

JACEK JADACKI

Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

ORCID: 0000-0003-1749-402X, e-mail: j.jadacki@uw.edu.pl

Twardowski jako historyk filozofii starożytnej¹

1. Wstęp. 2. Zakres filozofii starożytnej. 3. Ocena źródeł. 4. Stan ówczesnych badań. 5. Periodyzacja. 6. Filozofia Wschodu. 7. Gorgiasz. 8. Sokrates. 9. Platon. 10. Arystoteles. 11. Porównania. 12. Zakończenie.

1. Wstęp

Kazimierz Twardowski – historyk filozofii – znany jest dziś co najwyżej jako autor książeczki *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, wydanej we Lwowie i w Warszawie w 1910 roku [Twardowski 1910]. (Jest w niej, nawiasem mówiąc, także kilkustronicowy, znakomity syntetyczny obraz europejskiej filozofii starożytnej.)

Tymczasem Twardowski w latach 1895–1931 wykładał w Uniwersytecie Lwowskim historię filozofii, zaczynając od głębokiej starożytności, a kończąc na filozofii XIX wieku. W Archiwum Twardowskiego w Warszawie zachowały się konspekty jego wykładów o myśli starożytnej z kursów: 1895/1896, 1899/1900–1902/1903, 1906/1907, 1907/1908, 1912/1913, 1920/1921, 1924/1925 i 1930/1931 (uzupełnione niekiedy notatkami źródłowymi i tablicami synchronistycznymi). Najciekawsze z dzisiejszego punktu widzenia jest ujęcie przez Twardowskiego starożytnej myśli pozaeuropejskiej (w roku 1912/1913)

oraz – z myśli europejskiej – poglądów Platona i Arystotelesa (w roku 1907/1908).

Wykłady Twardowskiego, poza samoistną wartością, mają także wyjątkową wagę jako *sui generis* tło klasycznej *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza, której pierwsze dwa tomy wydane zostały po raz pierwszy we Lwowie w 1931 roku [Tatarkiewicz 1931], a w odniesieniu do historii filozofii starożytnej – jako pierwowzór *Zarysu historii filozofii greckiej* wydanego we Lwowie w 1935 roku przez Izydorę Dąbmską, słuchaczkę, uczennicę i bliską współpracownicę Twardowskiego [Dąbmska 1935].

Dotąd treść tych wykładów znana była jedynie samemu Twardowskiemu i jego słuchaczom. W Warszawie przygotowywana jest pełna edycja niewydanych dotąd manuskryptów i maszynopisów Twardowskiego. Zanim otrzymamy w jej ramach tekst wspomnianych wykładów *in extenso*, warto przedstawić ogólną charakterystykę ich treści. Tutaj ograniczę się do filozofii starożytnej w ujęciu Twardowskiego.

2. Zakres filozofii starożytnej

Filozofia starożytna w ujęciu Twardowskiego ogranicza się w zasadzie do myśli powstałej w basenie Morza Śródziemnego – czyli, mówiąc w skrócie, do starożytnej filozofii Zachodu, a dokładniej: filozofii antycznej Grecji i Imperium Rzymskiego. Wyjątek stanowi kurs z roku 1912/1913, który poświęcony jest w sporej części tzw. filozofii Wschodu. Filozofia *sensu stricto* jest co prawda oryginalnym dziełem starożytnych Greków. Twardowski uważał jednak, że do filozofii *sensu lato* wchodzi także wszelki „pogląd na świat i życie, o ile nie jest religijny, tj. [o ile nie jest] oparty na objawieniu”. Otóż pewne elementy światopoglądu wytworzonego przez starożytnych Egipcjan, Babilończyków i Asyryjczyków, Persów, Chińczyków i Hindusów – spełniają to kryterium. Oczywiście o ile elementy ich filozofii trzeba wydobywać żmudnie z tekstów religijnych, o tyle u Greków mamy teksty *explicite* filozoficzne; znamienne jest przy tym, że ci ostatni nie mieli w ogóle „ksiąg świętych”, chyba że uznamy za takie mity greckie.

3. Ocena źródeł

Twardowski zwracał uwagę na to, że historyk filozofii starożytnej stoi w obliczu dwóch trudności dotyczących źródeł bezpośrednich, do których mógłby się odwoływać.

Jeśli chodzi o Wschód, historyk filozofii, jak już wyżej wspomnieliśmy, musi przedmiot swoich zainteresowań wydobywać z tekstów zazwyczaj religijnych w treści, poetyckich w formie – i w dodatku pisanych językiem hermetycznym, w najlepszym razie – metaforycznym, a na dodatek martwym. Nie ulega skądinąd wątpliwości, że w prezentacji filozofii Wschodu Twardowski opierał się nie na źródłach bezpośrednich, lecz na opracowaniach innych historyków.²

W lepszej sytuacji był Twardowski, jeśli chodzi o Zachód – gdyż oba języki źródeł bezpośrednich: grekę i łacinę – znał doskonale i konспекty zawierają wiele cytatów w tych językach. Jednakże, jak sam odnotowywał, autentycznych tekstów filozoficznych starożytnego Zachodu „więcej zginęło, niż przetrwało”. W większości wypadków historyk musi się więc zadowolić drobnymi fragmentami, relacjami nie zawsze lojalnych oponentów lub zdawkowymi sprawozdaniami starożytnych doksografów.

4. Stan ówczesnych badań

Dołączona do wykładów bibliografia – i wyraźnie adresowane polemiki interpretacyjne – świadczą o tym, że Twardowski na bieżąco śledził prace współczesnych sobie historyków filozofii: zarówno polskich,³ jak i zagranicznych (głównie niemieckojęzycznych).

Odnosił się m.in. do tzw. stylometrii, za pomocą której Wincenty Lutosławski chciał zrewidować tradycyjną chronologię (względną) dialogów Platona oraz zweryfikować autorstwo Platona w odniesieniu do tekstów, co do których istniały wątpliwości, czy są rzeczywiście jego dziełami. Polegała ona na porównywaniu częstości występowania w poszczególnych tekstach określonych wyrażen (prostyh i złożonych) i ich specyficznych form gramatycznych.⁴ Twardowski zwrócił

m.in. uwagę na to, że należałoby przeprowadzić „szczegółowe badania nad kwestią, które właściwości stylu należy kłaść na karb czasowej różnicy lub bliskości pism, a które na inne okoliczności; wtedy dopiero będzie można na podstawie stylu wnosić coś o chronologii dzieł”. Na zarzuty narażona jest także, według Twardowskiego, druga metoda Lutosławskiego – odwołująca się do stopnia rozwinięcia zawartych w poszczególnych dziełach teorii logicznych. Zgodnie z tą metodą, „im dalej rozwinięte [są] głoszone w pewnym dziele teorie logiczne, tym późniejsze dzieło”. W opinii Twardowskiego: (1) „co bierzemy za wcześniejsze stadium rozwoju teorii logicznych [Platona], może być [po prostu] krótkim przypomnieniem [...] teorii już dobrze rozwiniętej”; (2) Platon „wiele mógł w ustnych wykładach rozwijać, co dopiero później przy danej sposobności zostało napisane”.

5. Periodyzacja

Twardowski interesował się istniejącymi w jego czasach zasadami periodyzacji historii filozofii europejskiej. Odniósł się też do koncepcji historiozoficznej Franza Brentana.⁵ Zgodnie z tą koncepcją epoki dziejów filozofii mają cztery fazy: rozkwitu, rozprzestrzeniania się, zwątpienia (sceptycyzmu) i upadku (połączonego z „odkrywaniem nowych środków poznawania”⁶). Twardowski miał dwa główne zastrzeżenia do koncepcji swego mistrza.

Po pierwsze:

Nie trudno spostrzec [...], że te cztery fazy najwyraźniej dają się skonstatować w filozofii starożytnej, podczas gdy w filozofii średniowiecznej, a w silniejszym jeszcze stopniu w filozofii nowożytnej fazy te nie dają się już tak ściśle odgraniczyć wzajemnie. Można to jednak położyć na karb okoliczności, że każda późniejsza epoka stoi pod wpływem dawniejszych, wskutek czego następowanie po sobie okresów późniejszych nie może być nigdy czystym powtórzeniem dawniejszych okresów, lecz musi się różnić od dawniejszych okresów właśnie tym, że wpływ minionych już faz odbija się w późniejszych.⁷

Po drugie: niektórzy filozofowie swoimi poglądami odbiegają od faz, w których żyją i tworzą. W wykładach do takich wyrastających ponad «swoją» fazę filozofów zaliczał np. Demokryta i Sokratesa. Demokrytowi, tworzącemu w fazie kosmocentrycznej, nieobca była problematyka następnej fazy – antropocentrycznej; wypowiadał się na temat celu życia ludzkiego, za który uważał osiągnięcie szczęśliwości, polegającej na stałej i trwałej pogodzie umysłu, osiągananej przez zachowanie miary we wszystkim i przez dobre uczynki. Co do Sokratesa – nie bardzo wiadomo, czy zaliczyć go do fazy antropocentrycznej, czy – następującej po niej fazy systematycznej: systemu *sensu stricto* nie stworzył, ale współczesnych sobie sofistów przerastał zawartością poglądów i podejściem do roli społecznej filozofa.

Sam Twardowski o swoim sposobie przedstawia dziejów filozofii mówił tak: „Nie kusząc się o jakiś ścisły podział, będziemy po kolei poznawali poszczególne poglądy i tendencje, w porządku ile możliwości chronologicznym, i [będziemy] grupować je według pokrewieństwa”.

Kierując się takimi zasadami, podzielił dzieje starożytnej filozofii greckiej *sensu lato* na następujące fazy:⁸

(A) Starożytna filozofia grecka *sensu stricto*:

(a) faza pierwsza, „kosmocentryczna”, „metafizyczna” (od Talesa do Anaksagorasa i atomistów);

(b) faza druga, „antropocentryczna”, „antymetafizyczna” (Protagoras i sofiści, Sokrates i sokratycy, cynicy, cyrenaicy i megarejczycy);

(c) faza trzecia, „systematyczna” (Platon i Arystoteles);

(B) Filozofia hellenistyczna:

(a) faza czwarta, „grecko-rzymska” (stoicy, epikurejczycy, sceptycy, eklektycy);

(b) faza piąta, „grecko-wschodnia” (neopitagorejczycy, neoplatonicy).

Chronologię swoją – i wydzielone przez siebie fazy – zaopatrywał następującymi uwagami.

Przedmiotem zainteresowania filozofów w fazie pierwszej jest „przeważnie kosmologia, pogląd na świat”. Szczególnie ważne były dla filozofów tej fazy dwa kręgi zagadnień: sprawa powstania świata i sprawa jego zmienności. Sprawę pierwszą postawili *explicite* filozofowie jońscy. Najoryginalniejsza była odpowiedź atomistów (Leukipa

i Demokryta): stanęli oni na stanowisku, że pytanie o to, jak powstał świat, jest źle postawione, gdyż budulcem świata są niezniszczalne i niezmiennie atomy, a pozorne powstawanie i zanikanie zjawisk w świecie jest jedynie łączeniem się tych atomów w różne układy. Sprawa druga w ujęciu Heraklita i eleatów przedstawiała się następująco: zmienne są wszystkie zjawiska, ale „rozumne” prawidłowości, według których te zjawiska się zmieniają, są stałe – niezmiennie.

Zaznaczmy przy okazji, że zaskakująco dużo miejsca w wykładach o tej fazie Twardowski poświęcił pitagorejczykom, a zwłaszcza (z dzisiejszego punktu widzenia) fantazjom matematyczno-fizycznym Filolaosa. Mniej zaskakujące jest wyeksponowanie Parmenidesa; wszak u niego Twardowski znalazł bliską sobie ideę, że „wszystko, o czym myślimy, jest czymś – a więc jest; o niczym nawet myśleć nie możemy. Być pomyślanym, a być – to jedno i to samo”.

Faza druga – to „zwrot ku człowiekowi, jego poznaniu i działaniu”. Według Twardowskiego zwrot ten był rzeczą naturalną w związku z wątpliwościami dotyczącymi genezy i struktury świata.

Naturalną też rzeczą było pojawienie się w tej fazie sofistów. W okresie tym „wiedza i nauka staje się potężnym czynnikiem życia społecznego. [...] Pewne wykształcenie [stało się] potrzebne [...] każdemu obywatelowi” w związku z udziałem w bieżącej polityce. Na to zapotrzebowanie odpowiedzieli właśnie sofisci: płatni nauczyciele. Twardowski scharakteryzował ich ogólnie następująco: „Nie tworzyli [...] sofisci jakiejś odrębnej szkoły filozoficznej, jak np. eleaci lub pitagorejczycy. Przeciwnie, wyznawali często poglądy sprzeczne, a wspólnym był im tylko zawód wędrownych płatnych nauczycieli. I jeszcze coś. Żyjąc z honorariów uczniów, musieli uczyć tak, aby ci i ich ojcowie byli z tego zadowoleni. A więc musieli iść z duchem czasu. Duch ten był [zaś] sceptyczny, polityczny.” Nie były to komplementy.

Lepiej wypadła ocena, którą wystawił Twardowski cynikom. Pisał tak: „Mimo ich przeważnie krytycznej i negatywnej działalności, a może właśnie dlatego, stali się potężnym czynnikiem dalszego rozwoju duchowego ludzkości. Wprowadzili ideał życia obojętnego na zewnętrzne dobra, [występowali] przeciw chęci używania zbytkom; a ten ideał ascetyczny odtąd z porządku dziennego już nie schodzi”.

W fazie trzeciej zajmowano się i problematyką metafizyczną, i antropologiczną, „ale już nie dogmatycznie”, jak w fazie pierwszej i drugiej. Był to okres „wielkich systemów”: Platona i Arystotelesa.

Faza czwarta – to dominacja filozofii praktycznej: „mądrość życiowa na pierwszy [plan] wychodzi”; jednakże „filozofia teoretyczna żyje dalej [...] w przedstawicielach dawnych systemów (akademia, perypatetycy)”.

Ton tej fazy nadawali stoicy. Stali oni na stanowisku, że „zło moralne musi istnieć w świecie, gdyż istnieje nierozzerwalnie związane z warunkami cnoty i dzielności. Nie można by ani poznać, ani czynić tego, co dobre, gdyby nie istniało jego przeciwieństwo w formie złego”. Człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak uznać ten tragiczny fakt: „poddając się rozumnej konieczności, rządzącej światem, człowiek uniezależnia się od świata w tym znaczeniu, że nie ma żadnej do niego pretensji, że nie pragnie rzeczy, których nie ma, a nie narzeka na rzeczy niepożądane, które stają się jego udziałem”. Twardowski podkreślał, że „jest to nastawienie, które nazywa się w różnych religiach od Hioba począwszy „poddaniem się woli Bożej” – co daje spokój wielki”. Zaskakujące, że Twardowski, którego jeden z uczniów, Jan Łukasiewicz, był, jeśli tak można powiedzieć, heroldem oryginalności logiki stoickiej w swoich wykładach pomijał milczeniem wkład stoików do logiki formalnej. Dopiero po ukazaniu się *Historii filozofii* Tatarkiewicza odnotował za nim, że „Arystotelesa logika to logika zmiennych nazwowych; logika stoików to logika zmiennych zdaniowych”.

Drugim wpływowym kierunkiem tej fazy był sceptycyzm. Charakterystyczne, że pierwotnie skrajne stanowisko Pyrrona – jego następcy złagodzili. Twardowski zilustrował to poglądami Arkezilaosa i Karneadesa. Według pierwszego, „nawet tego, że nic nie możemy wiedzieć, nie możemy wiedzieć”. Komentarz Twardowskiego brzmiał: „A więc ten zwrot pozornie skrajny był pewnym złagodzeniem, gdyż otwierał drogę szukania wiedzy, bo a nóż potrafimy dojść do jakiejś wiedzy?”. Z kolei drugi „trwał na zasadniczym stanowisku sceptyków, że nic nie możemy wiedzieć, ale przyjmował, że można na pewne poglądy zgodzić się jako na mniej lub więcej prawdopodobne”.

Fazę piątą Twardowski miał za fazę dominacji „filozofii teozoficznej”. Jej charakter wyjaśniał następująco: „Zarówno stoicyzm, jak epikureizm,⁹ zarówno dawniejsza szkoła perypatetyczna, jak Akademia Platońska, żyły z biegiem czasu coraz bardziej z przetrwania myśli ich twórców, jako też po części z walki między sobą i z wzajemnych kompromisów. A wszystkie były zagrożone sceptycyzmem, który podcinał ich podstawy. [...] Więc [pojawiało się] wyczerpanie, brak zaufania do filozofii pod względem poznania i pod względem szczęścia. Ale zarówno popęd do wiedzy, jak pragnienie szczęścia, szukały dalej zaspokojenia i myśl ludzka zwróciła się zapewne też pod wpływem zetknięcia się z religiami Wschodu, przenikającemu zarówno do Aleksandrii, jak do Rzymu – ku religijnym sposobom zadośćuczynienia [owemu] popędowi i pragnieniu”.

Twardowski podkreślał ponadto, że tradycyjnie pierwsze wieki po Chr. zalicza się do filozofii starożytnej. W istocie nie ma „ściślejsz granicy” między filozofią starożytną i średniowieczną, ponieważ już w epoce hellenistycznej zaczynają przenikać do filozofii europejskiej wątki religijne – co zdominuje później filozofię średniowieczną, którą właściwie należałoby rozpocząć od pierwszych wieków po Chr.

6. Filozofia Wschodu

Wbrew swojej ogólnej deklaracji, że za filozofię uważa jedynie takie elementy światopoglądu, które nie mają charakteru religijnego – filozofię starożytnego Wschodu Twardowski przedstawia, eksponując właśnie jej charakter religijny: w jego prezentacji przeważają sprawozdania na temat świata bóstw religii wschodnich oraz ich wzajemnych relacji, i roi się w tych sprawozdaniach od oryginalnych imion owych bóstw oraz nieprzetłumaczalnych (czy raczej: nieprzetłumaczonych) terminów sakralnych, co zresztą jest do dziś powszechną praktyką u europejsko-amerykańskich historyków filozofii tych kultur.

Ograniczę się poniżej do wskazania tych motywów, które można znaleźć w wykładach Twardowskiego, ale które są czysto filozoficzne (w węższym sensie) i niejednokrotnie – z pewnymi modyfikacjami – występują także w starożytnej filozofii greckiej *sensu lato*.

I tak: u starożytnych Egipcjan można znaleźć odpowiedzi na dwa «greckie» pytania „kosmologiczne”. Pierwsze pytanie – to pytanie o „początek wszechrzeczy”, którego Egipcjanie doszukiwali się w żywiole wody. Drugie pytanie – to pytanie o strukturę wszechświata; według Egipcjan należy do niej „ustawiczna zmienność”, która jednak podlega stałym prawidłowościom. Podobieństwo do odpowiedzi Greków – uderzające.

W Mezopotamii z kolei wiercono, że świat wyłonił się chaosu („głębiny wodnej”); takie mniemanie żywili także niektórzy filozofowie greccy. Obowiązywało tam prawodawstwo – a może i etyka – bez jakiegokolwiek religijnego ugruntowania; to właściwe było i prawu rzymskiemu. Dwie rzeczy były w babilońsko-asyryjskim prawodawstwie szczególnie uderzające: że prawo w zakresie stosunków karnych stało na gruncie zasady odwetu („wet za wet”), a w zakresie stosunków cywilnych – małżeństwo traktowano nie jako związek sakralny, lecz jako rodzaj kontraktu.

W etyce Persów pojawiła się już wyraźnie idea eschatologicznej sankcji etycznej: „Stosownie do tego, czy dobrze lub źle myślał, mówił i działał, człowiek albo do nieba, albo do piekła idzie”; później centralny wątek zachodniego chrześcijaństwa.

Dla starożytnych Chin znamienne było, że tworzyły one jedyną na Wschodzie cywilizację, w której pojawiły się postacie, które można uważać za filozofów – w sensie zachodnim: najbardziej wpływowymi z chińskich filozofów („mędrców”) byli Lao-Zi i Kong-Zi. Reprezentowali oni skądinąd dwie różne postawy wobec świata i życia ludzkiego. Postawa Lao-Zi była bliższa Grekom: chciał on wiedzieć, jak świat jest urządzony – poszukiwał w nich stałych prawidłowości (*tao*). Dla Kong-Zi ważniejsze było nie zdobywanie wiedzy – lecz poszanowanie dla tradycji: „wiedzę [...] cenił o tyle, o ile służy człowiekowi do doskonalenia”. W etyce – podstawowy nakaz według Lao-Zi był maksymalistyczny i brzmiał: „za złe płacić dobrem”; podstawowy nakaz Kong-Zi był minimalistyczny i brzmiał: „nie czynić drugiemu, czego nie chcemy, by drugi czynił nam”. W obu widać zapowiedź norm chrześcijańskich.

Stosunkowo najwięcej uwagi w filozofii starożytnego Wschodu poświęcił Twardowski filozofii indyjskiej.¹⁰

Słuchacze jego wykładów z tego zakresu dowiadywali się m.in. o istotnej różnicy między etyką *Upaniszad* i etyką Buddy. Na gruncie *Upaniszad* życie indywidualnej duszy (*atmana*) polega na tym, że wciela się ona kolejno w różne postacie ziemskie, prymitywniejsze lub bardziej wysublimowane – w zależności od postępowania indywidualium fizycznego, zespolonego z duszą w danym wcieleniu; ta wędrówka duszy kończy się w momencie zjednoczenia się ze światowym „pierwiastkiem twórczym” (*brahmanem*). Na gruncie buddyzmu – jednostka ludzka wyzwalać się miała o własnych siłach z towarzyszącego jej w życiu ziemskim cierpienia (wywołanego przez wypełniające to życie niespełnione pragnienia): niezbędne do takiego wyzwolenia było usunięcie się myślowe od spraw tego świata i zatopienie się całkowicie w sobie (*joga*). Echa tych koncepcji ujawniły się w filozofii Zachodu epoki helleńskiej.

Nas zainteresuje może najbardziej to, co Twardowski miał do powiedzenia o logice indyjskiej. Otóż zwrócił on uwagę na to, że logikom staroindyjskim znane były trzy typy rozumowań: rozumowanie konwersyjne, tzw. sylogizm indyjski i rodzaj *experimentum crucis*.

Rozumowanie konwersyjne – to rozumowanie z użyciem zdań kategoriycznych, oparte na odwróceniu (*conversio*). Okazuje się, że logicy indyjscy odróżniali już odwrócenie proste (*conversio simplex*) od odwrócenia ograniczonego (*conversio per accidens*). Przypomnijmy, że podstawą pierwszego rozumowania może być jeden z dwóch schematów:

$$SeP \rightarrow PeS.$$

$$SiP \rightarrow PiS.$$

Mówimy tu o odwróceniu prostym, gdyż w obu wypadkach tautologiami są także implikacje w drugą stronę:

$$PeS \rightarrow SeP.$$

$$PiS \rightarrow SiP.$$

Inaczej jest w wypadku odwrócenia ograniczonego. Nie jest oczywiście tautologią schemat o postaci:

$$SaP \rightarrow PaS.$$

Logicy indyjscy zauważyli, że aby taką tautologię otrzymać, trzeba na 'S' nałożyć pewne ograniczenie (*upadhi*). W relacji Twardowskiego

ilustrowali to następująco: „Można wprawdzie z dymu wnosić o ogniu, ale nie można z ognia wnosić o dymie, gdyż wprawdzie gdzie dym, tam ogień, ale nie: gdzie ogień, tam dym. To drugie twierdzenie [jest] tylko tam możliwe, gdzie da się zastrzeżenie, np. że jest to ogień płonącego drzewa wilgotnego. Jeżeli to *upadhi* dodamy, wtedy nie tylko gdzie dym, tam ogień, ale i gdzie ogień, tam dym”.

Sylogizm indyjski jest to rozumowanie, które – w relacji Twardowskiego – przebiega w pięciu krokach, nazywanych kolejno „twierdzeniem”, „podstawą”, „przykładem”, „zastosowaniem” i „wnioskiem”. Oto egzemplifikacja tego rozumowania: (1) Na wzgórzu jest ogień. (2) Albowiem na wzgórzu jest dym. (3) Gdzie dym, tam ogień; np. w piecu kuchennym. (4) Na wzgórzu jest dym. (5) Na wzgórzu jest ogień. Twardowski komentuje to tak: „Składa się [...] sylogizm indyjski z pięciu sądów, czyli zdań; grecki z trzech. Ale widać, że (1) i (5) są identyczne, (2) i (4) również – liczba pięciu powstaje zaś tylko przez to, że wynik stawia się na czele jako tezę, której należy dowieść, a przesłankę mniejszą również stawia się zaraz po tezie, jako jej rację. Więc poza tym mamy te same człony sylogizmu tu i tam; opuszczając (1) i (2) mamy tylko przesłankę większą”. Wydaje się, że rekonstrukcję Twardowskiego trzeba uzupełnić ważnym zastrzeżeniem. W kroku (3) mowa jest o zależności między „dymem” a „ogniem” w dowolnych okolicznościach, a w pozostałych krokach – chodzi o „dym” i „ogień” na wzgórzu. Schemat rozumowania – po redukcji Twardowskiego – wyglądałby więc następująco:¹¹

W każdych okolicznościach o : $p_o \rightarrow q_o$.

W okolicznościach O : p_O .

Zatem:

W okolicznościach O : q_O .

Jeśli ta rekonstrukcja jest poprawna, tzw. sylogizm indyjski byłby rozumowaniem nawiązującym do *modus ponendo ponens*, którego schematem jest tautologia rachunku zdań (a nie nazw):

$$[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q.$$

Indyjski *experimentum crucis* przebiegał według schematu rachunku zdań, zawierającego funktor alternatywy rozłącznej ($\underline{\vee}$):

$$[(p \underline{\vee} \sim p) \wedge p] \rightarrow \sim \sim p.$$

Przykład tego rozumowania, przytoczony przez Twardowskiego, brzmiał: „Były możliwe dwa twierdzenia: na wzgórzu jest ogień i na wzgórzu nie ma ognia. [...] Po rozważeniu tych dwóch możliwości i [...] dowiedzeniu [...] jednej z nich, zostaje druga tym samym odparta”.

Na zakończenie – jeszcze ogólna uwaga Twardowskiego na temat stosunku starożytnej myśli wschodniej i zachodniej, czyli greckiej *sensu largo*. Według niego – chociaż filozofia grecka narodziła się w koloniach, a niektóre z nich miały ożywione kontakty ze Wschodem, „filozofia grecka powstała i rozwinęła się na ogół niezależnie od wschodniej. [...] Jeżeli więc są podobieństwa, można je niemal wszystkie wytłumaczyć wspólnością pierwotnego zasobu myśli i poglądów wyniesionych [...] z aryjskiej wspólnej ojczyzny.” Albowiem „podobieństwo pewnych poglądów nie oznacza jeszcze, że zostały one przeniesione z jednego ludu do drugiego, gdy [...] z tych samych warunków mogły powstać takie same poglądy”.

7. Gorgiasz

Przyjrzymy się teraz bliżej, jak wyglądał w wykładach Twardowskiego obraz twórczości czterech wybitnych filozofów greckich: Gorgiasza, Sokratesa, Platona i Arystotelesa.

Zacznijmy od najkrótszej prezentacji – Gorgiasza.

Twardowski mówił o nim tak: „Z jego poglądów filozoficznych przechowały się trzy twierdzenia, które go nam okazują w świetle skrajnego sceptyka. (1) Nic nie istnieje. [...] (2) Jeżeli nawet coś istnieje, człowiek nie może tego poznać. [...] (3) Nawet gdyby [coś] było poznawalne, człowiek [innym] wiedzy swej udzielać by nie mógł.”

Uzasadnienie pierwszego twierdzenia miało być u Gorgiasza następujące. „Niebyt jest niebytem. Jeżeli jest niebytem, [to] jest czymś, a więc jest. Jeżeli zaś jest niebyt, wtedy przeciwieństwo jego, tj. byt, nie istnieje.”¹² Uzasadnienie to Twardowski uznał za błędne; błąd dostrzegał w „dwuznaczności łącznika”. Dopowiedzmy: w zdaniu „Niebyt jest czymś” łącznik „jest” – to funktor dwuargumentowy; natomiast w zdaniu „Niebyt jest” – to funktor jednoargumentowy.

Uzasadnienie dwóch pozostałych twierdzeń Twardowski przytoczył, ale ich nie skomentował.

Skądinąd zastrzegł się, że „wszystkie [...] argumentacje [Gorgiasza] znamy tylko z drugiej lub trzeciej ręki i może niezupełnie tak [one] brzmiały, jak się je dzisiaj podaje. Trudno nam też orzekać coś stanowczego o tym, do czego właściwie zmierzał tu Gorgiasz.” Zdaniem Twardowskiego co najwyżej drugie twierdzenie (agnostyczne) mógł Gorgiasz serio uznawać.

8. Sokrates¹³

Twardowski prezentację Sokratesa zaczyna od opinii, że źródło o nim jest stosunkowo dużo, ale „nie wszystkie [są] jednakowo pewne”: w źródłach dotyczących jego życia jest „wiele elementów podaniowych”; w źródłach dotyczących jego poglądów nie zawsze można odróżnić to, co jest rzeczywistym poglądem Sokratesa, a co jest mu tylko (czasem bezzasadnie) przypisywane. Dlatego wszystko, co się da powiedzieć o Sokratesie – podobnie jak o Gorgiaszu – jest wysoce hipotetyczne.

Z prezentacji dokonanej przez Twardowskiego wybieramy cztery rzeczy: metodę Sokratesa, jego wersję absolutyzmu, etykę i eschatologię. Omówimy je – posługując się w miarę możliwości sformułowaniami samego Twardowskiego.

8.1. Za swoje powołanie uważał Sokrates wyrabianie w innych jasnych pojęć (zwłaszcza moralnych) i nakłanianie ich do życia dzielnego (cnotliwego). Przypomina to bardzo powołanie, do którego przyznawał się i Twardowski. „Metoda [...] [Sokratesa] ma dwojaką stronę: formalną i rzeczową. Formalna strona polega na tym, że Sokrates, w przeciwieństwie do sofistów, posługujących się wykładem, używał w nauczaniu dialogu.” Był w tym względzie mistrzem. A rozmowy te miały cel dwojaki. Z jednej strony dążyły do tego, by wykazać, że ten, z którym Sokrates rozmawia, wcale nie posiada tej wiedzy, którą sobie przypisuje; drugi cel polegał na naprowadzeniu interlokutora na ścisłe pojęcia i trafne poglądy. „Postępując w ten sposób, porównywał

Sokrates swe zajęcie ze sztuką akuszerską. Wydobywał na jaw myśli i poglądy ukryte w umysłach ludzkich; był pomocny innym, by na świat wydali myśli jak najzdrowsze. Wykazywanie zaś niewiadomości, znane [jest] jako ironia Sokratesowa, ponieważ Sokrates przy tym udawał, że pragnie się dowiedzieć czegoś, a pytaniami przeciwnika zmuszał do przyznania, że to on nic nie wie. Tyle o stronie formalnej, zewnętrznej metody. O rzeczowej wyraża się dobitnie Arystoteles, że Sokrates posługiwał się indukcją i definicją. Pierwsza jest drogą do drugiej. „Indukcja” znaczy tu właśnie dochodzenie do określenia ogólnego pojęcia na podstawie zestawienia szeregu konkretnych przykładów i faktów. Albowiem słusznie upatrywał Sokrates niezbędny warunek ścisłości w tym, by zawsze operować tylko ściśle określonymi wyrazami, pojęciami. Ten pogląd razem z drugim, że cokolwiek twierdzimy, musimy umieć uzasadniać, czyni właśnie z Sokratesa epokową postać.”

8.2. W przeciwieństwie do sofistów – Sokrates opowiadał się za absolutyzmem: zarówno aletycznym, jak i etycznym. Głosił, że „nie to jest prawdą i dobrem, co się każdemu być zdaje prawdą i dobrem, lecz jedna jest prawda i dobro dla wszystkich, wspólna; występuje i objawia się, gdy się oddali naleciałości indywidualne”. Znowu – dodajmy – pod tym względem Twardowski był sokratykiem.

8.3. „Stosując swe zasady naukowości do kwestii etycznych, stał się Sokrates twórcą etyki naukowej. [...] Cała etyka Sokratesa – według Twardowskiego – da się streścić w słowach: kto wie, jakie postępowanie jest słuszne, dobre, ten też dobrze postępuje; nikt dobrowolnie i świadomie źle nie postępuje, lecz czyni to z nieświadomości. Zdanie to wydaje się tak paradoksalne, że trzeba się pytać, jak Sokrates do niego mógł dojść. Odpowiedź [jest] dość prosta: nie wątpił o tym, że celem ostatecznym, do które wszyscy dążą, jest szczęście. Każdy więc uzna za dobre i słuszne to postępowanie, które go do szczęścia doprowadzi. Trzeba zatem tylko wiedzieć, które postępowanie prowadzi do szczęścia; wtedy wie się, jakie postępowanie jest dobre, a przecież nie można przypuścić, żeby ktoś wiedział, jakie postępowanie jest dobre, jakie więc do szczęścia go prowadzi, i żeby nie chciał tak właśnie postępować, skoro szczęścia pragnie. Nikt bowiem nie będzie

postępował wbrew własnemu interesowi. Postępowanie cnotliwe, czyli słuszne, można więc nabyć nauką; polega ono na wiedzy o tym, z czym nam dobrze, a z czym źle.” Ostatecznie zatem „najwyższe dobro leży w wiedzy, najwyższe nieszczęście – w głupocie”. Tak Sokratesowi podpowiadało *daimonion* – którego wolno utożsamiać z sumieniem. „Skoro [jednak] trafne i dobre [jest] to postępowanie, które wiedzie do szczęścia ludzkiego, wtedy tylko pod tym warunkiem zgodzą się wszyscy co do kwestii, które postępowanie jest trafne i dobre, jeśli zgodzą się co do poglądu na to, na czym polega szczęście. Póki nie ma tej zgody, cały powszechny walor sądów w zakresie oceny postępowania wisi w powietrzu. Trzeba by wiedzieć przede wszystkim, na czym polega szczęście człowieka, co daje mu szczęście, a na to pytanie Sokrates nie odpowiedział. Przynajmniej nie w sposób teoretyczny. Natomiast [zrobił to] praktycznie: życiem i przykładem. Życiem tym bowiem nauczał, że nie trzeba gonić za bogactwami, ani za zaszczytami, ani za uciechami, ani za rozkoszami, lecz że należy przede wszystkim wszystkie idące w tym kierunku pragnienia i wszelkie namiętności opanować: zapewnić rozsądki i rozumowi głos we wszystkim decydujący i rozumem życie i działanie swe przenikać, będąc panem siebie. Tak tedy zdaje się, że to, co zrazu przedstawia się jako środek do szczęścia, mianowicie wiedza, mądrość, sama wprost daje według Sokratesa szczęście. I pod tym więc względem jest racjonalistą, przedstawicielem oświecenia. Nie wyzuł się tym sposobem z wszelkiej uczuciowości – owszem, jedno wielkie uczucie, jedna wielka namiętność mu pozostała i całemu życiu przyświecała: namiętność do wiedzy, dla poznania prawdy. A z tym umiłowaniem prawdy łączyło się niemniej głębokie umiłowanie sprawiedliwości. W tym leży to wysokie znaczenie moralne osoby Sokratesa.” I w tym zakresie – dodajmy – Twardowski był sokratykiem.

8.4. Sokrates uważał, że dusza ludzka jest nieśmiertelna i próbował ten pogląd uzasadnić. W ocenie Twardowskiego żaden z jego tzw. dowodów poglądu o nieśmiertelności duszy „krytyki logicznej nie wytrzymuje. [...] Dedukcyjnej mocy nie ma żaden. Czy chociaż jeden z nich posiada już tylko prawdopodobieństwo jakie takie? I to trudno rozstrzygnąć. Ale czy dlatego – konkludował Twardowski –

mamy głosić, że dusza [jest] śmiertelna? Trudno. Z wysiłków na ten temat dokonanych może najlepiej wysnuć tę naukę, którą fizyka wysnuła z usiłowań skonstruowania *perpetuum mobile*. Skonstruować niepodobna. Więc i tu dowieść niepodobna. Ani *pro*, ani *contra*. Więcej kwestii nierozwiązanych naukowo, aniżeli rozwiązanych. *Non liquet*. [To nie jest jasne.] Miejsce wiedzy tu wiara zająć musi. Tak mniemać wolno, a nadzieja wielka jest – by użyć słów Platona.” Podobną diagnozę Twardowski dał na własną odpowiedzialność w swoim tekście o nieśmiertelności duszy.¹⁴

Warto na koniec przytoczyć to, co Twardowski pisze o śmierci Sokratesa. Z jednej strony – „o jego skazaniu na śmierć różne [są] sądy, ale nie można w tym widzieć nic nadzwyczajnego. Ludzi uważanych za niebezpiecznych i dzisiaj rządy usuwają, odbierając im posady lub tp. W Atenach rząd spoczywał w rękach obywateli samych. A oni uważali Sokratesa za człowieka niebezpiecznego i pod pewnym względem z punktu widzenia interesu państwowego on nim był. Osobiste stosunki z Krytiaszem [jednym z tyranów, którzy przez pewien czas srożyli się w Atenach] podawały go w podejrzenie; nie mniej też przyjaźń z Alcybiadesem, który u Ateńczyków nie mógł cieszyć się sympatią [ze względu na swoją dwuznaczną postawę w konfliktach wojennych ówczesnej Hellady]. Nadto Sokrates krytykował bez litości niektóre urzędnienia ateńskie, jak np. to, że urzędników losem wyznaczano. Dalej, zdradzał się Sokrates nieraz z pewną niechęcią wobec ludu ateńskiego, mówiąc, że niewiele temu się ludowi może pomóc. To wszystko współdziałało. Do tego owo *daimonion*, dalej przyjaźń z Eurypidesem, który był bardzo wolnomyślny [...], a komediopisarze ciągle przeciw Sokratesowi judzili ludność. [...] Wobec tego dziwić się raczej można, że Sokratesa nieszczęście nie spotkało wcześniej.” Z drugiej strony Twardowski wysoko oceniał jego postawę w obliczu śmierci, kiedy to „wobec znacznie młodszych, nie ustaje w przekonywaniu i argumentowaniu. Słucha cierpliwie zarzutów, sam do ich stawiania zachęca. Daleki od dogmatyzmu – zdania nie narzuca, lecz zdaniu posłuch gotuje argumentami. Tak prawdziwy mąż nauki i filozof postępuje”. Czy i pod tym względem Twardowski był sokratykiem – trudno powiedzieć. Nie mamy świadectwa, jak wyglądały ostatnie

godziny Twardowskiego. Ale wiele mówiący jest fakt, że ostatni wpis do *Dzienników* Twardowskiego – pochodzący z 22 czerwca 1936 roku¹⁵ – dotyczy śmierci filozofa: „Telefonem odczytałem Ajdukiewiczowi dokładne wiadomości z *Neue Freie Presse* o zamordowaniu Schlicka”...

9. Platon¹⁶

Twórczość Platona – to prawie wyłącznie dialogi. Twardowski zwrócił uwagę swoich słuchaczy, że pierwotnie dialog był tożsamy z analizą: „*dialogomai*” znaczyło bowiem „rozkładać”, „rozważać”; dopiero później – zaczęto to słowo odnosić do „wspólnego rozważania – w rozmowie z innymi”. W wykładach znalazło się znakomite, zwięzłe omówienie wszystkich kolejnych dialogów Platona; szczególnie wiele miejsca poświęcone zostało *Uczcie* i *Fedonowi*.

W wypadku Platona – z prezentacji dokonanej przez Twardowskiego wybieramy dwie rzeczy: Platońską koncepcję idei i filozofię polityki.

9.1. Platon – według Twardowskiego odróżniał idee („poza umysłem”) od pojęć („w umyśle”). Mówił o nich tak: „Można krótko określić idee na podstawie ich stosunku do pojęć ogólnych ściśle określonych: są one niezmysłowymi i faktycznie istniejącymi przedmiotami tych pojęć, i są tak samo czymś odmiennym od rzeczy konkretnych [...] [danym] pojęciem objętych, jak odmiennymi są wyobrażenia, pod pewne pojęcie podpadające, od tego pojęcia. A tak samo, jak pojęcie ogólne, ściśle określone, wyraża to, co podpadającym pod nie przedmiotom jest wspólne i istotne, tak też i idea jest wspólną istotą wszystkich tych przedmiotów, które są jej konkretnym wyrazem. Więc dwojakie znaczenie ma idea: logiczno-poznawcze i metafizyczne.” To ogólne sformułowanie egzemplifikował następująco: „Každy człowiek jest inny (cera, wzrost, [...] itd.). Ale każdy jest zarówno człowiekiem. Každy czyn sprawiedliwy jest inny, ale każdy zarówno [jest] sprawiedliwy. Zjawiska i rzeczy piękne są najróżnorodniejsze, ale każde jest piękne.” Do tego, „jeżeli pewne rzeczy, przedmioty, zjawiska – mają pewne znamiona wspólne, tak iż tworzą rodzaj, wtedy istnieje także odnośna idea, będąca tym, co te zjawiska mają wspólne”. Twar-

dowski eksponował bliski mu – tyle że w zpsychologizowanej wersji – pogląd Platona, że „istnieją [...] idee wszystkich bez wyjątku rzeczy konkretnych; bez idei jako pierwowzoru nic istnieć nie może. Platon wprost twierdzi: gdziekolwiek kilka rzeczy daje się objąć wspólnym mianem, tam także trzeba przyjąć istnienie idei. Każdemu rodzajowi przedmiotów odpowiada więc idea.”

9.2. Poglądy Platona w zakresie filozofii polityki ulegały znamiennej ewolucji. Pierwotnie radykalne – pod wpływem, jak mówił Twardowski, „przykrych doświadczeń wyniesionych z podróży sycylijskich” [do Dionizjosa, tyrana Syrakuz, którego Platon pragnął przekonać do swoich pierwotnych ideałów politycznych] zaczęły liczyć się „z warunkami realnymi, zwłaszcza z faktem, że światem nie rządzi mądrość i umiłowanie dobra, lecz chęć posiadania i chęć używania przyjemności, a unikania przykrości. Więc dążenie do życia cnotliwego wymaga potężnych motywów i silnego poparcia, które Platon każe znajdować w wierze religijnej, w wierze w Boga, i w jego rządach opatrnościowych. Nie człowiek, jak mawiał Protagoras, lecz Bóg jest miarą wszechrzeczy. Ogromną doniosłość uzyskuje w państwie teraz kult religijny. I cały ustrój państwa w *Nomoi* [*Prawach*] nieco inną przybiera postać. Pragnie Platon teraz zobrazować nie państwo najlepsze, [ale] niedające się ziścić. Już nie [chodzi o] absolutne rządy filozofów: [już] nie oni stoją nad prawami i ustawami, które wydają według swego mniemania, lecz nad [nimi jako] rządzącymi stoją prawa i ustawy. Więc nie absolutna arystokracja, lecz ustrój monarchiczno-demokratyczny. Nie ma już wspólności kobiet i dzieci; ziemia tylko pozostaje własnością ogółu, oddawana obywatelom do użytkowania. I inne tego rodzaju różnice zasadnicze [ujawniają się] w porównaniu z *Politeią* [*Państwem*].”

Twardowski przytoczył nie bez ukrytych intencji autoocенę Platona: „Za cztery rzeczy dziękuje Opatrzności: że urodził się człowiekiem, nie zwierzęciem; mężczyzną, nie kobietą; Grekiem, nie barbarzyńcą; i że żył w czasie, gdy żył Sokrates”. Na ile znam Twardowskiego – mógłby on o sobie powiedzieć w stylu Platońskim co najmniej tyle: Za dwie rzeczy dziękuję Opatrzności: że urodziłem się człowiekiem, nie zwierzęciem; i że dane mi było być uczniem Brentana.

Własną ocenę Platona streścił Twardowski w zdaniu: „Gdyby nie Platon, nie byłoby Arystotelesa”.

10. Arystoteles¹⁷

Z wszechstronnej prezentacji Arystotelesa wybieramy cztery rzeczy: Arystotelesowską teorię kategorii, koncepcję wiedzy, koncepcję zmiany i przyczynowości, logikę oraz – podobnie jak w wypadku Platona – filozofię polityki.

10.1. Według Twardowskiego zachodzi wyraźny paralelizm między Arystotelesowskimi kategoriami gramatycznymi i kategoriami ontologicznymi: podziałowi orzeczników na kategorie dokładnie odpowiada podział przedmiotów na kategorie; z jednej strony – „cokolwiek mogę o czymkolwiek/kimkolwiek powiedzieć, orzec, to musi należeć do jednego z [...] [wyróżnionych typów] orzeczeń”; z drugiej strony – „wszystko, co jest przedmiotem, pod jedną z [...] [wyróżnionych kategorii] musi się dać podporządkować”. Twardowski podkreślał, że lista kategorii ontologicznych jest przy tym u Arystotelesa płynna; niekiedy redukuje on je do czterech: indywiduum (*ousia*), stan, cecha indywiduum (*pathos*) i stosunek (*pros ti*). Ta ostatnia redukcja jest po myśli Twardowskiego, który przeprowadza podobną kategoryzację w swoich pracach teoretycznych we własnym imieniu. Paralelizm kategorii rozciąga się dalej: na paralelizm zasad logicznych i ontologicznych. Przykłady: „Dwa sądy sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe. Żadna rzecz nie może zarazem być (taką) i nie być taką.” „Dwa sądy sprzeczne nie mogą być zarazem fałszywe. Żadne rzeczy nie mogą ani być (takie) ani nie być (takie).”

10.2. Podobnie jak Platon – Arystoteles stał na stanowisku, że wiedzę wyrażamy za pomocą pojęć ogólnych. Różnili się jednak oni w sprawie tego, co jest przedmiotem tych pojęć. Jest on czymś innym niż przedmiot wyobrażeń. Według Arystotelesa „przedmiotem pojęć jest, jak u Platona, istota rzeczy; istotę rzeczy należy „odróżnić” od rzeczy, której tę istotę przypisujemy, ale nie należy ich (jak to robił Platon) od siebie „oddzielać”. Omawiając sprawę istoty rzeczy jako

przedmiotu pojęć ogólnych – Twardowski zauważył dwuznaczność polskiego słowa „istota” (i niemieckiego „Wesen”): znaczy ono bądźż tyle, co greckie słowo „ousia” („jestestwo”), bądźż tyle, co greckie słowo „eidos” („to, co jest w jestestwie istotne”).

10.3. Zmianę uważał Arystoteles za „przeprowadzenie [czegoś] ze stanu możliwości w stan rzeczywistości”. Aby doszło do takiego „przeprowadzenia”, potrzebne jest coś, co jest nie tylko „w możliwości”, lecz co jest „rzeczywiście”. Inaczej mówiąc: przyczyną zmiany (w szczególności: ruchu) jest zawsze jakiś impuls rzeczywisty. Arystoteles stał na stanowisku, że łańcuch przyczyn i skutków nie może być nieskończony. Twardowski w następujący sposób rekonstruował uzasadnienie podane przez Arystotelesa dla tego stanowiska. „Każdy przedmiot, każdy człon szeregu, nim stanie się przyczyną, musi przedtem być skutkiem innych przyczyn. Tak samo dwa, trzy człony szeregu, i one muszą być skutkiem, nim mogą się stać przyczyną. Ale tak samo i nieskończenie wiele członów szeregu musiałyby być skutkiem, nim by się mogły stać przyczyną. Ponieważ atoli, skoro w nieskończoność wstecz ten szereg przedłużymy, skoro każdą w nim przyczynę za skutek poprzedniej przyczyny uważamy, szereg ten nie będzie skutkiem żadnej poprzedzającej go przyczyny; przeto nie będzie nigdy mógł być przyczyną, bo na to musiałby się stać poprzednio skutkiem. Mielibyśmy więc istotnie wtedy przyczynę dla każdej przyczyny, ale przyczyny tego, co jest w obecnej chwili, nie byłoby, gdyż na to ten cały szereg poprzedzających przyczyn musiałby wprzód stać [się] skutkiem, czym nie jest. [...] Jednym słowem: Aby szereg [...] zjawisk, mógł być przyczyną dla danego w obecnej chwili zjawiska [...], musi ten szereg być skończony. Więc musi być jakaś pierwsza przyczyna, która już nie jest skutkiem, a ponieważ tu chodzi o przyczynę pierwszą ruchu, musi być coś pierwszego, co porusza (*proton kinoun*). Pierwszą przyczyną musi być *energeia*.” W opinii Twardowskiego – to „przeprowadzenie [przez Arystotelesa] rozumowania o skończoności szeregu przyczyn jest czynem filozoficznym niezmierniej doniosłości, gdyż od razu całą kwestię na właściwy grunt stawia”.

10.4. Logika Arystotelesowska wyłożona jest w *Organonie*. Jak mówił z naciskiem Twardowski – „u Arystotelesa [...] [logika] ma

swoje znaczenie epistemologiczne i po części metafizyczne”. Do paralelizmu gramatyczno-ontologicznego dochodzi więc paralelizm mentalno-gramatyczny. Co więcej: „Arystoteles nie robi ścisłej różnicy między mówieniem i myśleniem [...]. Analiza mowy daje mu przeto także zasady logiki”, a te – jak pamiętamy – mają swoje odpowiedniki w analogicznych „zasadach bytu”. Za jedną ze swoistości sylogistyki Arystotelesowskiej Twardowski uważał to, że „ogólny sąd u Arystotelesa jest sądem wyrażającym jakieś prawo, jakiś konieczny związek. Później [dopiero] na równi z tymi sądami ogólnymi traktowano takie, gdzie ogólność jest tylko wynikiem enumeracji, [jak] np. [w zdaniu] „Wszyscy tu obecni byli już w teatrze.” Tymczasem to właśnie „to, że [...] sylogizm] poprzez pojęcie średnie odsłania i stwarza związki przyczynowe, że tym sposobem jest zastosowaniem ogólnego prawa do poszczególnych wypadków – te cechy sprawiają, że [...] jest [on] właściwą formą wnioskowania i dowodzenia naukowego”. Za wady logiki Arystotelesa uznawał Twardowski jej trzy ograniczenia: (1) to, że Arystoteles poddał analizie pojęcie możliwości (oraz niemożliwości i konieczności), nie rozróżniał jednak możliwości logicznej i fizycznej; (2) to, że Arystoteles zajmował się indukcją, nie zdawał sobie jednak sprawy z tego, że poza indukcją wyczerpującą posługujemy się w praktyce także indukcją niewyczerpującą; (3) to, że Arystoteles mieszał „dowód powołujący się na przykłady (*paradeigma*)” z „dowodem w drodze analogii”.

10.5. Arystoteles nie podzielał poglądów swego mistrza w zakresie filozofii polityki. W szczególności poddał krytyce Platoński komunizm. Wskazał trzy jego najważniejsze negatywy. Po pierwsze, Platoński „komunizm odjąłby człowiekowi przyjemność płynącą z posiadania”. Po drugie, postulowana przez ten komunizm „wspólność żon i dzieci uniemożliwiłaby przywiązanie starszych pokoleń do młodszych” i „najsilniejszy łącznik między ludźmi, łącznik krwi, ustałby”. Po trzecie wreszcie, „komunizm prowadzi do sporów, albo do zaniedbania pieczy nad wspólną własnością; co prawda, radość z posiadania ma źródło w egoistycznych pobudkach, ale te pobudki są człowiekowi wrodzone, nie można i nie należy ich usuwać; tylko nadmiar zasługuje tu na naganę i zwalczanie”. Sposób, w jaki Twardowski mówi

o tych negatywach, zdaje się świadczyć o tym, że w pełni podziela Arystotelesowskie obiekcje.

Na zakończenie – ogólna ocena filozofii Arystotelesa dana przez Twardowskiego: „Uderza w [...] [filozofii Arystotelesa] przede wszystkim rzecz dwojaka: ogrom obszaru badanych przez niego kwestii oraz dar systematyzacji. Pod cały szereg nauk, już przedtem rozpoczętych, on kładzie systematyczne podwaliny. Logika, psychologia, etyka, teoria sztuki, retoryka, metafizyka. A kładzie on te podwaliny nie w rodzaju Hegla, który dedukcyjnie wszystkie wyspekuluje, albo choćby Platona, widzącego świat w pryzmacie pewnego poglądu, lecz postępuje ile możliwości empirycznie oraz poczynając od konkretnych faktów, od badania szczegółowego, do czego był mu pomocny dar obserwacyjny, przenikliwość i rzadka jak na wszystkie czasy pracowitość. Zarówno wtedy, gdy bada kwestię nieskończoności szeregu przyczynowości, jak wtedy, gdy się zastanawia nad głównymi formami wnioskowania, zawsze czuje i widzi potrzebę uzasadniania swych twierdzeń, dokładnego określania i ścisłego dowodzenia. Można powiedzieć, że on urzeczywistnił ideał albo przynajmniej typ naukowego badacza, zakreślony przez Sokratesa: typ, do którego szkicem niejako był tylko Platon. Wiele rzeczy przez Arystotelesa wykrytych pozostało trwałą zdobyczą. W logice, w psychologii prawo kojarzenia, prawo wprawy; w etyce jego cały szereg subtelnych uwag nad pobudkami działania ludzkiego. Dość, że był to umysł tak wielki, iż równy jemu zarówno co do obszaru, jak do ścisłości badań, chyba już nie wystąpił po nim. I on zapewne błędził i mylił się; ale nie tyle, można powiedzieć, z własnej winy, ile dlatego, że pierwszy kroczył drogami tymi. [...] Jaka trudność leżała dla niego już w tym, że sam musiał stwarzać terminologię, że nie miał na wielu polach poprzedników, którzy byliby uprzętnęli chwasty! A gdy zważymy, że pisma jego posiadamy w stanie niekompletnym, że często nawet nie wiemy, o ile z tego, co po nim zostało, bezpośrednio od niego pochodzi, wtedy zrozumiemy, że umysł ten zawładnął nad całą niemal filozofią późniejszych pokoleń, że obok niego zbladła gwiazda Platona, że i [nawet] dziś istnieje liczna szkoła, która wyznaje jego zasady.”

11. Porównania

Jednym z walorów ujęcia myśli starożytnej, pochodzącego od Twardowskiego, są zwięzłe i dosadne porównania przeciwstawnych stanowisk filozoficznych tej epoki. Podaję cztery przykłady.

11.1. Sokrates i Platon a sofisci (Protagoras...). Sofisci byli płatnymi nauczycielami – Sokrates nauczał bezinteresownie. Czy wiedza pewna jest możliwa? Sofisci na to pytanie odpowiadali – nie, Sokrates – tak. Platon również (jak później Schopenhauer) był negatywnie nastawiony do tych płatnych nauczycieli. „Doszedł [...] do tego, że wszystkich swych przeciwników „sofistami” nazywał – nawet tych, co sofistami nie byli, i stąd nazwa sofistów nabrała znaczenia przedstawicieli fałszywej i zwodniczej, krętackiej nauki.”

11.2. Komunizm Platona (z *Państwa*) a komunizm „nowoczesny” (współczesny Twardowskiemu). „Komunizm Platoński różni się od nowoczesnego [tym, że]: (a) obejmuje tylko stan pierwszy [rządzący, filozofowie] i drugi [wojownicy, stróżowie]; trzeci [wytwórcy: rolnicy, rzemieślnicy, kupcy], najliczniejszy, zachowuje własność prywatną; (2) nie wynika z tendencji usunięcia i zniesienia nierówności posiadania, więc z tendencji poprawy bytu materialnego, lecz z tendencji uwolnienia przedstawicieli pierwszego i drugiego stanu od wszystkiego, co by im mogło przeszkadzać w pełnieniu ich doniosłych obowiązków społeczno-politycznych. Wymaga wyrzekania się, podobnie jak np. celibat duchowieństwa w pewnych wyznaniach, jak ślub ubóstwa.”

11.3. Cynicy (Antystenes...) i cyrenaicy (Arystyp...). Zajmowali dwie przeciwstawne postawy. Cynicy – filozofowie wyrzeczenia, przeciwnicy cywilizacji. Cyrenaicy – używający życia, światowcy.

11.4. Stoicy (Zenon z Kition...) i epikurejczycy (Epikur...). W tej sprawie Twardowski mówił, że „jeśli chcemy [...] przeciwieństwa filozoficzne [między stoicyzmem a epikureizmem] krótko sformułować, powiemy: Stoicyzm żąda od człowieka zupełnego panowania nad wszelkimi pożądaniami, nad wszelkimi instynktami i popędami – epikureizm zadowala się rozumnym ich kierowaniem. Stoicyzm ma charakter uniwersalistyczny, tj. żąda posłuchu dla pewnych obowiązujących powszechnie norm etycznych – gdy tymczasem epikureizm

pozwala każdemu urządzać sobie życie, jak mu się podoba, dając mu szereg przestróg, celem ułatwienia mu urządzania sobie życia przyjemnego. Stoicyzm ma, dalej, charakter etyki negatywnej (defensywnej), tj. wskazuje sposoby chronienia się, usuwania się od wszelkich burz życiowych, od wszystkiego, co może nam życie czynić jeszcze cięższym, niż ono jest – epikureizm ma charakter pozytywny, ucząc, co robić, by człowiekowi dobrze było na świecie. U stoików: rozum kierowany wolą – u epikurejczyków: rozumem kierowane odczuwanie. Dla wyczerpania owych przeciwstawień trzeba jeszcze uwzględnić metafizykę: u stoików panteizm, zbliżający się czasem do wiary w osobowego boga; u epikurejczyków właściwie praktyczny ateizm. Tam determinizm – tu indeterminizm; tam wzrok w zaświaty zwrócony po części – tu tylko na ziemię, ograniczony. Stoicyzm wszystko bierze bardzo poważnie – epikureizm lekko. Mimo tych przeciwieństw w praktyce nie brak punktów stycznych także. Mianowicie: Jedni i drudzy zalecają spokój ducha (*apathia, ataraxis*), dający uzyskać hegemonię rozumu nad wszelkimi działaniami ludzkimi. Jedni i drudzy – jedni w mniejszym, drudzy w większym stopniu – wnoszą tym samym pewne uszlachetnienie w życiu, przeciwstawiając ślepemu, bezmyślnemu życiu z dnia na dzień – planowe kształtowanie życia. Tym się tłumaczy, że u takiego np. Horacego, który w gruncie rzeczy był epikurejczykiem, spotykamy też zwroty, mogące być wyrazem stoicyzmu. Pamiętać też należy, że różnymi drogami krocząc, stoicyzm i epikureizm wspólnie przygotowały grunt pod przyjęcie się chrześcijaństwa: stoicyzm swym religijnym zabarwieniem, epikureizm swym ateizmem burząc resztki politeizmu.”

12. Zakończenie

Dla historyków, spisujących dzieje filozofii, filozofia jest bądź filozofią *sensu stricto* (z dzisiejszego punktu widzenia), bądź filozofią *sensu lato*, obejmującą m.in. także światopogląd zawarty w tekstach religijnych. Twardowski należy do historyków drugiego rodzaju; dzięki temu w obrębie jego prezentacji myśli starożytnej mieści się nie tylko filozofia Zachodu, ale i filozofia Wschodu.

Przyjęta przez historyka periodyzacja bądź jest podporządkowana z góry powziętym ideom historiozoficznymi, bądź jest zgodna z naturalną chronologią zdarzeń. Twardowski stosuje periodyzację drugiego typu.

Historia filozofii jest pisana na podstawie źródeł bezpośrednich lub pośrednich (tj. na podstawie istniejących już opracowań). Twardowski opiera się i na jednych, i na drugich – dając świadectwo doskonałej znajomości i tych, i tych. Przykładami nie byle jakiego znawstwa źródeł bezpośrednich są dokonane przez Twardowskiego analizy spuścizny filozoficznej Platona i Arystotelesa.

Historycy filozofii traktują z różnym stopniem ostrożności źródła bezpośrednie, z których korzystają. Ostrożność Twardowskiego jest nie deklaracyjna, lecz faktyczna.

Są dwa ujęcia historii filozofii: biograficzne i merytoryczne. Twardowski łączy te dwa ujęcia.

Merytoryczne ujmowanie historii filozofii polega na: relacjonowaniu uwzględnianych poglądów, porównywaniu ich i ocenie krytycznej z punktu widzenia standardów obowiązujących w czasach, kiedy historia jest pisana. Twardowski na ogół relacjonuje, rzadziej porównuje, wyjątkowo krytykuje; jego relacje są przy tym rzetelne, porównania trafne, krytyka uzasadniona.

To wszystko sprawia, że jeszcze dzisiaj lektura tekstu wykładów Twardowskiego przynosi satysfakcję poznawczą czytelnikom.

Bibliografia

AJDUKIEWICZ, KAZIMIERZ

1923 *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich przedstawicieli*. Lwów: K.S. Jakubowski.

BŁOTNICKI, WOJCIECH

1898 O ile trafne są zapatrywania Arystotelesa wypowiedziane w *Metafizyce* o jego poprzednikach w filozofii. [W:] *Sprawozdanie Gimnazjum w Jaśle 1898*], ss. 4–30.

BRENTANO, FRANZ

1895 *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart: Verlag der J.G. Gotta'schen.

CIESZKOWSKI, AUGUST

1841 *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*. *Biblioteka Warszawska* t. I, z. 2, ss. 287–306; z. 3, ss. 536–561.

CZAYKOWSKI, KONSTANTY

1894–1895 *Indukcja u Arystotelesa i perypatetyków*. *Przegląd Powszechny* t. XLIV z. 11, ss. 161–182; z. 12, ss. 337–359; t. XLV, z. 1, s. 72–93.

DANYSZ, ANTONI

1904 *Pedagogika Arystotelesa*. *Eos* r. X, z. 1, ss. 42–56.

DĄMBSKA, IZYDORA

1935 *Zarys historii filozofii greckiej*. Lwów: *Filomata*.

DZIEDUSZYCKI, WOJCIECH

1880 *Wykłady o pierwszej filozofii [...] jako rys dziejów filozofii*. Warszawa: Józef Ungier.

1914 *Historia filozofii*. T. I. *Filozofia starożytna*. Brody-Lwów: Feliks West.

GABRYL, FRANCISZEK

1897 *O kategoriach Arystotelesa*. *Rozprawy Akademii Umiejętności w Krakowie* ser. 2, t. XI, ss. 1–165.

GLABER Z KOBYLINA

1535 *Problemata Aristotelis*. Kraków: F. Ungler.

GLISZCZYŃSKI, MICHAŁ

1858 *Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa*. Warszawa: Henryk Natanson.

KORZON, TADEUSZ

1873 Początek filozofii greckiej. *Biblioteka Warszawska* r. XXXIII, t. II, z. 6, ss. 474–503.

LUTOSŁAWSKI, WINCENTY

1891 *O logice Platona*. Cz. I. O tradycji tekstu Platona. Kraków: Wydawnictwo AU.

1892 *O logice Platona*. Cz. II. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem. Warszawa: E. Wende i S-ka.

1896 *O logice Platona*. Cz. III. O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona. Kraków: Wydawnictwo AU.

1897 *The Origin and Growth of Plato's Logic*. London: Longmans.

1901–1902 *Wykłady Jagiellońskie*. T. I–II. Kraków: Księgarnia Gebethnera i S-ki.

OŁDAKOWSKI, JULIAN

1873 *Szkoła jońska: jej przedstawiciele, ogólna charakterystyka filozofii jońskiej i jej stosunek do filozofii wschodniej*. Warszawa: Czerwiński i Spółka.

PAWLICKI, STEFAN

1866 *Szkoła eleatów*. *Biblioteka Warszawska* r. XXVI, t. II, z. 6, ss. 325–362.

1890 *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystoteles*. T. I. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

1903 *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystoteles*. T. II. Cz. 1. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

1917 *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystoteles*. T. II. Cz. 2. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

PETRYCY, SEBASTIAN Z PILZNA

1601 *Ekonomia Arystotelesowa*. Kraków: Łazarz Andrysowicz.

1605 *Polityka Arystotelesowa*. Kraków: Szymon Kempini.

1618 *Etyka Arystotelesowa*. Kraków: Maciej Jędrzejowczyk.

RACIBORSKI, ALEKSANDER

1901 *Podręcznik do historii filozofii*. Zesz. I. Lwów: Władysław Łoziński.

SPRAWOZDANIE IV GIMNAZJUM

1903 *Sprawozdanie Dyrektora Cesarsko-Królewskiego IV Gimnazjum we Lwowie za rok szkolny 1903.* Lwów: Fundusz Naukowy.

SPRAWOZDANIE GIMNAZJUM W JAŚLE

1898 *Sprawozdanie Dyrekcji Cesarsko-Królewskiego Gimnazjum w Jaśle.* Jasło: Fundusz Naukowy.

SPRAWOZDANIE GIMNAZJUM W ZŁOCZOWIE

1896 *Sprawozdanie Dyrekcji Cesarsko-Królewskiego Gimnazjum w Złoczowie.* Złoczów: Fundusz Naukowy.

STRASZEWSKI, MAURZYCJUSZ

1894 *Dzieje filozofii w zarysie. T. I. Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na wschodzie.* Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.

TATARKIEWICZ, WŁADYSŁAW

1931 *Historia filozofii. T. I–II.* Lwów: Ossolineum.

TWARDOWSKI, KAZIMIERZ

1895a Franciszek Brentano a historia filozofii. [W:] [Twardowski 1927], ss. 229–242.

1895b Metafizyka duszy. [W:] [Twardowski 2013], ss. 119–134.

1895c Nowe książki o filozofii Wschodu. [W:] [Twardowski 2014], ss. 139–147.

1910 *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć.* Lwów–Warszawa: H. Altenberg.

1896 O stosunku filozofii greckiej do indyjskiej. [W:] [Twardowski 2013], s. 539.

1927 *Rozprawy i artykuły filozoficzne.* Lwów: Księgarnia S.A. Książnica-Atlas TNS.

1931 Sokrates. [W:] [Twardowski 2014], ss. 540–545.

1997 *Dzienniki. Cz. II.* Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

2013 *Myśl, mowa i czyn. Cz. I.* Kraków: Copernicus Center Press.

2014 *Myśl, mowa i czyn. Cz. II.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

URANOWICZ, ZYGMUNT

1896 *Arystotelesa nauka o duszy*. [W:] [*Sprawozdanie Gimnazjum w Złoczowie 1896*], ss. 1–37.

WITWICKI, WŁADYSŁAW

1903 *Teorie woli u Arystotelesa*. [W:] [*Sprawozdanie IV Gimnazjum*], ss. 3–26.

ZAREMBA, WŁADYSŁAW

1892 *Stanowisko Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych i lekarskich*. *Roczniki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk* t. XIX, ss. 575–598.

Przypisy

1. Tekst ten został przygotowany w ramach grantu „Miejsce Kazimierza Twardowskiego w kulturze polskiej i filozofii europejskiej” (2016/23/B/HS1/00684), finansowanego przez NCN w Krakowie. Jego skrócona wersja została przedstawiona na zaproszenie Lwowskiego Towarzystwa Filozoficznego im. Kazimierza Twardowskiego podczas 30. Odczytów poświęconych pamięci twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, Kazimierza Twardowskiego, 10 lutego 2018 roku we Lwowie. **2.** W recenzji „Nowe książki o filozofii Wschodu”, opublikowanej w 1895 roku w wiedeńskim czasopiśmie *Przełom* (zob.: [Twardowski 2014]), Twardowski zdaje sprawę m.in. z zawartości książki Maurycego Straszewskiego *Dzieje filozofii na Wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem* [Straszewski 1894]. **3.** Z prac dotyczących ogólnie historii filozofii starożytnej Twardowski wymienia: Wojciecha Dzieduszyckiego *Wykłady o pierwszej filozofii [...] jako rys dziejów filozofii* [Dzieduszycki 1880]; tegoż *Historię filozofii*. T. I. *Filozofia starożytna* [Dzieduszycki 1914]; Stefana Pawlickiego *Historię filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa* [Kraków 1890–1903–1917]; Wincentego Lutosławskiego *Wykłady Jagiellońskie* [Lutosławski 1901–1902]; Aleksandra Raciborskiego, *Podręcznik do historii filozofii* [Raciborski 1901]. Wspomina też o pracach dotyczących poszczególnych faz starożytnej filozofii greckiej: o Augusta Cieszkowskiego „Rzeczy o filozofii jońskiej” [Cieszkowski 1841]; Stefana Pawlickiego „Szkoła eleatów” [Pawlicki 1866]; Tadeusza Korzona „Początku filozofii greckiej” [Korzona 1873]; Juliana Ołdakowskiego *Szkoła jońskiej* [Ołda-

kowski 1873]. **4.** Twardowski śledził wszystkie prace Lutosławskiego na ten temat – na czele z monografią *The Origin and Growth of Plato's Logic* [Lutosławski 1897]. Znał też polskie prace Lutosławskiego na ten temat, a w szczególności: *O logice Platona* [Lutosławski 1891–1892–1896]. **5.** Twardowski opublikował w 1895 roku w czasopiśmie *Przełom* tekst „Franciszek Brentano a historia filozofii” [Twardowski 1895a], w którym szczegółowo zanalizował historiozoficzną koncepcję Brentana, zawartą w książce *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* [Brentano 1895]. **6.** [Brentano 1895: 236]. **7.** [Brentano 1895: 237]. **8.** Warto odnotować, że Tatarkiewicz w I tomie swojej *Historii filozofii*, który ukazał się w 1931 roku [Tatarkiewicz 1931], dzielił historię filozofii starożytnej na pięć faz, nadając nazwę jedynie piątej fazie, a mianowicie określając ją jako „filozofię chrześcijańską (w okresie poprzedzającym średniowiecze)”. Pierwsza faza Tatarkiewicza chronologicznie odpowiadała fazie „kosmocentrycznej” Twardowskiego, druga – fazie „antropocentrycznej” i „systematycznej”, trzecia – „grecko-rzymskiej” fazie epoki hellenistycznej, a czwarta – mniej więcej fazie „grecko-wschodniej” tej ostatniej. **9.** Skoro mowa o epikureizmie, to warto odnotować zaskakującą charakterystykę Epikura: „pisywał dużo, w formie niedbałej, ale łatwo zrozumiałej”. Takie sformułowanie jest zaskakujące u Twardowskiego, gdyż presupozycją tej charakterystyki jest zaprzeczenie poglądu samego Twardowskiego, że jednym z powodów niezrozumiałości tekstów filozoficznych jest ich „niedbałość” (brak precyzji). **10.** Na temat relacji między starożytną filozofią grecką i indyjską Twardowski wypowiadał się m.in. w 1896 roku w odczycie na forum Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Zob. „O stosunku filozofii greckiej do indyjskiej” [Twardowski 1896: 539]. **11.** Bardzo dziękuję p. prof. Annie Brożek za zwrócenie mi uwagi na konieczność ujęcia okoliczności, o których mowa, w kategoriach parametryzacji. Symbol ‘o’ w pierwszej przesłance sygnalizuje, że kwantyfikator wiąże wszystkie parametry uwzględnione w poprzedniku i następniku implikacji będącej w zasięgu tego kwantyfikatora. Symbol ‘O’ w drugiej przesłance i wniosku wskazuje ten parametr spośród parametrów uwzględnionych w pierwszej przesłance, który został wyszczególniony (w przykładzie chodzi o parametr miejsca: „na wzgórzu”). **12.** Twardowski szedł w swojej relacji za Kazimierza Ajdukiewicza *Głównymi kierunkami filozofii* [Ajdukiewicz 1923]. **13.** Twardowski wspominał w swoich wykładach m.in. książkę Michała Gliszczyńskiego *Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa*

[Gliszczyński 1858]. Sam Twardowski opublikował piękny tekst o Sokratesie w 1931 roku w *Filomacie* [Twardowski 1931]. Miał on wejść do planowanej przez Twardowskiego *Historii filozofii greckiej*. Zob. [Twardowski 1997: 175]. **14.** Zob. Twardowskiego „Metafizykę duszy”, opublikowaną w *Przełomie* w 1895 roku [Twardowski 1895b]. **15.** Zob. [Twardowski 1997: 372]. **16.** Z wykładów Twardowskiego dowiadujemy się, że o całokształcie życia i twórczości Platona pisali w Polsce m.in.: Felicjan Kozłowski (Warszawa 1845) i Stefan Pawlicki (*Biblioteka Warszawska* 1892); natomiast o poszczególnych dziełach Platona: Bolesław Limanowski (Kraków 1872), Zygmunt Samolewicz (Kraków 1874), Teofil Malinowski (Wadowice 1878), Michał Jezienicki (Tarnopol 1889) i Sebastian Polak (Lwów 1891). Twardowski odnotował również polskie przekłady dzieł Platona dokonane przez: Franciszka Karpińskiego (Grodno 1892), Felicjana Kozłowskiego (Warszawa 1845), Antoniego Bronikowskiego (Poznań 1858, 1871–1873, 1884), Stanisława Siedleckiego (Kraków 1879–1881), Adama Maszewskiego (Warszawa 1885), Bronisława Kąsinowskiego (Warszawa 1888), Pawła Świderskiego (Stanisławów 1888), Adama Jezierskiego (Tarnopol 1890), Władysława Witwickiego (ukazujące się we Lwowie od 1909) i Stanisława Lisieckiego (Kraków 1829). **17.** Twardowski powoływał się w wykładach na następujące polskie monografie o Arystotelesie: Władysława Zaremby „Stanowisko Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych i lekarskich” [Zaremba 1892]; Konstantego Czaykowskiego „Indukcję u Arystotelesa i perypatetyków” [Czaykowski 1894–1895]; Zygmunta Uranowicza *Arystotelesa naukę o duszy* [Uranowicz 1896]; Wojciecha Błotnickiego rozprawę „O ile trafne są zapatrywania Arystotelesa wypowiedziane w *Metafizyce* o jego poprzednikach w filozofii” [Błotnicki 1898]; Franciszka Gabryła monografię „O kategoriach Arystotelesa” [Gabryl 1897]; Władysława Witwickiego *Teorię woli u Arystotelesa* [Witwicki 1903]; Antoniego Danysza „Pedagogikę Arystotelesa” [Danysz 1904]. Twardowski również odnotował, że jedynie *Poetyka* Arystotelesa doczekała się przekładów polskich w jego, tj. Twardowskiego, czasach: Stanisława Siedleckiego (Kraków 1887) i Zenona Eckhardta (Sambor 1905). Na przełomie XVI i XVII wieku ukazały się przekłady polskie fragmentów z Arystotelesa zebranych przez Andrzeja Glabera z Kobyłina pod tytułem *Problemata Aristotelis* [Glaber 1535] – oraz przekłady Sebastiana Petrycego z Pilzna: *Ekonomiki* [Petrycy 1601], *Polityki* [Petrycy 1605] i części *Etyki* [Petrycy 1618].

Streszczenie

Kazimierz Twardowski – historyk filozofii – znany jest dziś co najwyżej jako autor książeczki *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć* (1910). Tymczasem Twardowski w latach 1895–1931 wykładał w Uniwersytecie Lwowskim historię filozofii zaczynając od głębokiej starożytności, a kończąc na filozofii XIX wieku. W Archiwum Twardowskiego w Warszawie zachowały się konspekty tych wykładów. Najciekawsze z dzisiejszego punktu widzenia jest ujęcie przez Twardowskiego starożytnej myśli pozaeuropejskiej oraz – z myśli europejskiej – poglądów Platona i Arystotelesa. Konspekty te ujawniają, że wykłady Twardowskiego stanowiły *sui generis* tło klasycznej *Historii filozofii* (1931) Władysława Tatarkiewicza oraz były niejako pierwowzorem *Zarysu historii filozofii greckiej* (1935) Izydory Dąmbskiej.

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia starożytna, historia filozofii; Izydora Dąmbska, Platon, Sokrates, Władysław Tatarkiewicz, Kazimierz Twardowski.

Abstract

Twardowski as a Historian of Ancient Philosophy

Kazimierz Twardowski – a historian of philosophy – is known today at best as the author of the book *Six Lectures on Medieval Philosophy* (1910). Meanwhile, in the years 1895–1931, Twardowski lectured at the Lvovian University on the history of philosophy, starting from deep antiquity and ending with the philosophy of the 19th century. The synopsis of these lectures have been preserved in the Twardowski Archives in Warsaw. From today's point of view, the most interesting is Twardowski's approach to ancient non-European thought and – as it concerns the European thought – to the views of Plato and Aristotle. This synopsis reveals that Twardowski's lectures were a *sui generis* background to Władysław Tatarkiewicz's classic *History of Philosophy* (1931) and that they were a kind of prototype for Izydora Dąmbska's *Outline of the History of Greek Philosophy* (1935).

KEYWORDS: ancient philosophy, history of philosophy; Izydora Dąmbska, Platon, Socrates, Władysław Tatarkiewicz, Kazimierz Twardowski.