłkiem – usiłowano zrozumieć właściwą myśl Brentany, zawartą w przeczytanym passusie. Dyskusje bywały bardzo ożywione¹⁹.

Z jednej strony te zajęcia typu seminaryjnego zapoznawały z tajnikami warsztatu naukowego, z drugiej zaś – kształciły umiejętności interpretacyjne. Dodajmy, że młodzież studiująca mogła bez trudu kontaktować się z profesorem, ponieważ codziennie, między godziną 12 a 13, dyżurował on w swym gabinecie. W przypadku seminarium właściwego jego uczestnicy mieli więcej swobody, choć Twardowski bardzo pilnował, aby poprawiano błędy, nie pomijano tego, co ważne lub nie zbaczano z zasadniczego tematu dyskusji. Ciekawy jest fakt, iż bardzo ostrożnie i umiejętnie podejmował polemiki z prezentowanymi przez studentów stanowiskami, starając się raczej wydobyć ich mocniejsze strony²⁰. Stefan Świeżawski, który na zajęciach typu seminaryjnego (najpierw na proseminarium, a potem na seminarium) pisał prace najpierw o myśli Hume’a, a potem Locke’a, bardzo wysoko ocenia ich walory. Mówi o tym w sposób następujący:

Profesor Twardowski uczył zarówno trudnej sztuki docierania do właściwej myśli czytanego autora, jak i czysto technicznych sposobów sporządzania fiszek przydatnych dla danej rozprawy. Podobnie jak na prowadzonych przez profesora ćwiczeniach, również w pisanych pod jego kierunkiem pracach obowiązywały: stanowcze wyzwolenie się z werbalizmu i całkowita odpowiedzialność za każde słowo²¹.

i streszczeń z tych lektur stanowiły samą istotę uczenia się – bardziej niż wykłady, semina, rozmowy”. Por. S. Świeżawski, *Wielki przełom 1907–1945*, s. 97.

¹⁹ Por. ibidem.

²⁰ Jak zauważa Stefan Baley: „Zarzuty i kontrargumenty wysuwał Profesor dopiero później ostrożnie, bez specjalnego nacisku, tak, że mieliśmy uczucie, jak gdyby nie on, mówił wtedy do nas, lecz przemawiała jego ustami sama prawda, która żąda oświelenia każdej rzeczy ze wszystkich stron i uwzględnienia wszystkich możliwych argumentów za i przeciw”. Por. S. Baley, *Prof. Kazimierzowi Twardowskiemu w 70-letnią rocznicę urodzin*, „Polskie Archiwum Psychologii” 1936/1937, t. 9, nr 2, s. 66.

²¹ S. Świeżawski, *Wielki przełom 1907–1945*, s. 98.

Zajęcia seminaryjne, zwłaszcza zaś seminaria właściwe, stanowiły jądro filozoficznego kształcenia. Dawały systematyczny i bezpośredni kontakt z profesorem, który mógł systematycznie przyczyniać się do kształcenia uczestników zajęć, a także pozwalały śledzić na bieżąco ich postępy w tym zakresie. Na zajęciach seminaryjnych ujawniały się talenty filozoficzne osób, które potem nierzadko stały się doktorami filozofii czy asystentami Twardowskiego. Z powyższych uwag wyraźnie widać, że Twardowski stosunkowo szybko stworzył dobre warunki instytucjonalne do studiowania filozofii na Uniwersytecie Lwowskim.

3

W tym miejscu zastanowimy się, jak tenże wybitny uczony i twórca szkoły filozoficznej widział kształcenie filozoficzne oraz jakie wymagania stawiał przed młodzieżą, która podejmowała takie studia. Należy od razu zauważyć, że wedle Twardowskiego celem studium filozoficznego byłoby: „[...] zdobywanie zdolności samodzielnego rozważania zagadnień filozoficznych”, a nie tylko zapoznanie się ze słownictwem filozoficznym czy ogólną historią filozofii²². Pamiętać musimy, że Twardowski jako uczeń Brentany chciał, wzorem mistrza, uprawiać filozofię określaną mianem naukowej²³. Filozofia, aby mogła być kultywowana w sposób gwarantujący (w jej aspekcie rzecz można metodologicznym) naukowość, powinna być uprawiana przez odpowiednio przygotowanych badaczy, którzy winni spełniać dosyć wysoko postawione – zdaniem Twardowskiego – wymagania²⁴. Zakładają one bowiem wszechstronne przygotowanie potencjalnego filozofa (przyszłego nauczyciela filozofii) w zakresie zarówno dyscyplin humanistycznych, jak i nauk matematyczno-przyrodniczych. Jak to zauważa w tej właśnie kwestii sam Twardowski:

Kto się chce poświęcić filozofii, kto pragnie na jej polu z pożytkiem pracować, ten winien sobie przyswoić zarówno odpowiednie wykształcenie humanistyczne, jak matematyczno-przyrodnicze. Odpowiednie zaś będzie to wykształcenie wtedy, jeśli nie będzie tylko takim ogólnym w obu dziedzinach wykształceniem, jakie daje uwzględniająca je obie szkoła średnia, lecz jeśli nadto obejmie także

²² Por. K. Twardowski, *Jak studiować filozofię?*, „Widnokreśli” 1910, nr 1, s. 1, przywołuję za: idem, *Jak studiować filozofię?*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 172.

²³ W tej kwestii por. rozdział pierwszy oraz obszerne uwagi w: R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 25–50.

²⁴ Por. K. Twardowski, *O przygotowaniu naukowym do filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 1919/1920 (pierwodruk), t. 5, cytuję za: idem, *O przygotowaniu naukowym do filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 194–197; idem, *Jak studiować filozofię?*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 172–176.

dokładniejszą znajomość jednej z nauk humanistycznych, jednej z nauk przyrodniczych oraz matematyki. Oto jedynie racjonalne, jak się zdaje, w tej sprawie stanowisko²⁵.

Innymi słowy, studiowanie filozofii wymaga rzetelnego przygotowania poza-filozoficznego bo, jak zauważa Twardowski, tylko ono gwarantuje wykorzystanie możliwości, jakie stwarza studium filozoficzne:

Tak więc studium filozofii i samodzielna praca filozoficzna opierać się muszą na odpowiednio obszernym przygotowaniu naukowym w zakresie wiedzy nie-filozoficznej. W przeciwnym razie studium to i praca ta stają się niechybnie jednostronnymi i prowadzić muszą do bardzo daleko idącej specjalizacji, niezgodnej z samą istotą filozofii. A chcąc przy niedostatecznym przygotowaniu naukowym tej specjalizacji uniknąć, łatwo można popaść w coś bez porównania gorszego, mianowicie w płytkość²⁶.

W momencie rozpoczęcia studiów filozoficznych student winien dysponować pewną ogólną wiedzą na temat tego, czym jest metoda naukowa. Dla uniknięcia jednostronności dobrze byłoby znać metodę nauk matematycznych (metoda aprioryczna) i metodę empiryczną, właściwą dla nauk przyrodniczych²⁷. Generalnie rzecz biorąc, słuchacz studiów filozoficznych winien posiadać o wiele szerszą wiedzę w zakresie nauk pomocniczych niż student innych kierunków. Naukami pomocniczymi dla filozofii są bowiem niemalże wszystkie z nauk szczegółowych. Tak to widzi sam Twardowski:

Ale młodzieniec poświęcający się uniwersyteckiemu studium filozofii, musi – jeżeli chce zostać w przyszłości naprawdę filozofem, nie zaś felietonistą filozoficznym – przystąpić do tego studium z gruntownym wykształceniem ogólnym, w zakresie nauk zarówno humanistycznych, jak matematyczno-przyrodniczych. Wynika to ze stosunku, w którym filozofia pozostaje do innych nauk. [...] dla filozofii naukami pomocniczymi są niemal wszystkie inne nauki; znajomość pewnych ich dziedzin, najogólniejszych ich wyników i metod jest dla filozofa nieodzowna²⁸.

²⁵ Por. K. Twardowski, *O przygotowaniu naukowym do filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 194–195.

²⁶ Ibidem, s. 196.

²⁷ Por. K. Twardowski, *Jak studiować filozofię?*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 174–175; idem, *O potrzebach filozofii polskiej*, „Nauka Polska” 1918, I, s. 453–486, cytuję za: idem, *O potrzebach filozofii polskiej*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 158–159.

²⁸ Por. K. Twardowski, *O potrzebach filozofii polskiej*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 159.

Taka wiedza jest przedmiotem nauczania w szkole średniej, choć zdaniem Twardowskiego trudno liczyć na dobre przygotowanie typowego absolwenta szkoły średniej w tym zakresie. Twórca SLW był bowiem przekonany, iż kompetencje młodzieży podejmującej studia wyższe są nader często wysoce niezadowalające. Pisał o tym następująco, w początkach lat dwudziestych:

Student nieprzygotowany do studiów uniwersyteckich nie może ich z powodzeniem uprawiać. Brak mu podstaw, na których mógłby skutecznie budować dalej; brak mu często niezbędnych wiadomości pomocniczych, brak mu nawet opanowania środków technicznych najprostszej pracy umysłowej²⁹.

Te słabości widoczne są także wśród młodzieży podejmującej studia w zakresie filozofii czy też, jak się wówczas mówiło, filozofii w ściślejszym znaczeniu słowa:

[...] chcący się poświęcić filozofii w znaczeniu ściślejszym spogląda z przerażeniem na grecki tekst Platona i Arystotelesa, a nawet na łaciński Descartesa lub Leibniza. A nie brak studentów i studentek nie umiejących korzystać z tablic logarytmicznych, a nawet ze słowników³⁰.

Wedle Twardowskiego, choć studia filozoficzne w momencie ich rozpoczęcia winny już zakładać posiadanie pewnych kompetencji, to należałoby dążyć do takiego ukształtowania programu nauczania filozofii, aby student mógł uzyskać kompetencje wyposażające go w wiedzę, o której zakresie mówiliśmy. W tym celu ważne jest nadanie odpowiedniego kształtu studium filozoficznemu i nauczanie na nim przedmiotów w odpowiedniej kolejności. Wedle Twardowskiego studia filozoficzne należałoby zaczynać nie od studium historii filozofii czy od lektury podręczników/kompendiów, lecz od logiki i psychologii, bowiem te dyscypliny dostarczają wiedzy na temat metod typowych dla nauk apriorycznych (logika) i nauk empirycznych (psychologia)³¹. Logika jest ważnym narzędziem, dzięki któremu można spełnić wymagania precyzji i jasności, pozostające w łatwo uchwytym

²⁹ Por. K. Twardowski, *W sprawie przyszłych pracowników naukowych*, „Tygodnik Ilustrowany” 1922 (pierwodruk), nr 38, cytuję za: idem, *W sprawie przyszłych pracowników naukowych*, [w:] idem, *Mysł, mowa i czyn*, cz. 2, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 122.

³⁰ Por. K. Twardowski, *W sprawie przyszłych pracowników naukowych*, [w:] idem, *Mysł, mowa i czyn*, cz. 2, s. 123. Nadrobienie tych zaległości w trakcie studiów jest, zdaniem Twardowskiego, bardzo trudne i udaje się tylko słuchaczom bardzo zdolnym i wyjątkowo wytrwałym.

³¹ Por. K. Twardowski, *Jak studiować filozofię?*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 174 i n.

związku z kompetencjami logicznymi w zakresie logiki ogólnej. Wiedza i przede wszystkim trening w tej materii wyposażają nas w umiejętności pozwalające uporać się z trudnościami, jakie niesie badanie i twórczość filozoficzna. Dodajmy, że Twardowski przykładał dużą wagę do studium logiki, a dawał temu wyraz przy rozmaitych okazjach, m.in. witając we Lwowie w progach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wybitnego logika niemieckiego Heinricha Scholza³².

Z kolei psychologia (psychologia deskryptywna) była przez Twardowskiego, zgodnie z podejściem typowym dla brentanizmu, traktowana jako dyscyplina ważna dla innych nauk, w tym w szczególności dla nauk filozoficznych. To w programie austriackiego filozofa psychologia deskryptywna wyłożona w *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) stawiała się konieczną podbudową dla badań filozoficznych³³. Przedmiot tych badań sprowadzało się bowiem do analizy objawów życia umysłowego. Franz Brentano traktował psychologię jako dyscyplinę podstawową dla innych nauk filozoficznych (takich jak etyka, estetyka, logika i inne). Tak więc, wedle brentanisty Twardowskiego, te dwie dyscypliny – logika i psychologia – byłyby tymi, od których należy rozpoczynać studium filozofii. Ich opanowanie chroni bowiem przed błędami spotykanymi wśród tych, którzy poruszają zagadnienia filozoficzne. Twardowski podsumowuje to następująco:

Nikt nie zacznie studium matematyki od równań różniczkowych, ani też studium chemii od jej działu organicznego. Tu i tam są pewne dziedziny podstawowe. Takimi są w filozofii logika i psychologia, które tworzą jej propedeutykę. [...] logika i psychologia reprezentują dwa typy metod badania, stosowanych także w zakresie nauk filozoficznych. Logika postępuje apriorycznie, psychologia empirycznie. Która z obu nauk ma być w studium filozofii pierwsza, trudno powiedzieć; jest to jednak, jak się zdaje, rzecz dość obojętna, o ile chodzi o umysły dojrzałe. Ale od jednej z nich studium filozofii koniecznie wypada zacząć. Jakżeby inaczej wyglądały prace „etyków” i „estetyków”, gdyby z gruntownego studium logiki byli wynieśli dokładną znajomość warunków stosowania metody apriorycznej i poczucie potrzeby ścisłego określania pojęć, a ze studium psychologii wyczerpujące wiadomości o prawach, rządzących życiem psychicznym³⁴.

³² Por. „Ruch Filozoficzny” 1935, R. XIII, s. 41–42; także J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 78; idem, *Essays in the History of Logic and Logical Philosophy*, Jagiellonian University Press, Kraków 1999, s. 59–60.

³³ Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 7–40. Na temat poglądów Brentany por. K. Mulligan, *Brentano on the Mind*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, s. 66–97.

³⁴ Por. K. Twardowski, *Jak studiować filozofię?*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 174.

Studium tych dyscyplin ma pozwolić studentom filozofii uzyskać, niekiedy zaś polepszyć, kompetencje w zakresie znajomości metody naukowej. Warto jeszcze w tym momencie dokładniej odnieść się do kwestii wagi ogólnego przygotowania w przypadku osób rozpoczynających studia filozoficzne. Wymagania w zakresie przygotowania obejmujące inne niż filozofia dyscypliny, więc w zakresie nauk zwanych specjalnymi, wydają się Twardowskiemu niezbędne z następujących powodów:

- 1) nauki szczegółowe dostarczają filozofii materiału do badań;
- 2) pewne z nauk szczegółowych odgrywają wobec pewnych nauk filozoficznych rolę nauk pomocniczych;
- 3) poprawność metodologiczna potrzebna w badaniach filozoficznych może być nabyta poprzez oswojenie się z wymogami metodologicznymi dyscyplin szczegółowych.

Nadto, poza tym przygotowaniem w zakresie znajomości metody naukowej, czymś koniecznym jest także znajomość języków obcych – tak klasycznych, jak i nowożytnych. Twardowski wymienia w tym drugim przypadku: angielski, francuski, niemiecki i włoski³⁵. W przypadku języków klasycznych ich znajomość jest ważna dla każdego filozofa, zaś zaawansowana znajomość jest, zdaniem Twardowskiego, konieczna dla historyków myśli filozoficznej³⁶. Korzystanie przez słuchacza filozofii z dzieł pisanych w różnych językach obcych jest ważne z tego jeszcze powodu, że chroni takiego czytelnika dzieł filozoficznych przed pewnego typu jednostronnością, obecną w pracach filozoficznych każdego narodu i języka. Twardowski bardzo przestrzegał przed taką jednostronnością płynącą z fascynacji jakimś jednym rodzajem (narodowej, wyrażalnej w danym języku) myśli filozoficznej. Stąd Polacy, aby takiej jednostronności unikać, winni odwoływać się tak do dorobku myśli niemieckiej, jak i francuskiej oraz angielskiej.

Już na pierwszy rzut oka widać, że te wymagania stawiane przez Kazimierza Twardowskiego potencjalnym adeptom filozofii, w tym przyszłym badaczom w zakresie filozofii, są daleko idące i trudne w praktyce do realizacji. Twardowski sądził jednak, że filozofia jest szczególną dyscypliną i dlatego domaga się od swych adeptów szczególnego przygotowania. Można by te wymagania uznać za niemalże niewykonalne, gdyby zakładały znajomość odpowiednich nauk na poziomie wyższym i twórcze uprawianie tych dyscyplin. Jak wskazuje sam Twardowski w historii filozofii w wysokim stopniu wymogi te spełniali nieliczni

³⁵ Por. K. Twardowski, *O potrzebach filozofii polskiej*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 144–145. Nawet gdyby filozofowie posiadali takie szerokie kompetencje językowe nie niweczyłoby to, zdaniem Twardowskiego, potrzeby filozoficznych przekładów dzieł obcych na język polski.

³⁶ Co do znaczenia języków klasycznych por. K. Twardowski, *Greka i łacina a filozofia*, „Filomata” 1933, nr 50, s. 427–431.

geniusze, tacy jak Arystoteles czy Leibniz. Choć można je też uznać za zrozumiałe i zasadne, gdy mówi się o filozofii naukowej i wysuwa pod jej adresem daleko idące wymagania metodologiczne. Spełnienie tych wymagań przez badacza dawałoby – tak wówczas, jak i dziś – już w punkcie wyjścia doskonale przygotowanie do pracy naukowej w domenie filozofii. Te wymagania można jednak, jak to czyni Twardowski, traktować jako wzorzec, do którego winniśmy się zbliżać, a różnym osobom (studentom i badaczom) udaje się to osiągnąć w różnym, niekiedy stosunkowo skromnym stopniu.

Mówiąc o wymaganiach, jakie Kazimierz Twardowski stawiał przed adeptami filozofii, pamiętać należy o jeszcze jednej okoliczności. Obejmując stanowisko profesora zastał, jak już mówiłem – przywołując opinię Izydory Dąbskiej – nie najlepszą sytuację na terenie Lwowa, tak w zakresie studiów filozoficznych, jak i przygotowania do poważnej pracy intelektualnej w tej dziedzinie. Tak o tym pisze jego uczeń Tadeusz Kotarbiński, w charakterystycznych dla niego języku:

Objął katedrę zatopiony w ideach, zapowiadając się jako pomysłowy przenikliwy analityk funkcji podstawowej w myśleniu, funkcji uprzytamniania sobie obiektu, którego myśl dotyczy. Rychło przekonał się jednak, że głowom niezdyscyplinowanym naszej młodzieży filozofującej potrzeba przede wszystkim nie uczestnictwa w pionierskich osiągnięciach, lecz zaprawy elementarnej, wdrożenia w umiejętność pracy umysłowej poddanej rygorom³⁷.

To zaś, aby Polacy reprezentowali w tym względzie odpowiedni poziom, leżało mu na sercu i cały niemalże swój czas poświęcał na pracę dydaktyczną, z pewnością także kosztem własnej oryginalnej twórczości. O tej konieczności wyposażenia słuchaczy w podstawowe, wszechstronne oraz solidne przygotowanie filozoficzne tak pisze:

Jako profesor i przedstawiciel jednej z dwu katedr filozoficznych we Lwowie czułem się na równi zobowiązany, aby punkt ciężkości mojego nauczania spoczywał nie na wykładach szczegółowych, lecz na takich kursach, które powinny dostarczyć słuchaczom w ciągu każdorazowo okresu czteroletniego znajomość najważniejszych dyscyplin filozoficznych, związanych z nimi problemów i metod podejścia do nich oraz najbardziej charakterystycznych prób ich rozwiązania³⁸.

Trzeba dodać, że zdaniem Twardowskiego, dla osoby rozpoczynającej studia filozoficzne potrzebne jest uzyskanie nie tylko odpowiedniego intelektualnego

³⁷ Por. T. Kotarbiński, *O Kazimierzu Twardowskim*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. V.

³⁸ Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, s. 29.

przygotowania, lecz także nabycie pewnych cech charakteru³⁹. Zadaniem nauczyciela filozofii byłoby przyczynienie się do kształtowania tych pożądaných cech adepta studiów filozoficznych oraz stworzenie warunków organizacyjnych, które umożliwią mu czynny udział w życiu filozoficznym, w tym w debatach filozoficznych. Taką formą wprowadzającą studentów w życie filozoficzne była we Lwowie działalność Kółka Filozoficznego. Na jego cotygodniowych posiedzeniach referowano i poddawano dyskusji rozmaite zagadnienia filozoficzne. W spotkaniach tych uczestniczył i zabierał głos Kazimierz Twardowski, będący autorytetem dla młodzieży studiującej. Tak o działalności tego stowarzyszenia studenckiego pisze wielki logik Jan Łukasiewicz:

Posiedzenie Kółka Filozoficznego zaczynało się od referatu jakiego studenta, po czym następowała dyskusja. Wszyscy czekali, co powie Twardowski. Wierzyli, że on potrafi rozwiązać każde zagadnienie. A zagadnień było niemało. Czy człowiek ma duszę, czy zawsze postępuje egoistycznie, czy po stylu utworu pisanego można poznać, czy był pisany przez kobietę czy przez mężczyznę itd. [...] Kółko Filozoficzne było doskonałą szkołą myślenia i wywierało duży wpływ na młodzież. Dzięki kółku przenieśliśmy się z prawa na filozofię i zostałem uczniem Twardowskiego⁴⁰.

Ważną więc kwestią, zwłaszcza w sytuacji, w której Twardowski rozpoczął swą aktywność dydaktyczną w Polsce, było nadanie studiom filozoficznym takiego kształtu, który stwarzałby możliwość jak najlepszego przygotowania jego absolwentom. Twardowski również w tym względzie formułował pewne dość wyraziste postulaty⁴¹. W jego przekonaniu, choć studium filozoficzne nie powinno zaczynać się od historii filozofii, to ta dyscyplina powinna mieć w jego obrębie ważne miejsce. Podkreślić należy, że Kazimierz Twardowski był jak najdalszy od lekceważenia tradycji filozoficznej i studium historii filozofii. Studium historii filozofii winno obejmować studiowanie dzieł klasyków wszystkich epok, zaś podręczniki historii filozofii winny odgrywać rolę pomocnego (zarazem jednak pomocniczego) komentarza. Studia filozoficzne winno się rozpoczynać, jak już wspominaliśmy, od psychologii i logiki, które to dyscypliny dostarczają narzędzi koniecznych na gruncie systematycznych działów filozofii. Ważne jest także zapoznanie się i przyswojenie tego, co nazywamy metodą naukową. Studium filozofii jest szczególnie, z uwagi na ogromną komplikację występujących tam zagadnień i stopień ich ogólności. Z tego też powodu, zdaniem Twardowskiego:

³⁹ O tym wychowawczym oddziaływaniu Twardowskiego por. I. Dąbska, *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918–1945*, s. 82–83.

⁴⁰ Por. J. Łukasiewicz, *Pamiętnik*, wyd. J. Jadacki, P. Surma, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 46.

⁴¹ Por. K. Twardowski, *Jak studiować filozofię?*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 172–176.

[...] studium filozofii nie należy rozpoczynać wprost i od razu od filozofii. Zagadnienia filozoficzne są na ogół natury tak oderwanej, wymagają takiej umiejętności w stosowaniu metod badania naukowego, iż umiejętności tej prawie niepodobna nabyć dopiero i wyłącznie w opracowywaniu samych zagadnień filozoficznych⁴².

Po wdrożeniu się w metodę naukową przychodzi czas na systematyczne studium filozoficznych dyscyplin. Owo zapoznawanie się z systematycznymi działami filozofii najlepiej, zdaniem Twardowskiego, zaczynać nie od lektury podręczników, lecz od wszechstronnego, monograficznego zapoznania się z jakimś wybranym zagadnieniem. Dopiero po przestudiowaniu i dogłębnym przyswojeniu sobie kilku takich problemów winno się przejść do studium systematycznego danego działu filozofii, w którym dobrze byłoby wykorzystywać podręczniki (najlepiej kilka) z zakresu danego działu filozofii. Tak mówi o tym Twardowski:

Kto chce naprawdę studiować logikę lub psychologię, etykę lub estetykę, albo teorię poznania, powinien obrać sobie jakieś zagadnienie i poznać je najdokładniej na podstawie monograficznych jego opracowań. Trzeba się temu zagadnieniu przypatrzyć z wszystkich stron i w różnych oświeceniach; trzeba usiłować wykryć w nim nieoświecone dotąd jeszcze przez nikogo strony. Wszak i adept anatomii nie studiuje od razu całego ciała ludzkiego, lecz zaczyna od preparowania pewnego mięśnia. Poznawszy w ten sposób jedno, drugie, trzecie zagadnienie, adept filozofii nabędzie biegłości w rozpatrywaniu tego rodzaju zagadnień w ogóle i będzie mógł przejść do sumarycznego studium pozostałych zagadnień danej gałęzi filozofii⁴³.

Ogólnie mówiąc, w koncepcji Twardowskiego studium filozoficzne winno polegać na wnikaniu w same zagadnienia filozoficzne w celu ich merytorycznego rozpatrzenia, dodajmy jednak – z uwzględnieniem historycznego rozwoju danego zagadnienia. To studium, zgodnie z jego ogólnymi założeniami metafizycznymi, winno być bliskie temu, co jest związane z wykorzystywaniem metod badania naukowego, zakładając jednak zarazem solidną znajomość filozoficznej tradycji.

4

W tym miejscu przyjrzymy się praktyce dydaktycznej Twardowskiego oraz temu, jakie przedmioty prowadził i którym poświęcał najwięcej uwagi. Filozof prowadził swe zajęcia dydaktyczne na Uniwersytecie Lwowskim w latach 1895–1931, przy czym w ostatnim roku wykładał już jako profesor honorowy. Analiza spisu jego wykładów (*de facto* także ćwiczeń i seminariów) wskazuje wyraźnie, że w programie zajęć, który zrealizował, kierował się swymi zapatrywaniami

⁴² Por. *ibidem*, s. 174.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 173–174.

metafilozoficznymi, pożądanymi standardami kształcenia filozoficznego i potrzebami dydaktycznymi, które wymagały pozytywistycznej pracy u podstaw⁴⁴. Zdecydowanie najwięcej zajęć dotyczyło rozmaitych zagadnień psychologii⁴⁵. Duża liczba zajęć z psychologii spowodowana była ich znaczeniem, w opinii filozofa, dla kształcenia filozoficznego. Psychologia miała być w programie Brentany niejako podstawową nauką pomocniczą dla filozofii. Począwszy od roku akademickiego 1901/1902 Twardowski systematycznie prowadził ćwiczenia z psychologii eksperymentalnej. W roku 1907 powołana została na Uniwersytecie Lwowskim Pracownia Psychologiczna, zaś w roku 1920 Zakład Psychologii. W ten sposób zajęcia z przedmiotów psychologicznych otrzymały odpowiednią bazę, która umożliwiała ich realizację na odpowiednim poziomie.

Znaczące liczebnie były także wykłady z zakresu logiki wraz z metodologią, które miały kształtować nie tylko nabycie kontaktu z metodą dedukcyjną, lecz także uczyć ścisłości w myśleniu. Jak już wspominałem, Twardowski miał świadomość bycia, w jakimś sensie, prekursorem nauczania logiki matematycznej na ziemiach polskich. W roku akademickim 1899/1900 prezentowany był, w semestrze zimowym, jego jednogodzinny wykład *O dążnościach reformatorskich na polu logiki formalnej*, będący pierwszą w Polsce prezentacją poświęconą ogólnemu zapoznaniu słuchaczy z nowymi trendami w badaniach logicznych. Tak o tym wykładzie pisze Peter Simons:

Twardowski Brentano's last important Viennese student, taught a course on the reform of logic at Lwów, and his lectures, while rudimentary by later standards, were attended by or at least known to later stars of the Lwów-Warsaw School such as Łukasiewicz and Leśniewski⁴⁶.

W programie sporo było także wykładów z zakresu historii filozofii – od antyku do współczesności. Mamy więc już w pierwszym roku aktywności dydaktycznej Twardowskiego wykład obejmujący problematykę dziejów filozofii od jej początków do końca wieku osiemnastego. Potem, przykładowo biorąc, spotykamy wykłady z historii filozofii greckiej w latach: 1898/1899, 1905/1906, 1906/1907, 1907/1908, 1912/1913, 1924/1925; filozofii Odrodzenia (1908/1909); filozofii nowożytnej: 1909/1910, 1917/1918 1922/1923; filozofii wieku XIX: 1903/1904. Choć Twardowski nie był specjalistą ani, dodajmy, miłośnikiem

⁴⁴ Por. *Spis wykładów i seminariów Kazimierza Twardowskiego w Uniwersytecie Lwowskim*, [w:] R. Jadczak, *Kazimierz Twardowski. Nota biobibliograficzna*, s. 59–77.

⁴⁵ Por. na ten temat: H. Słoniewska, *Kazimierz Twardowski w psychologii polskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. 19, z. 1–2, s. 20–23.

⁴⁶ Por. P. Simons, *Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, s. 63.

filozofii średniowiecznej, to prowadził także zajęcia w tym zakresie w latach 1900/1901 oraz w semestrze zimowym roku akademickiego 1908/1909⁴⁷.

Wszystkie opisane przedmioty miały wdrażać odpowiednie standardy, uczyć kultury pracy intelektualnej na najwyższym poziomie, a zarazem wprowadzać w tradycje filozoficznego myślenia. To ostatnie, na pewnym szczeblu zaawansowania, dokonywało się często w oparciu o teksty oryginalne. Swą wyraźną reprezentację znajduje w omawianych wykładach także problematyka etyczna, prezentowana zarówno w ujęciu historycznym, jak i systematycznym. Refleksja tego rodzaju była bardzo ważnym elementem studium filozoficznego. Trzeba pamiętać, że dla Twardowskiego samo uprawianie filozofii miało także wyraźny rys moralny. Wyraża to bardzo dobitnie Izydora Dąmbska:

Uprawienie filozofii, to, wedle Twardowskiego, nie tylko rozwiązywanie pewnych teoretycznych zagadnień. To także droga pogłębiania się i doskonalenia moralnego, droga zdobywania prawdziwej mądrości życiowej, droga do niezależności wewnętrznej i panowania nad sobą. Być filozofem to nie tylko realizować pewne wartości intelektualne ale także moralne. Twardowski miał przed oczyma ideał mędrca starożytnego, wzorowany na postaci Sokratesa, sam miał w sobie coś z Sokratesa. I w pasji nauczycielskiej i w postulatcie precyzji terminologicznej i w walce z relatywizmem i w bezkompromisowości absolutystycznie pojmowanej etyki⁴⁸.

Co warte natomiast zauważenia, to **słaba stosunkowo reprezentacja zajęć z zakresu teorii poznania i metafizyki**⁴⁹. Problematykę metafizyczną, poza wykładami historycznymi, podejmował tylko w początkach lwowskiej działalności, kiedy jeszcze traktował metafizykę jako dział naukowo pojmowanej filozofii. Później, zgodnie ze swymi metafizycznymi przekonaniem, problematyki

⁴⁷ Wygłosił on także w roku 1906 wykład *O filozofii średniowiecznej*, w ramach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich, w których uczestniczyło blisko 1200 słuchaczy. Uwieńczeniem tej aktywności wykładowej był podręcznik – K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, H. Altenberg, Lwów–Warszawa 1910, który stanowił popularną i przystępną prezentację i przegląd myśli filozoficznej średniowiecza. Ta niewielka książka wywołała znaczny odgłos i bardzo zróżnicowane komentarze, zwłaszcza w kręgu filozofów chrześcijańskich. Por. R. Jadcak, *Wokół pracy Kazimierza Twardowskiego „O filozofii średniowiecznej wykładów sześć”*, „Edukacja Filozoficzna” 1994, t. 17, s. 263–273.

⁴⁸ Por. I. Dąmbska, *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918–1945*, s. 77.

⁴⁹ We wskazanym spisie znajdujemy tylko trzy wykłady poświęcone tej problematyce. W semestrze zimowym roku akademickiego 1899/1900 jest to wykład *Zasadnicze zagadnienia teorii poznania i metafizyki*, w semestrze zimowym 1917/1918 i w semestrze letnim roku akademickiego 1924/1925 jest to wykład *Teoria poznania*.

stricte metafizycznej nie poruszał na swych zajęciach. Możemy więc powiedzieć, że w kształceniu filozoficznym preferował te dyscypliny, które kształcić miały filozofów realizujących standardy filozofii naukowej, mających jednak zarazem stosunkowo dobre przygotowanie w zakresie historii myśli filozoficznej. Ten niezwykle ambitny program nie mógłby być zrealizowany, gdyby nie wiązał się z niezwykle charakterem Twardowskiego jako nauczyciela i wychowawcy, który łączył kompetencje i zdyscyplinowanie z gotowością do osobistego podejmowania się najtrudniejszych, nieraz wręcz niemożliwych do realizacji przez osoby mniej kompetentne i mniej zdyscyplinowane, zadań. O tym nauczycielu filozofów i jego cechach tak pisał jego uczeń Tadeusz Kotarbiński:

Jakież to cechy znamienne? Oto sama już ofiara zasadnicza mówi niezmiernie wiele. Precz z kaprysem indywidualnego widzimisię, precz z uleganiem chęćce doraźnych zainteresowań: trzeba się oddać określönemu zadaniu wyznaczönemu przez sprawę, której postanowiło się służyć, robić to, czego rzecz wymaga. Objąłeś katedrę, ambonę nauczania, to ucz, powołano cię do nauczania filozofii, to ucz filozofii, a więc tych przedmiotów, które wedle zastanego programu do niej należą, masz uczyć określoną rzeszę studentów, to ucz ich tak, jak tego wymaga natura, stan ich umysłów. Ależ to lekkoduchy, nie chce im się wcześniej wstawać, spóźniają się na wykłady, zaniedbują terminy składania prac ćwiczebnych, to źle... Trzeba ich tego oduczyć. Więc wykład ogłosimy w letnim semestrze o szóstej rano, więc spóźnialców będziemy gromili tak, że opieszaly maruder spali się ze wstydu, więc w ogóle będzie się wymagającym, bardzo wymagającym i zacznie się praktykować surowość od siebie. Czy kto ze świadków przeszłości pamięta choć jeden przypadek, kiedy profesor zawiódł, nie przybył na czas, nie dotrzymał zapowiedzi?⁵⁰

Te cele, których realizację Twardowski sam sobie założył, mógł osiągnąć dzięki swej niezwyklej dyscyplinie, hartowi ducha oraz niewątpliwemu talentowi czy wręcz geniuszowi pedagogicznemu. Skądinąd Twardowski żywo interesował się problemami pedagogiki, wygłaszał odczyty na ten temat i był autorem publikacji w tym zakresie⁵¹. Interesowało go nie tylko kształcenie

⁵⁰ Por. T. Kotarbiński, *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. 19, nr 1–2, s. 2–3.

⁵¹ Podręcznikiem dla nauczycieli była książka: K. Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, nakładem Towarzystwa Pedagogicznego, Lwów 1901. Składała się z dwu części – pierwszej poświęconej zagadnieniom logicznym oraz drugiej dotyczącej podstawowych kwestii dydaktyki. Odbiorcami tego podręcznika mieli być słuchacze seminariów nauczycielskich. Na temat koncepcji pedagogicznych i działalności pedagogicznej Twardowskiego por. K. Sośnicki, *Działalność pedagogiczna Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. 19, nr 1–2, s. 24–29.

słuchaczy filozofii, lecz także kształcenie i dokształcanie nauczycieli w ogóle. Ale te wszystkie przymioty łączyły się w jego przypadku z darem niezwykłym, z sokratejską cechą niezwykłego nauczyciela i wymagającego aż do surowości przyjaciela młodzieży studiującej.

5

Program dydaktyczny Twardowskiego realizowany przezeń we Lwowie przyniósł znakomite efekty w postaci ukształtowania się Szkoły Lwowskiej, a potem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW). Zapewnił więc sukces większy niż ten, jaki udało się osiągnąć innym polskim filozoficznym szkołom współczesności. Powstanie SLW było oczywiście wypadkową kilku głównych a korzystnych okoliczności: wartości programu dydaktycznego, osobowości Twardowskiego, sprzyjających w latach 1895–1914 warunków na terenie Galicji (wolność słowa, wolność akademicka), istnienia sporej grupy bardzo utalentowanych młodych ludzi etc. Geneza Szkoły Lwowskiej, a potem SLW, to oczywiście pasjonujący temat na osobne porównawcze badania. W tym miejscu rodzi się jednak inne istotne pytanie, dotyczące **aktualności tego programu dydaktycznego dla naszej współczesności**, w której borykamy się z różnymi trudnościami w nauczaniu filozofii. Rzetelna i systematyczna odpowiedź na to pytanie wymagałaby obszernych analiz. Tutaj pozwolę sobie tylko na syntetyczne zasugerowanie pewnych kierunków, w których odpowiedzi na to pytanie winny, w mej opinii, podążać. Te sugestie wyrażam we wskazanych poniżej punktach.

1. Przedstawiony program nauczania filozofii, gdyby uwzględnić choćby tylko jego efekty, wydaje się godny wysokiej oceny. Nasz stosunek, powiedzmy iż aprobatywny, do tego programu dydaktycznego nie musi wiązać się jednak z akceptacją wszystkich podstawowych metafizycznych założeń Twardowskiego. Nie jest więc konieczne, by przyjmować w szczególności jego tezy o wyróżnionym znaczeniu psychologii dla filozofii ani hasła filozofii naukowej, zwłaszcza w proponowanej przezeń postaci.

2. Należy uznać, że Twardowski jako nauczyciel oraz profesor uniwersytecki chciał realizować swe cele dydaktyczne w sposób przemyślany; ale pewne jego sposoby wiązać można z jego cechami osobniczymi, które nie muszą być traktowane jako warunki konieczne realizacji tego programu. Wydaje się, że ten typ rygoryzmu (niektóre jego przejawy), jaki spotykamy w przypadku Twardowskiego, nie jest warunkiem *sine qua non* osiągnięcia jego dydaktycznych celów w zakresie kształcenia filozoficznego.

3. Nie przyjmując hasła filozofii naukowej, można by jednak przyjmować zarazem, że każdy słuchacz filozofii winien posiadać pewne przygotowanie, lepsze niż standardowy maturzysta, w zakresie nauk szczegółowych i metod w ich obrębie stosowanych. Nie musimy być naturalistami, aby zgodzić się z tezą, że współczesne uprawianie większości działów filozofii nie może dokonywać się

w całkowitej izolacji od nauk szczegółowych i ich współczesnych osiągnięć. Ponadto ktoś, kto odrzuca hasło filozofii jako nauki, winien, i to właśnie szczególnie on, potrafić wskazać różnice między naukami szczegółowymi a filozofią. Tego zaś nie da się uczynić bez dobrej orientacji w świecie nauki.

4. Jak jednak uzyskać takie kompetencje, o których mowa w powyższym punkcie? Twardowski stawiał pewne wymagania, które winny być spełniane przez rozpoczynających studia filozoficzne. Dotyczyły one znajomości metody naukowej, a więc w praktyce jakiejś nauki stosującej metody indukcyjne oraz nauki dedukcyjnej. Twardowski miał jednocześnie wątpliwości co do tego, czy szkoła średnia w takie kompetencje wyposaża. Współcześnie ten sceptycyzm dotyczący przygotowania ogólnokształcącego w liceum winien być chyba zdecydowanie silniejszy. Jeśli znaczna część rozpoczynających studia jest do nich źle przygotowana, to jak uzyskać, już na studiach filozoficznych, efekt w postaci odpowiedniego przygotowania ogólnego? Zgodzić się należy z tym, co mówił Twardowski, iż nadrobienie na studiach braków ze szkoły średniej jest nadzwyczaj trudne. Sądzę, że można na studium filozofii uzyskać (do pewnego co najmniej stopnia) pożądanego efektu, korygujący nieco braki, poprzez wprowadzenie – poza, co oczywiste, wprowadzającym solidnym kursem logiki ogólnej – odpowiednio skonstruowanego kursu metodologii ogólnej na użytek filozofów oraz kursu historii nauki. Pozwalałoby to uzyskać wgląd w metody stosowane przez nauki i w ich metodologiczne zróżnicowanie. Bardzo pożyteczne byłoby oczywiście posiadanie przez studenta filozofii innego, niż li tylko filozoficzne, wykształcenia. Filozof posiadający takie pozafilozoficzne przygotowanie (w zakresie przyrodoznawstwa, humanistyki czy matematyki) dysponowałby także pewnym, oczywiście w jakiejś mierze częściowym, w stosunku do wymagań Twardowskiego, przygotowaniem merytorycznym, mogącym być przydatnym do dalszych analiz w dziedzinie filozofii. Na to jednak, pozafilozoficzne formalne wykształcenie, nie możemy jednak w szerokiej skali liczyć.

5. Formy kształcenia, które Twardowski przyjął, a także zastosował, wydają się godne wykorzystywania. Cenna wydaje się forma proseminaryjna, systematyczne, planowe wdrażanie początkujących słuchaczy w lekturę tekstu filozoficznego, analizowanie prac studenckich i skrupulatne wydobywanie oraz poddawanie analizie popełnionych błędów. Wzorem pracy na wyższym etapie było prowadzone przezeń seminarium. Jego współczesna realizacja wymagałaby jednak spełnienia wysoko postawionych wymogów co do znajomości języków klasycznych i nowożytnych. Realistycznym wymaganiem wydaje się, poza znajomością angielskiego, którą zakładamy, średnio choćby zaawansowana znajomość łaciny oraz drugiego języka nowożytnego. Choć angielski zajmuje pozycję wyróżnioną, to jego całkowity monopol, jak każdego innego języka, o czym też mówił i przestrzegał Twardowski, nie wydaje się czymś korzystnym.

6. Twardowskiego cechowało poważne traktowanie swych obowiązków nauczyciela filozofii i profesora. Ktoś, kto tak wiele, jak on ofiarował słuchaczom, miał pełne prawo oczekiwać, że także oni będą wywiązywać się z podjętych obowiązków. Wydaje się, że również dzisiaj poważne traktowanie słuchaczy wymaga egzekwowania przyjętych przez nich zobowiązań. Studia w ogóle, a studia w zakresie filozofii może szczególnie, nie są czymś prostym. Wymagają sporej (ciągle pogłębianej) wszechstronnej wiedzy, znacznych umiejętności analitycznych, systematyczności i hartu ducha, który nie pozwala zrażać się niepowodzeniami. A jeśli tak, to trzeba przyjąć, że nie wszyscy podejmujący te studia tym wymaganiom sprowadzają.

7. Studium filozofii jest nierozdzielne od pewnego aksjologicznego zaangażowania, co zaś wymaga jasnego łączenia uprawnień i obowiązków. Przyznając w tym względzie rację Twardowskiemu, należałoby liczyć, że studenci filozofii powinni być, co najmniej, świadomi tego aksjologicznego „piętna” filozofii. Z tego zaś, podobnie jak z konkluzji zawartych w punkcie 6, płynąć winny pewne praktyczne już postulaty dla organizatorów i kierowników studiów w zakresie filozofii.

8. Na koniec sięgnę do autora, dodajmy – godnego najpoważniejszego traktowania, z innej jednak „filozoficznej denominacji”. Henryk Elzenberg, bo o nim mowa, zauważył w swych dziennikach:

Czytając Heideggera po Russellu. Sytuacja w filozofii jest dzisiaj taka: można albo kiepsko myśleć o sprawach ważkich, albo czysto i porządnie o obojętnych⁵².

Przyznając, że ta uwaga Elzenberga daje do myślenia każdemu, kto się filozoficznym rzemiosłem para, pozwolę sobie sądzić, że tak jednak być nie musi. Możliwe do realizacji, choć z pewnością trudne, jest poważne myślenie o sprawach ważkich. Żywienia takiej nadziei wypada życzyć każdemu filozofowi i nauczycielowi filozofii. Przedstawiany zaś program nauczania filozofii proponowany przez Kazimierza Twardowskiego, przy całej jego trudności i uzależnieniu od kontekstu danej epoki i jej kulturowych uwarunkowań, takie szanse zdaje się stwarzać.

⁵² Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2002, s. 466–467.

ROZDZIAŁ IV

KONSEKWENTNY I NIEKONSEKWENTNY ANTYPSYCHOLOGIZM W LOGICE

1

Zagadnienie psychologizmu, żywo dyskutowane na początku wieku XX jest problemem mającym konsekwencje dla metodologii filozofii i dla preferowanych w jej obrębie metod. Próba jego rozstrzygnięcia wymaga wcześniejszych analiz i ustaleń terminologicznych¹. Termin „psychologizm” bywa bowiem na rozmaite sposoby rozumiany. Przyjmuje się niekiedy, że psychologizm w filozofii to pogląd, zgodnie z którym psychologia jest podstawą dla innych dyscyplin filozoficznych, to zaś, co jest przedmiotem badań filozoficznych, należy do sfery tej nauki (psychologii). **Należy jednak wyróżnić dwa rodzaje psychologizmu – psychologizm na płaszczyźnie metodologicznej i na płaszczyźnie ontologicznej.**

Na **płaszczyźnie metodologicznej** mamy do czynienia z psychologizmem, zwanym właśnie metodologicznym, wtedy gdy przypisuje się psychologii szczególną rolę na gruncie innych dyscyplin naukowych. Metody stosowane w jej obrębie uznaje się wówczas za adekwatne do prowadzenia badań także w obrębie innych dyscyplin (np. w pewnych działach filozofii czy w pewnych naukach szczegółowych). Przyjęcie tego rodzaju psychologizmu ma konsekwencje w postaci postulowanych metod badawczych, które zaleca się stosować w filozofii, ma więc ważne konsekwencje metafilozoficzne.

Z kolei **psychologizm ontologiczny** to takie stanowisko, zgodnie z którym to, co badane w filozofii (*respective* w naukach szczegółowych), należy bytowo do sfery mentalnej. Tak więc taka płaszczyzna może być badana przez psychologię przy pomocy stosownych dla niej narzędzi. W ten sposób rozumiany psychologizm miał na myśli Roman Ingarden, mówiąc, że:

Dopiero tam, gdzie badania psychologiczne zaczynają przekraczać własną dziedzinę badania psychologii i panoszyć się np. w logice, teorii poznania itd., kończy się granica uprawnień psychologii. Mamy wówczas do czynienia z „psychologizmem” w tym znaczeniu, w jakim termin ten został historycznie wprowadzony

¹ W tym rozdziale wykorzystuję niektóre ustalenia poczynione w moich wcześniejszych tekstach: R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 106–127; idem, *L'antipsychologisme en logique. Twardowski et Łukasiewicz*, [w:] A. Horecka (ed.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science at Warsaw University*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009, s. 163–170.

przez Husserla. „Psychologizm” jest pewnym poglądem filozoficznym, którego istota polega na tym, że się pewnym przedmiotom niepsychicznym przypisuje cechę psychiczności. Psychologistą jest więc ten, kto uważa, że np. V symfonia Beethovena jest pewnym zespołem przeżyć, które dokonywały się w duszy Beethovena, gdy tworzył tę symfonię. Psychologistą jest również, kto głosi, że sąd w znaczeniu logicznym jest sądzeniem lub treścią psychiczną aktu sądzenia itp.²

Psychologizm zaznaczył swój ślad zauważalny w filozofii niemieckiej wieku XIX. Psychologistami byli niektórzy filozofowie niemieccy w pierwszej ćwierci XIX wieku, by wymienić – tytułem przykładu – takich autorów, jak: J. K. Fries czy F. E. Beneke³. Psychologizm jest stanowiskiem z zakresu ogólnie pojmowanej filozofii. Może być jednak rozumiany wężiej i wtedy ogranicza się go do jakiejś poszczególniej dyscypliny. W tym miejscu interesujący jest szczególnie psychologizm w kontekście logiki. W psychologizmie, tak rozumianym, obiekty badane przez logikę traktuje się jako mentalne, zaś prawa logiki jako prawa myślenia (a więc należące do rzeczywistości typu psychicznego)⁴. Psychologizm w logice był wpływowym stanowiskiem w wieku XIX. Oczywiście poza wspomnianymi wyżej znaczeniami termin psychologizm bywa używany jeszcze w innych, mających nieraz konsekwencje dla metafizycznych ustaleń. Pozostawiam je jednak poza polem zainteresowań tego szkicu.

Problem psychologizmu i antypsychologizmu, widziany w kontekście filozoficznym, zwłaszcza zaś w odniesieniu do logiki, nabrał szczególnego znaczenia na przełomie XIX i XX wieku. Przed stu kilkunastu laty (1900/1901) ukazała się bowiem znacząca praca Edmunda Husserla *Logische Untersuchungen* mająca istotne znaczenie w dyskusji, którą toczono ze zwolennikami psychologizmu na gruncie logiki⁵. Szczegółne znaczenie dla dyskusji dotyczącej psychologizmu ma tom pierwszy tej pracy Husserla. Dzieło to miało znaczny oddźwięk w Europie. Wywarło też niewątpliwie wpływ na twórcę Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW)

² Por. R. Ingarden, *O psychologii i psychologizmie w nauce o literaturze*, [w:] idem, *Szkice z filozofii literatury*, t. 1, Spółdzielnia Wydawnicza „Polonista”, Łódź 1947, s. 187–188.

³ O początkach psychologizmu por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 32.

⁴ Por. np. R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 347, gdzie czytamy: „[...] psychologism, the doctrine that reduces logical entities, such as propositions, universals and numbers, to mental states or mental activities”.

⁵ Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, B. 1–2, Max Niemeyer Verlag, Halle 1900–1901. Przekład polski: idem, *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1996; t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1–2, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000. Na temat znaczenia tej pracy Husserla por. A. Olech (red.), *Psychologizm. Antypsychologizm*, Aureus, Kraków 2001.

Kazimierza Twardowskiego, przyczyniając się – w sposób istotny – do jego zerwania z psychologizmem. Oddziaływało też w konsekwencji – bezpośrednio lub pośrednio – na poglądy uczniów założyciela SLW. W tym miejscu zamierzam przyjrzeć się problemowi psychologizmu w myśli Twardowskiego oraz ewolucji jego zapatrywań w tym względzie. W niniejszym rozdziale przedstawię więc poglądy Twardowskiego, w szczególności te dotyczące jego pojmowania logiki sprzed lektury dzieła Husserla oraz jego poglądy późniejsze. Ponieważ kształtowały się one pod wpływem Franza Brentano, te ostatnie muszą być także, w pewnym choćby zakresie, uwzględnione. Wreszcie zamierzam się także odwołać do myśli Gottloba Fregego, mimo że jego bezpośredni, a nawet pośredni, wpływ na myśl Twardowskiego jest trudny do uchwycenia. Poglądy Fregego są jednak bardzo ważne, gdy dyskutuje się zagadnienia psychologizmu w logice, status logiki i związane z tym spory toczone na przełomie XIX i XX wieku. Niewątpliwym jest także znaczny wpływ Fregego na niektórych reprezentantów SLW, będących uczniami Twardowskiego⁶.

2

Kazimierz Twardowski głosił, jak to już mówiliśmy, program metafizoficzny, który miał uczynić filozofię dyscypliną w pełni naukową. Aby filozofia stała się nauką, powinna odejść od tego, co Twardowski określał mianem metafizycyzmu, albowiem program właściwy dla metafizycyzmu nie pozwalał, zdaniem Twardowskiego, na nadanie filozofii takiego charakteru, który czyniłby ją nauką. Z tego względu w programie Twardowskiego postulowało się odejście od metafizyki w stronę psychologii. Filozof przyjmujący program zalecany przez Twardowskiego koncentrować się powinien, w pierwszym rzędzie, na psychologicznych aspektach badanego zagadnienia, a więc nie odpowiadać na pytania o istotę, prawdy, dobra czy piękna, lecz dążyć do ustalenia, jakie są cechy przekonań uznawanych za prawdziwe i czym różnią się one od przekonań nieprawdziwych lub też jakie są cechy zjawiska duchowego określanego mianem pocucia moralnego. Stąd, jak mówi Twardowski:

miejsce spekulacji metafizycznych zajęły psychologiczne badania nad tymi objawami duchowymi, które w dalszym toku prowadzą właśnie do odnośnych zagadnień metafizycznych, podstawą pracy filozoficznej przestała być metafizyka, stała się nią psychologia⁷.

⁶ Por. A. Lubomirski, *Gottlob Frege i szkoła lwowsko-warszawska*, [w:] M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 219–262.

⁷ Por. K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 107.

Przy tym podejściu psychologia empiryczna na modłę Brentany (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874) stawała się konieczną podbudową dla badań filozoficznych. Przedmiot badań filozoficznych sprowadzało się bowiem do analizy objawów życia umysłowego. To stanowisko Twardowskiego było bezpośrednio zależne od poglądów Brentana, stąd warto do nich, choćby pokrótce, nawiązać. Dla austriackiego filozofa psychologia była dyscypliną odmienną zarówno od przyrodoznawstwa, jak i od metafizyki. Przyrodoznawstwo bada bowiem, jego zdaniem, własności ciał, do których stosuje się doświadczenie zewnętrzne, zaś psychologia takie własności, do których odnosi się doświadczenie wewnętrzne. Metafizyka z kolei byłaby dyscypliną zajmującą się faktami, które występują w sferze doświadczenia zewnętrznego, a także wewnętrznego⁸.

Franz Brentano sądził, że można mówić o wyższości psychologii nad przyrodoznawstwem⁹. Miało tak być, ze względu na to, że:

- zjawiska badane przez psychologię są oczywiste (prawdziwe same w sobie);
- zjawiska te cechuje piękno i wzniosłość.

Wyższość psychologii można także wiązać z tym, że bada ona zjawiska bardziej złożone. Postęp w nauce wyżej stojącej zakłada wcześniejszy postęp w naukach stojących niżej. W efekcie nauki bardziej złożone (a tym samym stojące wyżej) wymagają wcześniejszego postępu w naukach stojących niżej. Nauki bardziej złożone osiągają stan dojrzałości później niż te mniej złożone. To wyjaśnia, zdaniem Brentany, dlaczego psychologia rozwinęła się później niż inne nauki. **Filozof ten traktował psychologię jako dyscyplinę podstawową dla innych nauk filozoficznych (takich jak etyka, estetyka, logika i inne).** Generalnie rzecz ujmując, psychologia byłaby nauką, która ma ogromne znaczenie dla społeczności ludzkiej. Byłaby ona nauką przyszłości, której inne nauki będą podporządkowane. Brentano sądził też, że jej wpływ na sferę praktyki będzie w miarę upływu lat coraz większy¹⁰.

Mówiąc o znaczeniu psychologii dla logiki, wskazywał on, że:

[...] ważna sztuka logiki, której jeden krok naprzód pociąga za sobą tysiąc kroków naprzód w nauce, w podobny sposób czerpie pokarm z psychologii. Jednakże psychologia ma też za zadanie stać się naukową podstawą teorii wychowania, zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. Tak więc wydaje się, że podstawowy warunek postępu ludzkości spoczywa w tym, co bardziej niż cokolwiek innego stanowi o dostojności psychologii¹¹.

⁸ Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 9 i n.

⁹ Por. ibidem, s. 30–31.

¹⁰ Por. ibidem, s. 37 i n.

¹¹ Por. ibidem, s. 32.

Psychologia ma być, wedle niego, podłożem dla tych nauk. Psychologia i matematyka to niejako dwa skrajne typy nauki. Matematyka rozpatruje zjawiska najprostsze, zaś psychologia – najbardziej złożone. Dotychczasowa psychologia zaniedbywała jednak badania praw powstawania sądów. Przedstawienia i sądzenia błędnie bowiem zaliczano, jako „myślenie”, do tej samej klasy. Tym samym psychologia nie mogła być pomocną logice jako tej nauce, która zajmuje się sądami¹². **Stanowisko to można uznać za psychologizm, skoro psychologia ma być podstawową nauką dla logiki.** Byłby to jednak psychologizm, który można określić mianem psychologizmu metodologicznego. Brentano broni się jednak przeciwko, przynajmniej niektórym, zarzutom o psychologizm. Czyni to w tekście *O Psychologizmie* wydanym w 1911 roku w pracy *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Wskazuje on tam, że termin psychologizm (i zarazem odpowiednio zarzut psychologizmu) bywa używany w rozmaitych znaczeniach¹³. Filozof omawia trzy następujące znaczenia tego pojęcia:

1. Psychologizmem bywa często nazywana teoria zakładająca, że poznanie zależy od konstytucji istoty, która poznaje. Stąd istota inna niż człowiek mogłaby dojść do sądów oczywistych, innych (nawet przeciwnych) niż te, do których dochodzi człowiek. Teza ta przeczy więc powszechnej ważności poznania i może być traktowana jako subiektywistyczna. Brentano stwierdza, że nie jest on tego typu psychologistą (subiektywistą), uważając to wręcz za stanowisko nedorzeczne.

2. Psychologizmem bywa też określane stanowisko odrzucające tezę, że mamy do czynienia z jednością prawdy dla wszystkich. Takie stanowisko przeczy bowiem podejściu, zgodnie z którym prawdziwemu sądowi odpowiada poza umysłem coś, co jest jedno i to samo dla wszystkich sądzących. Brentano twierdzi jednak, że również tak rozumianego podejścia on nie głosi.

3. Może jednak zdaniem Brentany chodzić o to, że **psychologię uznaje się za naukę mającą coś do powiedzenia w sferze teorii poznania i logiki. Takie stanowisko Brentano w pełni akceptuje, podkreślając, że poznanie jest sądem. Ten zaś należy do dziedziny psychicznej**¹⁴. Tym samym przyznaje się on do tak

¹² Por. ibidem, s. 339.

¹³ Por. ibidem, s. 440–442. Zauważa tam m.in.: „[...] muszę jednak przede wszystkim spytać, co ono właściwie znaczy; tym odstrasżającym mianem szermuje się bowiem przy każdej okazji, nawet gdy chodzi o zupełnie różne rzeczy” (ibidem, s. 440).

¹⁴ Por. ibidem, s. 442, gdzie czytamy m.in.: „I w samej rzeczy, nie tylko subiektywista miałby być obwiniany o psychologizm, ale i ten, kto uważa, że psychologia ma coś do powiedzenia w teorii poznania i w logice. Tak jednak jak potępiam subiektywizm, tak nie przesłoni mi to tej prawdy. Przeciwnie, jest ona dla mnie równie pewna, jak paradoksalne czy wręcz nedorzeczne musiałoby mi się wydać, gdyby ktoś przeczył temu, że poznanie jest sądem i że sąd należy do dziedziny psychicznej”.

rozumianego psychologizmu (ontologicznego) i nie widzi w tym niczego naganego. Widać więc, że Brentano także w roku 1911 nie widział potrzeby odróżniania czynności sądzenia i samego sądu, będącego jej wytworem. Można go więc uznawać za psychologistę w sensie, jaki wydaje się istotny dla zagadnienia, o którym mowa.

3

Stanowisko Twardowskiego mieściło się (przed rokiem 1902) w nurcie tak rozumianego brentanizmu. Zasadnicze badania filozoficzne były, zgodnie z tym programem, analizą objawów życia umysłowego. **To stanowisko rodziło konsekwencje trudne do przyjęcia na gruncie logiki**, albowiem w odniesieniu do logiki konsekwentny psychologista musi przyjąć, że zajmuje się ona analizą procesów umysłowych występujących wtedy, gdy dąży się do zdobycia pewnego typu przekonań. Cel logiki na gruncie psychologizmu to formułowanie prawideł myślenia. W skrajnym wydaniu prowadzi to do tezy, że logika jest działem psychologii (Theodor Lipps, Théodule-Armand Ribot), dyscypliny przeżywającej w ostatniej ćwierci XIX wieku burzliwy rozwój¹⁵. Pogląd ten wyrażał w sposób niejako kanoniczny John Stuart Mill. Dla filozofa angielskiego, będącego skrajnym empirystą (aposteriorystą), logika nie jest nauką oddzielną od psychologii, lecz jej częścią¹⁶. Relacja logika–psychologia może być przedstawiana na kształt relacji część–całość czy umiejętność–nauka. Podstawy teoretyczne logiki są zapożyczone z psychologii. **Prawa logiki są dla Milla uogólnieniami z doświadczenia**. Tak mówi on o prawie wyłącznego środka:

Prawo wyłącznego środka więc jest po prostu uogólnieniem powszechnego doświadczenia, że pewne stany umysłu bezpośrednio znoszą inne jego stany. Formuluje ono pewne absolutnie niezmiennie prawo, że zjawienie się jakiegoś pozytywnego stanu świadomości zajść nie może, nie usuwając odpowiadającego mu stanu negatywnego; i że ten stan negatywny nie może zachodzić, nie usuwając odpowiadającego mu stanu pozytywnego¹⁷.

Twardowski tak skrajnym psychologistą nie był, ale psychologizm można mu niewątpliwie przypisywać. We wspomnianym już artykule *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* (1897) wskazuje, że nastawienie psychologistyczne

¹⁵ Por. T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Ossolineum, Łódź 1957, s. 206–207.

¹⁶ W dyskusji z W. Hamiltonem (*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*) J. S. Mill zauważa: „Logika nie jest nauką wyodrębnioną z psychologii i z nią skoordynowaną. O ile w ogóle jest nauką, jest częścią albo gałęzią psychologii”. Cyt. za: E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, s. 59.

¹⁷ Por. J. S. Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1962, ks. II, rozdz. 7, § 5.

przeciwstawione metafizycyzmowi wywarło znaczny i pozytywny wpływ na filozofię. Nie pozostało więc ono także bez wpływu na logikę. Badania dotyczące czynności poznawczych (a więc badania psychologiczne) pozwoliły na stwierdzenie, że logika tradycyjna zawiera pewne braki i nie jest: „wyczerpującym przedstawieniem tych czynności”¹⁸. Udało się także, dzięki badaniu procesów umysłowych, wykryć nowe (wcześniej nieznanne) prawa myślenia składające się na pewne działy teorii prawdopodobieństwa i indukcji. Widać tutaj, że Twardowski nie odbiega od poglądu traktującego logikę jako naukę o prawidłach myślenia, choć skrajny pogląd, traktujący logikę jako część psychologii, budzi jego wątpliwości¹⁹.

W swej popularnej pracy dla nauczycieli poświęconej wykładowi podstawowych pojęć logiki i dydaktyki Twardowski **traktuje logikę jako naukę o prawdziwości sądów**²⁰. Odróżnia sądy i powiedzenia. Sądy to czynności umysłowe wyrażane przy pomocy powiedzeń będących ich zewnętrznym wyrazem. Powiedzenia byłyby więc zdaniem wymagającymi twierdzenia lub zaprzeczenia. Powiedzenie w tej terminologii byłoby więc tym, co nazywamy dziś zdaniem w sensie logicznym²¹. Status bytowy sądów i powiedzeń jest odmienny. **Sądy są bowiem zjawiskami psychicznymi (duchowymi), powiedzenia zaś – zjawiskami fizycznymi**. Między sądem a powiedzeniem zachodziłby podobny stosunek jak między zjawiskiem psychicznym bólu a okrzykiem, który jest zmysłowo dostrzegalnym jego wyrazem. Twardowski podkreśla, że w języku potocznym nie rozróżnia się często sądów i powiedzeń. Czynność wydawania sądu – przykładowo, że *Bóg istnieje, a upiory nie istnieją* – to czynność psychiczna. W konsekwencji twierdzi, że: „zasadnicze prawa logiczne nazywają się także prawami myślenia”. Logika formułuje prawa, z których zasadniczymi są takie, które dotyczą wszystkich sądów, między którymi zachodzi stosunek sprzeczności albo stosunek racji do następstwa²². Te zasadnicze prawa logiczne nazywać można również prawami myślenia. **Przy czym słowo „myśleć” bywa, zdaniem Twardowskiego, używane w trzech podstawowych znaczeniach. Po pierwsze myśleć to tyle, co przedstawiać sobie. Przykładowo myśleć o wczorajszym pożarze, to przedstawiać sobie**

¹⁸ Por. K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, s. 107.

¹⁹ Por. ibidem, s. 10: „Niektórzy jak Ribot i Lipps, uważają logikę – może niesłusznie – wprost za część psychologii”.

²⁰ Por. K. Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, nakładem Towarzystwa Pedagogicznego, Lwów 1901, s. 18, 60.

²¹ Por. ibidem, s. 13 i n.

²² Twardowski wymienia trzy zasadnicze prawa: a) prawo sprzeczności; b) prawo wyłączonego środka (prawo wyłączonego trzeciego sądu pośredniego między sądami sprzecznymi); c) prawo racji i następstwa. Por. ibidem, s. 18 i n.

wczorajszy pożar. **Po drugie** myśleć to tyle, co sądzić. Można np. rzec, że myślimy, iż jakiś sposób postępowania nie jest słuszny. **Po trzecie** wreszcie myśleć to tyle, co rozumować. Można np. powiedzieć, że myśli się nad rozwiązaniem jakiegoś zadania. **W przypadku praw myślenia wchodzi w grę drugie oraz trzecie znaczenie, czyli myślenie rozumiane jako sądzenie lub jako rozumowanie.** Nie wchodzi zaś to, przy którym myślenie byłoby przedstawianiem sobie. Takie stanowisko jest bez wątpienia psychologizmem i tak było postrzegane przez współczesnych Twardowskiemu²³. Ale nie był to psychologizm radykalny, a może nawet nie był to psychologizm konsekwentny. Wspominałem już, że Twardowski miał wątpliwości co do stanowiska traktującego logikę jako część psychologii. Ponadto dostrzegał metodologiczne odrębności logiki i psychologii²⁴. Psychologia posługuje się metodą indukcyjną jest więc nauką empiryczną, zaś logika (i matematyka) jest dedukcyjna i jej wyniki są pewne (są następstwami sądów oczywistych).

4

Psychologizm podlegał krytyce co najmniej od czasów Fregego (*Grundlagen der Arithmetik*, 1884)²⁵. We wspomnianym dziele Frege wyraźnie wskazuje na potrzebę odróżniania kwestii psychologicznych i logicznych, a więc sfery subiektywnej od obiektywnej. I tak liczby, w jego ujęciu, nie są czymś zmysłowym ani też nie są własnością jakiejś rzeczy²⁶. W ogóle nie są one wytworem procesu psychicznego. Powstaje oczywiście pytanie, czym są liczby pozytywnie? Wedle Fregego są one pewnymi przedmiotami. Ale te przedmioty nie są fizyczne ani nawet przestrzenne, a więc nie są takimi przedmiotami, jakie można sobie wyobrazić. Jak stwierdza Frege:

Widzimy, do jakich dziwactw prowadzi myśl, że liczba jest przedstawieniem. Dochodzimy więc do wniosku, że liczba nie jest czymś przestrzennym ani fizycznym, jak Millowskie stosiki krzemków czy ziaren pieprzu, ani też czymś subiektywnym, jak przedstawienie, lecz czymś niezmysłowym i obiektywnym. Podstawą tej obiektywności nie może być oczywiście wrażenie zmysłowe, które, jako

²³ Por. H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, przeł. K. Król, Warszawa 1907, s. 47.

²⁴ Por. K. Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki...*, s. 89–92.

²⁵ Osobną kwestią są uwagi, jakie znajdujemy kilkadziesiąt lat wcześniej u Bernarda Bolzano, a które mają antypsychologistyczny charakter. Por. W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 359–371, zwłaszcza s. 360; R. Blanché, *La logique et son l'histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, Paris 1970, s. 241–246.

²⁶ Por. G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Aufl. 1, Verlag von Wilhelm Koebner, Breslau 1884, s. 34 i n.

pobudzenie naszej duszy, jest całkowicie subiektywne, lecz, o ile się orientuję, jedynie rozum. Dziwne by było, gdyby najciszejsza z nauk miała się opierać na wciąż zbyt niepewnie poszukującej (*tastende*) psychologii²⁷.

Ontologia Fregego zakłada istnienie obok świata wewnętrznego (psychicznego), świata zewnętrznego (zmysłowego) oraz świata idealnego. Odrzucenie psychologizmu przez Fregego wiązało się także z jego obiektywizmem w rozumieniu prawdy. W *Grundgesetze* (1893) wskazywał, że dla niego prawda jest tym, co pojmowane obiektywnie i niezależnie od podmiotu wydającego sąd, podczas gdy dla logików psychologistów tak nie jest²⁸. Dla psychologistów (wymienia on G. Erdmanna) „obiektywnie pewnym” będzie to, co jest po prostu powszechną opinią podmiotów wydających sąd. To zaś nie jest przecież niezależne od konstytucji umysłowej osób wydających sąd. **W efekcie Frege traktował prawa logiki jako obiektywne, niezależne, a także wieczne**²⁹. Relacja między prawami logiki a prawami empirycznymi tak się przedstawia, że to nie prawa logiki są uogólnieniem indukcyjnym, lecz prawa logiki tkwią u podstaw praw empirycznych. Praw logiki nie da się, zdaniem Fregego, uzasadnić, odwołując się do analiz psychologicznych³⁰. Prawa logiczne są w tej koncepcji wyraźnie normatywne, decydując o tym, jak powinno się formułować sądy.

Idee Fregego nie były jednak szeroko rozpowszechnione w ówczesnym środowisku filozoficznym, choć jak się wydaje wpłynęły na Husserla. Problem wpływu Fregego na Husserla, jako dyskusyjny, trzeba jednak pozostawić poza obszarem podejmowanych tutaj analiz³¹. Rzeczą niezbędną jest natomiast, bez wątplenia, przyjrzenie się poglądom Husserla sformułowanym w *Badaniach logicznych*, bowiem one oddziaływały szeroko także na twórcę SLW. Edmund Husserl był, podobnie jak Twardowski, uczniem F. Brentany. Toteż jego początkowe stanowisko było psychologistyczne. Widać to wyraźnie w pierwszej książce Husserla *Philosophie der Arithmetik* (1891), będącej pewną wersją jego

²⁷ Por. ibidem, § 27. Przekład polski fragmentów, za którym cytuję, znajduje się w: K. Rotter (red.), *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 123–124.

²⁸ Por. G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, B. 1, Verlag Hermann Pohle, Jena 1893, s. XIV i n.

²⁹ Por. ibidem, s. 37.

³⁰ Por. G. Frege, *Kilka słów o logice*, [w:] idem, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977, s. 133.

³¹ Por.: J. N. Mohanty, *The Concept of Psychologism in Frege and Husserl*, „Philosophy and Rhetoric” 1997, vol. 3, s. 271–290; L. Koj, A. Gut, *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*, [w:] A. Olech (red.), *Psychologizm. Antypsychologizm*, s. 29–59; J. Wołęński, *Psychologizm i metalogika*, [w:] A. Olech (red.), *Psychologizm. Antypsychologizm*, s. 61–78.

rozprawy habilitacyjnej. Praca ta, jako psychologistyczna, spotkała się z krytyką w recenzji Fregego opublikowanej w roku 1894. Wiadomo, że Husserl uznał krytyczne zarzuty Fregego za słuszne, choć kwestia, czy to te zarzuty wpłynęły na ukształtowanie się antypsychologistycznego stanowiska Husserla, jest zarówno na płaszczyźnie historycznej, jak i rzeczowej sporna³². Co jednak istotne, to fakt, iż w *Logische Untersuchungen* stanowisko Husserla jest już wyraźnie skierowane przeciwko psychologizmowi. W tym zakresie, który mnie interesuje, ważne są argumenty zawarte w *Prolegomenach do czystej logiki*, które składają się na pierwszy tom *Badan logicznych*. Husserl wskazuje tam, że wedle psychologistów podstawy teoretyczne logiki tkwią w psychologii, więc zgodnie z takim stanowiskiem:

Istotne fundamenty teoretyczne logiki tkwią w psychologii; do jej obszaru, zgodnie ze swą zawartością teoretyczną należą twierdzenia, które na logice odciskają charakterystyczne dla niej piętno. Logika tak ma się do psychologii, jak jakaś gałąź technologii chemicznej do chemii, jak umiejętność mierzenia pól do geometrii itp.³³

Tym zaś, co składa się na umiejętności logiczne (np. myślenie, sądzenie, wnioskowanie etc.), są czynności psychiczne. Wedle psychologistów z logiki, choćby najwęższej rozumianej, nie daje się usunąć materiału psychologicznego.

Husserl pokazuje jednak, że ta argumentacja psychologistów ma zasadnicze słabości³⁴. Jest tak **po pierwsze** dlatego, że prawa psychologii są uogólnieniami doświadczenia, zaś jako takie są li tylko przybliżonymi prawidłowościami i nie pretendują do ścisłości. Gdyby prawa logiki były ufundowane psychologicznie, musiałyby mieć podobny charakter. Tymczasem prawa logiki cechuje ścisłość absolutna. Nie są więc one przybliżonymi regułami, z jakimi mamy do czynienia w psychologii czy w naukach empirycznych w ogóle. **Po drugie** prawa logiki, zgodnie z psychologizmem, winny być li tylko prawdopodobne. Tymczasem tak nie jest, albowiem one obowiązują *a priori* i są uzasadniane przez apodyktyczną oczywistość. Jak to zauważa Husserl:

Zasada sprzeczności nie mówi, iż należałoby przypuszczać, że z dwóch sądów kontradiktorycznych jeden jest prawdziwy, a jeden fałszywy, *modus Barbara* nie mówi, że jeżeli prawdziwe są dwa twierdzenia mające formę „Wszelkie A są B” i „Wszelkie B są C”, to należałoby przypuszczać, że przynależne twierdzenie o formie „Wszelkie A są C”, jest prawdziwe. I tak wszędzie na obszarze twierdzeń czysto matematycznych³⁵.

³² Tezę o zależności podtrzymuje D. Føllesdal, zaś pogląd przeciwny głosi J. N. Mohanty.

³³ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, s. 74.

³⁴ Ibidem, s. 85–104.

³⁵ Ibidem, s. 87–88.

Po trzecie zaś, gdyby prawa logiki były wyprowadzone z faktów psychologicznych, to musiałyby posiadać zawartość natury psychologicznej. Tymczasem prawa logiki nie implikują w ogóle tego, co – jak mówi Husserl – należy do „*matter of fact*” ani też nie implikują istnienia przedstawień czy sądów³⁶. Prawa logiki nie odnoszą się bowiem do sfery faktycznego życia psychicznego. Przykładowo *modus ponens* nie stwierdza istnienia jakiegokolwiek zjawiska psychicznego. Widać więc, że Husserl w *Badaniach logicznych* reprezentuje już stanowisko z psychologizmem niezgodne, choć rzecz jasna trzeba uznać za przekonujące argumenty tych, którzy sądzą, iż jego krytyka tego stanowiska psychologistycznego nie sięga tak głęboko, jak ta krytyka, którą znajdujemy u Gottloba Fregego.

5

Na Kazimierza Twardowskiego wpływ bezpośredni wywarły nie tyle prace i argumenty Fregego, ile wspomniana już praca Husserla. To pod wpływem *Logische Untersuchungen* odchodzi on od psychologizmu około 1902 roku. Tak o tym pisze w *Autobiografii filozoficznej*:

[...] moje przekonania filozoficzne doznawały oczywiście z biegiem czasu wielu przemian, które przedstawiają mi się jako ewolucja w kierunku doskonalszego poznania. Przede wszystkim należałoby tu wspomnieć o moim stanowisku wobec psychologii, jej metod, i stosunku do pozostałych nauk, w szczególności filozoficznych. Moje stanowisko było w tej sprawie początkowo identyczne z tym, które m.in. reprezentował Marty i Brentano. Psychologia jest podstawową nauką filozoficzną. Ten punkt widzenia przedstawiłem i uzasadniłem w odczycie z roku 1897 wydanym następnie jako *Psychologia wobec fizjologii* [winno być *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* – przyp. R. K.]. Ale *Badania logiczne* Husserla, które ukazały się kilka lat później (I część w 1900, II część w 1901) przekonały mnie, że traktowanie poznania psychologicznego, a zatem uzyskanego empirycznie jako podstawy sądów logicznych, a więc apriorycznych, jest niemożliwe. *Zasadnicze pojęcia logiki i dydaktyki* [powinno być *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki* – przyp. R. K.] wydałem w 1901 r. jeszcze zanim przestudiowałem dzieło Husserla, tak że w tej książce występuję jeszcze jako „psychologista”. Ale mój ówczesny psychologizm w logice wyraża się bardziej w wydzieleniu badanego materiału aniżeli w sposobie potraktowania³⁷.

Widzimy więc, że na porzucenie psychologizmu przez Twardowskiego wpłynęła lektura *Badania logicznych* oraz przyjęcie reprezentowanego tam stanowiska, że nauka empiryczna (psychologia) nie może być podstawą

³⁶ Ibidem, s. 95 i n.

³⁷ Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1, s. 32–33.

logiki (nauki apriorycznej). Autobiografia nie zawiera jednak innych, bogatszych danych w tym względzie.

Pewnych informacji dostarcza natomiast materiał zamieszczony w szóstym tomie „Przeglądu Filozoficznego” z 1903 roku. Jest to mianowicie omówienie ankiety w sprawie nauczania propedeutyki filozoficznej w gimnazjach³⁸. Posiedzenie w tej sprawie miało miejsce w dniach 19–20 grudnia 1902 roku we Lwowie. Dyskusja dotyczyła programu propedeutyki filozofii, zapewnienia odpowiedniego poziomu nauczania, kolejności nauczania logiki i psychologii (te treści zawierał głównie ówczesny program propedeutyki) oraz przygotowania podręczników, m.in. podręcznika logiki. W tym kontekście musiało pojawić się zagadnienie relacji logiki i psychologii. Wypowiedzi niektórych autorów (np. M. Straszewskiego) wskazują, że ich poglądy, nawet wbrew formalnym deklaracjom, były bliskie psychologizmowi w logice. Z zamieszczonych słów Twardowskiego dowiadujemy się natomiast, że był on zwolennikiem opracowania takiego podręcznika logiki, który byłby zaopatrzony we wstęp nie psychologiczny, lecz gramatyczno-logiczny. Jest to argument przemawiający w jakimś stopniu za tym, że wiązanie logiki z psychologią uznawał on za niewłaściwe. Nie ma jednak w sprawozdaniu zarzutów ze strony Twardowskiego skierowanych wyraźnie przeciwko psychologizmowi. Stąd trudno wyrobić sobie zdanie co do tego, w jakim zakresie jego ówczesne stanowisko było antypsychologistyczne. Można jednak sądzić, że Twardowski wydawał się skłonny do odrzucania psychologizmu rozumianego ontologicznie.

Wskazanie racji stojących za odrzuceniem psychologizmu znajdujemy natomiast w krótkim streszczeniu odczytu Twardowskiego z roku 1910 zatytułowanym *Psychologia myślenia a logika*. Stwierdza on w nim wyraźnie, że psychologizm rozumiany jako stanowisko ujmujące logikę jako naukę o prawidłowym myśleniu jest błędny³⁹. Przedmiotem logiki nie jest bowiem myślenie, lecz jego wytwory. Ponadto logika jest podobna do nauk matematycznych, nie zaś empirycznych. **Za odrzuceniem psychologizmu przemawiają więc zdaniem Twardowskiego dwa argumenty:**

1. Przedmiotem logiki nie jest myślenie, lecz wytwory procesu myślenia w postaci sądów.
2. Logika ma cechy nauk apriorycznych, zaś psychologia jest nauką empiryczną.

W powyższym tekście, poza wskazaniem różnic metodologicznych logiki i psychologii, mamy już do czynienia z odróżnieniem czynności myślenia i jego wytworów. Ta koncepcja, charakterystyczna dla Twardowskiego, jest

³⁸ Por. Ankieta w sprawie nauczania propedeutyki filozofii w gimnazjach, „Przegląd Filozoficzny” 1903, t. 6, z. 1, s. 111–113; z. 2, s. 241–244.

³⁹ Por. K. Twardowski, *Psychologia myślenia a logika*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 424.

w pełni wyrażona w znanym artykule, pochodzącym z 1912 roku i zatytułowanym *O czynnościach i wytworach*⁴⁰. Twardowski wskazuje tam, że niektóre wyrazy występują w parach czasownikowo-rzeczownikowych, gdzie pierwszy wyraz pary jest czasownikiem (rzeczownikiem odsłownym), zaś drugi rzeczownikiem. Przykłady takich par to: śpiewanie–śpiew, bieganie–bieg, rysowanie–rysunek etc. Pierwszy z tych wyrazów w parze dotyczy czynności (śpiewania, biegania, rysowania), a drugi wytworu (śpiewu, biegu, rysunku). Wytwory mogą być trwałe (rysunek) lub nietrwałe (bieg). Wśród wytworów Twardowski wyróżnia fizyczne, psychiczne i psychofizyczne. Przy czym wytworami trwałymi mogą być tylko fizyczne i psychofizyczne. Te ostatnie są wyrazem wytworów psychicznych. To rozróżnienie czynności i wytworów oraz ich rozgraniczenie przyczyniło się, zdaniem filozofa, do uwolnienia się od naleciałości psychologizmu⁴¹. Psychologizm (rozumiany ontologicznie) zostaje przezeń odrzucony ze znanych nam już racji. Koncepcja czynności i wytworów jest wykorzystana do ufundowania koncepcji znaczenia. W tej koncepcji także widać odejście od psychologizmu. Odstępuje bowiem Twardowski od traktowania znaczenia jako wytworu psychicznego na rzecz traktowania go jako czegoś abstrakcyjnego. Jak zauważa:

Mówimy więc tylko o jednym znaczeniu znaku – pominąwszy przypadki wieloznaczności – a nie o tylu znaczeniach, ile wytworów psychicznych ów znak budzi lub może budzić w osobnikach, na które działa. W ten sposób pojęte znaczenie nie jest już konkretnym wytworem psychicznym, lecz czymś, do czego dochodzimy drogą abstrahowania dokonywanego na konkretnych wytworach⁴².

W tej koncepcji czynności i wytworów dochodzimy do momentu, kiedy stanowisko Twardowskiego jest w sposób najwyraźniejszy odrzuceniem psychologizmu (psychologizmu w logice) w jego wersji ontologicznej.

To stanowisko nie musi jednak oznaczać, o ile wyróżnić różne rodzaje psychologizmu, odrzucenia wszelkiego psychologizmu. Warto więc rozważyć

⁴⁰ Por. K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki. Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu lwowskiego przez króla Jana Kazimierza*, nakładem Uniwersytetu Lwowskiego, Lwów 1912, s. 1–33. W dalszym ciągu korzystam z wydania: idem, *O czynnościach i wytworach...*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 217–240.

⁴¹ Por. K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach...*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 238 i n.

⁴² Ibidem, s. 236. To jednak, czy w swej koncepcji znaczenia Twardowski jest stanowczym antypsychologistą, budzi pewne, dodam – zasadne, wątpliwości. Por. I. Dąmbska, *Semiotyczne koncepcje w filozofii Kazimierza Twardowskiego*, [w:] eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa 1975, s. 256–257.

zagadnienie, czy i na ile odejście od psychologizmu ontologicznego, psychologizmu w zakresie logiki, wpłynęło na poglądy Twardowskiego w innych kwestiach. Należy przyrzeć się temu, jaki jest według niego stosunek psychologii do innych nauk filozoficznych? Zdaniem Twardowskiego psychologii nie da się zaliczyć ani do nauk przyrodniczych, ani do nauk humanistycznych⁴³. Zarazem jednak psychologia jest ważną nauką pomocniczą dla obydwu tych typów nauk, choć jej szczególna rola ujawnia się w przypadku nauk humanistycznych. Dla nich jest bowiem psychologia podstawową nauką pomocniczą, która pozwala wyjaśnić i zrozumieć genezę wytworów psychicznych i psychofizycznych, którymi humanistyka się zajmuje⁴⁴. Można więc mówić, że Twardowski pozostaje psychologistą, przypisującym szczególne znaczenie psychologii w domenie innych nauk, a więc psychologistą metodologicznym. Z kolei w przypadku nauk filozoficznych stwierdzić można, że od kiedy psychologia zaczęła być traktowana jako nauka o życiu psychicznym, to jej związki z filozofią, zwłaszcza zaś z metafizyką, się rozluźniły. To nie oznacza wcale, że nie jest ona nauką filozoficzną. Spór dotyczy jednak nie tego zagadnienia, lecz kwestii, czy psychologia jest nauką pomocniczą dla filozofii, a więc dla rozmaitych dyscyplin filozoficznych. Twardowski przyjmuje, że należy odrzucić psychologizm zarówno w postaci założenia, że nauki filozoficzne są działem psychologii, jak i w ostrożniejszej formie, wyrażanej przez tezę, że nauki filozoficzne muszą się opierać na psychologii. To jednak nie powinno nas skłaniać – wedle Twardowskiego – do odrzucenia tezy, że o istnieniu własności wytworów psychicznych i o istnieniu samych tych wytworów dowiadujemy się poprzez doświadczenie wewnętrzne i wnioski, które zeń wyprowadzamy. W efekcie więc, mówiąc o znaczeniu psychologii, Twardowski stwierdza:

W psychologii tedy zbiegają się – w innym oczywiście znaczeniu aniżeli w metafizyce – wszystkie nici łączące w jedną całość poszczególne dziedziny ludzkiego poznania⁴⁵.

⁴³ Por. K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, [w:] J. Nitowski (red.), *Encyklopedia wychowawcza*, t. 9, z. 1, Gebethner i Wolff, Lwów 1913 (pierwodruk), s. 1–47, cyt. za: idem, *O psychologii, jej przedmiocie...*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 265–271.

⁴⁴ Por. K. Twardowski, *Nauki humanistyczne a psychologia*, „Ruch Filozoficzny” 1976, nr 1–2, s. 18–24.

⁴⁵ Por. K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie...*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 271. Można więc powiedzieć, że Twardowski podtrzymuje swe dawniejsze stanowisko, zgodnie z którym podstawy wszelkich nauk są zasadniczo introspekcyjne. W tej kwestii por. *Streszczenie odczytów Prof. K. Twardowskiego*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 423.

Wydaje się więc, że Twardowski nie zerwał w sposób konsekwentny związku nie tylko humanistyki, lecz także dyscyplin o charakterze filozoficznym z psychologią i *de facto* podtrzymywał tezę o jakoś wyróżnionej roli psychologii na ich gruncie. Pozostał więc (choćby nawet umiarkowanym) psychologistą w metodologicznym sensie tego słowa. Ten jego psychologizm był krytykowany przez Jana Łukasiewicza, dla którego było to stanowisko, w ramach antypsychologizmu, niekonsekwentne⁴⁶.

6

Chcąc skrótowo scharakteryzować poglądy Twardowskiego w kwestii psychologizmu, można je sumarycznie wyrazić następująco:

1. Przed rokiem 1902 jego poglądy można określić jako charakterystyczne dla (umiarkowanego) psychologizmu ontologicznego oraz psychologizmu metodologicznego.

2. Istotną rolę w „przełomie antypsychologistycznym” odegrała lektura *Logische Untersuchungen* Husserla, choć najpełniejszy zestaw antypsychologistycznych argumentów, wyrażonych *explicite*, znajdujemy u Twardowskiego w okresie od roku 1912 (częściowo już w 1910).

3. Brak u Twardowskiego śladów bezpośredniego wykorzystywania, pochodzących od Fregego, argumentów skierowanych przeciwko psychologizmowi. Znaczenie i głębokość myśli Fregego w tym zakresie dostrzeże dopiero Jan Łukasiewicz (*Logika a psychologia*, 1907), który nie cenił wkładu Husserla w zwalczanie psychologizmu i był skłonny ujmować antypsychologizm Twardowskiego jako niekonsekwentny.

4. Twardowski, odchodząc od psychologizmu w domenę logiki czy ogólniej może – od psychologizmu ontologicznego, pozostał nadal umiarkowanym psychologistą metodologicznym.

⁴⁶ Szerzej na ten temat por. J. Łukasiewicz, *Pamiętnik*, wyd. J. Jadacki, P. Surma, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 65–67; R. Kleszcz, *L'antypsychologisme en logique. Twardowski et Łukasiewicz*, s. 163–170.

ROZDZIAŁ V

TADEUSZ KOTARBIŃSKI O FILOZOFII NA UNIWERSYTECIE

Filozofowi potrzeba przede wszystkim czasu i spokoju, aby mógł dużo i bez przeszkód myśleć. Zapewnić te proste a naczelne warunki ludziom chętnym i zdolnym – oto główne zadanie racjonalnej akcji pomocniczej, zadanie wobec którego wszystkie inne, jeśli idzie o filozofię, schodzą na plan dalszy. Należałoby więc dążyć do takiego urządzenia warunków osobistych poszczególnych ludzi, by im filozofowanie umożliwić, by rozkwitły tu i ówdzie skłonności filozoficzne nie wiedły¹.

A główną i stanowczo najważniejszą potrzebą nauki naszej na polu filozofii jest: budzić siły twórcze, tym zaś, które już są obudzone, nie dać zasnąć².

Tadeusza Kotarbińskiego, w różnych okresach jego twórczości, interesowała problematyka statusu metodologicznego filozofii i miejsca tej dyscypliny na uniwersytecie. Kwestie tego drugiego rodzaju, **miejsce i rola filozofii w strukturze akademickiej i dydaktyce uniwersyteckiej, interesować nas tutaj będą najbardziej**. Często omawiane są one przez Kotarbińskiego łącznie z kwestiami metafizycznymi i metodologicznymi, dotyczącymi statusu filozofii, zmiany jej charakteru pod wpływem rozwoju nauki czy z prezentacją typów współczesnych poglądów na świat. Toteż sterylne oddzielenie tych dwu zagadnień jawi się jako trudne do praktycznej realizacji. Spróbuję jednak w tym rozdziale skupić się na tym sygnalizowanym problemie, bardziej fragmentarycznie dotykając tych, skądinąd istotnych, kwestii metafizycznych. W odniesieniu do tego problemu powiedzieć należy, że ważne teksty go dotyczące znajdujemy już we wczesnym okresie naukowej twórczości filozofa. W roku 1915 ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym”

¹ T. Kotarbiński, *W sprawie potrzeb filozofii u nas*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 413.

² Ibidem, s. 423.

pierwszy, istotny w odniesieniu do tego zagadnienia, artykuł Kotarbińskiego (pisany wspólnie z Władysławem Weryho) zatytułowany *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*. Okres to dla filozofii i nauki ważny, bowiem w tymże roku, w zajętej już przez Niemców Warszawie, powołany zostanie do życia polskojęzyczny uniwersytet (jesienią 1915 roku), którego profesorem zostanie niebawem, bo w roku 1918, Tadeusz Kotarbiński³. Sytuacja wymagała wówczas refleksji nad problematyką uniwersyteckiego nauczania. Dodajmy, że podobnie będzie po zakończeniu II wojny światowej i wtedy także Kotarbiński wypowiadał się na te tematy. Za pierwszym razem była to kwestia odnowionej polskiej uczelni, pojawiającej się po wielu latach jej braku, zaś za drugim razem mieliśmy do czynienia z reakcją uczonego po zniszczeniach spowodowanych przez okupantów i zmianach granic, co wymagało podobnego typu teoretycznego namysłu.

We wspomnianym tekście z 1915 roku, opublikowanym po raz pierwszy w „Przeglądzie Filozoficznym”, Tadeusz Kotarbiński oraz Władysław Weryho wskazują na potrzebę modyfikacji, także instytucjonalnej, filozofii uniwersyteckiej⁴. Postulują wyodrębnienie i oddzielenie w pierwszym rzędzie historii filozofii i filozofii systematycznej. Filozofia wymaga szczególnego namysłu nad swą historią, a postępująca specjalizacja badań nie pozwala już łączyć, w jednej osobie i jednej katedrze, tych dwu odmiennych sfer badawczych. Po wydzieleniu historii filozofii to, co pozostaje jako filozofia też wymaga dalszego jeszcze podziału – na trzy z kolei działy⁵. Byłyby to: A) psychologia, B) filozofia moralna (szerzej ujmując praktyczna), C) filozofia teoretyczna. Przemawiają za tym podziałem dwa argumenty: rozrost badań i fakt, że każda z tych dziedzin pozostaje aktualnie w bliższych związkach z dyscyplinami zewnętrznymi, spoza filozofii, niż z pozostałymi dwoma działami⁶. Organizacyjnie, zdaniem Kotarbińskiego, każdy z tych działów winien mieć odrębnego profesora

³ Po powołaniu tej uczelni pierwszymi wykładowcami filozofii zostali Władysław Tatarkiewicz i Jan Łukasiewicz. Psychologię rozpoczął wykładać Edward Abramowski, zastąpiony po jego śmierci w 1918 roku przez Władysława Witwickiego. W tymże 1918 roku swoją aktywność dydaktyczną na Uniwersytecie Warszawskim rozpoczął T. Kotarbiński. Por. W. Tatarkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie 1898–1948*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, t. 44, z. 1–3, s. 10–11.

⁴ Por. T. Kotarbiński, W. Weryho, *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, „Przegląd Filozoficzny” 1915, R. XVIII, nr 3–4, s. 314–318; dalej przywołuję za: T. Kotarbiński, W. Weryho, *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2: *Mysli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 403–411.

⁵ Ibidem, s. 403 i n.

⁶ W przypadku psychologii byłyby to związki z psychiatrią, neurologią i biologią; w przypadku filozofii moralnej – z polityką, teorią prawa czy socjologią; wreszcie w przypadku filozofii teoretycznej – z matematyką i historią nauki.

lub docenta, co oznaczałoby w praktyce cztery stanowiska dla wykładowców przedmiotów filozoficznych: historii filozofii, psychologii, filozofii moralnej i filozofii teoretycznej⁷.

W odnowionym Uniwersytecie Warszawskim ten program został w zasadzie zrealizowany, po jego otwarciu w roku 1915. W. Tatarkiewicz był tam historykiem filozofii, J. Łukasiewicz można uznać za przedstawiciela filozofii systematycznej, co najmniej zaś pewnego jej działu (logiki), zaś Edward Abramowski był psychologiem. Od roku 1918 Katedrą Psychologii kierował W. Witwicki. W latach 1918–1920 Jan Łukasiewicz pełnił funkcję ministra, by potem powrócić na Uniwersytet Warszawski. Od 1919 roku Katedrą Filozofii Matematyki kierował S. Leśniewski. Sytuacja ustabilizowała się w roku 1923 po powrocie do Warszawy Tatarkiewicza (w latach 1919–1921 był profesorem w Wilnie, zaś w latach 1921–1923 w Poznaniu). Wtedy to profesorami filozofii (i logiki) byli T. Kotarbiński, W. Tatarkiewicz, J. Łukasiewicz, S. Leśniewski, a psychologii W. Witwicki. Po reorganizacji Uniwersytetu Warszawskiego w 1927 roku i powołaniu w miejsce Wydziału Filozoficznego Wydziału Humanistycznego i Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego, na tym pierwszym profesorami byli: T. Kotarbiński, W. Tatarkiewicz, W. Witwicki, na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym zaś: J. Łukasiewicz, S. Leśniewski, a w okresie 1926–1928 także K. Ajdukiewicz. *Nota bene* Kotarbiński, przynajmniej w okresie wcześniejszym, nie był zwolennikiem parcelacji uniwersytetu, postulując utrzymanie jedności organizacyjnej i komunikacji między wydziałami. W tej optyce z roku 1915 wskazywał on, że podział Wydziału Filozoficznego na Humanistyczny i Matematyczno-Przyrodniczy nie byłby czymś właściwym.

Omawiane wyodrębnianie działów w ramach filozofii na tym się jednak, zdaniem Kotarbińskiego, nie kończy. Dział zwany filozofią teoretyczną (dział C) charakteryzuje się wykształcaniem i autonomizacją dwu poddziałów: działu C1 z takimi dziedzinami, jak: metafizyka, logika, teoria poznania, które mają charakter ogólny, spekulatywny i – jak mówi Kotarbiński – namyślny; oraz działu C2 – empirycznej z kolei teorii nauki. Zwraca uwagę obecność metafizyki (naukowej metafizyki), której problematyka ma koncentrować się na takich m.in. zagadnieniach, jak: teoria kategorii, teoria przyczynowości, problematyka determinizmu czy kwestia psychofizyczna. Problematyka filozoficzna na uniwersytecie winna jeszcze być obecna na innych wydziałach, ponieważ zagadnienia ogólne odnaleźć można na gruncie rozmaitych nauk szczegółowych, stąd takie dyscypliny, jak:

⁷ Jak zauważają Kotarbiński i Weryho: „Przynajmniej zatem psychologia, etyka i filozofia ściślej teoretyczna winny by mieć każda osobną docenturę (w najszerszym znaczeniu tego terminu)”. Por. T. Kotarbiński, W. Weryho, *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, s. 404.

filozofia fizyki, biologii, matematyki, prawa etc.⁸ Zdaniem Kotarbińskiego winno się takie stanowisko, związane z nauczaniem tych przedmiotów, przekazywać w kompetentne ręce. Zauważa on:

Stąd postulat, wyrażający nie tylko potrzebę chwili naukowej, lecz nadto odpowiadający już poczynionym w nauce większym zapoczątkowaniom, postulat, by przy każdym z rozwiniętych odrębnych wielkich działów nauki i nauczania, jako to matematyce, fizyce, biologii, historii, głównych gałęziach umiejętności praktycznych znalazła się osobna docentura, poświęcona historyczno-porównawczej teorii danej gałęzi, oddana w ręce znawcy, który by łączył w sobie kompetencje w zakresie owego przedmiotu z kompetencją w zakresie filozofii teoretycznej. Nadawałoby to badaniu i wykładowi charakter, odpowiadający używanym terminom „filozofii matematyki”, „filozofii nauk przyrodniczych” itp.⁹

Reasumując, Kotarbiński twierdzi, że zasadnicze znaczenie, w takiej jak przedstawiono sytuacji, miałyby powołanie czterech katedr: historii filozofii, psychologii, filozofii moralnej i filozofii teoretycznej. Inne, ponad te, nie byłyby koniecznymi, lecz tylko ewentualnie pożądanymi¹⁰. Tym, co charakterystyczne, jest okoliczność, że Kotarbiński nie widzi tutaj miejsca dla estetyki, która jego zdaniem łączy się dydaktycznie raczej z historią sztuki niż z filozofią. Taki pogląd, co do charakteru i miejsca estetyki, znajdujemy u niego także w późniejszych tekstach, niejako wbrew obecnemu w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (SLW) nurtowi badań estetycznych (S. Ossowski, W. Tatarkiewicz, M. Wallis)¹¹. Jak zauważa Kotarbiński, dla studium filozofii niezbędne jest także

⁸ Ta problematyka filozofii (metodologii) nauk szczegółowych była bliska W. Werysze, współautorowi artykułu z 1915 roku.

⁹ Por. T. Kotarbiński, W. Weryho, *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, s. 406. W artykule z 1918 roku *W sprawie potrzeb filozofii u nas* Kotarbiński szczególną rolę w zakresie nauczania takich przedmiotów zdaje się przypisywać docentom, którzy mogliby wyklądać je monograficznie. Por. T. Kotarbiński, *W sprawie potrzeb filozofii u nas*, „Nauka Polska” 1918 (pierwotny), t. 1, s. 443–452, dalej przywołuję za: idem, *W sprawie potrzeb filozofii u nas*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 421.

¹⁰ Por. T. Kotarbiński, W. Weryho, *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, s. 406–407. W późniejszym tekście z roku 1935 głównymi przedmiotami w edukacji filozoficznej na uniwersytecie są, zdaniem Kotarbińskiego: historia filozofii, etyka, psychologia i logika z metodologią i teorią poznania. Tak więc nie odbiega to jakoś wyraźnie od poglądu wyrażanego w roku 1915. Por. T. Kotarbiński, *Kultura filozoficzna*, „Wiedza i Życie” 1935 (pierwotny), nr 6, s. 440–451; dalej cytuję za: idem, *Kultura filozoficzna*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 455 i n.

¹¹ W artykule *Filozof*, publikowanym w 1957 roku, Kotarbiński zauważa: „Cóż jeszcze pozostaje do omówienia z naszej listy nauk filozoficznych? Już tylko wymieniona pod sam koniec estetyka. Trudno nie przyznać, że ulokowała się ona tutaj dość koślawo.

powołanie stosownej biblioteki, pracowni filozoficznej i laboratorium psychologicznego. Osobną, lecz ważną kwestią byłoby też tłumaczenie dzieł klasycznych i współczesnych na język polski oraz wydanie podręczników, w szczególności z zakresu logiki szeroko pojętej oraz historii filozofii¹². To wszystko jawi się jako niezbędne, bo jak pisał filozof w tekście *W sprawie potrzeb filozofii u nas*, ma to uchronić ludzi zdolnych i chętnych przed wędnięciem ich talentów¹³. W odniesieniu do wspomianej pracowni filozoficznej, oryginalnej placówki pomocniczej w dydaktyce filozofii, tak pisze Kotarbiński:

Niezmiernie pożądanym byłoby również urządzenie pracowni filozoficznej, czyli pomieszczenia, gdzie by ci, którzy specjalnie się przedmiotowi oddają, mogli znaleźć miejsce do czytania, pisania i rozmyślenia w spokoju, co dla wielu jest trudne do zdobycia poza gmachem wszechnicy. Tam też znaleźć się powinna biblioteka podręczna obejmująca słowniki, dzieła informacyjne, bibliograficzne, oraz bieżące czasopisma specjalne. Tam też z wielką korzyścią wzajemną spotykałoby się ludzie o podobnym zakresie myślenia, osiągając wymianę zdań, tyle pożyteczną zwłaszcza przy formowaniu filozoficznych poglądów¹⁴.

W dydaktyce innych kierunków niż filozofia winno także być miejsce na obecność kształcenia filozoficznego, z zakresu podstawowych problemów metafizyki, logiki i epistemologii oraz etyki, znajomość których to zagadnień, w pewnym co najmniej stopniu, jest konieczna dla każdego wykształconego człowieka. Szczególną potrzebę nauczania logiki widział Kotarbiński w odniesieniu do kierunków nauczycielskich i studiów prawniczych, przyczyniając się skądinąd, w okresie po II wojnie światowej, do stabilnej obecności logiki na studiach prawniczych¹⁵.

Czy nie właściwsze byłoby dla niej miejsce pośród nauk zajmujących się dziełami sztuk pięknych? Mamy na myśli muzykologię, znawstwo sztuk plastycznych, teatrologię, poetykę. Por. T. Kotarbiński, *Filozof*, „Studia Filozoficzne” 1957 (pierwodruk), nr 1, s. 4–16; dalej przywołuję za: idem, *Filozof*, [w:] idem, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Aneks, Ossolineum, Wrocław 1961 (wyd. 2), s. 604.

¹² Te zadania udało się zrealizować dopiero po wydaniu przez T. Kotarbińskiego, *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Lwów 1929) oraz W. Tarkiewicza, *Historii filozofii* (t. 1–2, Lwów 1931). Uzupełnieniem tego było wydanie, wcześniej jeszcze, przez W. Witwickiego podręcznika psychologii (*Psychologia*, t. 1–2, Lwów 1925–1927).

¹³ Por. T. Kotarbiński, *W sprawie potrzeb filozofii u nas*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 412–423.

¹⁴ T. Kotarbiński, W. Weryho, *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, s. 408.

¹⁵ Efektem zajęć z logiki prowadzonych przez Kotarbińskiego było wydanie, najpierw w postaci skryptu maszynopisowego (1947), a potem podręcznika *Kurs logiki dla prawników* (wyd. 1 książkowe – 1951, wyd. 8 – 1975).

Co istotne, jak podkreśla Kotarbiński w *Kursie logiki dla prawników*, wykład taki winien być zawsze przystosowany do potrzeb studentów tego wydziału¹⁶.

W swej wczesnej pracy z 1915 roku Kotarbiński zwracał uwagę na potrzebę wyodrębniania rozmaitych działów filozofii. Przemawiają za tym, jak już mówiliśmy, dwa powody: po pierwsze znaczny rozrost badań, po drugie zaś fakt, że te wyodrębniające się dziedziny zachowują silniejsze związki z rozmaitymi dyscyplinami zewnętrznymi niż z innymi działami filozofii samej. Nietrudno zauważyć, że taka postępująca autonomizacja może prowadzić do wniosku o zerwaniu istotnego związku między tymi usamodzielniającymi się dyscyplinami. Do takiej konkluzji dochodzi Kotarbiński w głośnym, po jego ukazaniu się, artykule *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny” itp.*¹⁷ W tej wskazanej sytuacji filozof nie widzi potrzeby nie tylko podtrzymywania tych nazw, lecz także odpowiadających im struktur i wiążących się z tym procedur (egzaminów, stopni naukowych). Zasadniczych przyczyn postulatu banicji tych „filozoficznych” wyrazów było więcej niż wspomnieliśmy przed chwilą¹⁸. Wskażmy najistotniejsze:

1. Wieloznaczność (i bliskoznaczność) tych wyrazów – często słowo „filozoficzny” występuje w znaczeniu odpowiadającym słowu „teoretyczny”.

2. Następstwem tego w strukturze uniwersyteckiej są wydziały filozoficzne, gromadzące filozofów (w sensie ściślejszym) obok biologów, matematyków, filologów etc., a więc wszystkich, którzy pracują na Wydziale Filozoficznym. Wszyscy oni mogą też otrzymywać doktoraty filozofii, co prowadzi niekiedy do nieporozumień, bo „wieloznaczność spełniła swoją oszukańczą rolę, stwarzając pozór jednolitości w rzeczach zgoła różnego autoramentu”¹⁹.

3. Tym, co określa się mianem filozofii w sensie ściślejszym, jest konglomerat rozmaitych badań (psychologia, logika, etyka etc.).

4. Te dyscypliny bliższe są, jak już mówiliśmy, pewnym dyscyplinom pozafilozoficznym niż innym z zakresu filozofii. Łączenie ich w programie zajęć obowiązkowych jednej osoby prowadzi do następstw niekorzystnych.

5. Nie ma zgody między samymi filozofami w kwestii tego, czym jest filozofia. W efekcie, jak podnosi Kotarbiński:

¹⁶ Por. T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, PWN, Warszawa 1975, s. 196–198. Zagadnienia związane z ogólnym kształceniem logicznym na kierunkach pozafilozoficznych omawiam w: R. Kleszcz, *Logika jako nauka krytycznego myślenia*, [w:] E. Woźnicka, Ł. Zaorski-Sikora (red.), *Akademia. Idee. Metody. Działania*, Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2013, s. 35–53.

¹⁷ Por. T. Kotarbiński, *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny” itp.*, „Ruch Filozoficzny” 1921 (pierwodruk), nr 6–7, s. 81–86; dalej przywołuję za: idem, *O potrzebie zaniechania wyrazów...*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 435–445.

¹⁸ Ibidem, s. 436 i n.

¹⁹ Ibidem, s. 438.

Krótko: tzw. „filozofia” uniwersytecka czy filozofia „ściska” nie jest bynajmniej odrębną nauką, lecz jest różnolitym konglomeratem dziedzin badania, nie związanych bliżej ani przedmiotem, ani metodą, ani naturalnymi warunkami pracy, dziedzin, z których każda wiąże się bliżej z czymś na zewnątrz niż z innymi współtwarzyszkami „filozoficzności”²⁰.

To, co nazywa się jakoś klasycznym pojmowaniem filozofii, obejmuje konglomerat niekoherentny i jak zauważa Kotarbiński:

Jest to filozofia jako zbiór nauk, obejmujący psychologię, logikę z teorią poznania i metodologią, metafizykę, etykę, estetykę, wreszcie „historię filozofii”; konglomerat, który trudno porównać do chimery, gdyż ta była przynajmniej całością organiczną²¹.

Konsekwencje tego winny być, zdaniem Kotarbińskiego, następujące:

- 1) usunięcie tych wyrazów, bez wprowadzania ich zamienników;
- 2) zmiana nazwy Wydziału Filozoficznego np. na Wydział Teoretyczny lub Wydział Historyczno-Przyrodniczy;
- 3) likwidacja doktoratów filozoficznych (analogicznie profesur) na rzecz doktoratów matematyki, biologii, psychologii, zaś w przypadku filozofii ściślej rozumianej, na doktoraty/profesury psychologii, logiki, etyki etc.²²;
- 4) likwidacja egzaminów doktorskich z filozofii na rzecz egzaminów z logiki, psychologii, wreszcie historii nauki;
- 5) likwidacja przedmiotu propedeutyka filozofii na rzecz zajęć z logiki czy psychologii;
- 6) w strukturze uniwersyteckiej katedry filozoficzne winny być zastąpione przez katedry historii i metodologii rozmaitych nauk;

²⁰ Ibidem, s. 440.

²¹ Ibidem, s. 442. Taki pogląd o niedającej się podtrzymać koncepcji filozofii jako rodziny nauk wyraża też w: T. Kotarbiński, *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii*, Księga Pamiątkowa III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie, Kraków 1936 (pierwodruk), idem, *Żywotne i mniej żywotne koncepcje...*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, z. 4, s. 366, dalej przywołuję za: idem, *Żywotne i mniej żywotne koncepcje...*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 476–477. Wiele lat później Kotarbiński zauważa, że u swego mistrza Twardowskiego, którego podziwiał, nie do przyjęcia dlań było traktowanie przez Twardowskiego filozofii jako owego konglomeratu przedmiotów. Por. idem, *Jak zacząłem filozofować, jak filozofuję i jak innym radzę to czynić*, „Polityka” 1958 (pierwodruk), nr 8, s. 1–11, dalej przywołuję za: idem, *Jak zacząłem filozofować...*, [w:] idem, *Sprawność i błąd*, PZWS, Warszawa 1966, s. 29.

²² Historia filozofii miałaby być zastąpiona przez historię powszechnej umiejętności ze szczególnym uwzględnieniem najogólniejszych teorii. T. Kotarbiński, *O potrzebie zaniechania wyrazów...*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 444.

- 7) z programu studiów winno się wyeliminować taką naukę, jak filozofia;
- 8) czasopisma zwane filozoficznymi winny być zastąpione przez te z filozofii moralnej, logiki, psychologii etc.

Łatwo zauważyć, że zarzut drugi staje się nieaktualny po zmianie struktury i przekształceniu Wydziału Filozoficznego na dwa: Wydział Humanistyczny i Wydział Matematyczno-Przyrodniczy, co w Warszawie zrobiono w roku 1927. Inne z nich mogą być przedmiotem debaty. Ten artykuł wywołał dyskusję, w której brali udział m.in. B. Gawecki i R. Ingarden, przy czym zwłaszcza ten drugi, przyjmując inne rozumienie filozofii i jej badań, sformułował argumenty kwestionujące niektóre z tych pięciu przyczyn postulowanej banicji filozofii²³.

Kotarbiński w okresie późniejszym nie podtrzymuje już w sposób stanowczy tego postulatu, co nie znaczy iż porzucił całkowicie te poglądy, a zagadnienia te nie przyciągały już jego uwagi. Wskazywał choćby na archaiczność nadawania wszystkim absolwentom Wydziału Filozoficznego doktoratów filozofii, ale to zagadnienie poprzez następujące stopniowo w Polsce reformy uniwersytetów stawało się coraz mniej aktualne²⁴. Nadal też wyrażał wątpliwości, czy koncepcja traktująca filozofię jako zbiór (rodzinę) nauk daje się podtrzymywać. W *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (1929), w rozdziale na temat nauk filozoficznych, zawarł następujący fragment:

Rozwój dziejowy, tak często irracjonalny, doprowadził do tego, że ustaliła się pewna rubryka eklektyczna, służąca do podziału pracy między profesorami uniwersytetów i podziału książek w katalogach księżnic: „filozofia” – jako ogół nauk filozoficznych lub w dwu słowach „nauki filozoficzne”. Wypełniają tę rubrykę: metafizyka, teoria poznania, logika (logika formalna i metodologia), psychologia, etyka, estetyka, dołącza się do nich często filozofię przyrody i filozofię dziejów. Rzecz jasna, że w obrębie nauk filozoficznych tak rozumianych, trudno się dopatrzeć głębszej a swoistej rzeczowej jedności tematu lub metody²⁵.

²³ Por. B. Gawecki, *Z powodu uwag prof. T. Kotarbińskiego o potrzebie zaniechania wyrazu filozofia itp.*, „Ruch Filozoficzny” 1921/1922, t. 6, nr 8–10, s. 113–115; R. Ingarden, *Spór o istotę filozofii*, „Przegląd Warszawski” 1922, t. 4, nr 14, s. 161–172. Ten dyskusyjny tekst Ingardena wydaje się w tej debacie z Tadeuszem Kotarbińskim ważniejszy. Por. R. Ingarden, *Spór o istotę filozofii*, s. 166 i n.

²⁴ Por. T. Kotarbiński, *Zmierzch i odrodzenie doktoratu filozofii*, „Kultura” 1932 (pierwodruk), nr 6 (11), s. 2, dalej przywołuję za: idem, *Zmierzch i odrodzenie...*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 446–451. W tym tekście, pochodzącym z roku 1932, nie kwestionuje on już doktoratów z filozofii wężiej rozumianej, twierdząc wręcz, że w nowej sytuacji: „Straciwszy na rozpowszechnianiu, zyska on na jakości. Stanie się czymś bardziej określonym, rzadszym, cenniejszym” (idem, *Zmierzch i odrodzenie...*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 450).

²⁵ Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Lwów 1929 (wyd. 1), dalej przywołuję za: idem, *Elementy teorii poznania...*, Wrocław 1961 (wyd. 2), s. 452.

W późniejszym od *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* tekście zatytułowanym *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii* (1936) wymienia trzy koncepcje zadań filozofii:

1. Filozofia jako rodzina nauk (metafizyka, teoria poznania, logika, etyka, estetyka etc.). Koncepcja ta miała być, jego zdaniem, coraz to bardziej nieżywotna, zaś zaliczane do niej części, same będąc żywotnymi, domagają się wydzielenia zarówno organizacyjnego, jak i metodologicznego.

2. Filozofia jako pogląd na świat – tym zwykle zajmują się historycy filozofii i ta sfera daje możliwości dla wartościowej pracy umysłowej.

3. Filozofia jako teoria mądrości, gdzie analizom poddaje się przede wszystkim sferę nauki. Dyscypliną tutaj się sytuującą, jako jej poszczególny przypadek, byłaby logika filozoficzna²⁶. Kotarbiński dodaje, że kwestie wartościowe w ramach tradycyjnie pojmowanej metafizyki, teorii poznania czy logiki należą do problemów poglądu na świat bądź też teorii mądrości. Filozofia winna starać się przy tym o pozbycie się problemów źle postawionych, zwłaszcza w odniesieniu do metafizyki i teorii poznania. Filozof wskazuje tutaj jeden ze sposobów takiej sanacji filozofii, zauważając:

Żywotnym zadaniem dla zawodowych filozofów jest w końcu likwidacja zagadnień źle postawionych. [...] Trzeba szczegółowo wypróbować tezę tych krytyków filozofii, którzy twierdzą, że w dziedzinie tzw. metafizyki i tzw. teorii poznania nie ma w ogóle zagadnień, dających się postawić w sposób poprawny. W tym celu niezbędną jest rzecz m.in. opracować krytyczny słownik filozoficzny, który by pozwolił uchylić w sposób ostateczny spory czysto słowne²⁷.

W sposób obszerniejszy Kotarbiński powrócił do zagadnień miejsca filozofii w świecie akademickim po II wojnie światowej. Po części było to spowodowane nowymi potrzebami po wojennych zniszczeniach. Po części było jednak kontynuacją wcześniejszych zainteresowań i żywionych przeświadczeń. Taka wyraźna propozycja dotycząca struktury instytucjonalnej akademickiej filozofii datuje się już na okres powojenny. Mam na myśli artykuł z roku 1947 *W sprawie organizacji i reorganizacji studiów filozoficznych*²⁸. Podnosi w nim Kotarbiński

²⁶ Por. T. Kotarbiński, *Żywotne i mniej żywotne koncepcje...*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 476–477. Ta logika filozoficzna, swoiście rozumiana, miałaby obejmować psychologię deskryptywną, teorię poznania, logikę elementarną, filozofię logiki formalnej, metodologię oraz epistemologię. Logika formalna nie wchodziłaby przy tym do tak rozumianej filozofii. Por. także idem, *Elementy teorii poznania...*, s. 604–605.

²⁷ T. Kotarbiński, *Żywotne i mniej żywotne koncepcje...*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 477.

²⁸ Por. T. Kotarbiński, *W sprawie organizacji i reorganizacji studiów filozoficznych*, „Nowa Szkoła” 1948 (pierwodruk), z. 3–4, s. 52–58; dalej przywołuję za: idem, *W sprawie organizacji i reorganizacji...*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, s. 491–500.

problemy, które i wcześniej były przedmiotem jego zainteresowania. Zwraca uwagę na niefortunność stosowania w odniesieniu do wszystkich absolwentów Wydziału Humanistycznego i Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego stopnia magistra filozofii. Przede wszystkim jednak poddaje analizie strukturę studiów filozoficznych, które prowadzą do otrzymania magisterium filozofii w zakresie nauk filozoficznych. **Struktura tychże studiów była wówczas prosta, obejmując niezbyt wiele przedmiotów, w tym sześć kończących się egzaminami**²⁹. Na **pierwszą część studiów** składały się takie przedmioty, jak: logika szeroko rozumiana (wraz z teorią poznania i metodologią), psychologia oraz historia filozofii antycznej i średniowiecznej. Z kolei **część druga** to: historia filozofii nowożytnej, jeden przedmiot poboczny oraz przedmiot filozoficzny, w którym student się specjalizuje (logika, psychologia, etyka etc.). Wszystko to winno być dopełnione przez ćwiczenia, np. laboratoryjne z psychologii oraz sporządzenie rozprawy magisterskiej. Student dysponował, co warto wskazać, sporą swobodą w dobieraniu sobie tych zajęć w danym tryestrze. Magisteria bywały zwykle przygotowywane w ramach seminariów prowadzonych przez katedry filozoficzne. Osoba, która uzyskała stopień magistra, mogła uzyskać, po spełnieniu pewnych warunków, stopień doktora filozofii. Kotarbiński formułował w stosunku do tych wymagań i samego programu pewne uwagi krytyczne. **Po pierwsze** uważał, że stopień magistra filozofii mógłby być zastąpiony przez stopnie magistra (odpowiednio doktora) już to Wydziału Humanistycznego, już to Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego. **Po drugie** zaś Tadeusz Kotarbiński w przywoływanym tekście podtrzymuje wcześniej już zajmowane stanowisko, że poszczególne dyscypliny filozoficzne niezbyt wiele ze sobą łączy. Stąd postulat, aby przyznawać odrębne magisteria w zakresie: historii filozofii, logiki (wraz z teorią poznania i metodologią), nauki o moralności, estetyki oraz psychologii³⁰. Co do innych kierunków studiów niż filozofia winno się na Wydziale Humanistycznym oraz na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym wprowadzić obowiązkowy przedmiot – logikę, rozumianą w szerokim sensie tego słowa. Studia te, zwykle typu nauczycielskiego, wyraźnie się tego domagają. Na tych studiach niezbędna byłaby także psychologia³¹. Szczególne znaczenie nauczanie logiki miałoby na studiach prawniczych, w odniesieniu do których Kotarbiński od dawna postulował obecność dydaktyczną tego przedmiotu, znacznie przyczyniając się w ówczesnej Polsce,

²⁹ Ibidem, s. 491–493.

³⁰ Ibidem, s. 494. Dodajmy, że w okresie pisania tego tekstu można już było to ostatnie magisterium uzyskiwać.

³¹ Ibidem, s. 500. O znaczeniu logiki dla nauczyciela także w: T. Kotarbiński, *Znaczenie logiki w pracy nauczyciela*, „Życie Szkoły” 1964 (pierwotny), nr 9, s. 459–461, przedruk w: idem, *Znaczenie logiki w pracy nauczyciela*, [w:] idem, *Sprawność i błąd*, s. 48–52.

dodajmy – wraz z K. Ajdukiewiczem, do obecności logiki na studiach pozafilozoficznych w ogóle³². Co istotne, jak podkreśla Kotarbiński w *Kursie logiki dla prawników*, wykład taki winien być przystosowany do potrzeb studentów tego wydziału³³. Strukturalnie wydziały matematyczno-przyrodnicze winny dysponować w efekcie katedrami historii i metodologii danego typu nauki (matematyki, nauk fizycznych, nauk biologicznych). Do nich należałaby realizacja zajęć z logiki, a także historii danego rodzaju nauki. Z kolei na wydziałach humanistycznych Kotarbiński postuluje wprowadzenie zajęć zarówno z historii filozofii, jak i logiki. Jest tak dlatego, że:

Kultura historyczno-filozoficzna i kultura semantyczna obowiązują bezapelacyjnie każdego humanistę i dlatego sądzimy, że w skład każdego magisterium humanistycznego powinny wchodzić studia obowiązkowe zarówno logiki, jak historii filozofii³⁴.

Tadeusz Kotarbiński, dostrzegając, że w przypadku studiów innych niż filozoficzne byłyby niezbędne takie przedmioty, jak logika oraz historia filozofii, dodaje, iż na niektórych typach studiów winny jeszcze funkcjonować zajęcia (i odpowiednio katedry) nauki o moralności. Postulując to, nie wykluczał obecności etyki normatywnej, co jest przedmiotem uwag i krótkiej dyskusji w artykule *Myśli o nauce*³⁵. Nauka jest tam przez Kotarbińskiego rozumiana następująco:

wszelka całość, godna tego, by być przedmiotem nauczania intelektualnego w szkolnictwie wyższym, i dopiero w szkolnictwie wyższym, w charakterze odrębnej specjalności³⁶.

Innymi słowy nauką jest to wszystko, co można włączyć do sfery dydaktyki wyższej uczelni. A etyka właśnie do nauczania na tym poziomie zarówno jako specjalność badawcza, jak i specjalność dydaktyczna się nadaje³⁷.

³² Tadeusz Kotarbiński był od dawna zwolennikiem tezy o niezbędności logiki na studiach prawniczych. Efektem zajęć z logiki prowadzonych przez Kotarbińskiego było wydanie, o czym już była mowa, książki (początkowo skryptu) *Kurs logiki dla prawników*.

³³ Por. T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, PWN, Warszawa 1975, s. 196–198

³⁴ Ibidem, s. 499.

³⁵ Por. T. Kotarbiński, *Myśli o nauce*, „Kultura i Społeczeństwo” 1958 (pierwodruk), nr 1, s. 13–23, dalej przywołuję za: idem, *Myśli o nauce*, [w:] idem, *Elementy teorii poznania...*, s. 536–546.

³⁶ Ibidem, s. 541.

³⁷ Ibidem, s. 543.

Ważnym tekstem Kotarbińskiego, dotyczącym bezpośrednio profesji filozofa, a pośrednio także obecności filozofii w świecie akademickim, jest artykuł *Filozof*. Był to początkowo odczyt wygłoszony w Łodzi (1947) w ramach wykładów powszechnych Uniwersytetu Łódzkiego, a potem po dziesięciu latach pomieszczony w pierwszym numerze nowego pisma „Studiów Filozoficznych” w roku 1957³⁸. Kotarbiński wskazuje w tym tekście, że to, co nazywamy naukami filozoficznymi, wyłaniało się z dyscyplin będących kanonem wykształcenia, dla którego wzorem były prace Stagiryty. Lista tych nauk filozoficznych jest obszerna i autor wymienia na niej: metafizykę, teorię poznania, logikę, metodologię, etykę, estetykę, psychologię, filozofię religii, filozofię przyrody, filozofię dziejów³⁹. Ten zbiór można jednak ograniczyć po usamodzielnieniu się niektórych działów (psychologia) bądź przeniesieniu ich do innych dyscyplin (filozofia religii, filozofia przyrody, filozofia dziejów) do sześciu podstawowych, czyli do: metafizyki, teorii poznania, logiki, metodologii, etyki i estetyki. Spośród nich estetykę Kotarbiński łączy z dyscyplinami artystycznymi, co pozostawia pięć nauk filozoficznych charakteryzowanych bliżej przez autora⁴⁰. W tym miejscu pragnąłbym zwrócić uwagę na kilka kwestii. Metafizyka umieszczana na tej liście nie jest przedmiotem całkowitego odrzucenia, wzorem choćby neopozytywistów. Kotarbiński, dostrzegając słabości rozważań prowadzonych w jej obrębie, zauważa równocześnie:

Zaznaczmy więc tylko dla uniknięcia dwuznacznych niedopowiedzeń, że dalecy jesteście od mniemania, jakoby wszelkie spory z dziedziny ogólnej teorii bytu nadawały się do likwidacji z tego powodu, że mają rzekomo jedyne źródło w nieporozumieniach słownych (choć w wielu razach jednak istotnie tak jest). Toteż sami bronimy poglądu, zwanego reizmem lub konkretyzmem, a piętnującego bezprzedmiotowe spekulacje, wynikłe z brania tzw. nazw cech, stosunków, treści, stanów rzeczy, procesów za odpowiedniki jakichś bytów⁴¹.

Jak widzimy stanowisko Kotarbińskiego, w zasadzie niechętnie pewnym rodzajom spekulacji, nie jest wobec problematyki metafizycznej całkowicie destruktywne, niezależnie, czy tę problematykę zaliczymy do całości zwanej metafizyką, poglądem na świat czy teorią mądrości. Kotarbiński wskazuje, że sam para się refleksją, którą można zaliczyć do metafizyki. Tekst *Filozof* zawiera jeszcze ważne uwagi dotyczące kształcenia filozoficznego. Otóż zdaniem Kotarbińskiego kształcenie akademickie w tym zakresie wydaje najlepsze

³⁸ Por. Por. T. Kotarbiński, *Filozof*, [w:] idem, *Elementy teorii poznania...*, s. 595–606.

³⁹ Por. ibidem, s. 595–596.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 596–604.

⁴¹ Por. ibidem, s. 597.

rezultaty, gdy magisterium filozoficzne uzyskuje się jako dodatkowe, po uzyskaniu magisterium z innej dziedziny⁴². Uwaga to ciekawa i jak sądzić można warta brania pod uwagę, także we współczesnych dyskusjach na temat filozoficznego kształcenia.

Spróbujmy teraz na zakończenie wydobyć najważniejsze z omawianych wyżej konstatacji twórcy reizmu w odniesieniu do problematyki miejsca i roli filozofii w strukturze akademickiej oraz w dydaktyce uniwersyteckiej, w kontekście pewnych metafizycznych rozstrzygnięć przezeń przyjmowanych.

1. Kotarbiński operuje pojęciem nauki filozoficznej zgodnie z tradycją przyjmowaną w SLW (Twardowski, Czeżowski). Do tej grupy skłonny jest po pewnych zmianach zaliczać ostatecznie metafizykę, teorię poznania, logikę z metodologią i etykę. Zarazem jednak uważa, że te dyscypliny, zaliczane do nauk filozoficznych, wiąże ze sobą mniej niż z dyscyplinami pozafilozoficznymi. Stąd postuluje – czasami wyraźnie, czasami bardziej domyślnie – rezygnację z tej nadrzędnej kategorii, nie negując wartości tych poszczególnych dyscyplin. Trafnie ujmuje to Woleński, zauważając: „[...] stale przewija się w poglądach Kotarbińskiego niezadowolone z funkcjonujących koncepcji filozofii, ale równocześnie aprobatą dla większości problemów poruszanych przez filozofów”⁴³.

2. W kwestii struktury uniwersyteckiego nauczania filozofii jest on przekonany, iż winno się instytucjonalnie i personalnie rozdzielić historię filozofii, filozofię moralną (etykę) i filozofię teoretyczną (metafizyka, teoria poznania, logika z metodologią). Nie wyklucza rzeczowego podejmowania pewnych zagadnień metafizycznych, zaś w swych *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* łączy problematykę teorii poznania, logiki ogólnej i metodologii. Te zagadnienia pozostają aktualne nawet przy rezygnacji z nazwy „filozofia”, którą porównywał do konglomeratu trudno zestawialnego nawet z chimera, bo ta byłaby jednak, w przeciwieństwie do filozofii, całością organiczną.

3. Przedmioty filozoficzne powinny być obecne także na pozafilozoficznych kierunkach kształcenia uniwersyteckiego. W przypadku humanistyki winna to być logika i historia filozofii, w przypadku kierunków przyrodniczych – logika i metodologia odpowiedniej nauki, w przypadku prawa szczególne byłoby znaczenie logiki, niezbędnej dla przyszłych prawników. Kotarbiński przyczyniał się znacznie, już w okresie powojennym, do trwałej obecności logiki na studiach prawniczych.

4. W obrębie postulatów Kotarbińskiego, dotyczących kształtu filozofii uniwersyteckiej, znajdujemy takie, które są dla nas oczywiste, jak choćby całkowita

⁴² Por. ibidem, s. 602.

⁴³ Por. J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 58.

autonomizacja psychologii, niektóre są dyskusyjne, jak likwidacja magisteriów oraz doktoratów/profesor filozoficznych. Jednakże sam postulat banicji wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny” nie wydaje się czymś, co powinno się zalecać. Sam Kotarbiński w późniejszym okresie swej twórczości nie podnosił już w sposób wyraźny tego postulatu.

5. Analizowane problemy i wkład Kotarbińskiego w dyskusje tego dotyczące pozwalają zgodzić się z opinią Bogusława Wolniewicza, że był on myślicielem, czyli kimś, kto na: „jakikolwiek temat się wypowiadał, zawsze miał coś istotnego do powiedzenia”⁴⁴. Nazwanie kogoś mianem myśliciela nie oznacza jednak, że zawsze, czy nawet z reguły, winniśmy się z nim zgadzać. Tak też, moim zdaniem, zdaje się być w przypadku Tadeusza Kotarbińskiego i jego metafizycznych propozycji.

⁴⁴ Por. B. Wolniewicz, *Wypowiedź na sesji UW i PTF w stulecie urodzin T. Kotarbińskiego i W. Tatarkiewicza*, „Ruch Filozoficzny” 1987, nr 3–4, s. 248.

ROZDZIAŁ VI

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ UWAGI METAFILOZOFICZNE

Nie jest przywilejem filozofii, że „zbliża nas do prawdy”. Robią to na swój sposób wszystkie nauki, a także potoczne doświadczenie i myślenie. Ukazują nam prawdy myślowe, a także i dość ogólne. Ale przeważnie tylko prawdy przez małe „p”¹.

[Władysław Tatarkiewicz] jest jednym z najznamienitszych obywateli tej wielkiej ponadterytorialnej i ponadczasowej Republiki myślicieli, w której jedno tylko rządzi prawo: miłości i poszanowania prawdy².

1

Profesor Władysław Tatarkiewicz, jedna z wielkich postaci polskiej filozofii wieku XX, był historykiem filozofii, estetykiem i historykiem estetyki, a także historykiem sztuki. Te działy jego twórczości są powszechnie znane, a jego dorobek, zwłaszcza w zakresie estetyki i jej historii, cieszy się wysokim uznaniem, również w gronie estetyków światowych³. W twórczości uczonego znajdujemy niemało prac, które należy zaliczyć do filozofii systematycznej. Przynależą one w znacznej części do domeny aksjologii i etyki. Jednakże niektóre z nich mają także charakter metodologiczny lub w części – co postaram się pokazać – metafilozoficzny. Dorobek filozofa z zakresu aksjologii i etyki wydaje się stosunkowo dobrze znany,

¹ W. Tatarkiewicz, Wypowiedź, [w:] S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 38, s. 2.

² I. Dąmbaska, *Charakterystyka filozoficznej twórczości profesora Władysława Tatarkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 10.

³ Por. na temat poglądów estetycznych W. Tatarkiewicza: B. Dziemidok, *Poglądy estetyczne Władysława Tatarkiewicza*, „Życie i Myśl” 1967, R. 17, nr 6, s. 36–50; idem, *Pluralizm estetyczny Władysława Tatarkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 2, s. 121–141; R. Wiśniewski, *Podstawy teorii wartości estetycznych Władysława Tatarkiewicza*, „Studia Estetyczne” 1979, t. 16, s. 151–171; K. Jaworska, *L'estetica di Tatarkiewicz*, „Atti della Academia delle Scienze di Torino” 1982, vol. 116, fasc. I–II, s. 45–100.

co najmniej na gruncie polskim⁴. Mniejszą uwagę poświęcano natomiast analizie tych poglądów Tatarkiewicza, które dotyczą, choćby po części, rozumienia filozofii (jej celów i funkcji)⁵, właściwych dla niej metod, stosunku filozofii do nauki i innych dziedzin kultury⁶. Są to więc kwestie, które można zaliczyć do dyscypliny zwanej metafizyką. Dokonanie zasadnych ustaleń w tym względzie napotyka jednak na pewną trudność. W dorobku uczonego nie ma bowiem zwartego systemu poglądów tworzących wyraźną i kompletną całość składającą się na tę dziedzinę. W monografiach, artykułach, recenzjach czy wywiadach udzielanych przez Tatarkiewicza znajdujemy jednak znaczną liczbę, mniej lub bardziej obszernych wskazówek, niekiedy tylko luźnych uwag, pozwalających na odtworzenie, niektórych choćby, założeń metafizycznych Tatarkiewicza. Wymaga to natomiast ich wydobywania i ułożenia w pewną koherentną całość. W punkcie wyjścia brak jednak pewności, czy pozwoli to na stworzenie jakiegoś, w miarę choćby jednolitego, a tym bardziej całościowego obrazu. Z tych właśnie względów postanowiłem ten szkic poglądów metafizycznych nazwać mianem *Uwag metafizycznych*. Czy i na ile uda się z tych uwag, rzec można drobnych niekiedy okruszków, utworzyć jakąś, nawet trochę zwartą całość, to ujawnią dopiero końcowe efekty podejmowanego przedsięwzięcia.

2

Chcąc odtworzyć ogólny zarys poglądów rozważanego autora, w tym przypadku zaś głównie jego metafizyki, należy pamiętać wyjściowo o środowisku intelektualnym, z którego wyszedł oraz o prądach intelektualnych, które miały na niego wpływ i (lub) które były mu bliskie. W przypadku Tatarkiewicza pierwszym filozofem, z którym się zetknął, jako z wykładowcą, był filozof warszawski, wykształcony w Rosji (Petersburg) i w Niemczech (Lipsk, laboratorium Wundta) Adam Mahrburg (1855–1913). W czasie studiów prawniczych na cesarskim,

⁴ Por. na ten temat: R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” 1978, nr 16, s. 131–146; idem, *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2001, nr 1, s. 43–53; idem, *Dobro, moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.

⁵ Nie należy jednak twierdzić, że takich prac w ogóle nie mamy. W tej kwestii por. szczególnie: S. Pacuła, *Władysław Tatarkiewicz w polskiej filozofii współczesnej*, „Życie i Myśl” 1976, nr 4, s. 151–156; I. Dąmbska, *Charakterystyka filozoficznej twórczości profesora Władysława Tatarkiewicza*, s. 5–10; J. Woleński, *Władysław Tatarkiewicz o filozofii*, „Kultura, Oświata, Filozofia” 1987, nr 9/10, s. 142–149.

⁶ W odniesieniu do zagadnień metodologicznych por. J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, [w:] Cz. Głombik (red.), *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2003, s. 77–89.

rosyjskojęzycznym, Uniwersytecie Warszawskim Tatarkiewicz uczęszczał na tajne wykłady prowadzone przez Mahrburga. Po wielu latach bardzo wysoko oceniał walory filozoficzne tego uczonego. Tak pisze w *Zapiskach do autobiografii*:

Wykłady uniwersyteckie mię nie interesowały, za to chodziłem na tajne, przede wszystkim na wykłady filozofii i psychologii Adama Mahrburga. Te zakonspirowane wykłady były zapewne najlepszymi z tych wszystkich, jakich słuchałem w życiu. Ale chodziłem na nie jakby dla przyjemności, tak jak chodzi się na koncert czy do teatru, ani mi w głowie nie powstało, że sam będę kiedyś filozofię wykladać⁷.

Z kolei pierwszym środowiskiem filozoficznym, tworzącym szkołę, które miało szansę wywrzeć wpływ na Tatarkiewicza, byli marburscy neokantysty⁸. Z nimi to, w osobach profesorów Hermanna Cohena i Paula Natorpa, zetknął się jako student filozofii w Marburgu. Wpływowi tych uczonych w pewnym zakresie ulegał⁹. Oddziaływanie to było jednak ograniczone. Władysław Tatarkiewicz przejął bowiem – jak sam mówi – od swych marburskich nauczycieli pewne ogólne ramy filozofowania i sposób wyrażania oraz odwagę analizowania wielkich filozofów, aby szukać tego, co byłoby istotą ich poglądów. Nie było to bez znaczenia w przypadku kogoś zajmującego się historią filozofii. Nie zaczerpnął jednak od nich ani sympatii do Arystotelesa, będącego przedmiotem jego pracy doktorskiej, ani tezy o pluralizmie jego poglądów. Ta zaś teza, dotycząca Stagiryty, podtrzymywana przez Tatarkiewicza w jego doktoracie, była zupełnie obca neokantystom marburskim. Wpływ Cohena i Natorpa, choć inspirujący zainteresowania historią myśli, może być więc uznany za bardziej formalny niż rzeczowy. Tak o tym mówi sam Tatarkiewicz, wspominając swe studia filozoficzne w Marburgu:

Zajęć było mało: cztery razy na tydzień po południu były wykłady dwu profesorów [...]. Ranki i wieczory pracowałem w swym pokoju, przez pierwszy rok czytałem Platona, przez drugi Kanta, w trzecim profesor zaproponował mi Arystotelesa jako temat rozprawy doktorskiej. Kupiłem sobie pięć wielkich tomów jego dzieł

⁷ W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, [w:] T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, PIW, Warszawa 1979, s. 122–123; idem, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie 1898–1948*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, t. 44, z. 1–3, s. 7–8. Tatarkiewicz, mówiąc o znakomitościach filozoficznych, z którymi zetknął się w życiu, wymienia wśród nich, w gronie Polaków: Kazimierza Twardowskiego, ks. Konstantego Michalskiego oraz właśnie Adama Mahrburga.

⁸ Zob. W. Tatarkiewicz, *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1978, s. 9 i n.

w starym wydaniu Akademii Pruskiej, stopniowo przypominałem sobie wyuczoną w gimnazjum grekę. Po roku rozprawa była gotowa, nie zastanawiałem się nad tym, czy dobra; myślałem o tym, by mieć dyplom, a nie o tym, by robić odkrycia filozoficzne; przedstawiłem profesorom, nic nie poradzili, ani nie skrytykowali, zaaprobowali; rygorozum odbyło się, znalazł się książki nakładca, a największy światowy znawca Arystotelesa, sir David Ross w recenzji „Mindu” bardzo pochwalił me ujęcie Stagiryty [...]. Tak się skończyły me studia [...]. Dowiedziałem się w ich toku, jak niektórzy filozofowie uprawiają naukę, ale żaden mi nie poradził, jak ja mam ją uprawiać; ani też nie podsunął tematu dalszej pracy. Mych mistrzów marburskich podziwiałem, ale nie miałem najmniejszej ochoty iść ich torem¹⁰.

Ale i ten wpływ ustał, gdy Tatarkiewicz objął stanowisko wykładowcy filozofii polskiego już Uniwersytetu Warszawskiego, co miało miejsce w 1915 roku. Choć skończył się wpływ marburskich profesorów, to czymś trwałym okazała się sympatia młodego wówczas uczonego do autora *Etyki nikomachejskiej*, którego skądinąd marburczycy nie darzyli uznaniem. Ta sympatia była już stała, choć jego obraz poglądów Arystotelesa ulegał pewnym przekształceniom. Jest on wyraźnie inny w pracy doktorskiej niż w pierwszym tomie *Historii filozofii*, a jeszcze nieco inny w późniejszej publikacji poświęconej etyce Arystotelesa (*Trzy etyki: studium z Arystotelesa*). Tym, co zrobiło największe wrażenie na Tatarkiewiczu w tym drugim okresie był filozoficzny zdrowy rozsądek cechujący Stagirytę¹¹. Jak podkreśla w *Przedmowie* do polskiego przekładu *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*:

Tym razem zobaczyłem Stagirytę zupełnie inaczej jako najrozsądniejszego z filozofów, jako tego, który znalazł złoty środek, był ostrożniejszy od wszystkich klasyków ostrożności. Ten drugi obraz utrzymałem dotąd. Uwypuklił mi się jeszcze, gdy w latach trzydziestych zajmowałem się etyką Arystotelesa, etyką umiaru i przyjaźni. Jeszcze bardziej wzmocnił się w latach pięćdziesiątych, gdy studiowałem jego estetykę, gdy znalazłem (w *Polityce*) określenie sztuki jako szlachetnej rozrywki, a także gdy znalazłem (w *Etyce Eudemejskiej*) analizę przeżycia estetycznego w całej jego złożoności i (w *Retoryce*) teorię piękna jako uchwytności zjawisk. Potwierdziło mi to koncepcję Arystotelesa jako filozofa zdrowego rozsądku. Taką filozofię spotkałem w moich czasach przynajmniej raz: u Kazimierza Twardowskiego¹².

¹⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, s. 125.

¹¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1978, s. 104–120, zwłaszcza s. 120.

¹² Por. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, s. 13. W swej pracy poświęconej poglądom etycznym Stagiryty, noszącej tytuł *Trzy etyki: studium z Arystotelesa* (pierwodruk francuski – 1931, wydanie polskie – 1933), Tatarkiewicz wyróżnia trzy stanowiska etyczne widoczne u Arystotelesa, które znaleźć można w *Etyce nikomachejskiej*, takie jak: etyka życia kontemplacyjnego, etyka życia czynnego oparta o zasadę

Dochodzimy teraz do trzeciego środowiska, które wywarło istotny wpływ na Tatarkiewicza, czyli środowiska lwowskiego, które stworzył Twardowski. Omówimy to w kolejnym punkcie, w którym przyjrzymy się stosunkowi Tatarkiewicza do filozofii analitycznej w ogóle.

3

Wspominana powyżej sympatia dla Arystotelesa, uznanie dlań, widoczne są wyraźnie w wywiadzie, którego udzielił w 1974 roku Stefanowi Kisielewskiemu dla „Tygodnika Powszechnego”. W tej rozmowie, a właściwie w odpowiedziach na wcześniej przygotowane pytania, Tatarkiewicz, okazując pewien sceptycyzm co do możliwości zbudowania systemu filozoficznego, wyraża raz jeszcze sympatię do systemu arystotelesowskiego:

Rozumiem potrzebę systemu filozoficznego, ale mnie ten trud nie pociąga. Czasem myślę, że nie jest to zadanie na miarę człowieka, w każdym razie nie jest na moją. Jeśli miałbym przyznać się do jakiegoś systemu, to do arystotelesowskiego¹³.

Widać więc, że nastawienie Tatarkiewicza było raczej umiarkowanie minimalistyczne, bliskie temu, co spotykamy w podejściach analitycznych, także w tym preferowanym przez Kazimierza Twardowskiego. To u niego Tatarkiewicz znajduje ceniony przez siebie zdrowy rozsądek. Dodatkowo zauważa, że twórczość założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW) także brała początek od Arystotelesa. W przypadku Twardowskiego pociągało Władysława Tatarkiewicza zarówno to, co było wartością rzeczową jego prac, jak i jego dorobek nauczycielski. Jak stwierdza w trzecim tomie *Historii filozofii* w krótkiej charakterystyce jego poglądów:

Kazimierz Twardowski (1866–1938) był tym, który nadał kierunek filozofii nie tylko Lwowa, ale poniekąd całej Polski. Myśliciel jasny i trzeźwy, a nauczyciel z bożej łaski, był wraz z Mahrburgiem i Weryhą człowiekiem najwięcej w ostatnim półwieczu zasłużonym dla filozofii w Polsce; a podczas gdy tamci dwaj stwarzali dopiero warunki dla kultury filozoficznej, on mógł już wychować zastęp wyszkolonych filozoficznie pracowników¹⁴.

sprawiedliwości oraz etyka przyjaźni. Tym, co zwykle określa się mianem etyki arystotelesowskiej, jest etyka życia czynnego nakreślona w księgach I–IV *Etyki nikomachejskiej*. Por. idem, *Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 324–338.

¹³ S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, s. 1–2. W wywiadzie tym Tatarkiewicz dodaje, że w arystotelizmie fascynuje go próba ujęcia wielości rzeczy w prostych terminach.

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 360.

Ten wybitny nauczyciel i jasny myśliciel był tym, który – jak twierdzi Władysław Tatarkiewicz – stworzył środowisko filozoficzne:

Natomiast jego praca wychowawcza miała zasięg ogromny [...]. Stworzył szkołę, jakiej nie stworzył jeszcze żaden w Polsce filozof. Zrealizował pragnienie Jana Śniadeckiego: by stworzyć filozofię, która by była odpowiednia dla wychowywania uczonych¹⁵.

Ta wysoka ocena dotyczyła działalności całego środowiska, w którym działał Twardowski. Wskazuje na to Tatarkiewicz, charakteryzując okres po swym powrocie ze studiów w Niemczech, kiedy zetknął się ze środowiskiem lwowskim:

Po doktoracie pojechałem jeszcze do Lwowa, chciałem się dowiedzieć, jak pracują Polacy. Od razu przekonałem się, że pracują inaczej i lepiej: szkoła Twardowskiego uczyła właśnie, jak pracować naukowo [...], zdążyłem być jedynie na dwu wykładach i dwu ćwiczeniach mistrza. Nie pamiętam już, o czym tam była mowa, ale pamiętam metodę i odpowiadała mi bardziej niż innych zachodnich profesorów¹⁶.

Uznanie dla Twardowskiego i jego szkoły wyrażało się zarówno w uznaniu dla metody filozofowania, jak i w liczeniu się z opinią Twardowskiego. Tak w liście do Twardowskiego pisał Tatarkiewicz, mając na myśli swoją, ukończoną w roku 1929 (wydaną w roku 1930 w Ossolineum) *Historię filozofii*:

Przyznam się, że pisząc ją, myślałem, czy posiada dostateczną jasność i dokładność myśli, układu, wysłowienia się, której przykłady Pan Profesor dał i której przeto ma prawo od polskich pisarzy filozoficznych wymagać¹⁷.

Należy dodać, że Twardowski także cenił Tatarkiewicza. To obopólne uznanie i szacunek znajdujemy w listach, jakie do siebie kierowali. Twardowski udzielił m.in. poparcia kandydaturze Tatarkiewicza, gdy powstał problem obsady trzeciej katedry filozoficznej na Uniwersytecie Warszawskim. Przyczynił się też wcześniej do przeprowadzenia z sukcesem habilitacji Tatarkiewicza na Uniwersytecie Lwowskim¹⁸. W swoich *Dziennikach* odnotował swoje poparcie dla powierzenia Tatarkiewiczowi katedry w Uniwersytecie Wileńskim:

¹⁵ Ibidem, s. 361.

¹⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, s. 125.

¹⁷ Cyt. za: R. Jadczak, *Mistrz i jego uczniowie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997, s. 190.

¹⁸ Por. K. Twardowski, *Dzienniki. Część I: 1915–1927*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 96, 104–105. O stosunkach Tatarkiewicza z Twardowskim szerzej: R. Jadczak, *Mistrz i jego uczniowie*, s. 181–192.

Wczoraj zagadnąłem Dra Ziemackiego „rektora” „Uniwersytetu” Wileńskiego o obsadę Katedry filozofii w Wilnie. [...] gorąco polecałem Tatarkiewicz¹⁹.

Generalnie rzecz można, że szacunek dla zdrowego rozsądku, a także dla postulatów jasności i precyzji powodował, że cenił nurty o takim właśnie charakterze. Bliskie Tatarkiewiczowi w myśli analitycznej było większe niż to ma miejsce w pozytywizmie otwarcie, nieprzesądzające dogmatycznie o granicach badań i poznania. Ważne było dla Tatarkiewicza, także dokonujące się za sprawą filozofii analitycznej, odejście od języka specjalnego, dostępnego dla wąskiego grona wtajemniczonych na rzecz tego, co nazwał mową zwyczajną i prostą²⁰. Warto zaznaczyć, że w wywiadzie udzielonym Stefanowi Kisielewskiemu Władysław Tatarkiewicz wyraźnie wskazał, że w filozofii najbardziej odpowiada mu analityczna filozofia Brytyjczyków:

[...] mogę powiedzieć, jakie „stanowisko” odpowiada mi w filozofii: najbardziej „analityczna filozofia” Brytyjczyków. Zaś nie w pracy naukowej, ale w „życiu” pomocny jest mi Pascal²¹.

Ta wypowiedź, która podkreśla sympatię filozofa do myśli analitycznej, a ściślej mówiąc brytyjskiej, dotyka dwu interesujących kwestii²². Tatarkiewicz zauważa, że na płaszczyźnie teoretycznej ważna jest dla niego refleksja analityczna Brytyjczyków, a w sferze życiowej – refleksja Pascala²³. W odniesieniu do pierwszego zagadnienia zauważmy, że bliskie Tatarkiewiczowi musiało być realistyczne nastawienie analityków brytyjskich, ich koncentrowanie się na ostrożnym filozofowaniu, nieufność wobec dążeń zmierzających do budowy systemu

¹⁹ Por. K. Twardowski, *Dzienniki. Część I*, s. 114.

²⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 372.

²¹ Por. S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, s. 2.

²² Gdy wskazuje się na bliskość brytyjskiej filozofii analitycznej, to szczególne znaczenie zdaje się mieć postać G. E. Moore’a. Tatarkiewicz był autorem recenzji z jego polskiego wydania pracy *Principia Ethica* (polski tytuł *Zasady etyki*), por. „Ruch Filozoficzny” 1919/1920, R. V, nr 3, s. 51a–52a. Należy także dostrzec oddziaływanie Moore’a na rozwiązania przyjmowane przez Tatarkiewicza w pracy *O bezwzględności dobra*. W tej kwestii por. R. Wiśniewski, *Dobro, moralność, szczęście i piękno...*, s. 13, 24, 26–27, 41–42, 47–48, 57–63, 79–80, 96 i n.

²³ W liście do Andrzeja Nowickiego (16 II 1974), odpowiadając na pytanie o swych filozoficznych antenatów, Tatarkiewicz poszerza nieco ten katalog. Oprócz Aristotelesa, Pascala i analityków brytyjskich podaje scholastyków (co do porządku wykładu) oraz eseje Bacona, które przedkłada nad eseje Hume’a, ceniąc w nich literacką elegancję wykładu. Dodaje, że nie lubi ani francuskiego, ani niemieckiego stylu w naukowej literaturze. Por. *Listy Władysława Tatarkiewicza z lat 1942–1977 (inedita) do Andrzeja Nowickiego*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 9, s. 8.

i nastawienie na realizację zadań cząstkowych, niejako preparacyjnych, prowadzenie skrupulatnej analizy pojęć oraz odkładania na przyszłość (ewentualne) tego, co byłoby budowaniem syntez filozoficznych²⁴. Interesujące jest to ostatnie wspomniane rozróżnienie na sferę poznawczą teoretyczną i życiową (egzystencjalną). Filozofia teoretyczna nie dostarcza odpowiedzi na egzystencjalne rozterki, więc należy tego szukać gdzie indziej. Jak wskazuje Tatarkiewicz:

U Pascala bliskie mi stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie „porządku serca” obok „porządku rozumu”. Bliskie to, że „człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny”, że „serce ma swe racje, których rozum nie zna”, że „trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem”²⁵.

Jeśli w obrębie refleksji filozoficznej szeroko rozumianej można znaleźć pewne wskazówki, które dotyczyłyby owych „życiowo najdonioślejszych zagadnień”, to w nietypowej, dla filozofa-teoretyka, refleksji, jaką jest myśl Pascala, o którym także Tatarkiewicz pisał w tekście dedykowanym Twardowskiemu, noszącym tytuł: *Porządek dóbr. Studium z Pascala*²⁶. To rozróżnienie jest zgodne z generalnym nastawieniem polskiego filozofa. Tatarkiewicz był bowiem przekonany, że nauka i poznanie naukowe nie ma „monopolu na poznawanie i wyjaśnianie świata”. W przedmowie do zbioru prac *Droga do filozofii* przypomina, że był kiedyś zaliczany do pozytywistów. Zauważa, że to określenie można by uznać, gdyby pozytywizm uznać za właściwą teorię nauki, a zarazem przyjąć, że nauka nie ma, jak wskazaliśmy, poznawczego monopolu²⁷. Z tym rozróżnieniem zbieżne, co do konsekwencji, jest rozróżnienie filozofów wielkich i bliskich. Wśród filozofów (analogicznie wśród mężów stanu czy twórców kultury) znajdujemy ludzi wielkich niejako obiektywnie i takich uznawanych za bliskich dla pewnych osób czy środowisk²⁸. Dla Tatarkiewicza tacy filozofowie, jak Kartezjusz, św. Tomasz czy Leibniz są niewątpliwie wielcy, ale nie są dlań bliscy. Jak zauważa:

²⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 224–235.

²⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978, s. 136.

²⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, s. 339–365.

²⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, s. 8. Jak wskazuje J. J. Jadacki, możemy w tym zakresie mówić o wpływie jego przyjaciela z okresu wileńskiego Mariana Massoniusa, por. J. J. Jadacki, *Homo philosophicus polonus* (Tatarkiewicz), „Odra” 1981, nr 11, s. 40–46; nr 12, s. 22–28. Wspomniana informacja w: idem, *Homo philosophicus polonus* (Tatarkiewicz), „Odra” 1981, nr 11, s. 42–43.

²⁸ Oczywiście mogą być filozofowie zarazem wielcy i bliscy. Dla wielu filozofów i historyków filozofii tacy myśliciele, jak: Platon, Arystoteles, św. Tomasz czy Kant są

Są też w dziejach filozofii myśliciele wielcy, a mało komu bliscy. Właśnie dlatego, że tak wyrosli ponad zwykłą ludzką miarę, nie mogą przeciętnemu człowiekowi wydać się bliscy²⁹.

Bliskimi zaś są dla niego Arystoteles i Pascal³⁰. Pierwszy to filozof zdrowego rozsądku w sensie, o jakim mówiliśmy powyżej, zaś drugi był bliski, bo podejmował kwestie egzystencjalne, ważne dla Tatarkiewicza, choć w filozofii analitycznej, zwłaszcza ówczesnej, słabiej, o ile w ogóle, reprezentowane. Można więc rzec, że Tatarkiewicz, co najmniej na swój własny użytek, proponuje wykroczenie poza myśl analityczną i sięgnięcie do refleksji typu egzystencjalno-religijnego. Warto dodać, że równocześnie nie przeceniał możliwości wykorzystywania narzędzi filozoficznych w domenie religii. W wywiadzie udzielonym Kisielewskiemu zaznaczał, że w przypadku religii musi być zachowany swoisty dla niej element tajemnicy związanej z wiarą³¹.

4

Sympatia wobec myśli analitycznej rodzi naturalne pytania o rolę, jaką Tatarkiewicz był skłonny przypisywać logice w obrębie filozofii. Dla tradycji analitycznej od jej zarania ważną rolę odgrywała logika w postaci nowoczesnej (jak wtedy mówiono – logistyka, czyli logika matematyczna). Jak ważnym jest to narzędzie dla filozofii, szczególnie w tej tradycji, nie ma potrzeby przypominać. Wielki współczesny filozof angielski Michael Dummett skłaniał się wręcz do poglądu, że ojcem filozofii analitycznej jest Gottlob Frege, będący przecież przede wszystkim fundatorem współczesnej logiki. Niezależnie od słuszności tego poglądu Dummetta historyczna rzetelność nakazuje jednak uznać, że od początków filozoficznej analizy oprócz nastawienia chcącego szeroko stosować logikę w filozofii (podejście B. Russella) występowało podejście, reprezentowane przez

zarówno wielcy, jak i bliscy. Dla innych zaś niektórzy z nich mogą być wielcy, ale nie bliscy. Nadto pamiętać trzeba, że sąd przypisujący wielkość może być przez następne pokolenia skorygowany. Jak zauważa Tatarkiewicz, pewne wielkości przetrwały jednak próbę czasu.

²⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 134.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 135–136.

³¹ „Jestem zwolennikiem dualizmu, rozgraniczenia, muszą istnieć tajemnice wiary!” Por. S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, s. 2. O tym dualizmie świadczy także charakterystyczne zdanie z listu do profesora Ryszarda Wiśniewskiego: „Jeszcze jedno: określenie mej etyki jako laickiej jest dwuznaczne, jest «laicka» w sensie areligijnej (jak fizyka czy językoznawstwo), ale nie w sensie antyreligijnej (jak materialistyczna filozofia)”. Tak więc katolik Tatarkiewicz wydaje się wyraźnie oddzielać rozmaite sfery kultury czy aktywności poznawczej, nie przyznając monopolu żadnej z nich. Por. *Listy Władysława Tatarkiewicza do Ryszarda Wiśniewskiego*, „Filo-Sofija” 2011, R. XI, nr 13–14, s. 717.

G. E. Moore'a, który aparatury formalnologicznej w swej analizie języka potocznego nie wykorzystywał. Dla Tatarkiewicza bliższe będzie właśnie to drugie, czyli nieformalne nastawienie. Wspominałem o tym, jak ważne było dla niego porządkowanie aparatury pojęciowej i wprowadzanie jasności do wykorzystywanego języka. Widać to wyraźnie w treści jego krótkiego listu, będącego odpowiedzią na ankietę miesięcznika „Znak”, w której formułowano jedno pytanie: „Czym jest filozofia, którą uprawiam?”. Tak odpowiedział Tatarkiewicz:

Filozofia moja jest porządkowaniem pojęć, nic więcej. Mianowicie tych, którymi się stale posługuję i które są na tyle pociągające, że można o nich książki nie tylko pisać, ale nawet wydawać. [...] Chcę tylko przejrzeć ułożyć pojęcia, jakimi się posługuję – to nie jest znów tak mało³².

Był on więc zwolennikiem stosowania w filozofii narzędzi szeroko rozumianej logiki, zwłaszcza gdy celem było rozjaśnianie używanych terminów i klaryfikowanie twierdzeń. Takie nastawienie pozwala mówić o wadze przywiązywanej przez Tatarkiewicza do narzędzi typu semiotycznego³³. Zabiegi definiowania, ustalania znaczenia, wydobywania wieloznaczności, klasyfikowania spotykamy na każdym kroku w jego twórczości³⁴. Wagę przywiązywaną do analizy semiotycznej i definiowania potwierdza przyjrzenie się zawartości pierwszych czterech rozdziałów traktatu *O szczęściu*³⁵. Rozdział pierwszy zatytułowany *Cztery pojęcia szczęścia* zaczyna się od jednoznacznego stwierdzenia:

Rozważania o szczęściu muszą być rozpoczęte od analizy językowej: trzeba bowiem najpierw wyjaśnić, co znaczy słowo „szczęście”, aby móc potem mówić z sensem o szczęściu³⁶.

³² Por. W. Tatarkiewicz, *Czym jest filozofia, którą uprawiam. (List do redaktora)*, „Znak” 1977, nr 11–12, s. 1334.

³³ Dobitnie wyraża to Jerzy Pelc, mówiąc: „Władysław Tatarkiewicz choć nie był semiotykiem, w każdej niemal książce i rozprawie, w każdym rozdziale swej *Historii filozofii* pisał o słowach, a wykładając mówił o słowach, ujawniając ich wieloznaczność, ostrzegał przed jej skutkami i ukazywał możliwości interpretacyjne jednego na pozór poglądu” (por. J. Pelc, *Analiza semantyczna w pismach Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2001, R. X, nr 1 (37), s. 38).

³⁴ Jak zauważa Tatarkiewicz, w pracy humanisty – zwłaszcza historyka tak sztuki, jak i filozofii – oprócz zbierania faktów czy ustalania ich genezy istotną rolę odgrywają zabiegi klasyfikacyjne, pozwalające na wydobywanie swoistych typów. Por. W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1951, s. 103 i n.

³⁵ Wskazuje on tam, że definicja może być rekonstrukcją znaczenia, jego konstrukcją lub też mieścić się pośrodku. Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1962, s. 38 i n.

³⁶ Ibidem, s. 15.

Takie analizy znaczeniowe szczególnie ważne i trudne są wtedy, gdy poruszamy się w sferze zagadnień antropologicznych i aksjologicznych, które stanowią przedmiot traktatu *O szczęściu*. Jak jednak pokazuje praca Tatarkiewicza, w tej materii możliwe jest uzyskanie pożądanego stopnia jasności. Dodatkowo, w przypadku tego tekstu, jak skądinąd wielu innych, mamy do czynienia z pracą mającą znaczące walory literackie, ważne w przypadku dzieła przeznaczonego nie tylko dla profesjonalnych filozofów³⁷. Precyzowanie używanych znaczeń wymaga zabiegów definiowania. Każda budowana definicja zakłada uprzednie zabiegi analityczne. Oprócz definiowania ważną rolę, zwłaszcza w naukach humanistycznych, odgrywają także, wedle Tatarkiewicza, pojęcia typologiczne³⁸. Jerzy Pelc, w przywoływanym artykule, charakteryzując stanowisko metodologiczne Tatarkiewicza, opisuje je ogólnie jako: semiotyzm (wraz z zabiegami klasyfikacyjnymi), historyzm oraz typologizm³⁹. To przywiązywanie kluczowego znaczenia do analizy semiotycznej wydaje się szczególnie ważnym narzędziem, które wraz z historyzmem staje się znakiem „firmowym” Tatarkiewicza.

Tatarkiewicz jako wytrawny historyk filozofii wskazywał, że nie da się być historykiem filozofii bez dokonywania pewnych metodologicznych (metafizycznych) rozstrzygnięć. Historyk filozofii musi być także filozofem, jak twierdzi Tatarkiewicz:

Dla historyka filozofii nie dość jest znać filozofię: musi też być filozofem. Wynika to z aktywności jego roli, z nieustannej ingerencji przy opracowywaniu posiadanego materiału. I właściwym pytaniem nie jest to, czy on musi się w swych badaniach posługiwać filozofią, ale jaką filozofią ma się posługiwać⁴⁰.

Ceniąc wysoce, co potwierdzają powyższe uwagi, logikę w jej szerokim rozumieniu (logikę ogólną), Władysław Tatarkiewicz nie był jednak skłonny akceptować pewnego typu stanowisk, które określić możemy mianem logicyzmu w filozofii. Obce z pewnością było dlań podejście, które reprezentował Jan Łukasiewicz, wyrażający je dobitnie w artykule *O metodę w filozofii*, przedstawionym

³⁷ Wskazuje na to J. Pelc, mówiąc: „Władysław Tatarkiewicz nie tylko połączył powaby literackie ze zdyscyplinowaniem semantycznym, ale osiągnął przy tym ważny osobny wynik naukowy. Oto analizę znaczeń oparł na materiale historycznym. Historykowi filozofii dostarczył więc cenny materiał do rozważań innych niż pojęciowe, a zarazem badaczowi pojęć ofiarował ich przegląd w perspektywie historycznej, ukazującej modyfikacje, różnicowanie się i rozwój koncepcji” (por. J. Pelc, *Analiza semantyczna w pismach Władysława Tatarkiewicza*, s. 35).

³⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, s. 113 i n.

³⁹ Por. J. Pelc, *Analiza semantyczna w pismach Władysława Tatarkiewicza*, s. 39–41.

⁴⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, s. 85.

przezeń na Zjeździe Filozoficznym w Warszawie w roku 1927. Łukasiewicz wyraża tam pogląd, że systemy filozofii nowożytnej budowane przez Kartezjusza, Spinozę, Kanta czy idealistów pokantowskich nie posiadają wartości naukowej⁴¹. Analizując te systemy, znajduje się tam bowiem mętne pojęcia, brak uzasadnienia twierdzeń wygłaszanych oraz błędy w rozumowaniach. Jeśli nawet w tych systemach można znaleźć rzeczy wartościowe, to nie jest to wartość naukowa. Przyczyn tych słabości szukać należy przede wszystkim w niewykorzystywaniu narzędzi logicznych. Łukasiewicz, tak jak potem Bocheński, jest przekonany, że lekceważenie przez filozofię nowożytną logiki i preferowanie teorii poznania leży u podstaw słabości myśli nowożytnej. Tę słabość uwiarygodnił dobitnie, jego zdaniem, czas współczesny, w których mamy do czynienia z rozwojem logiki matematycznej. Toteż nadanie filozofii naukowego charakteru wymaga w szczególności wykorzystania logiki matematycznej i tego, co byłoby w gruncie rzeczy aksjomatyzacją filozofii. Gdy zaś:

[...] metoda aksjomatyczna, zastosowana do filozofii, wyda już rezultaty, wtedy będzie czas zwrócić się do przeszłości i w dziejach filozofii poszukać zaczątków i śladów nowych zdobyczy myśli⁴².

Stanowisko, jakie w ogólnych zarysach zaprezentował Łukasiewicz, jawiło się Tatarkiewiczowi jako nastawienie antyfilozoficzne. Taka antyfilozoficzna postawa miałaby jednak cechować nie tyle samego Kazimierza Twardowskiego, lecz niektórych jego uczniów. Reprezentatywnym wyrazem tego nastawienia miało być właśnie stanowisko Łukasiewicza, którego skądinąd Tatarkiewicz wysoce cenił jako logika, przedstawiciela logiki matematycznej. O swej ocenie nurtu antyfilozoficznego pisze Tatarkiewicz w trzecim tomie swej *Historii filozofii*:

Analityczna filozofia w Polsce przeszła ewolucję, przybierając w dwudziestych latach postać znacznie skrajniejszą niż ta, jaką miała u Twardowskiego i pierwotnie u jego uczniów. Było to w związku z zajęciem się logiką matematyczną: w świetle jej wymagań poczynania filozoficzne wydały się nienaukowe. I wytworzyła się wśród filozofów postawa antyfilozoficzna. Ostrożność Twardowskiego w filozofii przeszła w niechęć do filozofii dotychczasowej. Szczytowy punkt swój ta antyfilozoficzna postawa znalazła w przemówieniu Łukasiewicza na Zjeździe warszawskim w 1927 roku⁴³.

⁴¹ Por. J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, z. 1–2, s. 3–5.

⁴² Por. ibidem, s. 5.

⁴³ Por. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 369.

Generalnie rzecz można, że szacunek dla zdrowego rozsądku oraz postulat jasności i precyzji czyniły Tatarkiewiczowi bliską myśl analityczną, zwłaszcza Twardowskiego. Doceniając wagę szeroko rozumianej logiki w filozofii, nie podzielał jednak postulatów, dziś może powiedzielibyśmy, filozofii logicznej, w czym zresztą nie różnił się wiele od samego twórcy SLW⁴⁴. Wskazując w tym tekście ważne podobieństwa i pewne odrębności w pojmowaniu filozofii przez Tatarkiewicza i SLW, samą kwestię jego przynależności do tejże szkoły gotów jestem uznać za problem, w pewnej co najmniej mierze, konwencjonalny. Przemawiają za tym raczej rzeczowe, a także opinia samego filozofa wyrażona w liście do prof. Ryszarda Wiśniewskiego:

Zdaję sobie sprawę, że szczególnie trudne było włączenie mnie do jakiegoś kierunku i szkoły. Studia uniwersyteckie odbywałem w uniwersytecie, gdzie istniała rzeczywiście szkoła filozoficzna. Ale już w pracy doktorskiej wyламаłem się z tej szkoły. I potem do żadnej szkoły nie wszedłem (jeśli nie liczyć uznania dla metodologicznej szkoły lwowskiej). Nawet nie zastanawiałem się, gdzie jest moje miejsce na mapie filozoficznej XIX wieku. Gdyby mnie kto naciskał, to prawdopodobnie powiedziałbym, że blisko Brentana i realistów brytyjskich. Moja znajomość szkoły badeńskiej jest znikoma. Kant jest dla mnie wielkim myślicielem, z którym niewiele mam ostatecznie wspólnego⁴⁵.

5

Przedstawiając poglądy Tatarkiewicza w tejże kwestii, należy na samym wstępie zwrócić uwagę na te jego rozważania, które dotyczą kwestii relacji filozofii do nauki (nauk szczegółowych). Pozwoli to w ogólnym choćby zarysie dostrzec te cechy, które są, jego zdaniem, ważne wtedy, gdy mówimy o specyfice filozoficznego poznania.

Jak to stwierdza Tatarkiewicz w *Drodze do filozofii*, rzeczywistość, która nas otacza, jest bogata, zróżnicowana, posiadająca rozmaite aspekty. Może być ona poznawana w rozmaity sposób i przy pomocy rozmaitych narzędzi. **Filozofia jest tylko jednym z rodzajów ludzkiego poznania.** Stąd też chcąc uchwycić jej specyfikę metodologiczną, wskazane jest zestawienie jej z innymi rodzajami poznania. Tatarkiewicz bierze pod uwagę trzy jego typy. Odróżnia bowiem poznanie filozoficzne od dwu innych jego rodzajów: poznania naturalnego i poznania naukowego. Jeśli na razie pominąć filozofię i adekwatne dla niej poznanie, to

⁴⁴ W kwestii przynależności Władysława Tatarkiewicza do SLW por.: J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 9, 17–20, 28–32, 75–76, 287–289, 294, 309–312; J. J. Jadacki, *Panorama Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Edukacja Filozoficzna” 1987, t. 2, s. 306; J. Zegzuła-Nowak, *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, t. 49, s. 93–112.

⁴⁵ Por. *Listy Władysława Tatarkiewicza do Ryszarda Wiśniewskiego*, s. 717.

wówczas z jednej strony mamy perspektywę, jaką daje poznanie naturalne i pochodzący odeń naturalny obraz świata. Z drugiej zaś – poznanie naukowe i wywodzący się z niego naukowy obraz świata⁴⁶. Dostrzeżenie specyfiki tych dwu odmiennych rodzajów poznania (i odpowiadających im różnych obrazów świata, jakie kształtują się w ich kontekście) może pozwolić na uchwycenie specyfiki każdego z nich, w tym także umożliwić wydobycie, co tutaj szczególnie interesujące, specyfiki metodologicznej filozofii.

Naturalny obraz świata jest udziałem każdego człowieka. Choć każdemu osobnikowi dostępny jest tylko wycinek świata, to jednak wyrabia on sobie opinię na temat jego całości⁴⁷. W obrazie naturalnym traktuje się świat jako zbiór rzeczy materialnych, które powiązane są ze sobą oraz rozmieszczone w czasie i przestrzeni. Rzeczy wyposażone są przy tym w rozmaite własności. **Ten obraz świata jest więc obrazem typowym dla realizmu, przyjmującego tezę o istnieniu świata niezależnego od nas.** Zdobycie takiego obrazu świata nie wymaga jakiegoś szczególnego wykształcenia i przygotowania fachowego. Tworzy się on z wrażeń zmysłowych i dzięki wyobrażeniom. Oprócz tego w jego tworzeniu uczestniczy doświadczenie wewnętrzne i myślenie. Jego kształt zależny jest nie tylko od cech przysługujących światu, lecz także od cech przysługujących temu, kto ten obraz świata buduje⁴⁸. Ten naturalny obraz świata jest, ogólnie rzecz biorąc, wspólny dla wszystkich. Tak więc jest to także obraz świata tych, którzy, jak to czynią niektórzy uczeni i filozofowie, go w jakimś stopniu podważają⁴⁹. Naturalny obraz świata niezależnie od jego walorów ma pewne słabości. Można bowiem mówić o jego względności i zmienności co do szczegółów, o tym, że zmienia się on w zależności od stanu naszego ciała i umysłu, wreszcie zaś, iż jest on niezupełnym obrazem świata. Jednakże, co warto uwypuklić, obraz ten jest podstawą i punktem wyjścia w dochodzeniu do wiedzy i budowaniu takiego obrazu, który byłby już inny niż naturalny.

Nauka jest tym, co poszerza, ulepsza i koryguje, wprowadza dowód na to, co było jedynie domysłem, uściśla, porządkuje, lecz zarazem ogranicza swe zainteresowania w stosunku do wiedzy potocznej⁵⁰. **Poznanie naukowe ma być: zupełne, ścisłe, odpowiedzialne i bezstronne.** Te cechy różnią je od poznania potocznego. **Wiedza naukowa może zaś być traktowana jako ulepszenie wiedzy**

⁴⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, s. 19–51.

⁴⁷ Ibidem, s. 13 i n.

⁴⁸ Ibidem, s. 20.

⁴⁹ Taki naturalny niejako obraz świata mógłby podlegać rozmaitym poszerzeniom i analizie. Taką propozycję, nawiązującą skądinąd do Tatarkiewicza, znajdujemy w: J. J. Jadacki, *Metafizyka naturalna*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2000, R. IX, nr 2, s. 107–122.

⁵⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, s. 25 i n.

potocznej, ponieważ ją rozszerza, poprawia, sprawdza oraz dostarcza dowodów i wyjaśnień dla przyjmowanych tez. Nadto uściśla je i porządkuje, co dokonuje się poprzez włączenie w większe systemy. **Poza tym, co istotne, nauka ogranicza zarazem swoje aspiracje, odsuwając pewne problemy, co do których uznaje się za niekompetentną.** Są to mianowicie te zagadnienia, które dotyczą celów, sensów (sens życia, jego cel) czy wartości. Takich zagadnień nauka nowożytna nie podejmuje. Z tego względu, dzięki rezygnacji z realizowania pewnych celów, poznanie naukowe może osiągnąć charakter metodologiczny, o którym była mowa. Można rzec, że historia nauki nowożytnej pokazuje, że jej ogromne sukcesy poznawcze i technologiczne zastosowania były możliwe dzięki takiej poznawczej ascezie. Zarazem zaś oznacza to, że nauka nie rości sobie aspiracji do poznawania każdej sfery rzeczywistości. Zarysowana charakterystyka poznania naukowego uwidacznia jego różnice w stosunku do poznania filozoficznego i filozofii samej. Ta ostatnia nie stosuje bowiem, w swym obrębie, takich ograniczeń poznawczych.

Na naukę składają się rozmaite dyscypliny, które dzielić można ze względu na różne kryteria rzeczowe lub praktyczne⁵¹. Te najistotniejsze wskazują na różnice, które dotyczą:

- 1) przedmiotu (wyróżnić można w oparciu o to kryterium nauki przyrodnicze i humanistyczne);
- 2) własności badanego obiektu (inne własności bada fizyka inne zaś chemia);
- 3) metody stosowanej (nauki aprioryczne i empiryczne);
- 4) tego, czy poszukują one prawd jednostkowych czy prawd ogólnych (nauki nomologiczne jak fizyka oraz nauki idiograficzne jak historia).

Ostatni ze wspomnianych podziałów budzi jednak wątpliwości filozofa. Sądzi on bowiem, że traktowanie historii jako nauki czysto idiograficznej nie jest zasadne. Tatarkiewicz w ogóle wyraźnie stwierdza, że: „Nauk wyłącznie idiograficznych nie ma”⁵². Nauka historii bowiem nie tylko ustala fakty o charakterze indywidualnym, lecz ponadto charakteryzuje te fakty bardziej ogólnie poprzez ustalanie właściwych dla nich typów lub stylów. Stąd propozycja Tatarkiewicza zmierza w tym kierunku, aby podział nauk na nomotetyczne i idiograficzne, zaproponowany przez Windelbanda, zastąpić podziałem na nauki nomologiczne i typologiczne. Nazwa nauki nomologiczne wydaje się Tatarkiewiczowi lepsza, ponieważ w przeciwieństwie do nazwy nauki nomotetyczne nie przesądza,

⁵¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Nauki nomologiczne a typologiczne*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, s. 53 i n. Jak stwierdza Tatarkiewicz, klasyfikacja nauk może dotyczyć dwu rzeczy: po pierwsze może to być podział nauk na grupy nauk wedle ich podobieństwa do siebie, po drugie zaś może chodzić o uszeregowanie nauk wedle określonej zasady.

⁵² Por. ibidem, s. 57.

czy prawa są odkrywane czy ustanawiane. Także w tej kwestii przejawia się więc znamienna dla filozofa ostrożność i niechęć do przesądzania wyborów, choćby terminologicznych, w sytuacji gdy sama kwestia jest sporna. I właśnie ten podział nauk na typologiczne i nomologiczne wydaje się najważniejszy dla Tatarkiewicza, bo bierze on pod uwagę nie przedmioty nauk, lecz rozmaite ich zadania. Nauki typologiczne ustalają rozmaite postaci, w jakich dane zjawisko występuje, zaś nomologiczne to, co w danej dziedzinie wspólne wszystkim zjawiskom⁵³. Wśród nauk typologicznych z kolei proponuje wyróżnić nauki historyczne oraz typograficzne. O ile te pierwsze ustalają jak w porządku czasowym kształtowały się typy ustrojów politycznych lub utworów artystycznych, o tyle te drugie badałyby rozmieszczenie typów w przestrzeni (nauki geograficzne) bądź wyłącznie samo wyodrębnienie typów rzeczy, jak to się dzieje np. w opisowej botanice (nauki systematyczne). **Generalnie powiedzieć można, że nauki humanistyczne są typologiczne, a nauki przyrodnicze – nomologiczne.** Choć są od tego odstępstwa, jak to się dzieje w przypadku takich nauk, jak geologia historyczna czy wspomniana już botanika opisowa. Są to bowiem nauki będące zarazem przyrodniczymi i typologicznymi. **Nauki humanistyczne i przyrodnicze, mimo dzielących je różnic, odwołują się do doświadczenia, można je więc nazwać empirycznymi**⁵⁴. Są jednak także nauki, które nie odwołują się do doświadczenia i zaczynają się od pewników. I to są właśnie nauki, które nazywamy apriorycznymi, dedukcyjnymi i formalnymi⁵⁵. **Nauki aprioryczne i empiryczne różnią się od siebie zasadniczo pod względem przedmiotu i przyjmowanego uzasadniania**⁵⁶.

Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę nauki szczegółowe o nastawieniu wyłącznie poznawczym, a więc nauki czyste, to proponowany przez Władysława Tatarkiewicza podział przedstawia się w sposób zilustrowany na rysunku 1.

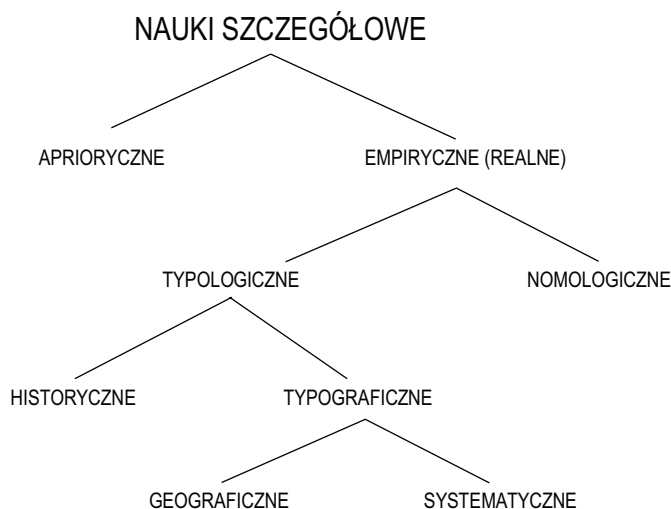
To, co nazywa się zwykle naukowym obrazem świata, jest dostarczane przez przyrodoznawstwo więc dyscypliny będące zasadniczo przynależnymi do nauk nomologicznych. Obraz ten różni się zasadniczo od naturalnego obrazu świata będąc: 1) bardziej jednolitym; 2) bardziej systematycznym, dzięki uogólnieniom zawartym w prawach lub typach. Ta swoistość naukowego obrazu świata jest najbardziej widoczna w naukach zaawansowanych, choćby takich jak fizyka. Zwykle ten obraz uznawany bywa za doskonalszy od obrazu naturalnego,

⁵³ Ibidem, s. 56 i n.

⁵⁴ Ibidem, s. 32.

⁵⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, s. 32–33; idem, *Nauki nomologiczne a typologiczne*, s. 55.

⁵⁶ Innym jeszcze podziałem byłby podział wyróżniający nauki czyste, celem których jest poznanie i nauki stosowane, celem których jest ustalanie sposobów uzyskania pewnych pożądaných stanów rzeczy.



Rysunek 1. Podział nauk szczegółowych wedle Tatarkiewicza

Źródło: rekonstrukcja w oparciu o W. Tatarkiewicz, *Nauki nomologiczne a typologiczne*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971

dostarczanego przez poznanie potoczne. Ale, jak to zauważa Tatarkiewicz, nie zawsze i nie każda różnica świadczy o wyższości obrazu naukowego. Ogólnie rzecz biorąc, obraz naukowy można uznać za ilościowy, zaś naturalny – za jakościowy. Pomijanie zaś w obrazie naukowym jakości uznawanych za subiektywne nie musi wcale oznaczać, że tych jakości nie ma. Może to tylko wynikać z przekonania, że nauki nie interesują się tym, co jakościowe⁵⁷. Inną ważną różnicą między tymi obrazami świata jest okoliczność, że w obrazie naturalnym ujmuje się świat jako zbiór rzeczy, zaś w obrazie naukowym jako zbiór procesów. Rzeczy zaś mogą być traktowane jako obiekty o charakterze subiektywnym. Ale wbrew temu można też przyjmować, że rzeczy w naukowym obrazie są pomijane nie dlatego, że ich nie ma, lecz z takiego powodu, iż do pomiarów i obliczeń nie są one potrzebne. Każdy z tych obrazów – zarówno naturalny, jak i naukowy – jest w jakiejś mierze zdeformowany, lecz w przypadku każdego z nich inne są czynniki deformujące. W obrazie naturalnym tymi czynnikami są czynniki praktyczne, zaś w obrazie naukowym te czynniki to potrzeby obliczeń i mierzenia. Wybór jednego z tych obrazów jest zawsze wyborem obrazu świata jakoś już zdeformowanego. Gdy chcemy budować swój pogląd na świat, musimy dokonać wyboru między tymi dwoma obrazami. Taki wybór, o ile ma być dokonany z punktu widzenia zewnętrznego, jakoś neutralnego, rolę arbitra w tej sprawie musi powierzać filozofii.

⁵⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, s. 44–45.

To zaś wymaga uprzednich rozstrzygnięć natury filozoficznej, rozstrzygnięć z zakresu metafizyki i teorii poznania. **Filozofia, zwłaszcza te dwie wymienione dyscypliny, stają się więc, przy takim podejściu, arbitrem, który ma dokonywać wyboru między naturalnym a naukowym obrazem rzeczywistości. I tutaj mielibyśmy, zdaniem filozofa, jedną z ważnych funkcji filozofii.**

6

Kluczowa, w tym momencie naszych rozważań, jest kwestia, czym jest filozofia. To jednak pytanie i ewentualna odpowiedź wymagają wcześniejszych rozstrzygnięć. Chcąc odpowiedzieć na pytanie i stwierdzić, czym ona jest, można to uczynić na płaszczyźnie deskryptywnej bądź na płaszczyźnie normatywnej, gdzie dekretuje się to, czym filozofia być powinna. Tatarkiewicz, będąc historykiem filozofii (co istotne, także historykiem estetyki i sztuki), umieszczał się zwykle na tej pierwszej płaszczyźnie. Historyk filozofii bowiem nie może zawężać tematu swych badań, lecz winien brać pod uwagę to wszystko, co za filozofię uchodziło. **Filozofia – jego zdaniem – co do swego statusu różni się od wszystkich nauk szczegółowych.** Każda z tych nauk ma bowiem jakiś wydzielony obszar zainteresowań badawczych. Tymczasem filozofia chciałaby objąć swym zakresem to wszystko, co istnieje. Jest więc ona dyscypliną o najszerszym zakresie i wykorzystującą najogólniejsze pojęcia⁵⁸. **Zakres zainteresowań badawczych odróżnia więc filozofię od tzw. nauk szczegółowych.** Kwestia, czy filozofia może być uznana za naukę, jest zresztą przedmiotem sporów. W obrębie nowożytnych klasyfikacji nauk często nie włączano filozofii do nauki, a nawet niekiedy w ogóle ją pomijano w proponowanych klasyfikacjach. W szczególności pomijały zwykle filozofię klasyfikacje pochodzące od autorów o nastawieniu pozytywistycznym, by wspomnieć tylko wielką klasyfikację Augusta Comte'a⁵⁹. Czy dla filozofii pozostawałoby więc jakieś miejsce? Wedle pozytywistów filozofia, w odróżnieniu od filozofii dawniejszych epok, mogłaby dążyć do realizacji jednego z dwu celów. Mogłaby więc, jak chciał np. Comte lub Spencer, dążyć do syntezy dorobku nauk szczegółowych lub, jak chciał z kolei J. S. Mill, stać się metodologią nauk. W odniesieniu do filozofii można również przyjmować, jak to niekiedy czyniono, że nie ma ona aspiracji poznawczych, lecz raczej takie, które czynią ją bliską poezji. Można też widzieć w niej narzędzie zaspokajania potrzeb natury praktycznej. Ale jeżeli przyznamy jej walory poznawcze, to i tak różni się ona od nauk szczegółowych. **Wedle Tatarkiewicza filozofia może być określona mianem nauki wtedy tylko, gdy naukę pojmuje się bardzo szeroko.** Przy takim szerokim rozumieniu nauka to: „Metodyczne, technicznie udoskonalone zdobywanie

⁵⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 13.

⁵⁹ Na temat klasyfikacji nauk w kontekście historycznym por. J. Piaget, *Le système et la classification des sciences*, [w:] idem (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1976, s. 1151–1224.

wiedzy”⁶⁰. I filozofię można by nazywać nauką przy takim szerokim rozumieniu tej ostatniej. Tak pojmowana filozofia różnić się jednak będzie wyraźnie od nauk szczegółowych. **Filozofia różni się od innych nauk nie tylko swym zakresem. Różnica dotyczy także metod postępowania badawczego.** Choć korzysta ona z metod naukowych, to jednak w pewnych sytuacjach poza te metody wychodzi. Wiąże się to z tym, że nauka nowożytna jest wiedzą metodycznie zdobytą i możliwie pewną. Takich zaś wymogów metodologicznych filozofia nie jest w stanie spełnić.

Rozumienie filozofii ulegało zmianom na przestrzeni wieków, od antyku do współczesności. W dziejach filozofii europejskiej daje się wyróżnić trzy zasadnicze okresy: starożytność, średniowiecze, nowożytność. W ramach filozofii można zaś wydzielić trzy wielkie grupy zagadnień filozoficznych składających się na trzy klasyczne działy filozofii. Są to: metafizyka zajmująca się bytem, teoria poznania, której przedmiotem jest poznanie, oraz aksjologia (etyka w sensie szerokim), która koncentruje się na wartościach. Historycznie biorąc, rozumienie filozofii ewoluowało od filozofii pojmowanej jako wszelka wiedza do ograniczenia jej do węższego zakresu. Znaczna część filozofów uznała – w pewnym okresie – że takie maksymalistyczne aspiracje i chęć zbudowania całościowej wiedzy wykraczają poza dostępne ludziom możliwości poznawcze⁶¹. Prowadzi to do tego, że filozofia (w dominujących – w każdym razie – ujęciach) zaczyna zajmować się nie bytem samym, lecz naszymi myślami o bycie. Oprócz takiej filozofii minimalistycznej i ostrożnej nie zaginął jednak model maksymalistyczny, nierezygnujący z metafizyki. Jak to stwierdza Tatarkiewicz: „jedno zawsze znajduje zwolenników wśród odważnych, drugie wśród ostrożnych”⁶². **Samemu Tatarkiewiczowi było bliższe to ostrożne, minimalistyczne rozumienie filozofii, choć nie znaczy to, że odrzucał, lekceważył czy wykluczał nastawienie maksymalistyczne.** Można uznać, że zgodziłby się on ze stwierdzeniem, że dla filozofii, jako pewnego działu kultury widzianego w szerokiej perspektywie, potrzebne oraz właściwe jest i jedno, i drugie podejście.

Ale swoistość filozofii polega również na tym, że dotyczy ona tego, co dla ludzi najważniejsze i najcenniejsze oraz dostarcza poglądu na świat⁶³. W tym miejscu Tatarkiewicz oddala się od nastawienia metafizycznego, typowego dla SLW, w którym filozofia i zagadnienia światopoglądowe były i powinny być separowanymi. To, co *in concreto* zalicza się do filozofii i co jest jej przedmiotem, nie jest czymś stałym i ulega zmianom w zależności od epoki. Zależy to bowiem od tego, co uznajemy za ważne z badawczego punktu widzenia. W różnych okresach i dla rozmaitych filozofów czy szkół filozoficznych może to być świat przyrody, Bóg,

⁶⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, s. 47.

⁶¹ Por. ibidem, s. 50 i n.

⁶² Ibidem, s. 52.

⁶³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 13.

dusza czy moralność. Zależy to także od przyjętych w danym okresie poglądów epistemologicznych (rozmaite, niezgodne ze sobą charakterystyki natury poznania, niekiedy sprowadzające je np. do psychologii) oraz od uznania, co czynimy przedmiotem wiedzy, gdzie wyznaczamy jej granice. Może to bowiem być świat rzeczywisty lub świat tylko zjawiskowy bądź wreszcie nasze ludzkie myśli o świecie.

7

Na zakończenie te konstatacje dotyczące metafizyki, które znajdujemy w wielkim dorobku Władysława Tatarkiewicza, spróbujmy wyrazić w syntetycznym skrócie:

1. Myślenie charakterystyczne dla Tatarkiewicza cechują: poczucie umiaru oraz uznanie dla zdrowego rozsądku, który znajduje on u Arystotelesa i Twardowskiego.

2. Jego widzenie filozofii i przyznanych jej zadań można uznać za umiarkowanie minimalistyczne, lecz bez pozytywistycznych skrajności.

3. Język filozofii winna charakteryzować klarowność i troska o precyzję, dlatego bliskie mu jest charakterystyczne dla SLW hasło analizy semiotycznej, a także postulat wykorzystywania narzędzi logiki ogólnej.

4. Doceniając rolę logiki, nie podziela on jednak tych haseł filozofii logicznej, które uznaje za prowadzące do następstw antyfilozoficznych.

5. W stosunku do współczesnych prądów jego nastawienie bliskie jest filozofii analitycznej, którą ceni, choć uznaje za niewystarczającą w planie praktycznym (zagadnienia egzystencjalne).

6. Tatarkiewicz odróżnia poznanie naukowe, poznanie potoczne i filozoficzne, a także analogicznie trzy typy poglądów na świat. Można więc mówić o pluralistycznej wizji poznania, w której filozofii wypada odgrywać rolę arbitra w przypadku sporu między naukowym a potocznym obrazem świata.

7. Jest to wizja bliska pewnym nurtom filozofii analitycznej, w tym też wizji SLW, choć cechująca się zarazem pewnymi swoistymi dla Tatarkiewicza odrębnościami. W jego postrzeganiu ludzkiego poznania jest bowiem miejsce na refleksję typu światopoglądowego i egzystencjalnego. Wskazując na bliskość metodologiczną z SLW, Tatarkiewicz nie chciał jednak w sposób jednoznaczny zaliczać się do żadnej filozoficznej szkoły.

8. Prowadzone powyżej analizy przemawiają za uznaniem, że te wyrażone w tekstach Tatarkiewicza oraz wydobyte z jego prac poglądy na temat zadań filozofii, jej metod, stosunku do innych działów kultury pozwalają na częściowe odtworzenie jego metafizycznych przekonań. Nie daje to jednak obrazu pełnego i wyczerpującego. Skoro nie mamy możliwości pełnego i systematycznego ich ustalenia, a w konsekwencji nie daje się zbudować całościowego obrazu metafizycznych przeświadczeń Tatarkiewicza, to pozostanie przy nazwie *Uwagi metafizyczne*, występującej w tytule tego rozdziału, wydaje się zasadne.

ROZDZIAŁ VII

JÓZEF MARIA BOCHEŃSKI O FILOZOFII, IDEOLOGII I ŚWIATOPOGLĄDZIE

Bo filozofia – to nic innego jak rozum ludzki w sposób bezwzględny, bezgraniczny, z całą mocą, na jaką nas stać, nastawiony na wytłumaczenie świata (FM, s. 78).

Nauka a nie twórczość pisarska, nie muzyka, lecz poważne trzeźwe badanie. Nauka uniwersalna w tym sensie, że nie wyklucza żadnej dziedziny i korzysta z każdej dostępnej metody (FM, s. 20).

Człowiek powinien próbować zmieścić wszystko, co uważa za ważne, w jednej jedynej ramie bez sprzeczności. Czy odpowiednie wypowiedzi mają charakter religijny, filozoficzny lub naukowy, nie czyni tu różnicy. W coś podobnego, jak podwójna prawda, a jeszcze bardziej w możliwość zastąpienia myślenia logicznego przez uczucia lub obrazy poetyckie, nie wierzę (FA, s. XXIX).

1

Problem relacji filozofii do światopoglądu i ideologii może być zaliczony do sfery tzw. metafizyki, czyli dyscypliny, w której formułuje się pytania dotyczące tego, czym filozofia jest. W ramach badań metafizycznych będą to m.in. pytania, które dotyczą stosunku filozofii do nauki, jej relacji do poznania potocznego, poglądu na świat, religii czy sztuki. Nie widać też powodu, aby w ramach metafizycznej refleksji nie pytać także o relację filozofii do tego, co nazywa się ideologią, pamiętając, że termin ideologia bywa rozmaicie pojmowany, co rodzi konieczność uprzedniej analizy znaczeniowej tego terminu. W tym rozdziale zamierzam scharakteryzować stosunek filozofii do poglądu na świat (światopoglądu) i jej stosunek do ideologii, jaki odnajdujemy w pracach znanego dwudziestowiecznego myśliciela o Józefa M. Bocheńskiego. Niezależnie od pewnych przemian, jakim podlegała jego refleksja filozoficzna, ważne miejsce przyznawał refleksji metodologicznej, także tej dotyczącej statusu filozofii. W niniejszym rozdziale, charakteryzującym pewien fragment jego poglądów w tym zakresie, kolejno zostaną omówione kwestie: rozumienia filozofii,

jej stosunku do światopoglądu, a także jej stosunku do sfery określanej mianem ideologii. W końcowej części spróbujemy zastanowić się nad walorami metodologicznymi tych ustaleń Bocheńskiego i zaoferować, w przypadku dostrzeżonych ewentualnych słabości czy braków w tym zakresie, pewne możliwe korekty i uzupełnienia.

2

Gdy mówimy o poglądach ojca Bocheńskiego, które dotyczą jego ujmowania filozofii, to pamiętać należy o zmianach, jakie zachodziły w jego metodologicznych i metafizycznych poglądach. Wystartował on jako filozof neoscholastyczny (neotomistyczny), który rozpatrywał rozmaite zagadnienia filozoficzne w perspektywie tradycji myślowej św. Tomasza z Akwinu, by w latach sześćdziesiątych/siedemdziesiątych stać się, coraz to wyraźniej, filozofem o analitycznej orientacji¹. Zarazem od początków swej badawczej aktywności był myślicielem ceniącym logikę współczesną i pragnącym ją stosować w domenie filozoficznej. Ten zwrot w stronę filozofii analitycznej był głównie metodologiczny, choć jego konsekwencje można zauważyć także w sferze poglądów merytorycznych. Jeśli punktem dojścia, w ewolucji filozoficznych poglądów, była filozofia analityczna, to rodzi się w tym momencie pytanie: jak był przezeń rozumiany ten nurt filozoficzny (analityczny sposób filozofowania). Jak bowiem dobrze wiadomo, istniały i istnieją rozmaite nurty analityczne, a filozofowie uważani za analityków różnią się, niekiedy nawet bardzo znacząco, od siebie poglądami w odniesieniu do rozmaitych kwestii merytorycznych (rzeczowych)². Od samych początków nurtu analitycznego mamy więc, mówiąc językiem Bocheńskiego, tzw. twardą analizę, która stosuje wyrafinowane nieraz narzędzia formalne, oraz miękką analizę, jaką jest analiza koncentrująca się na języku potocznym (FA, s. 36–37). Bocheński, charakteryzując to, czym jest filozofia, w pracy *Ku filozoficznemu myśleniu*, a więc jeszcze w okresie przed zwrotem analitycznym, wskazuje, że filozofia różni się od nauk szczegółowych,

¹ W swym filozoficznym rozwoju Bocheński wyodrębnia 4 fazy: neotomistyczną, historyczno-logiczną, sowietologiczną i systematyczno-analityczną. Faktycznie jednak te fazy zachodzą na siebie. Przykładowo biorąc ważne, w jakiejś mierze kluczowe, prace z zakresu historii logiki powstały w okresie określanym mianem neotomistycznego. W tej kwestii por. J. M. Bocheński, *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1994, s. 308 i n. (W); R. Mordarski, *J. M. Bocheńskiego koncepcja filozofii analitycznej*, [w:] D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia J. M. Bocheńskiego*, Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2014, s. 309–310.

² Por. J. M. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, [w:] idem, *Logika i filozofia. Wybór pism*, oprac. J. Parys, PWN, Warszawa 1993, s. 35–49 (FA); R. Mordarski, *J. M. Bocheńskiego koncepcja filozofii analitycznej*, s. 309–330.

będąc nauką uniwersalną, jak mówi, nauką o podstawach³. Zwraca tam też uwagę na zasadnicze trudności, jakie wiążą się z odpowiedzią na pytanie: „Czym właściwie jest filozofia?” (FM, s. 14 i n.). Tę trudność łatwo zaobserwować, gdy uczestniczy się w życiu środowiska filozoficznego. Jak zauważa Bocheński:

Przed zaledwie paru tygodniami [tekst z roku 1958 – przyp. R. K.] uczestniczyłem we Francji w kolokwium czołowych europejskich i amerykańskich myślicieli. Wszyscy oni mówili o filozofii, ale rozumieli coś całkiem innego (FM, s. 14).

Inaczej zdają się rozumieć filozofię badacze o nastawieniu pozytywistycznym czy pozytywizującym, inaczej egzystencjaliści czy ogólniej – myśliciele nastawieni irracjonalistycznie, jeszcze inaczej kontynuatorzy Ludwiga Wittgensteina. Jak jednak zauważa Bocheński, historyczny namysł nad działalnością filozoficzną przekonująco wskazuje, iż filozofowanie, to rozumna interpretacja rzeczywistości, a więc:

Historycznie rzecz biorąc – czyli w ramach tego, co filozofowie naprawdę czynili, a nie, co o swej pracy mówili – filozofia jako całość była czynnością rozumną, naukową – nauką, a nie twórczością literacką. Bywało, że filozofowie mieli również talent poetycki, jak Platon i św. Augustyn, i, jeśli z tymi wielkimi wolno porównywać jednego ze współczesnych, także Jean-Paul Sartre napisał parę dobrych sztuk teatralnych. Wszystko to jednak było dla nich raczej środkiem do przekazywania myśli. Z istoty swej bowiem była dla nich filozofia, jak się rzekło, zawsze dyscypliną naukową, nauką (FM, s. 17).

Pogląd ten, dotyczący Platona czy św. Augustyna, jawi się jako mało kontrowersyjny. Co do naukowości filozofii, to jeśli naukę, w tym przypadku filozofię, rozumieć jako dyscyplinę stosującą pewne narzędzia metodologiczne, mającą pewną terminologię i odwołującą się do argumentacji, to takie rozumienie jej naukowości też jest niekontrowersyjne. Ta naukowość, w ten sposób rozumiana, nie redukuje się bowiem do modelu nauk przyrodniczych. Bocheński nie był bowiem zwolennikiem redukcjonizmu, który by np. metody nauk humanistycznych chciał sprowadzić do metod zaawansowanego przyrodoznawstwa (fizyki) (FA, s. 45–46). Później, w okresie analitycznym, ten wspomniany pogląd jest w zasadzie podtrzymywany, jednak jego rozumienie filozofii nabiera charakteru typowego dla analityków. W swym obrazie filozofii analitycznej Bocheński podaje jej

³ Por. J. M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, przeł. B. Białecki, IW PAX, Warszawa 1986, s. 14–20 (FM). W pracy tej filozof, mówiąc czym jest filozofia, zauważa na jej temat: „Gdzie inne nauki się zatrzymują, gdzie rezygnując z dalszych pytań, przyjmują pewne założenia, tam filozof dopiero zaczyna pytać” (idem, *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 19).

charakterystykę poprzez wskazanie jej cech istotnych, demaskując pewne nieporozumienia czy stereotypowe opinie w kwestii rozumienia tego filozoficznego, stosunkowo szerokiego prądu. W swym zabiegu dążącym do charakteryzowania tego nurtu filozoficznego (czy raczej zróżnicowanej wewnętrznie rodziny filozoficznej) bierze on pod uwagę kilkunastu (dokładnie biorąc trzynastu) autorów, uznawanych powszechnie za filozofów analitycznych, wydobywając to, co będąc dla tych autorów wspólne, ma zarazem stanowić cechy wspólne analitycznego sposobu filozofowania w ogóle. Uznaje bowiem, że filozofia analityczna jest tym, co jest wspólne autorom uznanym przezeń, bez najmniejszych wątpliwości, za analityków⁴. **Przyjrzenie się ich twórczości pozwala na wydobywanie takich reguł filozofii analitycznej, jak: 1) analiza; 2) język; 3) logika; 4) obiektywizm.** Wskażmy teraz, jak te reguły są rozumiane i jak funkcjonują⁵.

1) Hasło **analiza** oznacza, w ujęciu Bocheńskiego, odrzucenie aspiracji syntetycznych, a także tworzenie obszernych wizji światopoglądowych w filozofii, rezygnację z budowania wielkich całościowych konstrukcji, obecnych często w filozofii klasycznej. Pozytywnie zaś wiąże się z koncentracją na drobnych pracach analitycznych. Bierze się to z przekonania, że dzisiaj, przy obecnym rozwoju wiedzy naukowej oraz poziomie standardów logicznych i metodologicznych, już nie da się takich wielkich syntez budować, w każdym razie w sposób odpowiedzialny (FA, s. 39). Analiza rozważanego terminu winna, poprzez uwzględnienie rozmaitych jego użyć, zmierzać do ustalenia znaczenia danego terminu w danym języku – zarówno potocznym, jak i wyspecjalizowanym.

2) **Język**, analiza języka (pojęć) wiąże się z uznaniem, iż analiza tego typu to podstawowy warunek rzetelnej filozofii. Podkreśla się więc niezbędność takich zabiegów, jak te, które zmierzają do klaryfikacji wykorzystywanych terminów. Odrzuca się tutaj programowo niejasne pojęcia i używanie ich bez uprzedniego sięgnięcia do zabiegów precyzacyjnych (klaryfikacyjnych). Taki program nie znaczy wcale, że na samej analizie zadania filozofa się kończą (FA, s. 40). Należy jednak dodać, że zasadne jest przekonanie, iż od tego winny się one standardowo zaczynać.

3) **Logika** jest traktowana jako konieczne narzędzie filozofa, bez niej bowiem grozi każdemu myślicielowi popadnięcie w irracjonalizm. Stosowanie aparatu logicznego wydaje się niezbędne, aby realizować zadania precyzowania

⁴ W tym gronie znaleźli się: K. Ajdukiewicz, J. L. Austin, R. Carnap, R. Chisholm, R. Martin, K. R. Popper, W. V. O. Quine, N. Rescher, G. Ryle, H. Scholz, P. F. Strawson, A. Tarski, P. Weingartner. Z tego grona każdy, wedle autora, może być uważany za analityka. Dodać jednak należy, iż niekiedy w odniesieniu do niektórych z nich (np. Poppera czy Tarskiego) były w tym zakresie wydobywane rozmaite wątpliwości.

⁵ Kompetentny i obszerny przegląd tych reguł w: R. Mordarski, *J. M. Bocheńskiego koncepcja filozofii analitycznej*, s. 318–325.

języka. Wiąże się to z uznaniem, że poza granicami logiki mamy do czynienia z czymś, co jest irracjonalne (wykracza poza rozum). O aplikacji logiki do badań filozoficznych mówi Bocheński następująco:

[...] wizja świata: jest on kolosalną, w najwyższym stopniu skomplikowaną masą rzeczy, właściwości i zdarzeń. Ale chociaż bardzo nieprzenikniona wydaje się ona najpierw, posiada jednak zupełnie określoną (statyczną i dynamiczną) strukturę. Otóż „struktura” jest innym słowem na „sieć relacji”. Logika formalna jest zaś niczym innym jak najogólniejszą teorią relacji. Znaczy to, że świat ma strukturę logiczną. Wydaje się nawet, że wyrażenie „struktura nielogiczna” oznacza sprzeczność (FA, s. XXI).

Innymi słowy badania filozoficzne muszą stosować aparaturę logiczną (szeroko zresztą rozumianą), bez tego bowiem grozi filozofowi popadnięcie w irracjonalizm.

4) Hasło **obiektywizmu** oznacza nastawienie na badanie rzeczy, tego co jest obiektywne i odrzucenie subiektywizmu w filozofowaniu. Zakłada się więc tutaj, że w filozofii możliwy, a w ogóle dostępny dla człowieka, jest obiektywizm, wychodzenie poza sferę własnych doznań (doświadczeń) czysto indywidualnych. Podkreśla to filozof w swych *Wspomnieniach*:

Odrzucam kategorycznie powiedzenie św. Augustyna, myśliciela, którego zresztą wysoko cenię, *In te ipsum intra, in interiore homine habitat veritas*: „Wejść w samego siebie – prawda mieszka w człowieku wewnętrznym”. Byłem zawsze i jestem obiektywistą, sądzę, że prawda mieszka nie w podmiocie, ale w przedmiocie, i że prawie wszystko, co wiemy, wiemy dzięki zachowaniu tej obiektywnej postawy przez naukę (W, s. 317).

Jak wskazuje Bocheński, każdy z tych czterech powyższych punktów może być i niekiedy bywa radykalizowany (doprowadzany do skrajności), co prowadzi do stanowisk przez filozofa już nieakceptowanych. Radykalizowanie hasła drugiego i koncentrowanie działalności filozoficznej tylko na analizach językowych prowadzi do tego, co Bocheński określa mianem sporządzania przyczynków do słownika języka angielskiego (do *Oxford Dictionary*). Gdy zaś radykalizujemy hasło obiektywizmu, to dochodzimy do utożsamienia filozofii z analizą języka nauk przyrodniczych, co jest przypadłością pozytywizmu (empiryzmu logicznego). Podobnie będzie w przypadku dwu pozostałych postulatów. Jak wspominałem, polski filozof takich radykalnych metodologicznie stanowisk nie uznaje za zasadne, ponieważ rozmaite uskrajnienia którejkolwiek z tych reguł prowadzić mają do rezultatów, które Bocheński uznaje za szkodliwe dla filozofii.

Generalnie rzecz ujmując, filozofia analityczna wdraża to, co obce nowożytnej filozofii (z jednym, lecz znaczącym wyjątkiem Leibniza), czyli stosowanie

logiki, analizę języka, wreszcie ontologię (FA, s. 43). W odniesieniu do tej kwestii Bocheński podzielał pogląd żywiony stanowczo przez wielkiego polskiego logika Jana Łukasiewicza, podobnie negatywnie oceniającego filozofię nowożytną. Jest zarazem filozofia analityczna, co Bocheński podkreśla, a o czym szerzej powiemy, czymś innym niż światopogląd, nie czując się uprawnioną do udzielania odpowiedzi na egzystencjalne czy moralne pytania (FA, s. 48). Może ona natomiast prowadzić analizy metafizyczne, choć są one bardzo trudne do realizacji. Tak to w odniesieniu do metafizyki konstatuje Bocheński:

Naprawdę jest tak, że rozumowania metafizyczne należą do najbardziej złożonych i trudnych, jakie w ogóle znamy. Aby mieć jakiegokolwiek szanse powodzenia w tej dziedzinie, trzeba umieć stosować bardzo wyrafinowaną logikę matematyczną (FSZ, s. 85).

Metafizyka wymaga w efekcie poważnych i długotrwałych prac przygotowawczych. Bocheński odrzuca antymetafizyczny pozytywizm czy redukcjonistyczną metodologię, będąc jednak zarazem zasadniczo zwolennikiem „małej filozofii”. W swej charakterystyce filozofii analitycznej wskazuje ponadto, że błędne jest utożsamianie filozofii analitycznej z filozofią angielską, a także podobnie błędne jest ściśle łączenie jej z pozytywizmem (FA, s. 37, 43), traktowanym zresztą przez filozofa jako to, co określa on mianem zabobonu⁶.

3

Jeśli weźmiemy teraz pod uwagę światopogląd, to pamiętać należy, że samo pojęcie światopoglądu pojawia się w filozofii niemieckiej (*Weltanschauung*) i co ciekawe, nie ma ono dobrych odpowiedników w niektórych innych językach. W efekcie w pracach anglojęzycznych, gdzie termin ten się pojawia, występuje wcale często jego oryginał niemiecki. Jest on przez filozofa definiowany następująco:

Światopogląd jest zespołem poglądów na podstawowe zagadnienia świata i życia ludzkiego wraz z uczuciową postawą zajętą w stosunku do nich przez człowieka⁷.

⁶ Por. J. M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philod, Kraków 1992, s. 104–106 (FSZ). Dla przypomnienia zauważyć należy, że dla Bocheńskiego zabobon to pogląd nieuzasadniony, wysoce fałszywy, choć głoszony z mocnym przekonaniem o jego prawdziwości (idem, *Sto zabobonów...*, s. 9–10).

⁷ Por. J. M. Bocheński, *O światopoglądzie*, [w:] idem, *Sens życia i inne eseje*, Philod, Kraków 1993, s. 166 (OS). Inne ważne w tej kwestii pozycje: idem, *Światopogląd a filozofia*, [w:] idem, *Sens życia i inne eseje*, s. 172–188 (SiF); idem, *Logika*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, s. 125 i n. (L).

Bocheński nie tylko definiuje światopogląd, lecz wyodrębnia także pewne komponenty światopoglądu (cechy) (OS, s. 166 i n.; SiF, s. 175 i n.). Ten zespół zasad porządkujący całe myślenie człowieka, jakim jest światopogląd, miałby zawierać:

1. **Syntetyczny obraz całej rzeczywistości**, na co składają się zdania o dekskryptywnym charakterze, czyli ten element składa się, w odniesieniu do światopoglądu, na jego część opisową.

2. **Wyrażną komponentę wartościującą** (oceny, normy).

3. Jego elementem jest nadto **zestaw odpowiedzi na pytania egzystencjalne**, dotyczące problemów ważnych dla sensu życia ludzkiego (śmierć, cierpienie, jego sens, istota religii etc.). Tych zagadnień, jak podkreśla filozof, nauka rozwiązać nie może. W ujęciu zaś Bocheńskiego i wielu analityków filozofia też nie może (i nie powinna) ich podejmować efektywnie oraz udzielać na nie odpowiedzi.

Jeżeli te elementy byłyby niezbędnymi elementami światopoglądu, to takimi światopoglądami mogą być takie poglądy na świat, jak: chrześcijański, buddyjski czy komunistyczny. Takie ujęcie poglądu na świat, jakie spotykamy u Bocheńskiego, wydaje się bliskie polskiej szkole analitycznej w kwestii tego, co filozofia może osiągnąć, choć obce tym, którzy oczekiwali i oczekują od filozofii i filozofów także refleksji niebojącej się podejmowania egzystencjalnych zagadnień⁸. Choć filozofia i nauka nie mogą, w optyce przyjmowanej przez Bocheńskiego, udzielać odpowiedzi na pytania światopoglądowe, to mają one jednak pewne kompetencje w tej dziedzinie. Przede wszystkim logika może opisywać budowę formalną poglądu na świat, traktowanego jako zbiór twierdzeń oraz wskazywać na wymogi formalne jego poprawności (L, s. 126, 128–129). Zgodnie z tym winien on być, przede wszystkim, niesprzeczny (nie zawierać nawet jednej pary zdań sprzecznych) i zupełny (daje się z niego wyprowadzić wszystkie zdania uznawane przez przyjmującego dany pogląd na świat).

Jeżeli zadamy teraz pytanie o uzasadnienie światopoglądu, to Bocheński wskazuje, że tenże nie może posiadać takiego uzasadnienia, z jakim mamy do czynienia w nauce czy filozofii. Jest to oczywiste, jeśli pamiętamy o metodologicznym rozróżnieniu każdej z tych trzech dziedzin. **Filozofia bowiem jest dziedziną, w której wszystkie przyjęte (świadomie w każdym razie przyjęte)**

⁸ Nie znaczy to wcale, że wśród polskich analityków nie było w ogóle myślicieli, dla których ta problematyka, powiedzmy egzystencjalna, byłaby bliska, by wymienić choćby Mariana Przełęckiego, a z myślicieli wcześniejszych, w jakiejś skromniejszej mierze, była ona obecna u Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego. Taką koncepcję filozofii, w której jest ona dyskursywnym sposobem wyrażania poglądu na świat, Leszek Kołakowski określa mianem funkcjonalnej. Por. L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] idem, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 15.

zdania są traktowane jako racjonalne/przyjęte racjonalnie. Zdanie zaś jest racjonalne wtedy, gdy spełnia jeden z poniższych warunków:

- jest stwierdzone przez bezpośrednie doświadczenie, z włączeniem doświadczenia fenomenologicznego;
- zostało udowodnione przy pomocy poprawnych reguł formalnologicznych, przy spełnieniu warunku racjonalności przesłanek;
- zostało przyjęte dla wytłumaczenia zdań racjonalnych, zgodnie z regułami wnioskowania redukcyjnego.

Światopogląd tych warunków nie może spełnić. Zarazem jednak nie powinien on być przyjęty i uznawany bez jakichkolwiek podstaw (motywów) i jakieś racje muszą przemawiać na jego rzecz. Czyli nie powinien on być li tylko zadeklarowanym (deklaratywnym) obrazem świata. Te racje, które na rzecz danego poglądu na świat przemawiają, mogą być natury tak intelektualnej, jak i moralnej. Bliżej powiemy o tym, odwołując się do jego pracy *Logika religii*⁹. Zauważmy jeszcze, że Bocheński uznaje, iż światopogląd winien łączyć się z metafizycznym twierdzeniem o jego prawdziwości. Znaczy to tyle, że każdy uznaje własny światopogląd za prawdziwy, a inne za fałszywe. **Tak więc, sumarycznie mówiąc, światopogląd nie jest sprawą nauki, lecz sprawą wiary, ale takiej wiary, na rzecz której przemawiają jednak pewne racje** (L, s. 130–131). W kwestii uzasadniania możemy tutaj odwołać się do daleko idącej analogii z wiarą religijną. Podobnie jak religia światopogląd może być uzasadniany, wedle Bocheńskiego, poprzez odwołanie się do autorytetu oraz/lub poprzez hipotezę światopoglądową (OS, s. 170). Na jej, to jest religii, gruncie uzasadnienie ma charakter swoisty, wykorzystujący coś, co Bocheński nazywa w *Logice religii* hipotezą religijną (HR) (LR, s. 112–117). Tą hipotezą jest zdanie o treści identycznej z podstawowym dogmatem (PD) danej religii. To zdanie ma odgrywać rolę analogiczną do roli hipotez w naukach empirycznych. Ma więc pełnić funkcje wyjaśniania i przewidywania. Hipoteza religijna ma jednak pewne swoistości. Po pierwsze w punkcie wyjścia hipoteza religijna opierać się może na zbiorze wszystkich zdań uznawanych przez daną osobę, a więc nie tylko na zdaniach dyskursu religijnego, lecz także świeckiego. Ta wyjściowa baza zawiera więc zdania zarówno opisowe, jak i wartościujące. Baza wyjściowa zdań wykorzystywanych w danej hipotezie religijnej jest więc niezwykle szeroka. Jak wspominaliśmy, hipoteza religijna przypominać ma hipotezy naukowe. W praktyce może to wyglądać w następujący sposób.

Powiedzmy, że mamy do czynienia z osobą, którą określamy mianem **Pana W**. Tenże **Pan W**, przyjmijmy w jakimś momencie t_1 , dokonując refleksji nad swoim życiem, może dojść do wniosku, że chciałby jakoś je zorganizować, wyjaśnić

⁹ Por. J. M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, IW PAX, Warszawa 1990 (LR).

i usensownić. W tym celu rozważa rozmaite propozycje, które zdają się pełnić potencjalnie takie funkcje. Wśród nich jest tzw. **podstawowy dogmat**, w skrócie PD, jakiejś religii, po analizie którego dochodzi do przekonania, że przyjęcie owego PD (czyli ogólnie rzecz biorąc – *credo* danej religii) takie cele pozwoli osiągnąć. Jego życie stanie się po przyjęciu owego PD zrozumiałe i nabierze sensu. **Pan W** przypomina w tym momencie, zdaniem Bocheńskiego, uczonego przyjmującego hipotezę dla wyjaśnienia wyników eksperymentu. To podobieństwo nie zmienia faktu, że zachodzą różnice i to niebagatelne między **Panem W** a uczonym interpretującym wyniki eksperymentu. Co istotne, dla **Pana W** to choćby to, że w owym momencie t_1 bierze on pod uwagę całe swoje życie (cały dyskurs religijny i świecki). Różni się on więc od uczonego zakresem branego pod uwagę doświadczenia. Hipotezę tę następnie **Pan W** poddaje weryfikacji, biorąc pod uwagę inne uznawane przez siebie zdania. Oczywiście nowe życiowe perypetie **Pana W** mogą dostarczyć mu istotnego materiału zdaniowego, ważnego dla tej weryfikacji. Może on *de facto* zastanawiać się, czy nawet wahać, w kwestii sensowności przyjęcia danej HR. W pewnym jednak momencie, powiedzmy w t_2 , dochodzi on do akceptacji PD i przyjmuje *credo* danej religii. Owa teoria HR wyjaśnia, zdaniem Bocheńskiego, pewne charakterystyczne zjawiska, jakie spotykamy w kontekście dyskursu religijnego. Przyjrzyjmy się teraz, na czym to wyjaśnienie polega.

Po pierwsze pozwala to zrozumieć, dlaczego **Pan W** może mieć trudności z przekonaniem innych do swego nowego stanowiska religijnego (analogicznie światopoglądowego). Jest tak, ponieważ ich zbiory doświadczeń (**Pana W** i innej odeń osoby) różnią się od siebie. W gruncie rzeczy nie mamy przecież dwu osób o identycznym zbiorze doświadczeń. Inaczej mówiąc, religia (światopogląd) ma zawsze to, co możemy nazwać rysem jednostkowym (osobistym).

Po drugie zaś pozwala zrozumieć, dlaczego obalenie PD, przyjmowanego w pewnym momencie przez **Pana W**, jest czymś niesłychanie trudnym. Jest to przecież hipoteza o ogromnym stopniu ogólności, zaś obalenie takich hipotez, choć możliwe teoretycznie, jest czymś nader kłopotliwym.

To, co w Logice religii mówi się o religii i jej uzasadnianiu, per analogiam odnieść można do poglądu na świat (światopoglądu). Ta analogia jest dopuszczalna, gdyż religia, w ujęciu Bocheńskiego, jest rodzajem światopoglądu¹⁰. Dlatego też ten model, jak się wydaje, mógłby być odniesiony do wszelakiego kontekstu światopoglądowego, bez względu na to, czy ma on charakter religijny

¹⁰ Lepiej byłoby, moim zdaniem, powiedzieć, z uwagi na złożoność tego, czym jest religia, że jej komponenta przekonaniowa jest światopoglądem. Religia ma jednak inne jeszcze komponenty i te komponenty religii: stosunek do Boga (*sacrum*), praktyki religijne czy postawy moralne miałyby już wyraźną specyfikę, której brak w przypadku światopoglądu.

czy nie. Wtedy oczywiście należałoby mówić o uzasadnianiu hipotezy światopoglądowej i stosować w tym przypadku analogicznie to, co powyżej odnosiliśmy do kontekstu religijnego i wskazanych zabiegów.

Widać teraz, że na gruncie koncepcji Bocheńskiego nie da się mówić, w sposób zasadny, o światopoglądzie naukowym nawet w odniesieniu do części deskryptywnej światopoglądu. Tutaj także jego pogląd jest zbieżny z tym, co przyjmowano w polskiej filozofii analitycznej – w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (SLW), od Twardowskiego poczynając, odróżniało się to, co nazywano filozofią naukową i to, co określano mianem filozoficznego światopoglądu.

Jeśli teraz zapytać, jaką rolę może odegrać filozofia, tak jak jest ona współcześnie rozumiana, wobec światopoglądu, np. filozofia wobec światopoglądu danego filozofa, to w odpowiedzi można powiedzieć, że może ona spełnić dwie funkcje. Po pierwsze funkcję nauki pomocniczej, po drugie funkcję krytyczną. Funkcja krytyczna oznacza, że filozofia ma pozwalać posiadaczowi danego światopoglądu uwolnić się od rozmaitych grożących mu zabobonów. Może to jednak, jak mówi filozof, zrobić tylko pod pewnymi warunkami:

Ale filozofia może spełnić swe zadania, tylko pod warunkiem, że pozostanie sobą, to jest, że jako system będzie wolna od świadomie przyjętych wpływów światopoglądu. Bo tylko pod tym warunkiem jej niszcząca akcja będzie wiarygodna i skuteczna (SiF, s. 188).

4

Przejdźmy teraz do zagadnienia tego, co nazywa się ideologią. Jak łatwo zauważyć, termin ten, który pojawił się w końcu XVIII wieku, bywa rozmaicie używany¹¹. Nie aspirując w tym miejscu do wyczerpującego wskazania wszystkich (najważniejszych) jego znaczeń, wymienimy, niejako przykładowo, kilka z nich.

A) W szerokim, raczej potocznym znaczeniu, ideologia to tyle, co doktryna grupy społecznej czy nurtu politycznego. Tak rozumiana byłaby *de facto* światopoglądem (jego rodzajem). Tyle, iż byłby to światopogląd związany z grupą społeczną, względnie typowy dla pewnego politycznego nurtu.

B) W węższym znaczeniu rozważana ideologia to teoria historiozoficzna, tłumacząca sytuację danej grupy społecznej (klasy, narodu).

C) W ujęciu marksistowskim ideologia to historiozofia i program działania, forma klasowej świadomości, która byłaby wyrazem klasowo zdeterminowanej

¹¹ Takie uwagi historyczne i znaczeniowe znajdujemy w: D. Braybrooke, *Ideology*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, Macmillan Publishing, New York–London 1968, s. 124–127; D. Backhurst, *Ideology*, [w:] J. Dancy, E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Companions to Philosophy, Oxford–Cambridge 1992, s. 191–193.

wizji rzeczywistości. Ten czynnik determinujący świadomość to w przypadku marksizmu typ stosunków produkcji, właściwy dla danej klasy (odpowiednio dla jej, czyli tej klasy, przedstawicieli).

D) W innym jeszcze znaczeniu ideologia byłaby zespołem przekonań i wartości, które są żywione przez indywiduum lub grupę z innych racji niż czysto poznawcze. Przy tym rozumieniu ideologia bywa przeciwstawiana temu, co przyjmowane z racji poznawczych, rzeczowych (niekiedy mówi się nawet naukowych). Stąd ideologia i jej głosiciele mogliby być oskarżani, przy tym jej rozumieniu, o przyjmowanie pewnych przekonań, z powodów interesownych, w bardzo szerokim sensie słowa „interesowność”, a nie z powodu racji rzeczowych.

Dla J. Bocheńskiego ideologia jest pewnym rodzajem światopoglądu, obok innych jego rodzajów, np. religii (OS, s. 164; FSZ, s. 60–62). Mówiąc o ideologii, musimy jednak odróżniać rozmaite jej rozumienia. **Bocheński wskazuje na dwa: 1) potoczne rozumienie ideologii; 2) jej rozumienie marksistowskie.**

Przy tym pierwszym rozumieniu można mówić o ideologii komunistycznej czy hitlerowskiej. **Jest ona szczególnym rodzajem światopoglądu, który zawiera, oprócz cech tegoż, dodatkowe dwa składniki. Po pierwsze pewną teorię historiozoficzną, która wyjaśnia rolę danej grupy w dziejach ludzkości. Po drugie zaś musi zawierać komponentę w postaci recepty na uzdrowienie (zbawienie) tejże ludzkości.** Światopogląd mający te dwie cechy jest ideologią w tym potocznym sensie, tak jak rozumie to Bocheński. **Ideologie byłyby więc podzbiorem w łonie światopoglądów w ogóle.** To rozumienie ideologii jest jakos bliskie temu znaczeniu wymienianemu wyżej pod B.

Z kolei ideologia w sensie marksistowskim byłaby całością treści duchowego życia ludzi. Tak więc ideologią w tym marksistowskim sensie byłyby: filozofia, sztuka czy religia. Dla marksizmu jest bowiem ideologia nadbudową tzw. bazy ekonomicznej (stosunków produkcji) i zawsze wyraża interesy jakiejś klasy społecznej¹². Z tym marksistowskim rozumieniem ideologii łączą się, w ujęciu Bocheńskiego, dwa zabobony: po pierwsze przekonanie, że niemal wszystko, całe życie duchowe ludzkości (nauka, sztuka, religia) daje się sprowadzić do interesów klasy społecznej; po drugie zaś można pod jego (marksistowskiego rozumienia ideologii) adresem, w jego ujęciu, kierować zarzut relatywizmu, zgodnie z którym, gdy mówimy „Jakiś A jest B”, znaczy to zawsze: „Dany (jakiś) A jest B ze stanowiska C”. Taki pogląd wydaje się relatywistyczny, każde twierdzenie traktowane jest jako zrelatywizowane do jakiegoś kontekstu, punktu odniesienia. Nie ma więc twierdzenia po prostu prawdziwego czy słusznego, lecz jedynie takie,

¹² Na temat ideologii w rozumieniu Marksa i marksizmu por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, Wydawnictwo Krag, Warszawa 1989, s. 128–147, zwłaszcza s. 128–130.

któremu można przyznać takie walory tylko w takim lub innym kontekście. Na gruncie marksizmu takim kontekstem byłaby klasa społeczna i jej interes.

W odniesieniu do zwykłego (a więc nie do marksistowskiego) rozumienia ideologii też daje się wskazać to, co Bocheński określa mianem zabobonu. Niekiedy twierdzi się, jakoby każdy światopogląd był ideologią, co jest fałszem, bo zgodnie z przyjętymi przez Bocheńskiego ustaleniami np. religia nią nie jest. Nie musi ona bowiem zawierać owych dwu cech koniecznych dla bycia ideologią. Religia ma nadto komponenty zupełnie obce ideologii, jak np. stosunek do tego, co święte (noumenu). Podobnie niepoprawne jest traktowanie filozofii czy nauk pewnego rodzaju (np. społecznych) jako ideologii¹³. Filozofia odróżniana jest od światopoglądu, podczas gdy ideologia jest pewnym jego rodzajem. **Generalnie, jak powiada Bocheński, fałszem (zabobonem) jest spotykane niekiedy ogólne przekonanie, że każdy pogląd, z naukowym włącznie, nawet w sferze matematyki i logiki, jest ideologią.** Taki pogląd, niezależnie od jego możliwej terminologicznej mętności, jest efektem sceptycyzmu poznawczego. Z tego bowiem, że ludzie w niektórych sferach (np. polityki) kierują się ideologią, nie wynika wcale, że tak jest (czy nawet być musi) w każdej dziedzinie, z nauką włącznie. Ten ostatni pogląd wydaje się niezgodny z naszym rozumieniem wiedzy i poznania naukowego. Jako wadliwe uznaje się w związku z tym takie rozumienie ideologii, przy którym za ideologię uznaje się poglądy moralne, filozoficzne czy religijne jednostki lub grupy społecznej. Pogląd ten nie bierze pod uwagę specyfiki tych dziedzin, ich odrębności i różnic w stosunku do tego, co przez Bocheńskiego zostało opatrzone mianem ideologii.

5

Powyższe analizy pozwalają na dokonanie pewnego, choćby bardzo wstępnego, podsumowania.

1. Bocheński odróżnia wyraźnie filozofię od światopoglądu, a także od ideologii. Ta ostatnia traktowana jest jako szczególny, spełniający pewne warunki, rodzaj światopoglądu. To rozgraniczenie wydaje się przeprowadzone w sposób konsekwentny i spójny. Wskazuje się także na odmienny sposób uzasadniania, przyjmowany na gruncie filozofii (filozofii analitycznej) i w sferze światopoglądu. Stanowisko Bocheńskiego, które odróżnia filozofię i pogląd na świat, pozostaje, generalnie rzecz ujmując, w zgodzie z typowymi metafizycznymi rozstrzygnięciami przyjmowanymi w SLW.

2. To ugruntowane w dwudziestowiecznej polskiej filozofii analitycznej stanowisko zdaje się jednak obecnie rodzić pewne wątpliwości. Problemy

¹³ Jak zauważa D. Backhurst: „[...] in orthodox Marxism – Leninism ‘ideology’ refers to any form of social consciousness, including ‘scientific’ accounts of the world supposedly free of mystification”. Por. D. Backhurst, *Ideology*, s. 193.

podjęmowane współcześnie w takich działach filozofii, jak: filozofia umysłu, moralności czy religii trzeba by, przy stanowisku Bocheńskiego, uznać za lokujące się, choćby częściowo, w sferze światopoglądowej. Tymczasem te wspomniane działy filozofii podejmują dosyć często tego rodzaju zagadnienia. Ich przeniesienie do sfery światopoglądowej nie wydaje się rozwiązaniem zasadnym, bo filozofia ma metodologiczne możliwości badania choćby niektórych z tych kwestii. Mogą to być badania cząstkowe, dotyczące wybranych elementów ze sfery wskazanych działów filozofii, niewymagające wcale, aby niejako w pakiecie z tym budować jakieś całościowe filozoficzne syntezы. Nie ma więc powodu, aby zagadnienia te, *in gremio* przenosić do sfery światopoglądu. Zarazem może to zakładać potrzebę odróżniania tych dwu sfer. W konsekwencji jednak trzeba by na nowo, nieco odmiennie niż to czyni Bocheński, próbować wyznaczyć granice między filozofią a światopoglądem.

3. **Można przyjąć, że filozof nie powinien abstrahować od tych zagadnień, które nie przynależą do nauk szczegółowych, budzą społeczne zainteresowanie.** Do takich kwestii należy z pewnością sporo problemów, które Bocheński odsyła do domeny światopoglądu. Można oczywiście przystać na takie rozstrzygnięcie i odesłać każdego, kto formuluje pytania dotyczące takich zagadnień do innego specjalisty niż filozof. Powstaje jednak pytanie, czy nie jest to jednak bardziej ucieczką przed problemem niż próbą zmierzenia się z nim.

4. W kwestii ideologii należy podkreślić, że jej rozumienie przez Bocheńskiego daje się utrzymać (obronić). Czyni ono ideologię typem światopoglądu, przy czym pewne inne jego typy (ich komponenty) różnią się od ideologii, nie mając cech dla tej ostatniej niezbędnych. W tym ujęciu religia jest światopoglądem, ale nie jest ideologią. **Takie rozróżnienie wydaje się w generaliach zasadne i warte podtrzymania. Zdaje się to porządkować tę aparaturę, na gruncie której operujemy terminami: filozofia, światopogląd, ideologia.** Wszystkie one wydają się przydatne, wymagając jednak nadania im wyraźniejszego niż się to niekiedy czyni znaczenia bądź zakresu.

ROZDZIAŁ VIII

DWIE METAFILOZOFIE: ELZENBERG A SZKOŁA LWOWSKO-WARSZAWSKA

Kotarbiński i towarzysze: zbrodnia zamykania dróg przed człowiekiem (KI, s. 310).

Łukasiewicz zaś i jemu podobni widzą w myślicielach przeszłości tylko większe lub mniejsze zbiorniki twierdzeń ścisłych i dowiedzionych; jeśli ta zawartość jest mała, myśliciel się nie liczy w ogóle (KI, s. 359).

Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne – nie przeszkadza to, że są walką o światopogląd, a więc o życie. Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi (KI, s. 390).

1

Henryk Elzenberg to jeden z najoryginalniejszych filozofów polskich wieku XX. Jego pozycja jako filozofa była jednak w okresie międzywojennym szczególna. Z jednej strony był autorem stosunkowo znanym i obecnym w życiu filozoficznym, z drugiej – w miarę stabilne zatrudnienie akademickie zdobył dopiero w roku 1936, mając blisko 50 lat¹. Nadto na tle ówczesnego „układu sił” w filozofii polskiej był w pewnym sensie outsiderem, w każdym razie kimś wyraźnie osobnym. Z tych choćby powodów warto przyjrzeć się bliżej jego koncepcji filozofii i zestawić ją z tym, co na ten temat mówiono w dominującej wówczas szkole filozoficznej, czyli w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (SLW). W niniejszym rozdziale spróbujemy zestawić poglądy metafizyczne Elzenberga z tymi, które można

¹ W kwestii danych biograficznych por.: W. Tyburski, *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] idem (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 25–37; idem, *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 9–18; M. Wallis, *Henryk Elzenberg. (Wspomnienie pośmiertne)*, „Ruch Filozoficzny” 1967, t. 26, nr 2, s. 97–100; M. Woroniecki, *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 75–82.

przypisać SLW². Pozwoli to na wydobycie istotnych różnic, możliwych podobieństw, a także ujawni ewentualne nieporozumienia dotyczące stosunku Elzenberga jako filozofa do SLW.

2

SLW, jak powszechnie wiadomo, została ufundowana przez Kazimierza Twardowskiego, profesora Uniwersytetu Lwowskiego, pracującego tam od roku 1895. Na tym to uniwersytecie uformowali się uczniowie Twardowskiego, z których niektórzy pozostali we Lwowie (m.in. K. Ajdukiewicz [z przerwą 1926–1928], I. Dąbska, D. Gromska, M. Kokoszyńska), a inni objęli później katedry filozoficzne w Warszawie, po powołaniu tej uczelni jako polskiego uniwersytetu, co miało miejsce w roku 1915. Tam to profesorami byli: Tadeusz Kotarbiński, Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski i Władysław Witwicki. Profesorem w Warszawie był także, po epizodach wileńskim i poznańskim, bliski metodologicznie SLW Władysław Tatarkiewicz. Te dwa środowiska – lwowskie i warszawskie – złożyły się na SLW, prawdziwy fenomen w całej historii filozofii polskiej. W skład SLW wchodził także filozofowie pracujący w innych ośrodkach niż Lwów i Warszawa (m.in. Tadeusz Czeżowski i Zygmunt Zawirski). SLW była specyficzna, nie pod każdym względem przypominająca inne szkoły filozoficzne. Uczniów Twardowskiego łączyły nie tyle wspólne przekonania merytoryczne, ile podobne nastawienia metodologiczne oraz zbliżone rozumienie filozofii i jej zadań. Zwracał na to uwagę sam twórca SLW, uwypuklała to także jego wybitna uczennica i asystentka Izydora Dąbska. Twardowski tak charakteryzuje SLW, którą sam stworzył:

Zasadnicza cecha charakterystyczna tej szkoły tkwi w dziedzinie formalno-metodologicznej, polega mianowicie na dążeniu do możliwie największej precyzji

² Choć zagadnienie to nie było monograficznie omawiane, to w literaturze polskiej znajdujemy publikacje lub istotne uwagi dotyczące tejsz kwestii, por. m.in.: S. Borzym, *Szkoła lwowsko-warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce*, [w:] M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 285–287; idem, *Filozofia polska 1900–1950*, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 154–158, 230–231; idem, *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] idem, *Przeszłość dla przyszłości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 263–271; L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 167–176, 198, 205, 260, 276–281; N. Łubnicki, *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, [w:] idem, *Światopoglądy*, PWN, Warszawa 1973, s. 256–260; J. Skarbek, *Koncepcja poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej oraz w filozofii Henryka Elzenberga. Zbieżności i różnice*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1998, nr 2, s. 115–125; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 440–445, 516–517.

i ścisłości w myśleniu i wyrażaniu myśli, jak również na możliwie wyczerpującym uzasadnieniu tego, co się głosi oraz na poprawności dowodu³.

Z kolei Dąbska, opisując łączącą adeptów SLW metodologiczną wspólnotę, też kładzie nacisk na ten element spajający⁴.

Jeżeli osoby przynależące do SLW łączyło wspólne nastawienie metodologiczne, to spróbujemy wskazać, jakie było to metodologiczne nastawienie Twardowskiego, jak rozumiał filozofię, jej metody, cele i swoistość mającą np. odróżniać ją od nauk szczegółowych. Otóż to stanowisko Kazimierza Twardowskiego można syntetycznie scharakteryzować, wskazując jego kluczowe cechy. Daje się ono opisać hasłowo przy pomocy następujących tez: 1) brentanizm; 2) psychologizm (w każdym razie do 1902 roku); 3) umiarkowany scjentyzm; 4) empiryzm⁵. Jego zaś zapatrywania na relację filozofii i nauki pozwalają zaliczyć go do reprezentantów takiego podejścia, które głosząc hasła filozofii naukowej, nie postuluje jej faktycznej likwidacji w myśl postulatów radykalnego pozytywizmu. Oznacza to jednak zarazem, co wyraziście zauważył Twardowski w swym wystąpieniu na dwudziestopięciolecie PTF, odróżnianie filozofii naukowej i filozoficznego poglądu na świat (światopoglądu)⁶. Jeśli teraz odniesiemy to do SLW, to te metafizologiczne poglądy Twardowskiego były tam podzielane w rozmaitym stopniu. Najbliższym im był, jak można sądzić, Tadeusz Czeżowski, którego metafizologiczne poglądy można scharakteryzować jako: 1) brentanizm; 2) logicyzm; 3) scjentyzm podkreślający naukowość filozofii; 4) krytycyzm rozumiany jako przeciwieństwo dogmatyzmu oraz 5) empiryzm⁷. Otóż już *prima facie*

³ Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1, s. 30.

⁴ „Nie łączyła bowiem lwowskich filozofów jakaś wspólna doktryna, jakiś jednolity pogląd na świat. To, co stworzyło podstawę wspólnoty duchowej tych ludzi, to była nie treść nauki, tylko sposób, metoda filozofowania i wspólny język naukowy. Dlatego wyjść z tej szkoły mogli: spirytualiści i materialści, nominaliści i realiści, logistycy i psychologowie, filozofowie przyrody i teoretycy sztuki. Jeśli już porównać szukać, to by mogło uderzać w szkole lwowskiej, albo w szkole Twardowskiego, pewne podobieństwo do szkół filozoficznych starożytności”, por. I. Dąbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, R. XLIV, z. 1–3, s. 17–18.

⁵ Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafizologia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 25–46; J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 36–40.

⁶ Szerzej na ten temat: R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 203–220; idem, *Kazimierz Twardowski on Metaphysics*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska, J. Jadacki, J. Woleński, *Tradition of the Lvov-Warsaw School*, Brill-Rodopi, Leiden–Boston 2016, s. 135–152.

⁷ Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s. 16–22, zwłaszcza s. 17.

Twardowskiemu przypisać można to, co jest tutaj ujęte w punktach 1), 3), 4), 5). Pewną różnicę między Twardowskim a Czeżowskim dostrzec można w kwestii logicyzmu. Twardowski cenił logikę i jej wagę dla filozofii, jednak jego stosunek do logiki matematycznej (w ówczesnej terminologii logistyki) nie był zbyt entuzjastyczny, zwłaszcza gdy rozważa się problem jej zastosowania w domenie filozoficznej⁸.

Takie daleko idące podobieństwo nie zachodzi natomiast w przypadku choćby Jana Łukasiewicza, który, wyszedłszy z kręgu Twardowskiego, stał się profesjonalnym logikiem wypowiadającym niekiedy, na marginesie swej zasadniczej twórczości, pewne propozycje dotyczące filozofii i potrzeby jej zreformowania. Twardowskiego i Łukasiewicza różni stosunek do psychologizmu i roli psychologii w filozofii, a także waga przyznawana narzędziom logicznym. Program przebudowy filozofii z użyciem narzędzi logicznych, proponowany przez Łukasiewicza, pozostał Twardowskiemu obcy⁹.

Jeśli mówimy o ogólnej charakterystyce SLW i przyjmowanych w niej metafizycznych założeniach, to należy sięgnąć także do tego, co prezentuje Kazimierz Ajdukiewicz w swym artykule opublikowanym w 1934 roku w „Przeglądzie Filozoficznym” i wkrótce potem w wersji niemieckiej w „Erkenntnis”¹⁰. Ajdukiewicz w tym artykule przypisuje SLW jako szkole filozoficznej następujące cechy: 1) antyirracjonalizm; 2) postulat jasności pojęciowej i ścisłości językowej; 3) przyswojenie sobie aparatury współczesnej logiki formalnej¹¹. Racjonalizm, zwany przez Ajdukiewicza antyirracjonalizmem, to stanowisko, które ceni poznanie naukowe dostarczane przez nauki matematyczne i przyrodnicze. Poznanie to, jak to wskazywał Ajdukiewicz w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii* (1949), winno spełniać dwa warunki: intersubiektywnej komunikowalności i intersubiektywnej weryfikowalności¹². **Warunek intersubiektywnej komunikowalności** wymaga, aby dana treść myślowa dawała się przekazywać dosłownie,

Tak Twardowski, jak i Czeżowski traktują filozofię kolektywnie, jako zbiór dyscyplin filozoficznych i operują pojęciem filozofii naukowej. Ich myślenie spełniać ma wymogi racjonalizmu, cenią też empiryzm. Tyle, że Czeżowski pojęcie doświadczenia rozumie szeroko, włączając także doświadczenie etyczne. Jest też bardziej krytyczny wobec psychologizmu i ma nieco bardziej maksymalistyczne aspiracje filozoficzne niż Twardowski. Ten większy stopień metafizycznego liberalizmu wyraża się również w podejmowaniu przez Czeżowskiego niektórych zagadnień klasycznej metafizyki.

⁸ Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 47–50.

⁹ Por. ibidem, s. 56–59, 113–127.

¹⁰ Por. K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 37, z. 4, s. 399–408; idem, *Die Logistische Antiirrationalismus in Polen*, „Erkenntnis” 1935, B. 5, s. 151–161.

¹¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, s. 399.

¹² Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty–Warszawa 2004, s. 49 i n.

czyli bez używania przenośni, porównań i rozmaitych półśrodków przekazywania myśli. **Intersubiektywna weryfikowalność** zaś to możliwość (intersubiektywnej) kontroli pozwalająca każdej przygotowanej osobie przekonać się o słuszności/niesłuszności danego twierdzenia. To stanowisko Ajdukiewicza bywa zwykle prezentowane jako reprezentatywne dla charakterystyki racjonalizmu (antyirracjonalizmu) w SLW, a ponadto jest też rozważane i wzbogacane w pracach innych autorów, zwłaszcza przez Izydorę Dąmbską¹³. Jeśli tę charakterystykę Ajdukiewicza uznać za trafne, skrótowe i syntetyczne przedstawienie metafizologicznych założeń przyjmowanych w SLW¹⁴, to założenia te można, po pewnej niewielkiej korekcie, wyrazić w postaci następujących tez:

- 1) racjonalizm (antyirracjonalizm) przeciwstawny irracjonalizmowi;
- 2) postulat jasności i ścisłości;
- 3) postulat wykorzystywania narzędzi logiki szeroko rozumianej;
- 4) szacunek dla nauki (nieradykalny scjentyzm) oraz odróżnianie filozofii jako nauki i światopoglądu (poglądu na świat).

Ten krótki katalog wymaga pewnych wyjaśnień i dopowiedzeń. Proponuję więc, aby korzystanie z narzędzi logicznych rozumieć jako stosowanie narzędzi logiki szeroko rozumianej. Wydaje się to zasadne, bo nie wszyscy przedstawiciele SLW stosowali narzędzia formalnologiczne, choć wszyscy cenili precyzję, której realizacja wymaga stosowania narzędzi logicznych *sensu largo*. Warte wyodrębnienia jest też, w warunku 4), uznanie dla nauki (umiarkowany scjentyzm), który wyrażał się w akceptowanym w SLW hasle filozofii naukowej (filozofii rozumianej jako nauka). Osobno wyodrębniwszy też postulat empiryzmu, co wydaje się użyteczne przy odróżnianiu filozofii naukowej i światopoglądu. **Skrótowo mówiąc, mielibyśmy więc hasła: 1) racjonalizm; 2) precyzja; 3) logiczność; 4) scjentyzm; 5) empiryzm.** Ten program mógł u konkretnych myślicieli przybierać bardziej radykalny lub bardziej umiarkowany wyraz, zwłaszcza w odniesieniu do punktów dotyczących logiczności i scjentyzmu, ale generalnie, w ogólnej postaci, był w SLW akceptowany.

3

Charakterystyka ogólna poglądów filozoficznych myśliciela wymaga wydobycia i wskazania kilku co najmniej elementów. Należy uwzględnić: wpływy, którym on podlegał (wydobyć źródła inspiracji); jego pogląd na świat (zarys);

¹³ Por. R. Kleszcz, *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2016, s. 111–126; M. Przełęcki, *Antyirracjonalizm w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1995, nr 1, s. 73–82.

¹⁴ O poglądach poszczególnych filozofów, uczniów Twardowskiego, na filozofię i jej metody, por. J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, s. 52–76.

zainteresowania badawcze oraz podejmowaną przezeń problematykę; reprezentowane nastawienie metodologiczne i jego odbicie w twórczości danego autora; wreszcie aspiracje myśliciela, które mogą być bardziej systemowymi lub bardziej szczegółowymi. W przypadku myśli i dorobku pisarskiego Elzenberga ta charakterystyka jest stosunkowo skomplikowana. Filozof ten czerpał z dosyć zróżnicowanych źródeł, a ponadto te oddziaływania rozkładały się w sposób zróżnicowany w czasie. Nastawienie metodologiczne autora, jego zasadnicze opcje w tym zakresie, ulegały pewnym, jeśli nawet nie radykalnym, to zauważalnym zmianom.

4

W odniesieniu do zagadnienia pierwszego, czyli autorów i nurtów filozoficznych, które wywarły znaczący wpływ na Elzenberga, wskazać trzeba sygnalizowaną już ich zmienność temporalną¹⁵. Znaczenie jednych z nich w pewnych okresach wzrastało, zaś innych zmniejszało swe oddziaływanie. Objawy tego można znaleźć w twórczości filozofa, który niekiedy sam mówi o tych oddziaływaniach i ich znaczeniu. Warto przy tym pamiętać, że formacja i kultura umysłowa Elzenberga były zarówno filozoficzne, jak i literackie¹⁶. Jak wskazuje sam Elzenberg:

[...] z racji spełnianej funkcji społecznej pozwoliłem się zbyt jednostronnie zaliczyć do cechu uczonych, gdy tymczasem moja postawa najistotniejsza postawą uczonego nigdy nie była, raczej trochę artysty, lecz zwłaszcza moralisty, filozofa kultury, układacza tablic wartości (FK, s. 266)¹⁷.

Myśliciel parał się twórczością nie tylko filozoficzną, lecz także krytycznoliteracką i literacką¹⁸. Autorskie uwagi dotyczące początków refleksji filozoficznej i wskazanie wpływów, jakim wówczas podlegał, znajdujemy w jego dzienniku,

¹⁵ W tej kwestii por.: W. Tyburski, *Elzenberg*, s. 19–29; M. Wallis, *Henryk Elzenberg*, s. 100 i n.

¹⁶ Przywoływane w rozdziale prace Elzenberga są zapisywane w formie skróconej, w nawiasie okrągłym, gdzie po skrócie i przecinku następuje numer strony: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury. Pisma*, t. 1, oprac. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991 (FK); idem, *Z historii filozofii. Pisma*, t. 3, oprac. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995 (HF); idem, *Pisma estetyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999 (PE); idem, *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002 (PA); idem, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2002 (KI); idem, *Wartości i człowiek*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005 (wyd. 2) (WiC); Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2002 (HEK).

¹⁷ W innym miejscu Elzenberg mówi: „[...] nie jestem ani trochę *homo cognoscens*, ale, w intencji przynajmniej *homo valorificus*” (PE, s. 195).

¹⁸ Prace krytycznoliterackie Elzenberga i eseje z tej dziedziny znajdujemy w jego zbiorach: *Wartości i człowiek* oraz *Z filozofii kultury*. W odniesieniu do tej problematyki

czyli w znakomitym *Kłopotcie z istnieniem*, oraz w innych tekstach jego autorstwa, z których najważniejsze są dwa. Pierwszy to odpowiedź w ankiecie miesięcznika „Znak” z 1952 roku, drugi zaś to wypowiedź z 1959 roku dla pisma „Życie Szkoły Wyższej”¹⁹. Jak zauważa sam filozof, w ankiecie zorganizowanej przez miesięcznik „Znak”, w jego przypadku wykształcenie oraz inicjacja kulturalna dokonywała się poza terenem ziem polskich, podzielonych między zabory. Najpierw na terenie Szwajcarii (matura w 1905 roku), a potem w zakresie studiów wyższych we Francji (studia w latach 1905–1909). Jego wczesne zainteresowania szkolne, jak pisze, szły głównie w kierunku literatury, a w mniejszym stopniu w stronę filozofii (FK, s. 111 i n.). We wcześniejszym okresie życia, po latach chłopięcych, znacząca była dlań twórczość literacka Renana i Ibsena. Nieco później oddziaływał na niego Pierre Leconte de Lisle, któremu poświęcił pracę doktorską na paryskiej Sorbonie²⁰. Do tego dołączyły się potem wpływy utworów Flauberta, a z obszaru polskiego – dzieł literackich romantyków oraz Wacława Berenta (zwłaszcza *Próchna i Żywych kamieni*), które miało miejsce już po powrocie do Polski w 1912 roku. Niezwykle ważną dlań postacią był też Goethe, o którym mówił jak o ideale absolutnym (KI, s. 92, 158–160, 203–205). Jego wczesne studia również szły raczej w kierunku literatury (głównie francuskiej, ubocznie antycznej). Zwrot ku filozofii, jako najważniejszemu z czasem przedmiotowi zainteresowań, dokonał się od estetyki poprzez etykę do aksjologii. Na rzecz filozofii działał ten czynnik, że – jak podkreśla sam Elzenberg – jego nastawienie było zawsze bardziej teoretyczne niż czysto historyczne. Jak to zauważa filozof:

[...] od lat bardzo wczesnych miałem skłonność do ujmowania każdego, nawet bardzo specjalnego problemu w postaci możliwie najogólniejszej i docierania do twierdzeń podstawowych, z których by reszta dała się mniej lub więcej wydedukować. [...] W sumie więc leżała estetyka całkiem na linii mojego rozwoju spontanicznego i chwilami mogło wyglądać tak, że całe życie będę uprawiał filozofię w formie tego tylko jedyne, peryferyjnego jej działu. Ale w cały ten nurt, niby

por. M. Strzyżewski, *Henryk Elzenberg i literatura*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003.

¹⁹ W pierwszym przypadku (w ankiecie „Znaku”) pytanie brzmiało: „jakie książki z ostatniego stulecia odegrały decydującą rolę w ukształtowaniu poglądu na świat oraz postawy moralnej”. Ostatnie stulecie w tym przypadku obejmuje okres od połowy XIX do połowy XX wieku. W przypadku „Życia Szkoły Wyższej” prośba redakcji dotyczyła dostarczenia krótkiej informacji o tym, w jakich warunkach pytany rozpoczął pracę naukową oraz jakie motywacje skłoniły go do wyboru jego specjalności. Co do tych tekstów por. FK, s. 110–118 (tekst z „Życia Szkoły Wyższej”) oraz s. 266–269 (ankieta „Znaku”).

²⁰ Praca *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle* (1909) ma edycję polską. Por. H. Elzenberg, *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

spokojny, wdzierają się od dłuższego już czasu inne jeszcze, czy to po prostu zagadnienia filozoficzne, czy to troski, w których pomocy spodziewałem się od filozofii (FK, s. 111–112).

Widać już z powyższego fragmentu, że umysłowość Elzenberga była bardziej filozoficzna niż czysto historyczno-filozoficzna czy literacka. Filozofia, jak sam mówi w *Pro domo philosophorum*, wiąże się z nastawieniem czysto intelektualnym, chęcią dotarcia do fundamentów oraz troską o ścisłość myślenia. Wyraża to w następujący sposób:

Można przy jakimkolwiek pytaniu czuć czysto intelektualną potrzebę dotarcia do jego dna logicznego, ujęcia go tak gruntownie i ściśle, by wyszły na jaw zagadnienia tkwiące w samym jego szpiku i rdzeniu. A te zagadnienia ostatnie są zawsze filozoficzne (FK, s. 242).

To nastawienie ujawnia się także w przypadku podejmowania przezeń kwestii sytuujących się poza filozofią *sensu stricto*, wtedy choćby, gdy podejmuje zagadnienia literatury.

Henryk Elzenberg jeszcze w szkole, a potem na studiach miał możliwość zetknięcia się bezpośrednio z takimi ważnymi filozofami, jak: W. Windelband, É. Boutroux, H. Bergson czy L. Lévy-Bruhl. Ulegał też mocnemu wpływowi Fryderyka Nietzschego, który jednak dotyczył bardziej analizy psychologicznej formacji kulturalnych (teoria resentymentu) niż programu etycznego autora *Z genealogii moralności*. Późniejszy wpływ („z lat po trzydziestce...”) w sposób znaczący miała twórczość pisarska (filozoficzna) dwu wyraźnie różnych od siebie autorów – G. E. Moore’a oraz Mahatmy Gandhiego. Ten pierwszy poprzez *Ethics*, a zwłaszcza *Principia Ethica*, wpłynął na sferę rozważań etycznych i z zakresu filozofii wartości, przede wszystkim poprzez swoje obiektywistyczne i antyrelatywistyczne nastawienie. Oddziaływanie Moore’a wzmocniło wagę elementów logicznych (ścisłości), stanowiąc przeciwagę dla Nietzschego (FK, s. 268–269). Zwiększyło też rolę elementów racjonalistycznych w myśli filozofa²¹. Warto w tym miejscu zauważyć, że stosunek Elzenberga do brytyjskiej filozofii analitycznej był stosunkowo aprobatywny. Pomijając nawet przywoływanego Moore’a, filozof wielokrotnie nawiązywał do myśli Bertranda Russella i często wyrażał się o nim pozytywnie. W dzienniku wspomina o bliskiej mu

²¹ Wpływy Moore’a poprzez lekturę jego prac etycznych widać w publikacjach Elzenberga na temat zasady obowiązku, gdzie filozof odwołuje się do Moore’a i proponuje zarazem własne precyzacje dotyczące rozumienia obowiązku. W żadnej mierze odwołania do Moore’a nie są zwykłą recepcją jego poglądów. Por. H. Elzenberg, *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 29–38, zwłaszcza s. 31–33.

koncepcji wiecznych prawd matematycznych, którą w pewnym okresie Russell żywił (KI, s. 144). W swym eseju *Lukrecjusz i materializm* mówi o Russellu, używając wysoce aprobatywnych słów: „[...] geniusz poznania niedaleki chwilami od tego, by być mistrzem i w sferze etycznej” (FK, s. 151–152). W swej recenzji z *My Philosophical Development* (HF, s. 304–309) pisze o tej pracy z uznaniem, choć dodaje, że ewolucja myśli Russella może być określona: „[...] jako jeden wielki proces «odduchowienia»” (HF, s. 306). Zainteresowania, także dydaktyczne, budziły u niego pewne prace, obcego skądinąd, A. J. Ayera (HF, s. 464–474), zwłaszcza jednak Ludwiga Wittgensteina, którego myślą zainteresował się wcześniej i badał ją do końca życia (HF, s. 475–479). W przypadku autora *Traktatu* jego druga faza, reprezentowana przez *Dociekania filozoficzne* i koncepcję filozofii jako terapii, obca była jednak i to bardzo wyraźnie metafizycznemu nastawieniu Elzenberga (KI, s. 492).

Oddziaływanie zaś Gandhiego, które zaczęło się stosunkowo wcześniej, zrodiło wiele lat później własne publikacje autora na jego temat (FK, s. 170–194). Ta postać była dla Elzenberga szczególnie ważna:

Istnienie Gandhiego stanowi żywy dowód, że szczyty etyczne są osiągalne, jego obecność wśród nas, żywego wśród żywych, jest rękojmią, że nie odeszły w bezpowrotną przeszłość sprawy największe, że nie wyschły źródła świętości (KI, s. 182).

[...] Największą w naszej epoce ofensywą ducha na życie publiczne, jedną z największych w ogóle jego ofensyw od początku świata, jest ruch Gandhiego (KI, s. 249).

Widzimy więc, że Gandhi jawi się Elzenbergowi jako osoba ważna w historii ducha ludzkiego w ogóle²². Ta dotychczasowa lista nie uwzględnia jednak dwu niezwykle ważnych źródeł inspiracji Elzenberga, jakimi były stoicyzm i buddyzm, których źródła tkwią w o wiele dalszej niż przełom XIX/XX wieku historii i o których powiem szerzej, zarysowując teraz światopoglądowe założenia Elzenberga.

²² W tej przepojonej pesymizmem wizji dziejów ludzkich było jednak, zdaniem Elzenberga, kilka punktów jaśniejszych. Byłyby to ruchy, z których wyszły buddyzm, chrześcijaństwo, franciszkanizm i właśnie ruch stworzony przez Gandhiego (por. *Gandhi w perspektywie dziejowej*, FK, s. 178). O znaczeniu dla Elzenberga postaci Gandhiego świadczą też następujące słowa zapoczątkowujące tekst *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie* (FK, s. 170): „Gandhi jest *lux in tenebris*, i wglębiać się w jego myśl, to na pewno jedna z sensowniejszych czynności, jakim się w tych naszych [...] czasach warto oddać”. Zarazem jednak w tekście *Gandhi w perspektywie dziejowej* spotykamy słowa: „[...] te wszystkie wielkie światła w ciemności nigdy długo w swej sile nie trwały” (FK, s. 193).

5

Charakterystyka tego, co nazywa się nastawieniem światopoglądowym w odniesieniu do Elzenberga warta byłaby osobnej oraz obszernej, monograficznej wręcz, analizy. W tym miejscu wskażemy tylko podstawowe cechy tego światopoglądu. **Po pierwsze** miał on wyrazisty **rys pesymistyczny**, widoczny tak w aspekcie antropologicznym, jak i kosmicznym oraz historyczno-cywilizacyjnym (FK, s. 115–116, 355–359)²³. Taką postawę pesymizmu reprezentował m.in. P. Leconte de Lisle, będący bohaterem pracy doktorskiej Elzenberga. Jego twórczość musiała mieć wpływ na polskiego filozofa. Sam Elzenberg dostrzegał to bardzo wyraźnie, stwierdzając, że siedł on w kierunku pesymistycznego widzenia świata. Tak pisze we wspominanej już *Ankiecie*:

[...] poezja Leconte de Lisle'a [...] sprecyzowała u mnie i utrwaliła pesymistyczne spojrzenie na rzeczywistość, które – przyznaję – wciąż jeszcze jestem skłonny uważać za pierwsze i przyrodzone, choć może nie ostatnie na nią spojrzenie człowieka inteligentnego i czującego (FK, s. 267).

To pesymistyczne nastawienie dotyczyło oceny historii (procesu historycznego), rodziło też potrzebę udzielenia odpowiedzi na pytania o sens i wypracowania sobie pewnego stanowiska w kwestii sensu życia i świata. Próby w tym zakresie prowadziły go jednak nie do rozstrzygnięć ze sfery ontologii, lecz etyki i aksjologii ogólnej. Wówczas pomocny okazał się stoicyzm. **Stoicyzm był myślą, która wcześniej zainspirowała Henryka Elzenberga**. Z pewnością zaś na początku studiów uniwersyteckich etyka stoicka stała się dlań bliska i była wręcz synonimem etyki (FK, s. 114–115). Stoicyzm będący drugim ważnym składnikiem światopoglądu, zwłaszcza w wydaniu Epikteta i bardziej w warstwie *strictae* etycznej niż kosmiczno-religijnej, był dlań pewnym stałym punktem odniesienia. Myśliciel ukształtował sobie wówczas następujące stanowisko, które budowało się pod wpływem lektur stoickich:

[...] świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi, ale można przecież tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa cenę. Etyka w tym ujęciu to była wojna wydana światu przez podmiot [...] (FK, s. 116).

W *Kłopotcie z istnieniem*, we wpisie z roku 1912, Elzenberg zanotował, że pobudką do filozofowania w jego przypadku była chęć znalezienia odpowiedzi na

²³ Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 58–59; L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, s. 226–235; W. Voisé, *O pesymizmie Henryka Elzenberga*, „Twórczość” 1993, nr 3, s. 112–116; M. Wallis, *Henryk Elzenberg*, s. 103–104; idem, *Henryk Elzenberg w walce z pesymizmem*, „Twórczość” 1969, nr 5, s. 91–97.

pytania typu egzystencjalnego²⁴. Drugim **ważnym składnikiem światopoglądu był więc ten rys stoicki**, w późniejszym okresie uzupełniany przez pewne założenia konkurencyjnego wobec niego, w pewnym zakresie, **buddyzmu**, który byłby trzecim punktem odniesienia. Zainteresowanie buddyzmem pojawia się dosyć wcześnie i wyraża się także w próbach przekładu tekstów kanonu buddyjskiego (KI, s. 195–197). W roku 1944 Elzenberg stwierdza, że to buddyzm zajmuje czołowe miejsce w jego życiu, stając się niejako ważniejszy niż stoicyzm (KI, s. 343–346). Bliski jest mu łagodny nastrój buddyzmu, zerwanie ze światem w sensie społecznym i metafizycznym (nirwana). **Zauważa, że buddyzm w wyższym stopniu niż chrześcijaństwo spełnia warunki jego rozumienia religii, pojmowanej jako postawa, nie zaś system twierdzeń** (KI, s. 395–396). Na to rozumienie składają się tezy: o istotowej irracjonalności świata, odrzuceniu empirii na rzecz czegoś, co trudno nazwać (świat metempiryczny czy transempiryczny) oraz przeżywanie uczucia miłości do tego czegoś. Dostrzega jednak i braki, przed wszystkim brak stwierdzania wartości, co go nieco od buddyzmu oddalać musi („Buddyzm deprecjonuje świat, a mnie bez wartości właśnie w świecie trudno się obejść”, KI, s. 345). Elzenberg deklaruje wyraźnie, że przy swych zastrzeżeniach wobec katolicyzmu, na płaszczyźnie postawy religijnej, jest mu katolicyzm bliższy niż protestantyzm. Wskazuje też mimochodem na pewną sympatię do katolickiego modernizmu (HEK, s. 71–72)²⁵. Dodajmy w tym miejscu, tytułem przypuszczenia, że w tej fazie rozwoju poglądów Elzenberga, jak sądzić można, w przypadku chrześcijaństwa bliższe niż protestantyzm mogłyby dlań być także mistyczne doktryny kościołów wschodnich, których teologia podlegała wpływom platońskim. W światopoglądzie Elzenberga oprócz tych trzech składników (pesymizm, stoicyzm, buddyzm) można by wskazać na inne jeszcze elementy,

²⁴ „Kiedy silnie żyję, a nachodzi mnie myśl o śmierci, kiedy cieszę się silnym życiem poza mną, a przed oczyma mi staje obraz przyszłej powszechnej zagłady; kiedy znajdę się wobec pięknej przyrody, pięknej sztuki, pięknej poezji, i pomyślę, że cała ta piękność ma swój wyznaczony koniec w zniszczeniu; wtedy dreszcz z tej myśli zrodzony, lęk, niepokój czy melancholia każą mi się skłonić ku filozofii i próbować, czy w niej nie da się znaleźć czegoś takiego, co by śmierć i zniszczenie pozwoliło przyjąć spokojnie. Innym wzruszeniowych powodów do filozofowania widzę u siebie raczej niewiele” (KI, s. 66–67). Fakt podejmowania refleksji egzystencjalnej nie oznacza jakiejś szczególnej bliskości wobec egzystencjalizmu. Elzenberg w odniesieniu do tego nurtu filozoficznego, którym się po II wojnie światowej – w pewnym zakresie – interesował, formułował bowiem sporo uwag krytycznych (KI, s. 434–435, 483–484, 488–489, 494–495; FK, s. 375–379). W kwestii egzystencjalizmu por. także: N. Łubnicki, *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, s. 265–269; J. Zubelewicz, *Elzenberg a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 12, s. 111–120.

²⁵ Mimo istniejących a wartościowych prac (zwłaszcza J. A. Kłoczowskiego) wyczerpujące przedstawienie stosunku Elzenberga do chrześcijaństwa wymaga jeszcze bardziej całościowych, monograficznych opracowań.

choćby w postaci pewnego elitaryzmu (arystokratyzmu), co jednak pozostawiam już poza prowadzonymi tutaj analizami²⁶. Warto ponadto zauważyć, że tym, co rzuca się w oczy, gdy chcemy scharakteryzować ogólny kształt poglądów Elzenberga, jest ich wysoka oryginalność, trudna do prostego zaszeregowania, łączenie stanowisk często traktowanych jako sobie obce²⁷.

6

Zainteresowania i pasje filozofa, obejmujące początkowo estetykę, a potem także etykę, prowadziły poprzez pojęcie „wartości” do namysłu nad nią i w efekcie do refleksji typu aksjologicznego. Elzenberg najpierw wypracowywał sobie własne stanowisko bez wyraźniejszego nawiązywania do istniejącej literatury z zakresu filozofii wartości. Dopiero w pewnym momencie, pod wpływem lektury pracy Michała Sobieskiego (*Uzasadnienie metody obiektywnej w estetyce*, 1910), dowiedział się o współczesnym mu stanie tej dyscypliny. Toteż w efekcie tak o sobie mówi:

W aksjologii – której w moim quasi-systemie estetyka i etyka były częściami – usadowiłem się ostatecznie jako w swej dziedzinie właściwej... (i) nigdy już tej problematyki nie porzuciłem (FK, s. 117).

Była to dziedzina, na gruncie której Elzenberg czuł się najlepiej ze względu na przygotowanie intelektualne, zainteresowania, ale także pewne cechy osobowości. Dla niego bowiem:

[...] dopiero splecenie dociekania myślowego z uczuciem ostatecznie wpłynęło na wytrwanie przy filozofii jako przy czymś, co inaczej niż sztuka, ale na równi z nią ogarniało głębsze we mnie warstwy osobowości (FK, s. 112).

W konsekwencji prace z zakresu aksjologii stały się ważną częścią jego dorobku badawczego i dydaktycznego²⁸. Sfera wartości jest kluczowa dla poznania

²⁶ Por. P. Domeracki, *Elzenbergowski arystokratyzm ducha*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 211–232.

²⁷ Jak to ujął W. Voisé: „[...] był uosobieniem współlistnienia przeciwieństw; był spirytualistą kwestionującym nieśmiertelność duszy i postulującym prawo do samobójstwa, irracjonalistą przestrzegającym rygorów racjonalnego myślenia, intelektualistą nieufnym wobec intelektu i postulującym zaufanie do intuicji”, por. W. Voisé, *Henryk Elzenberg (w drugą rocznicę śmierci)*, „Ruch Filozoficzny” 1969, nr 4, s. 246.

²⁸ Por. L. Hostyński, *Aksjologia Henryka Elzenberga*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne*, s. 7–67; W. Prusik, *Aksjologia ogólna. Jedność systemu i jego ugruntowanie*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, s. 85–106; U. Schrade,

takiej dziedziny, jak kultura (w tym poznanie literatury i sztuki) z uwagi na rolę wartościowania w tej sferze (WiC, s. 47–52, 129–139). Toteż badania filozoficzne Elzenberga niosły zawartość ważną dla jego prac dotyczących kultury i jej poszczególnych działów, w tym również interesującej go literatury.

Jeśli zaś mamy na uwadze nastawienie poznawcze, to najlepiej śledzić je poprzez analizę prac Elzenberga oraz poprzez uwagi, jakie w nich czyni, w tym także w *Kłopotie z istnieniem*. Generalnie wcześniejsze nastawienie poznawcze było umiarkowanie racjonalistyczne, dochodząc w okresie późniejszym do stanowiska określanego mianem umiarkowanego irracjonalizmu, o czym więcej powiemy w części konfrontującej poglądy Elzenberga i SLW. Już we wcześniejszym okresie był on jednak przeciwnikiem takiego podejścia, które chciałoby odrzucać pewne stanowiska jako intuicyjne, nieściśle, mówiąc ogólnie – niespełniające metodologicznych wymagań precyzji. Prowadziły go do tego namysły nad lekturami. Jak zauważa Elzenberg:

[...] pouczył mnie przykład Nietzschego, że do najwyższych osiągnięć zdolna jest nie tylko myśl prowadzona, jak się to chętnie mówi „porządnie”, skrupulatnie przestrzegająca dyrektyw logicznych i metodycznych, ale i ta „nieporządna”, czy to natchniona, ekstatyczna, emocjonalna, czy skokowa i aforystyczna – nie mówiąc o zasadniczo i świadomie intuicyjnej, której problem inni myśliciele lepiej stawiali (FK, s. 268).

Ten pogląd o wartości także myśli „nieporządnej” stał się ważną składową myślenia Elzenberga i był źródłem wielu jego konfliktów intelektualnych. Stawiał go bowiem w sytuacji sporu z każdym, „kto człowiekowi myślącemu odmawiał prawa do takiego również typu myślenia” (FK, s. 268). Filozof nie aspirował przy tym do stworzenia całkowitego systemu filozoficznego, ale interesowała go głównie aksjologia i w niej miał dążenia systematyczne. W odniesieniu do innych działów filozofii też jednak ukształtował sobie, ogólnie choćby zarysowane, przekonania. To, co chciał zbudować, to „przemyślany stosunek do życia”, pewna postawa, której podstawy byłyby intuicyjne, lecz wewnętrznie byłaby spójna²⁹. Określa takie podejście mianem postawy rozumnej (*attitude raisonnée*), w przeciwieństwie do czysto racjonalistycznej (*attitude rationelle*) (KI, s. 157). W przypadku *attitude rationelle* odrzuca się bowiem to, co jest podstawą intuicyjną danego systemu.

Aksjologia formalna Henryka Elzenberga, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 83–104; B. Wolniewicz, Z aksjologii Elzenberga, „Etyka” 1990, t. 25, s. 7–16.

²⁹ Jak zauważa Wolniewicz, dla myśli Elzenberga charakterystyczny był: „[...] zmysł logiczny, nie dopuszczający paralogizmów”, por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, s. 59.

7

Aby odnieść do siebie te dwa nastawienia metafizyczne, wyodrębnijmy cztery płaszczyzny, na gruncie których spróbujemy dokonać porównania tych stanowisk. Płaszczyzny te wydają się ważne i obecne w przypadku obu zestawianych stanowisk. Weźmiemy kolejno pod uwagę: 1) zagadnienie racjonalności i irracjonalności; 2) kwestię analizy logicznej i miejsca poznania intuicyjnego 3) stosunek do nauki i scjentyzmu; 4) zagadnienie empiryzmu i tego stanowiska ewentualnych ograniczeń. Rozpatrzmy teraz kolejno każdy z tych punktów, pamiętając, że bierzemy pod uwagę, w przypadku SLW, typ stanowiska charakterystyczny dla SLW w ogóle, choć niekoniecznie akceptowany (w tym samym stopniu) przez wszystkich jej członków.

Ad 1) Problem racjonalizmu (racjonalności) i irracjonalizmu

Stanowisko SLW było w tym względzie dosyć stanowcze i wyraziste, a ten radykalizm uwydatniał się zwłaszcza w sformułowaniu Ajdukiewicza³⁰. Sprowadzając to na poziom przekonania, powiemy, że przekonanie racjonalne to takie, które spełnia kryteria intersubiektywności (intersubiektywnej komunikowalności i weryfikowalności). Dokonując eksplikacji stanowiska SLW, można teraz je wyrazić, wykorzystując terminologię Twardowskiego i korygując ją nieco. Wy różniamy wtedy:

A) **Przekonania racjonalne**, czyli te, do których dochodzimy przy pomocy metod znanych z nauki, rozumiejąc przez to metody nauk szczegółowych. Byłyby one w terminologii Ajdukiewicza intersubiektywnie komunikowalne i kontrolowalne. W języku Twardowskiego i większości członków SLW zachodziłaby równoważność między przekonaniem racjonalnym a przekonaniem naukowym.

B) **Przekonania poza racjonalne (u Twardowskiego zwane irracjonalnymi)** to takie, które nie muszą popadać w sprzeczność z przekonaniem typu A, ale różnią się od przekonania racjonalnego, ponieważ metody dochodzenia do nich są inne niż w tych typu A (ogląd intelektualny, intuicja etc.). Mogą one dotyczyć także sfery powiedzmy – pozaempirycznej, co do której nauka się nie wypowiada. Wtedy ich niesprzeczność z tezami nauki byłaby z góry zagwarantowana.

C) **Przekonania nieracjonalne**, które charakteryzują się tym, że są treściowo niezgodne z przekonaniem typu A. Jeżeli używać nazwy irracjonalne, to właśnie w ich przypadku, bo tutaj zachodziłaby, z definicji, niezgodność z tezami nauki. W nauce i naukowej filozofii byłoby miejsce tylko na przekonania typu A. Na przekonania poza racjonalne byłoby miejsce w domenie światopoglądu, nie zaś nauki. Przekonania typu C byłyby sprzeczne z tezami racjonalnymi i na te przekonania nie powinno być miejsca także w domenie światopoglądu, w każdym

³⁰ Por. R. Kleszcz, *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, s. 111–113.

razie w takim, który chciałby uchodzić za racjonalny czy – lepiej powiedziawszy – zrationalizowany.

Jeżeli teraz sięgnąć do Elzenberga, to filozof ten niewątpliwie dopuszcza w sferze filozofii również przekonania typu B, czyli takie, które w przyjętej wyżej terminologii byłyby poza racjonalnymi, zaś Twardowski i sam Elzenberg używali w odniesieniu do nich terminu irracjonalne. Sądami tego rodzaju byłyby choćby tzw. sądy symboliczne, które symbolizują coś o pozapodmiotowym charakterze (KI, s. 169–170; PE, s. 239–244). W przypadku tego typu sądów to, co symbolizowane (rzeczywistość poza podmiotem), nie jest ujmowalne w sposób racjonalny. Trzeba tutaj zastosować narzędzie metodologiczne, które można nazwać wczuwaniem się (teoria wczuwania) (PE, s. 243). Ta kategoria sądów, gdzie to narzędzie stosować winniśmy, nie jest jednak jednorodna. Wyjściowo tak byłoby już, zdaniem filozofa, w przypadku wypowiedzi, w której przypisywanie przedmiotowi pewnej cechy („A jest c”) jest wyrazem pewnego stanu podmiotowego (np. uczucia). Idąc dalej, tak byłoby również w przypadku metafory i to nie tylko w postaci takiej jak: „taki poemat to nie poemat”, lecz także w bardziej jaskrawej postaci, jaką znajdujemy w *Parmenidesie* Platona czy w tekście indyjskim, gdzie np. mówi się: „Brahman jest bytem i niebytem...”. Tego rodzaju zwroty mówią już coś o świecie pozapodmiotowym, choć nie jest to przekładalne na język racjonalny. Ta „rzeczywistość” nieempiryczna może, jak widać, posiadać w ujęciu Elzenberga taki charakter, że nie stosowałyby się do niej niektóre prawa logiki klasycznej.

To stanowisko Elzenberga daje się więc scharakteryzować przy pomocy następujących tez:

1) W odniesieniu do przedmiotów nie duchowych, przy czym duch jest tutaj odróżniany (przeciwstawiany) od tego, co jest empirią, daje się powiedzieć, że poza nimi tkwi coś duchowego, co może być rozmaicie interpretowane. Jak zauważa Elzenberg, ta interpretacja może mieć charakter panteistyczny, idealistyczny czy teistyczny (PE, s. 196).

2) Zakłada się więc istnienie rzeczywistości (nieempirycznej), która nie miałaby charakteru podmiotowego (nie będąc produktem podmiotu), a która nie byłaby dostępna poznawczo przy pomocy narzędzi racjonalnych (naukowych).

3) W odniesieniu do tej rzeczywistości możemy powiedzieć, że należy stosować, w jej przypadku, narzędzia poznawcze w postaci wspomnianego już wczuwania się (PE, s. 243).

Problematyczny, na gruncie myśli Elzenberga, wydaje się status przekonań typu C, czyli takich, które treściowo byłyby niezgodne z przekonaniami naukowymi (typu A). Na te przekonania nie ma miejsca w nauce (naukach szczegółowych) oraz w naukowej filozofii. Wiemy jednak, że Elzenberg kwestionuje koncepcję owej naukowej filozofii i przyjmuje, że do filozofii należy, jako centralny niejako element, wartościowanie. Okoliczność, że odwołujemy się w takim

przypadku do intuicji (wczuwania) nie stanowi jeszcze problemu, bo przekonania zdobywane na tej drodze nie muszą być sprzecznymi z tezami nauki. Możliwa jest więc taka wersja tego typu stanowiska, że filozofia (filozof) dochodziłaby do przekonań także na drodze innej niż nauka, przy czym te przekonania mogłyby nie popadać w sprzeczność z tezami naukowymi. Zbiór przekonań filozoficznych krzyżowałby się wtedy ze zbiorem przekonań naukowych, ale w zbiorze przekonań filozoficznych, nie byłoby przekonań sprzecznych z naukowymi. Czy jednak stanowisko Elzenberga nie dopuszcza także przekonań typu C i to w obrębie filozofii? Wtedy w zbiorze przekonań filozoficznych byłyby także takie, które pozostają w stosunku sprzeczności z prawami nauki. Nie do końca wydaje się to jasne. W przypadku tej drugiej sytuacji, dopuszczania w obrębie filozofii przekonań sprzecznych z naukowymi, trudno byłoby stanowisko Elzenberga określać mianem irracjonalizmu umiarkowanego. Elzenberg generalnie deklaruje się tak, czyli jako umiarkowany irracjonalista, zarazem jednak w niektórych swoich wypowiedziach dopuszcza irracjonalizm skrajny, wtedy gdy dopuszcza sądy (przekonania) sprzeczne. Zauważmy na marginesie, że dodatkowe problemy rodzi kategoria przekonań mistycznych, która oczywiście wymagałaby osobnej analizy³¹. Mistyka w jego ujęciu nie jest czymś, co uzupełnia nasze naukowe czy potoczne doświadczenie. Jak czytamy w *Kłopotcie z istnieniem*:

Mistyka nie jest docieraniem do faktów, które przedtem były nieznane, ale przebudową podstaw umysłu i, w związku z tym, przebudową naszej rzeczywistości (KI, s. 299).

Kwestie tutaj się wyłaniające tylko sygnalizuję, zakładając generalnie, że problem tych przekonań irracjonalnych nie znajduje u Elzenberga w pełni zadowalającego i spójnego przedstawienia. W tym miejscu widać też, że ten nurt jego myśli obcy jest duchowi SLW. W przypadku SLW także myśliciele osobiście religijni oddzielali filozofię i sferę religii oraz doświadczenia religijnego.

To stanowisko filozofa rodzi pytanie o jego bliskość platonizmowi, którą to kwestię pozostawiam zasadniczo poza obrębem rozważań prowadzonych w tym rozdziale. Pamiętać jednak należy, że Elzenberg interesował się żywo Platonem, literaturą mu poświęconą oraz, co istotne, przetłumaczył dla Biblioteki Klasyków Filozofii platońskiego *Eutydemę* oraz tłumaczył *Teajteta* (fragmenty). Wracając jednak do zasadniczego tematu rozważań, czyli do kwestii sądów zwanych symbolicznymi, stwierdzić należy, że mamy z nimi do czynienia w sferze wartościowania, np. w estetyce (WiC, s. 53–68, zwłaszcza s. 66–68). Estetyk wartościujący, w przeciwieństwie do pozytywisty – jak określa krytykowanego przez siebie

³¹ Por. J. A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, „Znak – Idee” 1990, 3, s. 3–27, zwłaszcza s. 6–16, 22–27.

Stanisława Ossowskiego, *nota bene* też zaliczanego do SLW – ma do czynienia z trudno uchwytnym przedmiotem, w odniesieniu do którego formułuje sądy zawierające symbole. Sądy te to dyskursywny wyraz intuicji i są traktowane jako korygowalne. Wedle poglądu Elzenberga sądy tego rodzaju winny być wystawiane na krytykę i w efekcie na możliwe zawsze korekty. Trzeba więc przyjąć, że język racjonalisty, zdaniem Elzenberga, nie wszystko może wyrazić. Teza ta opiera się na założeniu, że istnieje jakaś rzeczywistość wymykająca się poznaniu w sensie racjonalnym, gdyż rzeczywistość jest bogatsza niż tego typu narzędzia. Filozof, wskazując na ograniczone walory procedur racjonalnych, wyraża się niekiedy bardzo stanowczo. Zauważa, że czysto, sterylnie racjonalne myślenie „nie chwyta nic absolutnie”, „jest akosmiczne” (KI, s. 295, 306). Jeśli mamy do rzeczywistości dostęp, to poprzez specyficzny rodzaj doświadczenia:

Że rzeczywistość jest irracjonalna, to wiem, bom tego doświadczył, bo tylko wychodząc poza myślenie racjonalne miewałem owo coś, co można określić jako doświadczenie rzeczywistości (KI, s. 306).

Racjonalizm formułuje pewne ramy ochronne, ale te bariery nie powinny ograniczać poznania w ogóle. Jak mówi Elzenberg:

O skrajnym racjonalizmie irracjonalista umiarkowany. Wzdłuż każdego mostu bywa bariera, żeby ludzie nie wpadli do wody. Ale gdyby była sama bariera, to by nikt nie przeszedł przez rzekę (KI, s. 284).

Elzenberg wskazuje, że motywy przemawiające na rzecz racjonalizmu to racje moralne (rzetelność, krytycyzm) oraz estetyczne, gdzie chodziłoby o układanie konstrukcji o doskonałej formie (KI, s. 92)³². Należy jeszcze dodać, że sam filozof widzi swą filozoficzną drogę jako drogę od racjonalizmu do (umiarkowanego) irracjonalizmu. Stwierdza, że był rzecznikiem racjonalizmu, gdy pisał prace o Leibnizu, bronił też Russella przeciwko Bergsonowi, pozostając na gruncie racjonalizmu do końca lat 20. Racjonalizm miał się jednak okazać niewydolny do wypracowania „jakiejs po ludzku przyzwoitej postawy życiowej” (KI, s. 361) oraz do analizy sztuki i indywidualności.

Reasumując, zauważyć należy, że **przeciwko racjonalizmowi można wysuwać, wedle Elzenberga, pewne racje rzeczowe:**

³² W tej ostatniej kwestii charakterystyczne są słowa Elzenberga kończące jego pracę *Podstawy metafizyki Leibniza*: „Zwięzłe i lapidarne oddają one [słowa Russella z jego artykułu *Recent work on the philosophy of Leibniz*, „Mind” 1903 – przyp. R. K.] świetnie to wrażenie estetycznego niemal zadowolenia, jakiego każdy umysł łaknący racjonalności doznawać musi na widok wielkiego systemu tak prosto i naturalnie rozwijającego się z jednego założenia” (HF, s. 93).

- a) ograniczoność języka, narzędzi, którymi racjonalista dysponuje;
- b) istnienie rzeczywistości, która wykracza poza możliwości badawcze prowadzone przy pomocy tych narzędzi racjonalistycznych;
- c) brak możliwości wypracowania sobie na gruncie racjonalizmu odpowiedniej postawy życiowej;
- d) niewydolność racjonalizmu, gdy chodzi o badanie i analizę zjawisk ze sfery sztuki i indywidualności.

Widać tutaj, że te racje należą zarówno do porządku filozofii teoretycznej (epistemologii, metafizyki), jak i praktycznej (antropologii, filozofii sztuki). Ponadto Elzenberg wskazuje, że to Szkoła Warszawska (tego terminu wówczas [1942] używa – R. K.) odegrała dużą rolę w jego zniechęceniu się do racjonalizmu (KI, s. 360–362). Na jego odejście od racjonalizmu wpłynęły niektóre prace autorstwa myślicieli z tego kręgu (KI, s. 360–362). Jak zauważa Elzenberg:

Wydało mi się, że racjonalizm został w niej doprowadzony do absurdu i w rezultacie, *j'en ai pris le contre-pied* przerzucając się na biegun przeciwny (KI, s. 361).

W tym racjonalizmie współcześnie obecnym, także w tym reprezentowanym przez (niektórych) filozofów należących do SLW, mamy bowiem coś, co różni go od klasycznych postaci racjonalizmu. Ten rodzaj racjonalizmu, w przeciwieństwie do siedemnastowiecznego, nie zawiera pierwiastków intuicyjnych. Stąd Łukasiewicz i Kotarbiński, u których tych elementów nie ma, przyczynili się pośrednio, wedle opinii samego Elzenberga, do odrzucenia przezeń racjonalizmu. To nowe nastawienie, po odejściu od racjonalizmu, nie oznaczało jednak całkowitego odrzucenia uznawanych standardów dotyczących choćby precyzji i uzasadniania. W praktyce, według filozofa, ta jego nowa opcja (umiarkowany irracjonalizm) nie zmieniła gruntownie jego praktyki pisarskiej. Tak jak poprzednio stara się on łączyć elementy intuicyjne i dyskursywne. Tylko takie podejście ma bowiem prowadzić do uchwycenia rzeczywistości (KI, s. 362–363).

Ad 2) Kwestia analizy logicznej i miejsca poznania intuicyjnego

W przypadku SLW niewątpliwa jest rola przydawana w jej obrębie analizie logicznej i narzędziom tego typu w poznaniu naukowym i filozofii³³. Twardowski przyznawał logice istotną rolę jako narzędziu myślenia, które ma zapewnić jasność i precyzję. Logika to ważne narzędzie filozofii i jej znaczenie było powszechnie dostrzegane w SLW. Wystarczy przywołać dorobek Ajdukiewicza i jego propozycje w odniesieniu do wykorzystania narzędzi logicznych

³³ Por. J. J. Woleński, *Teorie i analizy logiczne w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna...*, s. 69–139; idem, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, rozdz. IV–VII, X–XI.

w klasycznych sporach filozoficznych. Ale niektórzy jej adepci, uczniowie Twardowskiego, stali się profesjonalnymi logikami. Takim niewątpliwie był Jan Łukasiewicz, wielki logik i historyk logiki, który niejako na marginesie swych głównych zainteresowań postulował reformę filozofii. W ramach tego programu zastosowanie logiki matematycznej miało prowadzić, w jego propozycji, do aksjomatyzacji filozofii³⁴. To podejście nie było jednak powszechnie podzielane w SLW, z pewnością też Twardowski nie był zwolennikiem tego typu propozycji. Dla Elzenberga zaś był to program zdecydowanie afilozoficzny, prowadzący do odrzucenia dorobku wielkich myślicieli przeszłości (KI, s. 358–359). Krytyczne uwagi na ten temat spotykamy parokrotnie na łamach *Kłopotu z istnieniem*³⁵. W jego opinii logika jest ważnym czynnikiem pozwalającym na precyzowanie sądów, co filozof doceniał. Zarazem jednak uznawał, że sama logika nie wystarcza. Tak się w tej kwestii wypowiada:

Ci którzy kosztem reszty chwalą samą tylko logiczność niektórych umysłów przodujących w myśleniu, są jak ludzie, którzy by w samochodzie cenili tylko hamulec (KI, s. 138).

W myśleniu musi być bowiem miejsce, o czym już wspominaliśmy, na intuicję. To ona powinna być punktem wyjścia, dla niej potem wytwarza się odpowiednik dyskursywno-logiczny (KI, s. 162). W tej kwestii Elzenberg czyni aluzję do Bertranda Russella, mówiąc że samo wyjaśnianie, odwołujące się do logiki, bez intuicji nie wystarcza do zrozumienia (KI, s. 161–162). Wielki racjonalizm wieku XVII do intuicji się odwoływał. I dlatego Descartes, Spinoza czy Leibniz byli Elzenbergowi, jako myśliciele, bardzo bliscy, a ten ostatni był bohaterem jego ważnej pracy – *Podstaw metafizyki Leibniza* (HF, s. 17–93). Tak więc w jego programie nie odrzuca się logiki, tyle że w sferze filozoficznej poza samą logiką potrzebna jest jeszcze intuicja. W filozofii, tak jak ją rozumiał i uprawiał Elzenberg, inspiracje i intuicje mogą płynąć także ze strony literatury. Tak pisze o tym w liście do Zbigniewa Herberta:

³⁴ Por. J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, z. 1–2, s. 3–5.

³⁵ Por. KI, s. 356–357, gdzie czytamy: „Przedstawiciele nauk ścisłych chlubią się, że tylko oni są zdolni dać porządne i ostateczne rozwiązania stawianych problemów, po których w zakresie omawianego problemu nie ma już nic do szukania. Odnajduję ten pogląd raz jeszcze, przeglądając dziś, w roczniku 1936 «Przeglądu Filozoficznego», artykuł Łukasiewicza o *Logistyce i filozofii*. Humanistyka zaś i filozofia nie mogą się poszczycić takimi osiągnięciami”. Co do tekstu przywoływanego por. J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, oprac. J. Śłupecki, PWN, Warszawa 1961, s. 196–219.

[...] pewne głębiej sięgające pomysły, intuicje, apercepcje rzeczywistości mają szansę zjawić się (i skondensować) właśnie w słowie twórczo-poetyckim i w postaci poetyckiej koncepcji: potem może przyjść analiza pojęciowa, dokonać na nich swoich dziwnych manipulacji i przerobić je na mądrość, najbardziej już patentowaną (HEK, s. 10–11).

Z intuicją mamy do czynienia m.in. wtedy, gdy wydajemy sądy wartościujące. Filozof odrzuca, jako niezasadne, stanowiska, które nie przyjmują poznania wartości (emotywizm, deskrypcjonizm). Jak jednak uzasadnić te sądy o wartościach? W tej kwestii, zdaniem Elzenberga, wyjść należy od następującej konstrukcji. W pierwszym rzędzie przyjąć należy sądy, które uznają pewne cechy za wartościotwórcze, a które wydawane są na podstawie oglądu³⁶. Nie są więc te sądy ani introspekcyjnymi, ani zmysłowo-spostrzeżeniowymi. W przypadku tych sądów musi istnieć cecha wartościotwórcza, np. cecha *c* i na podstawie posiadania owej *c*, jakiś przedmiot *P* uznajemy za wartościowy (PA, s. 312 i n.). Jak już zauważyliśmy, tego rodzaju sądy wydawane są na podstawie oglądu (PA, s. 337). Takie sądy są podstawowymi w sferze aksjologii, na ich podstawie uzasadnić można jednostkowe sądy o wartości danego przedmiotu (PA, s. 343–344). Jak wskazuje Elzenberg:

[...] sądy jednostkowe nie mogą spełniać roli podstawowych, a sądy o cechach mogą, aksjologia nie może być dyscypliną opartą na sądach jednostkowych, „empiryczna”, w sensie indukcyjności, natomiast może być oparta na sądach o cechach (PA, s. 343).

W tym sensie intuicja tkwiłaby u podstaw wartościowania, a tzw. aksjologia merytoryczna (odróżniana przez Elzenberga od aksjologii formalnej) ufundowana byłaby na intuicji. Ta konstrukcja spotykana jest także u myślicieli o zacięciu analitycznym, a jak to wspomniemy w dalszym ciągu, znajdujemy ją m.in. u Marianna Przełęckiego. Odwoływanie się do intuicji nie musi więc być traktowane jako symptom „nieuleczalnej choroby” irracjonalizmu.

W tekście *Pro domo philosophorum* Elzenberg, wymieniając wskazania, których winniśmy się trzymać podczas prowadzenia debaty, wymienia na pierwszym miejscu dokładne formułowanie tego, co się twierdzi i tego, czemu się przeczy,

³⁶ Por. H. Elzenberg, *Epistemologia wartości. Wykłady 1949–1950* (PA, s. 307–350); L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, s. 72–85, zwłaszcza s. 82 i n. Por. także częściowo krytyczne uwagi w pracach: A. Drabarek, *Intuicyjne poznawanie dobra w rozważaniach Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 141–151; W. Prusik, *Henryk Elzenberg poznawanie wartości*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, s. 91–97.

zaś na drugim – potrzebę uzasadniania tak dalece posuniętą, jak tylko się daje to uczynić³⁷. Można więc uznać, że Elzenbergowi nadal bliskie pozostają postulaty precyzji, ścisłości w myśleniu i wyrażaniu myśli, a także dostarczanie uzasadnień, co przecież, wedle Twardowskiego, miało cechować SLW. Skądinąd te dwa postulaty bliskie są filozofii analitycznej w ogóle. O tym, że te metody są nadal filozofowi bliskie, przekonuje lektura jego prac z okresu po 1930 roku. Pokazuje ona wysoką sprawność analityczną Elzenberga, gdy poddaje on np. analizie trudne kwestie dotyczące powinności³⁸. Wagę analiz semantycznych podnosi Elzenberg w praktyce, choćby w tekście poddającym krytyce stanowisko Crocego, którego pracę *Breviario di Estetica* cechuje, jak zauważa, mętniać i radykalne nieprzestrzeganie niezbędnej w filozofii precyzji (FK, s. 130–137)³⁹. Podobne wrażenie odnosi czytelnik powojennych toruńskich wykładów Elzenberga. Filozof nie tylko nie lekceważy narzędzi analitycznych, ale, i to wysoce umiejętnie, je stosuje. Tyle, że sądzi on zarazem, że filozofowanie nie może obejść się bez elementów o charakterze intuicyjnym. Tutaj zaś nie wydaje się niemożliwe, aby filozof analityczny mógł takie podejście zaakceptować, o ile nie jest on radykalnym empirystą i naturalistycznym redukcjonistą.

Ad 3) Nauka i scjentyzm

Dla SLW nauka była wzorem, do którego miała i powinna dociągać filozofia. Refleksja nad nauką, niekiedy nowatorska, była obecna w twórczości wielu przedstawicieli SLW⁴⁰. Wzorzec filozofii naukowej był dosyć powszechnie podzielany, choć niektórzy, np. Władysław Tatarkiewicz, robili to z pewnym dystansem. Stąd dominujący w SLW pogląd, dla odróżnienia go od pozytywizmu, można by nazwać umiarkowanym scjentyzmem. Elzenberg nie podzielał takiego nastawienia i całkowicie było mu obce hasło filozofii naukowej (filozofii jako nauki). Tutaj między nim a SLW mamy rzeczywiście znaczącą różnicę poglądów metafizycznych. Być może Elzenberg nie dostrzegał widocznych różnic w rozumieniu filozofii, jaka zachodzi między SLW a empiryzmem logicznym. Przyjmował, że zadania filozofii nie mogą być redukowane do tych, które formułuje nauka. Nie kwestionuje przy tym możliwości inspirowania się osiągnięciami nauki, ale

³⁷ Por. FK, s. 244, gdzie pozostałe wskazówki dotyczą: uważnego badania argumentów przeciwnika, używania humoru, li tylko jako dodatku („przyprawy”) do dyskusji, oraz nieatakowania osoby przeciwnika.

³⁸ Por. H. Elzenberg, *Powinność i rozkaz* (WiC, s. 175–184).

³⁹ Jak zauważa Elzenberg, krytykowany za brak precyzji i elastyczność wykorzystywanych pojęć Bergson to, w porównaniu z Crocem, wzór precyzji (FK, s. 132).

⁴⁰ Por. J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, s. 254–283; S. Zamecki, *Koncepcja nauki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1977, s. 81–202.

odrzuca zdecydowanie scjentyzm i to, co nazywa jednostronnym kultem nauki. To, co byłoby ostatecznymi i porządnymi rozwiązaniami problemu, a z czym mamy do czynienia w nauce, nie wystarcza, na co wskazywał w swej dyskusji z poglądami Jana Łukasiewicza. W kwestii tej stwierdzał:

Dawno już pisałem i tu powtarzam, że – jeżeli rzeczywiście istnieją – to niestety istnieją problemy dające się ostatecznie rozwiązać (KI, s. 356–358).

Tymczasem w filozofii, zdaniem Elzenberga, chodzi o coś innego niż uzyskanie jakiegoś wyniku, który byłby zarazem ostateczny i wyraźnie określony. Jak zauważa w swym dzienniku, we wpisie z roku 1951:

W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte (KI, s. 386).

Filozofia operuje w sferze trwałej sporności i właściwe byłoby w takiej sytuacji niezamykanie (wykluczanie) żadnych dopuszczalnych („rozsądnych”) sposobów rozumienia świata. Tymczasem w każdej epoce pojawiają się rozmaite i zróżnicowane naciski, które taką pulę dopuszczalnych filozoficznych rozwiązań chcą ograniczać, a niekiedy prowadzić wręcz do uzyskania monopolu. Dodajmy, że w epoce, w której tworzył Elzenberg i w której żyjemy, autorytet nauki i naukowości może dyktować (i nieraz dyktuje) filozofii to, jakie metody winna ona stosować, aby spełnić standardy naukowości. Taką funkcję mogą pełnić też rozmaite mody metodologiczne, ideologiczne czy światopoglądowe. Pewnie, niekiedy co najmniej, rolę tę odgrywają współcześnie hasła naturalizmu i naturalizacji. Elzenberg uważał, że niezależnie od tego, jaki czynnik w tej roli występuje, filozofowie winni się przed tym bronić. Sądzę też, pozwalając sobie na zasygnalizowanie własnej opinii, że w kwestii tej racja leżała i nadal leży po jego stronie.

W innym zaś miejscu swego dziennika filozof dobitnie zauważa: „Nienawidzę scjentyzmu i parokrotnie dawałem temu wyraz w druku, nawet dość wcześniej” (KI, s. 484). Wyrazem jego stanowiska jest tekst *Nauka i barbarzyństwo* z roku 1930 (HF, s. 218–230). Warto w kilku słowach przedstawić to, co uznaje on w nauce za niebezpieczne. Ta krytyka ma dotyczyć nie tyle samej nauki i naukowości, ile nauki, która rozwija się kosztem innych sfer ludzkiej aktywności (HF, s. 218). Wedle jego opinii w nauce dostrzegają rysy ujemne dwa rodzaje umysłów:

1) ci, którzy uznają naukowy obraz świata za niedoskonały, nastawiony praktycystycznie (*vide* Bergson);

2) ci, którzy widzą w nauce pewnego rodzaju zło, w postaci wywierania złego wpływu na duchowość człowieka, stępienia wrażliwości (filozofowie kultury).

Krytyka Elzenberga sytuuje się raczej na tej drugiej płaszczyźnie. Kultura to dlań suma rzeczy, które mogą być przez człowieka stworzone i które są wartościowe. Wartości są tu rozumiane obiektywnie, jako niezależne od nas byty. Wedle filozofa nauka nie uznaje świata wartości: „Jest dla niej niedostępny, to więc mu zaprzecza” (KI, s. 160–161). Myślenie oceniające także może popaść w konflikt z myśleniem naukowym (HF, s. 227–228). W nauce twierdzenia wyjściowe to: a) sądy spostrzegawczo-zmysłowe; b) sądy spostrzegawczo-introspekcyjne; c) sądy aprioryczne. W myśleniu oceniającym są nimi sądy empiryczne *sensu largo*. Są one empiryczne (ogładowe), lecz nie są spostrzegawcze. Można je nazywać intuicyjnymi (HF, s. 224). Myślenie naukowe i oceniające trudno w równym stopniu opanować, mogą też one popadać ze sobą w konflikt. Istnieje ponadto niebezpieczeństwo, że uczony przejęty duchem naukowości wszelkie ocenianie odrzuci jako pozbawione racji. Wtedy stanie się on rzecznikiem barbarzyństwa w sferze kultury (HF, s. 228). Widać więc, że tym, co filozofa niepokoi w nauce, jest jej przeszacowana ranga w kulturze, pretendowanie niekiedy do monopolu i podporządkowania sobie innych działów tej kultury. Taki zaś stan rzeczy uznaje on za sytuację wysoce niekorzystną dla kultury ludzkiej. Generalnie to, co różni Elzenberga i typowego przedstawiciela SLW, to opinia w kwestii roli nauki w kulturze. Przez Elzenberga ta rola nie jest oceniana jako bezdyskusyjnie i jednoznacznie pozytywna.

Ad 4) Empiryzm i jego ograniczenia

Podjęcie charakterystyczne dla SLW odwołuje się do wzorców i standardów nauk przyrodniczych. Ceni się więc empirię i ten element jest mocno obecny w pracach przedstawicieli SLW. Problematyka nauk empirycznych i zagadnienia metodologiczne z nimi związane były przedmiotem wielu badań w SLW⁴¹. Widać to w tekstach wszystkich właściwie jej reprezentantów, także tych, których mniej interesowały zagadnienia typowych nauk empirycznych. Rodzi się pytanie, jak jest w przypadku antyscjentysty Elzenberga. Filozof ten jest daleki od radykalizmu odrzucającego wiedzę empiryczną czy refleksję metodologiczną, równocześnie jednak nie chce ograniczać się do sfery empirycznej. Stąd postulat wyjścia poza nią w stronę tzw. metempirii (FK, s. 327–329). **Metempiria** to wszystko, co znajduje się poza wszelką empirią. Tak więc metempiryczny to będący poza doświadczeniem i niemogący być empirycznie danym. W ujęciu Elzenberga metempiryczny to niekiedy tyle, co metafizyczny. W jeszcze innym ujęciu to coś będące poza doświadczeniem pospolitym, za jakie można uznać doświadczenie empiryczne. Jeżeli mówić tutaj o doświadczeniu, w odniesieniu do tej sfery, to

⁴¹ Por. J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, s. 254–271, 277–282; S. Zamecki, *Koncepcja nauki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, s. 137–150.

musiałoby to być jakimś szczególnym rodzajem tegoż. Jak zauważa Elzenberg – to, co metempiryczne ma pozwolić odsłonić to, co składałoby się na rzeczywistość uznawaną za ważniejszą (FK, s. 328). W tym momencie zbliżamy się także do tego, co trzeba by już nazwać mistyką, a co omawiane jest w pracach Elzenberga poświęconych problematyce poznania mistycznego i religijnego. Ta nader ważna kwestia pozostaje jednak poza obszarem analiz prowadzonych w tym rozdziale⁴².

8

Cytowane wypowiedzi Elzenberga dotyczące SLW i jej wybitnych przedstawicieli, a także przywoływana analiza porównawcza mogłyby prowadzić do wniosku, że różnice tych dwu metafizyk są bardzo duże i niemożliwe do zniwelowania. Jak zauważa L. Hostyński, wskazując na niechęć Elzenberga do SLW, głównej przyczyny tego dopatrywać się należy „[...] w diametralnie różnym rozumieniu filozofii, jej przedmiotu, zadań i metod”⁴³. Zgodzić się trzeba, że Elzenberg i typowy przedstawiciel SLW w innym miejscu lokowali główne zadania filozofii. W przypadku Elzenberga była to aksjologia, która dla typowego ucznia Twardowskiego nie stanowiła centralnego przedmiotu zainteresowań. Toteż z tej perspektywy kieruje on zarzuty pod adresem SLW:

Zubożenie problematyki; okaleczenie, okrojenie rzeczywistości; brak myśli o człowieku i jego losie albo myśl mizerna i płaska; oto jeszcze kilka grzechów do zaliczenia na rachunek szkoły lwowsko-warszawskiej (KI, s. 409).

Nawet jeżeli, co sporne, na tę ocenę filozofa przystać, to jednak pamiętać należy, że problematyka etyczna, niesprowadzana li tylko do refleksji metaetycznej, była obecna w SLW, dla której kontekst aksjologiczny był bez wątpienia czymś ważnym⁴⁴. Można się zgodzić, że koncentracja zainteresowań dotyczyła innych dziedzin i tutaj różnica jest rzeczywiście istotna. Być może niektórzy autorzy z kręgu SLW zbyt stanowczo, bezdyskusyjnie, wręcz bezalternatywnie akcentowali walory swego metafizycznego stanowiska. Ważne było jednak to, jak twierdzi Elzenberg, że poczucie obcości było dlań efektem nie tyle różnic obrazów świata, ile różnic w ocenianiu (KI, s. 433). Stąd w jego odbiorze stanowisko SLW jawić mu się mogło jako bardziej obce niż w rzeczywistości było. Powstaje pytanie, czy jednak ta rzeczywista różnica, jeśli chodzi o metody filozofii, była

⁴² Por. J. A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mystyce*, a także teksty Elzenberga zebrane w tym tomie, dotyczące m.in. poznania mistycznego czy mistyki teistycznej.

⁴³ Por. L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, s. 279.

⁴⁴ Por. J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, s. 284–295, zwłaszcza s. 291–294.

zawsze drastycznie duża. W mej opinii, nie kwestionując tych niewątpliwych różnic, trzeba jednak unikać przesady w wyolbrzymianiu odrębności cechujących metafizologiczne poglądy Elzenberga i SLW⁴⁵. Nie należy też, co spotykamy niekiedy w publikacjach, traktować Elzenberga jako męczennika w walce z rzeczywistymi lub domniemanymi scjentyistami i czynić zeń patrona przeciwników podejścia analitycznego w filozofii. Za tak ogólną i mocną refutacją filozofii analitycznej przez Elzenberga nie za wiele przemawia. Wspominałem o jego niekoniernie negatywnych ocenach brytyjskich analityków, których jeśli nawet krytykował, to z pewnością nie lekcewał. W przypadku zaś SLW, gdy zestawiamy te dwa metafizologiczne podejścia, to niezbędne jest rzetelne i głębokie ich porównanie, które wydobywa ich rzeczywiste różnice i ujawnia zaskakującą bliskość w odniesieniu do pewnych kwestii. Dość drastyczne niekiedy w swej wymowie i krytyczne wobec SLW słowa Elzenberga widzieć należy także w kontekście jego sytuacji profesjonalnej i poczucia pewnego odosobnienia wzmacnianego przez właściwe dlań cechy osobowości. Nadto za takim ostrożnym podejściem co do różnic metafizologicznych przemawiają przedstawione poniżej względy.

Po pierwsze krytyczne, niekiedy radykalnie krytyczne, uwagi Elzenberga odnoszą się do kilku przedstawicieli SLW, głównie Kotarbińskiego i Łukasiewicza, marginalnie zaś Ajdukiewicza. W przypadku Kotarbińskiego dotyczą one także specyficznego dla niego stanowiska w etyce (realizm praktyczny, hedonizm, por. FK, s. 290–308). W zasadzie Elzenberg nie formułuje uwag krytycznych pod adresem samego twórcy SLW czy Tadeusza Czeżowskiego, z którym łączyły go przyjacielskie relacje. Współpraca z tym ostatnim układała się, jeszcze w Wilnie, bardzo dobrze i jak sądzić można – wręcz bezkonfliktowo⁴⁶. Czeżowski we wspomnieniowym tekście o Elzenbergu napisał:

Nie waham się użyć wymienionego w tytule określenia „wielki”, aby je odnieść do Henryka Elzenberga [...]. Wielki był nie w tym znaczeniu, które się łączy ze sławą, godnościami, autorstwem dzieł rozgłoszonych, skupianiem wokoło siebie wyznawców i naśladowców; taką wielkość nazwałbym zewnętrzną. Nie jest ona właściwą miarą wartości człowieka, lecz wartość wewnętrzna, na którą składają się przymioty umysłu i charakteru, wybijające się wysoko ponad zwykłość. Tę wielkość Zmarły posiadał, pozostając cichym i skromnym, nigdy nie dążąc do zaszczytów i tytułów⁴⁷.

⁴⁵ Podobną opinię wyraża Janusz Skarbek, por. idem, *Koncepcja poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej...*, s. 115–125. Jednocześnie zauważa, że Elzenberga i SLW różni przesunięcie akcentu, bo dla niego wartości etyczne i estetyczne, odmiennie niż w SLW, dominują nad wartościami poznawczymi (por. idem, *Koncepcja poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej...*, s. 123).

⁴⁶ Por. R. Jadczyk, *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, s. 99–108, zwłaszcza cytowany list na s. 105.

⁴⁷ Por. T. Czeżowski, *Wielki humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25, s. 3.

Po drugie te wskazywane różnice i odrębności w odniesieniu do czterech sygnalizowanych zagadnień nie zawsze są tak samo znaczące, niekiedy wydają się różnicami bardziej znuansowanymi. W przypadku racjonalizmu nie odrzuca on go całkowicie, lecz raczej krytykuje pewne jego typy, zaś stanowisko samego Elzenberga można określać mianem umiarkowanego (częściowego) irracjonalizmu. W odniesieniu do wagi logiki nie lekceważy jej znaczenia, lecz raczej wydobywa słabości programu logicyzmu. Wyraźnie krytyczny jest jego stosunek do scjentyzmu, lecz znowu nie oznacza to refutacji samej nauki, lecz pewnego stanowiska określanego mianem scjentyzmu. W odniesieniu do podejścia przyjmującego pojęcie intuicji i metempirii, co najmniej to pierwsze mogłoby być akceptowanym, choćby częściowo, przez pewnych przedstawicieli czy kontynuatorów SLW. Niewątpliwie zaś takie wątki – w których mówi się o poznawaniu wartości, których to wartości przedmiot jest trudno dostępny, a język opisu płynny, bliskie temu, co robi Elzenberg – spotkać można współcześnie. I co dla nas ważne także u autorów wychowanych w tradycji SLW, a niekiedy bliskich nawet, w pewnym okresie swej twórczości, empiryzmowi logicznemu. Mam na myśli w szczególności dorobek z zakresu etyki Mariana Przełęckiego, wychowanka Janiny i Tadeusza Kotarbińskich, a także, co tylko wzmiankuje, eseistykę Andrzeja Grzegorzczaka⁴⁸.

W przypadku Mariana Przełęckiego – wybitnego metodologa i filozofa nauki, ucznia przedstawicieli SLW, sympatyzującego z Kołem Wiedeńskim – coraz to bardziej widoczną w jego twórczości, w miarę upływu lat, stawała się problematyka etyczna i antropologiczna. Zmienił on także w istotny sposób swój stosunek do filozofii metafizycznie pojmowanej, odchodząc znacznie od wyjściowego stanowiska bliskiego empiryzmowi logicznemu⁴⁹. W swej pracy *Postulat ścisłości* z roku 2000 zaprezentował stanowisko bardziej „liberalne” niż standardowy pogląd typowy dla SLW⁵⁰. W ramach poznawczej funkcji języka ścisłość wydaje się niezbędna, zapewniając zdaniom wartość prawdy/fałszu. Wystarczy skądinąd, aby był to dostateczny, nie zaś maksymalny, stopień ścisłości. Przełęcki wskazuje, że tego maksymalnego wzorca nie realizuje także język nauki. Co jednak czynić z takimi dziedzinami, jak etyka, antropologia czy metafizyka, w których o ścisłość nader trudno?

⁴⁸ Por. A. Grzegorzczak, *Schematy i człowiek*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963, s. 31–45.

⁴⁹ Monograficzne omówienie tego zagadnienia zob. M. Matusiak-Rojek, *Etyka i antropologia Mariana Przełęckiego*, wydruk rozprawy doktorskiej, Łódź 2017, w szczególności uwagi dotyczące metafizyki Przełęckiego, s. 18–31.

⁵⁰ Por. M. Przełęcki, *Postulat ścisłości*, [w:] idem, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 35–41.

W takich dyscyplinach, gdzie istotne jest wartościowanie, nie daje się zachować pożądanego stopnia ścisłości. Przełęcki zauważa w tej kwestii, że:

Niejasność sposobu myślenia może być „nieuchwytnym następstwem czynników tkwiących w przedmiocie wywodów. Tak właśnie, moim zdaniem, ma się rzecz z poznaniem wartości. Zakładam, że mamy w tym przypadku do czynienia z autentycznym poznaniem, a nie tylko z jego pozorami. Ale stanowiący jego przedmiot świat wartości jest znacznie trudniej dostępny i trudniej uchwytne niż będący przedmiotem poznania naukowego świat rzeczy. Zamiast wyraźnych obrazów dostrzegamy często w tym świecie tylko mgliste zarysy. Nic dziwnego więc, że nasze intuicje wartości wyrażamy na ogół w języku niedostatecznie jasnym i ścisłym”⁵¹.

Stanowisko tutaj wyrażone wskazuje na zmianę, jaka dokonała się w rozumieniu filozofii przez Mariana Przełęckiego. Takie podejście nie byłoby chyba czymś obcym dla Henryka Elzenberga, ale to także dlatego, że niektórzy filozofowie uformowani w SLW, jak przywoływany tutaj Marian Przełęcki, zmienili w pewnym zakresie swe metafizologiczne nastawienie. Przełęcki widzi miejsce w ramach filozofii na refleksję niemającą charakteru filozofii naukowej. Można więc rzec, że po latach ta wyrazista różnica dwu metafizologii, w nowej sytuacji teoretycznej, nie jawi się już tak konfliktowo, co nie oznacza, powtórzmy dobitnie, braku różnic istotnych.

Gdy mówimy o praktyce filozoficznej Elzenberga, pamiętać należy, że stosował w swej pracy narzędzia analityczne, bliskie każdemu, kto funkcjonował w środowisku SLW. Z tego punktu widzenia nie jest on więc kimś całkiem obcym, także poprzez zawartość swych tekstów, SLW i bliskim dla niej standardom, gdy mamy na myśli szacunek dla szeroko rozumianej logiki i potrzebę dostarczania racji na rzecz tez, które się przedkłada⁵². Tyle tylko, że jego zdaniem nie wszystkie problemy z filozoficznego punktu widzenia ważne daje się z tym samym stopniem precyzji traktować⁵³.

⁵¹ Por. ibidem, s. 39.

⁵² Wskazuje na to L. Hostyński: „Szczególnie bliski stał się Elzenbergowi styl zapoczątkowany przez Twardowskiego, a cechujący się rzetelnością oraz uczciwością myślenia i subtelnością oraz wnikliwością analiz. Dążenie do precyzji języka, skłonność do analiz semantycznych (szczególnie widoczna w ineditach) i ogromna kultura logiczna – to cechy pisarstwa filozoficznego łączące Elzenberga ze stylem uprawiania filozofii w Polsce w dwudziestolecie międzywojennym”, por. L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, s. 280. W tej kwestii także: J. Skarbek, *Henryk Elzenberg a wiek XXI*, „Edukacja Filozoficzna” 2002, t. 34, s. 11 i n.

⁵³ W tej kwestii trafnie zauważa Janusz Skarbek: „Drogę uściślenia poglądów należy – według Elzenberga – przebyć aż do jej ostatnich granic, nie unikając przy tym nawet bardzo dużego wysiłku. Może się jednak okazać, że w niektórych wypadkach

Co ważniejsze jednak, przy wszystkich różnicach zainteresowań, obrazu świata czy hierarchii wartości ta analityczna komponenta obecna w myśli autora *Kłopotu z istnieniem* czyni możliwą dyskusję i spór filozoficzny, co jest dla filozofowania warunkiem *sine qua non*. Tutaj zaś, w sferze dyskusji i sporów, Elzenberg to partner nie byle jaki. Jest tak z kilku powodów rozmaitej natury. **Po pierwsze** był on partnerem czy niekiedy przeciwnikiem najwyższej klasy, który starał się zawsze przedstawić stanowisko przeciwnika w najkorzystniejszej, dla tego stanowiska, postaci. Symptomatyczny jest esej Elzenberga *Lukrecjusz i materializm*, w którym stara się on niezwykle sumiennie wydobyć mocne strony, obcego mu fundamentalnie, stanowiska materialistycznego, jakie reprezentował Lukrecjusz (FK, s. 145–158). Filozofa nie interesowała bowiem wygrana z poglądem kogoś, przykrojonym tak, aby łatwo wydobyć jego słabe strony i odnieść łatwe zwycięstwo. Wygrana w sporze filozoficznym liczy się, o ile stanowisku zwalczanemu nadaliśmy możliwie najsilniejszą, najkorzystniejszą dlań, postać⁵⁴. **Po drugie** gotów był wystawić własne stanowisko na jak najsurowszą krytykę. Interesowała go wygrana rzeczywista, bez żadnych ułatwień. **Po trzecie** Elzenberg był kimś, kto traktował spór filozoficzny w sposób dla dzisiejszej kultury wręcz niezrozumiały. Nie był to autor, rzecz można – ekumeniczny, któremu z każdym w obrębie filozofii było jakoś „po drodze”. Jak wiemy z cytowanego już jako motto fragmentu: „Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne – nie przeszkadza to, że są walką o światopogląd, a więc o życie”. Czy nasza kultura pamięta jeszcze o tym, że filozofię tak niekiedy pojmowano i co więcej, że tak ją pojmować warto byłoby nadal? A może, należy rzecz choćby tyle, że dla dobra filozofii samej w kulturze winni być obecni myśliciele tak pojmujący i w praktyce stosujący zadania filozofowania.

Na zakończenie przytoczmy jeszcze słowa Mieczysława Wallisa, osoby bliskiej Elzenbergowi i bliskiej SLW (bywa do niej zaliczanym). Przywołuję jego opinię także dlatego, że oddaje ona stosunek nie tylko samego Wallisa, lecz także autora tego tekstu, do filozoficznego dorobku Henryka Elzenberga i siły jego myśli:

– i to bardzo ważnych dla człowieka – jest niemożliwe ujęcie przedmiotu poprzez aktualnie istniejący wachlarz pojęć i terminów wtedy dopiero – ale dopiero wtedy – należy zrezygnować z wymogów ścisłości pojęciowej”, por. J. Skarbek, *Henryk Elzenberg a wiek XXI*, s. 12.

⁵⁴ Niezwykle dobitnie wskazuje na to B. Wolniewicz: „I choć ta reguła jest dobrze znana, to jednak nie widziałem jeszcze, by ktoś trzymał się jej *in concreto* równie przekonująco i naturalnie jak Elzenberg”, por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, s. 58.

Można, jak piszący te słowa, nie zgadzać się, z wieloma poglądami Elzenberga, ale jego uporczywy wysiłek myślowy, w szczególności jego zaciekle wgryzanie się w problemy związane z wartością, z dobrem, z pięknem, jego dążenie do nadania sensu i godności życiu ludzkiemu, jego pasja etyczna i rzetelność intelektualna muszą budzić najwyższy szacunek⁵⁵.

Warto pamiętać o słowach tego budzącego szacunek filozofa i potraktować jako godne realizacji wskazanie: „[aby] [...] wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte” (KI, wpis z 29 I 1951 roku). Dobrze byłoby, aby ta maksyma stała się hasłem przewodnim filozofów, a co najmniej tym, co poważnie biorą oni pod uwagę.

⁵⁵ Por. M. Wallis, *Henryk Elzenberg*, s. 108.

ROZDZIAŁ IX

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ FILOZOFICZNY SPÓR POZYTYWIZM ALBO METAFIZYKA

[...] uprawianie filozofii nie polega na komentowaniu filozoficznych tekstów, lecz na rozstrzygnięciu filozoficznych zagadnień (FW II, s. 17).

Goethe mówi „ich singe wie der Vogel singt”, śpiewam jak ptaszek śpiewa. Tak samo jest z religią i metafizyką [...] przyjmuję religię i metafizykę jako data egzystencjalne (FW IV, s. 53).

A więc tak albo tak: albo pozytywizm albo metafizyka. Tymczasem Avenarius chciałby i tak i tak, bo nie rozumie, że tego właśnie zrobić się nie da¹.

1

Zagadnienie pozytywizmu w filozofii ma swój wymiar zarówno terminologiczny, jak i rzeczowy. Terminy „pozytywizm”, „filozofia pozytywistyczna” etc. bywają powszechnie używane we współczesnym słowniku filozoficznym, choć ich użycie, jak łatwo zauważyć, bywa dalekie od jednoznacznego ich rozumienia². Te użycia są wąskie lub szerokie, poczynając od takiego, przy którym mówiąc o pozytywizmie, ma się na myśli głównie (wyłącznie) dorobek Comte’a zawarty w jego rozprawach, takich jak: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej* czy *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*³. W najszerszym z kolei znaczeniu termin „pozytywizm” służy do określania różnorodnych doktryn filozoficznych antyspekulatywnych,

¹ B. Wolniewicz, *Empiriowerbalizm Richarda Avenarius’a*, [w:] R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. A. i A. Wiegnerowie, PWN, Warszawa 1969, s. XXXIX.

² Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo WSHE w Łodzi, Łódź 2007, s. 32 i n.

³ W słowniku Lalande’a hasło „positivisme” rozpoczyna się następująco: „Au propre: l’ensembles des doctrines d’Auguste Comte, telles qu’elles sont exposées essentiellement dans... [i tutaj następuje wyliczenie prac Comte’a – przyp. R. K.] 2. École positiviste orthodoxe ayant son siège à Paris”. Por. A. Lalande (ed.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1960, s. 792.

antymetafizycznych i minimalistycznych, obecnych w myśli filozoficznej Zachodu od czasów antycznych. Zwykle jednak, mówiąc o pozytywizmie, będzie się miało na uwadze koncepcje pojawiające się w XIX i XX wieku, od Comte'a poczynając, który poprzez swe dzieła przyczynił się do rozpowszechnienia tego pojęcia⁴. Takie użycie nie wyklucza tego, że pozytywizm miał swych prekursorów przed wiekiem XIX, a za takiego można uznawać niewątpliwie Dawida Hume'a. Te użycia, trzeciego rodzaju, interesują nas w tym rozdziale. Nie szukamy więc dalekich protoplastów, antycznych czy średniowiecznych, pozytywizmu, tym bardziej zaś pomijamy pozafilozoficzne jego użycia, jakie napotykamy w takich sferach, jak: prawo, literaturoznawstwo czy teologia.

Po tych wstępnych uwagach scharakteryzujemy teraz tak rozumiany pozytywizm filozoficzny i wskażmy, jakie są jego cechy istotne. Jest to niezbędne do dalszych analiz i dyskusji związanych z tym zagadnieniem. Taka charakterystyka, bez wątpienia sporna i mogąca wywoływać kontrowersje, pozwoli na zaliczenie pewnych stanowisk jako pozytywistycznych lub z pozytywizmem niezgodnych. Może ona być punktem odniesienia w dalszych analizach tej problematyki. Cechy pozytywizmu filozoficznego (pozytywistycznego myślenia w filozofii) byłyby więc następujące:

1. **Scjentyzm** jako cecha pozytywizmu oznacza, że jedynie cennym i prawomocnym źródłem wiedzy o świecie jest nauka, sprowadzana przede wszystkim lub wyłącznie do wzorców nauk przyrodniczych⁵. Oznacza to w konsekwencji odmówienie walorów poznawczych refleksji filozoficznej, która wykraczałaby poza metody właściwe dla nauki (nauk szczegółowych). Tradycja metafizycznego myślenia poddana jest refutacji lub co najmniej poważnemu wątpliwności. To stanowisko pociąga także za sobą redukcjonizm metodologiczny i przekonanie o jedności metody nauki.

2. **Empiryzm** uznający, że wiedza prawomocna (wartościowa poznawczo) dana jest w doświadczeniu. To zaś oznacza odmówienie walorów poznawczych

⁴ Termin „pozytywizm” w wersji francuskiej pochodzi jednak od Henri de Saint-Simona i jego szkoły, zaś Comte przyjął go i wykorzystywał od lat 30. XIX wieku (*Cours de philosophie positive*). O historii tego terminu, jego źródłach i rozmaitych rodzajach pozytywizmu por. N. Abbagnano, *Positivism*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, Macmillan Publishing Co & The Free Press, New York–London 1972, s. 414–419; J. Passmore, *Logical positivism*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, s. 52–57. Obszerniejszy, bardziej popularny, chociaż kompetentny przegląd w: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966.

⁵ Dla wszelkiego pozytywizmu charakterystyczne jest przekonanie o szczególnej, wyróżnionej roli nauki w kulturze, nauki rozumianej jako wiedza pozytywna. Na ten temat por. analizy przeprowadzane w: J. Skarbek, *Pozytywistyczna teoria wiedzy*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa 1995.

refleksji filozoficznej, jeśli wykracza ona poza metody o takim (empirycznym) charakterze. To empiryczne nastawienie wzmacnia jeszcze antymetafizyczne tendencje pozytywizmu.

3. **Fenomenalizm**, czyli pogląd, zgodnie z którym nauka zajmuje się tylko zjawiskami i do ich badania cel nauki się ogranicza. Oznacza to, że odrzuca się istnienie/inteligibilność jakichkolwiek sił lub substancji poza zjawiskami, podobnie odrzuca się wiedzę *a priori*.

4. **Aksjologiczny nonrealizm** to stanowisko odmawiające wartości poznawczej sądom wartościującym czy normatywnym.

Wskazane cechy pozwalają w dużym stopniu sformułować odpowiedź na pytanie: czym jest wedle pozytywistów filozofia, a ściślej – czym powinna ona być. Na gruncie tego stanowiska trzeba odmówić prawomocności wszelakim metodom filozofii poza tymi, którymi posługuje się nauka. W efekcie filozofia winna zrezygnować z wielu aspiracji tradycyjnie żywionych, zwłaszcza zaś zrzec się wszelkich roszczeń metafizycznych. Prowadzi to w efekcie do wyznaczenia programu minimalistycznego, a przede wszystkim do preferencji na rzecz badań metodologicznych (metateoretycznych) czy do dokonywania syntezy poznania dostarczanego przez naukę. Rasowy, pełnokrwisty pozytywista, niezależnie czy określa się tym mianem czy też nie, problematykę metafizyczną, podobnie jak aspiracje etyki normatywnej, uznaje za poznawczo bezwartościowe. Jak podkreśla w połowie lat trzydziestych bojowy (wówczas) pozytywista Alfred J. Ayer:

We may accordingly define a metaphysical sentence as a sentence which purports to express a genuine proposition, but does, in fact, express neither a tautology nor an empirical hypothesis. And as tautologies and empirical hypothesis form the entire class of significant propositions, we are justified in concluding that all metaphysical assertions are nonsensical⁶.

Wśród pozytywistów reprezentujących takie stanowisko spotykamy ponadto przekonanie, że spory filozoficzne ustaną w przyszłości oraz że ich (to jest pozytywistyczna) filozofia pozbawia inne, bardziej tradycyjnie rozumiane sposoby jej uprawiania, racji bytu⁷.

⁶ Por. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications Inc., New York 1952, s. 41. Ayer, odrzucając w sposób radykalny metafizykę, może być zasadnie, w mej opinii, uważany za pozytywistę, choć w jego ocenie, jego własne stanowisko różni się niekiedy od dawniejszego pozytywizmu, np. od doktryny Ernsta Macha. Ta różnica nie pozbawia jednak samego Ayera przymiotu „pozytywisty”. Por. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 135–137.

⁷ Daje temu wyraz M. Schlick, mówiąc: „I am convinced that we now find ourselves at an altogether decisive turning point in philosophy, and that we are objectively justified in considering that an end has come to the fruitless conflict of system. We are already

Rzecz jasna, że taka wstępna i ogólna charakterystyka nie może uwzględniać tych cech, które są charakterystyczne dla pewnych tylko nurtów i etapów myśli pozytywistycznej. W szczególności nie wystarczy do scharakteryzowania współczesnej (dwudziestowiecznej) postaci pozytywizmu, jaką jest neopozytywizm (empiryzm logiczny). Dla tego kierunku istotna jest logika współczesna, będąca ważnym narzędziem filozofii. Można powiedzieć, że empiryzm logiczny to połączenie empiryzmu oraz metod analizy logicznej. Stwierdzają to wyraźnie reprezentanci tego kierunku:

Jednym z najbardziej interesujących zjawisk we współczesnej filozofii europejskiej było splecenie się dwu znaczących tradycji: pozytywistyczno-empirycznej i logicznej... W rzeczy samej, to właśnie unia empiryzmu z poprawną teorią logiki odróżnia pozytywizm logiczny od jego starszych form – empiryzmu i pragmatyzmu⁸.

W tym miejscu należy jednak wyjaśnić kwestię grożącą nieporozumieniem. Nie ulega wątpliwości, że wśród osób związanych z empiryzmem logicznym nie brakowało uczonych pracujących twórczo na polu logiki. Ale poważnym błędem byłoby zaliczanie logików współczesnych *in toto* do obozu neopozytywistów. Łatwo bowiem wskazać katalog wybitnych logików niemających nic wspólnego z tym nurtem filozoficznym. Błędem zasadniczym jest także utożsamianie wszelkich prób wykorzystywania logiki, jej technik w filozofii, z neopozytywizmem. Na neutralny charakter logiki współczesnej zwracano uwagę wielokrotnie. Czynił to przykładowo przed laty, w sposób stanowczy, Jan Łukasiewicz, mówiąc m.in:

[...] logistyka nie tylko nie jest kierunkiem filozoficznym, ale że i nie łączy się z żadnym kierunkiem filozofii. [...] logistyka jest czymś pokrewnym teorii sylogizmu Arystotelesa. [...] Otóż jest chyba rzeczą oczywistą, że można uprawiać sylogistykę, a tak samo zajmować się teorią dowodu, wyznając przy tym w filozofii równie dobrze empiryzm jak racjonalizm, realizm jak idealizm, albo nie zajmując w tych sprawach w ogóle stanowiska. W logistyce, tak jak w arytmetyce, ani nie zawiera się jawnie, ani nie czai się skrycie żaden określony filozoficzny pogląd na świat⁹.

at the present time, in my opinion, in possession of methods which make every such conflict in principle unnecessary”, por. M. Schlick, *The Turning Point the Philosophy*, [w:] A. J. Ayer (ed.), *The Logical Positivism*, Glencoe 1959, s. 54. Tekst ten w wersji niemieckiej był publikowany jako *Die Wende der Philosophie*, „Erkenntnis” 1930/1931, nr 1.

⁸ Por. A. A. Blumberg, H. Feigl, *Pozytywizm logiczny. Nowy ruch w filozofii europejskiej*, [w:] A. Kotarski (red.), *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010 s. 182–183.

⁹ Por. J. Łukasiewicz *Logistyka a filozofia*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, oprac. J. Słupecki, PWN, Warszawa 1961, s. 198.

Pogląd taki, który odrzuca Jan Łukasiewicz, wydaje się wyraźnym nieporozumieniem, bywał jednak, a niekiedy także bywa nadal, głoszony przez przedstawicieli niechętnego logice sposobu rozumienia filozofii. Z terminem „pozytywizm” związanych bywa bowiem wiele nieporozumień. Wśród takich błędnych mniemań wskazać należy stawianie znaku równości między neopozytywizmem a całościowo widzianym nurtem analitycznym w filozofii współczesnej. Pozwala to np. niekiedy zaliczać przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW) całościowo (niekiedy nawet bez wyjątku) do tego kierunku. Faktycznie jest zaś tak, że to neopozytywizm może być traktowany jako jeden z nurtów (skądinąd pod pewnymi względami skrajny) szerokiego prądu analitycznego. Niezależnie od tych wszystkich wątpliwości uznać można, że bez względu na stosunek do empiryzmu logicznego trzeba docenić ważną rolę tego nurtu w myśli dwudziestowiecznej. Równie niewątpliwym jest jednak zasadniczy konflikt dotyczący fundamentalnych kwestii filozoficznych między reprezentantami tego kierunku a przedstawicielami nurtów filozoficznych, którzy nie zamierzali ograniczać roli filozofii do tego, co skłonni byli przyznać jej sami pozytywiści.

Na pytanie, kogo zaliczyć do obozu pozytywistów, odpowiedzieć należy, że *opinio communis* uznaje za przynależnych do tego prądu takich filozofów, jak: A. Comte oraz jego uczniowie, następnie E. Mach i R. Avenarius, wreszcie R. Carnap i większość jego kolegów z Koła Wiedeńskiego. Jeśli oni winni być określani, bez wątpienia, mianem pozytywistów, to wielu innych filozofów współczesnych do tego stanowiska, mimo pewnych odrębności, się przybliży. Choć pozytywizm logiczny w wydaniu Koła jest już przeszłością, to mentalność pozytywistyczna jest nadal obecna w filozofii, co trafnie podkreśla F. Copleston, konstatując:

[...] wydaje mi się oczywiste, że mentalność pozytywistyczna jest znacznie powszechniejsza i trwalsza niż pozytywizm logiczny w swym technicznym wydaniu, i że można ją odnaleźć w postawach pewnych filozofów, którzy odrzucają z oburzeniem etykietę „pozytywista logiczny”¹⁰.

Oczywiście w przypadku pewnych autorów kwestia, czy można ich do pozytywistów zaliczyć, bywa przedmiotem zasadnych sporów. Do niej jeszcze nawijemy, choć problemy zasadniczo historyczne pozostają poza głównymi zainteresowaniami tego rozdziału.

2

Filozofowie, którzy przyjmują, iż celem refleksji filozoficznej jest odpowiedź na pewne merytoryczne pytania, nie zaś zadowalanie się wyłącznie odpowiedziami nauk szczegółowych i ewentualne dostarczanie syntezy wiedzy naukowej, nie mogą

¹⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, przeł. B. Chwedeńczuk, IW PAX, Warszawa 2007, s. 6.

pozostać bierni wobec wyzwań, jakie niesie ze sobą myślenie pozytywistyczne. Zasadniczy spór zdaje się koncentrować na kwestii relacji filozofii do nauki i możliwości refleksji metafizycznej. **W poniższych uwagach podejmiemy te zagadnienia, rozpatrując je z perspektywy analiz i refleksji, jakie znajdujemy u Bogusława Wolniewicza – filozofa, który, jak sądzimy, niezależnie od zmian swych opcji i rozmaitych rodzajów zaangażowania, tkwił zawsze na zewnątrz tego rodzaju myślenia, które jest typowe dla pozytywizmu**¹¹. Można przyjąć tezę, na razie niejako tytułem wstępu, iż pewnego typu filozoficzny maksymalizm, obcy duchowi pozytywizmu, odnaleźć możemy w pracach Wolniewicza, pochodzących z różnych okresów jego twórczości¹². Zakładamy też, że fakt, iż punktem odniesienia Wolniewicza był w pewnym okresie marksizm czy myśl Ludwiga Wittgensteina, może, z tego interesującego nas tutaj punktu widzenia, mieć wtórne znaczenie.

Filozofia w ogóle, a nie tylko filozofia akademicka, może być rozumiana jako refleksja nad światem, poznaniem i człowiekiem. Mówiąc nieco szerzej, byłby to rodzaj myślenia teoretycznego, w obrębie którego zmierza się do sformułowania zwykle stosunkowo ogólnych pytań dotyczących świata, człowieka i kategorii poznania oraz udzielenia na te pytania odpowiedzi¹³. Precyzując nieco, powiedzmy, że te odpowiedzi na filozoficzne pytania nie są, w każdym razie na ogół, ostatecznymi rozstrzygnięciami tych spornych zagadnień. Odpowiedzi filozofów nie są zwykle takimi, które kończą ostatecznie i bezpowrotnie pewien spór. Toteż kolejne generacje filozofów podejmują je na nowo, próbu-

¹¹ Taką opinię wyraża także Ulrich Schrade: „[...] Wolniewiczowi zawsze obce były antymetafizyczne idee pozytywizmu. Metafizyka jest rdzeniem wszelkiej kultury, a więc bez niej filozofia jałowuje [...]”, por. U. Schrade, *Profesor Bogusław Wolniewicz*, [w:] M. Omyła (red.), *Sklonność metafizyczna*, WFiS UW, Warszawa 1997, s. 9.

¹² Prace B. Wolniewicza przywoływane są w rozdziale przy wykorzystaniu skrótów: idem, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993 (FW I); idem, *Filozofia i wartości II*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998 (FW II); idem, *Filozofia i wartości III*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2003 (FW III); idem, *Filozofia i wartości IV*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016 (FW IV); idem, *Mój obraz Szkoły lwowsko-warszawskiej*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Academicum, Lublin 2016 (MO); idem, *Ontologia sytuacji*, PWN, Warszawa 1985 (OS); idem, *O Polsce i życiu. Refleksje filozoficzne i polityczne*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komoń 2011 (OPZ); idem, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, PWN, Warszawa 1968 (RF); idem, *Wstęp. O „Dociekaniach”*, [w:] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. IX–XXVI (OD); idem, *Wstęp. O „Traktacie”*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. VII–XLII (OT). Odwołania w tekście umieszczane są w nawiasie, po skrócie następuje numer strony.

¹³ Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, s. 177 i n.

jąc udzielić na nie odpowiedzi. Te nowe odpowiedzi na stare pytania bywają wyrażane przy użyciu języka i aparatury charakterystycznych dla danej epoki¹⁴. Takie ujęcie filozofii rodzi potrzebę wyraźnego odróżniania jej od historii filozofii i od tzw. historii idei. **Filozofia i filozofowanie z jednej strony, a historia filozofii (idei filozoficznych) z drugiej są dwiema różnymi dziedzinami, co nie zmienia faktu, iż historia filozofii jest ważną dyscypliną pomocniczą dla filozofii samej.** Sądzić można, że trudno być choćby w miarę dobrym filozofem bez pewnej kompetencji w zakresie klasycznych tekstów filozoficznych, czyli bez pewnej znajomości historii filozofii, analogicznie jak trudno nim być bez podstawowej znajomości logiki.

Takie rozróżnienie historii filozofii i filozofii samej wydaje się też ważne dla Wolniewicza, wedle którego filozofia jest czymś innym niż jej historia. Bardzo stanowczo o tym mówi:

[...] uprawia się wyłącznie historię filozofii, nie bacząc, że jest to wtedy nie filozofia, lecz filologia. Bo historia filozofii tak samo nie jest filozofią, jak historia biologii, nie jest biologią (FW II, s. 334).

Krótko mówiąc, powiedzieć można, że historyk filozofii zmierza tylko do tego, aby określić treść twierdzenia danego myśliciela przeszłości i ewentualnie uzupełnić to o ustalenie przyjętego konwencjonalnie sensu tego terminu w danym kontekście (OS, s. 130–131). Tymczasem filozofowi chodzi o coś innego, o ustalenie choćby tego, co filozof przeszłości chciał powiedzieć czy tego, jakie są konsekwencje danego twierdzenia. Tak więc Wolniewicz zdaje się przyjmować, że status historii filozofii w relacji do filozofii samej jest zupełnie analogiczny do stosunku, jaki zachodzi między historią biologii (pewnie i każdej innej nauki szczegółowej) a biologią (czy odpowiednio inną nauką szczegółową). Jest to stanowisko radykalne, które rodzi pewne wątpliwości i domaga się szerszego komentarza. W tym miejscu powiedzmy tylko, że skoro dawniejsi filozofowie formułowali pytania i dostarczali odpowiedzi, które nie tracą (niekiedy) swej aktualności, to winno to prowadzić do stanowiska, że historia filozofii jest i winna być dla filozofa czymś daleko więcej niż historia pewnej dyscypliny szczegółowej dla reprezentanta tejże dyscypliny. Stąd to stanowisko Wolniewicza w kwestii

¹⁴ Wypukła to Peter F. Strawson, zauważając: „Choć bowiem zasadniczy przedmiot nie zmienia się, stale zmienia się krytyczny i analityczny styl filozofowania. Trwałe związki opisuje się w nietrwałym stylu, odzwierciedlającym zarówno klimat myślowy epoki jak też osobisty sposób myślenia filozofa. Żaden filozof nie zrozumie swych poprzedników, zanim nie przemyśli na nowo ich myśli za pomocą własnych, współczesnych sobie terminów...”. Por. P. F. Strawson, *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, IW PAX, Warszawa 1980, s. 8.

relacji filozofii i historii filozofii wydaje się upraszczać to zagadnienie, nie pozwala bowiem dojrzeć specyficznego znaczenia dorobku filozofów przeszłości, wysoce ważnego dla filozofa systematycznie analizującego współcześnie pewne zagadnienie¹⁵. Przyjęcie tezy, że historia filozofii czy inaczej klasyczne dzieła filozoficzne są ważne dla filozofii samej (filozofii systematycznej), nie musi wcale oznaczać zgody na tezę, że w filozofii nie ma postępu ani też zakładać, iż filozofowie mówią ciągle o tym samym i przy pomocy niezmiennego języka. Tutaj sygnalizowane już stanowisko Strawsona wydaje się dobrze ujmować to zagadnienie.

Wolniewicz wskazuje, iż zasadniczy cel uprawiania filozofii jest poznawczy, nie zaś np. reformatorski w odniesieniu do sfery życia społecznego czy politycznego¹⁶. Tak więc w tym ujęciu filozof to zasadniczo nie reformator społeczny, lecz ktoś nastawiony na maksymalnie zobiektywizowane i uzasadnione poznanie świata. **Uznanie, że celem refleksji filozoficznej jest przede wszystkim poznanie, wydaje mi się nader ważne dla metafizycznej identyfikacji myśliciela.** Zarazem jednak, zdaniem Wolniewicza, w filozofii zmierza się do wypracowania poglądu na świat:

W filozofii dąży się do poglądu na świat wolnego od złudzeń – od upiększających fałszów. Obraz staje się wtedy coraz bardziej realistyczny, ale – jak się przekonujemy – coraz mniej swojski i miły. Dlatego prawdziwa filozofia razi dzisiejsze odczucie, szorstki realizm filozofii musi wydawać się pesymizmem (FW III, s. X).

Celem filozoficznego badania byłoby więc poznanie, które nie jest tożsame z poznaniem naukowym, z zakresu nauk szczegółowych, skoro miałoby ono dostarczać obraz świata. Tutaj Wolniewicz podąża śladami swego mistrza Henryka Elzenberga, dla którego filozofia odgrywała także rolę światopoglądową, a samo filozofowanie było walką o światopogląd¹⁷. Owo wypracowywanie światopoglądu rozumieć można tak, że ten obraz świata winien być rezultatem krytycznej analizy, która ma prowadzić do jego wykształcenia się tak, aby nie

¹⁵ Osobną kwestią jest to, czy można być historykiem filozofii, nie będąc filozofem, to jest kimś, kto stawia filozoficzne pytania. Pozytywna odpowiedź na to pytanie wydaje mi się wysoce wątpliwa.

¹⁶ Jego zdaniem: „Trzeźwa filozofia nie myśli świata zmieniać, nie jej to sprawa. Usiłuje jedynie zrozumieć, dokąd on się toczy” oraz: „[...] dzięki niej wiemy gdzie i na czym stoimy. Niczego więcej od filozofii żądać nie należy” (OPZ, przedmowa, s. 12).

¹⁷ Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2002, s. 390. Elzenberg doszedł nadto do wniosku, że przeciwności światopoglądowe wytwarzają, w pewnej sytuacji, sytuację wrogości między ludźmi, nosicielami skrajnie odmiennych światopoglądów. „Przeciwnego światopoglądu nienawidzimy, skoro tylko przeciwność sięgnęła dość głęboko i dotknęła spraw rdzennych”, por. idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 448. Jeśli „wrogość” zamienić na „obcość”, to zdaje się to być doświadczeniem wielu z nas.

ulegać przy tym subiektywnym, tylko emocjonalnie podbudowanym, pragnieniom, irracjonalnej, także filozoficznej, modzie czy kierowaniu się instynktem stadnym. Ma to być obraz bez złudzeń, pokazujący „gdzie i na czym stoimy”. Co do tych złudzeń, to ich źródło bywa rozmaite – może tkwić także, wbrew pozytywistom, w przesadnym zaufaniu okazywanym nauce. Taki pogląd na świat jest „niejako w poprzek” modnym tendencjom intelektualnym. Stąd, jak zauważa Wolniewicz, we współczesnej kulturze prawdziwa filozofia „razi dzisiejsze odczucia”. Jest tak, ponieważ obecny świat skłonny jest w bardzo wysokim stopniu ulegać owym zwodniczym podszeptom mody, także w domenie należącej do sfery poznawczej. Słowo filozofa, przynajmniej niekiedy, powinno natomiast iść pod prąd tendencji wyznaczanych przez modę czy wręcz kulturę popularną.

To ujęcie filozofii i jej celu zdaje się już *prima facie* odmienne od koncepcji metafizycznej SLW, gdzie restrykcyjnie odróżniano filozofię oraz światopogląd, poczynawszy od czasów Twardowskiego. Bliższe jest zaś, nieco paradoksalnie, pewnym rozstrzygnięciom przyjmowanym przez Leszka Kołakowskiego, który m.in. w tekście *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii* zwracał uwagę, że filozofia jest dyskursywnym sposobem wyrażania poglądu na świat¹⁸. W przypadku zaś SLW i jej twórcy jest inaczej. Kazimierz Twardowski odróżnia bowiem filozofię naukową oraz filozoficzny (metafizyczny) pogląd na świat i życie¹⁹. Filozofia naukowa jest dlań przede wszystkim teorią wiedzy. Założenia metodologiczne przyjmowane przez Twardowskiego mogą być jednak wykorzystywane tylko w zakresie problematyki, która jest dostępna dla badań prowadzonych przy pomocy narzędzi i metod naukowych. Nie możemy odwołać się do niej, gdy chcemy udzielić odpowiedzi na pewne ostateczne pytania dotyczące człowieka i świata. Zdaniem Twardowskiego drogą naukowej argumentacji nie da się wykazać słuszności takiego czy innego poglądu w sferze światopoglądowej. W efekcie postuluje on oddzielenie filozofii naukowej od sfery światopoglądowej. Tego rodzaju rozstrzygnięcie stało się typowe dla filozofów stworzonej przez szkołę filozoficznej i myślicieli jakoś, choćby pośrednio, z nią związanych, jak to było w przypadku Józefa M. Bocheńskiego. **Inna jest optyka Wolniewicza, dla którego rozumiana poznawczo filozofia nie może być sprowadzona do nauki.** Mówi on o tym wielokrotnie, np.:

¹⁸ Por. L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] idem, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 15. Nie znaczy to, że Wolniewicz podziela inne metafizyczne poglądy Kołakowskiego. W stosunku do niektórych z nich wyrażnie się dystansuje, dopatrując się w jego podejściu opcji zasadniczo sceptycznej (OPZ, s. 79–80). W ogólnym planie SLW jest mu, jak można sądzić, zdecydowanie bliższa niż myśl Kołakowskiego. W tej jednak kwestii można mówić o wskazanym podobieństwie.

¹⁹ Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, rozdz. 1.

Filozofia nie jest nauką. Z jednym ważnym zastrzeżeniem można nawet rzec, że gdzie zaczyna się nauka, tam kończy się filozofia, i odwrotnie... Filozofia jest dziś tym, czym zawsze była: próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej. Jest więc sprawą serio, nie – jak się czasem słyszy – intelektualną zabawą (FW I, s. VII).

W innym miejscu Wolniewicz stwierdza:

Filozofię określam jako próbę racjonalnego orientowania się w świecie i życiu na obszarach, gdzie nauka nie sięga. Filozofia winna naturalnie liczyć się z nauką (FW III, s. 99).

Ta różnica metafizyczna w stosunku do wzorca SLW nie oznacza jednak jego negatywnego stosunku do SLW w ogóle. Jak to wielokrotnie mówi, wysoko ceni tę szkołę za racjonalizm i szerzenie kultury logicznej²⁰. Okres istnienia SLW „to była chwila wielkości polskiej filozofii: moment jej chwały” (MO, s. 13). Podkreśla, że w kontekście gospodarczego i cywilizacyjnego zacoferania Polski po okresie zaborów jej powstanie było niezwykle fenomenem, była to bowiem szkoła o randze światowej. Wskazuje też na trzy cechy, które wpływały na jej oddziaływanie poza Polską (MO, s. 14–15). **Po pierwsze** była obecna w niej wyraźna „tendencja jasnościowa” i niechęć do „postromantycznego gadulstwa”. **Po drugie** występuje w niej oparcie się na logice, uzyskanie w niej znaczących osiągnięć, oddziaływanie na światową logikę i stosowanie jej w filozofii. **Po trzecie** wpływała ona znacząco nie tylko na filozofię, lecz także na inne dyscypliny naukowe, również humanistyczne (na psychologię, socjologię, pedagogikę etc.)²¹. Mówiąc o tych walorach SLW, Wolniewicz dotyka jednej jeszcze interesującej kwestii. Otóż standardy metodologiczne i teoriopoznawcze w SLW były tak wyśrubowane, że niekiedy oryginalne i poznawczo wartościowe pomysły nie znajdowały jej uznania, bo były jeszcze niewystarczająco

²⁰ Wolniewicz, mówiąc o polskiej filozofii XX wieku w ogóle, stwierdza: „W polskiej filozofii XX wieku najbardziej cenię właśnie jej racjonalizm przejawiający się w uporczywym dążeniu do jasności myśli i słów. W wersji pozytywistycznej – a więc i naturalistycznej – dążenie to reprezentowała szkoła warszawska z Tadeuszem Kotarbińskim na czele. Ale to samo w wersji antynaturalistycznej reprezentował Henryk Elzenberg” (FW II, s. 333).

²¹ Mówiąc o SLW, Wolniewicz wskazuje jeszcze, że jej twórców charakteryzował wspólny duch jasnościowy, a w samej szkole mieliśmy do czynienia z czymś na kształt „sukcesji apostołskiej”. W opinii Wolniewicza po Twardowskim głową szkoły był Kotarbiński. W kwestii okresu jej trwania Wolniewicz wskazuje na lata 1895–1980/1981. Data końcowa jest związana ze śmiercią koryfeusza tej szkoły, do których zalicza: Czeżowskiego, Kotarbińskiego i Tatarkiewicza. Por. MO, s. 17–19; FW II, s. 120–127.

dojrzałe (dopracowane) teoretycznie. Tak było w przypadku ważnej i interesującej koncepcji stylów myślowych Ludwika Flecka, która została zignorowana w ramach SLW (FW II, s. 120 i n.). Zwraca to uwagę na okoliczność, iż same wysokie standardy metodologiczne mogą przynosić, w pewnych przypadkach, niepożądane konsekwencje, a nadto one w filozofii mogą nie wystarczać. Potrzebny jest także inny czynnik, jak choćby coś, co nazwać możemy filozoficzną (poznawczą) pomysłowością.

Różnica dotyczy, jak widać z powyższych uwag, głównie tego, czy filozofia jest nauką. Tutaj Wolniewicz dopatrywał się, przy całym swym uznaniu dla SLW, w jej obrębie, a raczej u niektórych przedstawicieli środowiska warszawskiego, skłaniania się ku pozytywizmowi i scjentyzmowi²². Miało to być widoczne u Kotarbińskiego i jego uczniów, lecz nieobecne u niektórych innych – wymienia tutaj Tadeusza Czeżowskiego. Ten ostatni był dla Wolniewicza jego głównym, obok Henryka Elzenberga, nauczycielem i jak podkreśla – „głównym twardowszczykiem”. **W odniesieniu do tzw. Szkoły Warszawskiej Wolniewicz formułuje ogólną uwagę, że jej silną stroną było dążenie do racjonalności, klarowności, stosowanie logiki, zaś jej słabością byłoby przesadne, pozytywistyczne zawierzenie nauce.** Na przykładzie dorobku Mariana Przełęckiego widać, jego zdaniem, obie strony tej szkoły (FW IV, s. 227 i n.). Jej siła to logika, a słabość to antropologia altruistyczna (FW IV, s. 227 i n.). Wolniewicz dodaje jednak, że nie wszyscy przedstawiciele szkoły taki pozytywistyczny radykalizm czy wręcz sekciarstwo reprezentowali. Przykładowo właśnie Przełęcki nie był nigdy owładnięty duchem sekciarskim, co przypisuje jednak niektórym innym filozofom warszawskim. Owo sekciarskie nastawienie odróżnia tę szkołę od środowiska wileńskiego, które po II wojnie światowej przeniosło się do Torunia. Tak o tym mówi Wolniewicz:

W szkole warszawskiej raziło mnie pewne sekciarstwo pozytywistyczne. Nie było go zaś zupełnie w odgałęzieniu wileńsko-toruńskim, które stworzył Tadeusz Czeżowski. Warto porównać dwa powstałe w tym samym okresie podręczniki filozofii: *Elementy* Kotarbińskiego i *Główne zasady nauk filozoficznych* Czeżowskiego. Te drugie to scholastyka, te pierwsze to też scholastyka ale popsuta reizmem wziętym od Leśniewskiego (FW IV, s. 57)²³.

²² Podobnie L. Kołakowski, choć nie utożsamia SLW z empiryzmem logicznym, to jednak dopatruje się w tej szkole polskiej, zwłaszcza u niektórych jej przedstawicieli, tendencji pozytywistycznych, choć wyrażanej w mniej skrajnej postaci. Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 209–211.

²³ Dla ścisłości dodać należy, że pierwsze wydanie *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* ukazało się w roku 1929 we Lwowie, zaś *Głównych zasad nauk filozoficznych* w Toruniu w roku 1946, choć ich wcześniejsza wersja, wydana pod tytułem *Propedeutyka filozofii*, ukazała się w roku 1938 we Lwowie.

Opcja zasadnicza Wolniewicza jawi się jednoznacznie jako antypozytywistyczna i antyscjentystyczna, co wielokrotnie on z naciskiem podnosi. Nadto przytacza on stosowne argumenty przeciwko pozytywizmowi. Tak zaś czyni się zwykle tylko wtedy, gdy dane stanowisko darzymy rzeczywistością, nie zaś pozorną tylko antypatią. Podkreśla to przy wielu okazjach, także w kontekście analiz czy uwag dotyczących myśli Ludwiga Wittgensteina, choćby we wprowadzeniach do jego klasycznych tekstów. We wprowadzeniu do polskiej edycji *Dociekań filozoficznych* zgadza się z ich autorem przyjmującym, iż filozofia nie jest nauką, bo zajmuje się także sferą, która do nauki nie należy (OD, s. XXVII). *Nota bene* ta zgoda w odniesieniu do poglądów zawartych w *Dociekaniach filozoficznych* nie dotyczy pozytywnej odpowiedzi Wittgensteina w kwestii tego, co winno być celem filozofii. Tutaj bowiem stanowiska Wolniewicza i Wittgensteina są drastycznie odmienne. Charakterystyczne jest zdanie Wolniewicza dotyczące traktowania problemów filozoficznych przez „drugiego” Wittgensteina, które sprowadzić można do chęci tego ostatniego do „wyleczenia” z problemów filozoficznych. Wolniewicz mówi o tym z zauważalnym, lekkim odcieniem sarkazmu:

Problem filozoficzny zostaje wtedy nie tyle „rozwiązany” (*gelöst*), co rozpuszczony (*aufgelöst*) – i o to właśnie chodzi: ma się rozwiązać jak mara, bo tylko marą „gramatyczną” jest. Procedura taka przypomina w swej intencji psychoterapeutyczne leczenie nerwicy i dlatego nową filozofię Wittgensteina nazywa się „terapeutyczną”: nie rozwiązuje problemów, lecz z nich leczy. Z jakim skutkiem, to inna sprawa – podobnie jak tam (OD, s. XV).

W odniesieniu do koncepcji Wittgensteina z *Dociekań...* zasadnicza różnica między nim a Wolniewiczem tkwi także w tym, że ten drugi nie widzi potrzeby, aby w filozofii rezygnować z logiki i z teorii. Co więcej logika, jak o tym jeszcze powiemy, jest szczególnie ważnym narzędziem w sferze filozofii. Jak to stwierdza Wolniewicz:

[...] filozofia rzeczywiście nie jest nauką – tu jesteśmy w pełni z nim zgodni – to jednak bez teorii i logiki obyć się nie może (OD, s. XXVI).

Choć Wolniewicz nie chce rezygnować z teorii, to zarazem nie twierdzi, że filozofia spełnia wszystkie warunki wymagane od bycia teorią²⁴. Sama koncepcja filozofii jako terapii jawi się Wolniewiczowi jako błędna, prowadząca na

²⁴ Aby być nauką, trzeba posiadać nie tylko przedmiot i metodę, ale także teorię przedmiotu. To zaś wymaga spełnienia kilku warunków: a) twierdzenia teorii winny być logicznie powiązane w system; b) muszą w nich występować prawa; c) być powszechnie uznanymi; d) winny spełniać postulat krytycyzmu (FW I, s. VII–VIII). Filozofia tego kompletu warunków nie spełnia, ale jej komponentę naukową stanowi logika.

pustkowie ścieżka. Z tym wiąże się radykalnie krytyczna i negatywna, jawnie już sarkastyczna, ocena „drugiego Wittgensteina”, co znajduje wyraz m.in. w takich stwierdzeniach:

Filozofia W2 [chodzi o filozofię wyrażoną w *Dociekaniach filozoficznych* – przyp. R. K.] to szkoła filozoficznego markieractwa – stwarzanie pozorów refleksji filozoficznej, gdzie naprawdę wykonuje się jedynie filozofio-podobne gesty; tak przy tym manewrując, by inni tego nie spostrzegli, albo przynajmniej nie mogli przygwoździć (FW IV, s. 297). [...] Płaska jest ta filozofia W2 jak deska do prasowania. Wittgenstein nie potrafi podać za nią żadnych dobrych racji. Ma za nią naturalnie jakieś motywy, ale te nie rysują się ładnie. Z niezrozumiałą pasją i satysfakcją stara się obdzierać myśl i język z wszelkiego „nimbu”, jak gdyby tak obdarte mogły stać się źródłem czyjejkolwiek radości lub szczęścia (FW IV, s. 300). [...] to już tylko zawstydzająca mistyfikacja i zły przykład dla młodzieży (FW IV, s. 310).

Rozważając problem relacji nauka–filozofia, Wolniewicz zwraca uwagę, że samo pojmowanie „nauki” nie ma charakteru naukowego, lecz ideologiczny. Wyraża to następująco:

[...] pojęcie nauki samo nie jest pojęciem naukowym – podobnie jak pojęcie „matematyka” nie jest pojęciem matematycznym. Co więcej to pojęcie wyraźnie ideologiczne – podobnie jak pojęcia „postępu”, „demokracji”, czy „faszyzmu”. Pojęcia takie cechuje z jednej strony to, że są one ściśle wartościujące, a z drugiej to, że ich treść jest bardzo rozmyta i migotliwa (FW I, s. 62–63).

Nie chodzi nawet o to, że pewne nauki, np. nauki społeczne, są ideologicznie może lepiej światopoglądowo uwarunkowane. Wolniewicz ma na myśli, iż sam ten termin nie jest aksjologicznie neutralny²⁵. Termin „nauka” ma bowiem podobny charakter do takich pojęć, jak: „demokracja” czy „postęp”. Terminy te, jego zdaniem, nie tylko mają wyraziście wartościujący charakter, lecz cechuje je także treściowa rozmytość. Ta charakterystyka wykazuje, już na pierwszy rzut oka, znaczące podobieństwo do pochodzącej od W. B. Galliego koncepcji pojęć istotnie spornych (*essentially contested concepts*)²⁶. Dla tego filozofa brytyjskiego, jeżeli rozpatrywać takie terminy, jak „demokracja”, „dzieło sztuki” czy „doktryna

²⁵ W tej kwestii trzeba jednak odróżniać neutralność nauki i neutralność terminu „nauka”. Co do pierwszego i rozmaitych znaczeń neutralności nauki, por. E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-technicznej*, przekł. E. Kałuszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa 1997, s. 33–50. Sam termin „nauka” jest, co łatwo zauważyć na płaszczyźnie językowej, terminem dalekim od aksjologicznej neutralności.

²⁶ Por. W. B. Gallie, *Essentially Contested Concept*, [w:] M. Black (ed.), *The Importance of Language*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, NJ 1962, s. 121–146.

chrześcijańska”, to widać, że cechują się one zabarwieniem emocjonalnym oraz dotyczą przedmiotów czy idei uznawanych za wartościowe. Pojęcia te mają otwarty charakter, co czyni je podatnymi na rozmaite interpretacje. Ich analiza wykazuje zarazem, że nie daje się znaleźć jakiegoś jednego standardowego ich użycia. Różne grupy użytkowników proponują rozmaite zastosowania i twierdzą, że to proponowane przez nich jest poprawne. Termin „nauka” miałby więc, zdaniem Wolniewicza, mieć taki właśnie charakter, zbliżony do tego, co wspomniany Gallie określa mianem pojęć spornych.

Termin „nauka” nie jest z pewnością jednoznaczny i jak mówi Wolniewicz – ideologiczny. Niezależnie jednak od tego dla Wolniewicza niewątpliwie jest, że filozofia nie jest tożsama z nauką. Oznacza to odrzucenie stanowiska scjentyistycznego w metafizyce²⁷. Zarazem nie znaczy to, że nauka jest w ogóle, w tym także dla refleksji filozoficznej, nieistotna. **Wolniewicz bowiem, jak to jeszcze zauważymy, unikając scjentyzmu, nie wpada zarazem w pułapkę antyscjentyzmu, lekceważącego naukę i wiedzę przez nią dostarczaną.** Nauka (poznanie naukowe), jaką znamy, jest bowiem najpełniejszym systemem i wyrazem poznania dostępnego ludziom (FW I, s. 64). Odrzucenie scjentyzmu oznacza jednak refutację takiego podejścia, przy którym własny krytyczny namysł oraz własny sąd są zastępowane ogólnie pojmowaną wiarą w naukę i jej instytucjonalne autorytety (FW I, s. 51). Co innego, jak sądzić można, oznacza uwzględnianie dorobku nauki, a co innego zajmowanie aprobatywnej postawy względem scjentyzmu, pewnego wręcz kultu nauki. Niebezpieczne jest zwłaszcza bezkrytyczne przyjmowanie wszystkiego, co bywa za naukę podawane, nie zawsze nią będąc. Jak zauważa Wolniewicz:

Nie ufajmy pseudonaukowym mędrkowaniom. Ślepa wiara „w naukę” i we wszystko, co się samowznieszo za naukę podaje, zabija rozsądek. Filozofia ma go bronić, a jedynym jej uzbrojeniem jest logika (FW IV, s. 305).

Widać to chociażby w tym, że rozmaite zjawiska z zakresu paranauki (okultyzmu) starają się występować współcześnie w przebraniu nauki. To, co Wolniewicz określa mianem okultyzmu, jawi mu się jako niezgodne, w większym stopniu, z regułami racjonalnego myślenia niż z prawami przyrody (FW I, s. 51). W praktyce, w czasach kultu nauki, przemycą się pod jej szyldem i to wcale nie tak rzadko, to, co rzeczywistą nauką nie jest, będąc *de facto* przesądem²⁸.

²⁷ Bliski Wolniewiczowi byłby, jak można sądzić, pogląd znanego fizyka V. F. Weisskopfa, wedle którego: „Modern science is a powerful tool for acquiring deeper insights into the world about us, but we must also follow other avenues toward reality”, por. V. F. Weisskopf, *The Frontiers and Limits of Science*, „American Scientist” 1977, vol. 65, no. 4, s. 405.

²⁸ Przesądem jest dla Wolniewicza przeświadczenie, które zarazem jest: 1) fałszywe; 2) bezpodstawne; 3) niewrażliwe na argumenty; 4) zbiorowe; 5) archaiczne w treści (FW I, s. 34–35).

Obrony przed takim podejściem, wyżej wskazywanym, winien dostarczać rozsądek i logika (FW III, s. 100). **Rosądek i logika to ważne narzędzia filozofii, zaś filozofia nieodwołująca się do logiki „przekształca się w puste gadanie”** (FW III, s. 100). Wolniewicz zgadza się bowiem z opinią, wyrażaną choćby przez K. R. Poppera, że filozofia nie może się poszczycić istnieniem swoistych dla niej metod. Nie dysponując metodami, dla niej tylko swoistymi, ma jednak filozofia coś niesłychanie cennego w postaci arsenału logiki. To składa się na podstawowe oprządkowanie filozofa. W swej twórczości Wolniewicz pokazuje sposoby wykorzystywania logiki w filozofii. Dobrym przykładem są jego prace poświęcone interpretacji *Traktatu* L. Wittgensteina. Tak jest w przypadku jego *Ontologii sytuacji*. Jak zauważa filozof, *Tractatus* to wielkie dzieło filozoficzne, w którym zawarta jest filozofia języka, oparta na pewnej nowej metafizyce (OS, s. 7 i n.)²⁹. Jego zdaniem:

[...] Traktat Wittgensteina to właśnie wielka metafizyka – i ludzie to czują, nawet gdy go niezbyt rozumieją. Jego metafizyczny rozmach potrąca w duszy jakieś struny (FW III, s. 97).

Zauważa, iż potencjał teoretyczny tego działu nie jest w pełni wykorzystany, stąd niezbędność nowych propozycji w tym zakresie. Jedną z nich jest to, co znajdujemy w *Ontologii sytuacji*, gdzie budowana jest konstrukcja oparta na *Tractatusie*, rozwijająca zawarte tam pomysły. Wolniewicz rozwija ontologię sytuacji, czerpiąc z semantyki logicznej zbliżonej do fregowskiej, ale nawiązującej też do inspiracji Meinongowskich i pomysłów Romana Suszki (OS, s. 13 i n.). Ta mała monografia Wolniewicza, niezależnie od nasuwających się niekiedy pytań, jest bardzo udanym przykładem zastosowania logiki w filozofii. To samo można powiedzieć o innych jego pracach o podobnym charakterze. Wolniewicz rozróżnia dwa rodzaje hermeneutyki: hermeneutykę intuicyjną i hermeneutykę logiczną (FW I, s. 24–43). Ta pierwsza przypomina interpretację typu filologicznego, polegającą na wczuwaniu się w intencje autora tekstu, wykorzystując przy tym wiedzę natury historyczno-biograficznej. Tego rodzaju zabiegi filozoficzne i filozofowie je stosujący nie są cenieni przez Wolniewicza, a niekiedy kieruje on pod ich adresem sarkastyczne uwagi. Inaczej jest w przypadku hermeneutyki logicznej, która sprowadza się do ujawniania struktury logicznej tekstu filozoficznego zawartej w tekście poddawanym interpretacji. Ten rodzaj hermeneutyki wysoko ceni i co

²⁹ Wiąże się to z odrzuceniem takiej interpretacji *Tractatusu*, która była przyjmowana przez logiczny empiryzm. Stanowisko interpretacyjne tego dzieła, przyjmowane w Kole Wiedeńskim, to dla Wolniewicza „monumentalne nieporozumienie” (RF, s. 17–22; OT, s. VIII–X). Jak stwierdza tam Wolniewicz: „[...] jest to traktat metafizyczny w najbardziej klasycznym rozumieniu słowa; w takim, w jakim można mówić np. o metafizyce Arystotelesa lub Leibniza” (RF, s. 18).

ważniejsze, udatnie stosuje w wielu własnych pracach. **Mówiąc o stosowaniu logiki w filozofii, Wolniewicz nie ma na myśli li tylko zabiegów formalizacyjnych.** Zauważa w tym względzie:

Logika to jest czystość myślenia. Formalizacja jest tylko pomocą, podobnie jak zwięzłość stylu i prostota wyrazu (FW I, s. IX).

Filozofia, należycie uprawiana, wnosi ład i klarowność do sfery, którą się zajmuje, a która to sfera (niekiedy) wykracza poza domenę penetrowaną przez nauki szczegółowe. Stwierdza to wyraźnie Wolniewicz, opowiadając się za niescjentystycznym rozumieniem filozofii:

[...] takie jest moim zdaniem społeczne zadanie filozofii: wnosić jasność i ład myślowy do spraw, które toczą się poza nauką (o porządek myślowy w nauce nauka troszczy się wystarczająco sama) (FW II, s. 334).

Takimi kwestiami, które można by wskazać, byłyby chociażby zagadnienia z zakresu prawa i jego filozofii (kara główna), filozofii wychowania czy zagadnienia związane ze sferą bioetyki (eutanazja, przeszczepy, transplantacje). Wszystkie te tematy były podejmowane przez Wolniewicza. Zajmował on własne wyraziste stanowisko w obrębie każdego z nich. Nie dają się one łatwo przyporządkować jednoznacznym opcjom światopoglądowym. Do tych problemów należałyby także kwestie ze sfery filozofii religii, poruszane przez Wolniewicza w rozmaitych aspektach w różnych okresach twórczości. W tej sferze także jego stanowisko, podlegające ewolucji, było wyraziście oryginalne i godne uwagi. Choć ostatecznie biorąc, można je uznać za generalnie proreligijne (za Heglem zauważa aprobatywnie: „Religia zaczyna się z świadomością, że jest coś wyższego niż człowiek”, FW IV, s. 205) i raczej prochrześcijańskie. Religia bowiem, tak jak się stwierdza w drugim motcie tego rozdziału, jest egzystencjalnym *datum*. Stanowisko Wolniewicza wymyka się jednak symplecystycznym, z filozoficznego punktu widzenia, stanowiskom z jednej strony oświeceniowo wolnomyślicielskim, z drugiej zaś apologetycznym (FW IV, s. 203–223, zwłaszcza s. 210–211).

Mówiąc o nauce i poznaniu naukowym, Wolniewicz akcentuje wartość tego, czym jest bezinteresowność w poznaniu. W jego świecie wartości naczelną wartością winna być prawda³⁰. Stąd krytyczne nastawienie do tych myślicieli, którzy prawdę lekceważą, jak to zdaje się być w przypadku Wittgensteina z *Dociekań*

³⁰ Prawda winna być naczelną wartością tego, co określa mianem naukowego poglądu na świat. Tych wartości naczelnych może być więcej, ale prawda jest w tym zestawie niezbędna (FW I, s. 63 i n.).

(FiW IV, s. 299) czy myślicieli określanych mianem postmodernistów³¹. Prawda poznawcza jest przezeń rozumiana w sensie nieinstrumentalnym, bowiem nauka ma służyć nie człowiekowi, lecz prawdzie (FW III, s. 111). Prawdą możemy nazywać ogół sądów (prawdziwych) ujętych w system, powiązanych związkami logicznymi. Tak rozumiana prawda może być pozyskiwana poznawczo, jeśli dysponujemy dwiema wartościami: jasnością myśli i swobodą krytyki. Zdaniem filozofa te są one dziś zagrożone, szczególnie w domenie filozofii i humanistyki. Mamy do czynienia z naporem prądów irracjonalnych (postmodernizm), a w naszym kraju także z osłabieniem wpływu SLW, która te wartości reprezentowała i ich broniła. Osłabienie racjonalnego myślenia Wolniewicz wiąże także z osłabieniem oddziaływania chrześcijaństwa, które było, wedle jego opinii, główną zaporą przeciwko inwazji irracjonalizmu (w przeszłości zaporą wobec magii i okultyzmu), którego głównym wyrazicielem jest dzisiaj wspomniany postmodernizm. Tak więc czynniki kulturowe wskazane przez Wolniewicza wyjaśniają wezbranie tendencji korzystnych w odniesieniu do rozmaitych form irracjonalizmu. To osłabienie racjonalnego myślenia łączy się także z kryzysem filozofii akademickiej i pojawieniem się wartościowych prac filozoficznych głównie poza światem akademickim. O tym upadku filozofii akademickiej, jej kulturowych źródłach i przeniesieniu się treści filozoficznych, wysokiej często próby, do literatury mówi Wolniewicz wielokrotnie, także w rozmaitego typu wywiadach czy bardziej swobodnych rodzajach wypowiedzi³². Można je uznać za wysoce inspirujące, dotykające ważnych zjawisk wskazujących na kryzys kultury w świecie Zachodu („[...] żyjemy w czasach wielkiej pustki duchowej i rozprężenia społecznego, które ona rodzi. Ta pustka wprost krzyczy, by ją zapęłnić – a to może tylko religia albo filozofia”). Jednak w niektórych przypadkach merytoryczna zasadność tych stanowczych tez budzi pewne wątpliwości. Choćby pogląd o upadku filozofii akademickiej jest wysoce dyskusyjny, podobnie jak stanowczo wyrażane przekonanie, że żywotna filozofia występuje w dziełach takich pisarzy, jak: S. Lem, Cz. Miłosz czy J. M. Rymkiewicz. Uznając ich dzieła za osiągnięcia literackie wysokiej próby, nie traktowałbym jednak ich dokonań jako wysokiej klasy prac filozoficznych. Cała ta kwestia odsyła do wymagającego osobnej dyskusji zagadnienia dotyczącego walorów filozoficznych prac literackich czy nawet

³¹ W przypadku postmodernizmu Wolniewicz bardzo jednoznacznie stwierdza: „Postmodernizm jest to ostatnie stadium rozkładu zachodniego lewactwa – anarchistycznego i komunizującego. Tym samym jest to wyraz filozoficznego nihilizmu: filozofia traktowana serio jako dążenie do prawdy jest ich zdaniem *passé*, czymś przebrzmiałym. [...] Nie mając nic nowego ani istotnego do powiedzenia, postmoderniści próbują nadać tej swojej intelektualnej niemocy postać kosmicznego dramatu. Tak lepiej wygląda”, por. FW II, s. 332. Na marginesie warto wskazać, że termin „lewactwo” oznacza, wedle Wolniewicza: „[...] chęć przebudowy świata na swoją modłę, nie liczącą się z realiami natury ludzkiej” (FW IV, s. 209).

³² Por. np. FW III, s. 103–112.

szerzej rzecz ujmując – obecności treści filozoficznych w literaturze³³. Generalnie cenię odwagę i nonkonformizm Wolniewicza, ale niekiedy odwaga ta okupiona jest stanowczo głoszonym a niewystarczająco uargumentowanym sądem. Tak jest chociażby w przypadku przekonania, że aby skutecznie uprawiać filozofię, wystarcza: a) posiadać coś do powiedzenia; b) umieć to zrobić jasno; c) nie bać się tego. To stanowisko i ten katalog, wydają mi się nad wyraz symplicystyczne. Każdy z tych warunków, aby prowadził do rzetelnej filozofii musi spełniać jeszcze bardziej szczegółowe wymagania. Nie zawsze przekonanie o własnej racji połączone z tupetem, prostotą języka i brawurą prowadzą do dobrych filozoficznych wyników. A nawet, jeśli się zdarza, to zdarza się nad wyraz rzadko.

3

Charakteryzując pozytywizm, Wolniewicz określa go w języku przyjętej przez siebie terminologii następująco: „Pozytywizm to scjentyzm plus melioryzm: kult nauki sprzężony z wiarą w człowieka” (FW IV, s. 274). Można zapytać, jak to się ma do charakterystyki pozytywizmu zaproponowanej w punkcie pierwszym tego rozdziału. Otóż pierwszy warunek (scjentyzm) byłby oczywiście spełniony. Drugi zaś tylko wtedy, gdy przyjmie się takie rozumienie scjentyzmu, które pociąga za sobą empiryzm. Warunki trzeci i czwarty nie są, literalnie rzecz biorąc, spełnione. Można by zapytywać, czy scjentyzm nie zakłada zwykle fenomenalizmu, ale nie jest to przez Wolniewicza podnoszone. Jego propozycja co do rozumienia pozytywizmu zawierająca owe dwa warunki, gdyby ją definicyjnie wyrazić, mogłaby być traktowana jako **definicja projektująca terminu „pozytywizm”**. Przypatrując się jednak rozmaitym wypowiedziom Wolniewicza, wydaje się, że **kluczowym znamieniem pozytywizmu jest dlań scjentyzm i antymetafizyczne nastawienie**. Zbliża się to do podejścia do owego szerokiego, potocznego rozumienia pozytywizmu. Przy takim ujmowaniu pozytywizmu prądy głoszące hasło filozofii naukowej na takie zarzuty o pozytywizm będą narażone, choć oczywiście w rozmaitym stopniu.

Rozważając teraz charakterystykę zaproponowaną przez Wolniewicza, gdzie cechami pozytywizmu mają być scjentyzm i melioryzm, spróbujmy przyjrzeć się temu drugiemu warunkowi. **Melioryzm jest przeświadczeniem, że nikt świadomie do złego nie dąży**. Zawsze dąży się *in meliora*, czyli „ku lepszemu”. Od melioryzmu odróżnia się przeciwny mu pejoryzm, na gruncie którego przyjmuje się, że niektórzy ludzie dążą świadomie *in peiora*, czyli ku gorszemu (FW IV, s. 280 i n.). **W ujęciu Wolniewicza pozytywizm filozoficzny łączyłby pewną tezę metodologiczną (scjentyzm) z tezą antropologiczną melioryzmu**. Wolniewicz odrzuca obydwa składniki takiego stanowiska. Nie ma powodu, aby

³³ Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, s. 25–30.

żyć „wiarę scjentyistyczną”. Odrzuca więc zarówno scjentyzm, jak i melioryzm. Ten ostatni odrzuca, podobnie jak jego mistrz Elzenberg, uznając za bardziej zasadny odeń pogląd peioryzmu³⁴. Wolniewicz nie prezentuje bowiem stanowiska, które możemy określić jako antropologiczny optymizm. Wyraża to krótko, lecz dobitnie w uwadze poczynionej w tekście obrachunkowym z marksizmem:

[...] stalinizm to nie było jakieś niebywałe monstrum; to był naturalny produkt ludzkiej nikczemności. Drzemie ona w naturze ludzkiej stale, choć osobniczo nierównomiernie w niej rozłożona, i czeka tylko na okazję. Tę zaś stwarzała chwila dziejowa³⁵.

Pozytywizm filozoficzny w ujęciu Wolniewicza zakłada też pewną dychotomię w kontekście zarówno metodologicznym, jak i etyczno-antropologicznym. Otóż filozofia, tak jak ją mają widzieć pozytywiści, ma być albo nauką, albo moralistyką (FW IV, s. 274). I jak dodaje Wolniewicz *tertium non datur*. Już *prima facie* zdaje się to pasować do niektórych filozofów charakteryzowanych jako pozytywiści. Ponieważ autor mówi o tym w tekście poświęconym Marianowi Przełęckiemu, odnosi się to do niego, a pewnie także do uważanego za pozytywistę Tadeusza Kotarbińskiego. Przekonanie, że filozofia to albo nauka, albo moralistyka do obydwu tych uczonych zdaje się pasować, jednak w przypadku Przełęckiego tylko we wcześniejszym okresie jego twórczości³⁶. Konsekwencją

³⁴ Co do Elzenberga i jego charakterystyki melioryzmu por. H. Elzenberg, *Wartość i człowiek*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005, s. 216 i n.

³⁵ Por. B. Wolniewicz, *Pożegnanie z marksizmem*, [w:] J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 499. Nietrudno dostrzec, że ten pesymizm antropologiczny obecny jest także w pracach jego filozoficznego mistrza, Henryka Elzenberga.

³⁶ Późniejszy Przełęcki dopuszcza bowiem poznawczy charakter aksjologii, metafizyki i religii. Por. w tej kwestii M. Przełęcki, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996. Swoj pewien sceptycyzm co do pozytywizmu, rozumianego jako stanowisko ograniczające poznanie do poznania naukowego, wyrażał jednak Przełęcki już wcześniej, m.in. w dyskusji organizowanej przez „Studia Filozoficzne” nad pracą Kołakowskiego, *Filozofia pozytywistyczna* (por. wypowiedź M. Przełęckiego w dyskusji na ten temat: „Studia Filozoficzne” 1967, nr 2, s. 47 i n.). Tak więc już w tym okresie nie daje się zasadnie określać go mianem pozytywisty (czy neopozytywisty). Opinie Wolniewicza co do Kotarbińskiego jawią się jako zmienne. Niekiedy nazywa go pozytywistą, ale w innym miejscu mówi o nim: „Cechowała go śmiałość metafizyczna. W XX wieku w filozofii polskiej było wielu wybitnych myślicieli, ale nikt w tej śmiałości Tadeuszowi Kotarbińskiemu nie dorównywał” (FW I, s. 250). Stanowisko Kotarbińskiego jest trudne do jednoznacznej charakterystyki, bo ulegało ono zmianom w czasie. Por. w tej kwestii rozdział piąty niniejszej monografii: *Tadeusz Kotarbiński o filozofii na uniwersytecie*.

poglądu, który Wolniewicz przypisuje Przełęckiemu (i Kotarbińskiemu), jest przekonanie, iż na inny rodzaj refleksji filozoficznej (antropologia, metafizyka etc.) nie ma miejsca.

Wobec pozytywizmu stawia Wolniewicz dwa zasadnicze zarzuty: 1) pozytywizm prowadzi do „wygaszania filozofii” i ograniczenia się do nauki empirycznej; 2) pozytywizm dopuszcza się rozmaitych niespójności. **W pierwszym przypadku** zgodzić się można, że termin ten rozumiany na modłę Wolniewicza tym skutkuje. **W drugim**, czyli w odniesieniu do niespójności, do jakich prowadzi ma stanowisko pozytywistyczne, Wolniewicz podaje pewne przykłady. Tak ma być w przypadku Richarda Avenariususa i Rudolfa Carnapa, czyli ważnych przedstawicieli drugiego i trzeciego pozytywizmu³⁷. Pierwszy z nich, postulując „czyste doświadczenie”, wprowadza kategorię jawnie metafizyczną, jaką jest tzw. „potencjalny człon centralny koordynacji zasadniczej”. Taka kategoria odsyłająca do pewnego potencjalnego obserwatora oznacza pojawienie się pojęcia takiego bytu, który wykracza poza sferę empirii. **To zaś, jak mówi Wolniewicz w cytowanym jako trzecie motto tego rozdziału fragmentcie, nie da się osiągnąć, bo nie da się być zarazem pełnokrwistym pozytywistą i metafizykiem. Tych dwóch roszczeń nie można ze sobą pogodzić.** Podobnie ma być w przypadku R. Carnapa i wprowadzonej przezeń kategorii „postulatu znaczeniowego”, mającego odgrywać podobną rolę, jak kantowskie zdania syntetyczne *a priori*. Tak więc zarzutem wobec pozytywizmu jest także to, że nie można, jak to się uwidacznia w wielu przypadkach, zachować pełnej konsekwencji, wtedy gdy przyjmujemy i żywimy doktrynę pozytywistyczną. Wskazane przykłady nie prowadzą jednak do stanowczej tezy, że tak musi być zawsze. Co najwyżej pozytywizm, rozumiany tak jak to robi Wolniewicz, w wielu przypadkach do niekoherencji wewnętrznej prowadzi. Wydaje się jednak, że byłby on skłonny do przyjęcia tezy, iż zawsze pozytywizm taki, ukryty a niezgodny z sobą samym, rys metafizyczny zawiera. To samo twierdzi on o filozoficznym naturalizmie. Ta kwestia wymagałaby osobnej dyskusji, *prima facie* wydaje się jednak, że za stanowiskiem Wolniewicza przemawiają rozmaite racje, jakie znajdujemy wtedy, gdy poddajemy badaniu metafizyczne uwikłania, jakie znajdujemy choćby w logicznym empiryzmie. Na marginesie warto jeszcze zauważyć, że antypozytywistyczne nastawienia znajdujemy także w tekstach Wolniewicza z jego okresu marksistowskiego. Dla jasności trzeba dodać, że nie są one jakąś li tylko pryncypialną krytyką filozofii burżuazyjnej, lecz zawierają spory ładunek rzeczowych argumentów, jakie wobec rozmaitych elementów pozytywistycznego myślenia można wysuwać, wychodząc z rozmaitych stanowisk (FW II, s. 134–160; RF, s. 43–44).

³⁷ Por. B. Wolniewicz, *Empiriowerbalizm Richarda Avenariususa*, s. XXXVII–XL.

4

Filozoficzne stanowiska współczesności są poddawane przez Wolniewicza prostej, a zarazem wyrazistej klasyfikacji (OD, s. XV–XVII; FW II, s. 17–19). W swym podziale współczesnych stanowisk przyjmuje dwa zasadnicze kryteria. **Po pierwsze** dzieli je na naturalistyczne i przeciwstawne im – antynaturalistyczne (transcendentalne). Kryterium stanowi tu stosunek do metafizyki – niechętny w przypadku stanowiska naturalistycznego i aprobatywny w przypadku transcendentalizmu. Odmienna ma być także ich antropologia. W przypadku naturalizmu uznaje się, że człowiek jest częścią świata przyrody, zaś w przypadku transcendentalizmu zakłada się, iż wykracza on poza nią, wkraczając w jakiś nieznany, jak mówi Wolniewicz, porządek. **Po drugie** dzieli się filozoficzne stanowiska na: filozofię analityczną (racjonalizm) i filozofię hermeneutyczną (irracjonalizm). Różnica między nimi przejawia się w kwestii stosunku do logiki i tutaj stosunek analitycznej filozofii jest do niej oczywiście wysoce pozytywny, zaś hermeneutyki negatywny, związany z zalecaniem w jej (logiki) miejsce czegoś, co byłoby poszukiwaniem ukrytych sensów, rozmaitych działań. Skrzyżowanie tych dwu podziałów daje w efekcie cztery rodzaje stanowisk:

- 1) **analityczny naturalizm** z takimi podejściami filozoficznymi, jak: pozytywizm, pewne nurty filozofii nauki, T. Kotarbiński, S. Lem;
- 2) **hermeneutyczny naturalizm** reprezentowany przez: freudyzm, New Age, postmodernizm, filozofię drugiego Wittgensteina;
- 3) **analityczny transcendentalizm**, gdzie znajdujemy: tomizm, H. Elzenberga, pierwszego L. Wittgensteina z okresu *Tractatusu*;
- 4) **hermeneutyczny transcendentalizm**, gdzie spotykamy: fenomenologię E. Husserla czy egzystencjalizm M. Heideggera.

Jest oczywiste, że ta klasyfikacja nie obejmuje wszystkich współcześnie występujących, choćby ważniejszych prądów filozoficznych. By nie szukać daleko, wskażmy na fenomenologię realistyczną w wersji Romana Ingardena i bliski w pewnym okresie Wolniewiczowi marksizm³⁸. Rodzi się także pytanie, czy tzw. New Age można traktować jako stanowisko filozoficzne czy raczej światopoglądowe, a może (para)religijne. Nadto, o czym już była mowa, wątpliwości budzi włączanie do grona filozofów pisarzy, których przedmiotem jest literatura piękna. Nie dlatego, że w ich dziełach nie spotykamy problematyki *stricto* filozoficznej, ale z racji zasadniczych różnic między wymaganiami, jakie stawiamy wobec

³⁸ W tej kwestii zob. B. Wolniewicz, *Pożegnanie z marksizmem*, s. 496–503. Choć Wolniewicz mówi jednoznacznie o pożegnaniu z marksizmem, to żywi on nadal uznanie dla tzw. historycznego materializmu (idem, *Pożegnanie z marksizmem*, s. 501). Czy to stanowisko jest spójne z innymi poglądami Wolniewicza (antyscjentyzm, antynaturalizm, sympatia dla metafizyki), wymagałoby osobnej dyskusji.

dział filozoficznych i literackich. Nie ulega natomiast wątpliwości, że z tej czwórki odrzucane są, z zasadniczych powodów, stanowiska określane mianem hermeneutycznych. Odrzucany jest również, lecz z innych powodów, tzw. analityczny naturalizm, w obrębie którego znajdujemy to, co Wolniewicz określa mianem pozytywizmu. Choć здаwać się może, że najbardziej obcy dla Wolniewicza winien być hermeneutyczny naturalizm – bo jest naturalizmem, który ponadto odrzuca logikę – to jednak poważną krytykę kieruje on także w stronę owego, na swoją modłę rozumianego, pozytywizmu. Główna przyczyna tak radykalnej krytyki pozytywizmu zdaje się tkwić w głębokim przekonaniu Wolniewicza, że świat jest o wiele bardziej skomplikowany niż to wynikałoby z obrazu świata dostarczanego przez naukę danego czasu. To zaś wymaga refutacji pozytywizmu, dla którego scjentyzm jest niezbywalnym składnikiem. W efekcie Wolniewicz mógłby podpisać się pod słowami swego mistrza Henryka Elzenberga, który tak charakteryzował w *Kłopoty z istnieniem* pozytywizm, w jego współczesnej wersji:

Neopozytywizm to jeden wielki, zorganizowany system terroru, by natury od naszej bogatsze zmusić do milczenia o sprawach dla naszego mizeractwa niemiłych.

Nadto, jak wskazuje Wolniewicz, współcześnie mamy do czynienia z antymetafizyczną koalicją, jaką tworzą pozytywści i irracjoniści w wersji naturalistycznej (FW IV, s. 54 i n.). Są to naturalizmy o dwu odgałęzieniach: racjonalnym i irracjonalnym.

Takie antymetafizyczne nastawienie obydwu naturalizmów obce jest Wolniewiczowi, bo obca i niezasadna jest, jego zdaniem, argumentacja kierowana przeciwko możliwości refleksji o charakterze metafizycznym. Można więc w jego przypadku mówić o tym, co nazwać możemy „metafizyczną skłonnością”. Dla tego zaś, kto taką skłonność żywi, pozytywizm, nawet mimo pewnych jaśniejszych stron, jakie w nim dostrzegamy, pozostać musi stanowiskiem zasadniczo obcym. I takim też jest on dla profesora Bogusława Wolniewicza. Kolejnym, poza „metafizyczną skłonnością”, elementem jest nastawienie wyrażane przez pierwsze motto tego rozdziału: „[...] uprawianie filozofii nie polega na komentowaniu filozoficznych tekstów, lecz na rozstrzyganiu filozoficznych zagadnień”. Do tej pary dodać należy postulat korzystania z narzędzi logicznych w filozofii. **Wtedy owa trójca – otwartość na metafizykę, nastawienie na prawdę i wykorzystywanie logiki – jest tym, co stanowi o specyfice myśli Wolniewicza.** I by pozwolić sobie w końcu na akcent osobisty, powiedzieć należy, że choć rozmaite historyczne i rzeczowe wybory Wolniewicza nie zawsze są mi bliskie, to jednak **owa trójca jest czymś, co w moim głębokim przekonaniu, jest godnym zalecania metafizycznym programem.**

ROZDZIAŁ X

FILOZOFIA WOBEC ŚWIATOPOGLĄDU METAFILOZOFICZNE DYLEMATY SZKOŁY LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ

1

Kwestia stosunku filozofii do poglądu na świat jest jednym z tych problemów, które zaliczyć możemy do metafizyki¹. Choć nazwa metafizyka jest stosunkowo nowa – przypisuje się jej ufundowanie na gruncie języka angielskiego Lazerowitziowi, w recenzji, jaką zamieścił w roku 1942 w czasopiśmie „Mind”² – to refleksja, którą dzisiaj zaliczylibyśmy do metafizyki, może być znaleziona u rozmaitych autorów znacznie wcześniej³. Ta z drugiego piętra prowadzona refleksja filozoficzna nad filozofią samą włącza w swoje zainteresowania także kwestie metodologiczne, dotyczące stosunku filozofii do innych dziedzin kultury, współcześnie zwłaszcza do nauki (nauk szczegółowych)⁴. Jedną z takich sfer jest jednak również ta, którą określamy mianem światopoglądu (poglądu na świat, niem. *Weltanschauung*, ang. *Worldview*). Problematyka tego stosunku wyznaczana jest przez rozmaite czynniki. Zależy od rozumienia filozofii, metod uznawanych w jej ramach za właściwe, a także od przyjmowanego stosunku filozofii do nauki

¹ Por. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 40–43, 198–202.

² Uczynił on to w siódmym numerze czasopisma „Mind” z roku 1942 w recenzji książki C. J. Ducasse’a *Philosophy as a Science. Its Matter and Its Method* (New York 1941).

³ Warto wskazać, iż w pracy S. Overgaarda, P. Gilberta, S. Burwooda, *An Introduction to Metaphilosophy*, s. vii, autorzy tego wprowadzenia zauważają, iż jest ono prawdopodobnie pierwszym takim (noszącym taki tytuł) wprowadzeniem w języku angielskim. Jest to spowodowane nie tylko tym, iż nazwa „metafizyka” jest nowa, lecz także faktem, że problematyka ta, w okresie wcześniejszym, była przedstawiana w ramach wstępów do filozofii. Wystarczy zajrzeć do rozmaitych wstępów do filozofii z początków XX wieku, aby znaleźć tam, obszerne niekiedy, jak u Struvego, partie poświęcone zagadnieniom metafizycznym, oczywiście bez używania tej nazwy. Przykładowo: W. Wundt, *Wstęp do filozofii*, przeł. W. M. Kozłowski, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1902, s. 9–89; H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, nakładem autora, Warszawa 1903, s. 74–144, 289–559; W. Jerusalem, *Wstęp do filozofii*, Wende i S-ka, Warszawa 1912, s. 1–24.

⁴ Por. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, s. 45–69.

czy religii. W tym rozdziale interesować nas będzie wybrana problematyka metafizyczna w sferze refleksji, jaka miała miejsce w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (SLW) i przyjmowany tam stosunek filozofii do poglądu na świat. Podjęcie i analiza tego zagadnienia wymaga wstępnego choćby ustalenia, jak będziemy rozumieć pojęcie „światopoglądu”.

Przyjmijmy więc, że **światopogląd to zespół poglądów i zasad, na płaszczyźnie językowej twierdzeń, który zawiera całościową wizję rzeczywistości oraz porządkuje całe myślenie i działanie człowieka.** Powinien zawierać:

1. **Syntetyczny obraz całej rzeczywistości.** Ta komponenta ma więc wyraźnie charakter deskryptywny.

2. **Zespół ocen i norm.** To wyrażnie komponenta wartościująca, która jest propozycją normatywną o szerokim zakresie, zawierającą hierarchię wartości, która może dotyczyć zarówno człowieka, jak i świata.

3. **Zbiór twierdzeń, będących odpowiedziami na pytania egzystencjalne.** Dotyczą zaś one problemów ważnych dla sensu życia ludzkiego (śmierć, cierpienie, jego sens, istnienie Boga, kwestie eschatologiczne etc.). Te pytania pojawiają się na płaszczyźnie rozważań filozoficznych, nie tak rzadko w filozofii kontynentalnej, u niektórych fenomenologów, egzystencjalistów rozmaitych denominacji, u filozofów dialogu etc. Oczywiście zagadnień tych, choćby pośrednio, dotyczyć mogą niekiedy także myśliciele wyrośli bezpośrednio w tradycji analitycznej.

Taki charakter światopoglądu (ogólność, zasięg, zróżnicowany metodologicznie charakter twierdzeń) powoduje, iż nie posiada on jako całość i nie może posiadać tak mocnych uzasadnień, jakie spotykamy w nauce. Nie posiada on nawet takich uzasadnień, jakich domagamy się (przynajmniej przy pewnym jej rozumieniu) w filozofii. Zarazem powinni na jego rzecz przemawiać pewne racje. Mówi o tym bardziej szczegółowo J. M. Bocheński, kwestię tę zaś omawiałem szerzej w rozdziale siódmym: *Józef Maria Bocheński o filozofii, ideologii i światopoglądzie*. Zwraca on uwagę, iż winno się dysponować pewnymi motywami przemawiającymi za danym światopoglądem, które powinny być natury intelektualnej i natury moralnej⁵. Status tej argumentacji na rzecz światopoglądu wskazuje za tym, że zawsze może być ona przedmiotem sporu. Syntetyczny charakter światopoglądu różniłby go więc od filozofii. Jest to widoczne w przypadku współczesnej filozofii w ogóle, a filozofii analitycznej w szczególności. Ta ostatnia bowiem nie żywi dziś często aspiracji o charakterze całościowym, a więc nie ma ambicji syntetycznych. Owa syntetyczność lokowałaby tak rozumiany pogląd na świat poza sferą filozofii, jeśli rozumieć ją tak, jak to się często rozumiało w klasycznej myśli analitycznej. Bocheński uznawał tworzenie syntez za obce nastawieniu analitycznemu

⁵ Por. J. M. Bocheński, *Logika*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, s. 130–131.

w filozofii. Rudolf Carnap z kolei rozróżniał w dziedzinie teoretycznej problemy przedmiotowe i logiczne. Kwestie przedmiotowe, którymi zajmowała się filozofia tradycyjna, należą, jego zdaniem, do nauki, zaś dla filozofii pozostają problemy logiki nauki⁶. Jasne jest, iż w tym podejściu nie ma miejsca na problemy poglądu na świat w obrębie filozofii określanej mianem naukowej. Bertrand Russell zaś już znacznie wcześniej podkreślał wagę logiki dla filozofii, wskazując, iż dostarcza filozofii metody badawczej. Dzięki temu filozofia ma nabrać charakteru naukowego⁷. Choć ich metafilozofie różnią się, to i w przypadku Russella trudno mówić o tym, że filozofia tak rozumiana mogłaby podejmować kwestie światopoglądowe. W praktyce Russell te zagadnienia, i to stosunkowo często, rozważał. Prace te jednak miały charakter popularny, niekiedy wręcz publicystyczny. Jeśli pozostajemy w kręgu filozofii analitycznej, to powiedzieć należy, że jeśli ten całościowy obraz światopoglądu zawiera także pytania o cel/cele wszechświata, to także to sytuuje się poza aspiracjami i możliwościami poznawczymi filozofii analitycznej. Spotykamy oczywiście filozofów, których propozycje mogą być, w pewnej choćby mierze, uznane za mające bardziej całościowy (syntetyczny) charakter. Nasuwa się w tym momencie, na zasadzie przykładu, nazwisko Alfreda Northa Whiteheada. Trudno jednak takie podejście, jakie w jego pracach znajdujemy, uznać za typowe dla współczesnej, w szczególności analitycznej, filozofii.

Tak więc sumarycznie rzecz ujmując, światopogląd jest złożoną całością, w której występują elementy zarówno opisowe, jak i wartościujące. Jak stwierdzają autorzy przywoływanego *Wstępu do metafilozofii*:

World views, as we understand the notion here, aim to integrate the way the world is taken to be with the stance we should take to it and the way we should act in it⁸.

Każdy światopogląd, będąc reprezentowanym przez określonego osobnika, nabiera rysu indywidualnego (osobniczego), ponieważ ma on odpowiadać na potrzeby (egzystencjalne, psychiczne) tegoż to osobnika. Mówi się oczywiście o takich światopoglądach obejmujących duże zbiorowości, jak: chrześcijański, naturalistyczny, islamski czy laicko-humanistyczny, mając jednak wtedy na uwadze to, co treściowo wspólne pewnym światopoglądom podmiotowym.

⁶ Por. R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1995, s. 370–375.

⁷ Por. B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, przeł. T. Baszniak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000 (pierwodruk – 1914).

⁸ Por. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, s. 41.

Zasadniczo jednak każdy światopogląd zachowuje ów rys osobniczy. Choć budując światopogląd, w jakiejś części, korzysta się z wiedzy naukowej – podobnie jak treści należących do wiedzy potocznej, filozofii, religii czy sztuki – to nader często nauka w tych kwestiach, które są dla światopoglądu centralne, nie może udzielać kompetentnych, wiążących, wystarczających odpowiedzi. Bardzo wielu tych zagadnień, dla światopoglądu istotnych, nauka rozwiązywać nie jest w stanie⁹. **W stosunku filozofii do światopoglądu wyróżnić można, z grubsza biorąc, dwa podejścia.**

Z jednej strony takie, przy którym **filozofia to wyraz światopoglądu**, z drugiej zaś takie, przy którym **sfera światopoglądu i filozofii są oddzielane. To pierwsze** znajdujemy u wielu autorów, by przywołać tylko tytułem przykładu Jaspersa, Kołakowskiego czy Wundta. Leszek Kołakowski wskazuje na to w známym tekście *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*:

Interpretacja, z której sensu usiłujemy sobie zdać sprawę specjalnie, traktuje filozofię jako dyskursywny sposób wyrażania poglądu na świat [...]. Powiedzenie, że rola filozofii polega na formułowaniu poglądów na świat, nie mówi co prawda wiele, niemniej zawiera pewną wskazówkę istotną: zakłada, że ta dziedzina konstytuuje się przez szczególny rodzaj wartości, jakie z nią bywają związane. Bliższy opis tych wartości własnych poglądu na świat odróżnia rozmaite sposoby interpretacji filozofii w rozmaitych jej kierunkach, szkołach, doktrynach, prądach¹⁰.

To drugie podejście zaznacza się i dominuje z kolei wyraźnie u filozofów analitycznych. Generalnie ci filozofowie, którzy mówią o filozofii naukowej, czy choćby o zbliżaniu się filozofii do nauki, sądzą zwykle, że nie tylko nauka, lecz także filozofia właściwie pojmowana nie jest kompetentna wtedy, gdy chodzi o zagadnienia światopoglądowe. Stąd odróżnianie, czasami przeciwstawianie, filozofii z jednej, a światopoglądu z drugiej strony. Wiąże się z tym pytanie, czy światopogląd może być w ogóle światopoglądem naukowym. Sam twórca SLW Kazimierz Twardowski wyrażał w tym względzie zasadnicze wątpliwości. Jedną z możliwych odpowiedzi, jakie są spotykane, rozróżnia obraz świata (*Weltbild*) oraz światopogląd (*Weltanschauung*). *Weltbild* miałby mieć zobiektywizowany charakter, będąc budowany na podstawie wiedzy przyrodniczej. *Weltanschauung* byłby formułowany głównie na podstawie treści filozoficznych i/lub religijnych. To rozróżnienie, metodologicznie nawet przydane, nie rozstrzyga jednak samego sporu o status światopoglądu.

⁹ Por. R. Kleszcz, *Uwagi o granicach poznania naukowego*, „Filo-Sofija” 2017, R. XVII, nr 37/2, s. 75–94; J. Poznański, *Granice nauki*, [w:] S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*, cz. 1: *Czym jest nauka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 447–469.

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] idem, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 15.

2

Kwestia stosunku filozofia–światopogląd podejmowana była już przez Kazimierza Twardowskiego w związku z koncepcją filozofii naukowej. Analizując tę problematykę metafilozoficzną, należy pamiętać także o pewnej zmianie poglądów Twardowskiego w tym zakresie¹¹. **Początkowo Twardowski metafizykę, zgodnie z duchem Franciszka Brentano, traktuje jako naukową, należącą do zbioru nauk filozoficznych.** Założyciel SLW sądzi, że w filozofii tej powinny obowiązywać, podobnie jak w nauce, te rygory metodologiczne, które dotyczą z jednej strony języka, z drugiej zaś uzasadniania. **W okresie późniejszym dochodzi do wniosku, że problemów klasycznie rozumianej metafizyki nie da się rozwiązać przy pomocy narzędzi naukowych i proponuje włączenie tychże do sfery poglądu na świat.** Tak więc istotna część metafizyki (np. zagadnienie duszy i jej nieśmiertelności oraz kwestia istnienia Boga), którą dawniej dopuszczał w ramach filozofii, została teraz (około roku 1910) wyłączona z domeny filozofii naukowej. **Punktem dojścia Twardowskiego jest stanowisko, w którym metafizyka w zasadzie zostaje umieszczona poza obrębem filozofii, stając się refleksją nad problemami światopoglądowymi i ich statusem. Światopogląd metafizyczny (filozoficzny) nie jest już dłużej częścią naukowo pojmowanej filozofii.** Dobrze widać to zwłaszcza w przemówieniu wygłoszonym na posiedzeniu z okazji dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Twardowski wyróżnia tam trzy rodzaje przekonań:

- 1) **racjonalne (naukowe)**, które są zdobyte i uzasadnione za pomocą metod znanych z nauki;
- 2) **poza racjonalne (w jego terminologii irracjonalne)**, wykorzystujące źródła leżące poza nauką, niemuszające być jednak w sprzeczności z tezami nauki;
- 3) **przekonania nieracjonalne**, których treść pozostaje w niezgodzie z danymi nauki.

Twardowski stwierdza, że w zbiorze przekonań ludzkich większość stanowią takie, które zgodnie z powyższą terminologią trzeba zaliczyć do drugiej grupy przekonań, określanej tutaj mianem poza racjonalnych. Takimi są, jego zdaniem, przekonania ze sfery, którą określamy mianem światopoglądowej. **Twardowski w późniejszym okresie swej twórczości odróżnia wyraźnie filozofię naukową oraz filozoficzny (metafizyczny) pogląd na świat i życie.** Filozofia naukowa jest przede wszystkim (poza ogólną teorią przedmiotu, czyli ontologią) teorią wiedzy. Te założenia metodologiczne, przyjmowane przez Twardowskiego, mogą być jednak wykorzystywane tylko w ograniczonej sferze dociekań, która pozostaje dostępna dla badań prowadzonych przy pomocy

¹¹ Problematykę tę omawiam szerzej i bardziej systematycznie w rozdziałach *Metafilozofia i kłopoty z metafizyką* oraz *Kazimierz Twardowski o nauce i religii*.

narzędzi i metod naukowych. Nie można odwołać się do niej, choćby wtedy, gdy chcemy udzielić odpowiedzi na pewne ostateczne pytania dotyczące człowieka, które pozostają poza obszarem filozofii naukowej. **Twardowski uważa, że drogą naukowej argumentacji nie da się wykazać słuszności takiego czy innego poglądu w sferze światopoglądowej.** Formuluje on w odniesieniu do tej kwestii następujące pytanie:

Czyż krytycyzm naukowy nie wyklucza przyjęcia i szerzenia poglądów roszcujących sobie pretensję, że zawierają ostateczną odpowiedź na najtrudniejsze zagadnienia, które się człowiekowi narzucają? Na zagadnienia sięgające istoty, początku i celu wszelakiego bytu oraz przeznaczenia człowieka? Czyż można jakkolwiek odpowiedź na takie zagadnienia metodami naukowymi uzasadnić, przy pomocy argumentacji logicznej uprawdopodobnić? Zdaje się, że między filozoficznym, czyli metafizycznym poglądem na świat a nauką ziele przepaść nie do przebycia¹².

Nasuwa się w stosunku do tej wypowiedzi filozofa pewna uwaga. Otóż Twardowski mówi o filozoficznym (metafizycznym) poglądzie na świat, dodając iż między nim a nauką „ziele przepaść nie do przebycia”. Otóż jeśli światopogląd rozumieć jak wyżej przyjęto, to na czym by ta przepaść polegała? Nauka nie ma w odróżnieniu od światopoglądu komponenty wartościującej oraz tej określonej mianem egzystencjalnej. Nadto mając komponentę opisową, ogranicza ją do takich wypowiedzi, które pozostają w zasięgu metod nauki danej epoki, a więc zasadniczo do sfery empirycznej. **Twardowski postuluje w konsekwencji, aby oddzielić filozofię naukową oraz sferę poglądu na świat (światopoglądu).** Tego rodzaju rozstrzygnięcie staje się potem typowym dla filozofów stworzonej przezeń szkoły filozoficznej. Dla Twardowskiego było oczywiste, że ludzie żywili i żywią przekonania o charakterze światopoglądowym. Sfery tej nie lekceważył, bo wartość praktyczna tych przekonań jest, jego zdaniem, ogromna. Dzięki nim bowiem uzyskać można wskazówki w zakresie ustosunkowania się do świata, otoczenia i siebie samego. Jak to zauważa:

[...] filozoficzne poglądy na świat i życie mają dla swych wyznawców wielką wartość, tworząc drogowskazy dla ich ustosunkowania się do świata, otoczenia ludzkiego i siebie samych. I każdy ma prawo przyjąć pogląd na świat i życie, który mu „odpowiada”, byleby tylko ten pogląd był wolny od sprzeczności wewnętrznych, zgodny z nauką i zrozumiały; pogląd taki może mu być wielce pomocny, może wprost decydować o jego losach¹³.

¹² Por. K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 379–380.

¹³ Ibidem, s. 381.

Poglądy ze sfery światopoglądu niebędące naukowymi nie są w tej koncepcji racjonalnymi. Ale – jak podkreśla Twardowski – nie muszą być i nie powinny być nieracjonalnymi, a więc, w jego terminologii, sprzecznymi z tezami nauki. **Choć zatem nie ma światopoglądu naukowego, to możliwe jest zbudowanie takiego, który nie ma sprzeczności wewnętrznych i nie jest sprzeczny z twierdzeniami nauki.** Nie byłby to światopogląd naukowy, bo takiego w ogóle nie ma, ale można by go nazywać zrationalizowanym.

3

To zarysowane stanowisko Twardowskiego zostało, jak się zwykle sądzi, powszechnie przyjęte w SLW. Poglądy jego uczniów, choć generalnie byli oni zwolennikami powyżej zarysowanego postulatu oddzielania filozofii od światopoglądu, w praktyce jednak nie zawsze były w całej pełni zgodne. Nadto w szczegółach poruszali oni niekiedy pewne kwestie, których w standardowym ujęciu, zapoczątkowanym przez Twardowskiego, nie ma. Warto więc, choćby selektywnie, przyrzeć się niektórym z nich. Jeden z wcześniejszych uczniów **Jan Łukasiewicz** (doktorat w roku 1902) odróżniał we wczesnym okresie to, co jest nauką i to, co jest filozofią światopoglądową¹⁴. W swym tekście z 1915 roku *O nauce i filozofii* wskazuje, że można mówić o dwu sposobach pojmowania filozofii. Jeden traktuje ją jako zbiór dyscyplin (nauk), zaś drugi jako jednolitą całość. Przy pierwszym ujęciu mamy nauki filozoficzne, które dają się zakwalifikować odpowiednio (także metafizyka) do sfery nauk empirycznych lub apriorycznych. Przy drugim rozumieniu filozofia byłaby najogólniejszym poglądem na świat i życie oraz zajmowałaby się problemami, które w danym czasie nie mają naukowych rozstrzygnięć. Można te proponowane rozwiązania traktować jako nienaukowe hipotezy, które jednak nie powinny być niezgodne z prawdami nauki, winny natomiast zaspokajać ludzkie potrzeby uczuciowe. Filozofia, przy jednym z ujęć, to filozoficzny pogląd na świat. To jednak, czy pogląd taki daje się uczynić naukowym, ulegało w poglądach Łukasiewicza zmianom¹⁵. W odniesieniu zaś do filozofii rozumianej jako nauka wielki logik proponował w okresie logistycznym radykalny program aksjomatyzacji. Wyrazem tego jest artykuł *O metodę w filozofii*¹⁶. Ta propozycja to pewna forma aksjomatyzacji

¹⁴ Por. J. Łukasiewicz, *O nauce i filozofii*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998, s. 37.

¹⁵ Por. w tej kwestii: P. Surma, *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012, s. 40–48.

¹⁶ Por. J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, z. 1–2, s. 3–5. Dalej przywołuję za: idem, *O metodę w filozofii*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998, s. 41–42. Łukasiewicz stwierdza tam, że filozofowie, zwłaszcza nowożytni, nie posługują się w swym konstruowaniu systemów filozoficznych metodą naukową. Te systemy filozoficzne zawierają niejasne

filozofii¹⁷. Jak już mówiłem, program stosowania logiki w obrębie filozofii jest o wiele bardziej radykalny niż ten, który możemy przypisać Twardowskiemu. Propozycje wielkiego polskiego logika nie wyszły jednak nigdy poza zarys filozoficznego programu, nie doczekały się realizacji.

W przypadku **Tadeusza Kotarbińskiego** (doktorat w 1912 roku) traktowanie filozofii jako dostarczycielki poglądu na świat nie budziło jego stanowczej refutacji. Omawiając współczesne i tradycyjne koncepcje filozofii, stwierdzał (w 1936 roku na III Polskim Zjeździe Filozoficznym) w tej kwestii w odniesieniu do filozofii teoretycznej:

Co jest żywotnego [...] w rubrykach tradycyjnych metafizyki, teorii poznania i logiki, mieści się bądź pośród zagadnień poglądu na świat, bądź pośród zagadnień teorii mądrości¹⁸.

Można więc powiedzieć, że Kotarbiński podziela poglądy Twardowskiego, iż kwestie metafizyczne (nadto teoriopoznawcze i logiczne, a więc całej filozofii systematycznej) da się umieścić w ramach światopoglądu i tam jest ich miejsce. Trzeba jednak pamiętać, że poglądy Kotarbińskiego ulegały w obrębie rozumienia filozofii i jej zadań zmianom¹⁹. W jego pracach wcześniejszych jest miejsce na metafizykę jako część filozofii teoretycznej. Mogłaby ona zajmować się takimi kwestiami, jak: problematyka przyczynowości, determinizmu czy zagadnienie psychofizyczne. W 1921 roku pojawia się propozycja przerwania związku między różnymi, coraz bardziej autonomicznymi dyscyplinami filozoficznymi²⁰.

pojęcia i wadliwe rozumowania; nie mają wartości poznawczej, co jego zdaniem niekorzystnie odróżnia nowożytność od myśli antycznej i średniowiecznej. W tej sytuacji zachodzi potrzeba zreformowania filozofii i budowania refleksji od samych podstaw.

¹⁷ Należy, zgodnie z treścią tego artykułu, w sposób zrozumiały sformułować zagadnienia filozoficzne. Dzięki narzędziom logiki można ustalić znaczenia analizowanych wyrażań. W kolejnym etapie trzeba sięgnąć do metody aksjomatycznej. Aksjomatami byłyby zdania, które są jasne i pewne. Pojęciami pierwotnymi byłyby zaś takie, których sens daje się wyjaśnić na przykładach. Wtedy pozostałe pojęcia trzeba zdefiniować w oparciu o pierwotne. Twierdzenia wymagałyby zaś dowodzenia w oparciu o aksjomaty i przy zastosowaniu przyjętych reguł dowodzenia. Uzyskane rezultaty w postaci twierdzeń wymagałyby konfrontacji z intuicją i danymi empirii.

¹⁸ Zauważa to filozof w tekście: T. Kotarbiński, *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 477.

¹⁹ Omawiam to systematycznie w rozdziale piątym *Tadeusz Kotarbiński o filozofii na uniwersytecie*.

²⁰ Kotarbiński mówi o tym w głośnym wówczas artykule: idem, *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny” itp.*, „Ruch Filozoficzny” 1921 (pierwodruk), nr 6–7, s. 81–86.

Tak radykalnych poglądów metodologicznych i organizacyjnych co do filozofii potem już Kotarbiński nie wygłasza. Ważnym, późniejszym nieco, tekstem Kotarbińskiego dotyczącym bezpośrednio profesji filozofa, a pośrednio obecności filozofii w świecie akademickim i jej charakteru jest artykuł (pierwotnie wykład w ramach wykładów powszechnych w Uniwersytecie Łódzkim w 1947 roku) noszący tytuł *Filozof*²¹. Wskazuje w nim, że to, co nazywamy naukami filozoficznymi, mogłoby być sprowadzone do pięciu podstawowych: metafizyki, teorii poznania, logiki, metodologii i etyki²². Metafizyka umieszczana na tej liście nie jest przedmiotem całkowitego odrzucenia, wzorem przykładowo neopozytywistów. Kotarbiński, dostrzegając słabości rozważań prowadzonych w jej obrębie, zauważa:

Zaznaczymy więc tylko dla uniknięcia dwuznacznych niedopowiedzeń, że dalecy jesteście od mniemania, jakoby wszelkie spory z dziedziny ogólnej teorii bytu nadawały się do likwidacji z tego powodu, że mają rzekomo jedyne źródło w nieporozumieniach słownych (choć w wielu razach jednak istotnie tak jest). Toteż sami bronimy poglądu, zwanego reizmem lub konkretyzmem, a piętnującego bezprzedmiotowe spekulacje, wynikłe z brania tzw. nazw cech, stosunków, treści, stanów rzeczy, procesów za odpowiedniki jakichś bytów²³.

Jak widzimy, stanowisko to deklaratywnie niechętne spekulacji nie jest jednak wobec problematyki metafizycznej całkowicie destruktywne. Kotarbiński wskazuje, że sam para się refleksją, którą można zaliczyć do metafizyki. Między tekstami z rozmaitych lat (np. 1936 i 1947) widać różnicę co do statusu metafizyki a pośrednio relacji filozofii i światopoglądu. Na gruncie myśli Kotarbińskiego nie daje się w sposób wyraźny przeprowadzić granicy między sferą filozofii a sferą światopoglądu. Nadto sam twórca reizmu uznaje, że uprawia on także taki rodzaj refleksji, który trzeba by zaliczyć do metafizyki. Generalnie Kotarbiński wyduje się w praktyce bardziej umiarkowany w kwestii relacji filozofia naukowa–metafizyka niż jego nauczyciel.

Wedle **Tadeusza Czeżowskiego** (doktorat w roku 1914) filozofia jest dyscypliną (zbiorem dyscyplin) naukową, spełniając wymogi racjonalności. Rezerwuje on nazwę filozofii dla zespołu dyscyplin dotyczących świata i człowieka w świecie²⁴. Zwykle wyróżnia się wśród nich: metafizykę, teorię poznania, etykę, estetykę, logikę i historię filozofii. Wiąże je ze sobą wspólny rozwój historyczny,

²¹ Por. T. Kotarbiński, *Filozof*, „Studia Filozoficzne” 1957 (pierwodruk), nr 1, s. 4–16; dalej przywołuję za: idem, *Filozof*, [w:] idem, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk. Aneks*, Ossolineum, Wrocław 1961 (wyd. 2), s. 595–606.

²² Por. ibidem, s. 596–604.

²³ Por. ibidem, s. 597.

²⁴ Por. T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1959, s. 224 i n.

podobieństwo w ujmowaniu zagadnień oraz swoisty stosunek do nauk szczegółowych. Gdy mowa o wymienionych dyscyplinach, da się o nich powiedzieć, iż:

1. Pewne nauki filozoficzne mają za swój przedmiot inne nauki.
2. Nauki filozoficzne zajmują się analizą oraz krytyką twierdzeń i pojęć tworzących założenia innych nauk. Metafizyka np. nie zajmuje się poszczególnymi przedmiotami, lecz tym, co dotyczy przedmiotów w ogóle, ich najogólniejszych właściwości i stosunków między nimi.
3. Łączą one i dopełniają wyniki nauk szczegółowych, tworząc w efekcie jednolitą i systematyczną całość naukowego poznania.

Teorie metafizyczne np. mają łączyć wyniki nauk szczegółowych i uzupełniać je tak, aby utworzyć jednolity obraz całości. Różnią się przy tym zarówno od efektów twórczości literackiej, jak i od traktatów teologicznych. Współczesność stawia często pod adresem filozofii radykalne pytania dotyczące m.in. jej statusu. Czasami pod wpływem tendencji o charakterze pozytywistycznym odmawia się filozofii przedmiotu badań i posiadania swoistej metody badawczej. Czeżowski nie akceptuje tej radykalnej krytyki filozofii, w której przyjmuje się, że cała sfera rzeczywistości badana jest przez nauki szczegółowe za pomocą właściwych dla nich metod²⁵. **Podkreśla on, że nauki szczegółowe nie chwytają nigdy całej rzeczywistości, lecz tylko pewien jej wycinek. Ta część pozaempiryczna (nieujmowana przez nauki empiryczne) to domena filozofii (metafizyki).** Konstrukcje metafizyczne są domysłami na ten temat. Nie mogą być sprzeczne z danymi nauk szczegółowych, ale nie są one jednak, w przeciwieństwie do naukowych, ani rozstrzygalne, ani nawet uprawdopodobnialne. Takich konstrukcji, będących możliwymi odpowiedziami na pytanie o rzeczywistość, może być wiele²⁶. Wszystko więc przemawia przeciwko tezom o końcu filozofii, jaką zdają się wieszczyc radykalni scjentyści. **Dla filozofii będącej – wedle Czeżowskiego – nie światopoglądem, lecz nauką jest miejsce w sferze poznania. Jeśli więc, jak to czyni Czeżowski, odróżnia się filozofię i nauki szczegółowe, to uznaje się w konsekwencji, że nauki szczegółowe wraz z naukami filozoficznymi składają się na całość poznania naukowego, na całokształt wiedzy ludzkiej.** Przekonania naukowe, rozumiane jak wyżej, nie wyczerpują jednak jeszcze zbioru przekonań. Wedle Czeżowskiego daje się bowiem generalnie wyróżnić dwa rodzaje przekonań, które dobrze charakteryzuje przeciwstawienie wiedzy i wiary. Poza sferą wiedzy (nauki najszerzej rozumianej) zostaje domena wiary, można

²⁵ Por. T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, [w:] idem, *Filozofia na rozdrożu. (Analizy metodologiczne)*, PWN, Warszawa 1965, s. 9–18, zwłaszcza s. 12 i n.

²⁶ Wedle Czeżowskiego można mówić, że metafizyka dysponuje – wbrew krytykom – swoistą metodą poznania. Jest nią metoda bezpośredniego i całościowego poznania intuicyjnego, która spełnia kryteria intersubiektywnej sprawdzalności. Ibidem, s. 16 i n.

rzec ogólnie światopoglądowej (filozofii życiowej)²⁷. Wśród przekonań o cechach wiary wyodrębnić się daje wiarę w sensie religijnym, wyróżnianą – zdaniem Czeżowskiego – na podstawie treściowej (dotyczy ona Boga, nieśmiertelności, początku świata, eschatologii, etc.). Kto chce działać i walczyć (o zrealizowanie swoich celów), musi oprzeć się na przekonaniach natury światopoglądowej, w które wierzy, na dogmatach, ale nauka dogmatów nie dostarcza i dlatego, spełniwszy co do niej należało, „pozostaje w tym sporze na uboczu”²⁸. **Wiedza i wiara spełniają rozmaite funkcje i nie są wzajemnie przez siebie zastępowalne. Także metafizyka traktowana jako nauka, dodajmy nauka w przyjętym przez Czeżowskiego rozumieniu, nie daje gotowego poglądu na świat ani nie dostarcza przekonań, jakie mogą dać światopogląd, wiara *stricte* już religijna lub inna niż religijna.** Metafizyka bowiem mówi tylko, jakie zagadnienia daje się sformułować i jakie mogą być odpowiedzi na pytanie metafizyczne oraz argumenty na ich rzecz przemawiające²⁹. Twierdzenia metafizyki mają w tej koncepcji kształt supozycji i mogą być wyłącznie materiałem wyjściowym do budowy światopoglądu. Światopogląd zaś każdy musi już zbudować sam:

Zdobywać taki pogląd musi każdy własną pracą nad sobą i wysiłkiem pokonującym rozterki wewnętrzne, póki rozbieżne uczucia i dążenia nie zharmonizują się w dojrzałej roztropności³⁰.

4

Wspominałem już o dwu zasadniczych poglądach dotyczących relacji filozofii i poglądu na świat. Mamy więc takie podejście, które filozofię chce rozumieć jako wyraz światopoglądu i takie, które te sfery wyraźnie rozgranicza. Tradycja SLW mieści się w tym drugim nurcie, chcącym filozofię i światopogląd odróżniać. Spróbujmy teraz podsumować dotychczasowe rozważania.

1. W ramach SLW utrzymuje się zasadniczo, przyjmowane już przez Twardowskiego, przekonanie o różnicy między filozofią a światopoglądem, choć granice między nimi umieszczane są w rozmaitych miejscach i w pewnych kwestiach przedstawiciele tej szkoły się różnią. **W każdym razie brak w SLW podejść, zgodnych z którymi filozofia byłaby głównie ekspresją stanowisk światopoglądowych.** Takie stanowisko się wyróżnia (np. J. Łukasiewicz), ale zasadniczo go nie podziela. Oczywiście wśród autorów polskich, poza SLW, był to pogląd w latach trzydziestych spotykany, np. u tak interesującego filozofa, jakim był

²⁷ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 125–129; idem, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. 7, z. 1, Toruń 1958, s. 55–58.

²⁸ T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, s. 17.

²⁹ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, s. 129.

³⁰ Ibidem.

J. Metallmann³¹. Takie podejście jest jednak zauważalne wśród późnych kontynuatorów SLW, których twórczość przypada na okres po II wojnie światowej (A. Grzegorzczak, M. Przełęcki).

2. W kwestii tego, czy metafizyka i problematyka metafizyczna wychodzą poza filozofię (i w jakiej części) naukową do domeny światopoglądu nie było powszechnej zgody. Z takim podejściem, bardziej dla metafizyki liberalnym, spotykamy się w przypadku T. Kotarbińskiego, a zwłaszcza T. Czeżowskiego. Ten ostatni mówi o metafizyce jako nauce, mając na myśli, iż zajmuje się ona sferą pozaempiryczną, niedostępną naukom poszczególnym, formułując na ten temat hipotezy, czyli domysły. Tak też było w przypadku stanowiska podzielanego przez reprezentantów Koła Krakowskiego. To jednak dotyczy kwestii relacji filozofii naukowo uprawianej i metafizyki, nie zaś filozofii i światopoglądu.

3. Ci autorzy, którzy nie wyłączali *in toto* metafizyki ze sfery filozofii, dopatrywali się jej wpływu na światopogląd. Wedle T. Czeżowskiego metafizyka w ramach filozofii naukowej może być materiałem do budowy światopoglądów. Bocheński zaś przyznawał filozofii w ogóle rolę krytyczną w stosunku do sfery światopoglądowej. Światopogląd zaś winien spełniać pewne warunki, być niesprzecznym i zgodnym z ustaleniami nauki, w tym zakresie oczywiście, w jakim porusza kwestie do nauki wchodzące.

4. Wskazując na różnice między filozofią naukową i światopoglądem, podkreśla się niekiedy, iż filozofia, w tym metafizyka naukowa, jest dążącym do obiektywizacji zbiorem poszukiwań, zaś światopogląd (filozofia życiowa) jest zbiorem odpowiedzi na zagadnienia filozoficzne (T. Czeżowski).

5. Podsumowując i wyrażając pewne własne presupozycje, stwierdzić należy, iż sama kwestia relacji między nauką a sferą światopoglądową wydaje się bardziej skomplikowana niż o tym, w każdym razie *explicite*, mówił Twardowski. Jeśli nie przyjąć scjentyistycznej wizji filozofii, to przynajmniej część rozważań umieszczanych przez niego w sferze pozanaukowych rozważań (a więc światopoglądu) można przywrócić filozofii. Nie znaczy to wcale, że to wszystko, co zwykliśmy łączyć ze sferą światopoglądową, należy włączyć do filozofii. Liberalizując to nastawienie Twardowskiego, nie przekreślałbym jednak potrzeby samego odróżnienia filozofii i światopoglądu. **Nadal bowiem istnieje – jak sądzę – zasadnicza różnica między domeną nauk szczegółowych, filozofią a domeną dociekań światopoglądowych.** Uważam, że nie ma też podstaw, aby z góry odmawiać racjonalności każdemu systemowi światopoglądowemu. Taką możliwość unaukowania (racjonalizacji) światopoglądu dostrzegał, jak wiemy, Twardowski. Tyle, że wymagania związane z racjonalnością winny być w przypadku światopoglądu inne niż te formułowane w dziedzinie nauki i filozofii. Najogólniej mówiąc i tylko

³¹ „Przenigdy nie zagłuszy w sobie filozofia potrzeby i nie wyrzeknie się obowiązku dociekania sensu naszego bytu, tajemnicy dziejów, znaczenia prawdy, wolności i godności”, por. J. Metallmann, *Nauka, pogląd na świat, filozofia*, „Przegląd Współczesny” 1939, nr 5, s. 86–87.

sygnałizując zagrożenia, powiedzieć należy, że wymagania w sferze filozofii, nie mówiąc już o nauce, winny być „sztywniejsze” niż w sferze światopoglądowej. To podejście, które byłbym skłonny przyjąć, odróżnia więc filozofię i światopogląd.

6. To odróżnienie filozofii i światopoglądu nie oznacza, że nie zachodzą między nimi związki. Nader często światopogląd odwołuje się przeciw do danych filozofii, korzystając z jej dorobku³². W kwestii relacji filozofii i światopoglądu gotów jestem również akceptować następujące dwie tezy, które wskazuje Bocheński³³. **Po pierwsze** filozofia nie powinna zawierać też świadomie światopoglądowych, czyli zdań zaczerpniętych z jakiegoś światopoglądu i zawartych tam bez jakiegokolwiek dodatkowego uzasadnienia, właściwego dla filozofii. Filozofia może być jednak nieświadomie światopoglądową lub zawierać pojęcia czy pytania zaczerpnięte z danego światopoglądu. **Po drugie** filozofia może pełnić w odniesieniu do światopoglądu jedną z dwu funkcji: być czymś na kształt nauki pomocniczej lub dostarczać krytyki niszczącej zabobony stojące na drodze do rozumnego światopoglądu. Za takim pojmowaniem relacji filozofii i światopoglądu stoi oczywiście określone i chyba uchwytne rozumienie filozofii i jej zadań. Takie postrzeganie relacji sfery światopoglądu i sfery filozofii, choć pod pewnymi względami różniłoby się od podejścia Twardowskiego, to pod innymi wydaje się konkretyzować i rozwijać uwagi, jakie na ten temat spotykamy u założyciela SLW.

7. **Kwestię relacji filozofii i światopoglądu można rozpatrywać zarówno na płaszczyźnie deskryptywnej, jak i normatywnej. Niewątpliwie dla pewnych ważnych filozofów (Jaspers) filozofia ma dostarczać światopoglądu. Zarazem jednak wydaje się, że zbytnio upraszcza dzieje filozofii pogląd dopatrujący się w nich głównie dostarczania wizji światopoglądowych. Niewątpliwie i taką funkcję filozofia pełniła i niekiedy pełni, choć bez trudu możemy znaleźć ważne postaci oraz nurty dawniejsze i współczesne, które od takiej roli teoretycznie lub faktycznie się odżegnywały. Czy bowiem da się podtrzymywać tezę, że dla powiedzmy Arystotelesa czy współcześnie np. dla Petera F. Strawsona najważniejszym celem filozofii jest dostarczanie takiego czy innego światopoglądu? Jako uogólnienie historyczne pogląd o światopoglądowej roli filozofii zniekształca nieco dzieje doktryn filozoficznych. Niekiedy jednak opinia, że celem filozofii jest dostarczanie poglądu na świat, jest wyrazem pewnej propozycji normatywnej i własnego rozumienia filozofii, jej zadań i celów. Takie zaś stanowisko wydaje się całkowicie dopuszczalne, o ile tylko towarzyszy mu świadomość metodologicznego statusu twierdzeń filozoficznych i analogicznie – statusu twierdzeń światopoglądowych.**

³² Zwykle w skład światopoglądu wchodzi (w rozmaitych proporcjach) składniki: filozoficzne, naukowe, religijne czy potoczne. To, jaką wagę przykładamy do danego typu składnika, zależy już od konkretnego światopoglądu.

³³ Por. I. M. Bocheński, *Filozofia a światopogląd*, „Znak” 1985, R. XXXVII, nr 366, s. 14 i n.

ZAKOŃCZENIE. UWAGI PODSUMOWUJĄCE I METAFILOZOFICZNE CREDO

1

W rozdziale kończącym publikację autor skupi się na kwestiach metafizycznych, aby móc podjąć próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące aktualności programu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW). Innymi słowy zastanowi się, czy te propozycje, co najmniej w swym zasadniczym rdzeniu, są godne zalecenia w wieku XXI. Dość powszechnie przyjmuje się – zarówno w Polsce, jak i poza nią – pogląd o wyjątkowej, w historii myśli polskiej, wadze tej szkoły¹. Pewne kwestie dotyczące SLW są jednak sporne. Nie ma np. zgody, czy zakończyła ona swe istnienie z wybuchem II wojny światowej (Jan Woleński), czy może później (Bogusław Wolniewicz), czy też istnieje nadal w postaci kolejnych generacji, pośrednich już, uczniów Twardowskiego (Jacek Juliusz Jadacki). Spór ten, choć nie bez znaczenia, nie wydaje się najistotniejszy dla osób, dla których tradycja SLW jest ważna, ale które stawiają sobie pytanie o jej walory dla filozofii dzisiaj uprawianej. Dla nich ważniejsze wydać się powinno, w moim przekonaniu, udzielenie odpowiedzi na pytanie o aktualność metodologicznego (metafilozoficznego) programu SLW. Odpowiedź na to pytanie, gdyby była pozytywna, czyniłaby tym bardziej zasadnymi bezpośrednio nawiązywania do tego programu. Wymaga to jednak, skrótownego choćby, przypomnienia jego założeń. W tym kończącym książkę rozdziale te kwestie zostaną przywołane i poddane analizie. Zaprezentowany będzie także zarys odpowiedzi na pytanie o aktualność programu SLW. Aby to uczynić, autor spróbuje ponadto przedstawić – co wydaje się niezbędne do ewentualnej dyskusji z programem SLW – zarys poglądów metafizycznych, które sam uznaje za zasadne.

Szkoła, o której mówimy, została zapoczątkowana w roku 1895 wraz z przybyciem Kazimierza Twardowskiego do Lwowa, zaś sama nazwa Szkoła Twardowskiego czy Szkoła Lwowska pojawia się jeszcze przed I wojną światową. Założyciel „Przeglądu Filozoficznego”, Władysław Weryho, już w roku 1908 tak pisał o lwowskich współpracownikach wydawanego przez siebie kwartalnika, będącego pierwszym polskim naukowym pismem filozoficznym:

¹ Nie znaczy to jednak, iż wszyscy znaczący filozofowie polscy taką bardzo wysoką ocenę SLW podzielają czy dzielą bez zastrzeżeń. Tak też skądinąd było w okresie jej szczytowych osiągnięć w latach międzywojennych.

Na szczególną uwagę zasługują nasi współpracownicy ze Lwowa. Można powiedzieć że reprezentują oni szkołę Twardowskiego, gdyż przeważnie są jego uczniami, szkołę, która w dalszym ciągu daje coraz to nowych pracowników na polu filozofii. Oto nazwiska najpierwszych z naszych najmłodszych filozofów lwowskich, którzy chlubnie wyróżnili się swoimi pracami: Jan Łukasiewicz, Władysław Witwicki, Bronisław Bandrowski, Marian Borowski².

Członków tej szkoły charakteryzowało nie tyle posiadanie wspólnych przekonań merytorycznych, ile podobne nastawienie metodologiczne oraz zbliżone rozumienie filozofii i jej zadań. Zwracał na to uwagę sam twórca SLW, który tak ją charakteryzuje:

Zasadnicza cecha charakterystyczna tej szkoły tkwi w dziedzinie formalno-metodologicznej, polega mianowicie na dążeniu do możliwie największej precyzji i ścisłości w myśleniu i wyrażaniu myśli, jak również na możliwie wyczerpującym uzasadnieniu tego, co się głosi oraz na poprawności dowodu³.

Po latach o planie badawczym i dydaktycznym Twardowskiego pisała jego wybitna uczennica Izydora Dąbska:

Jaki był ten plan Twardowskiego? Plan był śmiały, choć na pozór nieefektywny: wytworzyć w Polsce naukowy styl filozofowania, uprawiając przy pomocy ścisłych metod badawczych te gałęzie filozofii, które do nauki należą. Wyraźnie oznaczyć granice – przez zastosowanie postulatu jasności i prawomocności twierdzeń – gdzie się kończy w dociekaniach filozoficznych nauka a zaczyna poezja czy wyznawanie wiary⁴.

Hasłowy zarys takiego programu można wydobyć z tych przytaczanych tutaj lakonicznych charakterystyk i z rozważań przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach tej książki. **Mamy w nim więc postulat naukowego stylu filozofowania realizowanego poprzez: 1) precyzję i ścisłość w myśleniu i mówieniu; 2) poprawne uzasadnianie głoszonych tez.** Program metodologiczny samego Twardowskiego, szerzej już rozumiany, bliski był pod zasadniczymi względami

² Por. W. Weryho, *Dziesięciolecie „Przeglądu Filozoficznego”*, „Przegląd Filozoficzny” 1908, R. XI, z. 1–2, s. IV. O tej szkole mówiono także na jubileuszowym posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Por. *Uczczenie zasług prof. dr. Kazimierza Twardowskiego przy sposobności setnego posiedzenia polskiego Towarzystwa filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, R. XIV, nr 1, s. 131–137.

³ Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1, s. 30.

⁴ I. Dąbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, R. XLIV, z. 1–3, s. 14–15.

brentanizmowi, o czym bliżej pisałem w rozdziale pierwszym⁵. Ten program znalazł swoich kontynuatorów. Generalnie rzecz ujmując, najwierniejszym kontynuatorem Twardowskiego był, na tej płaszczyźnie, Tadeusz Czeżowski⁶. Po wielkiej wojnie (1914–1918), obok tej szkoły zlokalizowanej we Lwowie, powstaje tzw. Szkoła Warszawska, gromadząca wielu niezwykle utalentowanych badaczy, uczniów filozofów i logików pracujących na Uniwersytecie Warszawskim. Te dwa środowiska – lwowskie i warszawskie – nieco się różniły, gdy chodzi o podejmowaną problematykę badawczą i zainteresowania, ale z perspektywy późniejszej obie te szkoły złożyły się na to, co nazywamy Szkołą Lwowsko-Warszawską. Ajdukiewicz, w swym tekście z 1934 roku, mówi o pracy naukowej środowiska lwowsko-warszawskiego⁷. Nazwa Szkoła Lwowsko-Warszawska (dokładnie „L'École de Lwów et Varsovie”) została przezeń po raz pierwszy użyta w wystąpieniu na Zjeździe Filozofii Naukowej w Paryżu w 1935 roku⁸. Warto dodać, iż w Warszawie ukształtowała się też Warszawska Szkoła Logiczna, której gwiazdą pierwszej wielkości i to na skalę światową stał się uczeń Łukasiewicza i Leśniewskiego – Alfred Tarski.

2

Metodologiczne charakterystyki poglądów, w tym metafizycznych, tego środowiska podejmowane były w odniesieniu do rozmaitych aspektów w niniejszej monografii. Nie zamierzając powtarzać tych omówień, przywołały tu tylko cztery podstawowe założenia metafizyczne SLW, by móc rozważyć kwestię ich aktualności:

- 1) **racjonalizm (antyirracjonalizm) przeciwstawiany irracjonalizmowi;**
- 2) **postulat precyzji;**

⁵ Por. także R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafizyka Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 21–63.

⁶ W ich przypadku mówić można o daleko idącym podobieństwie i kontynuacji, co było dostrzegane w SLW. Izidora Dąmbska, dostrzega tutaj nie tylko podobieństwo programu, lecz także osobowości. Por. I. Dąmbska, *Tadeusz Czeżowski*, [w:] L. Gumański (red.), *Rozprawy filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1969, s. 19.

⁷ K. Ajdukiewicz, omawiając polskie środowisko filozoficzne o nastawieniu logistyczno-antyirracjonalistycznym, wymienia także autora spoza SLW – Leona Chwistka, mówiąc o nim m.in.: „[...] rozwój twórczości Chwistka nie pozostaje w związku genetycznym z pracą naukową środowiska lwowsko-warszawskiego”, por. K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 37, z. 4, s. 406.

⁸ Por. K. Ajdukiewicz, *Przemówienie powitalne delegacji polskiej na Międzynarodowy Kongres Filozofii Naukowej w Sorbonie w roku 1935*, tłum. J. Hartman, [w:] A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2016, s. 157–159. Ta nazwa jest użyta na początku oryginalnego wystąpienia, na s. 157.

- 3) **przestrzeganie/stosowanie logiki;**
- 4) **scjentyzm (umiarkowany) i postulat filozofii naukowej.**

Ten program można znaleźć w zasadzie już u Twardowskiego, pojawia się on (literalnie trzy pierwsze punkty) w tekście Ajdukiewicza *Logistyczny irracjonalizm w Polsce*, choć u konkretnych myślicieli przybierał bardziej radykalny lub bardziej umiarkowany wyraz, m.in. w odniesieniu do punktów dotyczących logiczności i scjentyzmu. Można rzec, iż generalnie, w ogólnej postaci, był on w SLW akceptowany, ale niekiedy pewne punkty budziły wątpliwości. Każdy z tych punktów zostanie teraz poddany bliższej, choć rzecz jasna dalekiej od monograficznej kompletności, dyskusji.

Racjonalizm (antyirracjonalizm)

Racjonalizm, przez Ajdukiewicza zwany antyirracjonalizmem, przeciwstawiany jest irracjonalizmowi. W odniesieniu do tego zagadnienia znajdujemy uwagi już u samego Twardowskiego, wprowadził go w obieg Ajdukiewicz (1934), a najobszerniej przeanalizowała Izydora Dąmbska⁹. Na tym gruncie mamy parę stanowisk, jaką stanowią: racjonalizm i irracjonalizm. Racjonalizm (antyirracjonalizm) ceni poznanie naukowe, które winno spełniać dwa warunki: intersubiektywnej komunikowalności i intersubiektywnej weryfikowalności¹⁰.

Warunek intersubiektywnej komunikowalności wymaga, aby dana treść myślowa dawała się przekazywać dosłownie, a więc bez używania przenośni, porównań i innych tzw. półśrodków przekazywania myśli.

Intersubiektywna weryfikowalność zaś to możliwość (intersubiektywnej) kontroli pozwalającej każdej odpowiednio przygotowanej osobie przekonać się o słuszności/braku słuszności danego twierdzenia.

To stanowisko bywa traktowane jako reprezentatywne dla charakterystyki racjonalizmu (antyirracjonalizmu) w SLW. Racjonalizm ceniący sobie poznanie o walorach intersubiektywnych (komunikowalność, kontrolowalność) przeciwstawiany jest w tym ujęciu stanowisku irracjonalistycznemu. Ogólnie

⁹ Zob. I. Dąmbska, *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 14, s. 83–118, 185–212. Ten obszerny artykuł, opublikowany w roku 1938 w „Kwartalniku Filozoficznym” w dwu częściach, to najobszerniejsza w SLW analiza tego zagadnienia. Praca ta stała się, już po II wojnie światowej, podstawą habilitacji Dąmbskiej na Uniwersytecie Warszawskim (procedura została przeprowadzona 11 maja 1946 roku).

¹⁰ „To właśnie intersubiektywność jest – jak się zdaje – charakterystyczną cechą poznania racjonalnego. Racjonalizm ceniąc tylko poznanie racjonalne, sprowadzałby się więc do przyznawania wartości tylko poznaniu intersubiektywnie komunikowalnemu i kontrolowalnemu”, por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty–Warszawa 2004, s. 49–50.

rzecz ujmując, w odniesieniu do tej pary stanowisk, racjonalizm/irracjonalizm pytamy, czy to rozum, szeroko tutaj pojmowany, czy też jakaś inna władza jest ostatecznym czynnikiem, na podstawie którego dokonujemy oceny walorów poznawczych naszego poznania. Irracjonalista przynajmniej niekiedy/w pewnym zakresie dopuszcza te inne czynniki, takie jak: autorytet, wgląd, intuicja rozmaicie rozumiana, przeżycie mistyczne czy uczucie. Jak można łatwo zauważyć, da się odróżnić dwa (co najmniej) rodzaje irracjonalizmu. Wskazuje na nie Izydora Dąmbska:

[...] epistemologiczni irracjoniści skrajni uważają, że ten sposób poznawania jest jedynym fundamentem wiedzy o rzeczywistości, podczas gdy sposoby racjonalne, takie jak np. doświadczenie i oparte na nim rozumowanie, są podstawą wiedzy pozornej i złudnego mniemania; irracjoniści umiarkowani natomiast uważają ten sposób poznawania nie za jedyny, jakkolwiek doskonalszy od innych¹¹.

Te dwa typy irracjonalizmu, wyróżnione zasadnie przez Dąmbską, pozwalają jednak na stwierdzenie, iż w obu przypadkach ten (irracjonalny) sposób poznania uznaje się za wartościowy i najdoskonalszy, tyle że w przypadku irracjonalizmu umiarkowanego, w pewnym zakresie, dopuszcza się inne sposoby. Możliwe jest jeszcze takie stanowisko, o którym Dąmbska nie mówi. Na jego gruncie w pewnych sferach (np. nauk przyrodniczych) dopuszczałoby się jedynie metody zwane naukowymi, ale w niektórych sferach dopuszczałoby się tylko inne metody (np. w naukach zwanych humanistycznymi). Poruszamy się tutaj w obszarze poznawczym, tyle że uznaje się, iż nauki humanistyczne różnią się zasadniczo od nauk przyrodniczych. Nie rozważam w tym miejscu zasadności tego programu, zauważam tylko, iż taką możliwość należałoby brać pod uwagę. Osobnym problemem są metody wykorzystywane w domenach, które Dąmbska zalicza do sfery pozaempirycznej.

Ten zasygnalizowany tylko katalog metod poznania irracjonalnego, już *prima facie*, jest wysoce niejednorodny, zaś cała kwestia skomplikowana i wymagająca bliższego rozpatrzenia, choć go w tym miejscu nie podejmiemy¹². Dodajmy tylko, że postulat racjonalizmu (antyirracjonalizmu) tak rozumiany ma chronić przed nonsensem i możliwym fałszem. Sam wybór racjonalizmu jest jednak dyktowany, w sporej mierze, przez czynniki wartościujące (aksjologiczne).

To stanowisko budzi pewne wątpliwości i wymaga dyskusji. Przede wszystkim dyskusyjny wydaje się dualny podział na racjonalizm i irracjonalizm, na to, co racjonalne i irracjonalne. Jeżeli rozpatrywać to na poziomie

¹¹ Por. I. Dąmbska, *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, s. 94–95.

¹² Por. w tej kwestii analizy w: R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo WSHE w Łodzi, Łódź 2007, s. 49–65.

przekonaniowym, dochodzimy do wyróżniania dwu typów przekonań – racjonalnych i irracjonalnych. Czy te dwa rodzaje wyczerpują zbiór przekonań? Na to pytanie należy udzielić odpowiedzi negatywnej. Taka dychotomia jest bowiem stanowczo zbyt upraszczająca i już u Twardowskiego znajdujemy uwagi, które przemawiają za odejściem od tego typu dualizmu¹³. Spróbujmy teraz dokonać eksplikacji podejścia Twardowskiego, korygując nieco jego oryginalną terminologię. To stanowisko pozwala na wyróżnianie na poziomie przekonaniowym ich trzech rodzajów. I tak mielibyśmy:

A. **Przekonania racjonalne**, czyli te, do których dochodzimy przy pomocy metod znanych z nauki. W języku SLW, gdzie zachodziłaby równoważność między przekonaniem racjonalnym a przekonaniem naukowym, takie przekonania z zakresu nauki i filozofii naukowej należałyby do tej sfery. Oznacza to w konsekwencji, że filozofia naukowa, tak rozumiana, musiałaby wykluczać pewne metody, nieraz obecne w takiej filozofii, jaka faktycznie bywała historycznie i bywa także współcześnie uprawiana.

B. **Przekonania poza racjonalne** to takie, które nie popadają w sprzeczność z przekonaniem racjonalnym, ale różnią się od nich ze względu na to, że metody dochodzenia do nich są inne niż w przypadku typu A (ogląd intelektualny, intuicja etc.). Mogą one dotyczyć także sfery, powiedzmy pozaempirycznej, co do której nauka się w ogóle nie wypowiada¹⁴. Przekonania ze sfery filozofii metafizycznej należałyby w sporej części do tego zbioru przekonań.

C. **Przekonania nieracjonalne (irracjonalne)** to te, które są treściowo niezgodne z przekonaniem typu A, a więc z tezami nauki czy też filozofii naukowej. Podaje się czasami, jako przykład tego rodzaju przekonań, przekonania astrologiczne, przy czym astrologię traktuje się wtedy jako dziedzinę nauki (naukę empiryczną). Jaskrawym ich rodzajem byłyby także przekonania wyznawców tezy o płaskości Ziemi.

Przekonania światopoglądowe należałyby w zasadzie (nie zaś wyłącznie) do przekonań typu B, bo nawet jeśli wychodzą od tego, co należy do danych nauki, to odnoszą je i stosują zwykle poza standardową dla nauki (empirycznej) sferą stosowności. Dla Twardowskiego, w późniejszym okresie jego

¹³ Por. K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 379–384. O tym zagadnieniu, w kontekście bardziej systematycznym, zob. R. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998, s. 92 i n.

¹⁴ Wtedy to ich niesprzeczność z tezami nauki byłaby zagwarantowana. Dąbbska wyraźnie wskazywała, że nauka nie może aspirować do rozwiązywania problemów pozaempirycznych, a w konsekwencji reguły racjonalności naukowej nie muszą obowiązywać poza sferą nauki. Por. I. Dąbbska, *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, s. 84–85, 211–212.

działalności, przekonania ze sfery metafizyki wchodziłyby w znacznej części (poza problemami teorii przedmiotu) do tej sfery, czyli mieściłyby się w domenie poglądu na świat¹⁵.

Odejście od dualności (binarności) przekonaniowej, jak widać zauważalne u twórcy SLW, wydaje się uzasadnione. Pozostając na gruncie tych rozważań Twardowskiego, dochodzi się do wyróżnienia trzech rodzajów przekonań: 1) **racjonalnych**; 2) **poza racjonalnych**; 3) **nieracjonalnych**. Unikamy w ten sposób niedopuszczalnej symplifikacji sfery przekonań, które lokowane są na płaszczyźnie światopoglądowej, zmieniając nieco terminologię wykorzystywaną przez Twardowskiego. To, co nieracjonalne moglibyśmy też, w sposób bardziej zgodny ze współczesną praktyką językową, określać mianem irracjonalnego. Ten punkt dojścia sytuuje się jednak ciągle na gruncie traktowania filozofii jako nauki. Zagadnienie to pozostawiamy na razie do dalszej dyskusji, która będzie w tym rozdziale podjęta, także w części, gdzie sygnalizowane są poglądy metafizyczne autora.

Precyzja językowa

Precyzowanie aparatury terminologicznej jest ważnym wyznacznikiem metodologicznym SLW. W szkole tej postulat ścisłości myślenia łączony był z wymogiem krytycyzmu¹⁶. Już Twardowski przywiązywał ogromną wagę do tego, aby język filozofii respektował postulaty jasności, precyzji i ścisłości, zarówno wtedy, gdy chodzi o stawianie problemu, jak i proponowanie rozstrzygnięcia. *Implicitie* świadczy o tym cała twórczość tego filozofa, zaś *explicitie* dążenie to zostało najlepiej wyrażone w artykule *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*¹⁷.

Problematyka jasności i precyzji pozostaje w łatwo uchwytym związku z kompetencjami logicznymi w zakresie logiki ogólnej, problemami związanymi z wymogiem logiczności. Twórczość filozofa dostarcza dobrych wzorów w tym zakresie. Twardowski podkreśla, że język, którym dysponujemy, nie jest doskonałym narzędziem i wymaga usilnej pracy, niezbędnej do tego, aby go udoskonalić.

¹⁵ Por. K. Twardowski, *Przemówienie...*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 380 i n. Warto teraz, ograniczając się do tych kwestii metafizycznych (światopoglądowych), postawić pytanie: jakie wymagania należy postawić wobec przekonań światopoglądowych (poza racjonalnych), aby nie były one nieracjonalnymi, a więc niezgodnymi z tezami nauki. Twardowski wskazuje na trzy takie wymagania: 1) brak sprzeczności wewnętrznych; 2) zrozumiałość na poziomie językowym i 3) brak niezgodności z tezami nauki.

¹⁶ Por. R. Kleszcz, *Criticism and Rationality in the Lvov-Warsaw School*, [w:] D. Kubok (ed.), *Thinking Critically: What Does it Mean*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2018, s. 161–172.

¹⁷ Por. K. Twardowski, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 346–348.

Stąd znaczenie, jakie przykładać należy do analizy języka i precyzowania go, do czego trzeba zastosować odpowiednie narzędzia metodologiczne (definiowanie, eksplikowanie, usuwanie wieloznaczności etc.). Program filozoficzny Twardowskiego przyznaje istotną, rzecz można nawet kluczową, rolę takiej metodzie analizy semiotycznej. Tak o tym pisze Izydora Dąmbaska:

Widząc w języku narzędzie myśli, zdawał też sobie Twardowski sprawę z niedoskonałości tego narzędzia i z tego, że źle użyte, staje się często źródłem nieporozumień, błędów i jałowych kontrowersji, zwłaszcza na terenie nauk filozoficznych. Toteż metodę analizy semiotycznej – choć tak jej nie nazywa, mówiąc raczej o metodzie analizy pojęć czy znaczeń – uważał za podstawową metodę filozofowania. Widząc niesprawność i niedoskonałość języka potocznego jako narzędzia myśli, Twardowski nie podzielał mimo to stanowiska tych filozofów, którzy sądzili, że jedynym ratunkiem w tej sytuacji jest stworzenie idealnego symbolicznego języka formalnego, którego składnia logiczna zabezpieczałaby przed problematyką pozorną i przed nierozstrzygalnymi w związku z nią kontrowersjami pseudorzeczowymi¹⁸.

Wiele sporów filozoficznych ma swe źródło w nieporozumieniach natury językowej. Twardowski poddaje szereg takich przypadków analizie, przy czym znajdujemy wśród nich takie, które są przedmiotem zainteresowania profesjonalnych filozofów i takie, które towarzyszą potocznie spotykanym polemikom. Te analizy pokazują, w jaki sposób wykorzystywał on logikę – krytycznie i konstruktywnie, do rozpatrywania pewnych spornych filozoficznie kwestii. Jego zdaniem w dziejach filozofii można wskazać autorów, którzy naruszają wymagania dotyczące językowej jednoznaczności i wymogu uzasadniania. Twardowski takie przypadki wielokrotnie wskazuje i krytycznie analizuje¹⁹. Taka zalecana przez filozofa analiza językowa pozwala nie tylko na wyklarowanie pewnych spornych problemów, lecz umożliwia także wykazanie bezpodstawności pewnych filozoficznych stanowisk. Twardowski pokazuje na przykładzie swoich analiz, że spory filozoficzne mogą wcale nierzadko być efektem nieporozumień językowych na poziomie tak syntaktycznym, jak i semantycznym. Właśnie dzięki filozoficznej analizie te nieporozumienia filozoficzne mogą być ujawniane, a spory rozstrzygane. Takiego

¹⁸ Por. I. Dąmbaska, *Semiotyczne koncepcje w filozofii Kazimierza Twardowskiego*, [w:] eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa 1975, s. 251–252. Por. także wyczerpujące i dogłębne analizy semiotycznych koncepcji filozofa w: J. J. Jadacki, *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Analiza Krytyczna*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 3, s. 245–266; idem, *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Baza metafizyczna. Rekonstrukcja teorii*, „Edukacja Filozoficzna” 1990, t. 10, s. 235–263.

¹⁹ Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 75–84.

przykładu dostarcza między innymi popularny szkic Twardowskiego *Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?*²⁰. W tym niewielkim tekście autor podejmuje analizę zagadnienia praktycznie nader ważnego, mianowicie tzw. hedonizmu psychologicznego, zgodnie z którym każde działanie ma mieć jako swój cel własne zadowolenie działającego²¹. Twardowski wskazuje jednak, że w przypadku hedonizmu psychologicznego mamy do czynienia zarówno z błędem językowym, jak i błędem rzeczowym, a w efekcie teza hedonizmu wcale nie jest uzasadniona, wbrew temu, co głoszą jej wyznawcy. W dorobku *stricte* już naukowym Twardowskiego znajdujemy wiele przykładów takich udanych analiz niekiedy trudnych, a ważnych filozoficznie kwestii teoretycznych. W swej pracy habilitacyjnej dostarcza on takiej analizy słowa „nic”²².

Generalnie rzecz ujmując, analiza semiotyczna stała się ważnym narzędziem wykorzystywanym w SLW. Jej przykłady znajdujemy u wielu autorów – zarówno bezpośrednich, jak i pośrednich uczniów Twardowskiego, z Ajdukiewiczem na czele, który wykazał prawdziwe mistrzostwo w tej dziedzinie. Można uznać, że okazała się ona narzędziem wielce przydatnym na gruncie filozofii, a w początkowym etapie filozoficznej analizy wręcz niezbędnym. Nie znaczy to wcale, że taka analiza winna być ostatnim słowem filozofa w jakiejś badanej kwestii filozoficznej. Można jednak rzec, iż dobrze jest, jeśli staje się ona każdorazowo pierwszym słowem w przypadku sporu filozoficznego poddawanego dalszemu badaniu.

Logika

Realizacja ducha ścisłości z powodów, o których przed chwilą była mowa, jest szczególnie istotna i niezbędna w obrębie filozofii. W praktyce wymaga to sięgania do takich m.in. narzędzi, jakich dostarcza logika. Problem roli logiki oraz stosowania metod logicznych jest osobnym zagadnieniem. W tym miejscu ograniczam się do uwag, jakie znajdujemy u Twardowskiego i jego niektórych uczniów. **Przyjmijmy wstępnie, że mówiąc o wykorzystywaniu logiki, mamy na myśli narzędzia logiczne w szerokim znaczeniu tego słowa.** Można to w skrócie sprowadzić do logiki rozumianej jako logika ogólna, a więc obejmująca semiotykę, logikę formalną i ogólną metodologię. Waga tak rozumianej logiki była powszechnie akceptowana w SLW. Dominowało tam przekonanie, że pewne

²⁰ Por. K. Twardowski, *Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?*, [w:] idem, *Rozprawy*, t. 7, Biblioteczka Filozoficzna, Lwów 1938, s. 27–34.

²¹ W przypadku hedonizmu etycznego, odróżnianego od hedonizmu psychologicznego, twierdzi się z kolei, że powinno się postępować tak, aby mieć na celu własne zadowolenie.

²² Por. K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, tłum. I. Dąbska, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 17–19; J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowska-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 11–13.

ogólne przygotowanie logiczne jest niezbędne dla każdego wykształconego człowieka. O wykształceniu logicznym można zaś mówić wtedy, gdy posiada się pewną niezbędną ilość wiedzy oraz ma się wyrobione pewne umiejętności. Kompetencja logiczna jest więc sprawą wiedzy i pewnego logicznego treningu²³. Ten trening winien wyposażać w wiedzę na temat tego, czym jest wnioskowanie oraz w logiczną wrażliwość, która strzec będzie przed popadnięciem w brak jasności i niekonsekwencję logiczną. Taka ocena sytuacji podnosiła wagę wykształcenia logicznego, na które Twardowski kładł duży nacisk w swej działalności dydaktycznej i popularyzatorskiej. Był pierwszym polskim filozofem, który zapoznawał studentów we Lwowie z nową logiką w jej elementarnej postaci (od 1898 roku).

Wśród uczniów Twardowskiego znajdujemy autorów, którzy stali się profesjonalnymi logikami formalnymi (logistykami wedle ówczesnej terminologii) we współczesnym sensie tego słowa. Wymienić należy w pierwszym rzędzie Stanisława Leśniewskiego i Jana Łukasiewicza. Ten drugi, w swej fazie logicznej, dostarczał pewnych propozycji w kwestii wykorzystania logiki do zreformowania filozofii. Jan Łukasiewicz, już od początków swej aktywności badawczej, nadzieję na uczynienie filozofii nauką widział nie w psychologii czy naukach przyrodniczych, lecz w logice, a jego poglądy ulegały w tym obszarze pewnym wyraźnym przekształceniom i radykalizacji²⁴. W okresie logistycznym jego propozycje dotyczące metod filozofowania ulegają wyraźnej przemianie. Wyrazem tego stanowiska jest artykuł *O metodę w filozofii*²⁵. Łukasiewicz stwierdza tam, że filozofowie nie posługują się w swym konstruowaniu systemów filozoficznych metodą naukową. W praktyce wymienia on filozofów nowożytnych, bo – jak wiadomo – jego ocena nowożytności filozoficznej była nader krytyczna. Te systemy filozoficzne zawierające niejasne pojęcia i wadliwe rozumowanie nie mają wartości poznawczej, co jego zdaniem niekorzystnie odróżnia nowożytność od myśli antycznej i średniowiecznej. Myśliciele nowożytni, poza Leibnizem, skupiali swe zainteresowania na teorii poznania. W tej sytuacji zachodzi potrzeba zreformowania filozofii i budowania refleksji od samych podstaw²⁶. Należy więc w sposób zrozumiały sformułować zagadnienia filozoficzne. Dzięki narzędziom logiki można ustalić

²³ Por. K. Twardowski, *O wykształcenie logiczne*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 185.

²⁴ Co do zagadnienia metody adekwatnej w filozofii u J. Łukasiewicza por. P. Surma, *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012, s. 38–65, zwłaszcza s. 52–62; J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, s. 52–57.

²⁵ Por. J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, z. 1–2, s. 3–5. Dalej przywołuję za: idem, *O metodę w filozofii*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998, s. 41–42.

²⁶ Ibidem, s. 42.

znaczenia analizowanych wyrażen. W kolejnym etapie sięgnąć trzeba do metody aksjomatycznej. Aksjomatami byłyby zdania, które są jasne i pewne. Pojęciami pierwotnymi byłyby zaś takie, których sens daje się wyjaśnić na przykładach. Wtedy pozostałe pojęcia trzeba zdefiniować w oparciu o pierwotne. Twierdzenia wymagałyby zaś dowodzenia w oparciu o aksjomaty i przy zastosowaniu przyjętych reguł dowodzenia. Uzyskane rezultaty w postaci twierdzeń potrzebowałyby konfrontacji z intuicją i danymi empirii. Ten program stosowania logiki w obrębie filozofii jest o wiele bardziej radykalny niż ten, który możemy przypisać Twardowskiemu. Te propozycje wielkiego polskiego logika nie wyszły jednak nigdy poza zarys filozoficznego programu, nie doczekały się realizacji.

Stanowiska Twardowskiego i Łukasiewicza różnią się znacznie w kwestii wagi, jaką ma mieć dla filozofii logika formalna (logistyka). Dla Łukasiewicza to logika (logistyka) winna stać się narzędziem i wzorem dla filozofii współczesnej²⁷. Ten program radykalizuje znacząco hasło stosowania logiki w filozofii. Takiej radykalnej konsekwencji dla filozofii, wraz z oceną negatywną znacznej części tradycji filozoficznej, nie pociąga jednak sam postulat stosowania logiki *sensu largo* w filozofii. Program Twardowskiego i niektórych jego uczniów takich konsekwencji nie powodował. Podsumowując, powiedzieć można, iż aby stosować logikę w filozofii i uważać ją tam za narzędzie bardzo ważne, czy wręcz niezbędne, nie trzeba wcale być zwolennikiem programu uprawiania filozofii na wzór tego, co głosił Jan Łukasiewicz w swym okresie logicznym.

Scjentyzm

Omawiany już racjonalizm wysoko ceni poznanie naukowe, w szczególności to dostarczane przez nauki matematyczne i przyrodnicze. Stąd naturalna u jego zwolenników skłonność nie tylko do traktowania nauki (przyrodoznawstwa) jako wzoru racjonalności, lecz także do traktowania filozofii jako nauki. Takie też jest podejście SLW, a wyjściowo – podejście jej twórcy. Stanowisko Twardowskiego przechodziło jednak, jak wiadomo, pewną ewolucję w tym zakresie. Początkowo nie przeczył on tezie o różnicach między filozofią a naukami (przyrodniczymi), sądząc, że różnica między nimi jest mniejsza niż się zwykle sądzi i głównie powodowana przez metafizykę. *De facto* byłaby to, w opinii filozofa, raczej różnica stopnia²⁸. W okresie późniejszym Twardowski postuluje jednak stanowczo uprawianie filozofii naukowej. W tym programie filozofia może być naukowa tylko wtedy, gdy odejdziemy od aprioryzmu i sięgniemy do wzorów nauk przyrodniczych. **W filozofii zwanej naukową powinny rzecz jasna**

²⁷ Obszerne przedstawienie dyskusji wokół tego zagadnienia w: J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997, s. 125–174.

²⁸ Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości...*, s. 43 i n.

obowiązywać, podobnie jak w nauce, te rygory metodologiczne, które dotyczą z jednej strony języka, z drugiej zaś uzasadniania. Ten program został zarysowany przez Twardowskiego w pochodzącym z 1897 roku tekście *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*. W pracy tej, w której mowa o filozofii naukowej, jest jeszcze miejsce na metafizykę jako naukę filozoficzną, potem jednak metafizyka w zasadzie zostaje umieszczona poza obrębem filozofii, stając się refleksją nad problemami światopoglądowymi, o czym pisałem we wcześniejszych partiach tej książki, zwłaszcza w rozdziałach pierwszym i dziesiątym.

Za takim stanowiskiem Twardowskiego przemawiały rozmaite racje, np. chęć zapewnienia filozofii postępu poznawczego, a także ważna racja metodologiczna. Zasadne wydają się jednak te stanowiska w ramach SLW, które cechuje umiarkowane odejście od pewnego dogmatyzmu bliskiego kultowi nauki. Znajdujemy to w pewnej mierze u Dąbskiej, wedle której postawa antyirracjonalistyczna łączy się z uznaniem, że irracjonalizm nie ma prawa bytu w nauce. Mówiąc o tym, uczona ma na myśli naukę widzianą w kontekście, który później nazwano kontekstem uzasadniania. Sfera heurzy, kontekstu odkrycia, to problem osobny, do samej nauki nienależący, choć jakoś dla niej ważny. Ale zwolennik takiego poglądu (antyirracjonalistycznego), w skrajnej wersji tego stanowiska, będzie głosił, że zagadnienia niedające się rozwiązywać w sposób naukowy (racjonalny) należy pozostawić bez odpowiedzi. Przy czym to wersja umiarkowana, odrzucająca radykalnie pojmowany scjentyzm, wydaje się, zdaniem Dąbskiej, bardziej uzasadniona. Zgodnie z nią zaś postuluje się jedynie, aby odpowiedzi na pytania, których nie daje się rozwiązać w sposób naukowy, traktować jako subiektywne wyznaczenie wiary, nie zaś jako tezy o naukowym charakterze. Chęć usunięcia z nauki pierwiastków obcych nie równa się więc wcale walce o pełne unaukowanie wszelkich dziedzin życia i całej kultury²⁹. Ale i to, umiarkowane stanowisko Dąbskiej, opiera się na przekonaniu żywionym przez Twardowskiego, iż filozofia jest nauką. Zakłada więc ono pewnego rodzaju scjentyzm, choć może jest to scjentyzm w wersji umiarkowanej.

Pytanie, czy filozofia jest nauką, można uznać za istotne, a wręcz za jedno z najważniejszych pytań metafizyki. Próba odpowiedzi pociąga za sobą potrzebę analizy pojęcia nauki, charakterystyki nauk zwanych szczegółowymi, relacji między nimi, wreszcie metodologicznej analizy filozofii samej. W tym miejscu pozwolę sobie tylko na stosunkowo ogólne rozważania, które będą jednak wskazywać na kierunki preferowanych metafizycznych rozwiązań.

Niewątpliwie wspólne dla nauk szczegółowych i filozofii są troska o precyzję języka, stosowanie aparatury logicznej *sensu largo* i postulat uzasadniania twierdzeń. Czy jednak to uzasadnianie w obydwu przypadkach jest takie samo?

²⁹ Por. I. Dąbska, *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, s. 84 i n.

W filozofii, jak się wydaje, mówiąc o uzasadnianiu mamy często na myśli stosowanie narzędzi typu argumentacyjnego, co różniłoby ją od nauk szczegółowych. Zarazem nie ma ona ściśle wyznaczonego pola problemowego, w obrębie którego się porusza, co różni ją od tychże nauk. W efekcie można próbować dokonać odróżnienia, uznając, że filozofia, co do swego statusu, różni się od wszystkich nauk szczegółowych. Każda z tych nauk ma bowiem jakiś wydzielony obszar zainteresowań badawczych. Tymczasem filozofia chciałaby objąć swym zakresem wszystko, co istnieje. Jest więc ona dyscypliną, jak się często wskazuje, o najszerszym zakresie i wykorzystującą najogólniejsze pojęcia. Zakres zainteresowań badawczych odróżnia więc filozofię od tzw. nauk szczegółowych. **Przy takim podejściu można by warunkowo uznać, że filozofia jest nauką, ale tylko przy poszerzonym, w stosunku do standardowego, znaczeniu terminu „nauka”.** Tak czyni choćby Władysław Tatarkiewicz, dla którego filozofia może być określona mianem nauki tylko wtedy, gdy naukę pojmuje się bardzo szeroko, jako: „Metodyczne, technicznie udoskonalone zdobywanie wiedzy”³⁰. Tak więc przy tym podejściu, mówiąc o naukowości filozofii, nie miałoby się na myśli naukowości w takim sensie, w jakim orzeka się ją o naukach przyrodniczych czy naukach szczegółowych w ogóle. Konkludując, powiedzieć można, że o ile nie przyjmujemy opcji scjentyistycznej, to zasadne wydaje się stanowisko, że filozofię można by nazywać nauką, ale właśnie tylko przy takim szerokim rozumieniu tej ostatniej, odróżniając ją zarazem od wszystkich dyscyplin zwanych szczegółowymi. Można więc powiedzieć, że w pewnej mierze kwestia naukowości filozofii to zagadnienie konwencjonalne. Zarazem jednak filozofia nie może być uznawana za naukę, gdy operuje się takim rozumieniem nauki, którego wzorcowym przykładem są nauki empiryczne.

3

Refleksja nad filozofią – jej metodami, celami, stosunkiem do innych sfer kultury – nie może abstrahować od tego, co uważamy za właściwe standardy jej uprawiania. W poniższych analizach i uwagach odchodzę od czysto deskryptywnego podejścia do zagadnień metafizyki. Wymaga to ujawnienia własnego rozumienia filozofii i jej miejsca w kulturze³¹.

Co do rozumienia samej filozofii przyjmuję, że **filozofia to rodzaj myślenia teoretycznego, w obrębie którego dąży się do sformułowania, zwykle ogólnych, pytań dotyczących świata, człowieka i problemów naszego**

³⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 47.

³¹ W tym punkcie wykorzystuję częściowo pewne ustalenia zawarte w artykule: R. Kleszcz, *Preferencje metafizyczne*, [w:] idem (red.), *Widnokrąg analityczny. Księga dedykowana profesorowi Adamowi Nowaczykowi dla uczczenia jego dorobku naukowego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 59–80.

poznania oraz udzielenia na te pytania odpowiedzi³². Ta wyjściowa definicja wymaga uzupełnień. Wskażmy więc, że te odpowiedzi na filozoficzne pytania nie są, w każdym razie zwykle, ostatecznymi, zamykającymi dyskusję filozoficzną rozstrzygnięciami. Podejmują je na swój rachunek kolejne pokolenia myślicieli. Jak to bowiem zauważa, moim zdaniem w co najmniej generaliach, zasadnie Peter F. Strawson:

Choć bowiem zasadniczy przedmiot nie zmienia się, stale zmienia się krytyczny i analityczny styl filozofowania. Trwałe związki opisuje się w nietrwałym stylu, odzwierciedlającym zarówno klimat myślowy epoki jak też osobisty sposób myślenia filozofa. Żaden filozof nie zrozumie swych poprzedników, zanim nie przemyśli na nowo ich myśli za pomocą własnych, współczesnych sobie terminów, a charakterystyczną cechą wielkich filozofów, jak Kant i Arystoteles jest to, że wynagradzają bardziej niż inni ów trud przemyślenia³³.

Charakteryzując ogólnie filozofię, należy też dodać, że pula podstawowych typów odpowiedzi na fundamentalne pytania jest ograniczona, sprowadza się zwykle do kilku podstawowych, choć oczywiście rasowy filozof, udzielając którejś z wersji typowych odpowiedzi, wyraża ją zwykle w swoisty dla siebie sposób.

Przechodząc teraz do wskazania własnych metafizycznych preferencji, chciałbym wydobyć kilka istotnych kwestii, które charakteryzują moje opcje metafizyczne, dotyczące istotnych zagadnień z zakresu tej dyscypliny filozoficznej. W uproszczeniu sprowadzić je można do czterech zasadniczych twierdzeń.

Po pierwsze przyjmuję tezę, że **filozofia nie jest nauką**, w sensie nauk szczegółowych, stąd też nie należy dążyć do jej upodobnienia do tychże nauk, zwłaszcza zaś do nauk przyrodniczych. Obce jest mi nadto nastawienie naturalistyczne i redukcjonizm, charakterystyczny dla wielu współczesnych analitycznych filozofów.

Po drugie, ceniąc wysoko znaczenie i rolę jaką odgrywa logika w filozofii, **nie byłbym skłonny sądzić, że w każdym przypadku zastosowanie logiki prowadzi do rozstrzygnięcia spornych kwestii czy do wartościowych filozoficznie rezultatów**, a tym bardziej podzielać radykalny program logicyzmu w filozofii.

Po trzecie przyjmuję, że **filozof systematyczny doby dzisiejszej nie może**, a także nie powinien wynieść **abstrahować od dorobku tradycji filozoficznej**, czyli powinien sięgać do historii filozofii. Historia filozofii i dzieła jej klasyków są dla dzisiejszego myśliciela czymś innym i daleko ważniejszym niż prace klasyków nauki dla dzisiejszego fizyka czy biologa.

³² Por. R. Kleszcz, *Co to jest filozofia?*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. 60, z. 4, s. 527–531, gdzie bliżej została scharakteryzowana ta definicja i jej metafizyczne implikacje.

³³ Por. P. F. Strawson, *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, IW PAX, Warszawa 1980, s. 8.

Po czwarte sędzę, że filozofia o skłonnościach analitycznych **nie powinna unikać podejmowania** tych zagadnień, które często są przedmiotem zainteresowania filozofów znajdujących się programowo na antypodach myśli analitycznej. Mam na myśli **zagadnienia aksjologiczne, antropologiczne czy należące do filozofii kultury**, częste w refleksji fenomenologicznej, hermeneutycznej czy w tzw. filozofii dialogu, lecz zwykle dalekie dla znacznej części analityków. Całkowite stronienie przez filozofów o analitycznym profilu metodologicznym od tych zagadnień uważam za błędne. Filozof chcący stosować właściwe dla filozofii analitycznej standardy winien podejmować te zagadnienia, nie zostawiając ich tym, którzy pracują przy pomocy metod przezeń nieakceptowanych. Przyjrzyjmy się teraz bliżej każdej z tych wspomnianych wyżej czterech kwestii.

1. **Wtedy, gdy rozważamy kwestię, czy filozofia jest nauką, wskazać należy, że filozofia nie ogranicza się do jakiejś jednej sfery poznania, z czym mamy do czynienia w przypadku nauk przyrodniczych czy humanistycznych. Nie ogranicza się też do jakiejś jednej metody.** Zarazem jednak problemy, które filozofia podejmuje, mogą być także analizowane w obrębie nauk szczegółowych, gdzie są one badane na gruncie innego języka niż to jest w przypadku filozofii. Żeby bliżej dostrzec ten problem, warto odwołać się do przykładów. Gdy chce dokonać charakterystyki i inwentaryzacji ogólnego stanu świata, filozof, mówiąc o obiektach istniejących w świecie i składających się na jego wyposażenie, będzie w swej taksonomii wymieniał: rzeczy, własności, indywidua, procesy, relacje etc.³⁴ Oczywiście rozumienie tych kategorii może być rozmaite. Ktoś, kto przyjmuje istnienie rzeczy jako podstawowej, choć może nie jedynej, kategorii wcale nie musi być fizykalistą. Zaś uczony (kosmolog czy fizyk odpowiedniej specjalności), mówiąc w języku fizyki o umeblowaniu świata, będzie wymieniał z kolei rozmaite obiekty fizyczne i procesy fizyczne. Podobnie będzie, gdy zagadnienie relacji umysł (świadomość) – ciało jest podejmowane przez neurofizjologów i przez filozofów umysłu. Posługują się oni często innymi językami. Filozof może być skłonny do uznania, że do analizy problematyki świadomości nie wystarczają badania prowadzone przez uczonych przyrodników. Stąd może twierdzić, że:

[...] analiza filozoficzna jest w stanie ukazać najbardziej podstawowe problemy i aporie należące do tej dziedziny; może odsłonić szersze perspektywy metafizyczne (ontologiczne) i epistemologiczne, związane ze zjawiskami świadomości i pamięci; może też ujawnić, jak należy widzieć człowieka, który mieści w sobie tak tajemnicze zjawiska, jak świadomość i pamięć³⁵.

³⁴ Przykładem może być to, co P. F. Strawson określa mianem metafizyki opisowej, która zajmuje się „opisywaniem rzeczywistej struktury naszego myślenia o świecie”, por. *ibidem*, s. 7.

³⁵ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 16.

Można więc filozofię określać mianem uniwersalnej – ze względu na przedmiot – refleksji o podstawach. **Filozofia nie jest nauką w takim sensie, w jakim są nią nauki szczegółowe.** Czy realizując swe zadania, winna do dorobku nauk sięgać? Odpowiedź na to pytanie jest, moim zdaniem, pozytywna, choć w detalach zależna od dyscypliny filozoficznej. Uczzonego specjalistę i filozofa interesują nieco inne kwestie, co nie znaczy, że filozof powinien ignorować wiedzę dostarczaną przez uczonego, który zajmuje się problematyką ważną dla jego analiz. Wyniki refleksji tego pierwszego mają istotne znaczenie dla filozofa, choć nie wyznaczają jednoznacznie przyjmowanych rozstrzygnięć. To sięganie do dorobku nauki nie oznacza, że tezy nauki wciela się bezpośrednio do korpusu twierdzeń filozofii. Każde twierdzenie, które wydobywamy z korpusu nauki, winno być poddane interpretacji i dopiero wtedy może być wcielone do zbioru twierdzeń filozofii. Stąd też, jak pokazuje praktyka filozoficzna, ta sama teoria naukowa może podlegać różnym filozoficznym interpretacjom.

To zaprezentowane powyżej stanowisko odróżniające filozofię i nauki szczegółowe można określić też jako antypozytywistyczne i antyredukjonistyczne. Filozofowie dostrzegający specyfikę dyscyplin filozoficznych, nawet jeśli skłonni są do podtrzymywania tezy o naukowości filozofii, muszą dostrzec jej wewnętrzne zróżnicowanie. Różne dyscypliny filozoficzne różnią się, jeśli chodzi o ich podobieństwo, od wiedzy typu naukowego. Wyraźnie dostrzega to Jerzy Perzanowski, zauważając, że:

Filozofia jest więc zespołem dyscyplin w większości podpadających pod przyjęte określenia nauki, w różnym jednak stopniu. Od nauki *par excellence*, jak logika, do rozmaitych *semi-nauk antropofilozoficznych*³⁶.

Choć deklarowałem „dług” wobec tradycji filozofii analitycznej, szczególnie zaś może polskiej myśli analitycznej, czyli przede wszystkim SLW, to podkreślić należy, że moje stanowisko jest jednak nieco inne niż to, jakie reprezentował Kazimierz Twardowski, a za nim niektórzy inni filozofowie tejże szkoły. Twardowski, choć nie był pozytywistą i redukcjonistą, posługiwał się pojęciem filozofii naukowej. W przeciwieństwie do twórcy SLW nie byłbym skłonny posługiwać się aprobatywnie tym terminem. Filozofia bowiem różni się, jak sędzę, istotnie od każdej z nauk szczegółowych. Konsekwencją tego byłoby także przekonanie, że racjonalność w filozofii nie może być sprowadzona do racjonalności naukowej, znanej z nauk przyrodniczych³⁷.

³⁶ Por. J. Perzanowski, *Logika a filozofia. Uwagi o zasięgu analizy logicznej w naukach filozoficznych*, [w:] idem, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989, s. 242.

³⁷ W tym kontekście powstaje pytanie, czy wszystkie nauki spełniają jeden model racjonalności i czy spełnia je także filozofia. Prof. J. Woleński wyróżnia racjonalność

Mówiąc o pewnych różnicach między moim stanowiskiem a SLW, mam jednak wrażenie, że nie dotyczy to – w tym samym stopniu – wszystkich reprezentantów tej szkoły filozoficznej, największej z polskich. Znajduję sporą bliskość między moim stanowiskiem a tym, które dawniej reprezentowała Izydora Dąmb-ska czy tym, które potem reprezentował Marian Przełęcki. Ta bliskość dotyczy rozmaitych kwestii, także w sporym stopniu naukowości filozofii, nie zakładając wcale zgody co do wszystkich istotnych zagadnień.

Odrzucam też rozmaite postaci scjentyzmu w filozofii. Takie scjenty-styczne rozumienie filozofii żywiło wielu neopozytywistów XX wieku. Wyraża je m.in. następująca opinia H. Reichenbacha:

Filozofia naukowa natomiast pozostawia wytłumaczenie Wszechświata naukowcom, budując swą teorię poznania przy pomocy analizy osiągnięć naukowych i jest świadoma tego, że pojęcia zaczerpnięte z życia codziennego nie mogą wytłumaczyć ani fizyki Wszechświata, ani fizyki atomu³⁸.

Z tym ostatnim sądem o nieadekwatności pojęć zaczerpniętych z życia codziennego można by się, pod pewnymi warunkami, zgodzić, ale nie prowadzi to wcale do uznania za zasadną tezę mówiącej, że filozofia nie może powiedzieć o wszechświecie i naszym poznaniu nic poza tym, co mówią nauki szczegółowe. To pozytywistyczne nastawienie doprowadzone do skrajności wydaje się zabójcze dla filozofii. W gruncie rzeczy prowadzi ono bezpośrednio lub pośrednio do likwidacji filozofii jako autonomicznego przedsięwzięcia. Sądzę, że rację ma Hilary Putnam twierdzący że jego (nowa) twórczość filozoficzna zmierza do powstrzymywania mody na pozytywizm i relatywizm, ponieważ zagrażają one możliwości filozoficznego przedsięwzięcia, które byłoby warte poważnego traktowania³⁹.

2. Wielu, choć niestety nie wszyscy spośród filozofów, podkreśla znaczenie logiki dla dociekań filozoficznych. Korzystanie z jej narzędzi jest niezbędne, o ile przedsięwzięcie filozoficzne ma zachować racjonalny charakter. Wszyscy znają wagę, jaką przywiązywano do logiki w SLW. Jest ona tak ważnym narzędziem dzięki swej uniwersalności i przedmiotowej neutralności. Filozof nie

i tzw. słabą racjonalność. Pierwsza byłaby realizowalna w logice, a druga w nauce i filozofii. Ta propozycja, tutaj tylko sygnalizowana, jest interesująca, ale oparta na metafizologii scjentyzmu (umiarkowanego). Por. J. Woleński, *Racjonalność jako modalność*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 2, s. 37 i n.

³⁸ Por. H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, tłum. H. Krahelska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 313.

³⁹ Por. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 476–477, 492; R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, s. 32–49, zwłaszcza s. 45 i n.

ma często do dyspozycji takiego narzędzia, jak choćby typowy eksperyment, co tym bardziej podnosi znaczenie logiki. Zwracali na to uwagę liczni filozofowie, zwłaszcza zaleający do „denominacji” analitycznej. Bertrand Russell uwypuklał kluczową rolę logiki dla badań filozoficznych, widząc wręcz analogię między rolą logiki dla filozofii i matematyki dla fizyki⁴⁰. Abstrahując od tego, czy ta analogia jest w pełni trafna, zgodzić się należy co do wagi, jaką dla filozofii ma logika.

Trzeba pamiętać, że język filozofii jest zasadniczo językiem naturalnym. Stąd niebezpieczeństwo rozmaitego rodzaju nieporozumień powodowanych przez pewne właściwości tegoż języka. Możliwość zastosowania narzędzi, jakich dostarcza logika w szerokim znaczeniu tego słowa, pozwala na porządkowanie aparatury pojęciowej. Możliwe jest ono dzięki takim narzędziom metodologicznym, jak: definiowanie, eksplikacja czy typologia. Filozof korzysta ponadto z narzędzi, jakie oferuje logika formalna. Oczywiście współcześnie, w sytuacji istnienia rozmaitych systemów logiki, powstaje pytanie, czy któryś z nich winien być preferowany w domenie badań filozoficznych. To jednak, czy np. do przedstawienia rozumowań filozofów, w sposób bardziej precyzyjny, wystarcza logika klasyczna czy nie, jest problemem metalogicznym, który pozostawiam poza zasięgiem prowadzonych tu rozważań⁴¹.

Narzędzie logiczne, jakim jest formalizacja, jest zabiegiem wykorzystywanym niekiedy przez filozofów. Narzędzia formalne bywają wtedy traktowane jako kluczowe dla filozofii. Należy jednak pamiętać, że winny być stosowane z rozmysłem, albowiem czasami nie wnoszą niczego istotnego do poddawanego analizie tekstu. **W tym momencie trzeba jednak odpowiedzieć na pytanie, kiedy dana formalizacja może być uznana za właściwą (poprawną, dobrą).** Najogólniej mówiąc, przyjęć można, że formalizacja to przekład z jednego języka, powiedzmy J_n , na jakiś inny język J_s . Ten język J_n to język naturalny, z całym jego bogactwem i skomplikowaną składnią, na J_s , który jest językiem formalnym. **Aby formalizacja była właściwa, winny być spełnione minimum dwa warunki. Po pierwsze** ten język J_s , na który dokonujemy przekładu, winien być adekwatnie dobrany. **Po drugie** zaś należy dokonać poprawnego (adekwatnego) wyboru aksjomatów, które będą definiować znaczenie wykorzystywanych terminów pozalogicznych języka J_n . W efekcie dla dobrej formalizacji powinien być zachowany sens wyrażań J_n po ich translacji na język J_s ⁴². Niekiedy te warunki, czy jeden z nich, nie

⁴⁰ Por. B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, przeł. T. Baszniak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000 (pierwodruk – 1914), s. 246.

⁴¹ Por. S. Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, chap. 10–12.

⁴² Por. A. Wójtowicz, *Jak tworzy się dobre formalizacje?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2018, R. XXVII, nr 3, s. 175–188. W tym artykule autorka omawia ten

są spełnione i formalizację trudno wtedy uznać za udaną. Zdarza się także, iż oczekiwania związane z zastosowaniem logiki idą zbyt daleko. Jest np. kwestią dyskusyjną, na ile realizowalny jest, proponowany przez Heinricha Scholza czy Jana Łukasiewicza, program reformy filozofii. W kwestii zastosowań logiki warto posłuchać opinii filozofa, którego trudno posądzać o niechęć do logiki lub o jej nieznajomość. Jerzy Perzanowski, o którego tutaj chodzi, zauważa:

Niejednokrotnie zastosowania logiki w filozofii są raczej retuszem niż rozwiązaniem problemu. Ma to związek z automatycznym, często bezmyślnym, stosowaniem narzędzi formalnych, bez uwzględniania ich ograniczeń, specyfiki i – niewątpliwego niekiedy – ich zaangażowania filozoficznego. Nieraz narzędzie takie, zastosowane bezkrytycznie, przemawia na rzecz danego stanowiska po prostu dlatego, że naturalnie się z nim łączy, będąc jego wytworem. Przykładowo: z pewnością otycznie czy semantycznie nieobojętne jest popularne narzędzie teoriomnogościowe, preferujące stosowny obraz świata. Podobnie, nieobojętny jest dobór rachunków modalnych⁴³.

Filozof, korzystając z logiki, stosuje zarazem w obrębie swej dziedziny metody analizy podstawowych, w danym kontekście, pojęć. Dla filozofa, chcącego korzystać z logiki, ważne jest bowiem także (a niekiedy nawet głównie) sięganie do narzędzi pozaformalnych. Takie podejście wykorzystujące tak logikę, jak i analizę pojęciową znajdujemy już u Arystotelesa. Warto w tym momencie odwołać się także do analogii u Gilberta Ryle'a. Jego zdaniem rolę logiki w filozofii można zrozumieć, odwołując się do analogii z rolą geometrii, z jej prostymi i figurami, w odniesieniu do faktycznie spotykanych w terenie naturalnym obiektów i ich zróżnicowanych kształtów⁴⁴.

Osobną, nader ważną dla filozofii racjonalnej, sprawą jest dyskusja wokół procedur argumentacyjnych wykorzystywanych w filozofii. Jak to bowiem uważa J. Perzanowski:

Rozum poszukuje wiedzy umożliwiającej zrozumienie. A więc wiedzy krytycznej i wiarogodnej. Wiedzy uargumentowanej. Szuka nie tyle odpowiedzi, ile uzasadnień: danych i argumentów. Szuka więc odpowiedzi rzetelnych. Potrzeby

problem formalizacji w kontekście przykładów, jakich dostarczają formalizacje B. Wolniewicza, uznanego za mistrza adekwatnych formalizacji.

⁴³ Por. J. Perzanowski, *Logika a filozofia...*, s. 254–255.

⁴⁴ Por. G. Ryle, *Formal and informal logic*, [w:] idem, *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 1964 (reprinted), s. 123–124, gdzie czytamy: „The cartographer is one of the clients of geometry. The possibility of his map being approximately correct or precise is the gift of Euclid [...]. But patently fighting cannot be reduced to drill, cartography to geometry... Nor can the handling of philosophical problems be reduced to either the derivation or the application of theorems about logical constants”.

rozumu są bowiem potrzebą wiedzy i zrozumienia. Rodzi je ciekawość. Zaspokaja w części wiarygodna i uargumentowana odpowiedź. A raczej zespół takich odpowiedzi⁴⁵.

Procedury argumentacyjne, które są elementem czyniącym filozofię działalnością racjonalną, generalnie rzecz biorąc, nie mogą być sprowadzone do technik dedukcyjnych. Co do znaczenia samego dowodzenia dedukcyjnego dla filozofii, to należy zauważyć, że nie brakowało takich autorów, którzy przy jego pomocy chcieli budować swoje systemy. Wśród filozofów przeszłości takim myślicielami byli Spinoza czy Leibniz. W odniesieniu do tego warto jednak zwrócić uwagę, że wielu filozofów współczesnych, w odróżnieniu od Spinozy czy Leibniza, nie widzi możliwości zbudowania czegoś, co byłoby dedukcyjną metafizyką⁴⁶. Wydaje się generalnie, że dowód dedukcyjny, choć w pewnej ilości przypadków (zwykle pomocniczo) przydatny, nie może być traktowany jako kluczowy dla argumentacji filozoficznej. Należy więc stwierdzić, że jeśli nie chcemy ograniczać filozofii wyłącznie do metod znanych z logiki formalnej, to argumentacja filozoficzna nie może być sprowadzana do dowodu dedukcyjnego. Także ci, którzy mówią o naukowości filozofii, dopuszczają, co najmniej, także sposoby znane z nauk zwanych indukcyjnymi. Wtedy argumentacja obejmowałaby więc, jako swe narzędzia, wspomniane kategorie: argumenty dedukcyjne, argumenty indukcyjne, ewentualnie jeszcze argument przez analogię, któremu także w nauce można przyznać walory co najmniej o charakterze heurystycznym. Należy jednak podkreślić, iż nawet gdyby argumentację filozoficzną ograniczyć do tych powyższych jej rodzajów, to i tak różni się ona, pod pewnym względem, od standardowych przypadków dowodzenia szeroko rozumianego. Jej specyfika wymagałaby każdorazowo, aby nie tylko sformułować argument, lecz także wytworzyć przeświadczenie o trafności (choć niektórzy mówią o prawdziwości) danej tezy, co uwidacznia rolę płaszczyzny pragmatycznej w argumentacji. **Argumentacja w tym rozumieniu to – skrótowno mówiąc – logika (wraz z logiką indukcji) plus sposoby przekonywania.** Przy takim podejściu argumentacja byłaby więc ograniczana w zasadzie do takich jej rodzajów, w których mamy do czynienia z inferencjami, choć wymagałaby także komponenty nazwijmy to retorycznej.

⁴⁵ Por. J. Perzanowski, *Przedmowa*, [w:] idem, *Jak filozofować?*, s. 5–6.

⁴⁶ Oto, przykładowo biorąc, opinia Johna Passmore'a: „There can be no deductive metaphysics – let that be agreed. We cannot hope, with Spinoza, to construct a philosophy *more geometrico*. We do not now share Leibniz's belief that we shall some day be in position, when confronted with a philosophical problem, to take our pencils in our hands, sit down to our slates, and say to each other «Let us calculate»”, por. J. Passmore, *Philosophical Reasoning*, Charles Scribner's Sons, New York 1961, s. 18.

Wielu filozofów nie jest jednak skłonnych do takiego, jak wyżej, a przesadnego, w ich opinii, zawężania argumentacji filozoficznej. Wiele spotykanych wśród filozofów dawniejszych i współczesnych sposobów argumentacji nie mieści się bowiem w tym katalogu, stąd postulat rozszerzenia tej listy. Bocheński, którego trudno posądzić o lekceważenie znaczenia logiki dla filozofii, szerzej ujmuje argumentację. Dopuszcza on bowiem w jej ramach odwoływanie się do szeroko rozumianego doświadczenia (z fenomenologicznym włącznie), dowodu formalno-logicznego, zakładającego racjonalność przesłanek, wreszcie zaś do reguł wnioskowania redukcyjnego, akceptowanego w danej dziedzinie⁴⁷. Zgodnie z tym podejściem typy argumentów znane z prac fenomenologów mogłyby być traktowane jako argumenty prawomocne. Dla J. Passmore'a argumentacja filozoficzna także nie może być sprowadzana do metod znanych z nauk formalnych czy empirycznych⁴⁸. Filozofię on określa bowiem mianem spekulacji, w której istotną rolę odgrywa właśnie argumentacja⁴⁹. Sądzę, iż odchodząc tutaj od szczegółowych uwag Passmore'a, samo pojęcie spekulacji nie musi być egzorcyzmowane w ramach filozofii. **Spekulację można rozumieć jako wysuwanie hipotez na podstawie szeroko rozumianego doświadczenia, wykraczającego poza sferę dociekań empirycznych. Takie hipotezy byłyby następnie poddawane krytycznej analizie, badającej ich wewnętrzną spójność oraz racje, jakie przemawiają na jej rzecz.** Takie elementy spekulatywne są obecne w rozmaitych działach filozofii. Przykładowo biorąc to, co nazywa się metafizyką indukcyjną, zawiera takie elementy spekulatywne, stosuje bowiem ustalenia nauki (np. jej prawa) poza sferą ich normalnej stosowalności. **Tam wszędzie, gdzie empiria nie pozwala na dokonanie ustaleń, w szczególności gdy dana sfera ma pozaempiryczny charakter, tam taki krytyczny namysł dostarczać może prób odpowiedzi, które mają spekulatywny, w tym przyjęty tutaj rozumieniu, charakter.** Zbyteczne jest dodawanie, iż takie, będące efektem spekulatywnego namysłu, twierdzenia nie mogą być uznawane za ostatnie w danej dziedzinie słowo i podlegają dalszej analizie, kontroli i krytyce.

Konkludując, stwierdzić należy, że znaczenie logiki w filozofii jest trudne do przecenienia. Z tego jednak nie wynika, że **znajomość logiki i technik logicznych wystarcza, aby ktoś z nimi obeznany był tym samym dobrym i twórczym filozofem. Potrzebna jest jeszcze dobra znajomość tradycji filozoficznej i coś, co nazwać można wycuciem problemów filozoficznych i ich złożoności.** To wycucie nabywa się, w znacznej mierze, przez trening, zwykle pod kierunkiem mistrza, w zakresie analiz tekstów i problemów filozoficznych,

⁴⁷ Por. I. M. Bocheński, *Filozofia a światopogląd*, „Znak” 1985, R. XXXVII, nr 366, s. 5.

⁴⁸ Por. J. Passmore, *Philosophical Reasoning*, s. 5.

⁴⁹ Por. ibidem, s. 16.

klasycznych i współczesnych, co istotne, należących do różnych szkół myślenia. Wszystko to wskazuje na znaczenie i przydatność historyczno-filozoficznej kompetencji potrzebnej filozofowi.

3. Filozof nie może odrywać się od filozoficznej tradycji zarówno tej niedawnej, jak i uosabianej przez odległych nieraz w czasie klasyków. Filozofia, w przeciwieństwie zwłaszcza do nauk przyrodniczych, jest w małym stopniu wiedzą kumulatywną. Stąd też potrzeba sięgania do dawniejszych pytań, śledzenia dawniejszych trudności i analizowania klasycznych rozwiązań. Pozwala to bowiem na lepsze zrozumienie problemu i związanych z nim trudności, a także ułatwia unikania błędów, przed którymi nie ustrzegli się nasi filozoficzni antenaci. To stanowisko zakłada, że historia filozofii nie jest tylko (wbrew Reichenbachowi) muzeum przebrzmiałych idei, lecz może być także źródłem inspiracji dla późniejszych, nieraz o wiele wieków, epok. Władysław Tatarkiewicz w zakończeniu trzeciego tomu swej *Historii filozofii* stwierdza:

Jeśli, kończąc, spojrzeć jeszcze wstecz na dwadzieścia pięć wieków europejskiej filozofii, to widzi się w nich wiele różnorodnych poglądów: powstawały i upadały, były wielbione i porzucane. Jednakże nie wszystko, co wytworzyła, upadło i zostało porzucone. Niejedno przetrwało w nauce lub przynajmniej w przekonaniach pewnych grup ludzkich. Atomistyczną filozofią Demokryta, po dziś dzień posługuje się nauka; jeszcze pragmatyzm XX wieku wywodził się od Protagorasa, a spirytualistyczna metafizyka od Platona, egzystencjalizm od Sokratesa, neoscholastyka od Arystotelesa. Jest to wyrazem związku późniejszej filozofii z przeszłą, świadectwem, jaką wagę ma historia filozofii⁵⁰.

Oczywiście ta przytoczona opinia nie powinna prowadzić do całkowitego zacierania istotnych różnic, jakie zachodzą między filozofią systematyczną a historią filozofii. Pamiętając o tym, a zarazem dzieląc zasadniczo to przekonanie wielkiego polskiego humanisty i badacza, bardzo bliskiego tradycji filozofii analitycznej, wszelkie próby zupełnego oderwania współczesnego filozofowania od jego historycznej macierzy uznać należy za zasadniczo szkodliwe. W przypadku refleksji metafizycznej, choć ma charakter zasadniczo systematyczny, zagadnienia historyczno-filozoficzne są także nie do zlekceważenia.

Docenianie wagi analiz filozoficzno-historycznych znajdujemy w dorobku wybitnej przedstawicielki polskiej szkoły analitycznej Izydory Dąmbskiej, która w sposób niezwykle kompetentny ukazywała, często nader aktualne, walory klasycznej myśli filozoficznej. Jej studia poświęcone Platonowi, semiotyce starożytnej czy francuskiemu sceptycyzmowi są nie tylko pracami wnikliwego i kompetentnego komentatora, lecz także filozofa potrafiącego wydobywać ich

⁵⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 1978, s. 379.

ponadczasowe walory. Umiejętność zaś właściwego korzystania z dorobku dawnej mądrości wyróżnia twórczych myślicieli od zwykłych komentatorów z jednej strony, zaś od goniących za nowościami, bezkrytycznych miłośników współczesności – z drugiej. O tym należy pamiętać także w kontekście metafizycznym.

4. Filozofia analityczna spotyka się, także na gruncie polskim, z wieloma zarzutami. Niekiedy mówi się, że jest ona nudna, gdyż skupia się na drobnych analizach, a pomija rzeczy dla ludzi ważne. Na zarzut „bycia nudną” trudno rzeczowo odpowiedzieć, bo przecież czy coś uznamy za nudne czy nie, to zależy od rozmaitych, w dużej mierze podmiotowych, uwarunkowań. Poważniejszy i warty rozpatrzenia jest jednak zarzut pomijania, ważkiej dla refleksji filozoficznej, problematyki antropologiczno-egzystencjalnej. Interesujące uwagi na ten temat można znaleźć u Elzenberga. Zarzut tego rodzaju, choć w niektórych przypadkach zasadny, nie może być traktowany jako w pełni uzasadniony, gdy odnosi się do filozofii analitycznej traktowanej jako całość. Zarzut taki odnoszony do SLW jest, co najmniej częściowo, niesłuszny. W szkole tej kultywowano bowiem badania w zakresie etyki (także normatywnej) czy estetyki. Skądinąd anglosaska refleksja podejmuje niekiedy problematykę nie tylko etyczną, lecz także dotyczącą osoby ludzkiej jako takiej⁵¹. Nie chcę jednak twierdzić, że tego rodzaju zarzuty nie są zasadne w odniesieniu do dwudziestowiecznego neopozytywizmu czy do sporej części uprawianej w drugiej połowie XX wieku filozofii analitycznej. Pamiętać trzeba, że prowadzone tam badania w zakresie etyki często koncentrowały się na zagadnieniach metaetyki, zaś problematyka antropologiczna, a bardziej może jeszcze problematyka filozofii kultury, nie należały do zagadnień zbyt często podejmowanych. Ważną przyczyną tego jest także, w moim przekonaniu, naturalistyczne i redukcjonistyczne nastawienia dominującej części filozofii określanej mianem analitycznej.

Osobiście tego typu nastawienia nie podzielam i uważam, że pytania o, jak mówi Marian Przełęcki, „rozległy i różnorodny świat ludzkich przeżyć i wytworów” są czymś, obok czego filozof analityczny nie może i nie powinien przechodzić obojętnie. Marian Przełęcki twierdzi, iż ważne dla problematyki antropologicznej pytania o sens świata czy ludzkiej egzystencji wiążą się z zagadnieniem wartości⁵². Przyjmuje, że choć tylko w obrębie nauki mamy do czynienia z dyskursem

⁵¹ Wyrazem tego jest zawartość jednego z tomów, wydanego w serii „Fragmenty Filozofii Analitycznej”, noszącego tytuł *Filozofia podmiotu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001. Tom ten zawiera prace poświęcone m.in.: relacji dusza–ciało, tożsamości osobowej, podmiotowi świadomości, a także innym kwestiom, które można określić jako antropologiczne. Wśród autorów tej antologii spotykamy: R. M. Chisholma, H. Frankfurta, D. Parfita, S. Shoemakera, R. Swinburne’a i wielu innych.

⁵² Por. M. Przełęcki, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996, zwłaszcza rozdz. I i III.

spełniającym warunki intersubiektywności, to charakteru poznawczego nie należy odmawiać filozoficznym dociekaniom, które koncentrują się na problematyce aksjologicznej. Filozofowanie to dla niego poznanie wartościujące⁵³. W koncepcji tej przyjmuje się istnienie sfery poznawczej o charakterze pozanaukowym. Choć rozmaite szczegóły koncepcji Przełęckiego mogą być przedmiotem sporu, to zasadnicze jej przesłanie skłonny jestem uznać za słuszne oraz zgodne z tradycyjnym i ciągłe zasadnym rozumieniem zadań filozofii.

4

Dotychczasowe uwagi pozwalają teraz na wstępną próbę odpowiedzi na tytułowe pytanie, co do możliwości obrony metafizycznego programu SLW i uznania jego aktualności. Zauważmy w pierwszym rzędzie, że ten program metafizyczny może być uznany za dosyć typowy dla filozofii analitycznej w ogóle. Podobne charakterystyki filozofii znaleźć można u rozmaitych zwolenników filozofii analitycznej. Bocheński charakteryzuje ją, wskazując na podobny zestaw cech, które wyrażają hasła: 1) analizy; 2) języka; 3) logiki; 4) obiektywizmu⁵⁴. Twierdzi, że każda z tych cech może ulegać, trudnej do akceptacji dla wielu, radykalizacji (uskrainieniu). Z kolei u Dagfinna Føllesdala nacisk kładziony jest na argumentację i uzasadnianie⁵⁵. Ten program metodologiczny (metafizyczny) SLW wydać się może mniej lub bardziej aktualny, w zależności od tego, jakie cele stawiamy przed filozofią. **Przy jego ocenie trzeba pamiętać, że był w praktyce rozumiany w sposób już to bardziej umiarkowany, już to bardziej radykalny.** Hasło racjonalizmu (racjonalności) wiązano niekiedy mniej, a niekiedy bardziej z modelem tejże, wzorowanym na naukach przyrodniczych. Z kolei analiza znaczeniowa w filozofii analitycznej może być tak stosowana, że prowadzi do sytuacji, w której działalność filozofa zaczyna przypominać sporządzanie haseł do *Oxford Dictionary*. W odniesieniu do logiki i jej aplikacji radykalny logycyzm eliminuje znaczącą część filozoficznej problematyki, podobnie czyni radykalny scjentyzm. Wśród dziedziców SLW mamy jednak również takich autorów, którzy takiej drogi nie wybierają. Z dawniejszych uczniów Twardowskiego tak było w przypadku Tadeusza Czeżowskiego i Izydory Dąbskiej. Bardziej współcześnie warto wskazać ostatnie prace Mariana Przełęckiego, dla którego termin „poznanie” odnosić się może tak do poznania naukowego, jak i poznania wartości, poznania filozoficznego czy poznania religijnego. W poznaniu filozoficznym, w takim ujęciu, chodziłoby o inne niż *stricte* naukowe poznanie sfery sensów

⁵³ Por. ibidem, s. 15, 56 i n.

⁵⁴ Por. J. M. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, [w:] idem, *Logika i filozofia. Wybór pism*, oprac. J. Parys, PWN, Warszawa 1993, s. 38 i n.

⁵⁵ Por. D. Føllesdal, *Analytic philosophy. What is and why should one engage in it?*, „Ratio” 1996, no. 3, s. 199 i n.

i wartości⁵⁶. Ta propozycja, tylko tutaj zasygnalizowana, warta jest bliższej analizy i dyskusji. Jeśli uznamy jej metodologiczne walory, to na jej gruncie nie grozi nam eliminacja, z kręgu zainteresowań filozofii, zagadnień uważanych przez ludzi za ważne. Ponieważ przyjmuję, że filozofia jest rodzajem myślenia teoretycznego, w obrębie którego formuluje się najogólniejsze pytania dotyczące świata i człowieka oraz zmierza do udzielenia odpowiedzi na nie, to w konkluzji skłonny byłbym stwierdzić, że droga wskazana przez Przełęckiego jest filozoficznie obiecująca i warta podejmowania.

W efekcie program metafizyczny SLW może być uznany, w mej opinii, za nadal aktualny, ale przy jego umiarkowanej, nie zaś radykalnej interpretacji. Zachowawszy bowiem walory precyzji, rolę analizy semiotycznej, a także wymóg argumentacji, program ten mógłby być stosowany do szerokiego zbioru klasycznych filozoficznych problemów. Wtedy, jak sądzę, byłby nie tylko wart zalecania, lecz powinien się stać jednym z ważnych modeli filozofii (choć zapewne nie jedynym), który łączy metodologiczną rzetelność z otwartością na różnorodność badanych problemów. Szczegółowe rozwinięcie takiego programu metodologicznego jest zadaniem do podjęcia w innym miejscu. Tutaj nie przesądzamy wielu kwestii, chociażby zakresu wykorzystywania narzędzi logicznych w ramach tak rozumianej filozofii. **Na koniec należy jednak wyraźnie zaakcentować, że taki model filozofii i jej uprawianie wydaje się dla kultury filozoficznej potrzebny, zaś w naszej epoce, rzekłbym nawet, iż jawi się on wręcz jako niezbędny.**

⁵⁶ Por. M. Przełęcki, *Poza granicami nauki...*, rozdz. IV.

INFORMACJA BIBLIOGRAFICZNA

Sześć rozdziałów zamieszczonych w niniejszej publikacji nie było jeszcze drukowanych. Gdy w takim niedrukowanym dotąd tekście wykorzystuję pewne ustalenia zawarte we wcześniej drukowanej publikacji, podaję to każdorazowo w przypisie. Pięć rozdziałów wcześniej drukowanych wskazuję w poniższym spisie. Wprowadzałem w nich pewne zmiany w celu uniknięcia zbędnych powtórzeń.

Kazimierz Twardowski o kształceniu filozofów, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2015, R. XXIV, nr 1 (93), s. 53–71.

Tadeusz Kotarbiński o filozofii na uniwersytecie, [w:] D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Racjonalność w myśleniu i działaniu. Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2017, s. 19–33.

Władysław Tatarkiewicz. *Uwagi metafizyczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2017, nr 1 (211), s. 29–48.

Dwie metafizyki: Elzenberg a Szkoła Lwowsko-Warszawska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2017, R. XXVI, nr 4 (104), s. 289–320.

Filozoficzny spór: pozytywizm albo metafizyka, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2018, R. XXVII, nr 3 (107), s. 199–222.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano N., *Positivism*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, Macmillan Publishing Co & The Free Press, New York–London 1972, s. 414–419.
- Agazzi E., *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-technicznej*, przekł. E. Kałuszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa 1997.
- Ajdukiewicz K., *Die Logistische Antiirrationalismus in Polen*, „Erkenntnis” 1935, B. 5, s. 151–161.
- Ajdukiewicz K., *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli. (Teoria poznania – logika – metafizyka)*, nakładem K. S. Jakubowskiego we Lwowie, Lwów 1923.
- Ajdukiewicz K., *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 37, z. 4, s. 399–408.
- Ajdukiewicz K., *Przemówienie powitalne delegacji polskiej na Międzynarodowy Kongres Filozofii Naukowej w Sorbonie w roku 1935*, tłum. J. Hartman, [w:] A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2016, s. 157–159.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty–Warszawa 2004 (wyd. 1 – 1949).
- Ankieta w sprawie nauczania propedeutyki filozofii w gimnazjach*, „Przegląd Filozoficzny” 1903, t. 6, z. 1, s. 111–113; z. 2, s. 241–244.
- Audi R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Ayer A. J., *Language, Truth and Logic*, Dover Publications Inc., New York 1952.
- Backhurst D., *Ideology*, [w:] J. Dancy, E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Companions to Philosophy, Oxford–Cambridge 1992.
- Baley S., *Prof. Kazimierzowi Twardowskiemu w 70-letnią rocznicę urodzin*, „Polskie Archiwum Psychologii” 1936/1937, t. 9, nr 2, s. 65–67.
- Bergmann G., *Ideology*, [w:] M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, The Macmillan Company–Collier, New York–London 1968, s. 123–138.
- Blanché R., *La logique et son l’histoire d’Aristote à Russell*, Armand Colin, Paris 1970.
- Blumberg A. A., Feigl H., *Pozytywizm logiczny. Nowy ruch w filozofii europejskiej*, [w:] A. Koterski (red.), *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2010, s. 181–204.
- Bocheński I. M., *Filozofia a światopogląd*, „Znak” 1985, R. XXXVII, nr 366, s. 3–17.
- Bocheński J. M., *Ku filozoficznemu myśleniu*, przeł. B. Białecki, IW PAX, Warszawa 1986.
- Bocheński J. M., *Logika*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016.
- Bocheński J. M., *Logika religii*, przeł. S. Magała, IW PAX, Warszawa 1990.
- Bocheński J. M., *O filozofii analitycznej*, [w:] idem, *Logika i filozofia. Wybór pism*, oprac. J. Parys, PWN, Warszawa 1993, s. 35–49.

- Bocheński J. M., *O światopoglądzie*, [w:] idem, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993.
- Bocheński J. M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1992.
- Bocheński J. M., *Światopogląd a filozofia*, [w:] idem, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 172–188.
- Bocheński J. M., *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1994.
- Bolzano B., *Podstawy logiki (wybrane fragmenty I i II tomu Teorii nauki z uzupełniającymi streszczeniami E. Kambartela)*, przeł. E. Drzazgowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Borzym S., *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] idem, *Przeszłość dla przyszłości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 263–271.
- Borzym S., *Filozofia polska 1900–1950*, Ossolineum, Wrocław 1991.
- Borzym S., *Szkoła lwowsko-warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce*, [w:] M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 263–294.
- Braybrooke D., *Ideology*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, Macmillan Publishing, New York–London 1968, s. 124–127.
- Brentano F., *Die 25 habilitationsthesen (lateinisch und deutsch)*, [w:] idem, *Über die Zukunft der Philosophie*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1968, s. 136–141.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Brentano F., *Religion und Philosophie*, F. Mayer-Hillebrand (ed.), A. Francke, Bern 1954.
- Brentano F., *W kwestii metafizyki*, przeł. A. Rojszczak, „Principia” 1994, t. 8–9, s. 101–136.
- Brożek A., *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. 4, s. 13–24.
- Brożek A., *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010.
- Brożek A., Chybińska A. (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2016.
- Brożek A., Chybińska A., Jadacki J., Woleński J. (red.), *Tradition of the Lvov-Warsaw School. Ideas and Continuations*, Brill–Rodopi, Leiden–Boston 2016.
- Carnap R., *Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1995.
- Chisholm R. M., *Brentano and Meinong Studies*, Humanities Press, Atlantic Highland, NJ 1982.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, przeł. B. Chwedeńczuk, IW PAX, Warszawa 2007.
- Czeżowski T., *Filozofia na rozdrożu*, [w:] idem, *Filozofia na rozdrożu. (Analizy metodologiczne)*, PWN, Warszawa 1965, s. 9–18.
- Czeżowski T., *Główne zasady nauk filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1959.
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. 7, z. 1, Toruń 1958.

- Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004 (wyd. 1 – 1948).
- Czeżowski T., *O metodzie opisu analitycznego* [w:] idem, *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. 7, z. 1, Toruń 1958, s. 197–207.
- Czeżowski T., *Wielki humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25, s. 3.
- Czeżowski T. (red.), *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, PWN, Warszawa 1960.
- Dąmbaska I., *Charakterystyka filozoficznej twórczości profesora Władysława Tatarkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 5–10.
- Dąmbaska I., *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, R. XLIV, z. 1–3, s. 14–25.
- Dąmbaska I., *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918–1945*, „Zeszyty Lwowskie” 1971, nr 2, s. 76–90.
- Dąmbaska I., *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna. Kazimierz Twardowski i jego szkoła*, „Ruch Filozoficzny” 1979, nr 1–2, s. 1–10.
- Dąmbaska I., *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 14, s. 83–118, 185–212.
- Dąmbaska I., *Semiotyczne koncepcje w filozofii Kazimierza Twardowskiego*, [w:] eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa 1975, s. 251–259.
- Dąmbaska I., *Tadeusz Czeżowski*, [w:] L. Gumański (red.), *Rozprawy filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1969, s. 5–19.
- Domaracki P., *Elzenbergowski arystokratyzm ducha*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 211–232.
- Drabarek A., *Intuicyjne poznawanie dobra w rozważaniach Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 141–151.
- Dziemidok B., *Pluralizm estetyczny Władysława Tatarkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 2, s. 121–141.
- Dziemidok B., *Poglądy estetyczne Władysława Tatarkiewicza*, „Życie i Myśl” 1967, R. 17, nr 6, s. 36–50; nr 7/8, s. 196.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2002 (1963, 1994).
- Elzenberg H., *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Elzenberg H., *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 29–38.
- Elzenberg H., *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.
- Elzenberg H., *Pisma estetyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Elzenberg H., *Podstawy metafizyki Leibniza*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, oprac. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995 (wyd. 1 – 1917), s. 17–93.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005 (wyd. 2; wyd. 1 – 1966).

- Elzenberg H., *Z filozofii kultury*. Pisma, t. 1, oprac. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Elzenberg H., *Z historii filozofii*. Pisma, t. 3, oprac. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Fechner G. T., *Książeczka o życiu pośmiertnym*, przeł. B. Mączewski, Altenberg–Wende, Lwów–Warszawa 1907.
- Føllesdal D., *Analytic philosophy. What is and why should one engage in it?*, „Ratio” 1996, no. 3, s. 193–208.
- Frege G., *Grundgesetze der Arithmetik*, B. 1, Verlag Hermann Pohle, Jena 1893.
- Frege G., *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Aufl. 1, Verlag von Wilhelm Koebner, Breslau 1884.
- Frege G., *Kilka słów o logice*, [w:] idem, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977.
- Gallie W. B., *Essentially Contested Concept*, [w:] M. Black (ed.), *The Importance of Language*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, NJ 1962, s. 121–146.
- Gawecki B., *Z powodu uwag prof. T. Kotarbińskiego o potrzebie zaniechania wyrazu filozofia itp.*, „Ruch Filozoficzny” 1921/1922, t. 6, nr 8–10, s. 113–115.
- George R., Koehn G., *Brentano's relation to Aristotle*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 20–44.
- Głombik Cz. (red.), *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2003.
- Gromska D., *Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. 19, z. 1–2, s. 9–17.
- Grzegorzczak A., *Schematy i człowiek*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963.
- Gut A., Koj L., *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*, [w:] A. Olech (red.), *Psychologizm. Antypsychologizm*, Aureus, Kraków 2001, s. 29–59.
- Haack S., *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Hempoliński M. (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław 1987.
- Herbert Z., Elzenberg H., *Korespondencja*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2002.
- Hostyński L., *Aksjologia Henryka Elzenberga*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 7–67.
- Hostyński L., *Układacz tablic wartości*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1996; t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1–2, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, B. 1–2, Max Niemeyer Verlag, Halle 1900–1901.
- Husserl E., *Wspomnienia o Franzu Brentano*, przeł. S. Kamińska, [w:] F. Brentano, *Aristoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 23–34.
- Ingarden R., *Dzieje mojej „kariery uniwersyteckiej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 2, s. 183–201.
- Ingarden R., *Filozofia w rozumieniu Brentany*, [w:] idem, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963.

- Ingarden R., *Le concept de philosophie chez Franz Brentano*, „Archives de Philosophie” 1969, 32 (3), s. 458–475; 32 (4), s. 609–638.
- Ingarden R., *O psychologii i psychologizmie w nauce o literaturze*, [w:] idem, *Szkice z filozofii literatury*, t. 1, Spółdzielnia Wydawnicza „Polonista”, Łódź 1947, s. 187–200.
- Ingarden R., *Spór o istotę filozofii*, „Przegląd Warszawski” 1922, t. 4, nr 14, s. 161–172.
- Ivanyk S., *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014.
- Jacquette D., *Introduction: Brentano’s Philosophy*, [w:] idem (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 2–19.
- Jacquette D. (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Jadacki J. J., *Homo philosophicus polonus (Tatarkiewicz)*, „Odra” 1981, nr 11, s. 40–46; nr 12, s. 22–28.
- Jadacki J. J., *Metafizyka naturalna*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2000, R. IX, nr 2, s. 107–122.
- Jadacki J. J., *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, [w:] Cz. Głombik (red.), *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2003, s. 77–89.
- Jadacki J. J., *Panorama Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Edukacja Filozoficzna” 1987, t. 2, s. 291–307.
- Jadacki J. J., *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Analiza Krytyczna*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 3, s. 245–266.
- Jadacki J. J., *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Baza metafizyczna. Rekonstrukcja teorii*, „Edukacja Filozoficzna” 1990, t. 10, s. 235–263.
- Jadacki J. J., *U źródeł współczesnej logiki polskiej*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8, s. 39–56.
- Jadczak R., *Kazimierz Twardowski i Mściław Wartenberg – dwaj filozofowie na katedrach Uniwersytetu Lwowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1993, t. 15, s. 217–226.
- Jadczak R., *Kazimierz Twardowski. Nota biobibliograficzna*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, Toruń 1991, s. 14–20.
- Jadczak R., *Mistrz i jego uczniowie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997.
- Jadczak R., *Wokół pracy Kazimierza Twardowskiego „O filozofii średniowiecznej wykładów sześć”*, „Edukacja Filozoficzna” 1994, t. 17, s. 263–273.
- Jadczak R., *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 99–108.
- Jadczak R., Pawlak J. (red.), *Rozprawy z historii filozofii nowożytnej i współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1997.
- Jaworska K., *L’estetica di Tatarkiewicz*, „Atti della Academia delle Scienze di Torino” 1982, vol. 116, fasc. I–II, s. 45–100.
- Jerusalem W., *Wstęp do filozofii*, Wende i S-ka, Warszawa 1912.
- Jordan Z. A., *Philosophy and Ideology*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1963.
- Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.

- Kisielewski S., *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 38, s. 1–2.
- Kleszcz R., *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2016, s. 111–126.
- Kleszcz R., *Co to jest filozofia?*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. 60, z. 4, s. 527–531.
- Kleszcz R., *Criticism and Rationality in the Lvov-Warsaw School*, [w:] D. Kubok (ed.), *Thinking Critically: What Does it Mean*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2018, s. 161–172.
- Kleszcz R., *Kazimierz Twardowski on Metaphysics*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska, J. Jadacki, J. Woleński, *Tradition of the Lvov-Warsaw School*, Brill-Rodopi, Leiden–Boston 2016, s. 135–152.
- Kleszcz R., *Lantipsychologisme en logique. Twardowski et Łukasiewicz*, [w:] A. Horecka (ed.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science at Warsaw University*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009, s. 163–170.
- Kleszcz R., *Logika jako nauka krytycznego myślenia*, [w:] E. Woźnicka, Ł. Zaorski-Sikora (red.), *Akademia. Idee. Metody. Działania*, Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2013, s. 35–53.
- Kleszcz R., *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013.
- Kleszcz R., *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.
- Kleszcz R., *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo WSHE w Łodzi, Łódź 2007.
- Kleszcz R., *Preferencje metafilozoficzne*, [w:] idem (red.), *Widnokrąg analityczny. Księga dedykowana profesorowi Adamowi Nowaczykowi dla uczczenia jego dorobku naukowego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 59–80.
- Kleszcz R., *Problemy metafilozoficzne*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2011, s. 31–44.
- Kleszcz R., *Tadeusz Kotarbiński o filozofii na uniwersytecie*, [w:] D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Racjonalność w myśleniu i działaniu. Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2017, s. 19–34.
- Kleszcz R., *Twardowski o filozofii, nauce i religii*, [w:] S. Janeczek (red.), *Filozofia a religia. Inspiracje – krytyka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 375–392.
- Kleszcz R., *Uwagi o granicach poznania naukowego*, „Filo-Sofija” 2017, R. XVII, nr 37/2, s. 75–94.
- Kłoczowski J. A., *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, „Znak – Idee” 1990, 3, s. 3–27.
- Kneale W., Kneale M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, Wydawnictwo Krag, Warszawa 1989.
- Kołakowski L., *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] idem, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967.
- Kotarbiński T., *Czy wydziały filozoficzne uniwersytetów mają być wydziałami nauczycielskimi?*, „Nauka Polska” 1920 (pierwotny), t. 3, s. 43–50.

- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Lwów 1929 (wyd. 1), Wrocław 1961 (wyd. 2).
- Kotarbiński T., *Filozof*, „*Studia Filozoficzne*” 1957 (pierwodruk), nr 1, s. 4–16.
- Kotarbiński T., *Filozof*, [w:] idem, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Aneks, Ossolineum, Wrocław 1961 (wyd. 2).
- Kotarbiński T., *Funkcje społeczne szkoły wyższej*, „*Szkoły Wyższe*” 1946 (pierwodruk), nr 1 (5), s. 10–19.
- Kotarbiński T., *Główne kierunki poglądu na świat, które nurtują współczesność i znajdują odbicie w umysłowości naszego społeczeństwa*, „*Studium nauki o Polsce i świecie współczesnym*”, cykl 6 (pierwodruk, skrypt bez daty).
- Kotarbiński T., *Jak zacząłem filozofować, jak filozofuję i jak innym radzę to czynić*, „*Polityka*” 1958 (pierwodruk), nr 8, s. 1–11.
- Kotarbiński T., *Kultura filozoficzna*, „*Wiedza i Życie*” 1935 (pierwodruk), nr 6, s. 440–451.
- Kotarbiński T., *Kurs logiki dla prawników*, PWN, Warszawa 1975 (wyd. 8).
- Kotarbiński T., *Logika dla nauczycieli a logika matematyczna*, „*Ruch Filozoficzny*” 1925 (pierwodruk), nr 9–10, s. 121–128.
- Kotarbiński T., *O Kazimierzu Twardowskim*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. V–VI.
- Kotarbiński T., *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny” itp.*, „*Ruch Filozoficzny*” 1921 (pierwodruk), nr 6–7, s. 81–86.
- Kotarbiński T., *Sprawność i błąd*, PZWS, Warszawa 1966 (wyd. 4).
- Kotarbiński T., *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego*, „*Ruch Filozoficzny*” 1959, t. 19, nr 1–2, s. 1–4.
- Kotarbiński T., *W sprawie organizacji i reorganizacji studiów filozoficznych*, „*Nowa Szkoła*” 1948 (pierwodruk), z. 3–4, s. 52–58.
- Kotarbiński T., *W sprawie organizacji i reorganizacji studiów filozoficznych*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 491–500.
- Kotarbiński T., *W sprawie potrzeb filozofii u nas*, „*Nauka Polska*” 1918 (pierwodruk), t. 1, s. 443–452.
- Kotarbiński T., *W sprawie potrzeb filozofii u nas*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 412–423.
- Kotarbiński T., *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958.
- Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Ossolineum, Łódź 1957.
- Kotarbiński T., *Zadania swoiste logiki szkolnej*, „*Nowa Szkoła*” 1951 (pierwodruk), nr 5, s. 533–552.
- Kotarbiński T., *Zmierzch i odrodzenie doktoratu filozofii*, „*Kultura*” 1932 (pierwodruk), nr 6 (11), s. 2.
- Kotarbiński T., *Zmierzch i odrodzenie doktoratu filozofii*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 446–451.
- Kotarbiński T., *Znaczenie logiki w pracy nauczyciela*, „*Życie Szkoły*” 1964 (pierwodruk), nr 9, s. 459–461.
- Kotarbiński T., *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii*, *Księga Pamiątkowa III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie*, Kraków 1936 (pierwodruk).

- Kotarbiński T., *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, z. 4 (streszczenie referatu zjazdowego z dnia 27 września 1936 roku), s. 366.
- Kotarbiński T., *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 476–477.
- Kotarbiński T., Weryho W., *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, „Przegląd Filozoficzny” 1915, R. XVIII, nr 3–4, s. 314–318.
- Kotarbiński T., Weryho W., *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 403–411.
- Krantz G. S. F., *Brentano on religion and natural theology*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 237–254.
- Lalande A. (ed.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1960.
- Listy Władysława Tatarkiewicza do Ryszarda Wiśniewskiego, „Filo-Sofia” 2011, R. XI, nr 13–14, s. 709–718.
- Listy Władysława Tatarkiewicza z lat 1942–1977 (inedita) do Andrzeja Nowickiego, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 9, s. 3–10.
- Lubomirski A., *Gottlob Frege i szkoła lwowsko-warszawska*, [w:] M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 219–262.
- Lubnicki N., *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, [w:] idem, *Światopoglądy*, PWN, Warszawa 1973, s. 243–308.
- Łukasiewicz D., *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002.
- Łukasiewicz D., *O filozofii średniowiecznej w ujęciu Kazimierza Twardowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2019, t. 14, s. 23–35.
- Łukasiewicz J., *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, oprac. J. Słupecki, PWN, Warszawa 1961, s. 9–62.
- Łukasiewicz J., *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998.
- Łukasiewicz J., *Logistyka a filozofia*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, oprac. J. Słupecki, PWN, Warszawa 1961, s. 196–219.
- Łukasiewicz J., *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, z. 1–2, s. 3–5.
- Łukasiewicz J., *O metodę w filozofii*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998, s. 41–42.
- Łukasiewicz J., *O nauce i filozofii*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998.
- Łukasiewicz J., *Pamiętnik*, wyd. J. Jadacki, P. Surma, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013.
- Łukasiewicz J., *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961.
- Matusiak-Rojek M., *Etyka i antropologia Mariana Przełęckiego*, wydruk rozprawy doktorskiej, Łódź 2017.
- Metallmann J., *Nauka, pogląd na świat, filozofia*, „Przegląd Współczesny” 1939, nr 5, s. 86–87.
- Mill J. S., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1962.

- Mohanty J. N., *The Concept of Psychologism in Frege and Husserl*, „Philosophy and Rhetoric” 1997, vol. 3, s. 271–290.
- Mordarski R., J. M. Bocheńskiego koncepcja filozofii analitycznej, [w:] D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia J. M. Bocheńskiego*, Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2014, s. 309–330.
- Mulligan M. K., *Brentano on the Mind*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 66–97.
- Olech A. (red.), *Psychologizm. Antypsychologizm*, Aureus, Kraków 2001.
- D’Oro G., Overgaard S. (eds.), *Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Overgaard S., Gilbert P., Burwood S., *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Pacula S., *Władysław Tatarkiewicz w polskiej filozofii współczesnej*, „Życie i Myśl” 1976, nr 4, s. 151–156.
- Paczkowska-Łagowska E., *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, PWN, Warszawa 1980.
- Passmore J., *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, Baltimore–Maryland 1966.
- Passmore J., *Logical positivism*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, Macmillan Publishing Co & The Free Press, New York–London 1972, s. 52–57.
- Passmore J., *Philosophical Reasoning*, Charles Scribner’s Sons, New York 1961.
- Pelc J., *Analiza semantyczna w pismach Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2001, R. X, nr 1 (37), s. 33–41.
- Perzanowski J., *Logika a filozofia. Uwagi o zasięgu analizy logicznej w naukach filozoficznych*, [w:] idem, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989, s. 229–261.
- Piaget J., *Le système et la classification des sciences*, [w:] idem (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1976, s. 1151–1224.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Poznański J., *Granice nauki*, [w:] S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*, cz. 1: *Czym jest nauka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 447–469.
- Prusik W., *Aksjologia ogólna. Jedność systemu i jego ugruntowanie*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 85–106.
- Prusik W., *Henryka Elzenberga poznanie wartości*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 91–97.
- Przełęcki M., *Antyirrationalizm w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1995, nr 1, s. 73–82.
- Przełęcki M., *Postulat ścisłości*, [w:] idem, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 35–41.
- Przełęcki M., *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

- Rechlewicz W., *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, wydawca Wojciech Rechlewicz Kielce 2015.
- Reichenbach H., *Powstanie filozofii naukowej*, tłum. H. Krahelska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Rembierz M., *Dialogus inter philosophum et christianum. Dorobek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w rozprawach i wspomnieniach Stefana Swieżawskiego*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 217–268.
- Rotter K. (red.), *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- Russell B., *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, przeł. T. Baszniak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000 (pierwodruk – 1914).
- Ryle G., *Formal and informal logic*, [w:] idem, *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 1964 (reprinted), s. 111–129.
- Rzepa T., *Psychology as seen by Kazimierz Twardowski*, [w:] R. Stachowski (ed.), *Roots of Polish Psychology*, Institute of Psychology, Poznań 1993, s. 34–44.
- Schlick M., *The Turning Point the Philosophy*, [w:] A. J. Ayer (ed.), *The Logical Positivism*, Glencoe 1959, s. 53–59.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992.
- Schrade U., *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 12, s. 83–104.
- Schrade U., *Profesor Bogusław Wolniewicz*, [w:] M. Omyła (red.), *Sklonność metafizyczna*, WFiS UW, Warszawa 1997, s. 7–15.
- Schumann K., *Brentano's Impact on Twentieth-Century Philosophy*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 277–297.
- Simons P., *Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic*, [w:] D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 45–65.
- Skarbek J., *Henryk Elzenberg a wiek XXI*, „*Edukacja Filozoficzna*” 2002, t. 34, s. 11–14.
- Skarbek J., *Koncepcja poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej oraz w filozofii Henryka Elzenberga. Zbieżności i różnice*, „*Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*” 1998, nr 2, s. 115–125.
- Skarbek J., *Pozytywistyczna teoria wiedzy*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa 1995.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Słoniewska H., *Kazimierz Twardowski, nauczyciel i wychowawca*, [w:] W. Stróżewski (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 9–22.
- Słoniewska H., *Kazimierz Twardowski w psychologii polskiej*, „*Ruch Filozoficzny*” 1959, t. 19, z. 1–2, s. 20–23.
- Słoniewska H., *Poglądy psychologiczne Kazimierza Twardowskiego*, „*Przegląd Psychologiczny*” 1968, nr 15, s. 87–105.

- Smith B., *Austrian Philosophy: the Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago, Illinois 1994.
- Sośnicki K., *Działalność pedagogiczna Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. 19, nr 1–2, s. 24–29.
- Strawson P. F., *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, IW PAX, Warszawa 1980.
- Struve H., *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, przeł. K. Król, Warszawa 1907.
- Struve H., *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, nakładem autora, Warszawa 1903.
- Strzyżewski M., *Henryk Elzenberg i literatura*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003.
- Surma P., *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012.
- Swieżawski S., *Wielki przełom 1907–1945*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.
- Szlachcic K., *Konflikt teorii z doświadczeniem. O stanowiskach filozofów nauki wobec dictum „Tym gorzej dla faktów!”*, „Filo-Sofija” 2017, nr 2, s. 9–42.
- Tatarkiewicz W., *Czym jest filozofia, którą uprawiam. (List do redaktora)*, „Znak” 1977, nr 11–12, s. 1334.
- Tatarkiewicz W., *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, Verl. Alfred Töpelman, Giessen 1910.
- Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 13–52.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1–3, PWN, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Nauki nomologiczne a typologiczne*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 53–62.
- Tatarkiewicz W., *Okresy filozofii europejskiej*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 93–108.
- Tatarkiewicz W., *O pisaniu historii filozofii*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 63–86.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1962.
- Tatarkiewicz W., *Parerga*, PWN, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie 1898–1948*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, t. 44, z. 1–3, s. 3–14.
- Tatarkiewicz W., *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 339–365.
- Tatarkiewicz W., *Skupienie i marzenie*, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1951.
- Tatarkiewicz W., *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Tatarkiewicz W., *Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, [w:] idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 324–338.
- Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Z dziejów filozofii na Wszechnicy Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1915, t. 18, z. 3–4, s. 197–207.

- Tatarkiewicz W., *Zapiski do autobiografii*, [w:] T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, PIW, Warszawa 1979, s. 117–188.
- Tatarkiewicz W., Zamoyski A., *Listy*, „Poezja” 1970, R. 14, nr 1, s. 67–109.
- Tatarkiewiczowie T. i W., *Wspomnienia*, PIW, Warszawa 1979.
- Twardowski K., *Autobiografia filozoficzna*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1, s. 19–33.
- Twardowski K., *Co to jest filozofia i po co się jej uczymy?* (wykład z 1904 roku), [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 487–488.
- Twardowski K., *Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?*, [w:] idem, *Rozprawy*, t. 7, Biblioteczka Filozoficzna, Lwów 1938, s. 27–34.
- Twardowski K., *Dlaczego wiedza jest potęgą?*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 510–523.
- Twardowski K., *Dzienniki. Część I: 1915–1927*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997.
- Twardowski K., *Dzienniki. Część II: 1928–1936*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997.
- Twardowski K., *Dzienniki młodzieńcze (1881–1887), uzupełnione „Dziennikiem Marii Gąsowskiej” (1881), wierszami wiedeńskimi (1882) oraz korespondencją z rodzicami (1882–1893), Józefem Kryptakiewiczem (1885–1886) i Wojciechem Dzieduszyckim (1885–1891)*, wyd. A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013.
- Twardowski K., *Etyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.
- Twardowski K., *Filozofia i muzyka*, oprac. J. J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005.
- Twardowski K., *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, „Przełom” 1895, t. 1, nr 14, z. 24, s. 427–438.
- Twardowski K., *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 107–118.
- Twardowski K., *Fryderyk Nietzsche*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 293–305.
- Twardowski K., *Głos w dyskusji nad odczytem Róży Nusbäum-Hilarowiczowej „Myślenie zwykle i naukowe” wygłoszonym podczas 80. posiedzenia naukowego PTF, w 1910 roku*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 311–312.
- Twardowski K., *Greka i łacina a filozofia*, „Filomata” 1933, nr 50, s. 427–431.
- Twardowski K., *Jak studiować filozofię?*, „Widnokręgi” 1910, nr 1, s. 1–4.
- Twardowski K., *Jak studiować filozofię?*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 172–176.
- Twardowski K., *Metafizyka duszy*, „Przełom” 1895, t. 1, nr 15, z. 31, s. 467–480.
- Twardowski K., *Metafizyka duszy*, [w:] idem, *Myśl, mowa, czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 119–134.
- Twardowski K., *Monista – mistyk*, „Przełom” 1895, t. 1, nr 5, z. 22, s. 144–156.
- Twardowski K., *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

- Twardowski K., *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014.
- Twardowski K., *Nauki humanistyczne a psychologia*, „Ruch Filozoficzny” 1976, nr 1–2, s. 18–24.
- Twardowski K., *Niezależność myśli*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 63–74.
- Twardowski K., *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki. Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu lwowskiego przez króla Jana Kazimierza*, nakładem Uniwersytetu Lwowskiego, Lwów 1912.
- Twardowski K., *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki. Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu lwowskiego przez króla Jana Kazimierza*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 217–240.
- Twardowski K., *O dostojęństwie uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933.
- Twardowski K., *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, H. Altenberg, Lwów–Warszawa 1910.
- Twardowski K., *O istocie pojęć*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 292–312.
- Twardowski K., *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 346–348.
- Twardowski K., *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli. (Teoria poznania – logika – metafizyka)*, nakładem K. S. Jakubowskiego we Lwowie, Lwów 1923 (pierwodruk), s. 180–190.
- Twardowski K., *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965 (przedruk), s. 364–372.
- Twardowski K., *O potrzebach filozofii polskiej*, „Nauka Polska” 1918, t. 1, s. 453–486.
- Twardowski K., *O potrzebach filozofii polskiej*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 129–163.
- Twardowski K., *O przesądach*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 53–62.
- Twardowski K., *O przesądach naukowych*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 23–26.
- Twardowski K., *O przygotowaniu naukowym do filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 1919/1920 (pierwodruk), t. 5, s. 97–99.
- Twardowski K., *O przygotowaniu naukowym do filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 194–197.
- Twardowski K., *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, [w:] J. Nitowski (red.), *Encyklopedia wychowawcza*, t. 9, z. 1, Gebethner i Wolff, Lwów 1913 (pierwodruk), s. 1–47.

- Twardowski K., *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 265–271.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, tłum. I. Dąmbaska, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 3–91.
- Twardowski K., *O wykształcenie logiczne*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 185–193.
- Twardowski K., *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 379–384.
- Twardowski K., *Psychologia myślenia a logika*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927, s. 409–410.
- Twardowski K., *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 92–113.
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S. A. „Książnica Atlas”, T. N. S. W., Lwów 1927.
- Twardowski K., *W sprawie przyszłych pracowników naukowych*, „Tygodnik Ilustrowany” 1922 (pierwodruk), nr 38, s. 598–599.
- Twardowski K., *W sprawie przyszłych pracowników naukowych*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, przyg. A. Brożek, J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 119–124.
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Wykład wstępny w Uniwersytecie Lwowskim (z 15 listopada 1895 r.)*, „Principia” 1994, t. 8–9, s. 227–236.
- Twardowski K., *Zagajenie I Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie w 1923*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, R. XXX, s. 264–265.
- Twardowski K., *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, nakładem Towarzystwa Pedagogicznego, Lwów 1901.
- Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung*, Alfred Hölder, Wien 1894.
- Tyburski W., *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006.
- Tyburski W., *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] idem (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999, s. 25–37.
- Tyburski W., Wiśniewski R. (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009.
- Uczczenie zasług prof. dr. Kazimierza Twardowskiego przy sposobności setnego posiedzenia polskiego Towarzystwa filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, R. XIV, nr 1, s. 131–137.
- Voisé W., *Henryk Elzenberg (w drugą rocznicę śmierci)*, „Ruch Filozoficzny” 1969, nr 4, s. 245–248.
- Voisé W., *O pesymizmie Henryka Elzenberga*, „Twórczość” 1993, nr 3, s. 112–116.
- Wallis M., *Henryka Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość” 1969, nr 5, s. 91–97.
- Wallis M., *Henryk Elzenberg. (Wspomnienie pośmiertne)*, „Ruch Filozoficzny” 1967, t. 26, nr 2, s. 97–108.

- Wartenberg M., *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Nakładem Księgarni Wydawniczej D. E. Friedleina–E. Wende i Sp., Warszawa–Kraków 1902.
- Weisskopf V. F., *The Frontiers and Limits of Science*, „American Scientist” 1977, vol. 65, no. 4, s. 405.
- Wereszycki H., *Historia Austrii*, Ossolineum, Wrocław 1986.
- Weryho W., *Dziesięciolecie „Przeglądu Filozoficznego”*, „Przegląd Filozoficzny” 1908, R. XI, z. 1–2, s. 3–22.
- Wiśniewski R., *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2001, nr 1, s. 43–53.
- Wiśniewski R., *Dobro, moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.
- Wiśniewski R., *Podstawy teorii wartości estetycznych Władysława Tatarkiewicza*, „Studia Estetyczne” 1979, t. 16, s. 151–171.
- Wiśniewski R., *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” 1978, nr 16, s. 131–146.
- Woleński J., *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Woleński J., *Essays in the History of Logic and Logical Philosophy*, Jagiellonian University Press, Kraków 1999.
- Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Psychologizm i metalogika*, [w:] A. Olech (red.), *Psychologizm. Antypsychologizm*, Aureus, Kraków 2001, s. 29–59.
- Woleński J., *Racjonalność jako modalność*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 2, s. 37–46.
- Woleński J., *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997.
- Woleński J., *Teorie i analizy logiczne w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 69–139.
- Woleński J., *Władysław Tatarkiewicz o filozofii*, „Kultura, Oświata, Filozofia” 1987, nr 9/10, s. 142–149.
- Wolniewicz B., *Empiriowerbalizm Richarda Avenarius*, [w:] R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. A. i A. Wiegnerowie, PWN, Warszawa 1969, s. XXXVII–XL.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości II*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości III*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2003.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości IV*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.
- Wolniewicz B., *Mój obraz Szkoły lwowsko-warszawskiej*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Academicum, Lublin 2016, s. 13–19.
- Wolniewicz B., *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 55–74.
- Wolniewicz B., *Ontologia sytuacji*, PWN, Warszawa 1985.
- Wolniewicz B., *O Polsce i życiu. Refleksje filozoficzne i polityczne*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2011.

- Wolniewicz B., *Pożegnanie z marksizmem*, [w:] J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 497–502.
- Wolniewicz B., *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, PWN, Warszawa 1968.
- Wolniewicz B., *Wstęp. O „Dociekaniach”*, [w:] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. IX–XXVI.
- Wolniewicz B., *Wstęp. O „Traktacie”*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. VII–XLII.
- Wolniewicz B., *Wypowiedź na sesji UW i PTF w stulecie urodzin T. Kotarbińskiego i W. Tatarkiewicza*, „Ruch Filozoficzny” 1987, nr 3–4, s. 248–249.
- Wolniewicz B., *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka” 1990, t. 25, s. 7–16.
- Woroniecki M., *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 75–82.
- Wójtowicz A., *Jak tworzy się dobre formalizacje?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2018, R. XXVII, nr 3, s. 175–188.
- Wundt W., *Wstęp do filozofii*, przeł. W. M. Kozłowski, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1902.
- Zamecki S., *Koncepcja nauki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1977.
- Zegzuła-Nowak J., *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, t. 49, s. 93–112.
- Zubelewicz J., *Elzenberg a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 111–120.

INDEKS OSOBOWY

Indeks nie obejmuje nazwisk tłumaczy ani *Bibliografii*.

- Abbagnano N.** 174
Abramowski E. 96, 97
Agazzi E. 42, 43, 185
Ajdukiewicz K. 7, 32, 38, 97, 105, 132, 144, 146, 147, 156, 160, 167, 211, 212, 217
Arystoteles ze Stagiry 9, 16, 21, 26, 48, 53, 55, 67, 70, 111–113, 115–117, 128, 176, 187, 207, 222, 227, 230
Audi R. 80
Augustyn, św. 45, 131, 133
Austin J. L. 132
Avenarius R. 173, 177, 192
Ayer A. J. 151, 175, 176
- Backhurst D.** 138, 140
Bacon F. 39, 115
Baley S. 64
Bandrowski B. 210
Beethoven L. V. 80
Beneke F. E. 80
Berent W. 149
Bergson H. 150, 159, 163, 164
Black M. 185
Blanché R. 86
Blumberg A. A. 176
Bocheński J. M. (I. M.) 9, 120, 129–141, 181, 196, 206, 207, 229, 232
Bolzano B. 86
Borowski M. 210
Borzym S. 144
Boutroux E. 150
Braybrooke D. 138
- Brentano F.** 17–25, 27, 34, 35, 43, 53, 55, 56, 59, 62, 64, 65, 68, 73, 81–84, 87, 89, 121, 145, 199
Brożek A. 14, 38, 39, 44, 49, 52, 53, 59, 67, 145, 147, 178, 211
Burwood S. 7, 195, 197
Büchner L. 52
- Carnap R.** 132, 177, 192, 197
Chisholm R. 21, 59, 132, 231
Chwistek L. 211
Chybińska A. 14, 145, 147, 178, 211
Cohen H. 111
Comte A. 126, 173, 174, 177
Copleston F. 177
Croce B. 163
Czeżowski T. 19, 30, 32, 107, 135, 144–146, 167, 182, 183, 203–206, 211, 232
- Dancy J.** 138
Darlewska E. 56
Darlewski J. 56
Dąmbska I. 24, 25, 54, 60, 62, 63, 70, 71, 74, 91, 109–111, 144, 145, 147, 210–214, 216, 217, 220, 225, 230, 232
Demokryt 230
Descartes R. (Kartezjusz) 67, 161
Dilthey W. 22
Domeracki P. 154
Drabarek A. 162
Ducasse C. J. 195

- Dudryk L. 56
 Dummett M. 117
 Dzieduszycki W. 53, 60
 Dziemidok B. 109
 Dziobkowski B. 191

E
 Edwards P. 96, 97, 138, 174
 Elzenberg H. 10, 78, 143, 144, 148–155, 157–171, 180, 182, 183, 191, 193, 194, 231
 Epiktet 152
 Erdmann G. 87

F
 Fechner T. 28, 44
 Feigl H. 176
 Flaubert G. 149
 Fleck L. 183
 Föllesdal D. 88
 Frankfurt H. 231
 Frege G. 28, 81, 86–89, 93, 117
 Fries J. K. 80

G
 Gallie W. B. 185, 186
 Gandhi M. 150, 151
 Gawecki B. J. 102
 Gąsowska M. 53
 George R. 21
 Gilbert P. 7, 195, 197, 227
 Głombik Cz. 110
 Goethe J. W. 149, 173
 Gromska D. 144
 Grzegorzczak A. 168, 206
 Gumański L. 211
 Gut A. 87

H
 Haack S. 226
 Hamilton W. 84
 Hegel G. W. F. 188
 Heidegger M. 78, 193
 Hempoliński M. 81, 144, 160
 Herbart J. F. 19
 Herbert Z. 148, 161
 Hobbes T. 48
 Hołówka J. 191
 Horecka A. 79
 Hostyński L. 144, 152, 154, 162, 166, 169
 Hume D. 64, 115, 174
 Husserl E. 13, 24, 28, 55, 80, 81, 84, 87–89, 93, 193

I
 Ibsen H. 149
 Ingarden R. 21–23, 32, 35, 43, 59, 79, 80, 102, 193
 Ivanyk S. 61

J
 Jacqueline D. 21, 34, 59, 68, 73
 Jadacki J. J. 14, 25, 27, 38, 39, 49, 56, 67, 71, 93, 110, 116, 121, 122, 145, 209, 216
 Jadczyk R. 33, 48, 50, 54, 61, 63, 73, 74, 114, 167
 Janeczek S. 44, 198
 Jaspers K. 198, 207
 Jaworska K. 109
 Jerusalem W. 195
 Jezus Chrystus 44, 54, 55
 Jordan Z. A. 59
 Judycki S. 223

K
 Kant I. 60, 111, 116, 120, 121, 222
 Kepler J. 46
 Kisielewski S. 109, 113, 115, 117
 Kleszcz R. 7, 14, 31, 34, 38, 39, 43, 44, 57, 65, 79, 93, 100, 145–147, 156, 173, 178, 181, 190, 198, 211, 213–216, 219, 221, 222, 225
 Kłoczowski J. A. 153, 158, 166
 Kneale M. 86
 Kneale W. 86
 Koehn G. 21
 Koj L. 87
 Kokoszyńska M. 144

- Kołąkowski L. 135, 139, 174, 181, 183, 191, 198
 Kołodziejska K. (Twardowska) 53
 Kotarbińska J. 168
 Kotarbiński T. 7, 9, 32, 70, 75, 84, 95–108, 135, 143, 144, 160, 167, 168, 182, 183, 191–193, 202, 203, 206
 Koterski A. 176
 Krantz Gabriel S. F. 34
 Krypiakiewicz J. 53
 Kubok D. 215
- L**
 Lalande A. 173
 Lazerowitz M. 195
 Leconte de Lisle P. 149, 152
 Leibniz G. W. 49, 67, 70, 116, 133, 159, 161, 187, 218, 228
 Lem S. 189, 193
 Leśniewski S. 32, 73, 97, 144, 183, 211, 218
 Lévy-Bruhl L. 150
 Lipps T. 84, 85
 Locke J. 64
 Lotze R. H. 19
 Lubomirski A. 81
 Lukrecjusz 151, 170
- Ł**
 Łubnicki N. 144, 153
 Łukasiewicz D. 50, 130, 145
 Łukasiewicz J. 7, 10, 25, 27, 71, 73, 79, 93, 96, 97, 119, 120, 134, 143, 144, 146, 160, 161, 164, 167, 176, 177, 201, 205, 210, 211, 218, 219, 227
- M**
 Mach E. 175, 177
 Mahrburg A. 110, 111, 113
 Marek Aureliusz 53
 Marks K. 139
 Martin R. 132
 Marty A. 89
 Massonius M. 116
- Matusiak-Rojek M. 168
 Mayer-Hillebrandt F. 34
 Meinong A. 21, 24, 26, 59, 187
 Metallmann J. 206
 Michalski K. 111
 Mill J. S. 84, 86, 126
 Miłosz Cz. 189
 Mohanty J. N. 87, 88
 Moore G. E. 115, 118, 150
 Mordarski R. 130, 132
 Mulligan K. 68
- N**
 Natorp P. 111
 Nietzsche F. 150, 155
 Nowaczyk A. 221
 Nowicki A. 115
 Nusbaum-Hilarowiczowa R. 38
- O**
 Olech A. 80, 87
 Omyła M. 178
 D'Oro G. 13
 Ossowski S. 98, 159
 Overgaard S. 7, 13, 195, 197
- P**
 Pacuła S. 110
 Paczkowska-Łagowska E. 23, 25
 Parfit D. 231
 Parszutowicz P. 111
 Parys J. 130, 232
 Pascal B. 115–117
 Passmore J. 26, 174, 228, 229
 Pawlak J. 48
 Pelc J. 118, 119
 Perzanowski J. 224, 227, 228
 Piaget J. 126
 Platon 47, 48, 67, 111, 116, 131, 157, 158, 230
 Popper K. R. 132, 187
 Poznański 42, 198
 Protagoras 230
 Prusik W. 154, 162

- Przełęcki M. 135, 147, 162, 168, 169, 183,
191, 192, 206, 225, 231–233
Putnam H. 225
- Quine** W. V. O. 132
- Rechlewicz** W. 13
Reichenbach H. 225, 230
Rembierz M. 54
Renan E. 149
Rescher N. 132
Ribot T. 84, 85
Rickert H. 22
Ross D. 112
Rotter K. 87
Russell B. 78, 86, 117, 150, 151, 159, 161,
197, 226
Ryle G. 132, 227
Rymkiewicz J. M. 189
Rzepa T. 25
- Saint-Simon** H. 174
Sartre J. P. 131
Schlick M. 175, 176
Schnädelbach H. 52
Scholz H. 68, 132, 227
Schrade U. 154, 178
Schumann K. 59
Shoemaker S. 231
Simons P. 73
Skarbek J. 144, 167, 169, 170, 174
Skoczyński J. 144
Skórski A. 49
Słoniewska H. 25, 61, 63, 73
Słupecki J. 161, 176
Smith B. 21
Sobeski M. 32, 154
Sokrates 47, 74, 230
Sosa E. 138
Sośnicki K. 75
Spencer H. 126
Spinoza B. 46, 48, 120, 161, 228
Stachowski R. 25
Starościc A. 198
Stout G. T. 26
Straszewski M. 90
Strawson P. F. 132, 179, 180, 207, 222,
223
Stróżewski W. 61
Struve H. 86, 195
Strzyżewski M. 149
Stumpf C. 24
Surma P. 25, 27, 71, 93, 201, 218
Suszek R. 187
Swieżawski S. 53, 54, 63, 64
Swinburne R. 231
Szlachcic K. 41
- Śniadecki** J. 114
- Tarski** A. 132, 211
Tatarkiewicz W. 9, 32, 96–99, 108–128,
144, 163, 182, 221, 230
Tatarkiewiczowa T. 111
Tomasz z Akwinu, św. 22, 116, 130
Trendelenburg F. A. 19
Twardowska H. (Dudrykowa) 56
Twardowska K. (z domu Kołodziejska) 53
Twardowska M. (z domu Kuhn) 51
Twardowski B. 54, 55
Twardowski K. 7, 9, 10, 13–20, 23–35, 37–
57, 59–79, 81, 82, 84–87, 89–93, 101,
107, 111–116, 120, 121, 128, 138, 144–
147, 156, 157, 160, 161, 163, 166, 169,
181, 182, 198–202, 205–207, 209–212,
214–220, 224, 232
Tyburski W. 54, 143, 148, 154, 162, 167
- Voisé** W. 152, 154
- Wais** K. 50, 51
Walczak M. 198

- Wallis M. 98, 143, 148, 152, 170, 171
Wartenberg M. 32, 35, 60, 61
Weingartner P. 132
Weisskopf V. F. 186
Wereszycki H. 51
Weryho W. 96–99, 113, 209, 210
Whitehead A. N. 197
Windelband W. 123, 150
Wiśniewski R. 54, 109, 110, 115, 117, 121, 154
Wittgenstein L. 10, 131, 151, 178, 184, 185, 187, 188, 193
Witwicki W. 32, 47, 96, 97, 99, 144, 210
Woleński J. 13, 14, 68, 80, 87, 107, 110, 121, 144, 145, 147, 160, 163, 165, 166, 209, 217–219, 224, 225
Wolniewicz B. 10, 87, 108, 152, 155, 170, 173, 178–194, 209, 227
Woroniecki M. 143, 148
Woźnicka E. 100
Woźniczka M. 7
Wójtowicz A. 226
Wundt W. 34, 35, 48, 110, 195, 198
Zamecki S. 163, 165
Zaorski-Sikora Ł. 100
Zawirski Z. 144
Zegzuła-Nowak J. 121
Ziemacki J. 115
Zimmermann R. 59
Zubelewicz J. 153

**W SERII „BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA”
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

Janusz Maciaszek, Ryszard Kleszcz (red.), *Argumentacja, myślenie, działanie*

Marek Rosiak, *Muzyka. Literatura. Filozofia. O filozoficznych wątkach w twórczości
Ryszarda Wagnera i w „Ulissiesie” Jamesa Joyce’a*

Marek Nowak, *Elementy teorii mnogości*

Janusz Maciaszek, *Filozofia Donalda Davidsona. Podstawy semantyki*

Krzysztof Kędziora, John Rawls. *Uzasadnienie, sprawiedliwość i rozum publiczny*

Janusz Maciaszek (red.), *Analiza, racjonalność, filozofia religii. Księga jubileuszowa
dedykowana Profesorowi Ryszardowi Kleszczowi*