



ANTY- IRRACJONALIZM A WIARA

Redakcja: Dariusz Łukasiewicz

Wydawnictwo Academicon

w wykazie wydawców MNiSW [120 pkt]!

Zapraszamy **AUTORÓW** monografii, prac doktorskich, habilitacyjnych i innych prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych do wydania książki w **nowoczesnym wydawnictwie**.

Zapraszamy także do współpracy wydawniczej **REDAKTORÓW** czasopism, serii wydawniczych i prac zbiorowych.

Publikuj
z nami
w open
access!



POLECANE



Anna Brożek
Miłośniczki
mądrości. Kobiety
z kręgu Szkoły
Lwowsko-
-Warszawskiej



**Red.: Łukasz
Kowalik**
130 lat Szkoły
Lwowsko-
-Warszawskiej



Anna Brożek
Światło rozumu
i odruchy serca
Szkoła Lwowsko-
-Warszawska
wobec wojny



**Anna Brożek,
Jacek Jadacki**
Złota epoka
filozofii
we Lwowie

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl), omp.academicon.pl
e-mail: wydawnictwo@academicon.pl
tel.: 603 072 530

[www: księgarnia.academicon.pl](http://www.księgarnia.academicon.pl)
e-mail: księgarnia@academicon.pl
tel.: 603 072 530

ANTY- IRRACJONALIZM A WIARA



ANTY- IRRACJONALIZM A WIARA

Redakcja: Dariusz Łukasiewicz

Lublin 2025

Seria wydawnicza

Centrum Badań nad Tradycją Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

Tom XIV

Recenzent naukowy:

dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ

Przygotowanie wydawnicze:

Studio DTP Academicon | dtp.academicon.pl | dtp@academicon.pl

Redaktor prowadząca: Monika Pecyna

Redakcja: Anna Wewior

Korekta: Nikola Dybciak

Łamanie: Marta Szajdzińska, Patrycja Waleszczak

Projekt okładek i stron tytułowych: Marta Szajdzińska

© Copyright by Polska Akademia Nauk, Uniwersytet Warszawski
& Wydawnictwo Academicon

WA ISBN: 978-83-67833-31-8 [druk]

WA ISBN: 978-83-67833-37-0 [ebook]

UW ISBN: 978-83-67134-35-4

PAN ISBN: 978-83-68418-19-4

DOI: 10.52097/acapress.9788367833318

Książka dofinansowana przez Polską Akademię Nauk, Wydział Filozofii
Uniwersytetu Warszawskiego oraz Fundację UW.

Wydawca: Wydawnictwo Academicon

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

e-mail: wydawnictwo@academicon.pl

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl); omp.academicon.pl

Księgarnia online: ksiegarnia.academicon.pl

Spis treści

Anna Brożek, Dariusz Łukasiewicz

Wprowadzenie. Szkoła Lwowsko-Warszawska
a problem relacji wiary i rozumu 7

Ryszard Kleszcz

Twardowski. Filozofia: racjonalność a wiara 21

Wojciech Rechlewicz

Władysław Witwicki i krytyka religii 39

Marcin Tkaczyk

Pozytywizm Jana Łukasiewicza 53

Agnieszka Lekka-Kowalik

Tadeusz Kotarbiński: miłujący prawdę ateista 69

Dariusz Łukasiewicz

Antyirracjonalizm a wiara
w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego 85

Dariusz Łukasiewicz

Maria Ossowska: moralność a wiara 99

Ryszard Mordarski

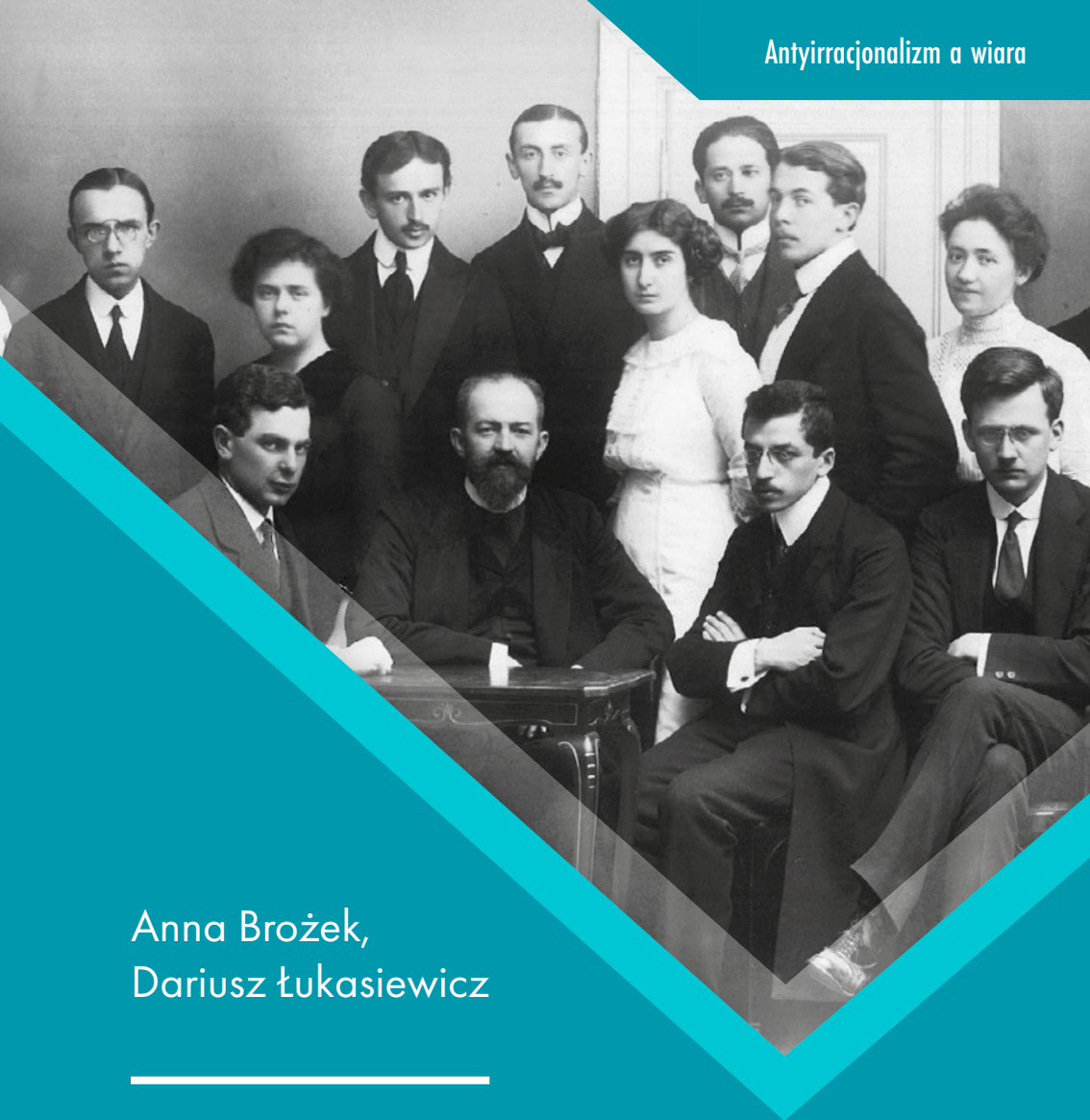
Józef Innocenty Maria Bocheński o religii 119

Jacek Jadacki

Wiedza i wiara według Jana Salamuchy 149

Zbigniew Orbik

Irracjonalizm i wiedza w poglądach Izydory Dąbskiej 169



Anna Brożek,
Dariusz Łukasiewicz

Wprowadzenie. Szkoła Lwowsko- -Warszawska a problem relacji wiary i rozumu

Anna Brożek

Uniwersytet Warszawski

e-mail: abrozek@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1807-7631

Filozof, pianistka, teoretyk muzyki, profesor filozofii w Uniwersytecie Warszawskim, kierownik Centrum Badań nad Tradycją Szkoły Łwowsko-Warszawskiej oraz Pracowni Filozofii Muzyki UW. Zajmuje się semiotyką logiczną, metodologią, nauką o muzyce oraz historią filozofii polskiej.

Dariusz Łukasiewicz

Wydział Filozofii, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

e-mail: dluкас@ukw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1786-0149

Kierownik Katedry Logiki i Ontologii, dziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, wiceprzewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Zainteresowania badawcze: historia Szkoły Łwowsko-Warszawskiej, analityczna ontologia i epistemologia, filozofia religii.



Szkoła Lwowsko-Warszawska – najwybitniejsza formacja filozoficzna w naszej historii – została założona we Lwowie pod koniec XIX wieku przez Polaka, Kazimierza Twardowskiego. Był to nie tylko niezwykle utalentowany filozof, lecz także genialny nauczyciel, który w 1895 roku objął katedrę filozofii we Lwowie. Jego ambicją, mimo iż działał na peryferiach Europy, było stworzyć szkołę filozoficzną z prawdziwego zdarzenia, której wyniki miałyby globalną – a nie jedynie lokalną – doniosłość. Wkrótce udało mu się znaleźć w Uniwersytecie Lwowskim wielu utalentowanych studentów, którzy podjęli tę ideę. Niedługo potem powstał we Lwowie ośrodek filozoficzny, w którym w oryginalny i twórczy sposób uprawiano filozofię naukową bez oglądania się na obce wzorce.

Do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW) zalicza się właśnie Twardowskiego, jego uczniów i uczniów jego uczniów. Właśnie dlatego była to szkoła filozoficzna w starożytnym znaczeniu tego słowa: relacje nauczyciel–uczeń odgrywały tu kluczową rolę, a wymiana myśli, praktyka dydaktyczna i dyskusje napędzały jej rozwój. Twardowski był nauczycielem niezwykle aktywnym, w ciągu 35-letniej kariery wypromował blisko 50 doktorów, a na tysiące młodych ludzi oddziałwał poprzez wykłady i działalność społeczną. Seminarium Twardowskiego stało się prawdziwą kuźnią talentów filozoficznych – i nie tylko. Szkoła bowiem działała

w czasie, gdy usamodzielniały się takie dyscypliny jak psychologia, logika matematyczna, pedagogika czy socjologia i wszystkie te dyscypliny były w niej uprawiane.

Rozkwit SLW przypada na lata 20. i 30. XX wieku, kiedy drugim jej ośrodkiem stała się Warszawa. To w stolicy, po wznowieniu działalności polskiego uniwersytetu w Warszawie, katedry otrzymali wychowankowie Twardowskiego. Z tego okresu pochodzą najwybitniejsze wyniki członków Szkoły, w tym czasie nastąpiła też żywa i owocna wymiana myśli z zagranicznymi ośrodkami. Ciągłość rozwoju została drastycznie przerwana przez II wojnę światową. Na skutek wojny i nowych porządków politycznych w Europie Szkoła Lwowsko-Warszawska bezpowrotnie utraciła swój pierwszy ośrodek (Lwów), wielu jej przedstawicieli zginęło lub musiało emigrować. Po wojnie realia polityczne PRL-u drastycznie ograniczyły możliwość swobodnego uprawiania filozofii (członkowie SLW stali się zresztą obiektem szczególnie częstych ataków ideologicznych). Tradycja naukowej filozofii lwowsko-warszawskiej przetrwała jednak te trudne czasy i dziś Szkoła jest przedmiotem ożywionych badań historycznych, a jej „duch jasnościowy” pozostaje ważnym drogowskazem dla wielu badaczy nawiązujących do jej tradycji.

Metodologiczne wyznaczniki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej streszczane są najczęściej w hasle „antyirracjonalizm”. Terminu tego użył po raz pierwszy Kazimierz Ajdukiewicz – ukochany uczeń Twardowskiego i chyba najwybitniejszy filozof w SLW – w 1934 roku podczas kongresu filozoficznego w Pradze. Hasło zostało ukute po to, by odróżnić polską filozofię analityczną od radykalnych poglądów filozoficznych Koła Wiedeńskiego¹. Podwójna negacja („anty-”, „ir-”) nie jest jedynie ozdobnikiem. Chodzi tu bowiem nie o odrzucenie

¹ Szczególnie ważne jest podkreślenie, że SLW nigdy nie przyjęła skrajnych poglądów Koła, zwłaszcza w zakresie granic poznania i zadań filozofii. Warto też zaznaczyć, że Szkoła istniała już od trzech dekad, kiedy ukazał się „manifest” Koła Wiedeńskiego.

empiryzmu (jak czasem rozumie się termin „racjonalizm”), lecz o odrzucenie irracjonalizmu. Antyirracjonalista akceptuje zarówno racjonalne, jak i empiryczne źródła poznania, ale odrzuca irracjonalne.

Antyirracjonalizm nie jest stanowiskiem metafizycznym, epistemologicznym ani etycznym, lecz metodologicznym, daleko wykraczającym poza granice nauki i filozofii. Przedstawiciele SLW często podkreślali, że nie łączyły ich merytoryczne poglądy filozoficzne, a właśnie wyłącznie postulaty „porządnej roboty” w filozofii i nauce w ogóle.

Co więc składa się na antyirracjonalizm jako postawę metodologiczną? Są to przede wszystkim dwa postulaty, akceptowane i stosowane przez wszystkich członków SLW:

(I) Postulat jasności (zrozumiałości): należy wyrażać swoje poglądy w sposób możliwie jasny. Kto mówi niejasno, ten prawdopodobnie również niejasno myśli, a jego myśli nie zasługują na uwagę (Twardowski, 1919).

(II) Postulat uzasadnienia (krytycyzmu): należy unikać przyjmowania twierdzeń w stopniu bardziej stanowczym, niż pozwala na to stopień ich uzasadnienia. „Jedynym [meta] dogmatem jest to, że nie ma [treściowych] dogmatów” (Twardowski, 1904, s. 241).

Postulaty te wydają się bardzo ogólne i mogą być rozumiane jako zasady każdej rzetelnej pracy naukowej. Łatwo jednak zauważyć, że są one bardzo często ignorowane, a nawet – świadomie łamane. Jakże często zdarza się, że badacze wyrażają swoje myśli w sposób niejasny, mętny, a nawet niespójny! Jakże często przyjmują nieuzasadnione założenia lub nadinterpretują wyniki badań empirycznych! Założyciel Szkoły, Kazimierz Twardowski, a także jego uczniowie kładli wyjątkowy nacisk na przestrzeganie tych ogólnych zasad pracy naukowej i to właśnie wyróżniało ich na tle innych kierunków filozoficznych. Warto zarazem podkreślić, że członkowie SLW nie wiązali antyirracjonalizmu z postulatem eliminacji określonych problemów z zakresu

badan filozoficznych. Każdy temat mógł być przedmiotem dociekań, o ile te dociekania spełniały rygor metodologiczny.

Narzuca się pytanie, czy antyirracjonalista może być osobą wierzącą. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że postawa ta jest nie do pogodzenia z wiarą religijną. Po pierwsze treści wiary często wyrażane są w języku bardzo niejasnym, metaforycznym (czy analogicznym). Teksty religijne są wieloznaczne, miewają wiele interpretacji, które niekiedy są nawet przedmiotem zawziętych sporów. Po drugie od osób wierzących oczekuje się przyjmowania niektórych twierdzeń z siłą większą, niż pozwala na to ich uzasadnienie. Wiara religijna zazwyczaj obejmuje pewne twierdzenia traktowane jako dogmaty, czyli takie sformułowania, które członek wspólnoty religijnej „musi” przyjąć niezależnie od ich uzasadnienia.

Czy antyirracjonalista może mimo wszystko być człowiekiem wierzącym? Aby odpowiedzieć na to pytanie, zwróćmy najpierw uwagę, że antyirracjonalizm to postawa metodologiczna, odnosząca się przede wszystkim do poglądów filozoficznych (i szerzej: naukowych). Jednym z możliwych podejść do problemu jest wyraźne oddzielenie „zakresu stosowalności” postulatów antyirracjonalistycznych od sfery wiary. Antyirracjonalizm ma kierować nami w badaniach naukowych, podczas gdy wiara należy do sfery pozanaukowej.

Takie właśnie stanowisko było powszechne wśród antyirracjonalistów związanych z SLW. Chociaż łączyło ich wspólne podejście metodologiczne w badaniach naukowych, poza akademią różnili się znacznie pod względem światopoglądu, szczególnie w sprawie wiary religijnej. Cechą charakterystyczną Szkoły była różnorodność osobistych postaw jej członków wobec Boga i rzeczywistości transcendentnej. W skład SLW wchodził księża (np. Franciszek Manthey, Jan Salamucha, Józef M. Bocheński), świeccy wierzący (np. Jan Łukasiewicz, Władysław Tatarkiewicz, Jan Drewnowski) oraz zagorzali ateści (np. Władysław Witwicki,

Tadeusz Kotarbiński, Stanisław Leśniewski). Pomiedzy tymi skrajnościami byli przedstawiciele różnych „umiarkowanych” postaw wobec Boga i religii. Przykładowo – sam Twardowski nie uważał się za członka żadnego Kościoła wyznaniowego, lecz zarazem wierzył w osobowego Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej.

Wyraźne rozróżnienie między sferą wiary a sferą nauki nie wyczerpuje problemu. W praktyce filozoficznej nie da się bowiem uniknąć zagadnień wiary i religii, szczególnie jeśli nie chcemy drastycznie zawężyć zakresu tradycyjnych badań filozoficznych. A członkowie SLW nie chcieli tego robić. Najbardziej napięte relacje między antyirrationalizmem jako stanowiskiem metodologicznym a wiarą religijną ujawniają się wewnątrz samych uczonych – jako ich bardzo osobisty, indywidualny i trudny dylemat. Częstym – choć nie powszechnym – rozwiązaniem tego dylematu wśród członków SLW było odejście od tradycyjnych postaw religijnych.

* * *

Gdy dziś patrzymy z szerszej perspektywy na dorobek członków SLW, łatwo dostrzegamy kilka obszarów, w których badania prowadzone przez jej przedstawicieli przyczyniają się do analizy relacji między wiarą a rozumem. Szczególnie istotne wydają się trzy kierunki badawcze, odpowiadające zarazem trzem aspektom wiary: treściom wiary, aktom wiary oraz **życiu** wiarą (zwłaszcza w sensie moralnym). Zauważmy, że te trzy aspekty wyznaczają charakter każdej religii, można je bowiem potraktować jako odpowiedzi na trzy pytania: (A) Jakie twierdzenia są lub powinny być uznawane w danej religii? (B) Co (i w jaki sposób) jej wyznawcy myślą lub powinni myśleć? (C) Co wyznawcy danej religii czynią lub powinni czynić? Przyjrzymy się wkładowi SLW w rozumienie tych trzech aspektów relacji wiary i rozumu.

Po pierwsze członkowie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej poprzez swoje analityczne podejście do problemów filozoficznych zapoczątkowali wartościowe badania nad **treścią wiary**. Krokiem, który umożliwił prowadzenie tych badań w ramach postawy antyirracjonalistycznej, była wprowadzona przez Twardowskiego dystynkcja między aktem i treścią przeżyć psychicznych. Konsekwentne oddzielanie aktów wiary (tego, **że** i **jak** się wierzy) od treści wiary (czyli tego, **w co** się wierzy) pozwala analizować elementy wiary oraz logiczne relacje pomiędzy nimi – niezależnie od tego, czy samemu się je akceptuje. Analogicznie nie musimy akceptować aksjomatów danej teorii dedukcyjnej, aby analizować ich sens oraz konsekwencje.

Przykładem analizy idącej w tym kierunku jest przede wszystkim logika religii, rozwijana przez Koło Krakowskie – twórczą i wpływową katolicką gałąź SLW. Ideę przewodnią jego badań wyraził Bocheński słowami: „Trzeba rozumieć to, w co się wierzy”. Koło Krakowskie, powstałe w 1936 roku podczas Kongresu Filozoficznego w Krakowie, skupiało uczniów i współpracowników Łukasiewicza związanych z SLW: Salamuchę, Bocheńskiego i Bolesława Sobocińskiego. Koło istniało tylko kilka lat – do wybuchu II wojny światowej. Salamucha zginął w 1944 roku, natomiast Bocheński, Sobociński i Łukasiewicz zostali zmuszeni do emigracji (Łukasiewicz wyjechał do Irlandii, Bocheński – do Szwajcarii, Sobociński – do USA) i nie kontynuowali współpracy po wojnie. Mimo to członkowie Koła Krakowskiego nakreślili pewien program badawczy logiki religii, który – w różnych formach i ośrodkach – jest kontynuowany do dziś². Istotną nowością Koła w skali światowej było aplikowanie narzędzi logiki matematycznej do badań nad językiem religii i teologii.

² Głównie jednak jest to program realizowany przez polskich filozofów i teologów o doskonałym warsztacie logicznym.

Rozpatrzmy teraz zagadnienie **aktów wiary**. Najciekawszym wkładem SLW w psychologię religii jest mało znana książka Witwickiego pt. *Wiara ludzi oświeconych* (*La foi des éclairés*), opublikowana w 1939 roku. Mimo że dzieło to posiada pewne braki metodologiczne, zawiera jednocześnie wiele trafnych rozróżnień i spostrzeżeń, które istotnie wzbogacają debatę nad relacją między wiarą a rozumem.

Książka Witwickiego podejmuje zjawisko wiary z perspektywy psychologii deskryptywnej (charakterystycznej dla spadkobierców intelektualnych Brentana i Twardowskiego), wzbogaconej o elementy psychologii empirycznej (autor posługuje się m.in. wywiadami jako źródłem danych). Dla antyirracjonalisty Witwickiego wiara religijna ludzi prostych, niewykształconych nie stanowiła zagadki intelektualnej. Według niego takie osoby nie dążą do spójności światopoglądu, przyjmują treści religijne bezrefleksyjnie i nie podejmują ich głębszej analizy. Zagadką natomiast była dla niego wiara ludzi wykształconych – obeznanych z logiką i osiągnięciami nauki – którzy mimo to wykazują często bardzo „naiwną” religijność. To właśnie to zjawisko wiary „oświeconych” stało się przedmiotem jego analizy.

Badania Witwickiego pokazywały, że wiara „człowieka oświeconego” to złożone, niejednorodne zjawisko psychiczne, obejmujące sądy, przypuszczenia, obrazy i pojęcia, a także stany emocjonalne i wolitywne. Zauważał on, że wykształceni wierzący na ogół nie przeżywają treści religijnych jako przekonań, że są one jedynie przez nich **przedstawiane, suponowane**, ale nie uznawane. Niekiedy pod wpływem otoczenia chcą je przyjąć jako przekonania, lecz ich psychiczne dyspozycje (przede wszystkim psychologiczna zasada sprzeczności) nie pozwalają im na to. Jednym ze sposobów rozwiązania tej „niewygodnej” (dla antyirracjonalistów) sytuacji jest reinterpretacja treści wiary – modyfikacja znaczenia dogmatów lub opowieści biblijnych – tak, by można je było pogodzić z wiedzą naukową lub zdroworozsądkową.

Witwicki wykazał także, że psychiczne postawy względem treści wiary są zróżnicowane, a wiara dwóch osób należących do tej samej religii może się drastycznie różnić. Ostatecznie więc to, czy wierzymy i czy uważamy się za wierzących, zależy od wielu subtelnych czynników. Co więcej, bliższa analiza faktycznych nastawień względem treści wiary może wykazać, że niekiedy więcej wspólnych elementów w zbiorze postaw propozycyjalnych jest między wierzącym a niewierzącym niż między dwojgiem wierzących lub dwojgiem uważających się za ateistów. Dla przykładu: jak wspomniano wyżej, Twardowski uważał się za niewierzącego i był za takiego uważany, uznawał jednak zarazem, że istnieje osobowy Bóg, a dusza ludzka jest nieśmiertelna. Z pewnością jest wiele osób uważających się i uważanych za wierzących (np. katolików), którzy tych przekonań faktycznie nie żywią.

O ile analizy wiary prowadzone w ramach logiki religii traktują treści wiary niezależnie od aktów, o tyle badania Witwickiego koncentrowały się właśnie na aktach wiary – na tym, co dzieje się w psychice człowieka zderzającego się z rzeczywistymi lub pozornymi sprzecznościami między treściami religijnymi a przekonaniami pochodzącymi z innych źródeł.

Trzecim obszarem wkładu SLW w badanie relacji między wiarą a rozumem jest zagadnienie roli wiary w postępowaniu, zwłaszcza moralnym. Jedną z najważniejszych idei propagowanych i rozwijanych w Szkole była bowiem idea etyki niezależnej, zgodnie z którą, mówiąc najogólniej, badania etyczne – zarówno deskryptywne, jak i normatywne – powinny być niezależne od światopoglądu.

Idea ta ewoluowała w trzech kierunkach. Maria Ossowska w swoim programie badań nad moralnością postulowała ograniczenie się w badaniach etycznych do aspektów deskryptywnych (socjologia, historia, semiotyka moralności). W ujęciu Kotarbińskiego – etyka niezależna to przede wszystkim etyka świecka. W trzecim, najszerzej reprezentowanym

nurcie etyki niezależnej w SLW (Twardowski, Czeżowski, Ajdukiewicz, Marian Przełęcki i in.) – etyka niezależna to etyka budowana „od dołu”, a więc oparta na doświadczeniu moralnym.

Ów trzeci kierunek wydaje się najbardziej obiecujący. Intuicjoniści ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej uważali, że podstawę zasad etycznych można znaleźć w szczególnym rodzaju poznania – w intuicji wartości. Elementami wspólnymi ich projektów etycznych były: epistemologiczny intuicjonizm, aksjologiczny kognitywizm oraz moralny absolutyzm. Ogólny kształt tej koncepcji, mimo różnic w szczegółach między poszczególnymi autorami, można ująć w następujących punktach:

(1) Wartości poszczególnych przedmiotów (np. czynów ludzkich) są nam dane w elementarnych aktach poznawczych.

(2) Wartości faktycznie przysługują przedmiotom (lub są sposobami ich bycia). Elementy emocjonalne odgrywają ważną rolę w aktach poznawczych, ale nie wyczerpują istoty tych aktów.

(3) Jednostkowe poznanie wartości, podobnie jak poznanie zmysłowe przedmiotów empirycznych, może być trafne lub błędne, dlatego zdania o wartościach są prawdziwe lub fałszywe.

(4) Poszczególne oceny moralne są uogólniane w postaci hipotez ogólnych (analogicznie jak w naukach przyrodniczych).

(5) Hipotezy etyczne podlegają weryfikacji – podobnie jak hipotezy naukowe mogą być odrzucane i ulepszone.

Znamienne jest to, że formułowane przez członków SLW hipotezy etyczne były zbieżne treściowo: zgodnie z nimi dobro moralne polega na aktach opiekuństwa, współczucia czy miłosierdzia. Zatem z punktu widzenia treści etyka niezależna Szkoły była zbliżona do etyki chrześcijańskiej (stąd np. ateista Przełęcki nazwał swój system etyką „niewierzących chrześcijan”). Różnica dotyczyła uzasadnienia:

etyka niezależna nie odwołuje się do nakazów Boga czy obietnicy życia po śmierci, lecz jedynie do intuicji moralnej.

Jak podkreślali etycy niezależni z SLW, także w Ewangeliach spotykamy różne motywacje dla tych samych norm moralnych. Na przykład postulat miłosierdzia uzasadniany jest co najmniej na pięć różnych sposobów, czyli pomóż cierpiącemu, gdyż: (a) tak każe Bóg, (b) otrzymasz nagrodę na ziemi, (c) otrzymasz nagrodę po śmierci, (d) tak osiągniesz doskonałość, (e) on cierpi.

Ta ostatnia motywacja – cierpienie bliźniego – jako coś, co porusza nasze sumienie (tj. naszą moralną intuicję) – jest wspólna zarówno dla etyki chrześcijańskiej, jak i dla etyki niezależnej.

* * *

Podsumowując, antyirrationalizm wniósł do filozofii religii trzy istotne elementy: (1) metodę analizy treści wiary (pojęć, twierdzeń i rozumowań) z użyciem szeroko rozumianych narzędzi logicznych, (2) pomysł badania postaw religijnych z użyciem siatki pojęciowej psychologii deskryptywnej oraz (3) ideę etyki niezależnej, postulującej możliwość oddzielenia „metafizyki” religijnej od kwestii moralnych.

Dodajmy na koniec, że przedstawicielom SLW, co wiadomo z wielu źródeł, nie były obce przeżycia metafizyczne a nawet quasi-mistyczne. Dla antyirrationalisty byłoby jednak zbyt ryzykowne utożsamianie tych przeżyć z pragnieniem czy przecuciem istnienia Boga religii. Niekiedy jednak dopuszczali istnienie czegoś, co można nazwać „minimum metafizycznym” (sformułowanie Przełęckiego) – poczucia, że „jest coś do zrozumienia”, czego nie da się całkowicie wyjaśnić metodami naukowymi. To otwarcie na metafizyczny wymiar ludzkiego doświadczenia nie oznacza porzucenia racjonalności, lecz przeciwnie – jest wezwaniem do pogłębionej, krytycznej refleksji nad granicami naszego poznania.

Należy jednak dodać, że poza pragnieniami lub przeczuciami, których antyirracjonalizm polski nie uznawał, mogą istnieć też faktyczne doświadczenia obecności Boga będące podstawą lub racją uzasadniającą tezę teistyczną.

Głębokie przeżycia sensowności świata i jego nadprzyrodzonego wymiaru nie były obce również autorowi hasła „antyirracjonalizm”, Ajdukiewiczowi. Zgodnie z anegdotą przytaczaną przez jego uczniów, których zabierał nieraz na górskie wycieczki, zdarzało mu się wyjść na piękną halę, wskazać na łąki, lasy, góry i niebo – i powiedzieć: „Patrzcie – to jest Bóg. Ale co też z Nim zrobili teologowie!”.

Słowa Ajdukiewicza nie są z pewnością wypowiedzią ateisty czy też kogoś wrogiego religii. Jego biografowie podają zresztą, że bardzo trudne przeżycia II wojny światowej wywołały w nim powrót do wiary zatraconej gdzieś na progu dorosłości:

Niedługo nadszedł najcięższy okres w życiu obojga Ajdukiewiczów. Ich syn Bronisław dostał się w Anglii do RAF-u i latał w bombowcach nad Niemcami. Informacja o tym, jak również wiedza o olbrzymiej w tym okresie wojny liczbie zestrzeliwanych bombowców, dotarła do nich, budząc paniczny lęk. Najbardziej radykalny antyirracjonalista leżał w kościele krzyżem i modlił się o przeżycie syna (Zieliński, 2013, s. 25).

Niniejsza książka powstała w ramach cyklu „Dziedzictwo Szkoły Lwowsko-Warszawskiej” w 130. rocznicę inaugurującego wykładu Kazimierza Twardowskiego w Uniwersytecie Lwowskim. Datę tę – rok 1895 – przyjmuje się powszechnie za początek istnienia SLW.

Autorzy poszczególnych rozdziałów podjęli się zadania rekonstrukcji poglądów wybranych członków Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na zagadnienie wiary i rozumu. Wśród bohaterów poszczególnych rozdziałów są osoby o bardzo różnym stosunku do religii – od księży po zdeklarowanych

ateistów. Wszyscy jednak byli wybitnymi intelektualistami, głęboko przeżywającymi sprawy światopoglądowe i potrafiącymi o nich mówić w sposób charakterystyczny dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: jasny i możliwie dobrze uzasadniony. Te metodologiczne wartości nie są obce również autorom zawartych w książce tekstów.

Rozdziały zostały ułożone chronologicznie – według daty urodzenia prezentowanego filozofa. Liczymy, że załączone artykuły rzucają interesujące światło na kwestię wiary i rozumu i mogą stać się inspirującą lekturą dla wszystkich, dla których relacja ta jest kwestią istotną.

Bibliografia

- Bocheński, J. M. (1990). *Logika religii* (S. Magała, tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Twardowski, K. (1904). Przemówienie z okazji otwarcia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. *Przegląd Filozoficzny*, VII(2), 241–242.
- Twardowski, K. (1919). O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym. *Ruch Filozoficzny*, 5(2), 1–6.
- Zieliński, A. (2013). Życie trudne, ale pogodne. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 22(4[88]), 21–26.

Kazimierz Twardowski



Ryszard Kleszcz

Twardowski. Filozofia: racjonalność a wiara

Ryszard Kleszcz

Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki

e-mail: ryszard.kleszcz@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0002-4618-6598

Studiował prawo i filozofię na Uniwersytecie Łódzkim. Odbił staż w Université Paris IV (Sorbonne). Od 1977 roku związany z Katedrą Logiki i Metodologii Nauk UŁ. Główne obszary badawcze: epistemologia i metodologia nauk, filozofia analityczna, w tym historia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, filozofia religii, metafizyka. Przez lata członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.



1 Kazimierz Twardowski (1866 –1938) jest dla współczesnej filozofii polskiej jednym z kluczowych ojców założycieli. Ten wychowanek Uniwersytetu Wiedeńskiego i uczeń wybitnego filozofa Franciszka Brentana od momentu objęcia stanowiska profesora filozofii we Lwowie (1895) poprzez sumiennie zaplanowane i wytrwałe kształcenie młodzieży przyczynił się do powstania i ukształtowania ważnego dla filozofii polskiej XX wieku środowiska filozoficznego (Kleszcz, 2020, s. 59–78). Najpierw stało się tak na Uniwersytecie Lwowskim, a potem stopniowo na innych terenach ziem polskich, zaś od 1918 roku na obszarze II Rzeczypospolitej. To środowisko wydało wybitnych uczonych, tak iż już przed I wojną światową mówiono o Szkole Lwowskiej lub Szkole Twardowskiego. **Ta szkoła, zapoczątkowana przez Twardowskiego, jest od połowy lat 30. XX wieku określana mianem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i uznawana obecnie za najważniejszą szkołę filozoficzną w Polsce minionego wieku (Woleński, 2023)¹.** Wydała ona wielu wybitnych filozofów i logików, a jej imię i dorobek znane są w światowych środowiskach filozoficznych. Ten dorobek ciągle jednak wart jest przypominania i traktowania jako żywy, a więc jako wymagające ciągłej dyskusji dzieło

¹ Ta monografia prof. Jana Woleńskiego jest wysoce kompetentną i wszechstronną prezentacją dorobku filozoficznego i logicznego Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

naszych filozoficznych poprzedników. W poniższym tekście chciałbym w syntetyczny sposób zaprezentować niektóre z istotnych elementów dzieła Twardowskiego. Zamierzam przedstawić jego rozumienie filozofii, charakterystyczny dla jego myślenia model racjonalności oraz konsekwencje, jakie ma ten model dla samej filozofii, dla sfery światopoglądowej oraz szeroko rozumianej wiary.

2. W wypracowanym przez Twardowskiego modelu filozofii miałyby ona być sprawą rozumu, nie zaś uczuć, emocji czy literackiego natchnienia. Ma więc być ona racjonalnym przedsięwzięciem. Tak rozumiana filozofia musi spełniać pewne wymagania, dotyczące z jednej strony języka, a z drugiej formułowania wystarczających racji na uzasadnienie proponowanych rozwiązań. To zaś wymaga, aby to, co filozof głosi, było wyrażane jasno oraz zostało odpowiednio uzasadnione. Tego nauczył się Twardowski od swego nauczyciela, Brentana. Mówi o tym w swej *Autobiografii*, stwierdzając:

Franciszek Brentano stał się dla mnie wzorem badacza niewzruszenie dążącego do poznania prawdy filozoficznej i nauczyciela filozofii skupiającego wokół siebie w duchu antycznym uczniów jako młodszych przyjaciół. [...] Jego przykład dowodził, że najtrudniejsze problemy sformułować można jasno i nie mniej jasno przedstawić próby ich rozwiązania, jeśli tylko jasność posiada się samemu; nacisk, jaki kładł na wyraźne rozróżnienia pojęciowe, nie popadając przy tym w bezowocne subtelności, stał się ważnym punktem programu moich własnych prac (Twardowski, 1926, s. 39).

Czym jest ta jasność dla filozofii, dowiadujemy się bliżej z tekstu Twardowskiego *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*. W artykule tym wskazuje, iż z jasnością myślenia wiązałyby się jasność pisania (Twardowski, 1965, s. 346–348). Stawia tam pytanie, czy dopuszczalne jest akceptowanie niejasnego stylu filozoficznego, i udziela odpowiedzi nega-

tywnej. Za tą odpowiedzią, odrzucającą tolerancję dla niejasności i mętności w filozofii, przemawiają dwa argumenty:

(a) nie da się wykazać, że wszystkie prace omawiające dany skomplikowany i zawiły problem filozoficzny są niejasne;

(b) da się łatwo pokazać, że pewne zagadnienia uważane za trudne i skomplikowane są przez niektórych filozofów wyrażane w sposób jasny.

Stąd Twardowski stwierdza, iż spotykana u niektórych myślicieli filozoficznych niejasność czy wręcz mętność stylu spowodowana jest nie tyle efektem jakiegoś wyjątkowego skomplikowania badanej problematyki, co brakiem jasności ich sposobu myślenia. Sądzi on bowiem, że o ile myślimy jasno, powinniśmy także umieć wyrazić swoje przemyślenia w sposób jasny. Program filozoficzny Twardowskiego przyznaje istotną, rzecz można, że nawet kluczową, rolę analizie językowej badanej problematyki, czyli metodzie analizy semiotycznej. Ten postulat jasności i ścisłości wiąże się z innym postulatem – postulatem krytycyzmu. Realizacja programu krytycyzmu i ducha ścisłości jest szczególnie istotna w obrębie filozofii. Krytycyzm w przeciwieństwie do filozoficznego dogmatyzmu ma nas chronić od uprzedzeń i z góry przyjętych, często arbitralnych stanowisk. Wymaga to sięgania do takich narzędzi, jakich dostarcza nam m.in. logika. Twardowski doceniał rolę logiki szeroko rozumianej i sądził, że przygotowanie logiczne jest niezbędne dla każdego wykształconego człowieka. To wykształcenie logiczne wymaga posiadania pewnej wiedzy z zakresu logiki ogólnej oraz wyrobienia – poprzez ćwiczenia – pewnych umiejętności. Wiedza i ćwiczenia tego typu pozwalają zdobyć przygotowanie niezbędne w pracy umysłowej, w tym zwłaszcza w badaniach i twórczości filozoficznej. Kompetencja logiczna jest więc w sporej mierze sprawą systematycznego treningu logicznego. Nie ma wątpliwości, że logikę ogólną Twardowski wysoko cenił, a także że w istotny sposób przyczynił

się do rozwoju późniejszych badań logicznych w Polsce, co przyniosło efekt w postaci ukształtowania się znakomitego środowiska logicznego w naszym kraju, w którym uczniowie Twardowskiego (Kazimierz Ajdukiewicz, Stanisław Leśniewski, Jan Łukasiewicz) i uczniowie jego uczniów (zwłaszcza Alfred Tarski) odegrali istotną rolę.

3. Jasność, krytycyzm, dostarczanie racji, wykorzystywanie logiki to postulaty, które filozofowie winni stosować i realizować, aby filozofia była przedsięwzięciem rozumnym, aby spełniała wymogi określane mianem racjonalności. Racjonalne powinny być tak czynność myślenia filozoficznego, jak i wytwór tej aktywności w postaci twierdzeń, które myśliciel przyjmuje. Problematyka racjonalności pojawia się w dociekaniach Twardowskiego, a jego propozycje mają znaczenie dla późniejszych rozważań tego zagadnienia w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Powstaje w związku z tym pytanie: jak ta racjonalność jest rozumiana? Etymologia słowa „racjonalność” odsyła nas do łacińskiego *rationalis*. Ten łaciński termin odnosi się do tego, co jest rozumne, co opiera się na rozumie, co przynależy do jego sfery. **Zgodnie z tym filozofia miałaby być dyscypliną, w której obrębie rozum sprawuje władzę najwyższą, zaś filozof zmierza do zrozumienia świata, korzystając tylko z władz szeroko rozumianego rozumu.** Takie ujęcie ma pozwalać na odróżnienie filozofii od literatury, religii czy sztuki, których fundamenty, jeśli korzystają z rozumu, to do niego się nie ograniczają. W sposób systematyczny program ten przedstawił Twardowski w przemówieniu na 25-lecie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie w 1929 roku (Twardowski, 1931). Jest to tekst ważny dla charakterystyki dojrzałych poglądów Twardowskiego. **Operuje on w nim trzema terminami: „racjonalnością”, „irracjonalnością” i „nieracjonalnością”.** Nie mamy więc tam prostego dwudzielnego podziału przekonań na racjonalne i racjonalności pozbawione. Podejście Twardowskiego wydaje się trafniejsze,

bo dwudzielnym podział wszelkich przekonań na racjonalne i pozbawione racjonalności wydaje się daleko idącym uproszczeniem. Przyjrzyjmy się teraz, jak te trzy terminy określające charakter przekonań są przez Twardowskiego rozumiane. Ponieważ ta terminologia może być dla współczesnego czytelnika nieco myląca, spróbujemy przedstawić te trzy typy przekonań przy pomocy nieco zmodyfikowanej terminologii (w odniesieniu do drugiego typu przekonań).

(A) **Przekonania racjonalne** charakteryzują się tym, że w ich przypadku zarówno metody pozyskiwania przekonań, jak i sposób ich uzasadniania czerpane są ze sfery nauki. „Racjonalność” w rozumieniu Twardowskiego jest bowiem synonimem „naukowości”.

(B) **Przekonania pozaracjonalne** (Twardowski używa terminu „irracjonalne”) to te, które różnią się od przekonań racjonalnych ze względu na źródło, z którego są pozyskiwane. Odwoływać się można w ich przypadku do rozmaitych źródeł, z których nauka nie korzysta, takich choćby jak intuicja, uczucia, natchnienie czy swoisty wgląd intelektualny². Wtedy jednak, rozpatrywane na płaszczyźnie treściowej, nie muszą popadać w konflikt z przekonaniem racjonalnym, mimo że ich źródła znajdują się poza nauką.

(C) **Przekonania nieracjonalne** to przekonania, których specyfiką jest niezgodność treści z treścią danych dostarczanych przez naukę. Istotnym dla oceny ich walorów poznawczych jest więc nie tyle sposób dochodzenia do nich (ich pozyskiwania), ile fakt treściowej niezgodności z danymi nauki.

² Terminy te wymagałyby bliższych analiz, na co tutaj nie mamy miejsca. I tak termin „intuicja” może być nie tylko rozmaicie rozumiany, ale nadto nie ma zgody wśród filozofów, czy intuicja jest dopuszczalnym narzędziem poznawczym. Przystępne i wartościowe materiały na ten temat znajdujemy w magazynie popularyzującym filozofię *Filozofuj!*, 2025, 3(63). Osoby mniej obeznane z filozofią a zainteresowane tym problemem odniosą poznawcze korzyści z lektury zamieszczonych tam tekstów.

Twardowski sądzi, że w zbiorze ludzkich przekonań, większość stanowią takie, które zgodnie z powyższą terminologią trzeba zaliczyć do drugiej grupy przekonań, określanych powyżej mianem pozaracjonalnych.

Przedstawione powyżej poglądy Twardowskiego w kwestii racjonalności uznać należy za wartościowe i oparte na pewnej spójnej wizji filozofii. Poglądy co do natury filozofii należą do dyscypliny określanej obecnie mianem metafizyki. Poglądy metafizyczne Twardowskiego są jego propozycją rozumienia filozofii jako racjonalnego przedsięwzięcia, które wymaga jasności językowej, stosowania narzędzi logicznych, uzasadniania i krytycyzmu. Przemyślenia Twardowskiego dotyczące racjonalności zapoczątkowały dalsze prace, które rozwijały jego wstępne pomysły. Znajdujemy je u jego uczniów: m.in. u Ajdukiewicza (Ajdukiewicz, 2004, s. 49 i nast.). Ten wybitny i ważny polski filozof chce z racjonalizmem wiązać dwa postulaty:

(a) intersubiektywnej komunikowalności, która wymaga, aby dana treść myślowa dawała się przekazywać dosłownie, a więc bez używania rozmaitych narzędzi niedosłownego wyrażania się (np. stosowania przenośni).

(b) intersubiektywnej weryfikowalności, która postuluje możliwość zewnętrznej, a więc intersubiektywnej kontroli w odniesieniu do danego twierdzenia.

To stanowisko bywa traktowane jako reprezentatywne dla charakterystyki racjonalizmu w SLW, racjonalizmu określanego często za Ajdukiewiczem mianem antyirracjonalizmu. Ten racjonalizm (antyirracjonalizm) ceniący poznanie o walorach intersubiektywnych (komunikowalność, kontrolowalność) przeciwstawiany jest w tym ujęciu stanowisku z nim skonstrastowanemu, czyli irracjonalizmowi.

4. Konsekwencją powyższych założeń metodologicznych Twardowskiego jest odróżnianie przezeń filozofii naukowej od filozoficznego (metafizycznego) poglądu na świat i życie. Przyjęte przez Twardowskiego założenia mogą być bowiem

wykorzystywane tylko w sferze dociekań dotyczącej badań prowadzonych za pomocą metod naukowych. Nie można odwołać się do nich, gdy chcemy udzielić odpowiedzi na pewne ostateczne pytania dotyczące natury świata czy człowieka, o które często pytała tradycyjna metafizyka. Te bowiem pozostawałyby, wedle Twardowskiego, poza obszarem narzędzi dostępnych dla filozofii naukowej. Zdaniem filozofa drogą naukowej argumentacji nie da się wykazać słuszności takiego czy innego stanowiska w sferze światopoglądowej. **Twardowski postuluje, aby oddzielić filozofię naukową od sfery metafizycznego poglądu na świat (światopoglądu). Postulat ten stał się później typowy dla stworzonej przezeń szkoły.** W każdym razie większość jej członków go przyjmowała. Dla Twardowskiego było oczywiste, że ludzie żywili i żywią przekonania o charakterze światopoglądowym. Sfery tej nie lekceważył, bo wartość praktyczna tych przekonań nie budzi wątpliwości. Jak formułuje to sam Twardowski:

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 (Twardowski, 1965 (1931), s. 381).

Poglądy sfery światopoglądowej nie są naukowe, a więc racjonalne w rozumieniu tego terminu, który przyjmował Twardowski. Ale – jak podkreśla – mogą, a nawet powinny być pozaracjonalne, czyli nie należąc co prawda do racjonalnych, nie są sprzeczne z tezami nauki. Wymóg metodologiczny, który można by stawiać pod ich adresem, dotyczyłby tego, aby nie należały one do przekonań określanych przez filozofa jako nieracjonalne. Warto teraz, ograniczając się do kwestii metafizycznych, które mają charakter światopoglądowy, postawić pytanie, jakie wymagania należy postawić wobec przekonań światopoglądowych, aby nie były one nieracjonalne. Przypomnijmy, że takie byłyby przekonania światopoglądowe,

zwłaszcza przekonania dotyczące: (a) istnienia Boga, (b) nieśmiertelności duszy, (c) istnienia wolnej woli. Tradycyjnie te zagadnienia podejmował dział filozofii określany mianem metafizyki. Twardowski formułuje trzy takie wymagania: (1) brak sprzeczności wewnętrznych, (2) zrozumiałość na poziomie językowym i (3) brak niezgodności z nauką. Status tego rodzaju pozaracjonalnych przekonań nie dopuszcza jednak roszczenia, aby jakiś pogląd na świat uznać za naukowo uzasadniony, mający walor powszechności i obiektywizmu. Takie stanowisko nie musi wcale prowadzić do lekceważenia sfery światopoglądu. Tym, co skłania nas do budowania przekonań światopoglądowych, są rozmaite czynniki: nasze przekonania, a może raczej nastawienia prefilozoficzne, instynkty intelektualne, przeżycia osobiste, upodobania. Krytycyzm, jak uwypukla Twardowski, nie neguje potrzeby światopoglądu. Odrzuca tylko, jak już wspomniano, głoszenie tego typu przekonań jako obiektywnych. Okoliczność, iż ludzie żywią rozmaite przekonania światopoglądowe, nie jest problemem. Jak więc stwierdza filozof:

I każdy ma prawo przyjąć pogląd na świat i życie, który mu „odpowiada”, byleby tylko pogląd ten był wolny od sprzeczności wewnętrznych, zgodny z nauką i zrozumiały; pogląd taki może mu być wielce pomocny, może wprost decydować o jego losach. Trzeba tylko pamiętać, że taki pogląd jest sprawą osobistą tych, którzy go wyznają, że niepodobna wykazać jego waloru obiektywnego, że nie ma on charakteru wiedzy w ogóle, a tym bardziej wiedzy naukowej (Twardowski, 1931, s. 381).

Żywienie przekonań światopoglądowych, także przez uczonych, nie musi wcale powodować kolizji z naukową pracą badawczą, celem której jest zdobycie wiedzy o walorach obiektywnych. W ramach pracy badawczej w obrębie filozofii naukowej uczestniczą przecież, jak wskazuje Twardowski, zwolennicy rozmaitych poglądów na świat i życie. Zwolenn-

nicy takich światopoglądowych konstrukcji są oczywiście zwykle przekonani o ich bezwzględnej prawdziwości. Jest to – wedle Twardowskiego – dopuszczalne, o ile nie przeczą oni, że poglądy takie nie mogą być uzasadniane przy pomocy argumentacji zniewalającej innych do jej przyjęcia, a więc przy pomocy argumentacji mającej walor uniwersalnej ważności.

5. Rozróżnienie filozofii naukowej i domeny światopoglądu ma swoje konsekwencje, i to daleko idące, dla filozofii samej, a zwłaszcza dla niektórych jej działów. Rodzi się pytanie, jakie następstwa takie rozumienie filozofii mieć musi dla filozofii bardziej tradycyjnie rozumianej, zwłaszcza dla tego jej działu, który określany jest zwykle mianem metafizyki (niekiedy używa się jako synonimicznego terminu „ontologia”). Jak wiemy, zdaniem Twardowskiego drogą naukowej argumentacji nie da się wykazać słuszności takiego czy innego stanowiska w sferze światopoglądowej, zaś filozofia naukowa winna dążyć do tego, aby takie sporne stanowiska rozstrzygać w sposób podobny, jak to się czyni w nauce. Poglądy Twardowskiego co do charakteru filozofii prowadziły go stopniowo do przekonania, że znaczna część tradycyjnej problematyki metafizycznej nie ma charakteru naukowego. W efekcie filozofia naukowa, tak jak ją rozumiał, nie mogłaby obejmować metafizyki, bo ta ostatnia nie jest nauką. Ten krytyczny stosunek do metafizyki jako działu naukowo pojmowanej filozofii jest wyraźnie zauważalny w twórczości Twardowskiego już przed I wojną światową. **W późniejszym okresie Twardowski uznaje, iż metafizyka w zasadzie winna być umieszczona poza obrębem filozofii jako związana z dociekaniem światopoglądowymi.** Decydującą bowiem część tego, co sam Twardowski zaliczał do metafizyki, włącza on do sfery światopoglądowej (światopoglądu metafizycznego). Sfera ta zaś nie jest częścią naukowo pojmowanej filozofii. Dobrze to widać zwłaszcza w przemówieniu na posiedzeniu z okazji 25-lecia Polskiego

Towarzystwa Filozoficznego (1929)³. Twardowski w swym wystąpieniu lokuje zagadnienia metafizyczne już jednoznacznie poza sferą filozofii naukowej. Jest w tym stanowisku zauważalna konsekwencja. Jeśli przyjmujemy, że filozofia jest nauką oraz przypatrzymy się metodom dostępnych naukom szczegółowym, w szczególności zaś przyrodoznawstwu, to dojdziemy zwykle do wniosku, że znaczna część klasycznej problematyki metafizycznej tymi metodami nie może być uprawiana. Wtedy zaś, chcąc być konsekwentnym, należy usunąć 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, że światopoglądowej sfery – która w pełni naukową być nie może. Takie jest też rozwiązanie przyjmowane w tej kwestii przez Twardowskiego, który daleki był od lekceważenia tej domeny i jej znaczenia dla życia ludzkiego.

Należy zauważyć, iż choć to stanowisko bliskie było uczniom bezpośrednim i pośrednim filozofa, to jednak nie wszystkim w tym samym stopniu. Niektórzy z nich, np. Tadeusz Czeżowski, zajmowali stanowisko przychylniejsze tradycyjnie pojmowanej metafizyce (Czeżowski, 2004, s. 128–133). Wśród nich mamy także i takich (np. Tadeusz Kotarbiński), którzy w swych pracach filozoficznych dalecy byli od sterylnej przestrzegania granic między filozofią naukową a sferą przez Twardowskiego traktowaną jako światopoglądowa. Osobnym środowiskiem powiązanym ze Szkołą Lwowsko-Warszawską było tzw. Koło Krakowskie, tj. grupa myślicieli chcących stosować narzędzia logiki współczesnej do problematyki metafizyki, a w jakimś zakresie i teologii. Protektorem i mentorem tego środowiska, w którym wyróżniali się Józef M. Bocheński i Jan Salamucha, był uczeń Twardowskiego, wielki logik, Jan Łukasiewicz.

³ Twardowski, 1965 (1931), s. 379–384.

Tak więc w ich przypadku z zakresu filozofii nie chciano wyłączać problematyki wyraziście już metafizycznej.

6. W tym momencie naszych rozważań warto zająć się, choćby pokrótce, stosunkiem Twardowskiego do sfery określanej jako wiara. Chodziłoby o to, jak sfera wiary sytuuje się na gruncie przyjmowanych przez filozofa założeń⁴, a przy tym o wiarę pojmowaną tak religijnie, jak i niereligijnie. Sam termin „wiara” nie jest terminem jednoznacznym i możliwe jest używanie go w rozmaitych znaczeniach. W tym miejscu ograniczmy się do dwóch znaczeń. **Przy pierwszym, szerszym znaczeniu termin wiara stosowany mógłby być do przekonań, o których nie można powiedzieć z pewnością, że są prawdziwe i uzasadnione (odpowiada to angielskiemu terminowi *belief*).** W ich przypadku nie mamy więc w danym momencie lub nie mamy w ogóle wystarczających podstaw, w oparciu o które można by zaliczyć je do wiedzy, zwłaszcza empirycznej. Zarazem takie przekonania mogą posiadać pewne racje (argumenty) za nimi przemawiające. **W drugim znaczeniu termin „wiara” miałby odniesienie religijne.** W sytuacji takiego użycia poruszamy się zwykle w ramach pewnej religijnej tradycji. Ta tradycja zawiera pewną wizję świata, człowieka oraz obraz jego losów pośmiertnych, która może być specyficzna dla danej tradycji. W przypadku chrześcijaństwa (i analogicznie innych religii objawionych) racje na rzecz tych przekonań wiążą się z akceptacją objawienia zawartego w Biblii (czy analogicznie np. w Koranie). Nie wyklucza to w tym przypadku możliwości wykorzystywania racji odwołujących się w jakimś zakresie do samego rozumu.

Na gruncie stanowiska Twardowskiego przekonania należące do wiary w znaczeniu szerszym trzeba zaliczać do sfery metafizycznego poglądu na świat, czyli do sfery światopoglądu. Dotyczy to wielu przekonań, tak bardziej

⁴ Osobną sprawą są osobiste poglądy religijne Twardowskiego (na ten temat por. Kleszcz, 2013, s. 213–216).

potocznych, jak i filozoficznych, należących do rozmaitych działów filozofii. Mogą to być kwestie dotyczące np. wolności woli czy statusu wartości. W przypadku wiary religijnej typowymi, jak wskazywał Twardowski, byłyby przekonania odnoszące się do Boga, boskiego istnienia i Jego atrybutów. Konsekwencje stanowiska Twardowskiego przenosiły filozoficzne analizy dotyczące wspomnianych kwestii ze sfery filozofii, traktowanej jako naukowa, do domeny światopoglądu metafizycznego. W swej pracy *O filozofii średniowiecznej. Wykładów sześć* Twardowski wyraził to w odniesieniu do wiary religijnej, jednoznacznie mówiąc:

Bóg i jego stosunek do świata i człowieka nie może być przedmiotem wiedzy rozumowej, lecz jedynie wiary religijnej. Filozofia w sprawach tych wyrokować nie może, gdyż leży to poza zakresem jej środków poznawczych (Twardowski, 1910, s. 107).

Takie stanowisko Twardowskiego prowadzi do potrzeby separacji sfery wiary i sfery rozumu. Nie jest to tylko stwierdzenie, iż te dwie sfery się różnią, co nie jest jeszcze kontrowersyjne, lecz także założenie, że filozofia nie ma nic do powiedzenia w sferze wiary religijnej. W efekcie można by sądzić, iż nie ma ona nic do powiedzenia tak w sensie pozytywnym, np. dostarczania racji przemawiających za istnieniem Boga, jak i w sensie negatywnym, a więc dostarczania racji przeciwko temu istnieniu.

7. Kazimierz Twardowski i jego program realizowany przez jego bezpośrednich i pośrednich uczniów doprowadził do powstania ważnego nurtu filozoficznego w Polsce reprezentowanego przez Szkołę Lwowsko-Warszawską. Szkoła ta wniosła ogromny wkład do polskiego dorobku filozoficznego XX wieku. Wyraziste ślady jej oddziaływania znajdujemy także w twórczości żyjących obecnie w naszym kraju filozofów. Ocena dorobku filozoficznego i dydaktycznego Twardowskiego musi być bardzo wysoka.

To jednak nie oznacza, iż ten znaczący dorobek nie może być przedmiotem filozoficznej debaty. W tym punkcie tego tekstu chciałbym takie uwagi do dyskusji sformułować, a może raczej ze względu na krótkość tych rozważań tylko zasygnalizować. Przede wszystkim wydaje się iż, program Twardowskiego, podobnie jak każde inne stanowisko metafizyczne, nie może być wyjęty spod dyskusji i krytyki. Program ten nie może także być oczywiście traktowany jako monolit, który przez wszystkich filozofów, czy szerzej – wszystkich uczestników życia kulturalnego i społecznego, ma być przyjęty i realizowany wedle jednej formuły. Przedstawione powyżej stanowisko Twardowskiego warte jest więc rzetelnej dyskusji. Dotyczyć ona powinna kilku punktów poruszanych w tym szkicu.

(A) Sam Twardowski początkowo traktował metafizykę jako pełnoprawną dyscyplinę filozoficzną, wliczając do niej typowe problemy zajmujące w okresie klasycznym i nowożytnym metafizyków. Potem jednak odstąpił od tego stanowiska, uznając, że znaczną część zagadnień metafizyki należy zaliczyć do sfery światopoglądu. Te zaś nie mogą być badane i rozstrzygane przy pomocy metod właściwych dla naukowej filozofii. Ten jego pogląd różni go wyraźnie od stanowiska, jakie reprezentował jego nauczyciel, Brentana, który jako filozof podejmował przez swe całe życie zagadnienia metafizyki, w tym także problemy istnienia Boga i nieśmiertelności osobistej.

(B) W moim przekonaniu doświadczenia filozoficzne XX wieku przemawiają raczej nie za, lecz przeciwko takiemu pozbywaniu się problematyki metafizycznej z filozofii. Odrzucając postulat filozofii naukowej rygorystycznie rozumianej, trzeba uznać, że badania z zakresu metafizyki mają prawo być obecne w filozofii, już niekoniecznie określanej mianem naukowej, ale powiedzmy takiej, którą można nazwać filozofią uprawianą rzetelnie, a więc przestrzegającą wysokich standardów metodologicznych, a wśród nich

ważnych dla Twardowskiego wymogów językowej jasności, krytycyzmu i dostarczania racji. Sądzę przy tym, że przy takiej koncepcji filozofii nie powinno się z góry wyrzucać poza jej obręb pewnych problemów poprzez przenoszenie ich, stosunkowo arbitralnie, do sfery światopoglądowej.

(C) Twierdzenia filozoficzne, co jest oczywiste, charakteryzują się często tym, że nie mogą uzyskać statusu powszechnej akceptowalności, i tym, że dotyczą kwestii empirycznie nierozstrzygalnych. Zawartość tego, co można nazwać przekonaniem opartym na wierze, w szerokim rozumieniu tego terminu, w domenie filozofii byłaby więc trudna do redukcji. Spotykane zaś próby w tym zakresie, jak choćby podejmowane co jakiś czas w historii filozofii zachodniej próby uczynienia jej naukową (jej unaukowienia), wyraźnie na taki ograniczony, by nie rzec wątpliwy, sukces wskazują.

(D) Tym niemniej to, co nazywamy światopoglądem, winno być w moim przekonaniu odróżniane – i to wyraźnie – od filozofii, niezależnie od tego, czy nazywamy ją nauką, czy też nie. Choć metafizyczne stanowisko Twardowskiego może być przedmiotem dyskusji, to warto utrzymać odróżnienie filozofii i światopoglądu. Istnieją bowiem różnice między domeną nauk szczegółowych, filozofią i domeną dociekań światopoglądowych.

(E) Taka stosunkowo radykalna separacja filozofii i religii, jaką spotykamy w koncepcji Twardowskiego, podważałaby możliwość filozoficznej analizy przekonań religijnych. To może budzić rozmaite pytania i wątpliwości. Wykluczałaby ona, zwłaszcza gdy chciałoby się być konsekwentnym, możliwość budowania takiego działu filozofii jak filozofia religii⁵. *Nota bene*, takie stanowisko nie musi być zawsze efektem nastawienia antyreligijnego czy ogólniej sceptycznego. Jeśli nawet pominąć poglądy samego Twardowskiego, to podob-

⁵ W kwestii takich filozoficznych dyskusji dotyczących Boga, religii i samej filozofii religii por. *Filozofuj!*, 2015, 6, gdzie znajdujemy teksty myślicieli o zróżnicowanych poglądach.

ne możemy odnaleźć choćby u Władysława Tatarkiewicza, myśliciela uważanego za bliskiego SLW i samemu Twardowskiemu, a który przecież podkreślał swój katolicyzm. Wydaje się jednak, iż niezależnie od własnego stosunku myśliciela do religii i wiary religijnej walory filozoficznej refleksji dotyczącej religii przemawiają za dopuszczaniem możliwości uprawiania tej sfery filozoficznych badań.

Program filozoficzny Twardowskiego i jego realizacja, jak już kilkakrotnie tutaj wskazano, stanowią cenne dziedzictwo filozoficzne, ale także coś wciąż żywego, wartego kontynuacji. W tej sytuacji nie powinny one, podobnie jak każde inne stanowisko metafizyczne, zostać wyjęte spod dyskusji i krytyki. Nie takie było przecież nastawienie Twardowskiego, dla którego liczyła się samodzielność myślenia, co podkreślał, mówiąc:

Samodzielność myślenia obok właściwej metody i czystego umiłowania prawdy zawsze uważałem za najpewniejsze rękojmie powodzenia w pracy naukowej (Twardowski, 1926, s. 45).

Bibliografia

- Ajdukiewicz, K. (2004). *Zagadnienie i kierunki filozofii* (wyd. 1. 1949). Kęty-Warszawa: Wydawnictwo Antyk.
- Czeżowski, T. (2004). *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* (wyd. 1. 1948). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kleszcz, R. (2013). *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Semper.
- Kleszcz, R. (2020). *Profil metafizyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Twardowski, K. (1910). *O filozofii średniowiecznej. Wykładów sześć*. Lwów-Warszawa: H. Altenberg.

- Twardowski, K. (1926). Autobiografia filozoficzna. W: K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn. Część II* (s. 35–49). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper (wyd. 2014).
- Twardowski, K. (1931). Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia PTF we Lwowie (fragment). W: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* (s. 379–384). Warszawa: PWN (wyd. 1965).
- Twardowski, K. (1965). *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: PWN.
- Twardowski, K. (2014). *Myśl, mowa i czyn. Część II*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Woleński, J. (2023). *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska* (wyd. 1. 1985). Warszawa: PWN.

Władysław Witwicki



Wojciech Rechlewicz

Władysław Witwicki i krytyka religii

Wojciech Rechlewicz

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

e-mail: w.rechlewicz@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8385-3038

Filozof, pracuje na Wydziale Filozofii UKW w Bydgoszczy.
Sekretarz tamtejszego Oddziału Towarzystwa Filozoficznego.
Zainteresowania badawcze: filozofia Szkoły Lwowsko-
-Warszawskiej, współczesna analityczna filozofia języka i umysłu,
logika praktyczna i prakseologia, filozofia wychowania, filozofia
polityki i cywilizacji.



Władysław Witwicki (1878–1948) urodził się w Lubaczowie w rodzinie szlacheckiej. Od drugiego roku życia mieszkał we Lwowie, gdzie uczęszczał do szkoły powszechnej i gimnazjum, a potem studiował na tamtejszym uniwersytecie. Był bezpośrednim uczniem Kazimierza Twardowskiego, pod jego kierunkiem napisał i obronił pracę doktorską zatytułowaną *Psychologiczna analiza ambicji*. Habilitację uzyskał w roku 1904 na podstawie rozprawy *Analiza psychologiczna objawów woli*, a następnie został docentem prywatnym Uniwersytetu Lwowskiego. Jednocześnie pracował jako nauczyciel w lwowskich gimnazjach. Uzyskanie przez Polskę niepodległości łączyło się z ważnymi zmianami w życiu Witwickiego – w roku 1919 otrzymał nominację na profesora Uniwersytetu Warszawskiego i objął po Edwardzie Abramowskim katedrę psychologii. Pracę wykładowcy, wykonywaną przez cały okres międzywojenny, łączył z aktywnym udziałem w krajowym i zagranicznym życiu naukowym. Warto tu wspomnieć, że wygłosił wykład inauguracyjny podczas Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego (1923) i wziął udział w kilku międzynarodowych kongresach naukowych, m.in. w pierwszym kongresie poświęconym psychologii religii, który odbył się w Wiedniu (1932). W latach II wojny światowej stan zdrowia Witwickiego ulegał postępującemu pogorszeniu, co jednak nie przeszkodziło mu w intensywniej pracy naukowej. Od roku 1943 mieszkał

w Konstancinie-Jeziornie, gdzie po wojnie prowadził seminarium dla studentów.

Antyirracjonalistyczną postawę i ogólne założenia dotyczące sposobu uprawiania nauk filozoficznych, w tym psychologii, Witwicki przejął przede wszystkim od Twardowskiego. Wpłynęli na niego jednak także inni wybitni myśliciele czasów jego młodości: Wilhelm Wundt, William James, Fryderyk Nietzsche, Karol Darwin. Witwicki był przy tym niesłychanie wszechstronny. Rozwijał wywodzącą się od Brentana psychologię w duchu analityczno-opisowym, napisał dwutomowy podręcznik tej dyscypliny, którego używano jeszcze po II wojnie światowej. Przetłumaczył prawie wszystkie dzieła Platona, z którym czuł się duchowo związany i uważał, że rozumie go jak nikt inny. Jego praca translatorska nie ograniczała się zresztą do samego Platona – przełożył kilka innych książek, m.in. *Filozofię wszechświata* Williama Jamesa. Z zagadnień typowo filozoficznych podejmował głównie tematy etyczne oraz związane z refleksją nad nauką, zwłaszcza z jej stosunkiem do sztuki. Sztuka bowiem była drugą domeną Witwickiego, a w jej zakresie był zarówno teoretykiem, jak i praktykiem. Pisał wiele na tematy estetyczne i artystyczne (np. w książkach *Wiadomości o stylach*, *Anatomia plastyczna*), recenzował liczne wystawy malarstwa, ale też tworzył: obrazy olejne, rzeźby, rysunki, ilustracje do książek (również do książek swojego autorstwa, np. *Psychologii*). Zaprojektował także medal pamiątkowy, który uczniowie podarowali Twardowskiemu z okazji 25-lecia jego pracy na Uniwersytecie Lwowskim. Dwojaka osobowość – naukowa i artystyczna – była dla Witwickiego pewnym problemem, ponieważ uważał, że nauka i sztuka to dziedziny o różnych zadaniach i różnych sposobach ich realizacji. Dzieliąc swój czas między obie, miał poczucie, że w żadnej z nich nie osiągał najlepszych możliwych rezultatów.

Religia – jako zagadnienie zarazem psychologiczne i filozoficzne – stanowiła stały i ważny przedmiot zainteresowania

Witwickiego, ale przedmiot niejako „negatywny”, ponieważ widział w niej raczej złe niż dobre strony. Psychologicznego źródła takiej postawy można upatrywać w doświadczeniach z dzieciństwa i lat młodości. Ojciec przyszłego tłumacza Platona, Ludwik Filip Witwicki, zmarł przedwcześnie, a piątkę rodzeństwa, z którego Władysław był najmłodszy, wychowywała samodzielnie matka, Urszula Teodora Aurelia z Woińskich. Była ona osobą – jak wspominał sam Witwicki – o bogatej, ale niewykształconej wyobraźni, wyrażającej się w wierze w cuda, duchy, zjawy, pobożne zabiegi, modlitwy, zbawienne działanie dewocjonaliów. Stąd codzienne czasochłonne i uciążliwe praktyki religijne, w których musiały uczestniczyć jej dzieci, nastrój grozy, gdy w domu zapadał zmrok, oczekiwania wobec najmłodszego syna dotyczące jego przyszłej kariery w stanie duchownym. Matka bowiem stawiała Władysławowi za wzór swojego wuja, arcybiskupa lwowskiego, i pragnęła, aby poszedł w jego ślady. Wpływ tej atmosfery łatwo zrozumieć, czytając barwną relację Witwickiego:

Nowenny odmawialiśmy wszyscy, klęcząc wieczorami przed ołtarzykiem Serca Jezusowego. Wisiął na ścianie pomiędzy łóżkiem matki i siostry [...]. Nad drzwiami medalik cudowny św. Benedykta chronił od złodziei pokój, w którym i tak trudno było coś ukraść, bo nędza wyglądała z każdego kąta. Św. Antoni Padewski pomagał szukać rzeczy zagubionych, Matka Boska Nieustającej Pomocy ratowała w cięższych i lżejszych chorobach, Niepokalanie Poczęta w małej figurce porcelanowej miała też swój ołtarzyk w pokoju – świeczek obrazków w ogóle nie było na ścianach. [...] W zimie chodziliśmy o wpół do siódmej na roraty przed szkołą, do Trzech Króli śpiewaliśmy w domu kolędy, w poście co niedzieli odprawiałem u św. Mikołaja Gorzkie żale od 4-tej do 8-ej po południu, a w piątki wieczorem obchodziłem na klęczkach 14 stacji Męki Pańskiej. W maju co wieczór zasypiałem podczas Litanii loretańskiej w Kościele Bernardynów lub u św. Mikołaja. [...] Zaziemski świat zbliżał się najwięcej o zmroku,

kiedy w domu nie było nikogo, a lampy nie należało świecić, bo nafta była droga. W miarę jak gasły barwy i zacierały się kształty znanych przedmiotów w pokoju, wypełniały się kąty za meblami i pod meblami światem nadprzyrodzonym. Kto wie, czy właśnie za szafą nie pokutuje ojciec nieboszczyk – była o tym mowa w domu przy obiedzie i kwestia została nierozstrzygnięta. Za piecem może też siedzieć dusza jakiegoś dawnego lokatora tego mieszkania – może był samobójcą – nie można wiedzieć, a samobójcy straszą po domach latami” (Witwicki, rękopis, 1931, cyt. za: Nowicki, 1980, s. 110).

W innym miejscu Witwicki pisał:

Wieczny strach niesamowity, wieczny grzech i obawa i ciągłe rachunki sumienia i daremne postanowienia poprawy i przewlekłe modlitwy – zawsze też daremne, i ascetyczne lektury, i powołanie do stanu duchownego, pęknięte przy nauce dogmatyki i katechizmu. To było obłąkane wszystko. I prowadziło do psychozy. Przecież ja brałem zupełnie serio wszystko. Jak naukę, jak prawdę, jak fakty. Nie wiedziałem, że ludzie zdrowi biorą to na niby – jak poezję, jak teatr, jak kino, jak powieść, jak zabawę towarzyską, jak obrzęd, jak obyczaj, jak imieniny, ukłony, uroczyste listy, polonezy itd. Dobrze, że to przeszło. To zmora mojego życia. Jak zły sen – długoletni (Witwicki, 1931, cyt. za: Nowicki, 1980, s. 106–107).

Witwicki reprezentował orientację materialistyczną i biologizyczną. Akceptował idee darwinowskie – wyjaśniając zjawiska i procesy psychiczne, często odwoływał się do roli, jaką odgrywają one w walce o byt i powiększaniu mocy życiowej. W swojej teorii zwanej kratyzmem (gr. *kratos* – siła, moc) uznawał dążenie do wzmagania tej mocy za zasadniczy czynnik rozwoju indywidualnego i społecznego, a wzajemne ocenianie przez ludzi posiadanej mocy – za główną przyczynę kształtowania się relacji między nimi. Religię uważał za opartą przede wszystkim na poczuciu religijnym, a nie na fundamencie intelektualnym. Poczucie

to, charakterystyczne dla człowieka pierwotnego, wiąże się z wiarą w życie pośmiertne i świat nadprzyrodzony, który zamieszkują niewidzialne istoty, potężniejsze i mądrzejsze od człowieka, wpływające na zdarzenia w świecie widzialnym. Stąd też łączy się ono z dążeniem do pozyskania sobie tych istot, do zjednania sobie ich przychylności. Jako że dla człowieka o silnym poczuciu religijnym światem rządzą raczej nadprzyrodzone moce niż prawa przyczynowe, nie polega on na obserwacji i rozumowaniu, na prawach przyrody, a nawet na zasadzie sprzeczności, tylko na przekazie otrzymanym od osób wtajemniczonych, uważających, że znają świat nadprzyrodzony bezpośrednio. Skuteczne w działaniu wydają mu się także różnego rodzaju życzenia, znaki, zaklęcia. Z poczuciem religijnym współwystępuje więc myślenie magiczne, które można spotkać w licznych obyczajach, przesądach, ludowych praktykach. Religijność łączy się również – co Witwicki podkreślał za Rudolfem Otto – z poczuciem świętości, skojarzonym z dobrocią i potęgą, ale jednocześnie z niezrozumiałością i grozą.

Poznanie naturalne, oparte na doświadczeniu i rozumowaniu, było więc dla Witwickiego nie do pogodzenia z widzeniem świata przez pryzmat poczucia religijnego. Podobny rozdzźwięk zachodzi między etyką religijną a świecką. Etyka świecka rodzi się tam, gdzie jednostki ludzkie muszą ze sobą żyć i współpracować, a opiera się na poczuciu moralnym i instynkcie społecznym. Ceni wszystko to, co jest pożyteczne dla ochrony życia, zdrowia, własności, dobrego imienia członków wspólnoty, a gani to, co się tym wartościom sprzeciwia. Na tym właśnie opierają się pierwotne, spontanicznie kształtujące się oceny moralne oraz prawa – początkowo zwyczajowe, a potem spisywane. Poczucie moralne współistniało jednak długo z poczuciem religijnym, gdyż ludzie łatwo wierzyli, że prawa pochodzą od bogów. Dlatego najstarsze etyki miały charakter religijny, a umacniały się dzięki temu, że kapłani – powołując się na

wolę bogów – zabraniali ludziom rozumowego roztrząsania norm moralnych. Ale jednocześnie, również od dawna, próbowano na różne sposoby uzasadniać reguły moralnego postępowania bez odwoływania się do religii – czyniło to wielu filozofów, choćby Platon, Arystoteles czy Kant, których Witwicki zalicza do przedstawicieli etyki świeckiej. Przepisy takiej etyki opierają się na poczuciu moralnym i zdrowym rozsądku, a ich celem jest umożliwianie i ułatwianie ludziom wspólnego życia poprzez zmniejszanie cierpień i niebezpieczeństw, jakie to życie nieuchronnie za sobą pociąga.

Etyka religijna natomiast zakłada, że dobre jest wszystko, co nakazuje bóstwo i jego ziemscy przedstawiciele. Gdy na przykład Bóg nakazuje Saulowi wymordowanie całego miasta, a Abrahamowi złożenie syna w ofierze, to nie powinni oni zastanawiać się nad dobrem czy złem takiego postępowania. Witwicki uważał, że etyka religijna ma w rzeczywistości charakter indywidualny, a nie społeczny – opiera się bowiem na relacji człowieka do Boga, a do innych ludzi jedynie pośrednio. Pod względem treści etyka religijna ma za podstawę opowieści w rodzaju tych, które występują w chrześcijaństwie, np. o Adamie i raju, Abrahamie, Mojżeszu, Jezusie. Dzieci traktują zdarzenia przedstawiane w takich opowieściach jak prawdziwe, ale wiara ta najczęściej przemija w okresie dorastania, a zdarza się, że wraz z nią młodzi ludzie tracą fundament etyczny. W związku z tym etyka religijna – obok innych swoich wad – nie zapewnia trwałej podstawy moralnego postępowania. Niektóre przepisy religijne pokrywają się, co prawda, z normami etycznymi, ale inne z kolei nie mają żadnego wpływu na zmniejszanie cierpień powstających w relacjach między ludźmi. Trwały fundament moralności może więc stworzyć jedynie etyka świecka.

Najważniejszą pracą Witwickiego dotyczącą religii jest *Wiara oświeconych*. Książka ta powstała w roku 1935, ale wydawnictwa naukowe nie chciały jej publikować, aby nie narazić się władzom kościelnym. Autor z kolei nie chciał,

aby książkę drukowało prywatne wydawnictwo, gdyż obawiał się, że wtedy zostanie wykorzystana politycznie. W roku 1939 *Wiara oświeconych* ukazała się w tłumaczeniu na język francuski (*La foi des éclairés*), przełożyła ją Izydora Dąmbska. Wydanie polskie ujrzało światło dzienne dopiero w roku 1959 – 11 lat po śmierci Witwickiego. Przedmiotem książki jest charakter wiary religijnej osób deklarujących przynależność do wyznania katolickiego, ale nie dowolnych, tylko „oświeconych”, przez co Witwicki rozumiał posiadanie „wyższego poziomu kultury umysłowej”. Za kryterium przynależności do tej grupy przyjął posiadanie co najmniej średniego wykształcenia. Witwicki uważał, że oświeceni wierzący są szczególnie interesujący jako przedmiot badania, ponieważ muszą stosować specjalne techniki życia psychicznego, aby pogodzić wiarę z wiedzą nabytą w trakcie edukacji wykorzystywaną w życiu codziennym. Autor *Wiary oświeconych* uważał bowiem, że treści wiary brane jako przekonania są niemożliwe do pogodzenia z wiedzą świecką; że są z nią sprzeczne. Człowiek wykształcony podlega jednak psychologicznej zasadzie sprzeczności, według której trudno jest świadomie i równocześnie przeżywać dwa sprzeczne przekonania. Dlatego Witwicki przyjął, że wiara w przypadku ludzi oświeconych nie ma charakteru przekonań, ale supozycji, czyli przypuszczeń o różnym stopniu przekonania.

Pojęcie supozycji było kluczowe dla całej koncepcji Witwickiego. Wskazywał on słusznie, że supozycje odgrywają rolę w wielu dziedzinach życia, podkreślał zwłaszcza ich obecność w sztuce i zabawie. Gdy np. ktoś przeżywa przedstawienie teatralne, wtedy wyobraża sobie określone zdarzenia w taki sposób, jakby były one rzeczywiste, choć takimi nie są. Widz może przeżywać silne emocje, kiedy Otello morduje Desdemonę, ale w głębi ducha wie, że są to postacie fikcyjne i żadne morderstwo nie ma miejsca. W ten właśnie sposób mogą współistnieć pozornie sprzeczne wobec siebie przekonania, a w rzeczywistości – przekonania i sprzeczne

z nimi supozycje. Wiara religijna osób oświeconych, twierdził Witwicki, ma zasadniczo charakter właśnie supozycji, a nie przekonań. Dlatego może funkcjonować obok wiedzy świeckiej i nie musi z nią kolidować. Wierzący zwykle stara się odseparować jedną dziedzinę od drugiej, aby niejako ukryć przed sobą supozycyjny charakter swojej wiary. Nie musi jednak tego czynić – może śmiało twierdzić, że jego wiara może wchodzić w kolizję z wiedzą świecką, gdyż nie polega ona wcale na przekonaniach. Witwicki poświęcił wiele miejsca próbie wykazania, że jego koncepcja wiary jest zgodna z oficjalnym nauczaniem Kościoła, które – jego zdaniem – dopuszcza supozycyjność wiary w przypadku osób wykształconych. Wywodził np., że autorytety teologiczne, w tym Tomasz z Akwinu, podkreślają, że wiara nie ma charakteru poznania naturalnego, nie jest kwestią dowodu, tylko raczej aktu woli; to aktywne uznawanie treści wiary za prawdziwe, przy czym treści te same w sobie nie są przekonujące, nie zmuszają do ich uznania.

Istotną część badań Witwickiego stanowią rozmowy, które przeprowadził z oświeconymi wierzącymi, aby zebrać materiał empiryczny. Każda z rozmów opierała się na 15 pytaniach, które zadawano osobie badanej po zapoznaniu się przez nią z „opowiadaniem indyjskim”. Opowiadanie to przenosiło w sferę świecką biblijne opowieści o wygnaniu z raju i odkupieniu – podawało, że pewien wpływowy radża zamieszkujący jedną z prowincji Indii ufundował wspaniałą szkołę dla dzieci, ale zakazał zaglądania do publicznie dostępnej, pięknie oprawionej księgi. Jak przewidział radża, zakaz został od razu złamany, na skutek czego wszyscy zostali ukarani zamknięciem szkoły. Obrazę zmazał dopiero po 30 latach wnuk fundatora, który publicznie przyznawał się do pokrewieństwa z nim, za co został ciężko pobity przez swoich szkolnych kolegów. Witwickiemu chodziło o sprawdzenie, czy zdarzenia te będą przez badanych oceniane pod względem etycznym i estetycznym tak samo, jak analogiczne

postępowanie Boga wobec ludzi. Jego przewidywania okazały się trafne – badani byli skłonni oceniać negatywnie postępowanie radży, kierując się zdroworozsądkowym, świeckim poczuciem moralnym, ale jednocześnie uznawali, że to „zwykłe” poczucie nie może być stosowane do oceny postępowania Boga. Przyjmowali bowiem, że Jego czyny z założenia muszą być mądre i dobre. Rezultaty wywiadów stanowiły dla Witwickiego potwierdzenie jego teorii supozycyjności wiary.

W ostatnim okresie swojego życia Witwicki przetłumaczył Ewangelie według Mateusza i Marka i obszernie je skomentował, tworząc rozbudowany portret psychologiczny Jezusa Chrystusa. Chrystus został w nim ukazany jako wielki założyciel chrześcijaństwa wywierający olbrzymi wpływ na ludzi, ale jednocześnie osoba egocentryczna, porywcza, nieznosząca sprzeciwu, bezwzględnie dążąca do realizacji swoich celów, oschła i nielicząca się z uczuciami innych. Witwicki deklarował na wstępie, że nie chodzi mu o rozstrzygnięcie żadnych kwestii teologicznych, a jedynie o ukazanie Chrystusa jako człowieka; a o tym, że był on człowiekiem, naucza przecież sam Kościół. Faktycznie jednak autor komentarza wyraźnie sugerował, że Jezus Chrystus nie jest Bogiem, choć z drugiej strony podkreślał, że jest postacią autentyczną. Gdyby bowiem postać Chrystusa była wymyślona, otrzymałaby cechy idealne, a nie te, które występują zwłaszcza w Ewangelii Mateusza. Cechy te Witwicki w skrócie widział tak:

Stale nastawiony egocentrycznie i podmiotowo. W stosunku do Żydów biednych, małych i wierzących był zawsze łaskawym dobroczyńcą; w stosunku do opornych, krytycznych, potężnych przeciwników niemiłosierny i skrajny. [...] W stosunku do ludzi zasadniczo oschły. Kontakt z ludźmi powierzchowny – chwilami przerywany w ogóle. Mimo to potężny wpływ sugestywny na najbliższych. Osią jego psychiki wydaje się poczucie Synostwa Bożego, zaznaczone po raz pierwszy podczas chrztu w Jordanie, u Jana (Witwicki, 1958, s. 379).

Nie trzeba dodawać, że tak zarysowana osobowość Chrystusa musiała wywoływać kontrowersje, zwłaszcza u wierzących chrześcijan.

Witwicki przypisywał religii wielką siłę sugestywną – z charakterystycznym dla siebie artyzmem słowa tak pisał o wpływie wywieranym na wiernych przez sakralną muzykę i architekturę:

Pieśni lecą w wysoko, jakby z nieba. Niskie dźwięki organów przenikają ciała wiernych na wskroś, muzyka i śpiew – to niby chóry anielskie, z niewidzialnego wzniesienia dolatują i wzruszają inaczej niż na świeckim koncercie, gdzie śpiewaków, dyrygenta i grających widać na estradzie, jak pracują. [...] Chór kościelny daje muzyce coś nadziemskiego, zostawia słuchacza samego z nią i z Bogiem, bez pośrednictwa tych, którzy muzykę wykonują. We wnętrzu kościoła półmrok, w którym postacie rzeźbione pod filarami i na konsolach nabierają życia. Czasem skośna smuga światła przez kolorowe okno wpadnie, zagra tęczę na wzbijających się obłokach kadzideł i oto się malowana rzeźba św. Józefa na wysokiej konsoli naprzeciw zapala na chwilę barwami, błękitem i świetlistym różem, jakby to było widzenie nadziemskie, a nie robota snycerza (Witwicki, 1958, s. 289–291).

Ten odświętny, przepełniony patosem i niezwykły świat – zaznaczał Witwicki – jest jednak niestały, gdyż zbyt od-biega od codzienności. Ludzie często traktują go jak enklawę, oddzieloną od nurtu zwykłego życia; podczas nabożeństwa mogą być pokorni, łagodni, przepełnieni czią, a po nim – wracają do swoich codziennych zajęć i postaw. Mogą wtedy kupować i sprzedawać, procesować się, atakować innych czy gromadzić dobra materialne.

Czy religia ma zatem jakiegokolwiek pozytywne strony? Witwicki przyznawał, że poczucie religijne może powstrzymać antyspołeczne instynkty u niektórych ciemnych jednostek, przez co są one mniej szkodliwe. W *Pogadankach*

obyczajowych, niewielkiej książce pomyślanej jako swojego rodzaju poradnik etyczny, Witwicki podkreślał zasługi etyki katolickiej w uporządkowaniu niektórych pojęć moralnych, np. w zakresie charakterystyki odmian sumienia lub okoliczności wpływających na ocenę czynu. Zasadniczo jednak religię uznawał za pierwotny, niższy etap rozwoju moralnego ludzkości. Wierzył, że ostatecznie zostanie on przewyżniony, a miejsce poczucia religijnego zajmie poczucie moralne, odwołujące się jedynie do zdrowego rozsądku, instynktu społecznego i naturalnego współczucia, które rodzi się w ludziach na widok cierpienia podobnych im istot.

Bibliografia

- Nowicki, A. (1980). Inedita Władysława Witwickiego (1878–1948). Ankieta w sprawie utraty wiary religijnej. *Euhemer – Przegląd Religioznawczy*, 3(117), 103–113.
- Witwicki, W. (1958). *Dobra nowina według Mateusza i Marka*. Warszawa: PWN.
- Witwicki, W. (1959). *Wiara oświeconych*. Warszawa: PWN.

Jan Łukasiewicz



Marcin Tkaczyk

Pozytywizm Jana Łukasiewicza

Marcin Tkaczyk

Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: marcin.tkaczyk@kul.pl

ORCID: 0000-0003-0380-7072

Franciszkanin, profesor, kierownik Katedry Logiki w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii KUL. Dziekan Wydziału Filozofii KUL (2013–2015), prorektor KUL ds. nauki i kontaktów międzynarodowych (2015–2017). Zainteresowania badawcze: logiki modalne, temporalne, historia logiki, filozoficzna teologia, historia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.



Logika stanowi wzorzec racjonalności, ponieważ jej metody umożliwiają nadanie określonym działaniom umysłu ścisłej postaci. Jan Łukasiewicz w godny podziwu sposób współtworzył logikę XX wieku. Jednakże pozytywistyczne przesady skłoniły go do zerwania związku z tą działalnością umysłu, w której logika bierze początek. Te działania umysłu, znane jako duchowy ogląd, wydawały mu się bowiem mało naukowe. Tym sposobem skrajny racjonalizm Łukasiewicza okazał się bezsilną wersją irracjonalizmu. Analogiczny los czeka każdą wersję racjonalizmu pozbawioną solidnej podstawy metafizycznej.

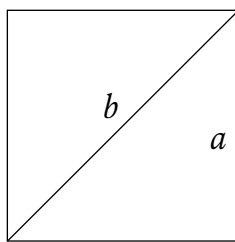
I. Duchowy ogląd

Logika to systematyczna i efektywna odpowiedź na pytanie, które kroki w dowodzie są prawidłowe. Stąd jasne powinno być to, że przedmiotem logiki jest dowód, i to, że logika jest nauką normatywną, to znaczy jej twierdzenia nie zdają sprawy z zachowania osób tworzących dowody, tylko dyktują określone zachowanie.

Umiejętność dowodzenia jest odkryciem starożytnych greckich filozofów i to nie jakimkolwiek, ale w ich własnym mniemaniu najcenniejszym i najważniejszym ze wszystkich osiągnięć ludzkości. Chociaż wykłady historii filozofii

przeważnie na ten temat milczą, w archaicznej i klasycznej Grecji dowodzenie stanowiło główny wspólny przedmiot zainteresowania, a zarazem znak rozpoznawczy filozofów. Stąd logika cieszyła się ich najwyższym zainteresowaniem. Na przełomie XIX i XX wieku dokonał się skokowy postęp w logice, obejmujący jej metody. Można mówić odtąd o nowej postaci logiki – o logice matematycznej, z którą Łukasiewicz zapoznał się dogłębnie jako jeden z pierwszych, a być może jako pierwszy na polskiej ziemi i której czarowi od razu uległ. Chciał uczynić z logiki matematycznej nie tylko przedmiot naukowych zainteresowań, ale również nauczycielkę i przewodniczkę życia własnego i innych. Sądził bowiem, że nowa postać logiki domaga się nowej postaci wiedzy, dostosowanej do prawideł logiki matematycznej, i w tym duchu postulował dogłębną reformę nauki, a nawet całej kultury.

Normatywne roszczenia logiki znajdują podstawę w odkryciu *duchowego oglądu*, tj. w odkryciu, że w sposób podobny do postrzegania zmysłowego, ale za pomocą samego umysłu, nie korzystając ze zmysłów, człowiek może bezpośrednio nabywać wiedzy. Kto np. wyobrazi sobie kwadrat i jego przekątną (rys. 1), ten za pomocą umysłu może *zobaczyć*, że przekątna dzieli kwadrat na dwa trójkąty o równym polu powierzchni.



Rys. 1

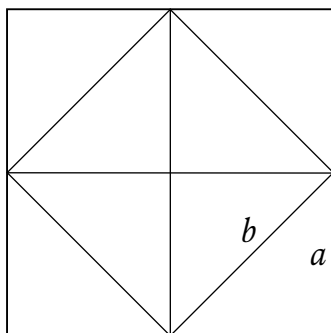
Kwadrat wraz z jego przekątną stanowi wytwór wyobraźni. Jeżeli wyobraża go sobie kilka osób, każda z tych osób tworzy swój własny kwadrat. Natomiast uchwycony związek łączący kwadrat z przekątną jest po pierwsze zastany, a nie

stworzony siłą wyobraźni, a po drugie jeden, wspólny dla wszystkich, którzy go widzą, i względem nich zewnętrzny. Uchwycenie opisanego związku łączącego kwadrat z przekątną jest pod wieloma względami podobne do oglądu zmysłowego, ale dokonuje się bez udziału zmysłów. Dla odróżnienia można mówić, że rozważany związek jest dostępny dla *umysłu*.

Ustaliwszy szereg związków dostępnych dla umysłu, można powiązać je w sposób, który umożliwi odkrycie prawd z tej samej dziedziny, ale pozostających poza bezpośrednim zasięgiem. Jak wspomniano, prawie każdy może zauważyć, że kwadrat dzieli się po przekątnej na dwa trójkąty o równym polu powierzchni. Jednakże wyobrażając sobie kwadrat o boku długości a oraz przekątnej długości b (rys. 1), mało kto mógłby w podobny sposób dostrzec, że:

$$b = a \cdot \sqrt{2}$$

Wyobraziwszy sobie jednak cztery kwadraty o boku długości a oraz przekątnej długości b (ułożone tak, jak na rys. 2), można zobaczyć, że kwadrat o boku długości a składa się z dwóch, a kwadrat o boku długości b z czterech trójkątów o tym samym polu powierzchni, równym, powiedzmy, x .



Rys. 2

Skoro pole każdego trójkąta, o którym mowa, równa się liczbie x , pole kwadratu o boku a równa się liczbie a^2 ,

a pole kwadratu o boku długości b równa się b^2 , to właśnie zostało ustalone, że

$$\begin{aligned} b^2 &= 4x \\ a^2 &= 2x \end{aligned}$$

Mnożąc obie strony ostatniej równości przez 2, można zobaczyć, że

$$a^2 \cdot 2 = 4x$$

skąd widać już, że

$$b^2 = a^2 \cdot 2$$

Wiedząc to i pamiętając, że długość odcinka nie jest liczbą ujemną, można zobaczyć, że

$$b = a \cdot \sqrt{2}$$

Chociaż ten związek nie jest uchwytany bezpośrednio, wiadomo, że jest prawdziwy, ponieważ każde pośrednie spostrzeżenie, zwane *krokiem* w dowodzie, a także poprawność powiązania kroków w dowód dają się zaobserwować w umyśle.

Znany z matematycznej praktyki duchowy ogląd stanowi ostateczną podstawę twierdzeń logiki i jest źródłem pewności, że dowiedzione twierdzenia są prawdziwe. Jest to pogląd nie tylko greckich filozofów, ale również twórców logiki matematycznej, takich jak Kurt Gödel i Bertrand Russell, którzy sposób poznawania podstawowych zasad logiki porównywali do postrzegania zmysłowego (Gödel, 1944). Także Łukasiewicz przyznawał, że znał przeżycie duchowego oglądu:

Chciałbym [...] nakreślić obraz związany z najgłębszymi intuicjami, jakie odczuwam zawsze wobec logistyki [tym terminem Łukasiewicz

często określał logikę matematyczną]. Obraz ten rzuci może więcej światła na istotne podłoże, z jakiego przynajmniej u mnie wyrasta ta nauka [...]. Otóż, ilekroć zajmuję się najdrobniejszym nawet zagadnieniem logistycznym, [...] tylekroć mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłychanie zwartej i niezmiernie odpornej konstrukcji. Konstrukcja ta działa na mnie jak jakiś konkretny dotykalny przedmiot, zrobiony z najtwardszego materiału, stokroć mocniejszego od betonu i stali. Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wytężonej pracy odkrywam w niej tylko coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego (Łukasiewicz, 1937).

Logika matematyczna jest bowiem niczym innym niż dojrzałą postacią klasycznej logiki antycznych Greków.

Jednakże obok logiki matematycznej w XX wieku powstało wiele logik alternatywnych (nieklasycznych), w tym stworzone przez Łukasiewicza logiki wielowartościowe, które nie znajdują oparcia w duchowym oglądzie. Podobne co prawda do logiki matematycznej pod względem stosowanych metod są konkurencyjne odpowiedzi na to samo pytanie, które kroki w dowodzie są prawidłowe. Wraz z powstaniem logik alternatywnych pytanie o kryteria wyboru tej, której należy dać posłuch, stało się palące. Łukasiewicz czuł ciężar gatunkowy tego pytania, tym bardziej że logika stanowiła dla niego fundament i spoiwo całego poglądu na świat.

II. Formalizacja

Do najważniejszych metod logiki należy *formalizacja*, czyli ograniczenie opisu dozwolonych kroków dowodowych do omawiania kształtu używanych słów z pominięciem treści. Na przytoczony w części I dowód składa się m.in. krok,

który od zdań $b^2 = 4x$ oraz $a^2 \cdot 2 = 4x$ prowadzi do zdania $b^2 = a^2 \cdot 2$. Krok ten opiera się na duchowym oglądzie następującej prawdy:

Reguła 1. Dwa przedmioty równe trzeciemu przedmiotowi są też równe sobie nawzajem.

Regułę 1 można alternatywnie sformułować w następujący sposób:

Reguła 2. Rozważmy dowolne trzy nazwy i znak „=”. Jeżeli do dowodu należą dwa następujące zdania: zdanie złożone kolejno z pierwszej nazwy, znaku „=” i z trzeciej nazwy oraz zdanie złożone kolejno z drugiej nazwy, znaku „=” i z trzeciej nazwy, to do tego dowodu wolno włączyć zdanie złożone kolejno z pierwszej nazwy, znaku „=” i z drugiej nazwy.

Reguła 2 stanowi formalizację reguły 1, ponieważ zezwala na wykonanie dokładnie tych samych kroków dowodowych, ale mówi wyłącznie o kształcie używanych znaków. Formalizacja ma wielkie znaczenie, ponieważ pozwala zastąpić ogląd duchowy oglądem zmysłowym. Związek między związkami równości, opisywany w regule 1, jest widoczny wyłącznie dla umysłu, ale podobieństwo znaków, o których mowa w regule 2, jest widoczne dla zmysłów, mianowicie dla wzroku. Ponieważ ogląd duchowy jest dużo bardziej omylny niż zmysłowy, łatwiej sprawdzać poprawność dowodu, dysponując regułą 2 niż dysponując regułą 1. Co więcej, regułę 2, ale nie regułę 1, mogą stosować odpowiednio zaprogramowane maszyny liczące, które potrafią imitować ogląd zmysłowy, ale duchowego nie. Dlatego już od starożytności logicy zawsze zabiegają o formalizację jak największej części – najchętniej wszystkich – reguł logicznych. Ambicję logiki stanowi bowiem przekształcenie sprawdzania poprawności dowodu w czynność maszynową,

czyli podanie *algorytmu* sprawdzania dowodu. Jest to początek najważniejszej ze wszystkich metod logiki, mianowicie *aksjomatyzacji*.

Niestety oprócz niezliczonych zalet metoda formalizacji ma ważne ograniczenie. Otóż formalizować można zarówno reguły prawdziwe, jak i fałszywe. Na przykład nic nie stoi na przeszkodzie temu, żeby podać następującą regułę:

Reguła 3. Rozważmy dowolne trzy nazwy i znak „<”. Jeżeli do dowodu należą dwa następujące zdania: zdanie złożone kolejno z pierwszej nazwy, znaku „<” i z trzeciej nazwy oraz zdanie złożone kolejno z drugiej nazwy, znaku „<” i z trzeciej nazwy, to do tego dowodu wolno włączyć zdanie złożone kolejno z pierwszej nazwy, znaku „<” i z drugiej nazwy.

Reguła 3 jest fałszywa. Stosując ją, wolno bowiem stwierdzić, że $10 < 1$, jeżeli wcześniej stwierdzono, że $10 < 100$, a $1 < 10$. Jednakże granicy między regułami prawdziwymi a regułami fałszywymi sformalizować niepodobna. Jej nakreślenie wymaga oglądu duchowego. Że reguła 2 jest prawdziwa, wie ten, kto umysłem widzi to, że reguła 2 stanowi formalizację reguły 1, oraz to, że reguła 1 jest prawdziwa. Żaden algorytm, więc też żadna maszyna, tego nie dokaże.

Tymczasem logiki alternatywne powstają w drodze arbitralnego uszkodzenia sformalizowanych reguł logiki matematycznej, tak jak fałszywa reguła 3 powstała przez umyślne uszkodzenie prawdziwej reguły 2. Nie mają natomiast żadnego uzasadnienia, które dałoby się porównać z duchowym oglądem z logiki matematycznej, podobnie jak reguła 3 nie opiera się na żadnym zdaniu prawdziwym podobnym do reguły 1. Na przykład mocą reguły znanej jako prawo wyłączonego środka logika matematyczna pozwala z góry wypowiedzieć zdanie:

jest tak, że A , lub nie jest tak, że A

bez oglądania się na to, jakie zdanie występuje w miejscu litery „A”, podczas gdy logiki wielowartościowe Łukasiewicza nie zawierają tej reguły. Zawodowemu logikowi zmiana zestawu sformalizowanych reguł przychodzi bez większego wysiłku, ale znalezienie podstaw tej zmiany, podobnych do reguły 1, jest najeżone trudnościami. Po stu z górą lat intensywnych dociekań logiki alternatywne względem logiki matematycznej nadal są pozbawione jakichkolwiek podstaw, które można by choć w przybliżeniu przyrównać do duchowego oglądu. Bądź nie mają żadnych podstaw, bądź opierają się na podstawach niepoważnych.

III. Albo hipoteza, albo konwencja

Od formalizacji, która jest *metodą* opisu rezultatów duchowego oglądu, należy odróżniać pozytywizm, który stanowi mocną *tezę* metafizyczną. Teza pozytywizmu brzmi: jedynym doświadczeniem jest doświadczenie zmysłowe, czyli duchowy ogląd jest złudzeniem, a wszystkie przedmioty rzekomo dane w tym oglądzie są wytworami wyobraźni. Logikę i matematykę pozytywiści traktują na jeden z dwóch sposobów, uznając, że to:

- (a) hipotezy,
- (b) konwencje.

Dla wygody można odpowiednio mówić o pozytywizmie typu (a) lub typu (b). Pozytywizm typu (a) zrównuje twierdzenia logiki i matematyki z twierdzeniami nauk empirycznych. Zasługują one na uznanie tak długo, jak długo znajdują potwierdzenie w doświadczeniu zmysłowym. W pozytywizmie typu (b) można dowolnie wybrać najwygodniejszą logikę i matematykę, podobnie jak wybiera się język konwersacji lub środek lokomocji. Złudzenie duchowego oglądu pozytywiści tłumaczą bądź jako skłonność mózgu, bądź jako przyzwyczajenie. Powszechna akceptacja logiki

matematycznej stanowi więc odruch albo wrodzony, albo nabyty. Oczywiście według pozytywistów logika nie jest normatywna. Nie istnieją więc też błędy logiczne ani matematyczne w dosłownym sensie.

Rzecz osobliwa, Łukasiewicz głosił obydwie wymienione poglądy na logikę. Nie jest jasne, czy zmieniał zapatrywania, czy też był w poglądach chwiejny, aczkolwiek wiele wskazuje na współistnienie obu możliwości. Już sześć lat po habilitacji głosił skrajnie pozytywistyczny pogląd na logikę i matematykę:

Zasady rozumowania nie odtwarzają faktów danych w doświadczeniu; [...] stosunek wynikania nie jest przedmiotem doświadczenia [...]. Logika jest [...] dziedziną czystej twórczości myślowej. Z logiki wyrasta matematyka [...], więc jest także czystym tworem myślowym (Łukasiewicz, 1912).

W tym czasie Łukasiewicz nie znał jeszcze co prawda logik wielowartościowych, ale w typowo pozytywistyczny sposób podważał już normatywny charakter twierdzeń logiki matematycznej (Łukasiewicz, 1910a) i eksperymentował z dojrzewającym rachunkiem prawdopodobieństwa jako czymś na kształt logiki alternatywnej (Łukasiewicz, 1910b).

W dwudziestolecie międzywojennym Łukasiewicz intensywnie pracował nad swoim najśłynniejszym dziełem – tj. nad logikami wielowartościowymi – i wyraźnie poszukiwał podstawy wyboru jednej z nich. W tym czasie mówił o jednej prawdziwej (realnej) logice i postulował, by wybór między alternatywnymi teoriami logiki i matematyki opierał się na badaniach empirycznych, czyli ostatecznie na doświadczeniu zmysłowym (Łukasiewicz, 1920). Najdobitniej głosił ten pogląd w latach 30.:

Nie tylko istnieją różne systemy geometrii, ale i różne systemy logiki [...]. Wierzę, że jeden i tylko jeden z tych systemów logicznych

zrealizowany jest w świecie rzeczywistym, czyli jest realny, tak jak jeden i tylko jeden system geometryczny jest realny. Nie wiemy dziś wprawdzie, który to jest system, ale nie wątpię, że badania empiryczne wykażą kiedyś, czy przestrzeń światowa jest euklidesowa, czy jakaś nieeuklidesowa, i czy związek jednych faktów z drugimi odpowiada logice dwuwartościowej, czy jakiejś wielowartościowej. Wszystkie systemy aprioryczne, z chwilą, gdy stosujemy je do rzeczywistości, stają się hipotezami przyrodniczymi, które sprawdzać należy na faktach w podobny sposób, jak hipotezy fizykalne (Łukasiewicz, 1936).

Po II wojnie światowej, w ostatnich latach życia, najwidoczniej zwątpiwszy w możliwość oparcia teorii matematycznych i logicznych na doświadczeniu zmysłowym, Łukasiewicz traktował te teorie jak arbitralne konwencje do wyboru zależnie od upodobania i wygody (Łukasiewicz, 1952, 1953). Mówił o „narzędziach myślenia”, których „wartość” zależy wyłącznie od aktualnej „przydatności”, wyraźnie odcinając się od oglądu duchowego jako źródła wiedzy.

Głoszony przez Łukasiewicza w okresie międzywojennym pozytywizm typu (a) okazał się wpływowy. Skłonił między innymi Zygmunta Zawirskiego do zainicjowania poszukiwań tzw. logiki kwantowej, rzekomo wyznaczanej przez fizykę. Nawet pod koniec XX wieku poważne podręczniki matematyki (m.in. Borsuk i Szmielew, 1975) przewidywały, że eksperyment rozstrzygnie się między geometrią euklidesową a geometriami nieeuklidesowymi. Wszystkie podobne próby spełzły na niczym i oczywiście musiało tak być, ponieważ przedmiot twierdzeń logiki i matematyki jest zupełnie inny niż przedmiot twierdzeń nauk empirycznych. Pozytywizm typu (b) – pod nazwą pluralizmu logicznego – zdominował logikę w wieku XXI na fali ogólnokulturowej rezygnacji z poszukiwania prawdy, raczej bez większego wpływu Łukasiewicza. Na gruncie pluralizmu logicznego różne logiki są traktowane jako wyrazy równoprawnych *stylów myślenia* (por. Bentham, 2008).

Można odnieść wrażenie, że istniało trzech różnych Łukasiewiczów. Cytowany w części I Łukasiewicz pitagorejczyk lub platonik widział w swoim umyśle wyraźnie prawdziwość logiki matematycznej: „[...] nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wytężonej pracy odkrywam w niej tylko coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne” (Łukasiewicz, 1937). Łukasiewicz pozytywista typu (a) łudził się naiwnie, że „badania empiryczne wykażą kiedyś, [...] czy związek jednych faktów z drugimi odpowiada logice dwuwartościowej, czy jakiejś wielowartościowej” (Łukasiewicz, 1936). Dla Łukasiewicza pozytywisty typu (b) logika jest „dziedziną czystej twórczości myślowej” (Łukasiewicz, 1912), produkcją przypominających język „narzędzi myślenia”, do stosowania o tyle, o ile akurat wydają się przydatne (Łukasiewicz, 1952, 1953). Ostatni Łukasiewicz, który w logice i matematyce nie widział nic poza umową, w szczególności nie widział tam żadnego śladu prawdy, istniał – jak się wydaje – najdłużej.

Łukasiewicz wpadł w tę samą pułapkę, w którą wpada każda wersja ideologii oświeceniowej, mianowicie próbował *wolnić* rozum, który wielbił, od metafizyki, którą wzgardził. W oczach zwolenników oświecenia typowym przejawem rozumu są nauki matematyczne i empiryczne, a typowym przejawem metafizyki jest religia katolicka. Łukasiewicz za paradygmat rozumności uważał logikę matematyczną, którą w oświeceniowy sposób przeciwstawiał filozofii. Z tego powodu, jak się wydaje, odrzucił duchowy ogląd jako podstawę logiki i matematyki. Rozwój metod logiki niczego takiego nie wymagał ani nawet nie sugerował. Jak pokazano w części II, formalizacja ze swej istoty jest zawsze formalizacją czegoś, w szczególności formalizacją opisu rezultatów duchowego oglądu. Nie byłoby przesadą stwierdzenie, że relacja do duchowego oglądu stanowi główną wartość metody formalizacji. Teoria sformalizowana jest bowiem interesująca głównie dlatego, że jest równoważna

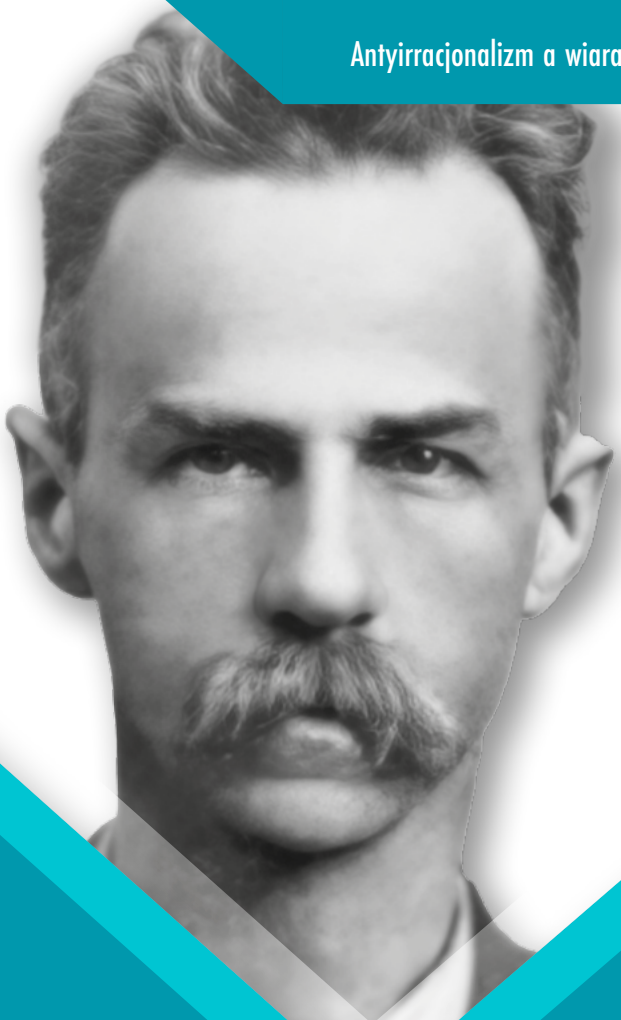
teorii do sformalizowania. Z jakiegoś powodu Łukasiewicz postanowił oderwać logikę od jej metafizycznej podstawy. Niestety na innych podstawach logiki oprzeć niepodobna. Jest to jasne – paradoksalnie – właśnie dzięki dwudziesto-wiecznemu rozwojowi logiki. Jeżeli bowiem każda teoria sformalizowana, powiedzmy każda logika wielowartościowa, może uchodzić za logikę, to wybór właściwej logiki musi się oprzeć na jakiejś wiedzy bardziej podstawowej niż logika. Tymczasem racjonalizm Łukasiewicza wymaga, żeby każda wiedza opierała się na logice. Ten plan jest jawnie niewykonalny. Łukasiewicz przekonał się boleśnie o tym, że skrajny racjonalizm jest zakamuflowaną wersją irracjonalizmu. Jak głosi znana prawnicza maksyma: *summum ius summa iniuria*.

Bibliografia

- van Benthem, J. (2008). Logical Dynamics Meets Logical Pluralism? *Australasian Journal of Logic*, 6, 182–209.
- Borsuk, K., Szmielew, W. (1975). *Podstawy geometrii*. Warszawa: PWN.
- Gödel, K. (1944). Russel's Mathematical Logic. W: P. A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Bertrand Russell* (s. 123–153). Evanston & Chicago: Northwestern University Press.
- Łukasiewicz, J. (1910a). *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Łukasiewicz, J. (1910b). O wartościach logicznych. *Ruch Filozoficzny*, 1(3), 52.
- Łukasiewicz, J. (1912). O twórczości w nauce. W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego*. Lwów: Uniwersytet Lwowski.
- Łukasiewicz, J. (1920). O logice trójwartościowej. *Ruch Filozoficzny*, 5(9), 170–171.
- Łukasiewicz, J. (1936). Logistyka a filozofia. *Przegląd Filozoficzny*, 39, 1–20.

- Łukasiewicz, J. (1937). W obronie logistyki. *Studia Gnesnensia*, 15, 1–22.
- Łukasiewicz, J. (1952). On the Intuitionistic Theory of Deduction. *Indagationes Mathematicae*, 14(3), 202–212.
- Łukasiewicz, J. (1953). A System of Modal Logic. *Journal of Computing Systems*, 1(3), 111–149.

Tadeusz Kotarbiński



Agnieszka Lekka-Kowalik

Tadeusz Kotarbiński: miłujący prawdę ateista

Agnieszka Lekka-Kowalik

Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: alekka@kul.pl

ORCID: 0000-0002-4834-318X

Magister chemii (UMCS) i profesor filozofii. Była pracownikiem naukowym Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel (Szwajcaria), a następnie KUL. Od 2011 roku jest kierownikiem Katedry Metodologii Nauk w Instytucie Filozofii KUL. Pełniła też funkcje prodziekana Wydziału Filozofii oraz prorektora ds. promocji i współpracy z zagranicą. Zainteresowania badawcze: filozofia nauki, filozofia techniki, etyka badań naukowych, etyka AI, zagadnienia nauki w społeczeństwie i świecie wartości. Autorka ponad 140 artykułów i 60 haseł encyklopedycznych oraz książek: *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki* (2008) oraz *Nauka i społeczeństwo. Paradygmat personalistyczny* (2024), redaktorka lub współredaktorka 6 innych książek.



Ateizm intelektualny

Tadeusz Kotarbiński, wychowany w środowisku katolickim, jako nastolatek stracił wiarę. Pisał:

Wielkie to szczęście wierzyć w istnienie Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela Nieba i Ziemi, i w ład moralny przezeń ustanowiony w ogromie wszechbytu, i w Jego opiekę stałą i pomoc, i mieć w Nim realny wzór doskonałości. [...] Pamiętam, dobrze pamiętam, jedną z chwil uświadomienia sobie takiego szczęścia. [...] Rozmyślałem sobie wśród ciszy leśnej i stało mi się jasnym to właśnie, lecz nie to przede wszystkim. Raczej to, jak bardzo muszą być nieszczęśliwi ci, którzy nie wierzą. I wkrótce potem popadłem sam w gehennę takiego nieszczęścia. Rozwiała się w nicość pajęczyna ufady. Po prostu przestałem wierzyć w jawną nieprawdę (Kotarbiński, 1962, s. 9–10).

Odejście Kotarbińskiego od religii nie było więc motywowane – jak to dziś się tak często zdarza – krytyką instytucji Kościoła katolickiego czy niegodziwością katolików, a zwłaszcza kapłanów czy hierarchów (nazywał ich ludźmi „zawodowo związanych z ortodoksją religijną”) – nie było więc drogą „od antyklerykalizmu do antyreligijności” (Kotarbiński, 1962, s. 13). Motyw był natury epistemicznej: uznanie doktryny religijnej za fałsz. Konsekwentnie Kotarbiński odrzucił też Biblię (jako objawienie Boże) i wszelkie dowody,

które zawierają przesłankę (jawną lub entymematyczną) „Bóg istnieje”. Był więc ateistą w encyklopedycznym sensie tego słowa i tak siebie nazywał, określając własne przeświadczenia jako bliskie marksizmowi (Kotarbiński, 1987, s. 345).

Pozostawmy biografom pytanie o okoliczności porzucenia wiary (zob. np. Pelc, 2006). Zapytajmy natomiast nie o motywy, ale o racje, które zdaniem Kotarbińskiego uzasadniają fałszywość tez religijnych. Racji nie może stanowić reizm jako koncepcja ontologiczna. Jest on wersją materializmu – a materializm stał się jedyną opcją wobec utraty wiary, gdyż:

[...] uznaje on fizykalność wszelkich obiektów, nie uznając takich obiektów, jak dusze niecielesne; uznaje istnienie obiektów fizykalnych niezależnie od postrzegających je osób (będących też obiektami fizykalnymi); uznaje pierwotność materii w stosunku do ducha w tym sensie, że nie Bóg (Duch) stworzył świat, lecz że człowiek, produkt samorzutnej ewolucji materii, zaczął złudnie domniemywać się istnienia Boga (Kotarbiński, 1987, s. 193).

Z pewnością rację stanowi argument z obserwowanego cierpienia ludzi i wszelkich istot czujących w świecie: „W obliczu ogromu zła na świecie, byłoby bluźnierstwem posądzać Boga o istnienie” (Kotarbiński, 1986b, s. 32). Rację może też stanowić przekonanie o niespójności przekonań religijnych z wiedzą naukową. Nie da się naukowo uzasadnić twierdzeń religijnych. „Okazać racjonalność domniemań irracjonalnych? Jeżeli to znaczy wytłumaczyć pojęcia i zasady religii przy pomocy nauki, w takim razie trudno o przedsięwzięcie bardziej beznadziejne”; a nawet więcej: „nauka jest powołana do uwolnienia umysłów od wszelkich urojeń religijnych” (Kotarbiński, 1987, s. 471 i nast.). Wiedza naukowa jest wystarczająca do wyjaśnienia powstania moralności, której rzekomo bez religii nie da się ugruntować.

Rozwijając swą koncepcję etyki niezależnej, Kotarbiński twierdził, że zarówno jej geneza, jak i normy i ich uzasadnienie są empiryczne i „z tego świata”:

[...] opiera się ona bowiem o narzucające się z oczywistością spostrzeżenia, że takie a takie dokonane działania są czcigodne, a inne dokonane działania są haniebne. Sądzę przy tym, że stany uczuciowo-wzruszeniowe, których wyrazem są oceny „czcigodne” i „haniebne” wyrobiły się w doświadczeniu dziejowym (Kotarbiński, 1987, s. 123).

To właśnie nasze sumienie. I dodawał:

Prawość, męstwo, dobre serce godne są szacunku, a oszukaństwo, głoszenie kłamstw ze strachu, znęcanie się nad słabszym – godne pogardy, to jest równie oczywiste, jak to, że cukier jest słodki, a sól słona i nie potrzeba żadnych uzasadnień pozaludzkich, pozaspółecznych, aby ująć, rozwinąć i utwierdzać w umysłach klarownie myślących treść istotną etyki racjonalnej, wspólnego dorobku i filozofów, i prostych ludzi serca i czynu. Jeśli komuś się zdaje, że mądrość życiowa wymaga objawienia Bożego, wiedzy nadprzyrodzonej, wiary w życie pośmiertne, myli się on tak samo gruntownie i dogłębnie, jakby się mylił ktoś, kto by uważał racje tego rodzaju za potrzebne do rozumnego uprawiania rzemiosła, zawodu, gospodarstwa (Kotarbiński, 1987, s. 394).

Religia jest więc zbyteczna do uzasadnienia moralności, a nawet więcej: poleganie na takim uzasadnieniu jest życiowo groźne, ponieważ utraciwszy wiarę, możemy utracić busolę dla prowadzenia przyzwoitego życia. Kotarbiński obrazował to tak:

Jednak uzasadnienie religijne czegokolwiek a więc też i uzasadnienie religijne wskazań i mądrości życiowej, ma – naszym zdaniem – tę wadę, że da się słusznie porównać z budowaniem zamku na lodzie. W promieniach jasnego rozeznania lód mniemań urojonych topnieje,

znika i zamek na nim ugruntowany zapada się w odmęty (Kotarbiński, 1987, s. 470).

To dlatego postulat budowy etyki niezależnej od religii i rozstrzygnięć światopoglądowych ma charakter nie tylko poznawczy, ale staje się też powinnością społeczno-moralną zarówno dlatego, że uzasadnienie religijne nie przemawia do niewierzących, jak i z tego powodu, że może ochronić przed zamętem etycznym tych, którzy wiarę tracą. Praktyczny charakter ma także inny argument: religia jako element tradycji (element zacofanego folkloru) jest jedną z przeszkód na drodze do jedności kultur – jedności, którą budują nauka i technika, upodabniając i zbliżając umysły przez nie oświecone. „Fantazmaty mogą być najdziwniej odmienne, prawdy są w zasadzie takie same” – pisał Kotarbiński (1987, s. 199; zob. też s. 342–349) i tłumaczył dalej:

Czyż nie jest prawdą, że jedna z głównych różnic duchowych ludów, to różnica ich wierzeń religijnych i że te różne wierzenia są wszystkie zarówno fantazmatami? Wystarczy poniechać tych fantazmatów, a dystans między kulturami zmniejszy się olbrzymie (Kotarbiński, 1987, s. 200).

Rzecz jest jeszcze ważniejsza: oto owe fantazmaty religijne, rozpowszechniane jako prawdy, usiłują „drogę prawdzie przegrodzić” (Kotarbiński, 1970, s. 157), a klerykalizm jest „siłą przeciwdziałającą wolności sumienia” (Kotarbiński, 1970, s. 160). Akceptacja istnienia Boga – owego bytu wedle katechizmu wszechmocnego i wszechwiedzącego – wydaje się wobec tego nie do pogodzenia z wolnością sumienia, osądu, co jest szlachetne, a co haniebne; a bez wolności sumienia i o odpowiedzialności człowieka nie da się mówić.

Własnego głosu sumienia niepodobna zastąpić głosem cudzym. [...] Ono jest dla każdego z nas sędzią nad sędziami. Ono wydaje

w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, ostateczny (Kotarbiński, 1970, s. 220).

Prawda jako naczelna wartość dla człowieka

Dariusz Łukasiewicz, korzystając z ustaleń Williama Rowe'a, kwalifikuje stanowisko Kotarbińskiego jako ateizm nieprzyjazny (Łukasiewicz, 2016, s. 113–121). Trudno na pierwszy rzut oka z tym się nie zgodzić. Wszak Kotarbiński nazywał doktrynę religijną (chodzi zasadniczo o chrześcijaństwo, a dokładniej katolicyzm) fantazmatem, mitem, jawnym fałszem, ułudą, wmówieniem, a jej wyznawców ludźmi irracjonalnymi czy zacofanymi. Osobliwa to jednak nieprzyjaźń – bo głoszona w imię miłości prawdy. Kotarbiński – wedle własnej deklaracji – nie był „bezbożnikiem”, tj. arogantem w odniesieniu do czcigodnych elementów religii, szyderczo odnoszącym się do ideałów religijnych. „Nie ma żadnego powodu, by ateista musiał być bezbożnikiem” (Kotarbiński, 1970, s. 12). Jakie to „czcigodne elementy religii” miał na myśli Kotarbiński? *Słownik terminów i pojęć filozoficznych* (Podsiad, 2000) w haśle „religia” wymienia następujące jej składowe: (a) doktryna, która zawiera m.in. twierdzenia o Bogu lub świętości wraz z określeniem ich relacji do świata i człowieka; (b) kult określający sposób nawiązywania i utrzymywania kontaktu z Bogiem, uświęcania człowieka; (c) zespół norm wyznaczający motywowaną religijnie obyczajowość i moralność; (d) instytucje społeczne związane z funkcjami określania i przekazywania doktryny i moralności, sprawowania kultu. Sam Kotarbiński wymieniał mit, kult, obyczaj (Kotarbiński, 1986a, s. 150).

Użyte przez Kotarbińskiego słowo „mit” jasno wskazuje, że „czcigodnym składnikiem” nie może być ani doktryna, ani kult: „Intelekt nie godzi się z pouczeniami mitu, doktryny jawnie i jaskrawo irracjonalnej podawanej jako

prawda, nie godzi się także z kultem mającym w micie swoje uzasadnienie” (Kotarbiński, 1986a, s. 150). Pozostaje wobec tego jako „czcigodny element religii” zespół norm wyznaczający moralność i obyczajowość (w tym zwyczaje i obrzędy): „jedyną mocną, zasługującą na trwałe uznanie wartością tradycji religijnej jest właśnie jej treść moralna” (Kotarbiński, 1987, s. 477), co prowadzi do praktycznej postawy: „utrzymać to, co w etyce religijnej jest humanistyczne i racjonalnie konstruktywne, odrzucić wszelkie mityczne elementy” (Kotarbiński, 1986a, s. 151). Instytucje społeczne (Kościoły) nie są czcigodne, ale spełniają funkcje wobec ludzi ową irracjonalną doktrynę przyjmujących, bowiem należy „tolerować praktykę religijną tych, którzy w tym znajdują uczuciowe wartości”, a nawet samemu można:

[...] brać pewien udział w praktykach, interpretując ich sens w sposób racjonalny, np. uczestnicząc w tradycyjnym nabożeństwie żałobnym jako metodzie wyrażania przywiązania i żalu mimo relikwów mitu (Kotarbiński, 1986a, s. 151).

Nie chodzi też o odrzucenie Biblii, bowiem „przestaje być świętością, natomiast staje się wspaniałą literaturą, która należy do tradycji najwspanialszych literatur świata” (Kotarbiński, 1987, s. 475). Głosząc potrzebę zbudowania etyki świeckiej, odpowiedniej dla osób niewierzących i adekwatnej do ustroju socjalistycznego, głosił zarazem:

Powyższy postulat nie może przekreślić dotychczasowych wysiłków chrześcijaństwa w naszym kraju w dziedzinie szerzenia kultury etyczno-moralnej. Wysiłki te należy także na przyszłość ocenić jako działalność społecznie pozytywną (Kotarbiński, 1987, s. 289).

Racją Kotarbińskiego zarówno dla odrzucenia doktryny religijnej, jak i uznania zasług religii dla szerzenia moralności czy szacunku dla konkretnych postaci świętych było to

samo: prawda. Prawdziwość i fałszywość przysługują zdaniom o faktach, ale też normom. Kotarbiński pisał: „Droga zerwania z religią prowadziła poprzez uświadomienie intelektualne, poprzez krytykę tradycyjnych pouczeń z punktu widzenia ich sensowności, zasadności, prawdziwości” (1970, s. 11). I nawet jeśli ostateczny wyrok, czy coś jest czcigodne czy haniebne, jest sądem naszej uczuciowości, to musi być ona oparta na rozeznaniu faktów – nasza postawa uczuciowa musi być **trafna**.

[Aby] nasza ocena emocjonalna była trafna, musimy rozpoznać stan faktyczny i rozum do tego służy, by rozpoznawać stany faktyczne, to, co jest naprawdę, i jakie są zależności, bo inaczej nasza ocena emocjonalna będzie mylna, nie trafi w przedmiot (Kotarbiński, 1987, s. 161).

Stwierdzenie to, jak sądzę, wskazuje, iż Kotarbiński prawdę rozumiał klasycznie jako *adequatio intellectus et rei*. Trwanie przy prawdzie jest też elementem jego systemu etycznego. „Prawdziwy i spolegliwy opiekun – to świadek gotowy z narażeniem się własnym bronić prawdy przeciw kalumniom” (Kotarbiński, 1987, s. 118). Prawda stanowi bowiem naczelną wartość życia człowieka i jej wyrzeczenie się jest postawą nieetyczną, godną potępienia, a więc – w terminologii Kotarbińskiego – haniebną. Kotarbiński twierdził:

A poszczególnym przypadkiem nieuczciwości jest głoszenie fałszu, gdy uczciwość wymaga głoszenia prawdy. Możesz się mylić w jej rozeznaniu. Więc niezbędny się okazuje postulat krytycyzmu. Atoli w ostatecznym obrachunku musisz obstawać przy tym, co ci się narzuca jako prawda po najwnikliwszym zbadaniu wszystkich danych (Kotarbiński, 1987, s. 276).

Nie chodzi jednak o uparte pozostanie przy własnej prawdzie. Oto postulat Kotarbińskiego: „niechaj prawda i słuszność mają szansę odniesienia zwycięstwa w rzeczowej

dyskusji” (Kotarbiński, 1987, s. 428). Rzeczowa dyskusja to wymiana racjonalnych argumentów. Pisał:

Prawda w końcu zawsze zwycięża dzięki spójności prawd składowych i dzięki posiadaniu broni lepszej niż inna. Spójność zespołu prawd na tym polega, że każda prawda z każdą inną prawdą zawsze jest w zgodzie – gdy fałsz [...] zawsze, prędzej czy później, w konsekwencjach swoich natknie się na jakąś prawdę z nim niezgodną – która go zdemaskuje, skompromituje. Owe zaś narzędzia bojowe prawdy, owa jej broń zawsze w ostatecznym wyniku zwycięska – to argumenty i tylko argumenty. I tylko pozycje wywalczone za pomocą argumentów pozostają w trwałym jej posiadaniu. Pozwólmy wtedy argumentom ścierać się z argumentami. Wszak tylko w walce osiąga się zwycięstwo. A walka argumentami to walka na słowa, pozwólmy wtedy mówić w obronie prawd i mówić przeciw prawdom (Kotarbiński, 1987, s. 430).

Nic więc dziwnego, że filozof – jako poszukujący mądrości – życzy sobie i innym „przede wszystkim triumfu prawdy” i by „wszędzie i zawsze wolno było głosić prawdę i występować słowem w jej obronie” (Kotarbiński, 1987, s. 429–430). I jeszcze mocniej:

Dyskusja ułatwia zbliżenie się do prawdy, a dyskusja ustaje, jeżeli dozwolone jest głoszenie tezy, a zabronione głoszenie antytezy. Gdy mówi „tak” ktoś, kto nie ma prawa powiedzieć „nie”, to jego głos traci wartość rzetelnego uznania” (Kotarbiński, 1986b, s. 43).

Głos Kotarbińskiego miał istotną wagę w dobie socjalizmu, który wszelką rzetelną dyskusję na „niewygodne” tematy starał się blokować.

Sojusznik mimo woli

Kotarbiński jako filozof i nauczyciel konsekwentnie trwał przy swoich poglądach (ateizmie, ontologii materialistycznej, prymacie bazy nad nadbudową i in.), najwyraźniej uważając, że wytrzymały one krytyczne kontrargumenty. Jak cytowano wyżej, wskazywał, że obowiązkiem człowieka jest obstawać przy tym, co ostatecznie uzna za prawdę. Pisząc o swych marzeniach, głosił:

Dzielny nauczyciel i wychowawca, jako taki, musi być prawdomówny i musi być przeświadczony o słuszności tego, co głosi. A w tym celu musi docierać do rzetelnych źródeł perswazji. W aurze półprawdy, niedoprawdy lub antyprawdy, powstaje niedowład funkcji nauczycielskiej. Światło spolaryzowane przeradza się w laser, który może ciąć, ale przestaje oświecać (Kotarbiński, 1987, s. 316).

A odpowiadając na pytanie „Studiów Filozoficznych” o stosunek do marksizmu, jasno zadeklarował: „Nigdy nie starałem się o to, by być marksistą, ale ponieważ stale starałem się po prostu o prawdę w myśleniu, to doprowadziło jedno do przeświadczeń bliskich marksizmowi” (Kotarbiński, 1986a, s. 345).

Poszukiwanie prawdy to dla Kotarbińskiego poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „Jak jest?”, a nie „Co mi się wydaje?”. Ostatecznie więc religijność sprowadza się do kwestii prawdziwości doktryny chrześcijaństwa. Zdaniem Bohdana Chwedeńczuka rozwinięte przez Kotarbińskiego argumenty na rzecz ateizmu:

[...] są wystarczające, lecz niekonkluzywne. Co to znaczy? To, że każdy z nich uzasadnia ateizm, a mimo to można uznawać teizm bez groźby absurdu. Uznanie bowiem, że argumenty te uzasadniają ateizm, wymaga pewnych założeń, a do przyjęcia tych założeń nie jesteśmy bynajmniej zobowiązani (Chwedeńczuk, 2006, s. 131).

Sam Kotarbiński poniekąd się z tym zgadzał, ponieważ uważał, że przeciwieństwa między zwolennikami tradycji chrześcijańskiej i laickiej są absolutnie zasadnicze:

Antyteza sięga tutaj głębiej niż zwykła antyteza dwóch sądów wzajemnie niezgodnych. To raczej – jeśli wolno użyć mowy prawniczej – różnica presumpcji, różnica w tym, co która ze stron przyjmuje jako niewymagające dowodu, a co uważa za obarczone obowiązkiem dowodu, aby móc być słusznie przyjętym. W danym przypadku obie strony domagają się od przeciwników uzasadnienia tak trudnego do realizacji, że jego wykonalność staje się skrajnie wątpliwa. I dlatego sporów bezpośrednich w tej sprawie między stanowczymi przeciwnikami wszczynać nie warto (Kotarbiński, 1986a, s. 9).

Natomiast „istnieje mnóstwo zadań neutralnych, których rozwiązanie przyda się obu stronom, mimo że ich założenia są wzajem obce” (Kotarbiński, 1986a, s. 10). Do takich zadań Kotarbiński zaliczał np.: „analizy semantyczne, dotyczące znaczenia słów i wyrażeń używanych w wywodach, a niezbędne choćby dla uchylenia nieporozumień między autorami i czytelnikami” (Kotarbiński, 1986a, s. 10). Czy też ustosunkowanie się do historycznie znaczących myślicieli. Ateista staje się sojusznikiem chrześcijanina w poszukiwaniu prawdy poprzez dostarczanie mu wyników owych „zadań neutralnych”, a chrześcijanin – sojusznikiem ateisty. Kotarbiński podkreślał wartość prawdy i rolę argumentów w dociekaniu do niej i odrzucaniu fałszywych przekonań. Musiał więc uznać, że człowiek jest intelektualnie racjonalny i zdolny do poznania prawdy, bo tylko wtedy domaganie się rzetelnej i swobodnej dyskusji na wszelkie tematy ma sens. Nie inaczej głosi doktryna chrześcijańska, choć tak jak to było w przypadku tezy etyki, inaczej będzie wyglądało uzasadnienie ateistyczne (człowiek jako rezultat ewolucji) i teistyczne (stworzenie człowieka na wzór i podobieństwo Boga osobowego). Kotarbiński podkreślał użyteczność

„zadań neutralnych”, a możliwość uzasadnienia tez o charakterze presumpcji uznaje za „skrajnie wątpliwą” – ale jednak nie niemożliwą.

Przypomnijmy w tym miejscu żydowską historyjkę, opowiedzianą przez Martina Bubera i przywołaną przez Josepha Ratzingera we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* (1996, s. 37–38): oto uczony i światły mąż udał się do cadyka z Berdyczowa, by z nim podyskutować i zawstydzić go, obalając przestarzałe dowody prawdziwości jego wiary. Gdy wszedł, cadyk chodził z książką w rękę, aż wreszcie – spojrzawszy na niego przelotnie – powiedział: „A może to jednak prawda”. Ratzinger tak komentował Buberowską opowieść:

Nikt nie może drugiemu wyłożyć na stół Boga i Jego Królestwa; także wierzący nie potrafi tego uczynić dla siebie. Ale chociaż niewierzący mógłby uważać, że to go usprawiedliwia, pozostaje zawsze owa budząca obawę niepewność: „może to przecież prawda”. To słowo „może” jest nieustannym zakwestionowaniem, którego nie da się uniknąć, w którym niewierzący musi doświadczyć, że odrzucając wiarę, nie może się całkowicie od niej uwolnić (Ratzinger, 1996, s. 38).

Opowiedzenie się po stronie prawdy, racjonalności, argumentów zostawia Kotarbińskiemu owo „może”.

Po śmierci Kotarbińskiego wybuchła dyskusja na temat jego nawrócenia – wedle świadectwa ks. Jacka Bazarnika (zob. Gasparski, 2004, s. 902–907) na jego propozycję warunkowego rozgrzeszenia i przyjęcia sakramentu chorych Kotarbiński zareagował wyciągnięciem dłoni, które w efekcie zostały namaszczone olejem. Można twierdzić, że było to świadome i dobrowolne przyjęcie sakramentu wraz z papieskim błogosławieństwem na godzinę śmierci; można uznać wyciągnięcie ręki na przedśmiertne spotkanie z wyciągniętą ręką księdza za znak szacunku człowieka dla człowieka,

wdzięczności za jego szlachetne intencje i działania. Owo „a może to jednak prawda” nie pozwala odrzucić możliwości nawrócenia w opisaney przez ks. Bazarnika sytuacji, bo przecież Kotarbińskiemu chodziło o spojrzenie w twarz autentycznej rzeczywistości, a nie życie w ułudzie. Prawdę miłował i do prawdy dążył.

Paradoksalnie Kotarbiński stał się też sojusznikiem chrześcijaństwa, które obstaje przy wizji człowieka zdolnego poznać – by użyć znanego wyrażenia Jana Pawła II z *Fides et Ratio* (1998) – prawdę bytu, a nie jedynie prawdy cząstkowe, pozwalające na manipulację bytem. Wszak materializm (i reizm) ma aspiracje być prawdą bytu. Pytanie tylko, czy jest prawdą.

Co więcej, zdecydowane przyłgnięcie Kotarbińskiego do prawdy i rzeczywistości idzie wbrew obecnemu przywiązaniu do postprawdy. Sam termin „postprawda” jest wieloznaczny i w swej wieloznaczności mętny, ale tym, co powtarza się w rozmaitych analizach, jest przekonanie, że można kłamać, nie uznając się za nieuczciwego, że emocje związane z twierdzeniem są ważniejsze niż fakty (zob. np. Higgins, 2016; Keyes, 2004). Tymczasem, jak już wspomniano, Kotarbiński uważał, że głoszenie kłamstw, gdy wymagana jest prawda – obok np. znęcania się nad słabszym – jest „godne pogardy” (Kotarbiński, 1987, s. 394). Nawet więcej. Pisał: „Trudno zwłaszcza mówić całą prawdę, choć to niezbędne dla prawdy właśnie. Dlatego niezbędne, że przemilczenie bywa równoważne fałszywemu świadectwu”.

Tę myśl Kotarbiński kierował do ludzi słowa, do inteligencji humanistycznej, dla której zasadnicze jest „móc głosić prawdę – w tym streszcza się wszystko”. I dodawał, że „konflikt powstaje w obliczu spraw nieobojętnych, gdzie wchodzi w grę oceny”, a wtedy namawia się ludzi, a nieraz żąda od nich, żeby milczeć. „Po co drażnić... Ale czy naprawdę lepszy jest spokój trwania w ułudzie, czy może raczej twórczy niepokój, podsycany świadomością istniejącego

zła?” (Kotarbiński, 1986a, s. 157–158). Tezy Kotarbińskiego brzmią ze szczególną mocą w dobie postprawdy i politycznej poprawności, zwłaszcza ta o głosie sumienia: „Zasłużyć sobie na pogardę etyczną jest dla człowieka większym nie-szczęściem niż ból fizyczny, niż utrata zdrowia, niż utrata wolności” (Kotarbiński, 1986a, s. 319). Ateista Kotarbiński i wierny doktrynie chrześcijanin stają się w ten sposób współpracownikami prawdy.

Bibliografia

- Chwedeńczuk, B. (2006). Ateizm Tadeusza Kotarbińskiego. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 15(1[57]), 131–147.
- Gasparski, W. (2004). Od redakcji. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (s. 902–907). Lublin: PTTA.
- Higgins, K. (2016). Post-truth: A Guide for the Perplexed. *Nature*, 540, 9. <https://www.nature.com/articles/540009a> [dostęp: 2.05.2025].
- Keyes, R. (2004). *The Post-truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin's Press.
- Kotarbiński, A. (2004). List dr hab. Andrzeja Kotarbińskiego do redakcji „Res Humana”. <https://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4458> [dostęp: 1.05.2025].
- Kotarbiński, T. (1962). *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kotarbiński, T. (1986a). *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1986b). *Aforyzmy i myśli*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kotarbiński, T. (1987). *Pisma etyczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Łukasiewicz, D. (2016). Tadeusz Kotarbiński on God and Religion. W: J. Kaczmarek i R. Kleszcz (red.), *Philosophy as the Foundation of Knowledge, Action and Ethos* (s. 113–121). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Pelc, J. (2006). Ateizm Tadeusza Kotarbińskiego. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 15(1[57]), 123–130.
- Podsiad, A. (2000). *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ratzinger, J. (1996). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.

Tadeusz Czeżowski



Dariusz Łukasiewicz

Antyirracjonalizm a wiara w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego

Dariusz Łukasiewicz

Wydział Filozofii, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

e-mail: dluкас@ukw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1786-0149

Kierownik Katedry Logiki i Ontologii, dziekan Wydziału Filozofii
Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, wiceprzewodniczący Komitetu Nauk
Filozoficznych PAN. Zainteresowania badawcze: historia Szkoły Lwowsko-
-Warszawskiej, analityczna ontologia i epistemologia, filozofia religii.



Tadeusz Hipolit Czeżowski urodził się w 1889 roku w Wiedniu, a zmarł w Toruniu w 1981. Był absolwentem Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, uczniem Kazimierza Twardowskiego. Do nauczycieli Czeżowskiego we Lwowie należeli światowej rangi uczeni, tacy jak logik i filozof Jan Łukasiewicz, matematyk Wacław Sierpiński czy fizyk Marian Smoluchowski. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości Czeżowski pracował jako wysoki urzędnik Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, zajmując się m.in. organizacją i unifikacją szkolnictwa wyższego. W 1923 roku związał się z Uniwersytetem Stefana Batorego w Wilnie, obejmując Katedrę Filozofii. W latach 1933–1935 pełnił funkcję prorektora wileńskiej uczelni, a przez dwa kolejne lata dziekana Wydziału Humanistycznego.

W 1945 roku Czeżowski wraz z wieloma pracownikami Uniwersytetu Stefana Batorego osiadł w Toruniu. Zaangażował się w proces tworzenia Uniwersytetu Mikołaja Kopernika m.in. jako organizator administracji uniwersyteckiej, delegat senatu ds. młodzieży i twórca Katedry Filozofii I (zajmowała się ona podstawami filozofii, podczas gdy Katedrę Filozofii II, specjalistyczną, tworzył inny wybitny filozof z Wilna, Henryk Elzenberg).

W roku 1960 przeszedł na emeryturę, nie przerywając jednak działalności naukowej i nauczycielskiej. Przeprowadził

z własnej inicjatywy 173 spotkania o charakterze seminaryjnym, w których uczestniczyli młodzi adepci filozofii, studenci i pracownicy naukowcy. Jednym z jego studentów w okresie toruńskim był Bogusław Wolniewicz, znakomity logik i filozof, wybitny znawca filozofii Ludwiga Wittgensteina. Przez kilkadziesiąt lat Czeżowski był redaktorem naczelnym „Ruchu Filozoficznego”. W czasie wojny polsko-bolszewickiej brał udział w walkach, za co został odznaczony Krzyżem Walecznych. W okresie okupacji hitlerowskiej był aresztowany przez kolaborującą z Niemcami policję litewską, cudem udało mu się uniknąć śmierci. W trakcie II wojny światowej ukrywał w swoim mieszkaniu osiem osób pochodzenia żydowskiego – uciekinierów z getta – a następnie dzięki fałszywym dokumentom pomógł im wydostać się z Wilna. W 1963 roku za tę działalność otrzymał wraz z żoną Antoniną i córką Teresą medal Sprawiedliwy wśród Narodów Świata. W roku 2012 rodzina Czeżowskich otrzymała przyznane pośmiertnie honorowe obywatelstwo Izraela. W Polsce komunistycznej Czeżowski odmawiał przyjmowania odznaczeń i nagród państwowych. Przyjął jedynie nadany mu przez UMK tytuł doktora *honoris causa* w 1979 roku.

* * *

Czeżowski potrafił połączyć ze sobą klasyczną filozofię, metody współczesnej mu logiki matematycznej i wyniki nauk przyrodniczych. Był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i należał do grona najbliższych współpracowników założyciela tej Szkoły – Kazimierza Twardowskiego. Uprawiał filozofię w duchu logicznego racjonalizmu¹.

¹ Obszerną prezentację filozofii Czeżowskiego zawiera książka D. Łukasiewicza (2002).

Logiczny racjonalizm bywa rozumiany na dwa sposoby. Pierwszy to logiczny racjonalizm jako antyirracjonalizm w ujęciu Kazimierza Ajdukiewicza, czyli dyrektywa uznawania przekonań intersubiektywnie komunikowalnych (jasnych, jednoznacznych, dających się ściśle sformułować w mowie lub piśmie myśli) oraz intersubiektywnie sprawdzalnych.

Racjonalizm logiczny rozumiany w drugim znaczeniu to program uprawiania filozofii polegający na badaniu zagadnień klasycznej filozofii za pomocą metod nowoczesnej logiki matematycznej. Tę odmianę racjonalizmu można nazwać metafilozoficzną, ponieważ dotyczy sposobu uprawiania filozofii. Czeżowski był niewątpliwie racjonalistą logicznym w obu znaczeniach².

Przekonanie spełniające kryteria racjonalności wyznaczone przez zasadę intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności nie stanowi wiedzy, gdyż wiedzą jest przekonanie prawdziwe. Sama prawdziwość jednak nie wystarcza, aby uznać przekonanie za wiedzę. Warunkiem koniecznym wiedzy jest spełnianie naczelnej zasady logicznego racjonalizmu (antyirracjonalizmu). Zatem wiedzą jest przekonanie prawdziwe i intersubiektywnie sprawdzalne. Motywem uznania przekonania za prawdziwe jest istnienie przeżycia oczywistości. Oczywistość jest subiektywnym zdarzeniem polegającym na bezpośrednim i całościowym ujęciu pewnej umysłowej (konceptualnej) czy empirycznej treści, któremu towarzyszy poczucie niemożliwości odrzucenia tej treści i ufundowanej w niej prawdziwości przekonania. Czeżowski rozróżnia cztery rodzaje oczywistości przekonań: apodyktyczną, introspekcyjną, zmysłową i demonstratywną.

Oczywistość apodyktyczna przysługuje przekonaniom, których treścią są podstawowe twierdzenia ontologiczne,

² Wystarczy tu przypomnieć jego logiczną (wyrażoną w języku logiki) interpretację scholastycznej koncepcji pojęć transcendentnych, takich jak istnienie, dobro i piękno (Czeżowski, 1977).

takie jak np. zasada sprzeczności i niektóre założenia systemów dedukcyjnych. Oczywiście introspekcyjna przysługuje przekonaniom, w których podmiot stwierdza, że coś przeżywa. Nie jest ona apodyktyczna, ponieważ fakty psychiczne są ontologicznie przygodne, a nie konieczne. Oczywiście zmysłowa przysługuje przekonaniom opartym na percepcji. Podstawą oczywistości jest żywość i natarczywość spostrzeżenia zmysłowego. Własności te mogą być zachowane w przypomnieniach i dopóki przypomnienia mają te własności, one również mogą być oczywiste w podanym tu sensie. Oczywiście demonstratywna przysługuje przekonaniom, które logicznie wynikają z innych oczywistych przekonań. Stosunek wynikania przenosi oczywistość z jednego przekonania na drugie. Czeżowski jednoznacznie stwierdza, że:

Cztery epistemologicznie rozróżnione rodzaje zdań odpowiadające wymienionym czterem rodzajom przekonań oczywistych, mianowicie zdania analityczne, zdania empiryczne doświadczenia wewnętrznego i doświadczenia zmysłowego oraz zdania uzyskane drogą wynikania logicznego ze zdań pierwszych trzech rodzajów wyczerpują zakres zdań wchodzących do wiedzy (Czeżowski, 1969, s. 56)³.

W okresie późniejszym swojej twórczości do wymienionych rodzajów oczywistości (intuicji) Czeżowski dodaje jeszcze kolejne (moralną i estetyczną), w których dane są wartości dobra i piękna, a także pewne specyficzne rodzaje intuicji, takie jak husserłowska, bergsonowska i egzystencjalistyczna. Píše o nich tak:

Z drugiej strony pojęcie empirii doznało nieprzewidywanego rozszerzenia. Odkryte zostały nowe jej dziedziny, poza dwiema tradycyjny-

³ Jest to fragment tekstu napisanego w 1945 roku, a opublikowanego w 1969 w drugim wydaniu *Odczytów filozoficznych*.

mi: doświadczenia zmysłowego i doświadczenia introspekcyjnego. Nowe te dziedziny oznaczają się – w braku lepszych terminów – jako pola różnorodnych intuicji, sięgających w świat przedmiotów humanistycznych, świat wartości moralnych i estetycznych; ale także świat po prostu, bez ograniczających określeń, otworzył się jak gdyby przed nowymi drogami poznania; intuicja bergsonowska, husserlowska, egzystencjalistyczna. Nie wydaje się słuszne stanowisko generalnie negatywne wobec tych nowych dróg poznania, jakkolwiek ich metody niewątpliwie nie są jeszcze tak opracowane, jak metody przyrodnicze (Czeżowski, 1958, s. 41).

Wiara w ujęciu Czeżowskiego jest przekonaniem uznawanym za prawdziwe na innej podstawie niż wymienione powyżej rodzaje oczywistości. Wiara jest w szczególności przekonanie uzyskane pośrednio, czyli od innych osób czy instytucji (religijnych, politycznych czy edukacyjnych).

Pisze o tym następująco:

Większość przekonań nabywamy niejako z drugiej ręki, przejmując gotowe cudze przekonania drogą informacji. Dzieje się to za pośrednictwem słowa mówionego i pisanego, w rozmowie i w listach, przez dzienniki i przez radio, w szkołach, przez książki i czasopisma naukowe. Motywem przekonania jest we wszystkich tych przypadkach słuchowe lub wzrokowe spostrzeżenie mowy wraz ze zrozumieniem tego, co się spostrzega; pośrednio jednak trzeba odnieść powstawanie przekonań tą drogą do cudzych przeżyć, znajdujących swój wyraz w spostrzeganych znakach (Czeżowski, 1959, s. 43).

Czeżowski ocenia przekonania oparte na wierze ostrożnie lub negatywnie, skoro przypisuje je osobom niedojrzałym: dzieciom, kulturom pierwotnym czy osobom podatnym na propagandę lub ulegającym modzie i nastrojom. Tylko niekiedy przekonania tak nabyte mogą być ocenione pozytywnie (np. w leczeniu chorób):

Jeżeli przekazywanie komuś przekonań innej osoby nie dzieje się w postaci informacji czysto rzeczowej lub nauczania, to nazywamy je poddawaniem lub sugerowaniem przekonań, stosowanym lub nadużywanym w reklamie, propagandzie i wszelkiej agitacji, ułatwiającym szerzenie się pogłosek i plotek; ma ono również jednak i dodatnie zastosowania, np. w leczeniu chorób nerwowych, gdzie podanie choremu przekonania o możliwości wyzdrowienia jest nieraz warunkiem uleczenia. U jego podstawy leży *naturalna skłonność do uwierzenia* w to, co ktoś drugi wyznaje szczerze lub nieszczerze jako swe własne przekonanie; przejawia się w niej właściwy naturze ludzkiej popęd do naśladownictwa, ten sam, który tłumaczy nam zjawiska mody. Ów popęd jest w dziedzinie psychicznej jakby zaraźliwością pewnych zjawisk psychicznych i występuje wyraźnie zwłaszcza tam, gdzie nie dochodzą do głosu indywidualne różnice w rozwoju psychicznym jednostek: u ludów pierwotnych, wśród dzieci, w zjawiskach masowych tzw. psychologii tłumu (Czeżowski, 1959, s. 43).

Kwestią wiary, a nie wiedzy, jest pogląd na świat (światopogląd), który odgrywa niezwykle ważną rolę w życiu człowieka. Postępowanie każdej osoby i jego sens jest określone przez cele, jakie sobie ona w życiu stawia i do których dąży. Wybór celów zależy od oceny ich wartości, ocena wartości od hierarchii wartości, a hierarchia ta zależna jest od poglądu na świat. Czeżowski ujmuje te zależności w następujących słowach:

[...] indywidualną treść czyjegoś sensu życia tworzą cele kierujące postępowaniem. Ze względu na nie człowiek rozstrzyga o sensie swego życia: obiera je według uznawanych naczelných wartości, te zaś z kolei są wyznaczone przez jego pogląd na świat. Nauka poglądu na świat nie narzuca: może jedynie dać materiał do jego zbudowania. Jeżeli nie ma on być pustym powtarzaniem wyuczonych haseł, lecz *rzetelnym*, szczerym przekonaniem wykreślającym linię życiową, musi go sobie – zarówno uczony, jak i człowiek bez książkowego wykształcenia – wyrobić własnym wysiłkiem myślowym, wśród tarć i przeciwności, z jakimi się w życiu spotyka, pokonując wahania i wątpliwości (Czeżowski, 1989, s. 185).

Pogląd na świat nie powinien być więc „pustym powtarzaniem wyuczonych haseł”, czyli przekonań, jak pisał wcześniej, pochodzących „z drugiej ręki”, zdobytych niesamodzielnie, bez wysiłku umysłu i woli. Nie jest on też zbiorem różnych twierdzeń naukowych, czyli swoistą syntezą naukowych przekonań. Może się z takich przekonań składać, nie powinien być sprzeczny z wiedzą naukową, ale żadna nauka nie dostarcza człowiekowi odpowiedzi na pytania o to, jaki jest cel i sens, co jest naczelną wartością lub jaka jest ostateczna natura rzeczywistości. Nauka tego nie narzuca, ale dostarcza materiałów do uformowania i wyboru światopoglądu, który jest więc kwestią wyboru i wiary. Jeżeli jest on niesprzeczny z wiedzą naukową, przemyślany, logicznie spójny, obejmuje ważne dla poglądu na świat naukowe teorie i twierdzenia, to można nazwać go naukowym. Nienaukowym będzie natomiast każdy światopogląd sprzeczny z wiedzą naukową, przyjęty bezrefleksyjnie i bezkrytycznie, logicznie niespójny. Różnica między naukowym a nienaukowym poglądem na świat nie polegałaby więc na tym, że naukowy światopogląd jest oparty wyłącznie na wiedzy, a nienaukowy wyłącznie na wierze (niesprawdzonych informacjach uzyskanych pośrednio), ponieważ światopogląd naukowy jest również kwestią wiary. Polegałaby ona raczej na tym, że naukowy światopogląd jest wiarą racjonalną (spełniającą kryterium antyirrationalizmu), podczas gdy światopogląd nienaukowy byłby wiarą nieracjonalną. Za przykład nieracjonalnego poglądu na świat musiałby, zgodnie z filozofią Czeżowskiego, zostać uznany np. światopogląd katolicki (oparty na niesprawdzalnych naukowo dogmatach podanych do wierzenia przez Kościół).

W naczelnej kwestii światopoglądowej istnienia i natury absolutu stanowisko Czeżowskiego jest pewną nowoczesną odmianą panteizmu. Pisał on:

Leży w naturze umysłu ludzkiego to, że wybiega poza granice życia indywidualnego, sięgając myślą do najdalszych krańców istnienia.

Jedni przeżywają ten związek swój z całością bytu silniej i wyraźniej, inni mniej silnie i bez uświadamiania go sobie, u jednych bardziej są podkreślone elementy intelektualne, u innych uczuciowe, ale w dziejach myśli ludzkiej jest on czynnikiem niezmiernie potężnym. Owa całość bytu – czy nazwiemy ją Bogiem, czy Naturą, z którą czujemy się związani, od której czujemy się zależni, staje się nam tym bliższa, im dokładniejsze jest nasze poznanie jej przejawów w świecie dostępnym naszej wiedzy, lecz bardziej jeszcze zbliżamy się do niej, ujmując jej doskonałość w ocenach wartości i jej piękno w kontemplacji estetycznej (Czeżowski, 1989, s. 45–46).

Nie ma żadnych poważnych racji przemawiających za tym, że przez ową doskonałą ontyczną pełnię („całość bytu”, „od której czujemy się zależni” i „z którą czujemy się związani”) Czeżowski rozumiał Boga w sensie tradycji zachodniej metafizyki teistycznej. Kosmos, świat – natura jest ostateczną rzeczywistością. Jest nam ona dana bezpośrednio, zawsze w częściach, istnienie tych części bytu możemy stwierdzać w sądach egzystencjalnych, oceniać ich wartość w sądach aksjologicznych. Wartość bytu nie jest fikcją, ludzką projekcją, lecz obiektywną daną, sposobem (modusem), w jaki byt się nam przedstawia. Dowód ontologiczny Anzelm (z pojęcia bytu najdoskonalszego) uznał Czeżowski za wadliwy logicznie, a zasadę racji dostatecznej Leibniza za tezę epistemologii, a nie logiki⁴. Świadcstw z drugiej ręki (wiedzy testimonialnej) nie uznawał, autorytet religijny odrzucał. Mimo że doświadczenie rozumiał szeroko i dopuszczał intuicje metafizyczne za cenne poznanie bytu, przedmiotu tych intuicji nigdy nie identyfikował ani z Bogiem „żywej wiary”, ani z Bogiem filozofów (Czeżowski, 2004, s. 98).

Choć nie był teistą, nawiązywał do klasycznej metafizyki i podzielał intuicję wielu metafizyków scholastycz-

⁴ Bez zasady racji dostatecznej nie da się przeprowadzić dowodu na istnienie Boga, dowodu wychodzącego z faktu istnienia świata lub pewnych jego własności.

nych, że istnienie jest dobrem, że cierpienie może doskonalić, że kontemplacja świata i doświadczenie przynależności do całości bytu może być źródłem szczęścia, choć celu ludzkiego życia nie upatrywał w osiągnięciu szczęścia, lecz pomnażaniu dobra, prawdy i piękna. W kosmosie widział porządek, harmonię, rozum – stwierdzone przez nauki mu współczesne. Wobec faktu przemijania i śmierci nie wypro-
wadzał konkluzji pesymistycznych ani nihilistycznych, lecz wskazywał na wieczność prawdy, której czas, przemijanie i śmierć nie dotyczą. Jeśli prawdą jest, że ktoś istniał, to na zawsze jego istnienie już pozostanie, choćby nikt o tym nie pamiętał: pozostanie *w treści* zdania prawdziwego. Jeśli prawdą jest, że ktoś postępował dobrze, to wartość tego postępowania pozostanie na wieki utrwalona w prawdziwym zdaniu stwierdzającym istnienie dobrego czynu (Czeżowski, 1989, s. 174). Tak więc prawda, dobro i piękno nie tylko powinny stanowić cele ludzkich dążeń, ale też są to wartości wieczne i niezniszczalne, nawet gdy już nikt nie będzie do nich dążył i nikt nic o nich nie będzie już wiedział. Kwestią odrębną jest, czy ta logiczna wieczność i nieśmiertelność utrwalona w wiecznych prawdach zaspokoi każde ludzkie pragnienie w obliczu śmierci i tragizmu życia.

Słusznie więc chyba mówi się o Czeżowskim, że był stoikiem nie tylko ze względu na swój charakter, usposobienie, zachowanie w obliczu zagrożeń egzystencjalnych, ale też ze względu na swój pogląd na świat, którego istotną częścią był panteistyczny sposób jego pojmowania, a także kontemplatywna postawa wobec życia i ludzkiego losu. Nie był pesymistą uznającym za naczelny aksjomat tragizm istnienia ludzkiego ani też optymistą wierzącym w możliwość radykalnej zmiany i naprawy świata metodą rewolucji społecznej lub agitacji i propagandy. Wierzył w logikę jako pewne narzędzie tonujące emocje i ułatwiające dyskusje pomiędzy wyznawcami sprzecznych ze sobą stanowisk. Wierzył także w postęp samej filozofii polegający m.in. na

nowych odkryciach, do których zaliczał formy poznania, takie jak intuicja fenomenologiczna, egzystencjalistyczna lub bergsonowska. Na intuicjach moralnych oparł naukowy fundament poglądu na świat, czyli etykę normatywną (zwaną niekiedy etyką niezależną).

Odnosząc się do poglądów Czeżowskiego, trzeba też widzieć ich historyczny kontekst. Głosił je w czasach niemieckiego faszyzmu, a potem stalinowskiej dyktatury istniejącej w Polsce jałtańskiej, gdy usiłowano narzucić marksizm-leninizm jako jedyny słuszny i zarazem naukowy pogląd na świat („naukowy komunizm”). Czeżowski negował istnienie jedynie słusznego, naukowego i prawdziwego poglądu na świat, wskazując rolę wolnego wyboru jednostki, fallibilną (zmienną i podatną na błędy) naturę ludzkiej wiedzy i rolę osobistych preferencji aksjologicznych. Bronił koncepcji obiektywnej, ahistorycznej, uniwersalnej etyki, której źródłem jest indywidualne sumienie (empiria aksjologiczna). Odrzucał zarówno autorytety konfesyjne (autorytety jakichkolwiek instytucji religijnych), jak i polityczne (partyjne). Opowiadał się za wolnością wszelkich dociekań naukowych i filozoficznych oraz swobodą ich głoszenia dla każdego. Był prawdziwym filozofem i uprawiał filozofię w najlepszym możliwym znaczeniu tego słowa, czyli jako umiłowanie mądrości i prawdy oraz bezinteresowne dążenie do dobra i piękna.

Bibliografia

- Czeżowski, T. (1948). *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Toruń: Wydawnictwo Tomasz Szczęśny i S-ka.
- Czeżowski, T. (1958). *Odczyty Filozoficzne*. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Czeżowski, T. (1959). *Główne zasady nauk filozoficznych* (wyd. 3). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Czeżowski, T. (1977). Transcendentalia – przyczynek do ontologii. *Ruch Filozoficzny*, 1-2, 54–56.
- Czeżowski, T. (1989). *Pisma z etyki i teorii wartości*. Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich/Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Czeżowski, T. (2004). *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* (wyd. 2). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Łukasiewicz, D. (2002). *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej.

Maria Ossowska



Dariusz Łukasiewicz

Maria Ossowska: moralność a wiara

Dariusz Łukasiewicz

Wydział Filozofii, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

e-mail: dlukas@ukw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1786-0149

Kierownik Katedry Logiki i Ontologii, dziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, wiceprzewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Zainteresowania badawcze: historia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, analityczna ontologia i epistemologia, filozofia religii.



Maria Ossowska była związana ze Szkołą Lwowsko-Warszawską węzłem podwójnym¹. Personalnie, ponieważ doktoryzowała się pod kierunkiem Jana Łukasiewicza, jednego z najwybitniejszych na świecie logików XX wieku. Była także pod silnym wpływem Tadeusza Kotarbińskiego, którego uczennicą sama siebie nazywała. Swoją pracę (prowadzoną wraz z mężem, Stanisławem Ossowskim) po roku 1945 rozpoczęła na nowo utworzonym Uniwersytecie Łódzkim, którego pierwszym rektorem był właśnie Kotarbiński.

Drugim węzłem wiążącym ją ze Szkołą Lwowsko-Warszawską był scjentystyczny racjonalizm formułowany w różny sposób przez najważniejszych reprezentantów tej Szkoły. Najważniejszy postulat owego racjonalizmu głosił, że filozofia powinna być uprawiana w sposób naukowy, co w oczywisty sposób zakładało stosowanie w dociekaniach filozoficznych metod naukowych (np. sprawdzalnych pomiarów, logicznie poprawnych dowodów dedukcyjnych lub innych form rozumowania uzasadniającego właściwych dla nauki). Z postulatem naukowości wiązały się postulaty jasności

¹ Maria Ossowska (z domu Niedźwiecka, ur. w 1896 roku w Warszawie) była córką uczestnika powstania styczniowego (1863). Zmarła w Warszawie w 1974 roku, pochowana jest na Powązkach (Powązki Wojskowe). Jej studentką z czasów łódzkich była m.in. Ija Lazari-Pawłowska, a studentem m.in. Leszek Kołakowski, którego uczyła etyki. W roku 1972 otrzymała nagrodę państwową I stopnia.

i precyzji językowej. Trudno weryfikować empirycznie tezy dopuszczające różne interpretacje, zawierające terminy nieostre lub wieloznaczne. Innym, niesprzecznym z postulatem naukowości filozofii był postulat antyirrationalizmu sformułowany w 1934 roku przez Kazimierza Ajdukiewicza, zawierający zakaz głoszenia poglądów *filozoficznych*, które nie są intersubiektywnie komunikowalne (ze względu na brak jasności językowej) i nie są intersubiektywnie sprawdzalne (weryfikowalne). Ten racjonalistyczny zakaz głoszenia w filozofii tez niekomunikowalnych i empirycznie niesprawdzalnych był aksjomatem etyki przekonań typowym dla całej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Nie był to zakaz głoszenia jakichkolwiek poglądów niedających się zakomunikować w sposób zrozumiały dla wszystkich kompetentnych użytkowników języka polskiego i niedających się zweryfikować metodami naukowymi, ale zakazane było nazywanie tych poglądów filozoficznymi, czyli naukowymi. Twierdzenie lub przekonanie nienależące do filozofii ani żadnej nauki szczegółowej mogło być głoszone wyłącznie pod szyldem przekonania światopoglądowego. A światopogląd to nie nauka i nie filozofia. Do światopoglądu, a nie do filozofii, należały przekonania religijne, religijne dogmaty i wszystkie twierdzenia metafizyczne związane z wierzeniami religijnymi. Ossowska konsekwentnie realizowała ten scjentystyczny program Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w swoich pionierskich badaniach nad moralnością.

Jej afiliacja personalna i intelektualna ze Szkołą Lwowsko-Warszawską nie była jedyna. Była i druga, angielska. Osobiście spotkała się kilka razy z Bertrande Russelllem, wymieniała się z nim korespondencją, studiowała niektóre jego prace i recenzowała je w polskich czasopismach filozoficznych. W latach 30. brała udział w seminarium etycznym prowadzonym przez G.E. Moore'a. Poglądy Moore'a analizowała, poddawała krytyce, ale też się nimi inspirowała. Miała także doskonałą orientację w pismach etycznych wielu innych

angielskich i amerykańskich filozofów moralności. Badała ona również kulturę oraz historię moralności angielskiej i amerykańskiej, czego wyrazem jest znakomita książka *Moralność mieszczańska* (1985).

Mając na względzie te zróżnicowane afiliacje personalne i intelektualne, można powiedzieć, że jej twórczość filozoficzna mieściła się w nurcie dwudziestowiecznej filozofii analitycznej: polskiej i angloamerykańskiej. Zarazem wykazywała ona przez całe życie bardzo silne sympatie progresywne, liberalne, a nawet socjalistyczne lub wręcz lewicowe (już jako czternastolatka miała głosić poglądy „bezbożne”, za co groziło jej wydalenie ze szkoły)². Świadczyły o tym zarówno jej niektóre wypowiedzi, jak i czyny. Jej życie rozegrało się w różnych kontekstach politycznych. Dzieciństwo i wczesna młodość to zabory, okres dorosłego życia to odrodzona niepodległa Polska (przedsanacyjna i sanacyjna), wojna i hitlerowska okupacja, powstanie warszawskie, a potem komunistyczna Polska Ludowa. Okres Polski niepodległej sama Ossowska dzieliła na czasy do przewrotu majowego Piłsudskiego i czasy po przewrocie, które oceniała zdecydowanie negatywnie. Wojna i okupacja w jej pismach to czas „grozy”.

Natomiast okres po II wojnie światowej to czas napięć, lęków przed globalną katastrofą atomową, ale też okres postępującej laicyzacji i emancypacji różnych grup społecznych, zwłaszcza kobiet, zarówno w Polsce, jak i na świecie (Ossowska, 1983i, s. 463). Mimo wyraźnych sympatii lewicowych obcy był dla Ossowskiej marksizm, ona także nie była traktowana przez marksistów najlepiej. W latach 1952–1956 została odsunięta od czynnego udziału w życiu naukowym i zajęć ze studentami. Był to okres, gdy stalinowska młodeżówka intelektualna kierowana przez Adama Schaffa

² Ossowska sama o tym epizodzie życiowym wspomina, ale nie podaje, na czym owa bezbożność miałyby polegać (Ossowska, 1983g, s. 556).

usiłowała zająć miejsca przedwojennej profesury i narzucić swoją ideologiczną i polityczną dominację w środowiskach akademickich. Ossowska, doktorantka Łukasiewicza, miłośniczka i znawczyni kultury anglo-amerykańskiej, musiała być traktowana z pewną nieufnością, jeśli nie z wrogością. To jasne. Z drugiej strony właśnie w czasach Polski Ludowej wydano jej ważne prace, w tym po raz pierwszy ukończoną jeszcze przed wybuchem II wojny światowej monografię *Podstawy nauk o moralności* (1947), a także *Moralność mieszczańską*, *Socjologię moralności*, *Mysł moralną Oświecenia angielskiego* czy też pracę *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Poza tym było wiele artykułów, zdarzały się wywiady dla prasy opiniotwórczej (np. krótki wywiad z roku 1966 dla „Polityki”: *Moralność: postęp czy regres*). Od roku 1956 Ossowska wznowiła pracę naukową i dydaktyczną w sekcji socjologii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie pracowała przez kolejne 10 lat do czasu przejścia na emeryturę. Wiosną 1960 roku wygłosiła serię wykładów o społecznych uwarunkowaniach poglądów moralnych w Filadelfii na Uniwersytecie Pensylwańskim. Treść tych wykładów stała się podstawą opublikowanej w roku 1970 książki *Social Determinants of Moral Ideas*, która stanowi przepracowaną wersję wydanej wcześniej po polsku *Socjologii moralności*.

Szkicując ramy historyczne, polityczne i kulturowe życia i działalności Marii Ossowskiej, należy także wspomnieć o jej dwuletnich studiach na Sorbonie i pobycie w Paryżu w latach 1921–1923. Doceniała ona wprawdzie uroki architektury francuskiej oraz jakość zbiorów muzealnych, ale upodobanie i fascynację wzbudziła w niej kultura i filozofia angielska. W tamtym czasie pisała listy do Russella jako wielbicielka jego twórczości i działalności (antywojennej i pacyfistycznej), a także odwiedziła go w Londynie na jego zaproszenie.

We wszystkich tych okresach życia, bardzo różnych, niezmiennie odnajdywała radość i sens w pracy naukowej.

Warto tu zacytować jej słowa wypowiedziane w tracie ostatniego jej publicznego wywiadu udzielonego trzy miesiące przed śmiercią:

Praca naukowa dawała mi tyle przyjemności, że właściwie nie potrzebowałam zadawać sobie pytanie o sens własnego życia, bo zawsze czułam potrzebę aktywnego uczestnictwa i uważałam się za uprzywilejowaną, że mogłam robić, to co robię (Ossowska, 1983g, s. 559).

Słowa te znajdują potwierdzenie w różnych jej aktywnościach, nie tylko w już wspomnianych pracach naukowych, ale i w działalności społecznej. Po przewrocie majowym wraz z mężem podjęła działalność w Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej na Żoliborzu. Współorganizowała akcje protestacyjne, dyskusje, odczyty dla inteligencji urzędniczej, starszej młodzieży, robotników. W czasie niemieckiej okupacji od grudnia 1939 do 1944 roku prowadziła tajne nauczanie głównie wokół nauki o moralności („bezpłatne i prywatne seminarium”). Poza tym wraz z mężem aktywnie włączyła się w akcję pomocy Żydom organizowaną przez Radę Pomocy Żydom. W czasach PRL-u również była aktywna społecznie. W roku 1964 podpisała przygotowany przez Antoniego Słonimskiego *List 34*. Dwuzdaniowe pismo skierowane do ówczesnego premiera Cyrankiewicza wyrażało żądanie, aby władze PRL-u nie stosowały cenzury, nie blokowały swobodnej dyskusji i nie łamały obowiązującej wówczas konstytucji. Tytuł listu wynika z liczby osób, które się pod nim podpisały – poza Marią Ossowską byli to m.in.: Maria Dąbrowska, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Tatarkiewicz i Stanisław Kisielewski. Potrzeba aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym, o której mówiła Ossowska, niejednokrotnie w różnych, czasami w bardzo niebezpiecznych okolicznościach, była autentyczną cechą jej natury.

Czasy, w których Ossowska rozpoczynała swoją aktywność życiową, nie były łatwe, ale należy pamiętać, że

pochodziła z rodziny, jak sama ją określiła, „zurbanizowanego ziemiaństwa”. Wiele takich rodzin zmuszonych do podjęcia pracy zarobkowej opuszczało swoje dwory wiejskie i przenosiło się do Warszawy (Ossowska, 1983g, s. 557). Niełatwo było też kobietom obrać drogę kariery naukowej w tamtych czasach, ale Ossowskiej się to udało. W roku 1915, po ustąpieniu z Warszawy Rosjan, gdy uruchomiono za zgodą okupacyjnych władz niemieckich polski uniwersytet w Warszawie, zapisała się ona na Wydział Filozofii. W trakcie studiów spotkała na swojej drodze Łukasiewicza (który pełnił potem dwukrotnie – już w wolnej Polsce – funkcję rektora Uniwersytetu Warszawskiego, a także Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w 1918 roku w rządzie Ignacego Paderewskiego), Tatarkiewicza i swojego późniejszego mentora – Kotarbińskiego. Ossowska miała więc styczność z osobami genialnymi lub wybitnymi (Moore, Russell, Łukasiewicz), korzystała ze stypendiów, które umożliwiły jej studia na Sorbonie oraz pobyty w Londynie, i mimo zawirowań politycznych w Polsce międzywojennej otrzymała pracę na Uniwersytecie Warszawskim. W okresie powojennym, w czasach zmiany ustroju, mogła – choć nie bez przeszkód – kontynuować swoją aktywność, angażując się głównie w badania naukowe, ponieważ w istocie było to dla niej najważniejsze powołanie.

Głównym przedmiotem jej zainteresowań była moralność i jej kulturowe uwarunkowania. Nie była moralistką, ale badaczką moralności. Zajmowało ją zagadnienie natury ocen moralnych, klasyfikacja typów moralności (moralność rycerska, mieszczańska), relacja moralności do wiary religijnej i rola wiary rozumianej jako wzajemne zaufanie jednostek tworzących grupę społeczną dla moralności tej grupy. Twierdziła, że najsilniej działają te zasady moralne, które zostały ustanowione przez grupę, do której się należy. Kryterium słuszności norm moralnych była więc swoista zgoda powszechna, a nie obiektywna miara dobra

i zła, ponieważ miary takiej, aksjologicznego fundamentu o charakterze uniwersalnym, naukowo nie udało się w jej opinii odkryć. Ossowska nie twierdziła stanowczo, że miara ta w ogóle nie istnieje, ale właśnie że nie ma jak dotąd wystarczających racji naukowych przemawiających za jej istnieniem. W swoich pracach opartych na rozległych i wnikliwych studiach porównawczych różnych kultur i systemów moralnych nie odnalazła uniwersalnej struktury etycznej. Stwierdzała nie tylko wielość kultur i systemów moralnych, ale i wyraźne różnice między nimi. Podkreślała znaczenie kultury dla moralności, nie szła więc drogą utartą ani przez marksizm, ani przez darwinizm. Moralność nie była dla niej częścią „nadbudowy”, wtórną i drugorzędną wobec „bazy” (stosunków produkcji), ani też pochodną biologicznej natury i genezy gatunku ludzkiego. Ani walka klas, ani walka o biologiczne przetrwanie nie determinowały jej zdaniem treści przekonań moralnych.

Stanowisko, które przypisuje kulturze szczególną rolę w formowaniu ocen i norm moralnych, nazywa się dziś konstruktywizmem społecznym. Trzeba przyznać, że jest to jedno z dominujących obecnie stanowisk. Konstruktywizm Ossowskiej nie był konsekwencją postmodernistycznej dekonstrukcji nauk szczegółowych, ale wynikał z wnikliwej analizy danych dostarczanych przez nauki społeczne i humanistyczne (antropologię kulturową, historię cywilizacji, językoznawstwo). Był to konstruktywizm wywiedziony metodami naukowymi i na naukowych podstawach oparty. Takie naukowe podejście do moralności (faktów moralnych) nie powinno dziwić, ponieważ Ossowska pozostawała pod wpływem scjentyistycznej metafizologii Twardowskiego i jego uczniów. A jednak nie było to stanowisko typowe dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w kwestiach moralności, ponieważ szukano tam głównie optymalnej etyki normatywnej, a nie koncentrowano się na etyce opisowej. A Ossowska właśnie skupiła się na badaniu faktów moralnych, czyli

na tym, co ludzie realnie uważają lub uważali za moralnie dobre, a nie na tym, co powinni za takie uważać i jak powinni się zachowywać. Poza tym to Ossowska dostarczyła argumentów za tezą o istotnym wpływie kultury na fakty moralne (konstruktywizm). Bez żadnej przesady można powiedzieć, że była ona niezwykle oryginalną uczoną nie tylko w ramach Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, ale i w szerokim międzynarodowym wymiarze. Gdyby prace swoje pisała w języku angielskim, byłyby one zapewne często cytowane i dyskutowane. Jednakże jak większość polskich uczonych ze Szkoły Twardowskiego pisała i publikowała po polsku, realizując jego program stworzenia polskiej filozofii na światowym poziomie w języku polskim.

Nie tylko jednak koncentracja uwagi na badaniu samych faktów moralnych i ukazaniu roli kultury dla moralności wyróżniała ją spośród innych uczonych ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Maria Ossowska odrzuciła jednoznacznie pogląd nazwany realizmem moralnym (realizmem aksjologicznym). Realizm moralny (kognitywizm metaetyczny), który był powszechnie głoszonym i bronionym przez członków Szkoły Lwowsko-Warszawskiej stanowiskiem, stwierdzał, że oceny i normy moralne mają wartość logiczną, czyli są prawdziwe lub fałszywe. Jej zaś zdaniem oceny i normy nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, nie mają żadnej wartości logicznej.

Pogląd Ossowskiej (antyrealizm moralny) jest oryginalny także w kontekście antyrealizmu moralnego typowego dla Koła Wiedeńskiego i logicznego empiryzmu³. Ossowska podała dwa argumenty przeciwko realizmowi moralnemu.

³ Koło Wiedeńskie działało w latach 20. i 30. w Wiedniu i choć logiczny empiryzm był esencjalnym składnikiem jego poglądów, to nie można utożsamiać jednego z drugim, ponieważ po rozpadzie Koła Wiedeńskiego poglądy typowe dla członków tej szkoły filozoficznej wywierały wpływ i stały się ważne w Anglii, Stanach Zjednoczonych i w całym świecie anglosaskim. Według głównej tezy logicznego empiryzmu sensowne (prawdziwe lub fałszywe) są tylko twierdzenia empirycznie sprawdzalne.

Po pierwsze oceny i normy moralne nie są empirycznie sprawdzalne, ponieważ nie można do nich stosować metod pomiaru naukowego. Innymi słowy, nie można uzasadnić ocen i norm moralnych metodami naukowymi (Ossowska, 1994, s. 132). Po drugie oceny moralne nie są wyrażone w języku jednoznacznym w takim znaczeniu, że zawierają składniki opisowe i wartościujące. W polemice z poglądem Moore’a Ossowska wskazała, że jego analiza słowa „dobry” pomija fakt, że przedmiot oceny może być dobry w sensie czysto opisowym (użytkowym) – „dobry do czegoś” – lub dobry w sensie moralnym, czyli chwalony, doceniony, uznany za wartościowy przez kogoś. Semantyczna wieloznaczność określeń występujących w ocenach moralnych powoduje, że wypowiedzi moralne nie są intersubiektywnie sprawdzalne, nie spełniają więc wymogów naukowości i postulatu logicznego racjonalizmu (antyirracjonalizmu). Nie można ich naukowo uzasadnić. Jej zdaniem dobry moralnie to tyle, co uznany przez kogoś za dobry, ale czym innym jest bycie dobrym/posiadającym wartość, a czym innym bycie uznany za dobry/wartościowy. Opisywane przez nią w ramach nauk o moralności fakty moralne dotyczą uznawania czegoś za dobre, a nie bycia dobrym. Nauka o moralności nie jest nauką o wartościach moralnych, ale o faktach uznawania czegoś za moralnie wartościowe. To jest fundamentalna różnica pomiędzy poglądem Ossowskiej a poglądami Moore’a, a także poglądami przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: Twardowskiego, Tatarkiewicza, Czeżowskiego i innych.

Natomiast w przeciwieństwie do poglądów typowych dla Koła Wiedeńskiego Ossowska nie uznawała ocen moralnych za bezsensowne. Nie odrzucała bowiem wszelkich możliwości naukowego uzasadnienia ocen moralnych, a jedynie odrzucała możliwość ich uzasadnienia metodą empirycznego pomiaru. Za możliwe uważała uzasadnienie ocen metodą dedukcji, to znaczy pod warunkiem, że pewne

twierdzenie uzna się za prawdziwe jako aksjomat systemu, a następnie wyprowadzać się będzie dedukcyjnie z takiego aksjomatu jego logiczne konsekwencje. Wprawdzie sama żadnego takiego systemu etyki aksjomatycznej nie zbudowała, ale możliwości jego zbudowania nie wykluczyła. Od Koła Wiedeńskiego i jego kontynuatorów różniła się także tym, że bez zastrzeżeń akceptowała klasyczną koncepcję prawdziwości zdań i sądów, w czym z kolei była całkowicie zgodna z Twardowskim, Kotarbińskim i niemal wszystkimi członkami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Znała poglądy Wundheilera i Poznańskiego na naturę prawdy, że prawdziwy to tyle, co uznany za prawdziwy przez pewną wspólnotę, ale sama uważała, że prawdziwy to tyle, co zgodny z faktami. Bycie uznany za prawdziwy a bycie zgodnym z faktami to dwie własności. Maria Ossowska doskonale to rozumiała.

Z proponowanej tu rekonstrukcji poglądów Marii Ossowskiej na temat wartości logicznej sądów o faktach moralnych, ocen i norm moralnych wyłania się stanowisko następujące: zdania/sądy o faktach moralnych są prawdziwe lub fałszywe, uzasadnione metodą naukową, a sądy o wartościach moralnych nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, o ile nie należą do systemu aksjomatycznego etyki normatywnej. Nie bez znaczenia zapewne dla takiego poglądu były istniejące rozbieżności ocen moralnych w różnych kulturach. Rozbieżności co do prawdziwości i uzasadnienia twierdzeń naukowych były jej zdaniem znacznie mniejsze niż rozbieżności co do sądów moralnych.

Esencjalnym składnikiem i wyróżnikiem jej metodologii stosowanej w badaniach nad moralnością i wartościami moralnymi było zajęcie postawy niewartościującej, bezstronnej, czyli badanie faktów moralnych bez żadnej ich oceny moralnej. Nie znaczy to, że Ossowska nigdy nie wyrażała żadnych osobistych preferencji aksjologicznych. Nie tylko czynami w życiu osobistym dawała świadectwo moralne, ale także w swoich tekstach naukowych nieraz sygnalizo-

wała, jakie wartości są jej bliskie. Ogólnoludzkie braterstwo, przyjaźń, solidarność, pomaganie słabszym i potrzebującym powinny być składnikami dobrej moralności. Wrażliwość na ból i cierpienie zwierząt, na nierówne traktowanie osób ludzkich ze względu na ich płeć, orientację seksualną czy społeczne pochodzenie była przez nią ceniona i potwierdzana w życiu czynami. Wysoko stawiała również cnoty obywatelskie promujące demokratyczny ustrój państwa, które nie powinno być nadrzędne wobec jednostki. Pisała o tym w roku 1946 tak:

Werbalistyka państwowotwórcza, jaką karmiono nas przed wojną, idąc za wzorem państw totalnych, jest potrzebna tam, gdzie się chce wmówić obywatelom, że są tylko pionkami pracującymi dla państwa; jest ona natomiast zbędna w ustroju, w którym państwo jednoczy, organizuje, koordynuje, ale nie żąda dla siebie boskiego kultu (Ossowska, 1983h, s. 366)⁴.

Jeśli chodzi więc o jej osobistą ocenę kultur i państw, ujemnie oceniała systemy, w których jednostka jest pionkiem dla państwa i ma służyć mu jako wartości najwyższej. I chciałoby się powiedzieć: bardzo dobrze, tak powinno być. Można zrozumieć pewne rozgoryczenie wobec II Rzeczypospolitej, wybrzmiewające w słowach tej wybitnej polskiej uczzonej mówiącej o państwowotwórczej propagandzie (werbalistyce), jaką uprawiano w czasach wolnej Polski, wzorowanej jej zdaniem na propagandzie państw totalnych/totalitarnych. Zapewne miała ona na myśli propagandę III Rzeszy i być może propagandę sowiecką. Państwowotwórczej werbalistyce Polski przedwojennej nie odpowiadała realna siła państwa polskiego, które ostatecznie zostało zaatakowane, podbite i zniszczone przez państwa totalne. Należy pamiętać także, jak wysoko ceniła Ossowska angielską kulturę obywatelską,

⁴ Tekst, z którego pochodzi cytowany fragment, został napisany w roku 1946.

zasady wychowania w angielskich szkołach, regułę *fair play*. Najwyraźniej tego wszystkiego nie było, a w każdym razie nie było w stopniu dostatecznym w Polsce przedwojennej, skoro porównała ją nie do angielskiej kultury politycznej i obywatelskiej, ale systemów totalitarnych. Nie ona jedna widziała przypadki rażącego naruszenia zasad równego traktowania wszystkich ludzi bez względu na ich pochodzenie etniczne czy inne cechy. Rażącym naruszeniem zasady równego traktowania było „getto ławkowe” w szkołach, dyskryminujące osoby pochodzenia żydowskiego. Ossowska, podobnie jak inni członkowie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (Ajdukiewicz, Czeżowski, Kotarbiński) czynnie przeciwko takim formom dyskryminacji protestowała.

Podkreślała również wartość kultury moralnej, w której liczy się godność człowieka. Przy czym nie chodziło jej o godność ze względu na boskie pochodzenie człowieka według chrześcijańskiej doktryny *imago dei*, czyli bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (*dignitas*), ale o godność osobistą zbudowaną przez jednostkę jej własnymi czynami i cnotami (Ossowska, 1983e, s. 515). O tym, co buduje godność człowieka w jej rozumieniu, pisała tak:

A więc przede wszystkim nie liczymy się dziś w ocenie człowieka z jego pochodzeniem. Im prostsze, tym większa zasługa tego, kto zdołał w toku życia wchłonąć tradycje kulturowe, których nie wyniósł z domu. Otwartość umysłu i plastyczność wyobraźni stała się w naszych czasach jeszcze bardziej cenna ze względu na tempo przemian, wśród których żyjemy. W wielu dziedzinach rozwój świata jest tak szybki, że na to, aby za nim nadążyć, trzeba mieć umysł ciągle czujny i chłonny, co chwila bowiem nabyta dotąd wiedza przestaje wystarczać. Obowiązuje nas także w stosunku do tych zmian krytycyzm, wyostrzony w swobodnych dyskusjach (Ossowska, 1983a, s. 545).

Za szczególnie doniosłe zmiany w obrazie człowieka, którego warto cenić, które stanowią o jego godności, uznawała

Ossowska zmiany w obrazie kobiety. I znów najlepiej zacytować jej dobitne słowa:

Przez długie wieki wymagano od kobiety wyłącznie czystości płciowej przed ślubem, wierności po ślubie i cnót strzegących harmonii i ciepła ogniska domowego. Dziś czystość płciowa nie stanowi już głównej ozdoby kobiety, która, mając większe niż dawniej pole działania, może uwydatnić się także innymi walorami: może być niezastąpiona w swojej pracy zawodowej, może z powodzeniem zabiegać o zrealizowanie wykraczających poza rodzinę nieosobistych celów. Tzw. prowadzenie się kobiety było dawniej traktowane jako niezawodny wskaźnik jej ogólnego waloru, tak jak w moralności mieszczańskiej solidność finansowa była niechybnym wskaźnikiem, czy mamy z porządnym człowiekiem do czynienia. Dziś erotyka stała się w większym stopniu sprawą prywatną – skądinąd nie błahą, gdy wchodzi w grę godność i wyrobienie estetyczne (Ossowska, 1983a, s. 545).

Należy jednak dodać w tym kontekście, że w przekonaniu Ossowskiej godność każdego człowieka budują także inne walory osobiste, takie jak wierność samemu sobie, dyscyplina wewnętrzna, skromność, wybredność nie tylko w erotyce, ale i w doborze rozrywek (Ossowska, 1983a, s. 545). Przytoczone słowa pochodzą z roku 1969, zatem z okresu, gdy rozgrywała się prawdziwa rewolucja obyczajowa nie tylko, a może i nie głównie w ówczesnej komunistycznej Polsce, lecz także w zachodniej Europie i Stanach Zjednoczonych. O tym, że Ossowska wszystkie te zmiany kulturowe i społeczne wartościowała, czyli oceniała, i że oceniała je z aprobatą, niech świadczy jeszcze jedna wypowiedź zamieszczona w Tygodniku „Polityka” w roku 1966:

Za progres w moralności uważam także usunięcie z życia elementów magicznych. W ogóle w laicyzacji upatruję wiele elementów korzystnych dla rozwoju człowieka, nie widzę natomiast zagrożenia

moralnego. Usunięcie bazy fideistycznej nic tu nie zmienia. Są rzeczy ważniejsze i bardziej niebezpieczne (Ossowska, 1983c, s. 523)⁵.

Trzeba tu podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze usunięcie elementów magicznych i „bazy fideistycznej”, który to zabieg Maria Ossowska uznawała za wyraz postępu, dotyczy w pierwszym rzędzie wiary katolickiej, a ogólniej chrześcijaństwa. I ma ona na myśli laicyzację nie tylko Polski, ale zapewne całego świata zachodniego. Po drugie opinia powyższa wiąże się z wynikami jej badań nad podstawami moralności. Otóż z badań tych wynikało, że nie istnieje zależność logiczna ani faktyczna pomiędzy wiarą w Boga połączoną z uznaniem Jego moralnego autorytetu a uznawaniem określonych zasad moralnych i postępowaniem zgodnie z tymi zasadami. Dyrektywa miłości bliźniego występuje w różnych kulturach w różnej oprawie religijnej,

⁵ Ossowska, kierując się ideałami humanizmu i humanitaryzmu, opowiadała się także za zniesieniem kary śmierci, dopuszczalnością aborcji i eutanazji (Ossowska, 1985, s. 39–41). W roku 1963 pisała o karze śmierci tak: „Myślę, że kodeks karny państwa nawiązującego do myśli Marksa winien karę śmierci skreślić lub należyte wyjaśnić, dlaczego od tej tradycji odstępuje” (Ossowska, 1983f, s. 499). Tę ostatnią wypowiedź Ossowskiej, w której powołuje się ona na powagę i autorytet Marksa, można rozumieć pragmatycznie jako próbę perswazji zastosowanej w ważnej dla niej sprawie reformy systemu penitencjarnego i zniesienia kary śmierci. Nie potrafię ocenić, czy Ossowska w roku 1963 rzeczywiście rozumiała filozofię Marksa jako pewną formę humanizmu stojącą przeciwko karze śmierci. Zne są bowiem wypowiedzi Marksa i Engelsa dopuszczające eksterminację biologiczną nie tylko poszczególnych jednostek, ale całych grup społecznych i narodów. Pisał o tym A. Walicki: „Równie intersującym wkładem Engelsa w ukonkretnienie filozoficznych spekulacji Marksa są jego artykuły publicystyczne z okresu Wiosny Ludów. Ilustrują one wspólną im obu myśl o nadrzędności sprawy ogólnoludzkiego postępu wobec losu jednostek, klas społecznych i całych narodów. Engels nie zawahał się bowiem stwierdzić, że reakcyjnymi bywają całe narody [...]. »Najbliższa wojna światowa – pisał – zmiecie z powierzchni ziemi nie tylko reakcyjne klasy społeczne i dynastie, lecz również całe reakcyjne narody... po wszystkich tych małych, upartych narodach nie ostanie się nawet imię«”. Cyt. za: Michnik, 1960, s. 176–177 (Walicki, 1993, s. 58–59).

np. w buddyzmie. Podobnie normy nakazujące szacunek do ludzkiego życia, opiekę nad słabymi czy dotrzymywanie obietnic nie pozostają w żadnym związku logicznym z dogmatami wiary, w tym z dogmatami wiary katolickiej (Ossowska, 1983b, s. 447). Jeśli chrześcijaństwo i katolicyzm miały wpływ na moralność i kulturę, to w opinii uczzonej był to wpływ negatywny. Ossowska negatywnie oceniała wynikający z chrześcijaństwa obraz świata, w którym to człowiek był królem stworzenia, a zwierzęta miały mu tylko służyć. Za antropocentryzm krytykowała nie tylko chrześcijaństwo, ale także i marksizm, stawiając w tej kwestii obie te formacje światopoglądowe na równi ze sobą. Za krytyczny stosunek do osób homoseksualnych odpowiedzialne było chrześcijaństwo, judaizm, ale także Kant i marksizm⁶. Chrześcijaństwo było również odpowiedzialne za moralność seksualną i układ stosunków rodzinnych deprecjonujące pozycję i prawa kobiet. Zatem to, co moralnie dobre, było – w opinii uczzonej – niezależne od religii, w szczególności od katolicyzmu, a to, co złe, pochodziło od katolicyzmu i chrześcijaństwa w ogólności (Kant urodził się w rodzinie protestanckiej, podobnie nierzadko marksiści wyrastali w kulturze o korzeniach judeochrześcijańskich).

Negatywna opinia wystawiona przez Ossowską wierze religijnej była w wyraźnej opozycji do pozytywnej opinii na temat wiary jako zaufania w relacjach międzyludzkich. Fundamentem każdej moralności wartiej promowania jest zdaniem Ossowskiej uspołecznienie jednostek polegające na wzajemnej otwartości, gotowości do współpracy

⁶ Pisała tak: „W stosunku do homoseksualizmu przejęliśmy także tradycję nie Grecji, lecz Izraela. Pietystyczne wpływy działające poprzez matkę kazały Kantowi zalecać karanie homoseksualizmu przez kastrację. Ale nie o wiele mniej surowy dla homoseksualizmu okazał się Engels, gdy w *Pochodzeniu rodziny* [własności prywatnej i państwa] pisał: »Poniżenie kobiet mściło się jednak na mężczyznach i poniżało ich samych, aż pogrążyli się w ohydę miłości z chłopcami, a bogów swych zbezczeszili mitem o Ganimedzie«” (Ossowska, 1983b, s. 448).

i solidarności w obliczu zagrożeń. O roli zaufania kilka miesięcy przed swoją śmiercią mówiła tak:

Potrzebni nam są ludzie uczciwi wobec samych siebie i wobec innych, ludzie, którym się ufa. Brak zaufania bowiem w obcowaniu z ludźmi czyni społeczeństwo chorym (Ossowska, 1983g, s. 559).

Pozostaje kwestią otwartą, czy te osobiste przekonania moralne Ossowskiej nie wywarły żadnego wpływu na jej – wolną od wszelkiego wartościowania – postawę naukową. Z dzisiejszej perspektywy razi pochwała laicyzacji w państwie ateistycznym, niedemokratycznym, „totalnym”, w którym na pochodach maszerowano z wizerunkami Marksa, Engelsa i Lenina, a wcześniej Stalina. Z drugiej strony trzeba widzieć niezłomność charakteru, uczciwość wewnętrzną i wierność sobie. Maria Ossowska, o czym była mowa, od wczesnych lat swojego życia wierzyła w postępowe ideały, fascynowała się osobowością i poglądami Bertranda Russella i prowadziła swoje badania naukowe zgodnie z programem logicznego racjonalizmu, który był metafizycznym manifestem całej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jak jednakże pokazuje przykład innych wybitnych przedstawicieli tej Szkoły, w szczególności członków Koła Krakowskiego, grupujących myślicieli i logików wiernych katolicyzmowi, program logicznego racjonalizmu nie implikował mocą logicznej konieczności odrzucenia „fideistycznej bazy”, czyli w realiach polskich wiary katolickiej.

Dokonania naukowe Marii Ossowskiej zasługują na pamięć i wielkie uznanie. Była pionierką w badaniach nad socjologią moralności w skali światowej. Zarysowała własny projekt społecznego i kulturowego konstruktywizmu w opozycji do marksizmu i darwinizmu⁷. Nie wahała się

⁷ W ścisłym sensie nie zalicza się jej do twórców konstruktywizmu kulturowego. Za pionierów podaje się tu uczonych amerykańskich i francuskich: Bergera, Luckamanna, Foucaulta czy Geertza. Niewątpliwie jednak zależność moral-

krytycznie odnosić do wszystkich poglądów, które uważała za błędne. Polemizowała w kwestiach dotyczących natury ocen moralnych m.in. z G. E. Moorem i T. Czeżowskim, wykazując im różne błędy według własnego punktu widzenia. Odważnie broniła wolności słowa i prawa do swobodnej dyskusji w czasach wszechobecnej cenzury państwowej. Dostrzegała problem dyskryminacji kobiet, mniejszości seksualnych czy błędy w stosunku ludzi do zwierząt. Była krytyczna wobec Polski międzywojennej. Jej największą fascynacją były badania naukowe, twórczość pisarska i życie oddane akademii. A że czasami myliła się i to w kwestiach fundamentalnych, takich jak na przykład negatywna ocena roli chrześcijaństwa w kulturze europejskiej i światowej, jest faktem, który także należy przywołać dla nakreślenia pełniejszego obrazu sylwetki tej polskiej uczzonej.

Bibliografia

- Michnik, H. (1960). *Marks i Engels o Polsce* (t. 1). Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Ossowska, M. (1983a). Człowiek, którego cenimy, W: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 543–546). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Pierwodruk: „Problemy” 1969, nr 4.
- Ossowska, M. (1983b). Czy moralność zależy od religii? W: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 445–452). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Pierwodruk: „Nowa Szkoła” 1958, nr 6.

ności i faktów moralnych od kultury jest spójna z założeniami konstruktystów, a zarazem Ossowska nie inspirowała się pracami żadnego z wymienionych autorów. W swoich badaniach powoływała się na prace światowej sławy polskiego antropologa Bronisława Malinowskiego i wielkiego francuskiego socjologa Emila Durkheima. Stąd można mówić o oryginalnym charakterze poglądów Ossowskiej w kontekście konstruktystów.

- Ossowska, M. (1983c). *Moralność: postęp czy regres?* (Rozmowa z prof. Marią Ossowską). W: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 523–527). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Pierwodruk: „Polityka” 1966, nr 50.
- Ossowska, M. (1983d). *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska, M. (1983e). O pojęciu godności. W: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 514–522). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska, M. (1983f). Ogólne refleksje związane z projektem nowego kodeksu karnego. W: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 496–499). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Pierwodruk: „Państwo i Prawo” 1963, z. 5–6.
- Ossowska, M. (1983g). Przebyta droga. W: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 556–559). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Pierwodruk: „Literatura” 1974, nr 37.
- Ossowska, M. (1983h). Wzór obywatela w ustroju demokratycznym. W: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 355–366). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska, M. (1983i). Zdobycze fizyki współczesnej a postawy moralne. W: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 453–464). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Pierwodruk: „Problemy” 1959, nr 1.
- Ossowska, M. (1985a). *Moralność mieszczańska*. (wyd. 2). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ossowska, M. (1985b). *Normy moralne. Próba systematyzacji*. (wyd. 3). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska, M. (1994). *Podstawy nauki o moralności* (P. J. Smoczyński, red.). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ossowska, M. (2000). *Ethos rycerski i jego odmiany*. (wyd. 2). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Walicki, A. (1993). Marksizm i skok do królestwa wolności. W: B. Łagowski (red.), *Czy historia może się cofnąć?* (s. 41–98). Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”.

Józef I. M. Bocheński



Ryszard Mordarski

Józef Innocenty Maria Bocheński o religii

Ryszard Mordarski

Wydział Filozofii, Uniwersytet Kazimierz Wielkiego w Bydgoszczy

e-mail: ryszard.mordarski@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2346-4572

Pracuje na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Zajmuje się filozofią religii, etyką, bioetyką oraz filozofią polską, zwłaszcza Szkołą Lwowsko-Warszawską. Autor licznych prac poświęconych Szkole Lwowsko-Warszawskiej, zwłaszcza filozofii J. M. Bocheńskiego, W. Tatarkiewicza. Współredagował z D. Łukasiewiczem monografię *Kobiety w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Przewodniczący Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Bydgoszczy, członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.



Józef I. M. Bocheński OP (1902–1995) zaliczany jest do najwybitniejszych i najbardziej wpływowych polskich filozofów XX wieku. Uchodzi powszechnie za filozofa analitycznego i uznanego w świecie historyka logiki. Jednak jego zainteresowania obejmowały dodatkowo historię filozofii oraz krytykę filozofii nowożytnej i współczesnej, filozofię ekonomii, sowietologię, a nawet myśl filozoficzno-logiczną hinduizmu i buddyzmu. Wśród tych zainteresowań niezwykle ważne miejsce zajmowała problematyka filozofii religii, analitycznej reformy tomizmu, logiki religii oraz teologii filozoficznej. W tym ostatnim obszarze można wyróżnić dwa główne etapy jego działalności: (1) okres przedanalityczny (eklektyczny i tomistyczny); (2) okres analityczny (metodologiczno-semantyczny). Gdybyśmy jednak chcieli spojrzeć na pisma Bocheńskiego bardziej szczegółowo, to możemy mówić o co najmniej sześciu etapach badań w obszarze filozofii religii: (1) młodszej fascynacji kantyzmem (1920–1926); (2) okresie tomistycznym (1926–1934); (3) formułowaniu idei Koła Krakowskiego w celu analitycznej reformy tomizmu (1934–1939); (4) kontynuacji badań z okresu Koła Krakowskiego przy użyciu logiki matematycznej (1945–1960); (5) badaniach nad logiką religii (1960–1987); (6) programie teologii filozoficznej (1987–1991). W 1991 roku Bocheński podjął decyzję o zaprzestaniu dalszych badań filozoficznych, co spowodowało, że wiele pomysłów

z ostatniego etapu jego twórczości pozostało niedokończonych, a pewne prace powstałe w tym okresie znajdują się nadal w manuskryptach.

1. Kształtowanie poglądów na religię

W czasie studiów prawniczych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie Bocheński był pod wpływem kantyizmu. Szybko jednak dostrzegł braki tej myśli, a w późniejszym okresie określał Kanta jako wyjątkowego szkodnika w filozofii, wprowadzającego dużo zamętu również do filozofii religii. Porównując dowód kosmologiczny Kanta z dowodami na istnienie Boga św. Tomasza, stwierdzał, że to, co u tego drugiego jest przedstawione poprawnie, u pierwszego jest błędne i zniekształcone. Kanta charakteryzuje bowiem niski poziom kultury logicznej w porównaniu ze św. Tomaszem, który stosuje ściśle wnioskowania oparte na przesłankach. Stąd też Bocheński wielokrotnie powtarzał, że odnowa filozofii religii powinna być przeprowadzona również poprzez całościowe odrzucenie dziedzictwa kantyizmu.

Po wstąpieniu do zakonu dominikanów w 1926 roku Bocheński, jak sam mówił, „nawrócił się na tomizm” pod wpływem Jacka Woronieckiego. We *Wspomnieniach* swoją ówczesną postawę nazywał nawet „hurratomistyczną” (Bocheński, b.r., s. 68). Z dosyć konserwatywną odmianą neotomizmu spotkał się w czasie studiów na Uniwersytecie we Fryburgu, następnie podczas studiów w Rzymie na Angelicum (1931–1934), gdzie uległ wpływowi Réginalda Garrigou-Lagrange’a. Bocheńskiemu najbliższą było do łowańskiej odmiany tomizmu, najprawdopodobniej z powodu otwarcia tomizmu łowańskiego na logikę współczesną i osiągnięcia współczesnej filozofii. W *ABC tomizmu* (1950) wymienił następujące cechy postawy tomistycznej: (1) **realizm** (teoriopoznawczy i metafizyczny), czyli przed-

miotowe nastawienie do rzeczywistości, którego efektem jest poznanie obiektywnej i absolutnej prawdy; sam byt jest racjonalny i w pełni poznawalny, a prawa bytu są niezależne od podmiotu i odkrywane w rzeczywistości obiektywnej; (2) **pluralizm metafizyczny**, akcentujący wielość realnie istniejących bytów, które są jednostkowe i konkretne, powiązane różnymi relacjami; (3) **teizm**, uznający istnienie Boga, będącego *actus purus*, który może być poznany tylko pośrednio na drodze poznania bytów jednostkowych w świetle ich powiązania z konieczną przyczyną; (4) **hylemorfizm** – uznanie, że byt składa się z formy i materii, czyli struktury, treści lub zasady organizującej wielość elementów, oraz tworzywa, czyli ostatecznej możliwości, czegoś, co jest pierwsze, bez żadnej jakości, cechy i treści; (5) **etyka cnót** (intelektualistyczna, wychowawcza i teleologiczna) polegająca na ćwiczeniu charakteru poprzez nabywanie trwałych dyspozycji moralnych umożliwiających sprawne działanie i posiadających wymiar wychowawczy; (6) **personalistyczna etyka społeczna**, umożliwiająca osobie pełną realizację w relacjach społecznych i stwarzająca ze strony społecznej najlepsze warunki do indywidualnego rozwoju.

Choć doktryna św. Tomasza stanowiła dla Bocheńskiego swoistą drabinę, po której wspinał się – jak twierdził – ku zorientowanej naukowo filozofii, to jednak krytycznie odnosił się do silnego dogmatyzmu i postawy antynaukowej ówczesnego tomizmu. Podejście to zaczęło narastać, gdy Bocheński nawiązał kontakty z przedstawicielami SLW, zwłaszcza z Janem Łukasiewiczem i Bolesławem Sobocińskim. Pod patronatem Łukasiewicza utworzył wraz z ks. Janem Salamuchą i Janem F. Drewnowskim swoisty oddział SLW, nazwany później Kołem Krakowskim (1934–1939). „Koło Krakowskie – jak powiadał Bocheński (b.r., s. 124) – przyjmowało, z pewnymi rozszerzeniami, program filozoficzny Łukasiewicza, stosując go do filozofii i teologii katolickiej”. Celem było „przekształcenie filozofii i teologii katolickiej

w duchu szkoły analitycznej” (Bocheński, 1993, s. XIV). Uznał, iż tradycyjną doktrynę scholastyczną należy unowocześnić za pomocą narzędzi współczesnej logiki symbolicznej, a co za tym idzie – wprowadzić nowy styl filozofowania, nieobecny w myśli katolickiej. Chodziło zwłaszcza o zastosowanie nowoczesnych narzędzi logicznych do rekonstrukcji i analizy myśli filozoficzno-teologicznej Tomasza z Akwinu. Bocheński postulował badania nad formalizacją dowodów na istnienie Boga, dowodu na niezniszczalność duszy oraz analizę pojęcia analogii u św. Tomasza. Zainteresowania Koła były natury metodologicznej i sprowadzały się do następujących postulatów: (1) użycia prawidłowego języka naukowego w filozofii i teologii; (2) użycia nowoczesnej logiki formalnej, pojęć semiotycznych i metodologicznych zamiast scholastycznych; (3) stosowania poprawnego dowodzenia przy użyciu formalizmu, czyli stworzenia specyficznego stylu filozofowania (postulowanego przez SLW), nieobecnego wcześniej w filozofii katolickiej.

Działalność Koła Krakowskiego została przerwana wybuchem II wojny światowej i dopiero w latach 50. Bocheński usiłował ją kontynuować, już jako profesor logiki na Uniwersytecie we Fryburgu. Jeszcze w początkowym okresie Koła Krakowskiego Bocheński wraz z Salamuchą i Drewnowskim zainicjował pierwsze na świecie próby formalizacji tomistycznej teodycei. W 1938 roku jako pierwszy dokonał formalizacji tomistycznego dowodu na nieśmiertelność duszy ludzkiej, zawartego w ST I, q. 76 św. Tomasza z Akwinu. W nawiązaniu do badań Drewnowskiego wydał w 1948 roku pracę *O analogii*, która stanowiła pierwsze analityczne studium analogii proporcjonalności przy zastosowaniu współczesnych narzędzi logicznych do myśli św. Tomasza. Efektem tych badań były następujące ustalenia: analogia jest relacją pomiędzy dwoma wyrażeniami językowymi (predykatami); jest to relacja podobieństwa pomiędzy dwoma relacjami; te dwie relacje to relacje pomiędzy rzeczą i własnością tej

rzeczy. Zainteresowania analogią były usytuowane w problematyce filozofii religii i wynikały z pytania, czy język religijny odnosi się do Boga z zachowaniem częściowego czy dosłownego znaczenia.

W kolejnej pracy *Pięć dróg* (*The Five Ways*, 1956, wyd. polskie 1993) poddał analizie logiczno-semiotycznej Tomaszowe argumenty na istnienie Boga zawarte na początku *Sumy teologicznej*. Wskazał, że wszystkie drogi mają identyczną budowę ogólną: wychodzą od stwierdzenia empirycznego, aby dojść do konkluzji, że istnieje pierwszy byt. Co prawda tylko drugą drogę uważał za sprawną przy założeniu ontologii Arystotelesa, sądził jednak, że z formalnego punktu widzenia droga druga, trzecia i czwarta też są sprawne. Później, gdy ponownie pisał komentarz do kwestii 1–11 pierwszej części *Sumy*, pokazał, że pojęcie przyczyny sprawczej udowodnione w drugiej drodze nie zawiera ani błędu formalnego, ani materialnego i wraz z założeniami o przyczynowości jest wystarczające do wyprowadzenia pozostałych tez dotyczących natury Boga. Pozwala to na podjęcie prób tworzenia sformalizowanej teorii Boga, opartej na metafizycznych przesłankach św. Tomasza.

Można powiedzieć, że Bocheński w tym okresie dokonał parafrazy na język rachunku predykatów analizowanych pojęć św. Tomasza dotyczących istnienia Boga, jego wskazań przesłanek, reguł wnioskowania, konkluzji pośrednich i końcowych oraz zbadał ich logiczną poprawność. To skłoniło go do wniosku, że dowody Tomasza z Akwinu nie były przeprowadzone z równą starannością, gdyż czasami występują w nich nieścisłości i błędy metodologiczne oraz formalno-logiczne, z drugiej strony jednak zauważał, iż autor dowodów wysoko cenił logikę formalną, umiał budować ścisłe dowody, mnożył argumenty na poparcie swoich tez i chociaż nie osiągał wymaganego dzisiaj poziomu ścisłości i popełniał wspomniane błędy, to dowodzenie stosował poprawnie, a często nawet wzorowo.

Kolejna faza poglądów Bocheńskiego zaczęła się około 1960 roku, gdy stał się filozofem analitycznym i nie chciał, aby uważano go za tomistę. Zwieńczeniem tego okresu była napisana w 1966 roku *Logika religii*, w której przeprowadził badania nad (1) stosowalnością reguł logiki do religii, (2) rekonstruowaniem semantyki wyrażen języka religijnego, (3) ustaleniem formalno-logicznej struktury dyskursu religijnego i (4) sposobami uzasadnienia tez religijnych. Uważał, że logika religii jest możliwa, bo istnieje język religijny, który zawiera pewne zdania orzekające, zawarte np. w wyznaniu wiary. Dotyczy więc dyskursu, który ma obiektywną strukturę (może być interpretowany w sposób rzeczowy) i wobec którego można zastosować metodologię (sposób uznawania zdań za prawdziwe lub fałszywe). Celem logiki religii jest ukazanie formalnej struktury języka religijnego, zbadanie znaczenia nazw i zdań tego języka, a wreszcie rekonstrukcja uzasadnienia zdań oznajmujących tego języka. Cel ten realizuje Bocheński w drodze analiz formalno-logicznych, semiotycznych i metodologicznych. Można zatem powiedzieć, że w tym okresie analityczna filozofia religii uprawiana przez Bocheńskiego sprowadza się do logiki języka religijnego.

W ostatnim okresie swojej twórczości, pomiędzy rokiem 1987 a 1991, Bocheński poddał znaczącej rewizji swoje osiągnięcia z dziedziny logiki religii oraz sformułował program studiów o Bogu, który jest w istocie powrotem do pewnych idei Koła Krakowskiego. Wyrazem tych badań jest książeczka *Gottes Dasein und Wesen*, napisana w 1989 roku, a wydana po niemiecku dopiero w 2003 roku (praca ta, przełożona osobiście przez Bocheńskiego na język polski, ciągle czeka na wydanie). Program ten sprowadzał się do krytycznego przyswojenia dziedzictwa scholastyki i studium pism ojców Kościoła w celu ponownego przebadania problemu istnienia i natury Boga. Można powiedzieć, że w tym ostatnim okresie Bocheński stał się na powrót tomistą, choć nie był

to typowy neotomizm, lecz raczej antycypacja tego, co pod koniec XX wieku nazwano tomizmem analitycznym. Różnica pomiędzy stylem badań Bocheńskiego a takich tomistów analitycznych, jak np. Eleonore Stump czy Norman Kretzmann, sprowadzała się do tego, iż Bocheński dbał w szczególnie sposób o naukowość swoich badań, co przejawiało się głównie w ścisłości i precyzji formułowanych tez, które były sprawdzane przy użyciu narzędzi formalno-logicznych wypracowanych przez współczesną logikę matematyczną.

2. Religia

Bocheński był przekonany, że „religia” jest nazwą, której nie sposób zdefiniować analitycznie, gdyż odnosi się do szczególnie złożonego zespołu zjawisk, wymykającego się jednoznacznym określeniom. Można jednak podać podstawowe cechy składające się na religię. Są to: (1) szczególna postawa wobec świętości; (2) odpowiedź na pytania egzystencjalne; (3) kodeks przepisów moralnych; (4) pogląd na świat i jego pochodzenie. Religia pełni więc dwie ważne funkcje w życiu ludzkim, po pierwsze odpowiada na istotne pytania egzystencjalne, po drugie pozwala na dokonanie całościowej syntezy doświadczenia ludzkiego, umożliwiając uporządkowanie życia i nadanie mu ostatecznego sensu. Ponadto powyższe cechy charakteryzujące religię umożliwiają odróżnienie jej od światopoglądu lub ideologii. W przekonaniu Bocheńskiego światopogląd pozwala ogólnie wyjaśnić świat, ale nie formułuje obowiązku wobec świętości, czyli obowiązku uwielbienia Boga. W ideologii natomiast nie tylko pojawia się synteza tłumacząca świat, ale zawiera się również określona recepta na jego poprawę i udoskonalenie oraz przeorganizowanie życia ludzkiego. Niemniej jednak religia jest pewną specyfikacją światopoglądu, gdyż obok

realizowania odniesienia do *sacrum* podobnie jak światopogląd dąży do syntezy myśli i przeżyć człowieka, ma więc komponent umysłowy i emocjonalny.

W religii można jednak dalej wyróżnić z jednej strony coś, co nazwiemy **religią podstawową**, czyli właśnie fundamentalny światopogląd religijny, składający się najczęściej z kilku prostych zdań, głoszących np., że opatrność kieruje światem, a z drugiej strony mamy **system religijny**, czyli rozbudowany system zdań oraz całą zinstytucjonalizowaną strukturę religii. Na system religijny składają się: (1) *credo* – zespół zdań i poglądów określających doktrynę; (2) mowa religijna, czyli specyficzny język rytuałów sakralnych; (3) obrzędy religijne, czyli sposoby indywidualnego i wspólnotowego zachowania wobec bóstwa; (4) uczucia religijne, czyli wewnętrzne postawy uczuciowe, które są wywoływane w trakcie obrzędów religijnych.

Skoro jednak, jak twierdził Bocheński, religia nie jest tylko sprawą egzystencjalną i osobistą, lecz ma również komponent wspólnotowy i społeczny, to można wyodrębnić religie typu indywidualnego i społecznego. W obrębie **religii indywidualnej** można dalej wyróżnić: (1) religię zbawienia, która daje odpowiedź na pytania egzystencjalne i ostateczne; (2) religię miłości, w której wierzący całkowicie oddaje się Bogu z potrzeby miłości; (3) religię techniki, która dąży do uzyskania powodzenia w życiu doczesnym. Natomiast **religia społeczna** ma na celu przezwyciężenie egoizmu wierzącego i służbę na rzecz wspólnoty.

W tę ogólną charakterystykę religii Bocheński wpisywał religię chrześcijańską. Podkreślał jej komponent indywidualny i wspólnotowy, czyli fakt, że jest z jednej strony osobistą postawą wobec bóstwa, a więc tym, co człowiek robi ze swoją samotnością w kontekście poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne dotyczące cierpienia, śmierci, sensu życia, radzenia sobie z trudnościami żywymi i niepowodzeniami, a z drugiej strony jest społeczną

manifestacją relacji do Boga. Bocheński interesował się zwłaszcza katolicką wersją chrześcijaństwa, sądził bowiem, że w katolicyzmie można dostrzec wyjątkowy przejaw prawdziwości religii. Wynika to z jedności i harmonii katolicyzmu, prowadzących do integracji różnych typów interpretacji stosunku do Boga.

Gdy chcemy za Bocheńskim wyróżnić podstawowe elementy religii katolickiej, to należy wskazać na: (1) **świato-pogląd**, bo człowiek rozumny musi mieć jakieś racje, aby jego życie nabrało sensu i zostało uporządkowane; (2) **dogmaty**, czyli system określonych twierdzeń doktrynalnych, uwzględniających rozbudowaną metafizykę, o charakterze racjonalnym; (3) **interpretacje**, czyli różne, choć zgodne z ogólną naturą katolicyzmu, rozumienia dogmatów oraz ich wpływu na życie wierzącego; (4) **uczucia i przeżycia**, bo chociaż religia katolicka ma charakter kognitywny, to zawiera również różnego rodzaju reakcje emocjonalne i przeżyciowe w odniesieniu do bytu boskiego; (5) **praktyki**, gdyż religia ta ma strukturę organizacyjną, którą jest Kościół, będący hierarchiczną wspólnotą wierzących, przeznaczoną do głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów; (6) **stosunki społeczne**, gdyż religia katolicka poza wymiarem osobistym ma również wymiar społeczny i jest kultem publicznym, czyli kulturą i pracą zmierzającą do zmobilizowania jednostki do służby interesom grupy społecznej.

We współczesnym myśleniu o religii przejawiają się również swoiste zabobony. Bocheński wskazał pięć rodzajów takich fałszywych przekonań: (1) pomieszczenie religii z magią, polegające na nakazywaniu bóstwu określonych zachowań i działań; (2) traktowanie religii czysto instrumentalnie, co skłania do wypracowania określonej techniki obrony przed złem zamiast osobistej postawy zaufania; (3) redukcja religii do jednego z jej składników, np. do zbioru poglądów i twierdzeń (racjonalizacja religii) lub do zespołu uczuć i postaw emocjonalnych (sentymentalizacja religii);

(4) uznawanie religii za kompetentną w kwestii wypowiadania się o faktach nauki; (5) traktowanie religii jako źródła wyzysku ekonomicznego (marksizm) albo jako efektu podświadomych lęków i frustracji (freudyzm), podważających zaufanie do Stwórcy.

3. Wiara

Wiara jest wedle Bocheńskiego źródłem i początkiem religii, a religia jest manifestacją wiary. Religia ma wymiar horyzontalny i dotyczy tego, co zewnętrzne i społeczne, natomiast wiara ma wymiar wertykalny i wiąże się z osobistym i wewnętrznym doświadczeniem Boga. Wiarę jego zdaniem należy ujmować jako relację trójargumentową: (1) akt wiary (wierzący); (2) przedmiot tego aktu (ten, któremu się wierzy); (3) cnota wiary, akt duchowy, dyspozycja (to, jak się wierzy).

Jeśli chodzi o **akt wiary**, to można powiedzieć, że jest to akt, w którym rozum uznaje zdanie za prawdę pod naciskiem woli. Oznacza to, że wiara jest: (a) aktem wewnętrznym (psychicznym); (b) aktem rozumu (jest to akt kognitywny, a nie uczuciowy); (c) aktem, którego przedmiotem jest zdanie (wierzymy w Boga, ale ujętego w zdania, poprzez które w Niego wierzymy); (d) aktem, który polega na uznaniu tego zdania za prawdę (bez wahań i zastrzeżeń); (e) aktem dobrowolnym, gdyż uznanie zdań za prawdziwe następuje pod naciskiem woli. Wiara jest wprawdzie przyjmowana pod naciskiem woli, ale musi on być uzasadniony. Istotą wiary jest więc poznanie, które wyraża się w zdaniach. Skoro nie mamy jednak do czynienia ze zdaniami oczywistymi ani zdaniami, które można uzasadnić epistemicznie, to muszą istnieć również jakieś motywy wiarygodności wystarczające dla woli, aby wywarła nacisk na rozum. Dzielą się one na motywy teoretyczno-moralne (uznajemy, że jest to rozsądne z powodu wiarygodności świadka) i pragmatyczne (do-

strzegamy zgodność danego zdania lub jego konsekwencji z ideałami, które wyznajemy).

Obok tego, że wiara jest aktem, ma ona również treść, gdyż składa się z wypowiedzi. W związku z tym mówimy o **przedmiocie wiary**, czyli o tym, w co wierzymy. Możemy tu wyróżnić trzy czynniki: (a) przedmiot materialny, czyli zespół zdań objawionych, w które wierzymy; (b) przedmiot formalny, czyli rację, dla której wierzymy; (c) regułę lub cechę, po której poznajemy, że dane zdanie należy do przedmiotu materialnego wiary. W przypadku wiary chrześcijańskiej przedmiotem materialnym wiary są zdania zawarte w objawieniu, które są podawane do wierzenia przez Kościół w sposób autorytatywny. Wierzący może jedynie uznać za prawdę to, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje. Wiara jest przy tym ścisłą jednością, więc można ją przyjąć lub odrzucić tylko w całości. Z tego względu, jak podkreślał Bocheński, że nie można być katolikiem i wierzyć tylko w wybrane prawdy wiary.

Gdy mówimy natomiast o **cnocie wiary**, to kierujemy naszą uwagę na cechę podmiotowo-habitualną, która umożliwia stałe i sprawne wykonywanie odpowiednich aktów. Jest to otrzymana od Boga duchowa sprawność lub trwała dyspozycja psychiczna. I choć wiara jest cnotą daną przez Boga, to może być przez człowieka rozwijana i pogłębianą, aby umacniać życie intelektualne i moralne. Bocheński zaznaczał, że należy w tym miejscu odróżnić wątpliwości w wierze, które mają charakter intelektualny, oraz trudności w wierze, wynikające właśnie z braku cnoty wiary. Te ostatnie mają charakter wolitywny i prowadzą do chwiejności wiary.

Zdaniem Bocheńskiego struktura wiary do pewnego stopnia przypomina system aksjomatyczny. Składa się bowiem z takich elementów jak: wyrażenia odnoszące się do obiektywnego przedmiotu wiary, reguły heurystyczne dotyczące obiektywnych elementów wiary oraz założenie podstawowe,

nazywane przez Bocheńskiego **dogmatem podstawowym**. Najważniejszy problem z wiarą sprowadza się właściwie do metod uzasadnienia dogmatu podstawowego. Zwolennicy tzw. „skoku wiary” uważali, że nie jesteśmy w stanie podać żadnego uzasadnienia racjonalnego, więc akt wiary musi być dokonany niejako na ślepo. Przecistawiając się temu, Bocheński uważał, że twierdzenia religijne, pomimo ich wyjątkowej specyfiki, mogą być uzasadnione racjonalnie. Najlepszą drogą jest tu redukcja, czyli sposób wnioskowania od następnika do poprzednika. Nie jest to wnioskowanie niezawodne, choć nie oznacza to również, że wnioskowanie to zawsze jest zawodne. We wnioskowaniu redukcyjnym nie występuje po prostu całkowita pewność co do prawdziwości, aczkolwiek nie zawsze jest ona wykluczona.

Wiara stanowi wyróżniony sposób poznania Boga. Wyliczając jednak różne sposoby poznania Boga, Bocheński zachowywał dużą ostrożność i restrykcyjność. Uważał, iż poznanie jest zawsze poznaniem ludzkim, nie może więc istnieć żadne „boskie poznanie” lub poznanie przez egzystencjalny „skok” wolności albo przez dialog między Bogiem a człowiekiem. Według Bocheńskiego istnieją zatem trzy i tylko trzy sposoby poznania Boga: (1) doświadczenie bezpośrednie, (2) wnioskowanie i (3) wiara.

Trzeba podkreślić, że Bocheński bardzo sceptycznie odnosił się do ugruntowania religii w **bezpośrednim doświadczeniu Boga**. Uznawał, że jest to poznanie bardzo szczególne, którego mogą doświadczyć tylko te wybitne jednostki (jak prorocy, święci, mistycy i założyciele religii), które wchodziły w bezpośredni dialog z rzeczywistością transcendentną. Zwykli ludzie nie spotykają się jednak z Bogiem bezpośrednio i nie dialogują z Nim. Dialog to rozmowa i wymaga odpowiedzi, nie jest więc religijnym monologiem wierzącego, na który Bóg nie odpowiada. W osobistych doświadczeniach i przeżyciach ludzi wierzących nie występuje Bóg, lecz zjawiska naturalne, które wierzący uznaje

błędnie za zjawiska nadprzyrodzone. Nadaje więc doświadczeniu świeckiemu, w którym wchodzi w relację z bytami skończonymi, religijną interpretację, co jest zabobonem. Dla czystości religii trzeba zawsze eliminować tego typu złudzenia o możliwości bezpośredniego poznania Boga, bo w rzeczywistości występują one niezwykle rzadko.

W ostatnich swych pracach Bocheński zweryfikował nieco poglądy na ten temat i uznał bardziej powszechne występowanie doświadczenia religijnego. Zgodził się, że pewni wierzący mają rzeczywiste doświadczenie świętości w świecie oraz – pod pewnymi warunkami – doświadczają również spotkania z transcendencją. Postulował jednak dalsze badania nad możliwością doświadczenia religijnego oraz kwestią, czy świętość jest wartością specyficzną, czy też da się ją zredukować do innych doświadczeń, a także badania mające na celu ustalenie, gdzie wierzący ją spotyka (np. w innych ludziach, w przyrodzie).

Pośrednie poznanie Boga odbywa się na drodze wnioskowania i rozumowania. Wnioskowanie stanowi jedyny sposób poznania Boga i badania w tym obszarze są niezwykle potrzebne, a ich stan jest obecnie niezadowolający, bo wyniki scholastyki poszły w zapomnienie (wpływ Kanta). W *Logice religii* Bocheński przy użyciu logiki stosowanej (semiotyki logicznej) badał: (1) jaka jest struktura logiczna dyskursu religijnego; (2) w jaki sposób uzasadniana jest wiara w dyskursie religijnym; (3) jakie jest znaczenie zdań wiary, w które wierzący wierzą (dosłowne czy symboliczne); (4) w jaki sposób dochodzi do przyjęcia twierdzenia, że Bóg istnieje. Bocheński podkreślał, że poznanie Boga przez wnioskowanie jest postulowane ze względów filozoficznych, gdyż stanowi klucz do racjonalizmu, broniący przed popadnięciem w absurd. A unikanie absurdu ma cel raczej filozoficzny niż religijny. Można powiedzieć, że w *Logice religii* uzasadnienie wiary dotyczyło podstawowego dogmatu wyróżnionego w dyskursie religijnym, który tworzy wiarę obiektywną,

natomiast w późniejszych pismach, zamiast o weryfikacji zdań, Bocheński zaczął mówić więcej o uprawomocnieniu, usprawiedliwieniu i gwarancji prawd religijnych. Wyróżnił jednak redukcję jako najlepszy sposób wnioskowania prowadzącego do racjonalnego poznania Boga.

Jeśli idzie natomiast o **poznanie Boga z wiary**, to Bocheński zauważał, że nie opiera się ono na dowodach lub argumentach, gdyż tych potrzebują tylko ludzie słabej wiary. Rozumowanie w kwestii wiary daje tylko zewnętrzne uzasadnienie wiarygodności, a nie pełne przekonanie, wymagane w prawdziwym dowodzie. Rodzi raczej pewność moralną niż naukową, gdyż prawd wiary nie da się udowodnić w wystarczający sposób z perspektywy wymogów rzetelności logicznej. Przepaść między rzetelnością logiczną a wiarygodnością opartą na zaufaniu jest zapełniona właśnie przez akt wiary. Ponadto w wierze wyróżniamy: (1) **wiarę w Boga**, która ma przedmiot nadprzyrodzony i potrzebuje jeszcze łaski wzmacniającej wolę, oraz (2) **wiarę Bogu**, która polega na zaufaniu w autorytet Stwórcy. Bóg nie może wprowadzać w błąd co do pewności objawienia właśnie dlatego, że jest Bogiem. Jednak aspekt nadprzyrodzony wiary nie poddaje się badaniu, a na płaszczyźnie naukowej wiarę można postrzegać tylko jako akt, który nakłania wierzącego do określonego działania.

Bocheński podkreślał jednak, iż czym innym jest wiara, a czym innym racje uzasadniające wiarę i skłaniające do jej przyjęcia. Uprawomocnienie i akceptacja wiary dokonuje się wedle Bocheńskiego na dwa sposoby: przez **autorytet** lub przez **hipotezę religijną**. W pierwszym przypadku akceptujemy pewne prawdy religijne na mocy autorytetu, który posiada prorok, święty, kaznodzieja lub wybitna jednostka. Zaufanie, które taka osoba wzbudza, pozwala nam przyjąć za wiarygodne wszystko to, co ona głosi. Jednak, jak sądził Bocheński, ten sposób doprowadzania do wiary właściwy jest bardziej ludziom prostym, którzy nie posłu-

gują się w wystarczający sposób rozumowymi kryteriami weryfikacji wiarygodności autorytetu. Poczucie pewności co do prawdziwości religii nie polega tu bowiem na wnioskowaniu, lecz na zaufaniu, którym obdarzamy wybraną osobę.

W drugim przypadku mamy do czynienia z odmienną sytuacją. Hipoteza religijna jest bowiem zdaniem, które konstruujemy przed aktem wiary w celu wyjaśnienia naszych przeżyć. Jest to rozumowanie hipotetyczne typu: „Gdybym przyjął wiarę, to moje życie nabrałoby sensu”. Hipoteza ta poprzedza wiarę w tym sensie, że dostrzegamy, iż postawienie takiej hipotezy może być racjonalne. Innymi słowy, dostrzegamy, że klasa zdań, które przyjmujemy za prawdziwe, zostanie uporządkowana w taki sposób, że nasze życie nabierze sensu. Ale hipoteza religijna nie jest jeszcze wiarą, lecz aktem rozumu, który ją poprzedza. Jej przyjęcie nie zawsze prowadzi do wiary, gdyż hipoteza religijna nie może czynić przewidywań tak jak hipoteza naukowa (w naukach przyrodniczych), lecz może jedynie porządkować zdania. Należy ponadto zwrócić uwagę, że hipoteza religijna nie odnosi się w pierwszym rzędzie do przyjęcia tezy, że Bóg istnieje, lecz raczej do uznania wiary religijnej w jej funkcji nadania sensu całemu życiu człowieka. Bocheński uważał, że człowiek w istocie nawraca się nie do Boga, ale do danej wiary w całości. Nawracający się uznaje najpierw określoną wiarę w całości za prawdziwą, czyli akceptuje zdanie: „Treść tej religii jest prawdziwa”. Zdanie to Bocheński nazwał **dogmatem podstawowym** lub metadogmatem. Z tego metadogmatu wynikają dopiero dalsze szczegółowe prawdy, m.in. prawda, że Bóg istnieje. Uznanie istnienia Boga jest konsekwencją wcześniejszego przyjęcia określonego systemu religijnego. Oznacza to, że wiara pojawia się nie jako akt uznania istnienia Boga, lecz jako przyjęcie prawdziwości doktryny religii w całości. Uznanie istnienia Boga stanowi dopiero konsekwencję tego aktu.

W późniejszych latach Bocheński zweryfikował i uzupełnił zakres działania hipotezy religijnej. Zgodził się, że jej działanie jest bardziej ograniczone, niż sądził poprzednio, gdyż ludzie częściej nawracają się na wiarę pod wpływem autorytetu wybitnej jednostki i jest tak również w przypadku ludzi wykształconych. Zweryfikował również tezę o nawróceniu się na wiarę podstawową i uznał, że wierzący najpierw przyjmuje zdanie „Bóg istnieje”, a dopiero później akceptuje dalsze dogmaty wiary religijnej. Podkreślał jednak, że niezwykle pożądane byłyby dalsze badania poświęcone zarówno kwestiom, w jaki sposób autorytet realizuje się w odniesieniu do pojęcia wiary, jak i problemom struktury hipotezy religijnej i uzasadnienia w niej występującego.

W ostatnim okresie swych badań Bocheński zaproponował jeszcze inne spojrzenie na wiarę. W nieopublikowanej książce *Was Ich Glaube*, badając zależność pomiędzy przyjęciem tezy „Bóg istnieje” a przyjęciem innych tez zawartych w *credo*, wyróżnił **rdzeń (jądro) wiary** i **historie święte**. Rdzeń wiary to niewielka ilość fundamentalnych twierdzeń, w które wierzy się dosłownie. Natomiast historie święte to liczne, bogate w treść, piękne i wzniosłe opowieści religijne, przyjmowane symbolicznie, które choć są mało prawdopodobne, są traktowane poważnie przez wierzących. Rdzeń lub jądro wiary stanowi swoistą „bazę” zawierającą wiarę podstawową, a historie święte są „nadbudową” sprawiającą, że rdzeń wiary staje się żywy i poruszający. Wiara podstawowa zawarta w rdzeniu manifestuje się w pełnym bogactwie i różnorodności dopiero w historiach świętych. Co do prawdziwości historii świętych istnieją w chrześcijaństwie trzy główne stanowiska: (1) uznaje się je za fałszywe w całości (demitologizacja); (2) uważa się je za częściowo fałszywe (protestantyzm); (3) przyjmuje się, że są prawdziwe, choć należy je rozumieć symbolicznie (katolicyzm).

Warto podkreślić, że w badaniach nad wiarą zainteresowania Bocheńskiego najpierw koncentrowały się na

aspektach przedmiotowych, a następnie przeszedł on do zainteresowań podmiotowymi aspektami wiary, skupiając się na kwestii uznania wiary, świadomości człowieka wierzącego, doświadczeniu religijnym oraz postawach człowieka kształtowanych przez wiarę.

4. Filozofia religii i teologia filozoficzna

Wedle Bocheńskiego zadaniem filozofii religii jest teoretyczna refleksja nad problemami, które rodzą się w łonie religii i są stawiane przez wiarę. Należą do nich podstawowe pytania o możliwość poznania istnienia i natury Boga oraz teoretyczną strukturę dyskursu religijnego. Przedstawiając naturę filozofii religii, miał na myśli dziedzinę, którą będzie można traktować jako naukę, a nie jako namiastkę światopoglądu czy prostą apologię wiary religijnej. Sięgając do narzędzi filozofii analitycznej, proponował, aby filozofia, która interesuje się problemami religijnymi, zajmowała się językiem i problemami metajęzykowymi, czyli tym, w jaki sposób wierzący formułuje w zdaniach to, co myśli o Bogu, oraz to, jak wierzy w Boga. Stąd też tę dziedzinę filozofii sprowadzał do logiki religii, która miała być częścią logiki ogólnej, składającej się z logiki formalnej, semiotyki logicznej oraz ogólnej metodologii wiedzy.

Podstawowe postulaty analitycznej filozofii religii, która będzie miała charakter naukowy, Bocheński formułował następująco: (1) badanie swoistości zjawiska religii wymaga stosowania szczególnych dyrektyw semantycznych i logicznych; (2) najogólniejsze zasady logiki formalnej i podstawowe zasady semantyki logicznej powinny wyznaczać granice badań swoistości religii; (3) badania powinny koncentrować się na tym, co powszechne i wspólne wszystkim religiom, a nie skupiać się na jednej religii; (4) religię trzeba widzieć w całej złożoności i unikać jej redukcji do czynnika społecznego czy

emocjonalno-uczuciowego; (5) należy analizować rzeczywistą religię, w którą wierzą ludzie, a nie teoretyczne wyobrażenie religii zawarte w pismach teologów czy filozofów; (6) trzeba zawsze poznać historię badanej problematyki.

Filozofia religii powinna usuwać również różne domniemane sprzeczności, które mogą się pojawiać pomiędzy religią a nauką, oraz wyjaśniać, w jaki sposób przyjęcie istnienia Boga jest gwarancją racjonalności nauki. Bowiem hipoteza istnienia Boga ma bardzo duże znaczenie nie tylko w budowaniu spójnego światopoglądu czy w wyznawaniu obiektywnego systemu etyczno-moralnego, ale przede wszystkim w akceptacji racjonalnych podstaw nauki. Jest tak dlatego, że zanegowanie Boga prowadzi zawsze do wniosku, że rzeczywistość jest absurdalna, a byt jest irracjonalny. Z tego powodu nie istnieje rzeczywisty konflikt pomiędzy wiarą a rozumem oraz pomiędzy religią a nauką. Wszystkie tzw. „sprzeczności” lub „konflikty” pomiędzy tymi dziedzinami mają swoje źródło w błędach wynikających z dziedzictwa filozofii nowożytnej. Te rzekome sprzeczności są jednak zawsze pozorne, gdyż nie powstają nigdy pomiędzy faktami naukowymi a wiarą, ale jedynie pomiędzy teoriami naukowymi a wiarą. Co prawda fakty naukowe mają wysoki stopień pewności, ale jeśli chodzi o teorie naukowe, to są one zmienne i zastępowalne przez nowe, nie są bowiem nigdy wynikiem samej dedukcji, lecz redukcji, która nie daje ścisłej pewności. Ponadto nauki przyrodnicze nie zajmują się problemami wiary, gdyż twierdzenia religijne nie są naukowo sprawdzalne, bo dotyczą spraw egzystencjalnych, moralnych i wykraczających poza świat przyrody. Toteż zawsze, gdy naukowiec krytykuje wiarę, wynika to z jego materialistycznego światopoglądu, a nie z wyników jego badań w swojej dziedzinie. Stąd też pomiędzy nauką a religią lub pomiędzy filozofią a wiarą nie zachodzi żaden konflikt, gdyż zdania wiary nie są oczywiste, wymagają więc nie tylko oceny rozumu, ale również aktu woli, aby je

uznać. Zatem – zdaniem Bocheńskiego – największe niebezpieczeństwo dla nauki i filozofii stanowią nie ludzie mocno wierzący, ale ludzie słabej wiary. Mają oni wprawdzie jakiś światopogląd, bądź religijny, bądź antyreligijny, ale nie są pewni jego prawdy i szukają potwierdzenia swoich wierzeń albo w nauce, albo w filozofii. Tacy ludzie, jego zdaniem, na pewno nie są prawdziwymi naukowcami, gdyż bliżej im do artystów „fabrykujących pseudo-religijny światopogląd” (Bocheński, 1995, s. 166).

W ostatnim okresie twórczości Bocheński odszedł od uprawiania filozofii religii rozumianej jako logika religii, a zwrócił się w stronę przedmiotowych badań problemów doktryny religijnej, głównie chrześcijańskiej. Wynikało to z przekonania, że w krajach anglosaskich zyskują popularność badania z dziedziny teologii filozoficznej, a z drugiej strony panuje zadziwiająca ignorancja w filozofii Boga, mająca swe źródła w przesądach wprowadzonych przez myślicieli nowożytnych, którzy porzucili nastawienie scholastyki. W tekście *Gottes Dasein und Wesen*, napisanym w 1993 roku, a wydanym dopiero 2003 roku, sformułował **program studiów o Bogu**, który tworzył od końca lat 80. XX wieku. Program ten wynikał z przekonania, że obecne myślenie o Bogu jest obciążone mnóstwem nieporozumień, które wniosła filozofia panująca od renesansu do końca XIX wieku. Duch Kanta w XIX wieku uniemożliwił poważne studia o Bogu, a powolna odnowa zaczęła się pojawiać dopiero w latach 60. XX wieku. Istniała zatem jego zdaniem pilna potrzeba ponownego podjęcia dogłębnych studiów dotyczących istnienia i natury Boga. Postulat ten nie był skierowany do osób wierzących, ponieważ uznanie istnienia Boga jest dla nich przekonaniem, które Alvin Plantinga nazywał „przekonaniem bazowym”, a więc nie wymaga wcześniejszych uzasadnień i dowodów teoretycznych. Studia te powinny mieć zatem charakter teoretyczny, gdyż z jednej strony byłyby reakcją na szereg zastrzeżeń zgłaszanych przez

filozofów o proveniencji kantowskiej i neopozytywistycznej, negujących jakąkolwiek możliwość poznania Boga, a z drugiej strony czerpałyby inspirację z często stwierdzanego doświadczenia Boga przez zwykłych wierzących. Przypomnijmy, że Bocheński podkreślał, iż wśród trzech dostępnych człowiekowi dróg poznania Boga można wymienić bezpośrednie doświadczenie, wnioskowanie i wiarę. Stąd dla filozoficznego teologa pojawia się zadanie dokładnego określenia znaczenia słowa „doświadczenie” w kontekście religijnym oraz zbadanie, jak takie doświadczenie, zarówno w znaczeniu szerokim, jak i wąskim, jest możliwe, względnie czy faktycznie istnieje. Aby właściwie zrealizować taki program badawczy niezbędne jest krytyczne zapoznanie się ze scholastycznymi badaniami nad zagadnieniami dotyczącymi Boga, które winny być ocenione i na nowo postawione przy pomocy narzędzi matematyczno-logicznych. Bowiem sposób, w jaki wierzący przyjmuje istnienie Boga, domaga się szczegółowych i gruntownych badań logiczno-teologicznych. Prowadzi to do rozwoju szczególnego typu teologii filozoficznej, zajmującej się przede wszystkim samym Bogiem.

Bocheński uważał, że we współczesnej teologii filozoficznej da się wyróżnić trzy odrębne nurty badań dotyczących istnienia i natury Boga. Do pierwszego należą zwolennicy argumentu apriorycznego wywodzonego od Anzelm z Canterbury (Plantinga, Charles Hartshorne, Kurt Gödel). Do drugiego nurtu zaliczyć można zwolenników argumentów aposteriorycznych, zwłaszcza Richarda Swinburne’a, który preferuje argument kumulatywny, głoszący, że gdy zbierzemy razem wszystkie argumenty, to dają one obiektywnie większe prawdopodobieństwo prawdziwości stwierdzenia, że Bóg istnieje, niż przyjęcie hipotezy ateistycznej. I wreszcie nurt trzeci, czyli tzw. „szkoła polska”, w której analizuje się zagadnienie istnienia Boga przy użyciu narzędzi analityczno-logicznych, co prowadzi do solidnej i autentycznej nauki

(Bocheński, Salamucha, Przemysław Weingartner, Edward Nieznański, Korneliusz Policki).

5. Specyfika katolicyzmu polskiego

Na koniec warto powiedzieć parę słów o tym, jak Bocheński rozumiał fenomen katolicyzmu polskiego. Twierdził on bowiem, że charakter narodowy Polaków nadaje religii katolickiej cechy szczególne i wyjątkowe. Katolicyzm w jego przekonaniu tak mocno przeniknął światopogląd i kulturę polską i określił z taką siłą wspólnotę narodową, że zanik lub zniszczenie religii katolickiej staje się równoznaczny z upadkiem narodu polskiego.

Katolicyzm polski według Bocheńskiego charakteryzuje się kilkoma specyficznymi cechami, co wyróżnia go na tle innych europejskich ujęć katolicyzmu. Jego pierwszą cechą stanowi **statyczność**, gdyż polska religijność jest tworem natury, biologiczną funkcją rasy, dla której najistotniejsze są elementy mitotwórcze i praktyki zabobonne. Ma cechy „wegetatywne”, które dla ochrony społeczeństwa są narzucane z góry i przyjmowane w sposób nieprzemyślany, na zasadzie tradycji, głównie w postaci zakazów moralnych i nakazów obrzędowych. Ignoruje prawdy dogmatyczne i etyczne na rzecz fanatycznej wiary oraz cechuje się sentymentalizmem, często w postaci skrajnie irracjonalnych przejawów mesjanizmu. Drugą cechą jest **antyintelektualizm**, gdyż katolicyzm polski nie ma ani oryginalnej teologii, ani rozwiniętej myśli filozoficznej, co powoduje, że brakuje również elity intelektualnej i poważnej literatury teologicznej. Rodzima teologia ogranicza się tylko do autorytatywnego powtarzania myśli św. Tomasza i charakteryzuje się brakiem poważnego namysłu nad treściami wiary. Toteż Bocheński postulował wypracowanie nowej teologii, która będzie miała charakter narodowy. Każda teologia bowiem ma wymiar zarówno

teoretyczny, jak i praktyczny, więc nie można jej oderwać od podłoża narodowego. Powinny to być jednak solidne i krytycznie przedstawione studia naukowe, które muszą cechować się ścisłością, a więc związać się z logiką formalną. Metoda scholastyczna powinna być wzorem ścisłego myślenia i wypowiadania się. Polski katolik musi swoją wiarę uzbroić racjonalnie, formułować sądy jasne i nadawać jednoznaczny sens swoim wypowiedziom. Wzorem była tu tradycja Koła Krakowskiego z jego akcentami na analizę (odrzuć syntezy), język (koncentrację na słowach), racjonalizm (logikę), obiektywizm (nakierowanie na rzeczywistość przedmiotową). Trzecią cechą jest **tolerancja**, która wedle Bocheńskiego stanowi sympatyczne oblicze polskiego katolicyzmu. Przejawia się jako brak niechęci wobec innowierców oraz współistnienie z innymi typami religijności, żydowskiej, prawosławnej, protestanckiej i muzułmańskiej, a także jako tolerancja wobec ateistów w warunkach demokratycznego pluralizmu postaw światopoglądowych. Pozwala na ekumeniczny rys katolicyzmu polskiego, który promuje szacunek do ludzi wierzących inaczej, wynikający z przekonania, że wiary nie narzuca się siłą. Prowadzi to do poszukiwania możliwości współpracy z ludźmi wyznającymi inne religie, głównie w obszarze działań świeckich. Jednym z największych sukcesów misyjnych w dziejach polskiego Kościoła było włączenie wyznawców religii prawosławnej w ramy katolicyzmu (grekokatolicyzm). Bocheński uważał, że było to możliwe dzięki postawie zarówno tolerancji, jak i ekumenizmu, który jest tak charakterystyczny dla Kościoła polskiego.

Kolejną cechą stanowi **militaryzm**, gdyż katolicyzm polski, dzięki swej masowości silny szczerą i prostą wiarą, podkreśla cnotę męstwa i konieczność walki w obronie wiary. Nie tworzy ani wielkich świętych, ani wybitnych intelektualistów, lecz raczej wielkie społeczeństwo ludzi żyjących wiarą i miłością. Wytwarza to postawy antydefetystyczne, które

manifestują się głównie poprzez swoistą emocjonalność religijną oraz poczucie obowiązku walki o świętą sprawę i w obronie religii. Z tego powodu nazywano katolicyzm polski „przedmurzem chrześcijaństwa”, gdyż chronił on chrześcijańską Europę przed agresją i zniszczeniem od wschodu.

W końcu katolicyzm polski cechuje się **patriotyzmem**, bo chociaż Kościół katolicki jest jeden i powszechny, to – jak pisał Bocheński – ma wiele kaplic i kapliczek, które tworzą harmonijny system różnych wyznań i tradycji narodowych. Jest wspólnotą duchową głoszącą wieczne prawdy i wyznającą jedno *credo*, ale jest także żywym społeczeństwem zanurzonym w historii. Jego kulturę tworzą konkretni ludzie i narody, co powoduje, że ma wiele narodowych konfesji. Bocheński uważał, że cztery narody europejskie utworzyły cztery główne filary katolicyzmu: Kościół irlandzki wniósł misyjność będącą ostoją cywilizacji; Kościół hiszpański ubogacił katolicyzm mistyką i życiem zakonnym; Kościół francuski przyniósł ruch liturgiczny i ubogacił katolicyzm rysem inteligenckim. Natomiast czwartym filarem jest Kościół polski, który wytworzył oryginalny styl pobożności i liturgii, ludowej sztuki religijnej i obyczaju oraz głębsze zrozumienie prawd ewangelicznych.

Bocheński sądził, że katolicyzm polski jest jednak w swej istocie **niesympatyczny**. Składają się na to co najmniej cztery powody: (1) surowość moralna, która nakłada duże restrykcje zwłaszcza w obszarze seksualności; (2) zaświatowość religii, powodująca odwracanie się od doczesności i lekceważenie miłych doświadczeń życia; (3) archaiczny język religijny, który zniechęca wierzących i uniemożliwia głębokie rozumienie religii; (4) plebejskie pochodzenie większości kleru, który pomimo tego, że posiada wielką władzę duchową nad ludźmi, często charakteryzuje się ignorancją i hipokryzją. Z drugiej strony jednak Bocheński doceniał ścisły związek katolicyzmu z narodem polskim.

Uważał, że w Polsce kryzys światopoglądu jest zawsze kryzysem katolicyzmu, gdyż jest on tak ściśle związany ze sposobem życia Polaków, iż odgrywa niemal rolę ideologii narodowej.

Dopowiedzmy, że większa część krytyki katolicyzmu polskiego została przedstawiona w pismach z lat 20. i 30. XX wieku, odnosiła się więc do tradycjonalistycznego ujęcia katolicyzmu sprzed Soboru Watykańskiego II. Oceniając katolicyzm polski po II wojnie światowej, Bocheński dostrzegał bardzo wiele pozytywnych zmian zarówno w mentalności wierzących, jak i w samej instytucji Kościoła polskiego. Podkreślał zwłaszcza jego heroiczne świadectwo w obronie wiary, tradycji narodowej i polskiego etosu wolności w trudnych czasach komunizmu. Przestrzegał jednak przed euforią po upadku komunizmu i wskazywał, że nowe wyzwania, które przynosi współczesny kryzys światopoglądowy, zmuszają do ciągłego poddawania krytyce charakteru polskiego katolicyzmu i stawiają przed wierzącymi stały obowiązek przemyślenia na nowo podstawowych pojęć religijnych oraz wypracowania formy religii odpowiedniej do czasów współczesnych. Można powiedzieć, że działalność filozoficzna ojca Bocheńskiego przyczyniała się na najwyższym poziomie do realizacji tego właśnie zadania, dostarczając nie tylko intelektualnych narzędzi do reformy katolicyzmu, ale także głębokiej refleksji nad znaczeniem wiary i możliwościami poznania Boga.

Bibliografia

- Bocheński, J. M. (1938). Powszechniki jako treści cech w filozofii św. Tomasza z Akwinu. *Przegląd Filozoficzny*, 41, 136–149.
- Bocheński, J. M. (1949). O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej. *Collectanea Theologica*, 21, 171–192.
- Bocheński, J. M. (1950, luty–kwiecień). ABC tomizmu. *Znak*, 23.

- Bocheński, J. M. (1990). *Logika religii*. Warszawa: Wydawnictwo Pax.
- Bocheński, J. M. (1991). O współczesnym stanie i zadaniach teologii filozoficznej. *Studia Philosophiae Christianae*, 27, 103–107.
- Bocheński, J. M. (1993a). Autoprezentacja. W: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism* (s. VII–XXIX). Warszawa: PWN.
- Bocheński, J. M. (1993b). Pięć dróg. W: Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism* (s. 469–503). Warszawa: PWN.
- Bocheński, J. M. (1993c). Problem katolicyzmu w Polsce. W: J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje* (s. 110–124). Kraków: Philed.
- Bocheński, J. M. (1993d). W sprawie bożycy. W: J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje* (s. 153–162). Kraków: Philed.
- Bocheński, J. M. (1993e). *Was ich glaube* [manuskrypt]. Freiburg.
- Bocheński, J. M. (1994). *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Kraków: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995a). Koło Krakowskie. *Kwartalnik Filozoficzny*, 23, 23–31.
- Bocheński, J. M. (1995b). Kościół polski. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 226–233). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995c). O filozofii religii. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 20–27). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995d). O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 242–253). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995e). O religii. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 9–19). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995f). O światopoglądzie. W: J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje* (s. 163–171). Kraków: Philed.
- Bocheński, J. M. (1995g). Ponownie o hipotezie religijnej. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 123–129). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995h). Tradycja myśli katolickiej a ścisłość. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 234–241). Komorów: Wydawnictwo Antyk.

- Bocheński, J. M. (1995i). Wiara. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 205–225). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1999a). *Polski testament. Ojczyzna, Europa, cywilizacja*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1999b). *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (2003). *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*. Monachium: Philosophia Verlag.
- Bocheński, J. M. (b.r.). *Wspomnienia*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bronk, A., Majdański, S. (2020). Logika i wiara. Intelektualne prowokacje prof. Józefa M. Bocheńskiego. W: A. Starościc (red.), *Miscellanea methodologica. Wybór tekstów Andrzeja Bronka i Stanisława Majdańskiego* (s. 107–120). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Herbut, J. (2008). M. J. Bocheńskiego nowa wersja teorii hipotezy religijnej. *Roczniki Filozoficzne*, 56(1), 85–99.
- Jasiński, K. (2017). Religia – wiara – teologia. Zarys myśli Józefa M. Bocheńskiego. *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 1, 114–141.
- Jasiński, K. (2020). Wizja katolicyzmu polskiego według Józefa Marii Bocheńskiego. *NURT SVD*, 1, 336–349.
- Łukasiewicz, D., Mordarski, R. (red.). (2014). *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*. Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Moskal, P. (1997). Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplantacji religii. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 6, 99–139.
- Moskal, P. (2000). *Spór o granice religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Norkowski, S. (2001). Dwa modele metodologiczne teologii o. Józefa Marii Bocheńskiego OP. W: C. Głombik (red.), *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego* (s. 17–25). Katowice: Gnome.

- Pawliszyn, M. (2006). *Logika wobec religii. Religia wobec logiki. Z badań nad filozofią religii o. Józefa Marii Bocheńskiego OP*. Olsztyn: Hosianum.
- Pepliński, M. (2013). Wartości epistemiczne wiary w świetle „Logiki religii” Józefa Marii Bocheńskiego. *Filo-sofija*, 2, 53–70.
- Policki, K. (2005). *Filozofia człowieka we wczesnej twórczości J. I. M. Bocheńskiego OP*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Policki, K. (2006). „Credo” jako system. *Studia Philosophiae Christianae*, 42(1), 55–59.
- Policki, K. (2015). *Sztuka mądrego życia. Filozofia mądrości Józefa Innocentego Marii Bocheńskiego*. Kraków: Salwator.
- Porwolik, M. (2014). Józefa Marii Bocheńskiego analizy logiczne pierwszej kwestii *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. W: D. Łukasiewicz i R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP* (s. 107–143). Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Tkaczyk, M. (2019). Geneza Koła Krakowskiego. *Studia Philosophiae Christianae*, 55, 9–39.
- Weingartner, P. (1998–1999). Bochenski: Attempts to Apply Logic to Problems of Religion. *Philosophia Scientiae*, 3, 175–198.
- Wolak, Z. (1995). Zarys historii Koła Krakowskiego. W: Z. Wolak (red.), *Logika i metafizologia* (s. 79–84). Kraków: OBI.
- Woleński, J. (2014). Józef M. Bocheński i Koło Krakowskie. W: D. Łukasiewicz i R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP* (s. 29–46). Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Zembrzusi, M. (2020). Józef Maria Bocheński jako tomista. *Rocznik Tomistyczny*, 9, 265–288.

Jan Salamucha



Jacek Jadacki

Wiedza i wiara według Jana Salamuchy

Jacek Jadacki

Uniwersytet Warszawski

e-mail: jacek.j.jadacki@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1749-402X

Filozof, pianista. W latach 2005–2008 dyrektor Instytutu Filozofii UW, kierownik Zakładu Semiotyki Logicznej (1994–2013). Założyciel i redaktor naczelny kwartalnika „Filozofia Nauki”. Autor, redaktor lub współredaktor kilkudziesięciu monografii i licznych artykułów. Zainteresowania badawcze: logika, epistemologia, metodologia nauk, historia filozofii polskiej, w szczególności Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.



1. Nauka i praca

Jan Salamucha urodził się 10 czerwca 1903 roku w Warszawie w rodzinie rzemieślniczej. Po ukończeniu Gimnazjum Stefana Chrupczałowskiego (1919) i Metropolitalnego Seminarium Duchownego (1924) – studiował w Sekcji Filozoficznej Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Uzyskał tam magisterium z teologii (1926) i doktorat z filozofii (1927) – ten ostatni na podstawie rozprawy *Teoria wynikania modalnego u Arystotelesa*, napisanej pod kierunkiem Stanisława Kobyłeckiego.

W 1925 roku został wyświęcony na księdza.

Odbył następnie studia w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1927–1949); przygotowana tam praca *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu* stała się najpierw, w wersji łacińskiej, podstawą otrzymania tytułu docenta (*magister aggregatus*) Uniwersytecie Gregoriańskiego, a następnie, w wersji polskiej, habilitacji w Uniwersytecie Jagiellońskim (1933), zatwierdzonej przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dopiero trzy lata później.

Był wykładowcą filozofii najpierw w Warszawskim Seminarium Duchownym (1929–1933), a następnie w Uniwersytecie Jagiellońskim (1934–1939), gdzie początkowo prowadził tylko zajęcia zlecone, a później krótko (od końca 1938) pełnił obowiązki profesora nadzwyczajnego. W Katedrze Filozofii

Chrześcijańskiej UJ, którą otrzymał, można było tylko – zgodnie z obowiązującymi regulacjami – studiować, komentować i kontynuować twórczość św. Tomasza z Akwinu; Salamucha mawiał, że uprawiając logikę symboliczną – robi to trzecie.

2. Związki ze Szkołą Lwowsko-Warszawską

Salamucha był związany ze Szkołą Lwowsko-Warszawską dwojako: personalnie i ideowo.

Związki personalne wzięły swój początek w czasie studiów w Uniwersytecie Warszawskim. Wśród jego warszawskich profesorów byli m.in. wybitni przedstawiciele pierwszego pokolenia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Tadeusz Kotarbiński i Władysław Tatarkiewicz. W Warszawie zetknął się też – i zaprzyjaźnił – z przedstawicielami drugiego pokolenia Szkoły: z Janem F. Drewnowskim, doktorantem Kotarbińskiego, i Bolesławem Sobocińskim, doktorantem Łukasiewicza. Ewolowały relacje Salamuchy z Józefem M. Bocheńskim (który co prawda nie studiował pod kierunkiem żadnego przedstawiciela Szkoły, ale był uczniem gimnazjalnym Zygmunta Zawirskiego i pozostawał w ścisłych kontaktach towarzysko-naukowych z Łukasiewiczem). Początkowo relacje te były co najmniej chłodne (Bocheński napisał hiperkrytyczną – i, dodajmy, niesprawiedliwą – recenzję pracy habilitacyjnej Salamuchy), ale później przerodziły się w zażyłość i w końcu w przyjaźń.

Związki personalne ze Szkołą Lwowsko-Warszawską przybrały niejako instytucjonalną formę, gdy w 1936 roku, przy okazji III Polskiego Zjazdu Filozoficznego, zawiązało się z inicjatywy Salamuchy – z udziałem Bocheńskiego, Drewnowskiego i Sobocińskiego oraz pod patronatem Łukasiewicza – tzw. Koło Krakowskie; Koło było uznawane za coś w rodzaju katolickiego skrzydła Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Wybuch II Wojny Światowej, śmierć Salamuchy oraz emigra-

cja Bocheńskiego i Sobocińskiego, sprawiły, że żywot Koła był krótki; jego wpływ intelektualny okazał się jednak trwały.

Zorganizowana przez Koło konferencja nosiła tytuł „Myśl katolicka wobec logiki współczesnej” i tytuł ten oddaje w skrócie kierunek ideowo-programowy, nadany Kołu przez Salamuchę. Dookreślają ten kierunek tytuły referatów, wygłoszonych podczas wspomnianej konferencji: „Tradycja myśli katolickiej a ścisłość” Bocheńskiego, „Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logistycznymi” Salamuchy i „Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki” Drewnowskiego. Teksty tych referatów – uzupełnione przez artykuły tematycznie pokrewne – weszły w skład wydanego w 1937 roku tomu czasopisma *Studia Gnesnensia*. Znalazły się w nim także rozszerzone wersje wypowiedzi konferencyjnych Łukasiewicza.

3. Myśliciel o sercu walecznym

Nazwano Salamuchę „myślicielem o sercu walecznym”.

Nie bez powodu.

Już będąc siedemnastolatkiem uczestniczył jako sanitariusz-ochotnik w Wojnie Polsko-Bolszewickiej – w armii gen. Józefa Hallera.

Kiedy wybuchła II Wojna Światowa – na własną prośbę pełnił funkcję kapelana załogi Fortu Bema w Warszawie; przed opuszczeniem Krakowa zapisał w testamencie swój bogaty księgozbiór naukowy Wydziałowi Teologicznemu UJ. Ranny – za odwagę wykazaną w czasie obrony fortu, który się poddał Niemcom dopiero w momencie kapitulacji Warszawy, odznaczony został Krzyżem Walecznych.

Po klęsce wrześniowej wrócił do Krakowa.

Na początku listopada 1939 roku został wraz z 74 innymi profesorami Uniwersytetu Jagiellońskiego aresztowany przez Niemców w ramach tzw. *Sonderaktion Krakau*, będącej

częścią hitlerowskiego planu likwidacji polskich warstw kierowniczych. Wywieziono go następnie do KL Sachsenhausen, a potem do KL Dachau. Kiedy w KL Sachsenhausen pewien młody SS-man zaczął pastwić się nad jednym ze starszych księży-profesorów, Salamucha zaryzykował i zapytał: „Nie wstyd panu znęcać się nad kimś, kto mógłby być pańskim ojcem?”. Powiedział to tak stanowczo, że SS-man zaczerwienił się ze wstydu i wyszedł bez słowa z baraku...

Z KL Dachau Salamucha uwolniony został, jako jedna z ostatnich ofiar *Sonderaktion*, dopiero na początku stycznia 1941 roku – dzięki interwencji niemieckiego logika Heinricha Scholza, pozostającego w koleżeńskich stosunkach z Łukasiewiczem.

Po powrocie do Krakowa przez wiele tygodni leczył opuchliznę głodową.

Wiosną 1941 roku przeniósł się do Warszawy, gdzie w kościele św. Jakuba na Ochocie wygłaszał cieszące się wielkim powodzeniem kazania dla inteligencji. Prowadził też wykłady z metafizyki i logiki w tajnym Seminarium Duchownym i podziemnym Uniwersytecie Ziemi Zachodnich, mającym siedzibę w Warszawie. Pośredniczył w rozmowach scaleniowych Narodowych Sił Zbrojnych i Armii Krajowej wiosną i jesienią 1943 roku.

Przed wybuchem Powstania Warszawskiego próbowano go bezskutecznie skłonić do wyjazdu poza stolicę. „Nie zostawię mojego miasta i Ojczyzny w godzinie największej próby” – miał odpowiedzieć.

Zginął 11 sierpnia 1944 roku jako kapelan Obwodu Ochota, odmawiając opuszczenia rannych powstańców i ewakuowania się kanałami z pozbawionej amunicji powstańczej Reduty Wawelskiej. Został bestialsko zamordowany z innymi pozostałymi w reducie osobami przez oprawców pozostającej na usługach Niemców tzw. Rossijskoj Oswoboditelnoj Narodnoj Armii – gdy wyszedł, by rozpocząć z nimi pertraktacje w sprawie losu rannych.

Przypomina o tym skwer między ulicami Wawelską, Raszyńską, Mikołaja Reja oraz Żwirki i Wigury w Warszawie – nazwany jego imieniem.

4. Twórczość naukowa

Głównymi obszarami naukowych zainteresowań Salamuchy były logika i jej historia – oraz etyka.

W zakresie logiki – zajmował się przede wszystkim sposobami zastosowania narzędzi logicznych w badaniach filozoficznych.

W zakresie historii logiki – dokonał analizy pojęcia dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu oraz rekonstrukcji sformułowanego przez św. Tomasza tzw. dowodu *ex motu* (z *ruchu*) tezy teistycznej, a także przeprowadził swoistą rehabilitację logiki scholastycznej, odtwarzając logikę zdań Wilhelma Ockhama, rozważania Alberta Wielkiego, św. Tomasza, Egidiusza Rzymskiego, Dunska Szkota i Ockhama dotyczące antynomii – oraz średniowieczne sformułowania nominalizmu.

W zakresie etyki – jego refleksje dotyczyły m.in. metod kształcenia charakteru, funkcji woli w życiu psychofizycznym oraz sporu absolutyzmu z relatywizmem.

Do kwestii, które Salamucha przemyślał szczególnie gruntownie, należała kwestia statusu metodologicznego wiary w świetle postulatów antyirracjonalizmu. Do zajęcia się tą kwestią Salamucha był szczególnie predestynowany – jako ksiądz katolicki uprawiający logistykę (jak nazywano początkowo nowoczesną logikę symboliczną); w jego czasach połączenie takie było czymś wyjątkowym nie tylko w Polsce, ale w ogóle na świecie. Większość jego twórczości została zebrana w tomie *Wiedza i wiara*, opublikowanym przez Towarzystwo Naukowe KUL w 1967 roku.

5. Postulaty antyirracjonalizmu

Przyjmijmy, że antyirracjonalista to ten, kto żąda, aby nasze przekonania były:

- (A) wyrażone w precyzyjnym języku;
- (B) uzasadnione intersubiektywnymi metodami;
- (C) żywione z taką siłą, na którą pozwala siła ich uzasadnienia.

Czy ktoś taki może być człowiekiem wierzącym – a w szczególności, czy może być katolikiem?

Salamucha poddał wnikliwej analizie sens tego pytania i racje przemawiające za możliwymi na nie odpowiedziami.

Zwrócił mianowicie uwagę na to, że zanim się odpowie na pytanie o dopuszczalność wiary religijnej na gruncie antyirracjonalizmu i przystąpi do oceny wartości racji przemawiających za taką czy inną odpowiedzią na to pytanie, trzeba je samo sprecyzować.

Trzeba więc wskazać, kiedy o jakichś przekonaniach wolno powiedzieć, że spełniają postulaty antyirracjonalizmu – oraz na czym polega wiara religijna.

6. Wiara subiektywna i obiektywna

Odnotujmy najpierw fakt, że postulaty antyirracjonalizmu są „przykrojone” do przekonań należących do wiedzy, a dokładniej nawet: do wiedzy naukowej. To właśnie tezy naukowe powinny być wyrażone w precyzyjnym języku, uzasadnione intersubiektywnymi metodami i uznawane z siłą proporcjonalną do stopnia ich uzasadnienia.

Wiara, podkreśla Salamucha, nie jest wiedzą – w każdym razie nie jest wiedzą naukową – w żadnym z sensów, w których używa się słowa „wiara”: ani w sensie subiektywnym (czyli psychologicznym), ani w sensie obiektywnym.

Wiara subiektywna może być wiarą-przeczcuciem, wiarą-zaufaniem lub wiarą-przekonaniem.

Kiedy ktoś wierzy, że będzie tak-a-tak, mamy do czynienia z wiarą-przeczcuciem. Jest to „pewna, uczuciowa głównie, postawa dotycząca nieznannej dokładnie przyszłości, choć przejawiają się w niej i jakieś pragnienia oraz dość niewyraźne postanowienia”.

Wiara-zaufanie i wiara-przekonanie dotyczą teraźniejszości lub przeszłości: tego, co jest, lub tego, co było.

Z wiarą-zaufaniem mamy do czynienia, kiedy ktoś wierzy pewnej osobie – a dokładniej wierzy, że tak jest lub tak było, jak ta osoba twierdzi. Natomiast z wiarą-przekonaniem mamy do czynienia, kiedy ktoś jest przekonany, że jest lub było tak-a-tak, przy czym motywem tego przekonania jest bądź wiara-zaufanie do kogoś, kogo mamy za autorytet i kto twierdzi, że tak właśnie jest lub było, bądź jakaś emocja: poczucie, że żyć odpowiednio przekonanie jest rzeczą pod jakimś względem dobrą. W pierwszym wypadku mówi się o wierze autorytatywnej, w drugim – o wierze emocjonalnej.

7. Wiara autorytatywna i emocjonalna

Wiara autorytatywna różni się od wiary emocjonalnej nie tylko typem wspierających ją motywów. Istotna różnica między nimi polega także na tym, że treść wiary autorytatywnej – to, w co się wierzy – jest wyrażalna językowo; natomiast wiara emocjonalna co do treści jest, a w każdym razie bywa zazwyczaj, językowo niewyrażalna. Wiara emocjonalna więc z zasady „może co najwyżej stanowić tło życia, ale nie dostarczy człowiekowi wyraźnych dyrektyw postępowania”.

Wiara obiektywna – to zbiór zdań, wyrażających językowo treść subiektywnych aktów wiary przekonaniowej. W świetle tego, co zostało wyżej powiedziane o zasadniczej niewyrażalności wiary emocjonalnej, wiara obiektywna

obejmuje wyłącznie zdania wyrażające językowo treść aktów wiary autorytatywnej. Tylko więc wobec autorytatywnie motywowanej wiary obiektywnej można wysuwać żądania antyirracjonalizmu. Nie można przecież np. żądać, aby wiarę motywowaną emocjonalnie wyrażać w precyzyjnym języku, gdy treść tej wiary nie jest w ogóle językowo wyrażalna. Nie można też wysuwać żądań intersubiektywnego uzasadnienia wobec aktów wiary spełnianych z motywów uczuciowych.

8. Tezy teoretyczne i dyrektywy moralne

Na obiektywną wiarę religijną – dalej będzie mowa wyłącznie o wierze katolickiej – składają się dwa typy zdań: tezy teoretyczne i dyrektywy moralne.

Podstawowe tezy teoretyczne katolicyzmu są zawarte w *Credo*, czyli tzw. wyznaniu wiary. Podstawowe dyrektywy moralne katolicyzmu są zawarte przede wszystkim w *Kazaniu na Górze*, znanym z Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza.

Zrekonstruujmy cztery tezy teoretyczne z *Credo*:

(T_1) Świat został stworzony przez Boga wszechmogącego.

(T_2) Chrystus jest synem Bożym.

(T_3) Chrystus będzie sprawiedliwym sędzią czynów ludzkich.

(T_4) Ci, którzy przestrzegali dyrektyw moralnych Chrystusa, dostąpią szczęścia wiecznego.

Wybermy też – dla celów ilustracyjnych – dwie dyrektywy moralne sformułowane przez Chrystusa w *Kazaniu na Górze*:

(D_1) Należy miłować swoich nieprzyjaciół.

(D_2) Należy modlić się o zbawienie swoich prześladowców.

Nawiasem mówiąc, w *Kazaniu* mamy też *expressis verbis* sformułowaną tezę teoretyczną (T_4).

9. Postulat precyzji językowej

Jak wyglądają według Salamuchy tezy – i dyrektywy – katolicyzmu w świetle postulatów antyirracjonalizmu?

Zacznijmy od precyzji językowej.

Otóż w tezach katolickich występują słowa mające tzw. sens analogiczny lub idealizujący. Sens analogiczny mają więc w tych zdaniach np. słowa „stworzenie”, „syn”, „szczęście”; sens idealizujący mają słowa „wszechmogący”, „sprawiedliwy” i „wieczny”.

Z literalnie rozumianym „stworzeniem” mamy do czynienia w kontekście „Ktoś stworzył coś z czegoś” (np.: „Rzeźbiarz stworzył popiersie z gipsu”); tutaj zaś chodzi o to, że Bóg stworzył świat z niczego. Literalnie biorąc, wolno powiedzieć, że do tego, aby ktoś był synem pewnego mężczyzny, ten ostatni musiał zapłodnić (dziś trzeba dodać: przynajmniej sztucznie) matkę tego kogoś; o Chrystusie zaś mówi się, że został poczęty „za sprawą Ducha Świętego”. „Szczęście” w sensie literalnym to tyle, co chwilowe lub stosunkowo trwałe przeżycie zadowolenia będące udziałem jakiegoś człowieka w czasie jego życia; szczęście mające być nagrodą za przestrzeganie dyrektyw moralnych Chrystusa ma płynąć z „przebywania w niebie” po śmierci.

Ludzie coś mogą – jedni mniej, inni więcej; o Bogu mówi się, że może wszystko. Zwykli sędziowie są mniej lub więcej sprawiedliwi, gdyż ich wiedza o osądzanych czynach nigdy nie jest pełna; sprawiedliwość Chrystusa jest sprawiedliwością doskonałą, gdyż – jako syn Boży – jest wszechwiedzący. Szczęście, będące nagrodą za życie zgodne z Bożymi dyrektywami moralnymi, jest szczęściem „na zawsze”: wiecznym.

Modyfikacja literalnego sensu niektórych słów w *Credo* utrudnia ich ocenę pod względem precyzji, postulowanej przez antyirracjonalistę. Według Salamuchy – precyzacja słów z sensem analogicznym czy idealizującym nie jest jednak niemożliwa.

Salamucha uważał, że precyzacji takiej sprzyja aksjomatyzacja i formalizacja systemu tez wiary katolickiej. Do sprawy tej jeszcze wrócimy.

10. Postulat intersubiektywnego uzasadnienia

Czy tezy katolickie spełniają postulat intersubiektywnego uzasadnienia?

Status tez (T_1)–(T_4) z *Credo* jest pod tym względem różny.

Tezy (T_2)–(T_4) są deklaracjami Chrystusa i wiara przekonaniowa ludzi w ich treść ma charakter autorytatywny: katolicy wierzą w nie, ponieważ Chrystus jest dla nich autorytetem – i mają do niego zaufanie. Chrystus zaś mówił o sobie, że jest synem Bożym i zapowiedział, że to on dokona oceny moralnej ludzi. Mamy tu jednak do czynienia z autorytetem pośrednim. Przekonanie katolików, że tezy te są prawdziwe na mocy autorytetu Chrystusa, ma źródło w uznaniu autorytetu autorów Ewangelii: apostołów, a więc uczniów Chrystusa, lub ich uczniów. Katolicy uznają ich, inaczej mówiąc, za świadków, którym można ufać. Dodajmy, że o prawdziwości tezy (T_2) świadczy ponadto to, że Chrystus dokonywał cudów; i o tym jednak dowiadujemy się pośrednio: z *Ewangelii*.

Czy to wystarcza, żeby uznać, że wspomniane tezy nie spełniają antyirrationalistycznego postulatu co do intersubiektywnego uzasadnienia?

Gdyby postulat ten rozumieć rygorystycznie – istotnie nie spełniają. Przy takim rygorystycznym rozumieniu nie byłby on jednak również spełniony przez część wiedzy naukowej – np. przez wszelkie tezy historyczne, które wszak także uzasadniane są przez odwołanie się do tzw. wiarygodnych świadectw. Antyirrationalista radykalny nie mógłby więc żywić żadnych przekonań, których treść byłaby wyrażana za pomocą takich tez. W wypadku tezy (T_2) do-

chodzi jeszcze szczególny status cudów, których dokonywał Chrystus i które miały świadczyć o Jego boskości: za ich dokonywaniem przemawia autorytet *Ewangelii*, ale ich dokonywanie stoi w konflikcie z uznawanymi powszechnie prawami natury.

11. Teza teistyczna

Inaczej pod tym względem wygląda status tezy (T_1) *Credo*, zgodnie z którą świat został stworzony przez Boga.

Według Salamuchy – jest to teza, dla której można szukać postulowanego przez antyirracjonalistę uzasadnienia intersubiektywnego. Są cztery sposoby intersubiektywnego uzasadnienia danej tezy T_1 :

- (a) uznanie tezy T_1 za oczywistą;
- (b) doświadczalne stwierdzenie tezy T_1 ;
- (c) doświadczalne sprawdzenie tezy T_1 (tj. pokazanie, że teza T_1 ma konsekwencje doświadczalnie stwierdzone);
- (d) podanie dowodu tezy T_1 .

W wypadku tezy T_1 wchodzi w grę zasadniczo tylko sposób (d). Przy ocenie wartości dowodów tezy T_1 bierze się pod uwagę ich poprawność formalną i poprawność materialną.

Salamucha zbadał pod kątem poprawności formalnej m.in. dowód *ex motu*. Z punktu widzenia wartości uzasadnieniowej tego rodzaju dowodu – o wiele ważniejsza jest ocena jego poprawności materialnej. Chodzi w niej o ustalenie, czy wspomniany dowód opiera się na przesłankach, które same są intersubiektywnie uzasadnione. Otóż w rozumowaniu *ex motu* chodzi o podanie dowodu dla zdania głoszącego w uproszczeniu, że ciągi zdarzeń, polegających na tym, że pewne x jest przyczyną ruchu (lub ogólniej zmiany) pewnego y , nie mogą być nieskończone „w przeszłość”, tj. musi istnieć dla nich tak zwany – archaicznie mówiąc – pierwszy (nieruchomy, niezmienny) poruszyciel. Do konkluzji tej, aby

miała zastosowanie do tezy (T_1) z *Credo*, trzeba dodać dwie przesłanki głoszące, że:

(1) relacja bycia-przyczyną-ruchu/zmiany to to samo, co relacja tworzenia; o pierwszym poruszycielu wszystkich zmian wolno przy takim założeniu powiedzieć, że jest on ich (s)twórcą;

(2) (s)twórcą, o którym mowa w (1), jest właśnie Bóg, którego synem jest Chrystus.

Co najmniej do przesłanki (2) Salamucha zgłasza zastrzeżenie. Przesłanka ta jest mianowicie innego „rzędu” niż ewentualnie dowiedziona konkluzja dowodu o pierwszym poruszycielu. Albowiem, jak pisał:

Można budować poprawne dowody, ale konkluzja tych dowodów będzie zawsze pod względem swej teologicznej treści w luźniejszym związku z przesłankami aniżeli w dowodach, gdzie przesłanki i konkluzja są tego samego wymiarowego rzędu.

W dowodzie tezy (T_1) trzeba więc dokonać pewnego „przeskoku” interpretacyjnego – i powstaje zasadne pytanie, czy antyirracjonalście taki „przeskok” wolno zrobić.

12. Postulat proporcji między siłą uznawania a siłą uzasadnienia

Rodzi to, rzecz jasna, także pytanie, jak wygląda w wypadku tez z *Credo* spełnianie postulatu zachowania proporcji między siłą ich uzasadnienia a siłą przekonania co do ich prawdziwości – czyli, w tym wypadku, siłą odpowiednich aktów wiary.

Siła ta jest m.in. funkcją stopnia wiarygodności autorytetów, do których się owe akty wiary odwołują – ostatecznie wiarygodności autorów *Ewangelii*. Mamy tu pewną „aporię”. Z jednej strony od niemal 2000 lat w łonie chrześcijaństwa (nie mówiąc o środowiskach chrześcijaństwu nieprzychyl-

nych lub wręcz wrogich) trwają poważne dyskusje na temat wiarygodności świadectwa apostołów. Z drugiej strony Kościół – powołując się zresztą na oczekiwania wyrażone zgodnie z *Ewangelią* przez samego Chrystusa – pragnąłby, aby wiara wyznawców katolicyzmu była „wielka”.

13. Teologia jako norma negatywna

Wróćmy do relacji między wiarą a wiedzą – dokładniej: wiedzą naukową.

Jeśli uznamy, że są to dziedziny, których niektóre przynajmniej tezy dotyczą tych samych przedmiotów, „prawdy” wiary o tych przedmiotach mogą być bądź tożsame z „prawdami” naukowymi o owych przedmiotach, bądź też z nimi niezgodne. Wiara więc mogłaby wtedy bądź pozostawać w harmonii, bądź w kolizji z nauką.

Był czas, kiedy skłaniano się do tego drugiego poglądu – przy czym takiej kolizji dopatrywano się między teologią i filozofią. Zrodziła się wtedy koncepcja dwóch prawd, zgodnie z którą „pewna teza może być prawdziwa w dziedzinie wiary, chociaż jest fałszywa w dziedzinie wiedzy, i odwrotnie”. Salamucha oceniał tę koncepcję bardzo krytycznie: „Nie można bez jakiegoś szkodliwego zamętu i zakłamania wewnętrznego wyznawać szczerze dwóch przekonań sprzecznych”. Dlatego opowiadał się za koncepcją, zgodnie z którą „teologia jest normą negatywną filozofii”. Rozumiał to tak:

Przypuśćmy, że do jakiegoś systemu filozoficznego ktoś chce wprowadzić tezę dotyczącą czasowego początku świata głoszącą, że świat jest odwieczny. Byłaby to teza sprzeczna z konsekwencją tezy (T_1) z *Credo*: skoro bowiem świat został stworzony przez Boga, to właśnie nie jest odwieczny, lecz ma początek czasowy. Wydawałoby się, że komuś, kto wyznaje *Credo*, pozostaje tylko jedno: odrzucić tezę o odwieczności świata i przyjąć tezę, że ma on początek

czasowy. Koncepcja, za którą opowiedział się Salamucha, proponuje inne rozwiązanie. W sprawie początku świata filozof jako taki – w każdym razie filozof będący katolikiem – nie powinien się w ogóle wypowiadać, chyba że poda zadowalające antyirracjonalistę intersubiektywne uzasadnienie wybranego przez siebie stanowiska (przy czym odwołanie się do objawienia takiego warunku nie spełnia).

Salamucha miał więc w tej sprawie stanowisko jasne. Po pierwsze, „wiera i wiedza są to dziedziny zasadniczo różne”. Po drugie, „rzeczywistość jest o wiele bogatsza niż nam się pozornie wydaje, a prawdy nie tylko w systemach naukowych są zawarte”. Tezy systemów naukowych dotyczą rzeczywistości naturalnej; są jednak tezy – mianowicie tezy systemów religijnych (czy teologicznych) – dotyczące rzeczywistości supranaturalnej: Boga i Jego relacji do rzeczywistości naturalnej (człowieka nie wyłączając). Koncepcję wiary jako „normy negatywnej” dla wiedzy uzupełnił przy tym stanowiskiem, które można by nazwać „koncepcją wiedzy jako normy pozytywnej dla wiary”. Skoro przedmiotem tez teologicznych są m.in. relacje między Bogiem a rzeczywistością naturalną, to im pełniejsza jest nasza wiedza o tej rzeczywistości (a takiej wiedzy dostarcza nauka), tym też wyraźniejszy jest nasz obraz owych relacji.

14. Nakaz miłości

Przejdźmy teraz do katolickich dyrektyw moralnych.

Jak wiadomo, w wypadku wszelkich dyrektyw moralnych mówi się jedynie o dwóch spośród czterech dopuszczalnych przez antyirracjonalistów sposobów ich uzasadniania: przez uznanie ich za oczywiste lub podanie dla nich dowodu. Zarówno pojęcie oczywistości, jak i pojęcie dowodu zostają jednak w tym wypadku poważnie zmienne: chodzi bowiem odpowiednio o tzw. oczywistość

serca (lub głos sumienia) i o bycie konsekwencją dyrektyw ogólniejszych. Do tego dodaje się uzasadnienie „z autorytetu” – i z takim uzasadnieniem mamy do czynienia także w wypadku katolicyzmu. Autorytet jest – podobnie jak w wypadku tez (T_2) – (T_4) – autorytetem pośrednim. Dyrektywy moralne zostały przez Boga wskazane – „objawione” – apostołom i na nich spływa autorytet Boski. Nawiasem mówiąc, jak podkreśla Salamucha, spływa on tylko na nich, albowiem objawienie Boże „skończyło się ze śmiercią apostołów”.

Salamucha bliżej nie analizuje tych spraw; koncentruje się natomiast na antyirracjonalistycznym postulatcie precyzji, uznając go za obowiązujący w zakresie katolickich norm moralnych – i dokonując m.in. analizy sensu słowa „miłość”, występującego w dyrektywie (D_1) z *Kazania na Górze*.

W wyniku tej analizy Salamucha rozróżnił:

- (a) „jednowymiarową” miłość egoistyczną;
- (b) miłość altruistyczną „dwuwymiarową”, czyli „płaską”;
- (c) miłość altruistyczną „wielowymiarową”.

Rozróżnienia tego dokonał w czasie wojny, w 1942 roku; stąd podawane przez Salamuchę ilustracje nawiązują do wojennej sytuacji. Miłość, do której nawołuje dyrektywa z *Kazania na Górze* – to miłość altruistyczna wielowymiarowa. Do miłości altruistycznej dwuwymiarowej nawołują pacyfiści „wszelkiego autoramentu”. Miłość, którą głosi narodowy socjalizm i faszizm – to miłość egoistyczna.

Podana przez Salamuchę charakterystyka tych trzech pojęć miłości jest tak celna i sugestywna, że warto ją po prostu przytoczyć *in extenso*.

15. Miłość egoistyczna i altruistyczna

Miłość egoistyczna, mówi Salamucha, jest miłością „skierowaną ku sobie”, ewentualnie „rozszerzoną z jednostki na jedną grupę”.

Miłość altruistyczna jest „skierowana ku czemuś czy ku komuś poza sobą”. Jest ona dwuwymiarowa, ponieważ „przeciwstawia jednostce ludzkiej wszystko to, co jest poza nią”.

Miłość altruistyczna płaska albo jest tak nadludzko mocna, że zatrzymuje i rozprasza wszelką falę nienawiści, albo jest wobec nienawiści bezbronna: po ludzku rzeczy biorąc, człowiek idący w życie z miłością altruistyczną płaską szybko ginie pod naporem potężnej fali nienawiści albo też, miłość odrzucając, nienawiścią na nienawiść odpowiada. Miłość altruistyczna płaska [...] [tylko] w wymiarach nadludzkich – podkreślamy – zdolna jest oprzeć się skutecznie fali nienawiści.

Ci, co „głoszą miłość altruistyczną płaską”, „beznadziejnie rozbrajają wszelkie siły oporu – trzeba by mieć siły nadludzkie, żeby pacyfistycznie świat porządkować.

Miłość altruistyczna wielowymiarowa „w różnych kierunkach wyznacza różne napięcia i różny stopień obowiązków pomocy i obrony”. Taka miłość:

[...] nas zmusza czasami [...] nawet do zabijania innych – i zawsze w imię jakiejś miłości, przy jednoczesnym świadomym uwalnianiu się od jakiegokolwiek nienawiści. Po prostu jeżeli ktoś, z kim mnie łączą mocniejsze więzy miłości, zagrożony jest przez kogoś innego, względem którego mam daleko mniejsze obowiązki, to będę w pewnych warunkach nawet zabijał w obronie spraw umiłowanych – właśnie w imię tej miłości.

Miłość chrześcijańska, będąca wielowymiarową miłością altruistyczną:

[...] obejmuje wszechświat cały, z Bogiem jako najwyższą wartością włącznie, ludzi wszystkich, nawet tzw. nieprzyjaciół, to jest tych, którzy nas niszczą i prześladują – ale miłość chrześcijańska w różnych kierun-

kach i na różnych odległościach stwarza różne napięcia, wyznacza bogato zróżnicowaną skalę obowiązków.

16. Zakaz nienawiści

Dyrektywa (D_2) łączy się z dyrektywą (D_1), jeżeli „nakaz modlenia się o zbawienie prześladowców” będzie rozumiany jako nakaz wyzbycia się wszelkiej nienawiści do nich.

Salamucha pisał:

[Jako chrześcijaninowi] obca mi jest jakakolwiek nienawiść grupowa czy narodowa, ale nie jestem obojętnym na sprawy swego narodu członkiem międzynarodówki. Czuję w swej świadomości związki kulturowe ze wszystkimi narodami świata, tym żywsze, im bogatsza jest moja świadomość, z różnymi oczywiście różne; ale najściślej związany jestem z własnym narodem, bo to jest mój rozszerzony dom, w jego atmosferze wzrastałem i rozwijałem się. [...] Zburzenie tego domu ojczystego jest dla mnie burzeniem mojej rozszerzonej osobowości. [...] Nie nienawidzę burzycieli mojego domu ojczystego, ale bronić tego domu ojczystego będę do ostatniego tchnienia, nie tylko defensywnie, lecz i ofensywnie – jeżeli roztropność tak mi każe, będę zabijał wrogów, gdy inaczej bronić się nie da, ale ciągle w imię miłości mojej i ciągle będę się bronił przed uczuciami nienawiści, nawet względem nieprzyjaciół.

Wszystkie zachowane świadectwa dowodzą, że Salamucha w sytuacjach granicznych, których życie mu nie szczydziło – także w ogniu krwawej walki z wrogami swojej „rozszerzonej osobowości” – skutecznie obronił się przed takimi uczuciami.

Izydora Dąmbaska



Zbigniew Orbik

Irracjonalizm i wiedza w poglądach Izydory Dąmbaskiej

Zbigniew Orbik

Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Politechnika Śląska

e-mail: zbigniew.orbik@polsl.pl

ORCID: 0000-0001-7092-1567

Doktor habilitowany, profesor PŚ, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 2002 roku zatrudniony na Politechnice Śląskiej, obecnie profesor uczelni w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych. Członek Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Główne obszary zainteresowań badawczych: historia filozofii analitycznej, szczególnie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, filozofia umysłu, problematyka świadomości sztucznej inteligencji, etyka.



Rys biograficzny

Izydora Helena Maria Dąmbaska urodziła się 3 stycznia 1904 roku w Rudnej Wielkiej koło Rzeszowa (obecnie województwo podkarpackie). Jej przodkowie – senatorska rodzina z Lubrańca – do okresu rozbiorów mieszkali na Kujawach. Na przełomie XVIII i XIX wieku Dąmbascy osiedlili się w posiadłości zakupionej w okolicach Rzeszowa. Wydarzenia historyczne związane z wybuchem I wojny światowej, walkami polsko-ukraińskimi oraz wybuchem wojny z Rosją sowiecką zmuszały rodzinę do ciągłych zmian miejsca pobytu. Z tego powodu Dąmbaska uzyskała wykształcenie podstawowe oraz średnie w formie prywatnych lekcji. Maturę zdała eksternistycznie w 1922 roku w Prywatnym Gimnazjum Sióstr Urszulanek we Lwowie. W tym samym roku rozpoczęła w tym mieście studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Studiowała filozofię oraz polonistykę. Jej nauczycielem filozofii był założyciel SLW, Kazimierz Twardowski; uczyli ją także Jan Łukasiewicz, Roman Ingarden i Mścisław Wartenberg. W roku 1927 obroniła doktorat napisany pod kierunkiem Twardowskiego, zatytułowany *Teoria sądu E. Goblota*. Po obronie pracy doktorskiej oraz zdaniu egzaminów państwowych z filozofii i polonistyki rozpoczęła pracę w lwowskich szkołach średnich, gdzie nauczwała języka

polskiego i propedeutyki filozofii. Od 1927 roku uczestniczyła także w pracach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

W 1930 roku, po przejściu Twardowskiego na emeryturę, wyjechała na roczne stypendium, uzyskane dzięki jego poparciu już rok wcześniej z Funduszu Kultury Narodowej. Przebywała w Austrii, Niemczech i Francji. Nawiązała kontakty naukowe z przedstawicielami Koła Wiedeńskiego oraz filozofami francuskimi, takimi jak Édouard Le Roy i André Lalande. Po powrocie do kraju Dąbska kontynuowała pracę w lwowskich gimnazjach, utrzymując jednocześnie ścisły kontakt z Uniwersytetem Jana Kazimierza i działając aktywnie w Polskim Towarzystwie Filozoficznym, gdzie od 1930 roku pełniła funkcję sekretarza sekcji propedeutyki filozofii, a od połowy lat 30. stanęła na czele sekcji teorii poznania. W związku z tymi funkcjami wygłosiła w tym czasie wiele odczytów, które stały się podstawą licznych publikacji. Oto tytuły niektórych z wykładów: *W sprawie stosunku gramatyki do logiki* (22 października 1927); *O niektórych stosunkach zależności między naukami* (9 listopada 1929); *Założenia epistemologiczne „Koła Wiedeńskiego” i niektóre ich konsekwencje* (10 października 1931); *Zagadnienie naoczności współczesnych teorii fizykalnych* (14 października 1933); *Czy intersubiektywne podobieństwo wrażeń jest niezbędnym warunkiem uprawiania nauk empirycznych* (6 i 13 czerwca 1939); *Kilka uwag w sprawie niesprzeczności i rozstrzygalności teorii naukowych* (8 maja 1937). Ich tytuły wskazują, że już w tamtym okresie Dąbską interesowała problematyka dotycząca poznania naukowego. Wpływ na jej poglądy naukowe wywarła także przyjaźń z Władysławem Witwickim, którą nawiązała już na początku studiów. Przetłumaczyła na język francuski główne dzieło uczonego – *Wiarę oświeconych*. Witwicki był pod wrażeniem jej *Zarysu historii filozofii greckiej*¹.

¹ Opinię tę wyraził Witwicki w roku 1935 w pierwszym napisanym do Dąbskiej liście, który otwierał (trwający aż do śmierci Witwickiego w 1948 roku) okres ich przyjaźni i współpracy naukowej.

W trakcie okupacji Dąmbska aktywnie włączyła się w działania ruchu oporu. Należała do Armii Krajowej. Organizowała także tajne nauczanie na poziomie średnim, następnie wyższym. Od 1945 roku mieszkała w Gdańsku, gdzie pracowała w Bibliotece Miejskiej, przemianowanej w późniejszym okresie na Bibliotekę Polskiej Akademii Nauk. Nawiązała w tym czasie kontakty z przybyłym do Torunia uczniem Twardowskiego – Tadeuszem Czeżowskim. W 1946 roku habilitowała się na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego na podstawie rozprawy *Irracjonalizm a poznanie naukowe*. W bibliotece pracowała do 1949 roku. Prowadziła jednocześnie zajęcia na Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie Poznańskim.

W 1957 roku Dąmbska otrzymała z trzech uniwersytetów (w Krakowie, Wrocławiu oraz Poznaniu) propozycje objęcia katedry. Pod wpływem Romana Ingardena zdecydowała się objąć funkcję kierowniczkę Katedry Historii Filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, którą piastowała do 1964 roku. W tym to roku Dąmbska została, wbrew własnej woli, przeniesiona do Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Nie powróciła już do regularnej pracy uniwersyteckiej. Była jednak dalej aktywna naukowo. W PAN prowadziła seminarium z teorii nauki, które przekształciło się (od lutego 1965 roku) w kierowany przez nią Zespół Teorii Poznania i Metodologii Nauk działający przy Krakowskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wygłaszała także liczne odczyty w kraju i za granicą. W 1969 roku jako pierwsza kobieta w historii została powołana do Institut International de Philosophie. W 1974 roku Dąmbska otrzymała tytuł profesora zwyczajnego, natomiast w roku następnym przeszła na emeryturę. Nie oznaczało to jednak zaprzestania działalności naukowej i wydawniczej. Aktywna była do końca życia. Zmarła 18 czerwca 1983 roku.

Non est necesse vivere, necesse est philosophari, czyli motto życiowe Dąmskiej

Sposób pojmowania przez Dąmską filozofii oraz jej postawa filozoficzna kształtowały się głównie pod wpływem nauczania i poglądów Twardowskiego. Uczona mówiła o tym w sposób następujący:

Wyszedszy z lwowskiej szkoły filozoficznej Kazimierza Twardowskiego, staram się zgodnie z wyniesionym z niej postulatem naukowego uprawiania filozofii precyzować i w miarę możliwości rozwiązywać pewne zagadnienia filozoficzne w taki sposób, by – bez z góry przyjmowanych założeń – dać wyjściowym intuicjom poznawczym możliwie jasne sformułowania dyskursywne, dostępne analizie, uzasadnieniu i krytyce formalnej (Dąmska, 1977, s. 1335).

Krótko mówiąc, Dąmska – podobnie jak cała SLW – rozumiała filozofię w sposób naukowy.

Specyficzne dla jej indywidualnego pojmowania filozofii było przekonanie, że jest ona z jednej strony drogą ustawicznego poszukiwania prawdy, z drugiej natomiast, jak pisała: „jest czymś w życiu człowieka niezbędnym, czymś, co nadaje sens ludzkiej egzystencji, czymś czemu warto służyć i czego należy bronić” (Dąmska, 1978, s. 129). Zdaniem Dąmskiej ten aksjologiczny wymiar filozofii nakłada na filozofa nie tylko zobowiązania dotyczące rzetelności metodologicznej charakterystyczne dla wszelkiego rodzaju poznania naukowego, ale rodzi także zobowiązania natury moralnej. Relacje wielu osób, które znały Izydorę Dąmską i to nierzadko przez długi czas, potwierdzają opinię, że reprezentowała ona sokratejski ideał filozofa (Perzanowski, 2001). Dowodzą tego przede wszystkim koleje jej życia, które przypadło na czas niezwykle trudny, szczególnie dla tych, którzy chcieli w swoich wyborach życiowych kierować się zasadami moralnymi, uznając je za ważniejsze od kariery

lub takich czy innych korzyści możliwych do osiągnięcia. Jan Woleński, uczeń Dąmskiej, w następujących słowach scharakteryzował postać uczoney:

Jedność słów, przekonań i czynów – tak krótko można streścić życie prof. Izydory Dąmskiej. Tak jak w przypadku Sokratesa, Jej ukochanego filozofa (Woleński, 1984, s. 200).

Pewne światło na stosunek Dąmskiej do zagadnień religijnych rzuca głoszony przez nią pogląd o konieczności uprawiania etyki naukowej w sposób niezależny od religii. Uzasadniając swoje stanowisko, wskazywała na potencjalne niebezpieczeństwa wynikające z faktu łączenia systemu etycznego z określonym wyznaniem religijnym (Dąmska, 1936, s. 711–712). Co interesujące, niebezpieczeństwo to zagraża, jej zdaniem, zarówno tym, którzy utracą wiarę religijną, jak i tym, którzy pozostaną wierni wyznawanej religii. W wypadku utraty wiary religijnej lub jej zachwiania (a tak się niekiedy zdarza) grozi człowiekowi, iż wraz z poglądem religijnym odrzuci system norm etycznych, które łączył z wyznawaną religią. W przypadku ludzi stojących na gruncie religijnym może z kolei zdarzyć się, że pojawi się u nich niechęć, a niekiedy wręcz wrogię nastawienie do poglądów etycznych odmiennych od tych, które akceptuje ich wyznanie religijne. Postawa taka z kolei może stać się źródłem nie tylko niechęci do innych poglądów etycznych, lecz nawet wrogości i nietolerancji wobec tych, którzy je akceptują. Należy pamiętać, że Dąmska nie krytykowała etyki religijnej jako takiej, lecz zwracała uwagę na niebezpieczeństwa wiążące się ze stanowiskiem odrzucającym możliwość etyki niezależnej (naukowej).

Zrozumienie postawy filozoficznej Dąmskiej jest łatwiejsze, gdy skonfrontuje się podejmowane przez nią tematy badawcze z cechami jej osobowości. Zagadnienia te, z pozoru przypadkowe i czasami przeciwstawne, ujawniają w tej

właśnie perspektywie swoją logikę i jedność – okazują się przejawem wewnętrznej walki dwóch szczególnie silnych tendencji jej osobowości: z jednej strony usilnej potrzeby poszukiwania odpowiedzi na pytania natury egzystencjalnej i aksjologicznej, z drugiej – racjonalizmu, cechującego uczniów Twardowskiego (Bober, 1992, s. 20–21). To zetknięcie kontemplacyjnej i artystycznej natury Dąmbskiej (w młodości pisała wiersze) z racjonalizmem szkoły filozoficznej, do której należała, zaowocowało uprawianą przez nią filozofią. Sama filozofka pisała o motywach podjęcia studiów filozoficznych w następujący sposób:

Do wyboru tych studiów skłonił mnie właściwy młodości – a może człowiekowi w ogóle, niepokój metafizyczny, żywa potrzeba odpowiedzi sobie na pytania dotyczące istoty rzeczywistości, miejsca człowieka w świecie i sensu jego życia. Sądziłam, że odpowiedź na te niepokojące pytania dać mi powinno studiowanie filozofii. Studia filozoficzne i te uniwersyteckie, i własne poszukiwania, które dalej samodzielnie prowadziłam, uświadomiły mi rychło nierealność tych młodzieńczych oczekiwań. Nie doprowadziły mnie bowiem – bo zapewne doprowadzić nie mogły – do metafizycznych, racjonalnie zadowalających rozstrzygnięć. Pogłębiły raczej przeświadczenie o słuszności teoretycznego metafizycznego sceptycyzmu. Niemniej przeto studia nie zawiodły mnie i nie zniechęciły do uprawiania filozofii (Dąmbska, 1978, s. 128).

Warto odnotować, że pomimo, iż poświęciła życie filozofii, nigdy nie zrezygnowała z zainteresowań literackich.

Badania nad irracjonalizmem

Zagadnienie irracjonalizmu w poznaniu naukowym było przedmiotem badań Izydory Dąmbskiej zawartych w pracy *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, publikowanej w latach

1937–1938 na łamach „Kwartalnika Filozoficznego”. Rozprawa ta w 1946 roku stała się podstawą jej habilitacji uzyskanej na Uniwersytecie Warszawskim. Głównym celem autorki była próba odpowiedzi na pytanie o istotę irracjonalizmu i jego uprawnienie w nauce².

Dąbbska wyróżniła cztery znaczenia terminu „irracjonalizm”: (1) irracjonalizm logiczny – pewna własność twierdzeń; (2) irracjonalizm epistemologiczny – pewien kierunek w teorii poznania; (3) irracjonalizm metafizyczny – określone stanowisko metafizyczne oraz (4) irracjonalizm psychologiczny – pewna postawa psychiczna człowieka. Uczona poddała wyróżnione formy irracjonalizmu szczegółowej analizie. Wykazała, że zdania irracjonalne logicznie nie są uprawnione w poznaniu naukowym. Implikuje to także tezę o braku uprawnienia w nauce irracjonalizmu metafizycznego. Ten ostatni jest bowiem poglądem zasadniczo nierozstrzygalnym, a tym samym jest tezą irracjonalną logicznie. Należy odrzucić także, zdaniem Dąbbskiej, irracjonalizm epistemologiczny. Jeśli bowiem uzna się, że jedynym dopuszczalnym w nauce sposobem uzasadniania twierdzeń jest uzasadnianie racjonalne, irracjonalizm epistemologiczny staje się nieuprawniony. Irracjonalizm psychologiczny natomiast jest postawą, która na gruncie poznania racjonalnego również ulega pewnemu osłabieniu.

Dąbbska zauważała, że irracjonalizm, jakkolwiek nieuprawniony w poznaniu naukowym, faktycznie często występuje w nauce. Nauka jest dziełem ludzi żyjących w konkretnym czasie i środowisku. Historia nauki pokazuje, że w okresach nasilonego wpływu mistycyzmu wzrasta

² W niniejszym artykule, głównie z powodu ograniczeń dotyczących jego objętości, omawia się jedynie wybrane zagadnienia z zakresu filozofii nauki i epistemologii podejmowane przez Izydorę Dąbbską w jej licznych pracach. Pominęto szereg innych ważnych zagadnień, z których w tym kontekście warto przywołać rozważania na temat praw nauki, konwencjonalizmu czy metody analogii.

liczba uczonych skłonnych dopuszczać w poznaniu naukowym irracjonalne sposoby poznawania lub uzasadniania twierdzeń, a przynajmniej narasta tendencja do zacierania granic pomiędzy racjonalnymi a irracjonalnymi elementami poznania. Umysł człowieka, w tym również uczonego, przejawia tendencje do antropomorfizowania, oceniania i kierowania się przesądami, co każe mu nieraz wykraczać poza racjonalne ramy poznania bądź uzupełniać je czynnikami irracjonalnymi. Przejawia się to szczególnie w przypadku zagadnień, na które nie znaleziono jeszcze racjonalnych odpowiedzi, lub tych, które w znacznym stopniu angażują emocje. Dąmbska zwracała uwagę, że największe zagrożenie dla rozwoju nauki występuje wówczas, gdy uczony, uzasadniając twierdzenia naukowe, korzysta z irracjonalnych założeń lub usiłuje wykazać naukowe uprawnienie zdań logicznie irracjonalnych. Samo natomiast uleganie przez uczonych różnego rodzaju przesądom czy irracjonalnym przekonaniom wpisane jest niejako w ludzką psychikę i nie wydaje się dla nauki niebezpieczne.

Analizując zagadnienie sposobu, w jaki czynniki irracjonalne przenikają do sfery poznania naukowego, Dąmbska wskazywała trzy drogi, na których się to dokonuje: (1) przez formułowanie irracjonalnych hipotez i teorii wyjaśniających występujące w doświadczeniu fakty; (2) przez wysnuwanie z empirycznych tez naukowych pozaempirycznych konkluzji; (3) przez posługiwanie się sędami o wartości w uznawaniu lub odrzucaniu tez opisowych. Dąmbska zauważała, że ta trzecia droga pełni szczególną rolę w naukach humanistycznych. Badają one bowiem świat wytworów człowieka jako istoty obdarzonej świadomością i działającej w sposób świadomy. Dzieła i czyny ludzkie bywają w życiu codziennym najczęstszym przedmiotem ocen. Oceny te wydawane są często pod wpływem czynników emocjonalnych bez racjonalnego namysłu i dlatego często trudno im przypisać racjonalny charakter.

W zakończeniu omawianej rozprawy Dąmbska stwierdziła, że postulat racjonalizmu nie musi prowadzić do dogmatyzmu naukowego. Irracjonalizm nie jest, co prawda, uprawniony na gruncie poznania naukowego, lecz nie znaczy to, że należy zwalczać wszelkie jego formy występujące poza nauką. Dąmbska uznała, że postulat skrajnie racjonalistyczny, wyrażający się w przekonaniu, że zagadnienia, których nie da się rozwiązywać w sposób racjonalny, należy pozostawić bez odpowiedzi, nie wydaje się w praktyce wykonalny. Nawet gdyby było inaczej, to zdaniem uczo-nej realizacja tego postulat u pozbawiłaby wielu ludzi, jak określiła, „cennych wartości życiowych”. Uznała, że odpowiedzi na pytania, których nie da się rozwiązać w sposób racjonalny, należy uznać za subiektywne wyznanie wiary, lecz nie za tezy o charakterze naukowym. Było to zgodne z postulatami głoszonym w tej kwestii przez Twardowskiego. Omawiana rozprawa Dąmbskiej może być odczytana jako swoisty manifest całej SLW wyrażający postulat logicznego antyirracjonalizmu.

Sceptycyzm

Analizie sceptycyzmu poświęciła Dąmbska kilka prac (Dąmbska, 1939, 1948, 1949, 1950, 1956, 1957, 1958). Wątki poświęcone sceptycyzmowi pojawiały się także w wielu innych publikacjach. Badania prowadziła zarówno w aspekcie historycznym, omawiając m.in. sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku, jak i systematycznym, wyróżniając sceptycyzm psychologiczny (praktyczny) i filozoficzny. Pierwszy z wyróżnionych to po prostu postawa braku wiary, zwątpienia, niedowierzania. Może on stanowić podstawę do akceptacji lub formułowania tez sceptycyzmu filozoficznego. Dąmbską interesował przede wszystkim sceptycyzm filozoficzny. Dzieli się on na teoretyczny i normatywny.

Sceptycyzm teoretyczny określała Dąmbska jako pogląd epistemologiczny, którego celem jest wykazanie „bezpodstawności poznawczych kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej” (Dąmbska, 1948, s. 80). Może on występować w wersji sceptycyzmu zupełnego lub częściowego. Zupełny odrzuca prawomocność jakichkolwiek sądów dotyczących rzeczywistości transcendentnej. Sceptycyzm częściowy kwestionuje jedynie niektóre sądy o tej rzeczywistości lub o pewnych jej dziedzinach. Sceptycyzm częściowy odnoszący się do sądów pewnego typu o rzeczywistości nazywała sceptycyzmem logicznym, drugi z nich – ontologicznym. Zwracała uwagę, że pozostają one ze sobą w ścisłej zależności.

Sceptycyzm normatywny wyraża się w „dyrektywach wątpienia, w regule nakazującej powstrzymywać się od wydawania sądów wobec braku zadowalającego kryterium ich rozstrzygania” (Dąmbska, 1948, s. 81). Może być skrajny (radykalny) lub umiarkowany (probabilistyczny). Ten pierwszy przejawia się w dyrektywie bezwzględnej powstrzymywania się od sądów. Umiarkowany dopuszcza, aby w przypadku istnienia dwóch tez sprzecznych zaakceptować jedną z nich, radykalny nakazuje rezygnację z wyboru pomiędzy tezą i jej negacją. Sceptycyzm normatywny może być całkowity lub częściowy. Pierwszy nakazuje stałe zawieszenie sądów odnoszących się do rzeczywistości transcendentnej, częściowy postuluje, aby czynić to jedynie w niektórych przypadkach (w odniesieniu do pewnych dziedzin tej rzeczywistości lub w zakresie pewnego typu poznania logicznego).

Dokonane przez uczennicę Twardowskiego subtelne rozróżnienia pojęciowe dotyczące rodzajów i zakresu sceptycyzmu pozwalają na lepsze zrozumienie tego stanowiska filozoficznego, które pojawiło się już w myśli starożytnej. Dąmbska nawiązywała do słynnego tekstu Sekstusa Empiryka, w którym rozróżnił on dogmatyzm, agnostycyzm

i sceptycyzm. Dogmatycy to ci, którzy wierzą, że znają prawdę, agnostycy uznają, że prawdy znaleźć nie można, natomiast sceptycy są tymi, którzy prawdy ciągle szukają (Dąbska, 1939, s. 97). Sama Dąbska uważała, że nie do utrzymania jest sceptycyzm radykalny, który odrzuca logiczną zasadę sprzeczności. Akceptacja takiego stanowiska zarówno w wersji teoretycznej, jak i praktycznej uniemożliwia bowiem wszelką dyskusję.

Sporo uwagi poświęciła także analizie sposobów przewyżniania sceptycyzmu. Można je, zdaniem uczoney, sprowadzić do czterech podstawowych typów: aksjologicznego, psychologicznego, logicznego oraz epistemologicznego. Zwróciła uwagę, że najtrudniej zwalcza się stanowisko sceptycyzmu umiarkowanego szczególnie tam, gdzie za jego pomocą usiłuje się wykazać bezpodstawność poglądów, które ludzie uznają ze względu na więzi uczuciowe. Są to poglądy polityczne, religijne czy społeczne. Ze względu na związki natury emocjonalnej łączone z tymi stanowiskami są one niezwykle trudne do obalenia na drodze racjonalnej argumentacji. Można zauważyć u Dąbskiej pozytywny stosunek do filozoficznego sceptycyzmu scjentystycznego, który jest sceptycyzmem teoretycznym zastosowanym do poznania naukowego. Jest to stanowisko negujące pewność sądów naukowych odnoszących się do rzeczywistości transcendentnej oraz ich „stanowczej rozstrzygalności ze względu na zasadniczą niemożliwość sformułowania należycie uzasadnionego kryterium prawdy, pojętej jako zgodność sądu z rzeczywistością” (Dąbska, 1957, s. 79)³.

³ Dąbska opowiadała się wyraźnie za klasyczną definicją prawdy. Za definicję taką można uznać następujące sformułowanie: „Zdanie twierdzące jest prawdziwe, gdy stan rzeczy temu zdaniu przyporządkowany zachodzi; zdanie przeczące jest prawdziwe, gdy stan rzeczy jemu przyporządkowany nie zachodzi” (Dąbska, 1931, s. 197). Proponowaną przez Dąbską definicję prawdy można określić jako egzystencjalną (nie zaś korespondencyjną) wersję definicji klasycznej. Dąbska zauważała bowiem, że predykaty „prawdziwy” i „fałszywy” odnoszą się przede wszystkim do

Wydaje się, że tak rozumiany umiarkowany sceptycyzm można utożsamić z fallibilizmem (Ziemińska, 2013, s. 408).

Warto zwrócić uwagę, że badania Dąmskiej implikują także dalsze pytania, które inspirują kolejne pokolenia filozofów do podejmowania wysiłków nad analizą sceptycyzmu, który jest istotnym składnikiem europejskiej refleksji filozoficznej. Sceptycyzm metafizyczny, jak wynika z jednego z przytoczonych powyżej cytatów, był stanowiskiem, które podzielała sama uczona.

Operatory poznawcze

Teorię operatorów poznawczych rozwijała Dąmska w pracy *O narzędziach i przedmiotach poznania*. We wstępie do wspomnianej rozprawy uzasadniła podjęcie tej problematyki w następujących słowach:

W różnoraki sposób kształtowały się dotąd badania z zakresu epistemologii. Badano naturę czy istotę poznania, jego przedmiot, warunki, granice i wartość. W rozważaniach tych jednak – zwłaszcza jeśli idzie o przedmiot i podmiot poznania – nie uwzględniano, jak mi się zdaje, w dostatecznej mierze roli, jaką odgrywają różnego typu środki instrumentalne, którymi posługujemy się w operacjach poznawczych (Dąmska, 1967, s. 8).

Operatory poznawcze to wszelkiego rodzaju środki instrumentalne: przyrządy, narzędzia, aparaty pomiarowe, maszyny oraz inne instrumenty, za pomocą których dokonuje się poznanie. Ich rola w procesach poznawczych jest analogiczna do roli podmiotowych narzędzi poznawczych.

sądów, tj. do logicznej treści zdań, a wótnie do samych zdań w sensie wyrażenń danego języka (Dąmska, 1967, s. 158). Dąmska opowiadała się także za absolutyzmem w teorii prawdy.

Zastępują te drugie, zwielokrotniają lub usprawniają ich działanie.

Operatory przedmiotowe w sensie ogólnym to pewien typ przedmiotów czasoprzestrzennych wytworzonych lub wykorzystywanych przez człowieka w charakterze instrumentalnych środków jego działania. Dąbska nie zaliczała do tej kategorii organów cielesnych pełniących funkcję operatorów (np. narządów zmysłowych). Operatorami nie są także przedmioty, które pełnią, co prawda, istotną rolę w działaniach podejmowanych w procesach poznawczych, lecz nie są ukierunkowane instrumentalnie na osiągnięcie konkretnych ich wyników. Takimi operatorami nie są więc np. budynki, w których przeprowadza się eksperymenty, użyte w tych badaniach materiały czy nawet środowisko naturalne. Podsumowując, za kryterium uznania czegoś za operatora poznawczy przyjęła Dąbska „funkcję wynikającą z typu relacji, w jaką dany przedmiot ma być uwikłany” (Dąbska, 1967, s. 13).

Pojęcie „operator przedmiotowy” rodzi szereg problemów natury definicyjnej. Znaczenie wielu nazw takich operatorów jest nieostre. Przykładem może być termin „instrument”, który może oznaczać zarówno instrument muzyczny, jak i instrument chirurgiczny, zegarmistrzowski czy inny. W celu uniknięcia tych trudności Dąbska proponowała wprowadzenie nowej kategorii operatorów przedmiotowych, obejmującej zarówno środki instrumentalne będące rzeczami, jak i obiekty o strukturze nierealistycznej. Dziedzina operatorów zostaje w ten sposób poszerzona. Za operatora poznawczego uczennica Ajdukiewicza uznała także język, który umożliwia utrwalanie i przekazywanie zdobytej wiedzy. Język rozumiała jako zobiektywizowany w piśmie intersubiektywny, konwencjonalny system znaków wraz z regułami posługiwania się nimi. Obok operatorów przedmiotowych Dąbska wyróżniała także operatory podmiotowe (np. narządy zmysłowe).

Koncepcja operatorów poznawczych (przedmiotowych i podmiotowych) pozwoliła na ukazanie wieloaspektowego charakteru procesów poznania naukowego i tworzenia wiedzy. Procesy poznawcze w zarysowanej przez Dąbmską perspektywie są wynikiem działania różnego rodzaju czynników: podmiotowych, przedmiotowych i kulturowych. Co interesujące, Dąbmska włączała także w obręb poznania naukowego dziedzinę doświadczenia egzystencjalnego i aksjologicznego.

Zakończenie

Izydora Dąbmska w działalności naukowej realizowała przejęty od Twardowskiego postulat naukowego uprawiania filozofii. Cała jej twórczość jest polem ścierania się dwóch przeciwstawnych postaw: uczonego-racjonalisty i mędrca-sceptyka. Pierwszy dąży do prawdy, drugi usiłuje odnaleźć odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia i wartości. Dąbmska, wzorem wielu wielkich filozofów przeszłości (Platona, Pascala, Bergsona, Elzenberga), usiłowała godzić w swojej twórczości te przeciwstawne tendencje.

Postawa filozoficzna Izydory Dąbmskiej rozwijała się w obrębie SLW już jako w pełni ukształtowanego ruchu naukowego. Wyniki osiągnięte przez nią na polu epistemologii czy filozofii nauki uprawniają do stwierdzenia, że zajmowała ona realistyczne stanowisko, jeżeli idzie o koncepcję wiedzy, ale daje się też zauważyć tendencja przejawiająca się w podkreślaniu w coraz większym stopniu znaczenia czynników podmiotowych oraz roli operatorów w tworzeniu wiedzy.

Charakterystyczne dla jej twórczości jest, że w pełni świadomie, pozostając na gruncie naukowego programu uprawiania filozofii, starała się włączać do zakresu swoich rozważań również kwestie egzystencjalne. Filozofia w jej

rozumieniu poza funkcjami poznawczymi spełnia także ważne funkcje *katharsis* i terapeutyczne.

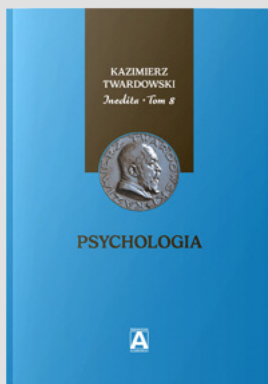
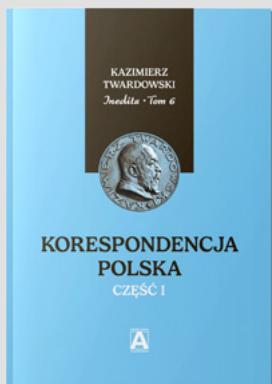
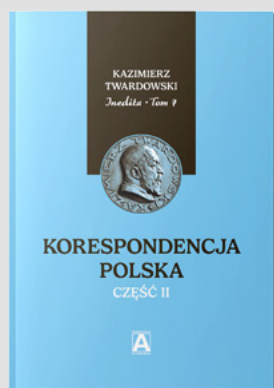
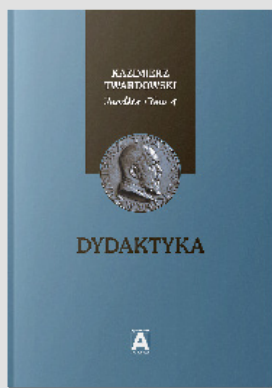
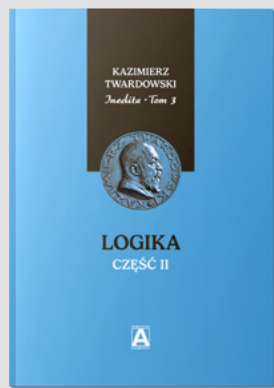
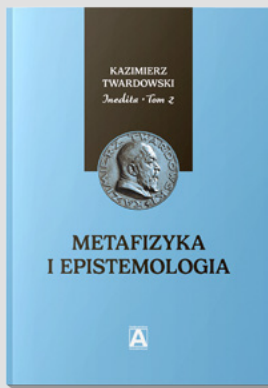
Zdawała sobie sprawę z ograniczeń zastosowania metod filozofii uprawianej w sposób naukowy do rozwiązywania zagadnień dotyczących sensu życia, przemijania, śmierci czy miejsca człowieka w świecie. Uważała jednak, że są to kwestie niezwykle ważne i także tutaj filozofia może wnieść nieco światła. Z tego powodu uprawianą przez Dąbmską filozofię analityczną można kreślić jako jej wersję humanistyczną.

Bibliografia

- Bober, I. (1992). *Filozofia kultury Izydory Dąbmskiej*. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Dąbmska, I. (1930). *La théorie du jugement de M. Edmond Goblot*. Lwów: Societé des Sciences et des Lettres (rozprawa doktorska).
- Dąbmska, I. (1931). Prawa fizyki wobec postulatu prawdziwości twierdzeń naukowych. W: *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie* (s. 183–198). Lwów: Książnica-Atlas.
- Dąbmska, I. (1936). O etykę naukową w szkole średniej. *Przegląd Klasyczny*, 12(3), 45–60.
- Dąbmska, I. (1937). Irracjonalizm a poznanie naukowe. *Kwartalnik Filozoficzny*, 14(2).
- Dąbmska, I. (1939). O sceptycyzmie i o niektórych sposobach przewyżczania go. *Przegląd Współczesny*, 18(4/204), 96–105.
- Dąbmska, I. (1948). O rodzajach sceptycyzmu. *Kwartalnik Filozoficzny*, 17(1–2), 79–86.
- Dąbmska, I. (1949). Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii. *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, 15(2), 245–246.
- Dąbmska, I. (1950). „Meditationes” Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku. *Kwartalnik Filozoficzny*, 19(1–2), 1–24.

- Dąmbaska, I. (1956). Ze studiów nad sceptycyzmem francuskim. *Pascal. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 7(1-4), 101-105.
- Dąmbaska, I. (1957). Sceptycyzm filozoficzny a metoda naukowa. *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 8(1-4), 79-81.
- Dąmbaska, I. (1958). *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Dąmbaska, I. (1967). *O narzędziach i przedmiotach poznania. Z teorii instrumentalnego poznania. O filozofii lingwistycznej*. Warszawa: PWN.
- Dąmbaska, I. (1977). Czym jest filozofia, którą uprawiam? *Znak*, 29(281-282), 1335-1337.
- Dąmbaska, I. (1978). Podziękowanie (przemówienie). *Ruch Filozoficzny*, 36(2-4), 127-129.
- Perzanowski, J. (red.). (2001). *Izydora Dąmbaska 1904-1983. Materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”*. Kraków: PAU.
- Perzanowski, J. (red.). (2009). *Rozum-serce-smak. Pamięci Profesora Izydory Dąmbaskiej (1904-1983)*. Kraków: WAM.
- Woleński, J. (1984). Wspomnienie o Izydorzcie Dąmbaskiej. *Filomata*, 361, 195-203.
- Ziemińska, R. (2013). Ajdukiewiczza eksternalistyczna odpowiedź na sceptycyzm. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 22(4/88), 399-411.

INEDITA TWARDOWSKIEGO



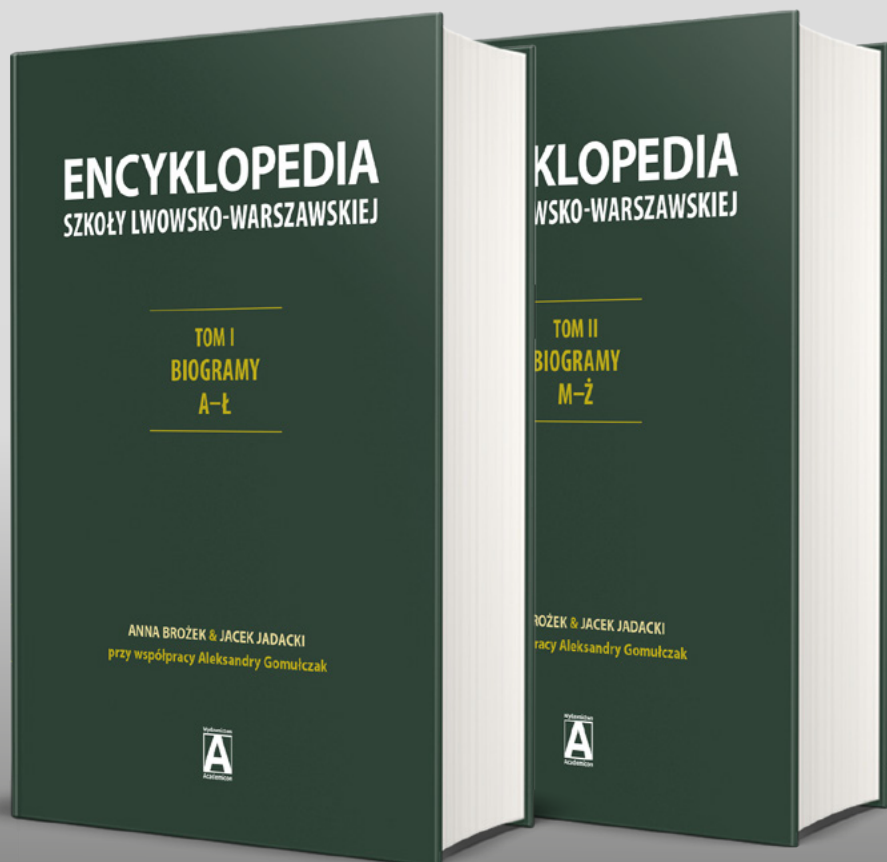
Tu kupisz „Inedita”:

<https://ksiegarnia.academicon.pl/>

Cena jednego tomu:

63,00 zł

Oprawa twarda



OD GRUDNIA

DO KUPIENIA W KSIĘGARNI ACADEMICON

Szkoła Lwowsko-Warszawska założona przez Twardowskiego jest słusznie uważana za najwybitniejszą polską szkołę filozoficzną. Szyldem SLW stał się „antyirracjonalizm” – hasło, za którym kryje się dążenie do jasności wypowiedzi i rzetelnego uzasadniania poglądów.

Najbardziej znane są osiągnięcia Szkoły z zakresu logiki matematycznej i metodologii nauk. Przedstawiciele Szkoły nie ograniczali jednak problematyki badań, a wśród ich prac znajdują się dzieła dotyczące tradycyjnych i doniosłych zagadnień metafizyki, epistemologii, aksjologii, a także kwestii światopoglądowych. Niniejsza monografia podejmuje jedno z kluczowych pytań, jakie nasuwają się w związku z profilem filozoficznym SLW: czy postawę antyirracjonalizmu można pogodzić z wiarą religijną? Autorzy poszczególnych rozdziałów podjęli się zadania rekonstrukcji poglądów wybranych członków Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na zagadnienie wiary i rozumu.

