

*I n s t y t u t
K s z t a ł c e n i a
K a d r N a u k o w y c h
p r z y
K C P Z P R*

Henryk Holland

**LEGENDA
O KAZIMIERZU
TWARDOWSKIM**

Książka i Wiedza

**INSTYTUT KSZTAŁCENIA KADR NAUKOWYCH
PRZY KC PZPR**

K A T E D R A H I S T O R I I F I L O Z O F I I

Henryk Holland

**LEGENDA
O KAZIMIERZU
TWARDOWSKIM**

INSTYTUT KSZTAŁCENIA KADR NAUKOWYCH
PRZY KC PZPR
K A T E D R A H I S T O R I I F I L O Z O F I I

Henryk Holland

LEGENDA
O KAZIMIERZU
TWARDOWSKIM



• K S I Ą Ż K A i W I E D Z A •

W A R S Z A W A 1 9 5 3

Redaktor: Eugeniusz Kuszko

E.O.
20.7.53

„Książka i Wiedza”, Warszawa * Maj 1953

Nakład 1 000 + 100 egz. Obj. ark. wyd. 5,6. Obj. ark. druk. 7

Papier druk. sat. kl. V. 80 g, 61 × 86/16 * Oddano do składu 10.I. 53 r.

Podpisano do druku 5.V 53 r. Druk ukończono dn. 15.V 53 r.

Tłoczono w Zakł. Graf. Wyd. „Domu Słowa Polskiego” * Nr zam. 191/A.

Cena zł 9.— 4-B-50827

UNAUKOWIENIE FILOZOFII POLSKIEJ PRZEZ TWARDOWSKIEGO

W roku 1933 Tadeusz Kotarbiński w artykule informacyjnym dla zagranicy pisał o „zasadniczych liniach i tendencjach filozofii polskiej“:

„Okres dzisiejszego wzniesienia się filozofii na uniwersytetach polskich zaczyna się od roku 1895. W roku tym rozpoczął Kazimierz Twardowski, który został wychowany w Theresianum i studiował filozofię u Franciszka Brentany, swoje wykłady na uniwersytecie we Lwowie, dokąd przybył z Wiednia... Działalność nauczycielska Twardowskiego była *wzorem służby nauce*... Przez całe życie pozostawał Twardowski wierny kartezjańskiej zasadzie *szukania idei jasnych i wyraźnych*... *Jak najdalszy* był Twardowski od traktowania filozofii *jako wykraczającego poza granice nauki światopoglądu*. Przeciwnie, Twardowski pragnie, aby filozofia *zasłużyła na nazwę nauki*, aby stała się nauką, podobnie do innych reprezentowanych na uniwersytecie nauk szczegółowych“ *.

Niemal identyczny pogląd o Twardowskim wypowiada Kotarbiński prawie w dwadzieścia lat później w artykule polemicznym, ogłoszonym w roku 1952:

„Tu pora na dygresję o tzw. szkole lwowsko-warszawskiej. Szkoła lwowska — to Twardowski i jego progenitura, szkoła warszawska — to triumwirat: Łukasiewicz, Leśniewski, Tarski oraz ich satelici... Wspólne było filozofowi Twardowskiemu i antyfilozofom warszawskim ustosunkowanie się krytyczne,

* T. Kotarbiński, *Grundlinien und Tendenzen der Philosophie in Polen*, „*Slavische Rundschau*“, 1933, S. 218—219 (podkr. nasze. — H. H.).

negatywne do filozofii zastanej w Polsce. Jakaż bowiem była podstawa szkoły lwowskiej? *Unaukować filozofię*, ujmowaną jako zespół tzw. nauk filozoficznych, obejmujących metafizykę, teorię poznania, logikę, psychologię, etykę... Uczynić z filozofii dyscyplinę szkolną *równie poważną pod względem stopnia unaukowienia jak każda inna poważna nauka, np. fizyka czy matematyka...* Ambicją było uprawiać filozofię odpowiedzialnie pod względem walorów dydaktycznych, żeby to, czego chce kogoś nauczyć, było wyłożone *jasno i wyraźnie...*" *

Widzimy zatem, iż w ciągu dwudziestu lat poglądy Kotarbińskiego o Twardowskim nie uległy istotnym korekturom. Nie są to zresztą tylko poglądy Kotarbińskiego. Podobne poglądy wypowiadają — i to wypowiadają uporczywie — wszyscy uczniowie Twardowskiego. Z braku miejsca ograniczymy się do przytoczenia kilku spośród tych wypowiedzi.

Pisze Władysław Witwicki w roku 1920:

„We wszystkich większych i mniejszych pracach naukowych Twardowskiego dominuje jako ton zasadniczy *dążność do usunięcia mętów i nieporozumień, jakie za sobą pociąga wieloznaczność wyrazów i zwrotów, dążność do oparcia konstrukcji pojęciowej na analizie danych doświadczenia wewnętrznego. Duch Platona i Kartezjusza, na którym niezatarte ślady zostawił empiryzm zachodnio-europejskiej z nowożytnego zakresu filozofii. Twardowski nie jest wyznawcą jednej szkoły filozoficznej ani jednego systemu. Umysł jak na to zbyt szeroki i zbyt krytyczny...* Nie można obliczyć, w ilu jednostkach i w jakim stopniu rozbudził *krytycyzm i potrzebę jasnego myślenia*, ile jednostek wprowadził w bezpośredni lub pośredni kontakt z duchową kulturą grecką i filozofią Europy zachodniej i przez to dał *fundament do wolnego od sprzeczności i mętów racjonalnego poglądu na świat*“ **.

Pisze Jan Łukasiewicz w roku 1929:

„Złożyło się przy tym szczęśliwie, że zarówno matematycy nasi, jak filozofowie, którzy pierwsi zabrali się do logiki mate-

* T. K o t a r b i ń s k i, *Odpowiedź*, „*Myśl Filozoficzna*“, 1952, nr 2(4), str. 327 (podkr. nasze. — H. H.).

** W. W i t w i c k i, *Kazimierz Twardowski*, „*Przegląd Filozoficzny*“, 1920, str. XIII—XIV, XVIII (podkr. nasze. — H. H.).

matycznej, przynieśli z sobą *wyrobione poczucie ścisłości naukowej*. Niemal wszyscy filozofowie uprawiający w Polsce logikę matematyczną to uczniowie prof. Twardowskiego, należą więc do tzw. *«lwowskiej szkoły filozoficznej»*, w której *nauczyli się myśleć jasno, sumiennie i metodycznie*^{*}.

Pisze Kazimierz Ajdukiewicz w roku 1934:

„Twardowski zarówno w swych publikacjach, jako też w swej działalności pedagogicznej *najgorliwiej zwalczał niejasność pojęciową i swych uczniów wychowywał w duchu jak najściślejszego przestrzegania metod naukowych*”^{**}.

Pisze Roman Ingarden w roku 1938:

„Jeżeli... zechcemy w ostatecznym skrócie uświadomić sobie rolę Kazimierza Twardowskiego w rozwoju polskiej filozofii, to jedna sprawa ponad inne wybija się na czoło: to mianowicie, że zdołał on w pokoleniu młodszych od siebie filozofów polskich — a także w ogólnej świadomości oświeconego społeczeństwa — wyrobić żywe i trwałe przekonanie, iż *można i należy filozofię uprawiać w sposób intelektualnie i moralnie odpowiedzialny*”^{***}.

Pisze Izydora Dąmbska w roku 1939:

„Twardowski uprawiać chciał filozofię w sposób *ściśle naukowy... chciał odgraniczyć jasno i wyraźnie problemy pozorne od rzeczywistych, a te rzeczywiste rozwiązywał w sposób naukowy, tj. w odpowiedziach jasno i jednoznacznie sformułowanych i należycie uzasadnionych*”^{****}.

* J. Łukasiewicz, *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej*, „Nauka Polska”, 1929, str. 607 (podkr. nasze. — H. H.).

** K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny”, 1934, str. 400—401 (podkr. nasze. — H. H.).

*** R. Ingarden, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*. W księdze: *Kazimierz Twardowski — nauczyciel, uczony, obywatel*, Lwów 1938, str. 29.

**** I. Dąmbska, *O niektórych poglądach Kazimierza Twardowskiego z zakresu teorii nauk*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1939, str. 16 (podkr. nasze. — H. H.).

Pisze wreszcie Helena Słoniewska w roku 1948:

Twardowski wyszedł ze szkoły *żelaznej dyscypliny naukowej* swego profesora Brentany. Potrzeba *logicznej ścisłości i metodyczności w pracy naukowej* stała się jego drugą naturą^{*}.

Może zbyt obfity jest ten bukiet cytatał. Ale wprowadzają nas one w samo sedno *legendy o Twardowskim*. Nie są to wszak przypadkowe głosy przypadkowych publicystów. Są to wypowiedzi „ludzi wybitnych, dobrze znanych czytelnikom ksiąg i słuchaczom uczonych przemówień” — jak określa ich Kotarbiński, wypowiedzi ludzi stojących na czele — jakbyśmy to dziś powiedzieli — filozoficznego frontu dwudziestolecia międzywojennego, w większości — czynnych naukowo po dziś dzień. Są to wypowiedzi ludzi, zdawałoby się, wręcz przeciwnych sobie światopoglądowo: „pansomatycznego reisty” Kotarbińskiego i otwartego idealisty Ingardena, „radykałnego konwencjonalisty” Ajdukiewicza i jawnego fideisty Łukasiewicza. A jednak wszystkie głoszą *unisono*: Twardowski — wychowanek szkoły „żelaznej dyscypliny naukowej” Brentany — był tym, który unaukował filozofię polską; szkoła filozoficzna, którą zainaugurował — szkoła lwowsko-warszawska — od niego nauczyła się naukowej metody filozofowania, polegającej na tym, by „myśleć jasno, sumiennie i metodycznie”, by uprawiać filozofię w sposób „intelektualnie odpowiedzialny”; od niego przejęła naukowy zakres filozofowania, polegający na tym, by w problematyce filozoficznej nie wykraczać „poza granice nauki”, by unikać „problemów pozornych”, a rzeczywiście — rozwiązywać w odpowiedziach „jasno i jednoznacznie sformułowanych i należycie uzasadnionych”.

Tak można by pokrótce ująć wykaz najbardziej podstawowych zasług filozoficznych Twardowskiego, przedstawiony w zgodnych wypowiedziach czołowych jego uczniów, wypowiedziach opublikowanych na przestrzeni lat 1920—1952.

^{*} H. Słoniewska, *Filozofia i pogląd na świat. Śladami myśli Kazimierza Twardowskiego*, „Zeszyty Wrocławskie”, 1948, nr 3, str. 55 (podkr. nasze. — H. H.).

Sam Twardowski swe *credo* „unaukowienia“ filozofii polskiej sformułował już w swym pierwszym wykładzie na Uniwersytecie Lwowskim w dniu 15 listopada 1895 roku, inaugurującym jego działalność akademicką:

„Filozofia jest także nauką, jest także umiejętnością jak każda inna; celem jej jest szukanie prawdy, a prawda w każdym przedmiocie jest tylko jedna... Prócz szukania prawdy nauka żadnej nie posiada ambicji...“ *

Uzbrojeni w tę busolę, możemy wyruszyć śladami myśli filozoficznej Kazimierza Twardowskiego.

* Cyt. wg Ingardena, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, cyt. wyd., str. 29.

TEORIA POZNANIA

1. PSYCHOLOGISTYCZNY PUNKT WYJŚCIA I PSYCHOLOGIA „EMPIRYCZNA“

Kotarbiński w jednym ze swych artykułów o Twardowskim tak oto pisze o jego nauczycielu Brentanie:

„Brentano — eks-teolog, wyzwolony z tej więzi własnym krytycznym umysłem, zaprawiony na Arystotelesie i scholastyce, celował w myśleniu przy pomocy terminów jasnych i wyraźnych, a roztrząsania jego dotyczyły głównie podstawowych pojęć psychologii. Wybitnych uczniów miał duży zastęp, że wymienimy tylko nazwiska Stumpfa, Marty'ego, Meinonga, Husserla, Krausa... Pośród nich błyszczał Twardowski, najwierniejszy dziedzinie cnót metodycznych Brentany“ *.

Będziemy jeszcze mieli niżej niejedną okazję do skonfrontowania tej opinii Kotarbińskiego o Brentanie z wypowiedziami o nim innych autorów, a także — z poglądami samego Brentany. W tym miejscu warto zauważyć tylko, iż Franciszek Brentano, założyciel tzw. austriackiej szkoły filozoficznej, był jednym z pierwszych filozofów drugiej połowy wieku XIX, którzy otwarcie nawiązali do średniowiecznej scholastyki, współdziałając tym samym w zainaugurowanym przez papieża Leona XIII „odradzaniu“ tej najbardziej ponurej karty w dziejach myśli filozoficznej. Píše o tym m. in. Władysław Tatarkiewicz — historyk filozofii, wyraźnie zresztą odnoszący się z sympatią do Brentany — stwierdzając w III tomie swej *Historii filozofii*,

* T. Kotarbiński, Kazimierz Twardowski, „Pion“, 1936, nr 21, str. 3 (podkr. nasze. — H. H.).

iz Brentano „pojęcia arystotelesowsko-scholastyczne miał wspólne z zaczynającym się właśnie prądem neotomistycznym“ *, iż nawet wśród współczesnych sobie filozofów-idealistów „uchodził... za myśliciela anachronicznego, za pozostałość średnio-wieczna“ **. Ten nurt jawnie scholastyczny, fideistyczny usiłował Brentano sprzęgnąć w swej filozofii z modnym podówczas w filozofii burżuazyjnej nurtem pozytywistycznym — „naukowym“ i „empirycznym“.

Jedną z „cnót metodycznych“, odziedziczoną przez Twardowskiego po Brentanie, była „cnota“ psychologizmu, tj. poglądu uważającego psychologię za podstawową i wyjściową naukę w systemie nauk filozoficznych¹ ***.

Psychologizmowi swemu dał Brentano wyraz już w pierwszych słowach swej podstawowej pracy *Psychologia ze stanowiska empirycznego* (1874), pisząc z emfazą:

„Zaiste, całe królestwo prawdy wyda się wielu ubogim i godnym pogardy, jeżeli nie zostanie ono skłonięte do ogarnięcia również tej dziedziny (psychologii. — przyp. H. H.)... Ma ona odnowić całe życie ludzkości, ma przyspieszyć i zapewnić postęp... Zadaniem jej jest stać się podstawą społeczeństwa i jego najszlachetniejszych dóbr, a tym samym podstawą wszystkich wysiłków badaczy“ ****.

Mowa tu oczywiście o zainaugurowanej przez Brentanę i kontynuowanej m. in. przez Twardowskiego psychologii „naukowej“, psychologii czysto „empirycznej“.

Najdobitniejszy wyraz swego stanowiska w tej sprawie dał sam Twardowski w swej pracy *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* (1897) w sformułowaniach znacznie mniej emfaticznych. Píše on tam o jednym z „najwięcej charakterystycznych znamion współczesnej pracy filozoficznej“:

* W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1950, str. 210.

** Tamże, str. 219.

*** Patrz: *Przypisy* (str. 99 niniejszej pracy).

**** F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, J. Leipzig 1924, S. 5—6.

„Znamie to znane jest pod nazwą *psychologizmu* filozofii, a przejawia się w nim niejako reakcja przeciw dawniejszemu *„metafizycyzmowi”* filozofii... W owych czasach metafizyka panowała wszechwładnie na całym terytorium filozofii; chcąc się dowiedzieć, jak się kto zapatruje na pewną kwestię etyczną lub psychologiczną, wystarczyło poinformować się o jego przekonaniach metafizycznych; z tychże bowiem można było sobie wyprowadzić drogą sylogistyczną odpowiedź na wszystkie inne zagadnienia. A co więcej: poszczególnych twierdzeń treści psychologicznej lub innej nie oceniano wedle zasad przyjętych, lecz głównie wedle ich zgodności lub niezgodności z systemem metafizycznym, który w danym czasie lub danych kołach uważano za prawdziwy. Oto były czasy metafizycyzmu w filozofii“ *.

Tak było niegdyś. Okazało się jednak, iż tą drogą nie można dojść do filozofii, która by „zdołała naukowo uzasadnić swe twierdzenia“.

„Obrano więc drogę inną. *Zamiast zaczynać od metafizyki, postanowiono zachować ją na koniec, a natomiast zwracać uwagę na psychologiczną stronę poszczególnych kwestii...* Zamiast gubić się w dociekaniach metafizycznych nad istotą prawdy, zapytano się, jakimi właściwościami różnią się przekonania uważane powszechnie za prawdziwe od nieprawdziwych. Zamiast debatować nad przymiotami Boga, zastanawiano się nad sposobem, w jaki pojęcie Boga w umyśle ludzkim powstaje, i nad warunkami, od których rozwój tego pojęcia jest zależny. *Jednym słowem, miejsce spekulacji metafizycznych zajęły psychologiczne badania nad tymi objawami duchowymi, które w dalszym toku prowadzą właśnie do odnośnych zagadnień metafizycznych; podstawą pracy filozoficznej przestała być metafizyka, stała się nią psychologia*“ **.

Zatrzymajmy się na chwilę przy tych wywodach. Stanowią one uzasadnienie „psychologizmu“ w filozofii, przeprowadzone na tle krytyki „metafizyki“ panującej dawniej wszechwładnie w myśli filozoficznej.

Na trzy lata przed ogłoszeniem przez Twardowskiego oma-

* K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, str. 23.

** Tamże, str. 24 (podkr. nasze. — H. H.).

wianej rozprawy ujrzała światło dzienne praca filozoficzna, której autor również poddaje krytyce „metafizycyzm“.

Było to dzieło Włodzimierza Lenina: *Co to są „przyjaciele ludu“ i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom?* 24-letni młodoczas Lenin pisał w niej, polemizując z przedstawicielem „subiektywnej socjologii“, narodnikiem Michajłowskim:

„Metafizyk-psycholog roztrząsał kwestię: czym jest dusza? Sama metoda była już niedorzeczna. Nie można rozprawiać o duszy, zanim się nie wytłumaczy w szczególności procesów psychicznych; postęp powinien polegać tutaj właśnie na porzuceniu ogólnych teorii i konstrukcji filozoficznych na temat, czym jest dusza, i na umiejętności postawienia na gruncie naukowym badania faktów charakteryzujących te lub inne procesy psychiczne. Toteż oskarżenie p. Michajłowskiego porównać można całkowicie do postępowania metafizyka-psychologa, który pisząc przez całe życie «studia» na temat: czym jest dusza? (nie znając ścisłego wytłumaczenia ani jednego, choćby najprostszego, zjawiska psychologicznego) począłby naraz oskarżać psychologa-naukowca, że ten nie zrewidował wszystkich znanych teorii dotyczących duszy. Ów psycholog-naukowiec odrzucił filozoficzne teorie dotyczące duszy i zabrał się wprost do badania materialnego podłoża zjawisk psychicznych — procesów systemu nerwowego — oraz dał, powiedzmy, analizę i wyjaśnienie takiego a takiego procesu psychicznego czy pewnych procesów psychicznych“*.

Widzimy zatem, co przeciwstawia Lenin metafizycznym spekulacjom na temat duszy: obiektywne, naukowe badanie materialnego podłoża zjawisk psychicznych, badanie procesów systemu nerwowego, przede wszystkim — mózgu.

Cóż natomiast przeciwstawia Twardowski „metafizycyzmowi“? Przeciwstawia — „psychologiczne badania nad tymi objawami duchowymi, które w dalszym toku prowadzą do odnośnych zagadnień metafizycznych“.

Zanim przejdziemy do pełnego rozszyfrowania tej formuły, zanim ujawnimy, jak Twardowski stosuje swą psychologię do rozwiązywania „zagadnień metafizycznych“, jakie przy jej po-

* W. I. Lenin, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1950, str. 144.

mocy zagadnienia „rozwiązuje“ i — co najważniejsze — *jak, w jakim duchu* je rozwiązuje, musimy uprzednio wyjaśnić, jakiego charakteru są owe „badania psychologiczne“, przy których pomocy mamy rozwiązywać podstawowe zagadnienia bytu, zagadnienia istoty prawdy itp. itp. Cóż to za psychologię proponuje nam Twardowski?

Twardowski za swym mistrzem Brentaną proponuje „psychologię empiryczną“, tj. „opartą na doświadczeniu“, w odróżnieniu od dawniejszej „psychologii racjonalnej“, opartej „na twierdzeniach wyrozumowanych z rzekomych pewników metafizyki“*.

Jednakże w dalszym wywodzie nie idealistycznej „psychologii racjonalnej“ przeciwstawia Twardowski swą „psychologię empiryczną“ i bynajmniej nie od niej się odgradza. Zupełnie innego widzi przed sobą przeciwnika:

„Już w zeszłym wieku (tj. XVIII: pisane w 1897 r. — przyp. H. H.) odezwały się głosy za odłączeniem psychologii od filozofii i przydzieleniem jej do fizjologii. Józef Priestley, bacząc na ścisły związek zachodzący między objawami życia umysłowego a pewnymi funkcjami systemu nerwowego, zaprzeczył jakoby między jednymi a drugimi istniała różnica zasadnicza“**.

W dalszym ciągu Twardowski namiętnie polemizuje z poglądami wielkiego przyrodnika i filozofa-materialisty angielskiego, Józefa Priestleya.

Priestley jest kontynuatorem idei innego wielkiego filozofa-materialisty angielskiego, Johna Tolanda, którego szczególną zasługą w historii materializmu jest nauka o ruchu jako o istotnej, immanentnej własności materii. Zasługą Tolanda jest również sformułowanie poglądu, iż myślenie jest właściwością wysoko zorganizowanej materii — mózgu.

Naukę Tolanda o myśleniu, zawierającą obok słusznego materialistycznego jądra wulgarno-mechanistyczną interpretację

* K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, str. 5.

** Tamże.

samego związku myślenia z jego materialnym podłożem, znacznie rozwinął i pogłębił Priestley w swych *Rozprawach o materii i duchu* (1777).

Oto wywód wielkiego materialisty XVIII wieku:

„Zdolności doznawania wrażeń i spostrzegania, a także myśli, należące do człowieka, zawsze dawały się ujawnić tylko w połączeniu z *pewnym zorganizowanym systemem materii*... U człowieka zdolność ta jest własnością *systemu nerwowego* lub raczej *mózgu*. Albowiem, na ile może sądzić, zdolność myślenia i określony stan mózgu zawsze towarzyszą sobie wzajemnie, czyli jakby odpowiadają sobie wzajemnie... Nie znamy ani jednego wypadku, by przy zniszczeniu mózgu zachowała się zdolność myślenia. I z drugiej strony, jeśli zdolność ta zatrzymuje się w swej działalności lub jeśli w jakiś sposób ulega zakłóceniu, to jest to dostateczną podstawą do wysunięcia wniosku, że i mózg uległ w odpowiednim stopniu rozprężeniu. Dlatego też zmuszeni jesteśmy traktować mózg jako naturalną siedzibę myśli“ *.

Cóż przeciwstawić może tym głębokim i iście genialnym na owe czasy materialistycznym rozważaniom Twardowski w 120 lat później? Za pomocą jakich argumentów zbija on twierdzenia Priestleya?

Twardowski wysuwa dwa zabójcze „fakty“, świadczące o „zasadniczej różnicy“, jaka zachodzi między procesami fizjologicznymi systemu nerwowego a objawami duchowymi:

„*Pierwszym z tych faktów jest stosunek, w jakim objawy umysłowe z jednej, a zjawiska fizjologiczne z drugiej strony pozostają do przestrzeni. Wiadomą jest powszechnie rzeczą, że wszelkie funkcje fizjologiczne zajmują większą lub mniejszą część w przestrzeni, że posiadają tzw. rozciągłość w przestrzeni... Wręcz przeciwnie ma się rzecz z objawami życia umysłowego. Nasze myśli i uczucia, wyobrażenia i postanowienia nie posiadają wcale rozciągłości w przestrzeni; nie zajmują żadnej części w przestrzeni; nie można się co do nich pytać, gdzie się odbywają, albowiem nie można do nich stosować pojęcia miejsca*“ **.

* Cyt. wg przekł. ros. J. Priestley, *Dzieła*, wyd. ros., 1934, str. 22.

** K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, str. 6—7 (podkr. nasze. — H. H.).

Twardowski powtarza tu stary argument teologiczno-metafizyczny o duszy jako substancji nierozciągłej, oblekając go w nowe szaty „faktu” psychologii „empirycznej”. Jednakże z faktów tych śmiał się już Priestley dokładnie 200 lat temu:

„Człowiek nie składa się z dwóch pierwiastków, na tyle odmiennych od siebie, jak *materia* i *duch*, nie mających, wedle opisu, ani jednej wspólnej własności, przy pomocy której mogłyby one działać na siebie wzajemnie. Jeden (*materia*) zajmuje przestrzeń, a drugi (*duch*) nie tylko nie zajmuje najdrobniejszej cząstki przestrzeni, ale i nie może mieć żadnego odniesienia do niej. W ten sposób, właściwie mówiąc, okazuje się, iż mój *duch* podobnie nie znajduje się w *moim ciele*, jak nie znajduje się na księżycu. Ja zaś raczej myślę, iż cały człowiek *składa się z substancji jednorodnej* i że własność spostrzegania, podobnie jak i inne własności nazwane *duchowymi* są rezultatem ... takiej budowy organicznej, jak budowa mózgu” *.

W świetle przytoczonego wyżej „faktu” o nierozciągłości zjawisk psychicznych — „faktu”, jak widzieliśmy, zbitego już 200 lat temu przez Priestleya — nie zaskoczy już nas ultranaukowa i empiryczna teza Twardowskiego, głosząca, że... myśl nie jest czynnością mózgu.

Wywód Twardowskiego w tej kwestii jest jednak tak interesujący, iż nie możemy odmówić sobie przyjemności przytoczenia go. Jest to zresztą małe studium z dziedziny „jasnego i jednoznacznego” precyzowania pojęć przez Twardowskiego, którym tak zachwycają się jego uczniowie:

„...nazywając czynności umysłu funkcjami mózgu, można albo mieć słuszność, albo jej nie mieć, stosownie do znaczenia, jakie się słowu «funkcja» nadaje. Wyraz ten bowiem jest dwuznaczny. W matematyce nazywamy funkcją wielkość czy to ilościową, czy to przestrzenną, która wedle pewnego prawa zależna jest od innej, tak że stosownie do niej zmienia swą wartość... Zupełnie odmienne jest drugie znaczenie wyrazu funkcja. Mówimy np., że nauczanie dzieci jest funkcją nauczyciela, że wydzielanie żółci jest funkcją wątroby. W tym drugim wypadku wyraz funkcja oznacza czynność, którą wykonywa osoba lub

* J. Priestley, Dzieła, str. 192—193.

rzecz. Otóż czynność umysłowa jest niezawodnie funkcją mózgu w pierwszym tego słowa znaczeniu, albowiem pewne zmiany zachodzące w mózgu pociągają za sobą zmiany w czynności umysłowej. Nie można atoli nazwać czynności umysłowej funkcją mózgu w drugim z przytoczonych znaczeń. *Nie ma bowiem wcale na to dowodów, że czynność umysłową wykonywa w zupełności i wyłącznie mózg...* A psychologia stałaby się częścią fizjologii tylko wtedy, gdyby w jej przedmiocie wolno było upatrywać funkcje mózgu w drugim tego słowa znaczeniu“*.

Z tą argumentacją Twardowskiego nie mamy potrzeby polemizować — zrobił to za nas Priestley w roku 1777. Warto natomiast w myśl przysłowia: „Powiedz mi, kim są twoi przyjaciele, a powiem ci, kim jesteś“ — przyjrzeć się na chwilę współczesnym Twardowskiemu sojusznikom w zwalczaniu mózgu jako organu myślenia.

W roku 1909 ukazało się główne dzieło filozoficzne Lenina: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Spróbujemy sprawdzić, jakie mają zastosowanie zawarte w książce tej „krytyczne uwagi o pewnej reakcyjnej filozofii“ (mowa o empiriokrytycyzmie Macha i Avenariususa) w stosunku do wynurzeń „psychologicznych“ Twardowskiego.

W podtytule jednego z rozdziałów Lenin zapytuje: *Czy człowiek myśli przy pomocy mózgu?* Twardowski dał już na to pytanie zdecydowaną — i to negatywną — odpowiedź. Okazuje się, że również

„...zdaniem Avenariususa mózg nie jest narządem myśli, myśl nie jest funkcją mózgu... Avenarius odrzuca ten materialistyczny pogląd, nazywając «myślenie mózgu» «fetyszyzmem przyrodoznawstwa» („Ludzkie pojęcie o świecie“, 2 wyd. niem., S. 70). Nie ma więc Avenarius najmniejszych złudzeń co do tego, że w tym punkcie rozmija się zdecydowanie z przyrodoznawstwem. Przyznaje on — a przyznaje to także zarówno Mach, jak wszyscy immanentyści — że przyrodoznawstwo stoi na instynktownie, bezwiednie materialistycznym stanowisku“**.

* K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, str. 8—9 (podkr. nasze. — H. H.).

** W. I. Lenin, *Dzieła*, t. 14, Warszawa 1949, str. 97.

Nie chcemy przez to zestawienie poglądów Twardowskiego i Avenariususa na kwestię mózgu jako narządu myślenia bynajmniej postawić znaku równości między nimi. Jak zobaczymy niżej, w niektórych kwestiach nawet empiriokrytykom wyda się Twardowski (i jego nauczyciel Brentano) filozofem zbyt obskuranckim. Tu pragniemy tylko zaznaczyć, iż Twardowski i Avenarius tworzą coś w rodzaju jednolitego frontu przeciw „fetyszyzmowi przyrodoznawstwa“, choćby to był „fetysz“ utrwalony w postępowej myśli materialistycznego przyrodoznawstwa już od lat kilkuset.

Tyle o fakcie pierwszym, przytoczonym przez Twardowskiego na rzecz jego psychologii „empirycznej“ bez mózgu.

Przechodzimy do „faktu“ drugiego, w konsekwencjach swych może jeszcze donioślejszego niż „fakt“ pierwszy, do „faktu“, który stanowi niewątpliwie „gwóźdź“ psychologii „empirycznej“. Wyrasta ten fakt — podobnie jak cała psychologia „empiryczna“ — z „krytycznej teorii poznania“:

„*Drugim faktem, domagającym się uwzględnienia w kwestii stosunku zjawisk fizjologicznych do zjawisk psychologicznych, jest okoliczność, iż oba rzędy zjawisk w zupełnie odmienny spostrzegamy sposób. Zjawiska fizjologiczne spostrzegamy za pośrednictwem zmysłów; poucza nas o nich tzw. doświadczenie zmysłowe, czyli zewnętrzne; jesteśmy przekonani, że stanowi ono jedyną drogę bezpośredniego poznania procesów życia organicznego. Zjawiska duchowe natomiast poznajemy drogą inną. Naszych pojęć i pragnień, naszych przekonań i wzruszeń nie widzimy i nie słyszymy ani też nie spostrzegamy ich przy pomocy żadnego innego zmysłu. Znajomość objawów psychicznych zawdzięczamy tzw. doświadczeniu wewnętrznemu. Wiemy, co się w naszym umyśle w danej chwili dzieje, chociaż zmysły nic nam w tym względzie nie mówią; posiadamy świadomość bezpośrednią odbywających się w nas zjawisk duchowych, świadomość, która stanowi właśnie podstawę doświadczenia wewnętrznego. A tak samo jak zjawiska fizjologiczne dostępne są jedynie doświadczeniu zewnętrznemu, objawy psychiczne podpadają wyłącznie pod doświadczenie wewnętrzne*“*.

* K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, str. 7 (podkr. nasze. — H. H.).

Wnioski, do których prowadzi drugi „fakt”, są już oczywiste:

„...zjawiska duchowe przystępne są jedynie doświadczeniu wewnętrznemu. Chcąc je zatem badać, psychologia empiryczna posługuje się tzw. *metodą introspekcyjną*; każdy psycholog wgląda niejako w siebie, w swój umysł, a to, co w nim drogą doświadczenia wewnętrznego postrzega, usiłuje analizować, opisać, klasyfikować, ująć w prawa“ *.

Jeszcze mocniej wniosek ten wypowiada Twardowski w 12 lat później w odczycie wygłoszonym na I Zjeździe neurologów, psychiatrów i psychologów polskich w Warszawie:

„...zdobywa sobie coraz szersze uznanie zasada, że ostateczną podstawą wszelkiego badania psychologicznego jest *introspekcja*...” **

Twardowski powtarza więc jedynie stare tezy idealistycznej psychologii introspekcyjnej. Tezą wyjściową jest tu twierdzenie: objawy psychiczne, jako zjawiska naszej świadomości, są zamknięte w wewnętrznym świecie doświadczenia wewnętrznego, są one całkowicie zdeterminowane przez odniesienie do samych siebie, bez jakiegokolwiek odniesienia do zewnętrznego, materialnego świata.

Z tej subiektywno-idealistycznej koncepcji jest już prosty wniosek: dane „doświadczenia wewnętrznego”, dane introspekcji, są absolutnie wiarogodne. Nie ma instancji, która mogłaby je obalić. Dodajmy: nie ma też instancji, która mogłaby je potwierdzić, jako że nie można ich odnieść do żadnego czynnika obiektywnego, zewnętrznego, niezależnego od świadomości. Jeżeli posiadamy „świadomość bezpośrednią” naszych zjawisk duchowych, jeżeli zjawiska te są „czysto bezpośrednie”, podpadające „jedynie pod doświadczenie wewnętrzne”, to nie ma w ogóle obiektywnej instancji, zdolnej do sprawdzenia danych świadomości; nie może ich sprawdzić ani sam podmiot, ani postronny obserwator. Znika zatem możliwość sprawdzenia danych, odróżniająca naukę od wiary. Tym samym psychologia

* Tamże, str. 9.

** K. Twardowski, *O metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych*, Warszawa 1910, str. 18.

jako wiedza obiektywna, psychologia jako nauka staje się niemożliwa — oto do czego w konsekwencji prowadzi idealistyczna psychologia introspekcyjna, tak wychwalana przez Twardowskiego.

Naukowa, materialistyczno-dialektyczna psychologia odrzuca stanowczo idealistyczne traktowanie świadomości jako zamkniętego świata. W swym ujęciu świadomości za punkt wyjścia przyjmuje leninowską teorię odbicia. Świadomość to specyficzna forma odzwierciedlenia obiektywnej rzeczywistości, istniejącej poza świadomością i niezależnie od świadomości. „...Nasze «ja» istnieje o tyle tylko, o ile istnieją warunki zewnętrzne wywołujące wrażenia w naszym «ja»“ — pisał Józef Stalin w roku 1907 *. Świadomość jest zawsze uświadomionym bytem. Tworzy się ona w procesie ludzkiej praktyki społecznej.

Naukowa, materialistyczno-dialektyczna psychologia odrzuca stanowczo idealistyczne oderwanie psychologii od fizjologii i przeciwstawianie sobie tych dwu nauk. Za punkt wyjścia przyjmuje ona tezę o nieodłączności myślenia od materii, która myśli. Myślenie jest produktem materii, która dosięgła w swoim rozwoju wysokiego stopnia doskonałości, jest wytworem mózgu. Psychika jest odzwierciedleniem świata materialnego, dokonywanym przez mózg. Działalność psychiczna jest w swej podstawie wyższą działalnością nerwową. Zjawiska psychiczne — „subiektywny obraz obiektywnego świata“ — są nieodłączne od swej materialnej podstawy; wrażenie, spostrzeżenie itd. powstają w wyniku odruchowej (refleksowej) odpowiedzi mózgu na oddziaływanie świata zewnętrznego — i jako takie w całości podlegają prawom wyższej działalności nerwowej. A jednocześnie każdy subiektywny obraz (wrażenie, spostrzeżenie, myśl) odgrywa pewną określoną rolę w życiu podmiotu. Będąc odzwierciedleniem obiektywnej rzeczywistości, pozwala on działać mu odpowiednio do warunków tej rzeczywistości i przekształcać ją. W tej właśnie specyficznej roli bada psychologia działalność odzwierciedlającą mózgu ludzkiego.

Widzieliśmy wyżej, jak wzbraniał się Twardowski przed

* J. W. Stalin, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1949, str. 327.

uznaniem faktu, że myśl jest wytworem mózgu, jak starannie odgradzał swą psychologię od fizjologii, jak z zapałem godnym lepszej sprawy „informował“ przyrodników polskich na ich zjeździe w roku 1909, że idealistyczna „psychologia bez mózgu“, posługująca się „jedyną“ metodą introspekcyjną, „zdobywa sobie coraz szersze uznanie“ w nauce.

Czy tak rzeczywiście było? Czy rzeczywiście w nauce owych czasów zdobywa sobie „coraz szersze uznanie“ zasada odgradzania psychologii z jej „jedyną“ rzekomo metodą „wglądania psychologa w siebie“ — od obiektywnych metod fizjologii? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wystarczy cofnąć się o lat sześć. Oto co mówił w roku 1903 na Międzynarodowym Kongresie Lekarskim w Madrycie cieszący się już wówczas światową sławą wielki fizjolog rosyjski Iwan Pawłow:

„Obiektywne badanie żywej materii, rozpoczynające się nauką o tropizmach najprostszych istot żyjących, może i powinno pozostać obiektywnym i wówczas, gdy dochodzi do najwyższych przejawów organizmu zwierzęcego, do tzw. zjawisk psychicznych u wyższych zwierząt.

Kierując się podobieństwem lub tożsamością przejawów zewnętrznych, nauka prędzej czy później przeniesie otrzymane dane obiektywne również na nasz świat subiektywny i w ten sposób z miejsca oświecili jaskrawo naszą tak bardzo tajemniczą naturę, wyjaśni mechanizm i sens życiowy tego, co człowieka zajmuje najbardziej — jego świadomości“*.

Tak pisał Pawłow w roku 1903. Pół wieku wspaniałego rozwoju pawłowowskiej teorii o wyższych czynnościach nerwowych stanowi najlepsze potwierdzenie proroczych słów wielkiego przyrodnika-materialisty rosyjskiego, stanowi najlepsze potwierdzenie zwycięstwa metody obiektywnej, metody przyrodniczej również i w badaniu procesów i zjawisk świadomości człowieka.

Nie trudno dostrzec, iż niewiele ma wspólnego z prawdziwą nauką kruczata Twardowskiego przeciwko „metafizyce“.

* I. P a w ł o w, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. III, ks. 1, Moskwa—Leningrad 1951, str. 38—39 (podkr. nasze. — H. H.).

Nie trudno dostrzec skrajny idealizm, kryjący się pod płaszczykiem walki z metafizyką.

Pora na niewielkie podsumowanie.

Rozważana kwestia — mimo swej szaty „psychologicznej” — jest w gruncie rzeczy zagadnieniem *teorii poznania*.

Psychologizm, „psychologistyczny punkt wyjścia” filozofii Twardowskiego nie był jego wynalazkiem. Był znamieniem epoki. Nie był też bynajmniej reakcją przeciw idealistycznej metafizyce. Był reakcją przeciw materializmowi.

Druga połowa XIX wieku to okres, w którym na arenie ideologicznej pojawia się światopogląd klasy robotniczej — materializm dialektyczny, pierwsza w dziejach konsekwentnie naukowa filozofia; to okres triumfalnego pochodów przyrodnictwa, obalającego idealizm i metafizykę. W tych warunkach trudno poprowadzić frontalny atak przeciw materializmowi — obrońcy idealizmu przystępują zatem do ataku oskrzydłającego. Pod płaszczykiem walki ze spekulacją metafizyczną atakuje się — i „likwiduje” jako „metafizyczne” — podstawowe problemy filozofii, przede wszystkim zaś podstawowe zagadnienie filozofii: zagadnienie stosunku świadomości do materii, myślenia do obiektywnej rzeczywistości. Pod płaszczykiem odrzucenia idealistycznej spekulacji na ten temat za jednym zamachem odrzuca się również materialistyczne rozwiązanie zagadnienia. „Odradza się” nurt subiektywno-idealistyczny, pozytywistyczny i agnostyczny, zainaugurowany w XVIII wieku przez Berkeley’a i Hume’a.

Jednym ze strumyków tego nurtu jest koncepcja psychologizmu — koncepcja obrony idealizmu przez podmurowanie go idealistycznie zinterpretowaną psychologią. W dobie wspaniałego rozwoju nauk przyrodniczych, w dobie triumfu doświadczenia i eksperymentu musiała to być psychologia „empiryczna”. Ale jest to empiryzm nader swoisty — własnego, idealistycznego chowu. „Doświadczenie”, z którym ma ta psychologia do czynienia — to osławione „doświadczenie wewnętrzne”, „doświadczenie” pojęte czysto idealistycznie, oderwane nie tylko od obiektywnej rzeczywistości materialnej, od otaczającego pod-

miot zewnętrznego, spostrzegalnego zmysłowo świata i przeciwstawione tej rzeczywistości, temu światu, ale oderwane również od materialnego podłoża życia psychicznego samego podmiotu — jego mózgu, systemu nerwowego i również mu przeciwstawione. Stąd niewiarygodna wprost — w końcu XIX wieku — koncepcja, że człowiek nie myśli przy pomocy mózgu.

Oderwać myślenie od materii, która myśli, zaprzeczyć, że świadomość jest odbiciem obiektywnej rzeczywistości, że materia, byt jest pierwotny, a świadomość wtórna, pochodna — i to wszystko na gruncie „czystego doświadczenia“ — oto istota psychologizmu, oto linia subiektywnego idealizmu od Berkeley'a i Hume'a do Avenarius'a i Twardowskiego, oto linia walki z materializmem i materialistycznym przyrodoznawstwem².

Na zakończenie warto przytoczyć opinię o psychologii Twardowskiego jednego z czołowych jego uczniów. Oto co pisze Tadeusz Kotarbiński w cytowanym już przez nas artykule, zamieszczonym w roku 1936 na łamach *Pionu*:

„Psychikę bada Twardowski (jak Brentano) niemal w uniezależnieniu od aparatu pojęciowego przyrodników, a drogę do niej wskazuje mu introspekcja, ściślej zaś, uważne, pełne namysłu zastanawianie się nad stanem, aktami, treściami i obiektami, których badacz doświadcza w tak zwanym doświadczeniu wewnętrznym, a zwłaszcza doświadczeniu wewnętrznym myśliciela“^{*}.

Dostrzega zatem Kotarbiński czysto spekulacyjny charakter psychologii Twardowskiego, jej obcość przyrodniczym, materialistycznym metodom badania zjawisk psychicznych.

Niemniej jednak taką oto ocenę daje Kotarbiński psychologii Twardowskiego:

„Do celów bezpośrednio pozytywnych stosuje on (Twardowski. — przyp. H. H.) swoją metodę mowy prześwietlonej, formułując, systematyzując i od siebie głosząc w szeregu rozpraw... trzeźwe a wytrawne poglądy na przedmiot, metodę i zadania psychologii“^{**}.

^{*} T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, cyt. wyd., str. 3 (podkr. nasze. — H. H.).

^{**} Tamże (podkr. nasze. — H. H.).

2. INTENCJONALNOŚĆ ZJAWISK PSYCHICZNYCH I PRZEDMIOTY INTENCJONALNE

Nie zrozumiemy niczego w psychologii „empirycznej” Twardowskiego, jeżeli ograniczymy się do jej immanentnej niejako analizy. Cały bowiem subiektywizm, cały psychologizm Twardowskiego nie był mu potrzebny li tylko dla celów „empirycznego” „wglądu w samego siebie”, dla celów introspekcyjnego badania duszy, lecz wręcz przeciwnie — stanowił punkt wyjścia do wypłynięcia na szerokie wody zagadnień metafizycznych: istoty bytu, istnienia boga, nieśmiertelności duszy, bezwzględności prawdy i tym podobnych kwestii.

W tym miejscu nasuwa się dorzeczne pytanie: cóż to za „punkt wyjścia”, z którego nie ma właściwie żadnego wyjścia? Jakże można przejść od „zjawisk duchowych”, dostępnych *tylko mojemu własnemu* „doświadczeniu wewnętrznemu”, odgrodzonemu chińskim murem od całego zewnętrznego, obiektywnego, spostrzegalnego zmysłowo świata, jakże można stąd przejść do „wielkich” zagadnień ontologii?

Twardowski dowiódł, że można i że jest to nawet — z pewnego punktu widzenia — wygodne. Dowiódł tego w „niewątpliwie najważniejszej” — jak chce Ingarden* — swej książce, w swej rozprawie habilitacyjnej z 1894 r.: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Przyczynek do nauki o treści i przedmiocie przedstawień)**.

Praca ta przyjmując za punkt wyjścia psychologię „empiryczną” (sam autor nazwał ją nawet w podtytule: *Eine psychologische Untersuchung*) wprowadza nas w sam gąszcz tajemniczego świata metafizyki.

* Por. R. Ingarden, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, cyt. wyd., str. 16.

** Tłumaczymy słowo *Vorstellung* przez „przedstawienie” idąc za terminologią wprowadzoną przez Twardowskiego (por. K. Twardowski: *Wyobrażenia i pojęcia*, Lwów 1898, § 2: *Uwagi terminologiczne*) i dziś przyjętą w polskiej literaturze filozoficznej. Według terminologii tej wyraz „przedstawienie” (łac. *repraesentatio*, niem. *Vorstellung*) oznacza pojęcie nadrzędne w stosunku do pojęcia: „wyobrażenie” (*imago*, *Anschauung*) i „pojęcie” (*conceptus*, *Begriff*).

Oddajmy zresztą głos samemu Twardowskiemu. Już w pierwszych słowach rozprawy czytamy:

„Jest jedną z najbardziej znanych i bodajże przez nikogo nie kwestionowaną tezą psychologii, iż każde zjawisko psychiczne odnosi się do jakiegoś immanentnego przedmiotu. Istnienie tego rodzaju stosunku jest charakterystyczną oznaką zjawisk psychicznych, poprzez którą różnią się one od zjawisk fizycznych. Zjawisku psychicznemu przedstawienia, sądzenia, pożądania, nienawidzenia odpowiada zawsze coś przedstawionego, coś osądzanego (*Beurteiltes*), coś pożądanego, coś nienawidzonego i te pierwsze byłyby bez tych ostatnich niemożliwe (*Unding*). Ta *zauważona przez scholastyków*, a już uprzednio przez Arystotelesa okoliczność została w najnowszych czasach podkreślona jako fakt dużej doniosłości przez Brentanę, który oparł klasyfikację zjawisk psychicznych między innymi na rodzajach stosunków występujących między przedstawianiem (*Vorstellen*) a tym, co przedstawione (*Vorgestelltem*)...“ *

Jeszcze dobitniej formułuje sprawę Brentano, na którego powołuje się Twardowski jako na odnowiciela średniowiecznej teorii przedmiotów intencjonalnych. Oto odnośne wywody tego filozofa, o którym Kotarbiński pisał: „eks-teolog, wyzwolony z tej więzi własnym krytycznym umysłem, celował w myśleniu przy pomocy terminów jasnych i wyraźnych“:

„Każde zjawisko psychiczne jest charakteryzowane przez to, co *średniowieczni scholastycy* nazywali intencjonalnym (bądź również duchowym) istnieniem immanentnym (*Inexistenz*) przedmiotu, a co my, *choć nie przy pomocy całkowicie niedwuznacznych wyrażen*, nazwiemy odniesieniem do treści, skierowaniem na obiekt (*przez co tu nie należy rozumieć rzeczywistości — worunter hier nicht eine Realitaet zu verstehen ist*) bądź też — immanentną przedmiotowością. Wszystko zawiera coś, jako obiekt w sobie, choć nie wszystko w jednakowy sposób. W przedstawieniu jest coś przedstawione, w sądzie jest uznane albo odrzucone, w miłości — kochane, w nienawiści — nienawidzone, w pożądaniu — pożądane itd.

* K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien 1894, S. 3 (podkr. nasze. — H. H.).

To intencjonalne istnienie immanentne (*Inexistenz*) jest właściwe wyłącznie zjawiskom psychicznym. Żadne zjawisko fizyczne nie wykazuje niczego podobnego. Tak więc możemy zdefiniować zjawiska psychiczne, powiedziawszy, iż są to takie zjawiska, które intencjonalnie zawierają w sobie przedmiot (*welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten*)^{*}.

Oto więc odsłania się przed nami brama wyjściowa ze świata, z którego — zdawało się — wyjścia nie ma, ze świata „doświadczenia wewnętrznego” psychologii „empirycznej”. Z pomocą przyszła nam *średniowieczna scholastyka*. Ona to wskazała nam, że każde zjawisko psychiczne jest na coś skierowane: że jeżeli przedstawiamy sobie, to musi istnieć coś przedstawionego, że jeżeli kochamy, to musi istnieć coś kochanego itp. itd. Myliłby się jednak ten naiwny, który by przypuszczał, że to „coś”, na które „skierowuje się” działalność naszego umysłu, naszej świadomości, to „coś”, które motywuje tę działalność — należy do świata „zjawisk fizycznych”, należy do świata obiektywnie istniejących, oddziałujących na nasze zmysły przedmiotów realnych.

Okazuje się, że nic podobnego. Okazuje się, że to „coś”, na co jest skierowana, ku czemu „intenduje” działalność naszej świadomości, jest zawarte *wewnątrz* tej świadomości, nie jest przedmiotem realnym, istniejącym obiektywnie, poza naszą świadomością, niezależnie od tej świadomości, lecz przedmiotem immanentnym, „intencjonalnym”, tkwiącym w świadomości, a więc całkowicie od niej zależnym.

Mówi o tym wyraźnie Twardowski w następującym ustępie swej rozprawy:

„Przedmiot przedstawień, sądów i uczuć, jak również chcień (*Wollungen*) jest to coś odmiennego od rzeczy w sobie (*Ding an sich*), jeżeli przez nią rozumie się nieznaną przyczynę tego, co działa na nasze zmysły. W tym sensie pokrywa się znaczenie słowa „przedmiot” (*Gegenstand*) ze znaczeniem wyrażenia „fenomen” (*Phaenomen*) lub „zjawisko” (*Erscheinung*), którego

^{*} F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. I, cyt. wyd., S. 124—125 (podkr. nasze. — H. H.).

przyczyną mogą być bądź według Berkeleya — Bóg, bądź według skrajnych idealistów — nasz własny duch, bądź według umiarkowanych „real-idealistów” — odpowiednie (*betreffenden*) rzeczy w sobie. To wszystko, co dotąd powiedziano o przedmiotach przedstawień i co się jeszcze w toku badań da powiedzieć na ich temat, okazuje się być ważnym niezależnie od tego, jakie się wybierze stanowisko spośród dopiero co wymienionych. *Przez każde przedstawienie jest coś przedstawiane niezależnie od tego, czy to coś istnieje lub nie, czy przedstawia się nam jako niezależne od nas... czy też jest stworzone przez nas samych w wyobraźni*“ *.

A oto wymowny komentarz Ingardena do tych słów:

„...Twardowski analizuje przeżycia i ich odpowiedniki przedmiotowe, *wcale nie troszcząc się o takie lub inne pozazjawiskowe ich przyczyny zewnętrzne ani też o ich fizjologiczne uwarunkowanie*. Świadomie wykluczając te sprawy z zakresu swych badań, *zajmuje neutralne stanowisko wobec metafizycznego zagadnienia istnienia świata*“ **.

Jak wygląda to „neutralne stanowisko” Twardowskiego wobec zagadnień „metafizycznych”, zobaczmy szczegółowo niżej. W tej chwili interesuje nas raczej „beztroska” Twardowskiego w stosunku do badania „pozazjawiskowych przyczyn zewnętrznych” tudzież „fizjologicznych uwarunkowań” przeżyć psychicznych i „ich odpowiedników przedmiotowych” (interesujące, nieprawdaż?). W tej „beztrosce” jest metoda. Relacjonuje o niej zresztą sam Ingarden:

„Gdy ten szczególny sposób badania przeżyć świadomych został później przez innych uczonych należycie uświadomiony i metodycznie opracowany, *przybrał on ostateczną postać fenomenologii jako nauki o fenomenach, która u wstępu do swych analiz przeprowadza tzw. redukcję fenomenologiczną, czyli zajęcie neutralnej postawy wobec naturalnego, także przez nauki szczegółowe zakładanego przeświadczenia o istnieniu rzeczywistym świata, niezależnego od przeżyć świadomych*“ ***.

* K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, S. 35—36 (podkr. nasze. — H. H.).

** R. Ingarden, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, cyt. wyd., str. 21 (podkr. nasze. — H. H.).

*** Tamże (podkr. nasze. — H. H.).

Najcenniejsze jest to ostatnie przyznanie. A więc „naturalny“, przyjęty przez „nauki szczegółowe“ pogląd — to pogląd o obiektywnym, „niezależnym od przeżyć świadomych“ — i dodajmy: materialnym, zmysłowo spostrzegalnym — świecie. Wobec tego świata Twardowski, a za nim fenomenologia Husserla zajmuje „neutralne“ stanowisko: może są jakieś „przyczyny zewnętrzne“ naszych przeżyć, a może ich nie ma, może istnieje jakieś ich „uwarunkowanie fizjologiczne“, a może go nie ma — o to się „nie troszczymy“, wobec tego jesteśmy „neutralni“; nas obchodzą tylko czyste przeżycia świadomości i „ich odpowiedniki przedmiotowe“, czyli „intencjonalne przedmioty immanentne“. Aby odgrodzić się od wszelkich pokus tego świata, dokonujemy „redukcji fenomenologicznej“, „*epoche*“ — bierzemy cały ten świat „w nawias“, na wzór szczedrinowskiego biurokraty „zakrywamy Amerykę“ i mamy spokój.

Sam Twardowski ujawnia nam zresztą czarno na białym, jak pojmuje tę „neutralność“.

W innym miejscu swej rozprawy zajmuje się on zagadnieniem dosyć istotnym: zagadnieniem „stosunku zachodzącego między treścią a przedmiotem tego samego przedstawienia“. „Rozprawia się“ przy tym wprost z materialistyczną teorią poznania, stojącą na stanowisku, iż zjawiska psychiczne stanowią odbicie, odzwierciedlenie przedmiotów i zjawisk obiektywnie istniejącej rzeczywistości materialnej. Oto słowa Twardowskiego:

„...nasuwa się zagadnienie stosunku zachodzącego między treścią a przedmiotem tego samego przedstawienia. *Prymitywna psychologia ma gotową odpowiedź, tłumacząc przedstawienie (w sensie treści przedstawienia) po prostu jako psychiczne odbicie (Abbild) przedmiotu i uważając tym sprawę za załatwioną*“ *.

„Prymitywna psychologia“ — to oczywiście psychologia materialistyczna, to oczywiście *materialistyczna teoria odbicia*.

* K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, S. 67 (podkr. nasze. — H. H.).

Okazuje się, że to stanowisko jest nie tylko „prymitywne“, ale i „przestarzałe“, albowiem:

*„Wydaże się dziś kwestią powszechnie rozstrzygniętą w sensie negatywnym, czy jest do przyjęcia jakiś rodzaj fotograficznego podobieństwa między treścią a przedmiotem“ **

Jakie pozytywne stanowisko przeciwstawia Twardowski „powszechnie“ odrzucanej (przez idealistów) teorii odbicia? Oto co pisze on w podsumowaniu odnośnych wywodów:

*„...między treścią a przedmiotem nie da się ujawnić żaden inny stosunek, jak ten, który polega na tym, iż przedmiot przedstawienia jest przedstawiony przez treść przedstawienia na skutek przynależności obojga — treści i przedmiotu — do tego samego aktu przedstawienia“ **.*

Oto „neutralne“ stanowisko Twardowskiego w całej okazałości. „Prymitywna“ i „przestarzała“ teoria odbicia jest dziś „powszechnie“ odrzucana — a jedyny stosunek, jaki się da wykryć między przedstawieniem a jego przedmiotem, polega na tym, że zarówno treść przedstawienia, jak i jego przedmiot należą do tego samego aktu świadomości.

Słowem, znaleźliśmy się znów w zaklętym kręgu „doświadczenia wewnętrznego“, nie wydostaliśmy się jeszcze z lochów naszej własnej świadomości, odciętej nieprzebytymi murami od wszelkiego „doświadczenia zewnętrznego“.

Jest jednak pewna istotna różnica między naszym obecnym a niedawnym jeszcze stanem. Odkrycie „intencjonalnych przedmiotów immanentnych“ wprowadzie przekreśla wszystkie nasze nadzieje na połączenie się z materialnym światem zmysłowym, ale za to coś za nowe, wspaniałe odkrywa przed nami dziedziny! Dziedziny wielkich, przepastnych, frapujących rozmyślań metafizycznych. W tych dziedzinach wszelki promyk, wszelki odgłos ze świata zmysłowego byłby tylko natrętnym zgrzytem niepotrzebnie zakłócającym „immanentny“ tok „intencjonalnej“ spekulacji. Toteż scholastyczna teoria „intencjonalności zjawisk psychicznych“, „odrodzona“ przez Brentanę i Twardow-

* Tamże, S. 67—68 (podkr. nasze. — H. H.).

** Tamże, S. 81 (podkr. nasze. — H. H.).

skiego, stanowi w tej mierze cudowną, nieprzeniknioną dla żadnych promieni i odgłosów substancję izolacyjną.

Zanim przejdziemy do własnych spekulacji Twardowskiego, przyjrzyjmy się przez chwilę, jak w tej dziedzinie stosowali naukę o intencjonalności wspólni nauczyciele Brentany i Twardowskiego — wielcy mistrzowie filozofii scholastycznej. Za trzymajmy się na jednym z nich — najbardziej chyba miarodajnym, na *doktorze anielskim*, św. Tomasz z Akwinu.

Informuje nas o tym kompetentny znawca, „eks-teolog, zaprawiony na scholastyce“, Brentano:

„Tomasz z Akwinu uczy, iż istnieje to, co pomyślane jest intencjonalnie w myślącym, przedmiot miłości w kochającym, to, co pożądane w pożądającym, *i wykorzystuje to do celów teologicznych*. Tłumaczy on, że gdy Pismo św. mówi o inherencji (*Einwohnung*) Ducha Św., to jest to inherencja intencjonalna przez miłość. Również w intencjonanym istnieniu immanentnym (*Inexistenz*) przy myśleniu i kochaniu szuka on pewnej analogii *ad intra* dla tajemnicy Trójcy Św. i wyjścia (*Hervorgang*) Słowa i Ducha“³ *.

A oto jak wygląda nauka Brentany—Twardowskiego o „intencjonalności zjawisk psychicznych“, oglądana już nie naszymi oczyma, ale oczyma współczesnego Twardowskiemu filozofa, którego w żadnym wypadku nie można posądzić o materializm. Mowa tu o znanym empiriokrytyku, uczniu Avenariusza, Rudolfie Willym, o którym Lenin pisał, iż „w roku 1905 zwalcza Demokryta niby żywego wroga“ **. W roku 1897 poddał Willy krytyce teorię Brentany—Twardowskiego. Choć krytykę przeprowadza naturalnie z pozycji osławionej „koordynacji zasadniczej“, uwagi jego nie tracą na wymowności:

„Naczelną tezę tzw. przez Brentanę psychologii empirycznej jest teza, iż intencjonalne istnienie immanentne (*Inexistenz*) charakteryzuje zjawiska psychiczne właśnie jako psychiczne w przeciwieństwie do fizycznych... Znajdziemy, iż nie tylko określenie: *intencjonalne istnienie immanentne* pochodzi od schola-

* F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. I, cyt. wyd., S. 125 (podkr. nasze. — H. H.).

** W. I. Lenin, *Dzieła*, t. 14, str. 404.

styki, ale iż również sama treść tezy przeważnie przechodzi w czystą scholastykę... Temu intencjonalnemu istnieniu immanentnemu, które u Brentany zjawia się w nierozdzielnej jedności z aktem przedstawienia, musimy poświęcić szczególną uwagę.

Pozwolimy sobie przy tym wziąć za podstawę naszego rozważania teorię przedstawień Kazimierza Twardowskiego (w tym miejscu znajduje się odsyłacz do omawianej rozprawy Twardowskiego. — H. H.). *Twardowski jest inspirowany przez Brentanę i (o ile to dla nas wchodzi w rachubę) pozostaje z nim w całkowitej zgodzie.* Jego wywód ma jednak tę zaletę, iż teoria występuje w nim czyściej niż u Brentany i z taką wyrazistością, która nie pozostawia nic do życzenia i która na wzór jakiegoś transcendentnego mechanizmu miażdży niczym koło młyńskie cały gmach naszego doświadczenia.

Aby poznać przedstawienie, określone przez Brentanę jako intencjonalne istnienie immanentne, przyjrzyjmy się, jak Twardowski w omawianej rozprawie (S. 3—20) opisuje owo istnienie immanentne, czyli odniesienie przedstawienia do immanentnego przedmiotu... Uważa on jednak ów specjalny rodzaj intencjonalnego odniesienia do przedmiotu za coś nie do opisanie (S. 5), coś, co może nam bezpośrednio wyjaśnić tylko „doświadczenie wewnętrzne”. *Wiadomo jednak, iż powołanie się na tak zwane doświadczenie wewnętrzne znaczy tyle samo co wyrocznia wróżbity**.

W dalszym ciągu Willy — na materiale rozprawy Twardowskiego i *Psychologii ze stanowiska empirycznego* Brentany — poddaje ostrej i zjadliwej krytyce koncepcję „doświadczenia wewnętrznego”, dowodząc, iż Brentano i Twardowski traktują je właściwie jako jedyny rodzaj doświadczenia ludzkiego, iż właściwie sprowadzają doń doświadczenie zewnętrzne, zmysłowe. Oto próba tej krytyki:

„Brentano, jak bogowie, żywi się ambrozją. Dla nas jest to jednak pokarm tak mało wystarczający, iż musimy przy nim, jak Buridan między słodko pachnącymi wiązkami siana, umrzeć z głodu. Możemy jednak rozglądać się na wszystkie strony —

* R. Willy, *Die Krisis in der Psychologie. Dritter Artikel. „Vierteljahrsschrift fuer wissenschaftliche Philosophie“*, 1897, S. 333—334 (podkr. nasze. — H. H.).

niczego innego prócz ambrozji Brentano nam nie proponuje. Aby to uzasadnić, wystarczy szczególnie uwzględnić jedno tylko (*Psychologie*, S. 119) twierdzenie tego filozofa. Na wskazanym miejscu obok twierdzenia, iż wśród wszystkich przedmiotów doświadczenia wyłącznie zjawiskom psychicznym przysługuje «bezpośrednia i niezawodna oczywistość», znajduje się jeszcze przypisek, iż spostrzeganie «wewnętrzne» jest jedynym spostrzeganiem «we właściwym sensie tego słowa», gdyż tak zwane przez Brentanę spostrzeganie «zewewnętrzne», «mówiąc ściśle», nie może być wcale jako takie traktowane. Podobnie wypowiada się Twardowski (S. 35—39), gdy zauważa, iż intencjonalne istnienie immanentne zachowuje swą ważność, niezależnie od tego, jak — i wszystko jedno, czy w ogóle pozytywnie, czy też tylko negatywnie — określiłoby się przedmiot transcendentny, którego «immanentne odbicie lub znak» właśnie przez immanentne odniesienie przedstawienia i sądzenia przedstawia nam nasze «wewnętrzne» doświadczenie i spostrzeganie“*.

Willy nawiązuje tu do przytoczonego już wyżej przez nas ustępu Twardowskiego, w którym ten oświadcza, iż „przedmiot przedstawień, sądów i uczuć, jak również chcen jest to coś odmiennego od rzeczy w sobie“ etc.

Willy zwraca się wreszcie do Brentany i Twardowskiego z następującą inwokacją:

„Zabezpieczajcie się, jak często chcecie, waszymi intencjonalnymi akcjami i transakcjami waszego doświadczenia wewnętrznego i mówcie nam wciąż dalej, iż spostrzeganie naszego otoczenia nie jest żadnym spostrzeganiem, posiadamy bowiem tylko przedmiot immanentny (tkwiący wewnątrz podmiotu). Wszystko to robi na nas podobne wrażenie jak to, iż spirytyści przypisują swoim *spiritis* odciski stóp i napisane słowa“**.

Lenin mówił kiedyś, że gdy jeden idealista krytykuje drugiego, to na tym wygrywa materializm. Willy był skrajnym subiektywnym idealistą; scholastyczna spekulacja Brentany—Twardowskiego kompromituje w jego oczach idealizm — stąd druzgocąca krytyka, bijąca w najczulsze miejsce „psychologii empirycznej“.

* Tamże, S. 340—341 (podkr. nasze. — H. H.).

** Tamże, S. 341.

Willy określił w roku 1897 Brentanę krótko i dobitnie: „*nasz owiany duchem (angehauchter) empirystycznym i całkowicie zmodernizowany scholastyk*“^{*}. Już z dotychczasowej naszej znajomości z Brentaną wiemy, iż rzeczywiście trudno o bardziej adekwatną charakterystykę tego filozofa, którego „najwierniejszym dziedzicem“ był Twardowski. Na wstępie rozdziału zapoznaliśmy się jednak z inną charakterystyką Brentany: „eks-teolog, wyzwolony z tej więzi własnym krytycznym umysłem... celował w myśleniu przy pomocy terminów jasnych i wyraźnych“.

Opinia ta jest o czterdzieści lat późniejsza — sformułował ją Tadeusz Kotarbiński⁴.

W międzyczasie zetknęliśmy się z niektórymi z owych terminów „jasnych i wyraźnych“ (np. „intencjonalne istnienie immanentne“), a co do „wyzwolenia się z więzi“ scholastyki również zdołaliśmy wyrobić sobie pewną opinię, i to zarówno o Brentanie, jak i o jego uczniu Twardowskim. Dalsze nasze badania dorzucą jeszcze coś niecoś w tej materii.

Pora na niewielkie podsumowanie.

Teoria „intencjonalnych przedmiotów immanentnych“ stanowi dalsze „rozwiniecie“ idealistycznej teorii poznania Twardowskiego. Twardowski dokonuje tu kroku „naprzód“ w stosunku do swej psychologii „empirycznej“. O ile swą koncepcję „doświadczenia wewnętrznego“ i myślenia bez mózgu zapożyczył od filozofów idealistycznych XVIII wieku, Berkeleya i Hume'a, a jego ideowymi towarzyszami byli wówczas empiriokrytycy Mach i Avenarius, o tyle koncepcję „intencjonalnych przedmiotów immanentnych“ zapożyczył Twardowski wprost od średniowiecznej scholastyki — zwłaszcza zaś od Tomasza z Akwinu, a empiriokrytyk Willy, zawstydzony tym powinowactwem, opuszcza tu Twardowskiego poddając jego teorię, jako czysto scholastyczną, druzgocącej krytyce.

Twardowski, wychodząc zatem z pozycji czysto pozytywistycznych, nie zatrzymuje się na tych pozycjach. Ma on bo-

^{*} Tamże (podkr. nasze. — H. H.).

wiem do spełnienia szczególną misję: zespolenie subiektywno-idealistycznej, pozytywistycznej teorii poznania z neoscholastyczną, fideistyczną metafizyką. Jako pomost ma tu służyć właśnie teoria „przedmiotów intencjonalnych”. Teoria ta przyjmuje ten sam subiektywistyczny „punkt wyjścia” co psychologia „empiryczna”: podmiot, jego immanentne przeżycia psychiczne, odcięte zarówno od obiektywnej rzeczywistości materialnej, jak i od materialnego podłoża życia psychicznego samego podmiotu. Teoria ta nie ogranicza się jednak do tego, lecz „obiektywizuje” niejako te immanentne przeżycia w postaci „przedmiotów intencjonalnych” — „skierowanych na obiekt — przez co tu nie należy rozumieć rzeczywistości” — jak wyjaśnia nauczyciel Twardowskiego, Brentano.

Widzimy zatem, że cała ta teoria „intencjonalności zjawisk psychicznych” przedstawia zagadnienie *wprost odwrotnie*, niż ma się ono w rzeczywistości. Faktycznie bowiem punktem wyjścia procesu poznania jest nie poznający podmiot, ale obiektywna, niezależnie od nas istniejąca rzeczywistość materialna. Podmiot poznaje nie żadne „immanentne przedmioty intencjonalne” — przedmiotów takich nie ma! — ale poznaje realne, istniejące obiektywnie, niezależnie od podmiotu i jego działalności poznawczej, przedmioty materialne. Świadomość podmiotu odzwierciedla te przedmioty, stanowi subiektywne odbicie obiektywnego świata. Nie podmiot „obiektywizuje się” w przedmiocie (intencjonalnym), ale przedmiot (materialny) „subiektywizuje się”, odzwierciedlając się w świadomości podmiotu — oto rzeczywisty aspekt zagadnienia.

Twardowskiemu potrzebna jest jednak „obiektywizacja” podmiotu. Jak wiąże ona subiektywno-idealistyczną teorię poznania Twardowskiego z jego fideistyczną, scholastyczną metafizyką, zobaczymy w rozdziale następnym.

METAFIZYKA

1. OGÓLNA TEORIA PRZEDMIOTU, NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY I STWORZENIE ŚWIATA

Rozważania „psychologiczne” Twardowskiego, jak to już stwierdziliśmy, nie są dlań celem w sobie, ale punktem wyjścia do „wielkich” zagadnień filozoficznych, do zagadnień ontologicznych. Wbrew świadectwom większości uczniów Twardowskiego — wstydliwie pomijających milczeniem tę dziedzinę jego „twórczości filozoficznej” — nie był on „jak najdalszy od traktowania filozofii jako wykraczającego poza granice nauki «światopoglądu»”. Nadeszła właśnie chwila, byśmy zapoznali się z jedną z takich konstrukcji filozoficznych, ściśle związaną z pewnym „światopoglądem”, w żadnym już razie nie mogącym pretendować do „pozostawania w granicach nauki”.

Chodzi tu o tzw. „ogólną teorię przedmiotu”, o której Ingarden — jeden z tych uczniów Twardowskiego, którzy nie wstydzą się jego najbardziej obskuranckich powiązań filozoficznych, co jest rzeczą zrozumiałą, albowiem sam otwarcie się do takich powiązań przyznaje — pisze następującymi słowami:

„Jest to — o ile mi wiadomo — od czasów scholastyki, a potem od „Ontologii” Chrystiana Wolffa pierwsza konsekwentnie rozbudowana i pewną całość teoretyczną stanowiąca teoria przedmiotu” *.

Punktem wyjścia jest oczywiście znany nam już „intencjo-

* R. Ingarden, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, cyt. wyd., str. 20.

nalny przedmiot immanentny“. Zanim od tego „przedmiotu“ przejdzie Twardowski do „ogólnej teorii przedmiotu“, przeprowadza dwa rozróżnienia „wstępne“.

„Rozróżnienie“ *pierwsze*: intencjonalny przedmiot immanentny, inaczej: przedmiot przedstawienia, może istnieć lub nie istnieć; mało tego — może być realnym albo nierealnym. Oczywiście, *istnienie* i *realność* są to zupełnie różne kategorie ontologiczne:

„Z istnieniem (*Existenz*) przedmiotu nie ma jego realność (*Realitaet*) nic wspólnego. Bez względu na to, czy jakiś przedmiot istnieje, czy też nie, można o nim powiedzieć, że jest on czymś realnym lub też nierealnym, podobnie jak można mówić o prostocie lub złożoności jakiegoś przedmiotu bez zapytania o to, czy istnieje on, czy też nie. Na czym polega realność przedmiotu, tego nie da się opisać słowami, ale większość zgadza się dziś co do tego, że takie przedmioty, jak: przeraźliwy ton, drzewo, ruch są czymś realnym, podczas gdy takie przedmioty, jak: brak, nieobecność, możliwość muszą być zaliczone do nierealnych. Podobnie jak realny przedmiot może istnieć, a innym razem nie istnieć, może coś nierealnego bądź istnieć, bądź nie istnieć. Takie sądy, jak: istnieje brak pieniędzy lub nie istnieje możliwość, by to lub tamto się zdarzyło, są prawdziwe lub fałszywe niezależnie od nierealności uznawanego lub zaprzeczonego przez nie przedmiotu“ *.

Jasne — nieprawdaż? I jakie naukowe!

„Rozróżnienie“ *drugie* — w zestawieniu z pierwszym zrozumiałe jest samo przez się: co innego tak pojęty *przedmiot*, co innego zaś *rzecz*:

„Jeszcze od jednego wyrażenia należy odgraniczyć znaczenie słowa «przedmiot»; słowa tego nie należy pomieszać z «rzeczami» (*mit «Sachen» oder «Dingen»*). Te ostatnie są tylko pewną grupą przedmiotów, do których należy wiele takich, które nie są rzeczami. Do przedmiotów należą wszelkie kategorie tego, co przedstawialne (*des Vorstellbaren*), podczas gdy rzeczy oznaczają tylko jedną z takich kategorii. Udar śmiertelny nie jest rzeczą,

* K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, S. 36.

jest jednak przedmiotem, podobnie jak eksperyment, morderstwo, atak epileptyczny, spokój ducha, sinus (w trygonometrii) itp.“ *

Warto tu zatrzymać się na chwilę. Nie dlatego, iż zasługują na to same „rozróżnienia“ Twardowskiego. Istotne są tu dwie rzeczy.

Pierwsza — że cały ten wywód utrzymany jest w duchu i w atmosferze *średniowiecznych dystynkcji scholastycznych*, choć intencja jest niewątpliwie „nowoczesna“: uderzyć w materializm, twierdzący wszak, że nie może np. istnieć „przedmiot nierealny“ — że takich przedmiotów nie ma; że „przedmioty“ i „rzeczy“ to jedno i to samo — że poza materialnymi rzeczami innych przedmiotów nie ma.

Rzecz druga — widzimy tu dobitnie, *do jakich celów* stosuje Twardowski owo „doprowadzenie sensu słów, a więc i treści pojęć do określonej i wyraźnej postaci“ **, stosuje „swoją metodę mowy prześwieconej“ ***, którą tak zachwycają się jego uczniowie. Zresztą będziemy o tym jeszcze mówili obszerniej.

Po dokonaniu obu „rozróżnień“ można już przejść do owego „przesunięcia pojęciowego“, jakiego — zdaniem Ingardena — dokonywa Twardowski:

„Wskutek pewnego przesunięcia pojęciowego, jakie dokonało się w omawianej rozprawie, przechodzi Twardowski od pojęcia przedmiotu jako przedmiotu pewnego *aktualnego* przedstawienia do znacznie *ogólniejszego* pojęcia przedmiotu jako tego, co w ogóle może być przedstawione. Tym samym uzyskuje najogólniejsze pojęcie przedmiotu, jakie jest w ogóle możliwe (w sensie «czegoś w ogóle») i... daje zarys ogólnej teorii jego budowy, czyli metafizyki“ ****.

W tym miejscu winniśmy skupić się w najwyższym stopniu. Stajemy się świadkami owego centralnego przejścia w filozofii

* Tamże, S. 36—37.

** Por. T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, cyt. wyd., str. 3.

*** Por. tamże.

**** R. Ingarden, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, cyt. wyd., str. 20.

Twardowskiego: nareszcie „badania psychologiczne“ przywiodły nas do „odnośnych zagadnień metafizycznych“. Z charakterem „badań psychologicznych“ Twardowskiego zapoznaliśmy się dość wyczerpująco. Teraz kolej na „zagadnienia metafizyczne“.

Nie zgubmy jednak samego momentu przejściowego. Oto co pisze na ten temat Twardowski:

„Ponieważ wszystko, nie wyłączając przedstawiającego podmiotu, może być przedmiotem, obiektem przedstawienia, okazuje się być słusznym twierdzenie tych, którzy widzą w przedmiocie *summum genus* (najwyższy rodzaj. — H. H.). Wszystko to, co jest, jest przedmiotem możliwego przedstawienia, wszystko, co jest, jest czymś. I tym samym tu znajduje się punkt, w którym roztrząsanie psychologiczne o odmienności przedmiotu przedstawienia od treści przedstawienia włącza się (*einmuendet*) do metafizyki“ *.

Do jakiej metafizyki? Odpowiedź otrzymujemy już w następnym zdaniu:

„Przedmioty przedstawień były bowiem rozpatrywane również ze stanowiska metafizycznego aż do najnowszych czasów. Oznaczając je jako «*onta*», «*entia*» (byty. — H. H.), ujawnia się (*verriet man*) drogę, która do nich prowadziła. Że bowiem «*on*» Arystotelesa w tej postaci, jaką nadała mu filozofia średniowieczna jako «*ens*», to nic innego, jak przedmiot przedstawienia, może dowieść okoliczność, iż wszystkie tezy wypowiedziane (*aufgestellt*) na temat «*ens*» są ważne ... w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia. Ograniczamy się w dalszym ciągu do najbardziej słynnych spośród tych tez“ **.

Okazuje się zatem, jaka jest metafizyczna podszełka „empirycznej“ psychologii Twardowskiego. Okazuje się, iż cały „empiryczny“ „przedmiot przedstawienia“ to nic innego, jak „*ens*“ filozofii średniowiecznej, że słowem — cała psychologia „empiryczna“ Twardowskiego daje się sprowadzić do średniowiecznej nauki scholastycznej o bytach (*entia*), do scholastycznej ontologii. Tak twierdzi sam Twardowski i nie twierdzi tego

* K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, S. 37 (podkr. nasze. — H. H.).

** Tamże (podkr. nasze. — H. H.).

gołosłownie: ma dowody na to — dowody w postaci tego, że „wszystkie tezy” scholastyki „na temat «ens» są ważne... w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia”. I do tego nie ogranicza się Twardowski w swym wywodzie, ale przytacza „najbardziej słynne” z tych tez scholastycznych. Oto jedna z nich:

„Przedmiot jest to coś innego niż to, co istnieje (*das Existierende*); wielu przedmiotom przysługuje obok ich przedmiotowości (*Gegenstaendlichkeit*), obok własności bycia przedstawionym (co jest właściwym znaczeniem słowa «*essentia*») również własność istnienia, innym — nie. Zarówno to, co istnieje, jest przedmiotem (*ens habens actualem existentiam*), jak i to, co tylko może istnieć (*ens possibile*), jak również i to, co nigdy nie może istnieć, a tylko może być przedstawionym (*ens rationis*), jest przedmiotem, krótko mówiąc — wszystko, co nie jest niczym, lecz w jakimkolwiek sensie jest «czymś», jest przedmiotem. Faktycznie, większość scholastyków ogłasza «*aliquid*» za jednoznaczne z «*ens*», i to właśnie w przeciwieństwie do tych, którzy to pierwsze uważają za atrybut tego ostatniego” *.

Tak więc na poparcie swej „teorii przedmiotu” przytacza Twardowski tezę tomistyczną o pluralizmie bytów⁵.

Po przytoczeniu kilku jeszcze tez scholastycznych przechodzi Twardowski do wniosków:

„Ten retrospektywny rzut oka na kilka punktów scholastycznej nauki o «ens» ma służyć temu, by możliwie najdokładniej scharakteryzować znaczenie, jakie w niniejszej rozprawie wiąże się ze słowem: przedmiot. Podsumowując to, co dotąd powiedziane, da się przedmiot opisać w sposób następujący: wszystko to, co jest przedstawione przez przedstawienie, uznane lub odrzucone przez sąd, pożądane lub nienawidzone przez działalność uczuciową (*Gemuetstaetigkeit*), nazywamy przedmiotem. Przedmioty są bądź realne, bądź nierealne, są bądź możliwe, bądź niemożliwe, istnieją lub nie istnieją. Wszystkim przedmiotom jest wspólnie to, iż mogą być lub są obiektem (nie intencjonalnym!) aktów psychicznych, że ich językowym oznaczeniem jest nazwa ..., że rozpatrywane jako gatunek tworzą *summum genus*, który swoje zwykłe wyrażenie językowe znajduje

* Tamże, S. 37—38.

w «czymś» («Etwas»). Wszystko, co w najszerszym sensie jest «czymś», nazywa się *naprzód z odniesieniem do przedstawiającego podmiotu, następnie jednak również abstrahując od tego odniesienia — przedmiotem**.

„Naprzód z odniesieniem do przedstawiającego podmiotu” — to był psychologistyczny, subiektywistyczny *punkt wyjścia*. To była psychologia „empiryczna”, badająca „empirycznie” tzw. doświadczenie wewnętrzne, to była teoria intencjonalności zjawisk psychicznych, to była teoria „intencjonalnego przedmiotu immanentnego”, przedmiotu „pewnego aktualnego przedstawienia” — jak wytwornie wyraża się Ingarden.

„...następnie jednak również abstrahując od tego odniesienia” — to już metafizyczny, ontologiczny *punkt dojścia*.

W wyniku „pewnego przesunięcia pojęciowego” przeskoczyliśmy z gruntu psychologii „empirycznej” na grunt metafizyki scholastycznej. Przedmiot „pewnego aktualnego przedstawienia” stał się nagle przedmiotem „w ogóle”, przedmiotem nie-intencjonalnym, przedmiotem bez dopełnienia, scholastycznym *ens, summum genus*. „Maleńka grupka” obiektywnie istniejących, spostrzegalnych zmysłowo rzeczy zeszła na jeszcze dalszy plan — cóż może ona znaczyć w tym tłumie *entia* — bytów aktualnych i potencjalnych, bytów realnych i nierealnych, bytów możliwych i niemożliwych, bytów istniejących i nie-istniejących?

Nasuwa się ostatnie pytanie: gdzie mają swą siedzibę owe przedmioty potencjalne, nie-realne, nie-możliwe, nie-istniejące? Przed owym „przesunięciem pojęciowym”, przed owym skokiem w królestwo metafizyki, odpowiedź była stosunkowo prosta: są to intencjonalne przedmioty immanentne; są to przedmioty przedstawienia; mają swą siedzibę w „doświadczeniu wewnętrznym” przedstawiającego podmiotu.

Jakże jednak ma być teraz, skoro „abstrahujemy” od „przedstawiającego podmiotu”? Gdzie bytują wszystkie te *entia*?

Twardowski nie daje na to pytanie bezpośredniej odpowie-

* Tamże, S. 40 (podkr. nasze. — H. H.).

dzi w omawianej rozprawie. Daje w niej jednak odpowiedź pośrednią, powołując się na scholastyczną naukę o *ens* jako na dowód słuszności swej „teorii przedmiotu“, podbudowując swą „metafizykę“, czyli „ogólną teorię podmiotu“ — „najbardziej słynnymi“ tezami średniowiecznych scholastyków oraz stwierdzając, iż „przedmiot przedstawień, sądów i uczuć nie jest niczym innym, jak... scholastycznym *ens*“. A przecież scholastyka nie ma kłopotu z tym, kto jest podmiotem tych wszystkich *ens possibile*, *ens rationis* itp. Ma prostą odpowiedź: b ó g.

Na tym kończymy rozbiór rozprawy habilitacyjnej Twardowskiego⁶. Rozprawę tę wymienił Tadeusz Kotarbiński pośród prac stojących w „ośrodku produkcji naukowej“ Twardowskiego. O zagadnieniach poruszonych w tej rozprawie pisał (przemilczając zresztą wstydliwie centralną w rozprawie „ogólną teorię przedmiotu“), że ujęcie ich reprezentuje „najwyższą chyba kulturę“ filozoficzną, że wyróżnia się „jasnością myśli, połączoną z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu“*.

Zaiste, „jasność myśli, połączona z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu“! Zaiste, „najwyższa chyba kultura“... scholastyczna!⁷

Jest jednak w dorobku filozoficznym Twardowskiego rozprawka, w której naprawdę występuje „jasność myśli połączona z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu“.

Objętość tej rozprawki wynosi 14 stroniczek niewielkiego formatu, ale warta jest ona całej biblioteki mistrzów scholastyki.

O ile nam wiadomo, nikt z uczniów Twardowskiego ani razu nie powołuje się na tę rozprawę. Nawet w opracowanej przez dr Gromską z imponującą, benedyktyńską pracowitością i sumiennością bibliografii prac Twardowskiego i literatury o Twardowskim**, zawierającej nawet najdrobniejsze, jednowierszo-

* T. K o t a r b i ń s k i, *Kazimierz Twardowski*, cyt. wyd., str. 3 (podkr. nasze. — H. H.).

** Por. D. G r o m s k a, *Bibliografia prac Kazimierza Twardowskiego i literatury o Kazimierzu Twardowskim*, „*Ruch Filozoficzny*“, 1938, str. 14—39.

we wzmianki odnoszące się do jego osoby — została ona całkowicie pominięta milczeniem. A szkoda. Lektura tych 14 stroniczek może dać więcej dla charakterystyki filozoficznego oblicza Twardowskiego niż lektura wszystkich pozostałych 220 pozycji jego prac filozoficznych, wyliczonych w bibliografii dr Gromskiej.

Już tytuł rozprawy brzmi obiecująco: *Metafizyka duszy*. Rozprawa ta ukazała się w nrze 15 wiedeńskiego tygodnika polskiego *Przełom* w sierpniu 1895 — w rok po wyjściu w tymże Wiedniu rozprawy habilitacyjnej Twardowskiego i na kilka tygodni przed wyjazdem Twardowskiego na katedrę do Lwowa. Ale bardziej jeszcze od tytułu rewelacyjna jest treść rozprawy.

Posłuchajmy, na co przydał się wreszcie Twardowskiemu jego „psychologistyczny punkt wyjścia” i koncepcja „doświadczenia wewnętrznego”:

„Jako punkt wyjścia obieramy znowu fakt niewątpliwy, znany nam dobrze z doświadczenia wewnętrznego. Zdarza się często, iż dwa przedmioty ze sobą porównujemy. Gdy np. przekonujemy się, że równocześnie coś słyszymy i widzimy, przekonanie to opiera się na porównaniu czasu, w którym się odbywa wrażenie wzrokowe i czasu właściwego wrażeniu słuchowemu. Porównujemy więc jedno wrażenie z drugim ze względu na czas, w którym mają miejsce, i dochodzimy do przekonania, że czas ten dla obu wrażeń jest ten sam. Mamy więc cztery odrębne zjawiska umysłowe: 1. wyobrażenie barw i kształtu (wrażenie wzrokowe), 2. wyobrażenie dźwięku (wrażenie słuchowe), 3. czynność porównania, 4. sąd, iż oba wrażenia [są] równoczesne. Nam wystarczy zwrócić uwagę na pierwsze trzy zjawiska. Otóż fakt, iż porównujemy ze sobą zjawiska umysłowe, jakimi są w naszym wypadku wrażenia wzrokowe i wrażenia słuchowe, *sam ten fakt niewątpliwy pozwala nam twierdzić z wszelką stanowczością, iż podmiot tych zjawisk jest pojedynczy, że się nie składa z części; a twierdzenie to można udowodnić za pomocą rozumowania, przeciwko któremu nie można podnieść żadnego zarzutu*” *.

* K. T w a r d o w s k i, *Metafizyka duszy*, „Przełom”, 1895, str. 473 (podkr. nasze. — H. H.).

Darujmy sobie to rozumowanie, „przeciw któremu nie można podnieść żadnego zarzutu“, i przejdźmy od razu do wniosków. Te zaś są wręcz rewelacyjne:

„Na podstawie osiągniętego wyniku, że podmiot zjawisk umysłowych jest niepodzielny, możemy orzec, że każdy kierunek filozoficzny, przyjmujący podmiot złożony z części, należy odrzucić jako fałszywy, niezgodny z wnioskami wyprowadzonymi z oczywistych faktów. A więc błędnym jest materializm, błędnym też monizm Haeckla, gdyż obaj uczą, że podmiotem zjawisk umysłowych jest mózg, złożony z niezliczonych atomów“ *.

Zauważymy mimochodem, że w analogiczny sposób można „dowieść“ nie tylko „niepodzielności“ podmiotu, ale i „niepodzielności“ wszystkich przedmiotów w świecie. Wystarczy np., że ja, „niepodzielny podmiot“, przełykając pastylkę chininy, mam „pojedyncze“ wrażenie goryczy, aby dowieść, że i owa pastylka nie składa się bynajmniej z niezliczonych kryształków *chininum hydrochloricum*, molekuł, atomów itd., ale jest całkowicie „niepodzielna“, podobnie jak moja dusza itd. itp. Subiektywny idealizm nie liczący się z danymi nauki nie zna przecież żadnych przeszkód.

Jeżeli nawet założymy, że autor, pisząc powyższe słowa, myślał przy pomocy swego „niepodzielnego podmiotu“, to trudno uwierzyć, że coś podobnego napisano w roku 1895 — w tym samym roku 1895, od którego, zdaniem T. Kotarbińskiego, zaczyna się „okres dzisiejszego wzniesienia się filozofii na uniwersytetach polskich“, ponieważ „w roku tym rozpoczął Kazimierz Twardowski... swoje wykłady na uniwersytecie we Lwowie, dokąd przybył z Wiednia“.

Ale to jeszcze nie wszystko — dalece nie wszystko. Posłuchajcie:

„Nie wiem, na co sobie niektórzy zadają tyle pracy, aby z wszelką dokładnością zbijać jeden argument materialistyczny lub haecklowski po drugim. Wystarcza zupełnie wskazać na fakt niezaprzeczalny, iż zjawiska umysłowe ze sobą porównuje-

* Tamże, str. 474—475 (podkr. nasze. — H. H.).

my, i na wynikającą stąd niepodzielność podmiotu tych zjawisk, aby zmusić Buechnera i Haeckla do odwrotu. Niech się oni uporają z tym faktem nie sprzeniewierzając się swym teoriom. Ale właśnie oni nie śmia mu zajrzeć w oczy. *Konstatuję tutaj z całym naciskiem okoliczność wielce znamioną, że żadne dzieło, broniące materializmu lub monizmu Haeckla, nie starało się o pogodzenie tych teorii z faktem, z którego wysunęliśmy przekonanie o pojedynczości naszego ja. Omijali tę kwestię jak diabeł święconą wodę...* *

Stąd już prosty wniosek:

„Tym sposobem, będąc zmuszeni odrzucić zarówno zdanie tych, co przeczą istnieniu podmiotu, jak i tych, co upatrują go w mózgu ludzkim, uzyskaliśmy nadwyżkę po stronie nieśmiertelności. Albowiem wszystkie poglądy na istotę podmiotu, z którymi się nieśmiertelność duszy pogodzić *nie daje*, okazały się błędnymi” **.

Nieśmiertelność duszy została zatem dowiedziona.

Nie naszą rzeczą jest obrona wybitnego przedstawiciela materializmu przyrodniczego, wielkiego filozofa i przyrodnika niemieckiego Ernesta Haeckla, którego imię wymienia Twardowski ze szczególną nienawiścią. Warto jednak w tym miejscu przytoczyć fragment z *Materializmu a empiriokrytycyzmu*, w którym Lenin naocznie odsłania przyczyny tej nienawiści, jaką różni obskuranci wszystkich krajów otaczali Haeckla, a która nie ograniczała się tylko do kubłów pomyj wylewanych nań w druku, lecz doprowadziła nawet do zamachu na jego życie (w roku 1908).

Lenin tak pisze o skutkach pojawienia się w roku 1899 słynnego dzieła Haeckla *Die Weltraetsel (Zagadki świata; przekład polski ukazał się w Warszawie w 1905 r. pod zmienionym — zapewne ze względu na cenzurę — tytułem: Zarys filozofii monistycznej)*:

„Burza, jaką «Zagadki świata» E. Haeckla wywołały we wszystkich krajach cywilizowanych, nadzwyczaj plastycznie ujawniła *partyjność* filozofii w społeczeństwie współczesnym

* Tamże, str. 475. *

** Tamże.

z jednej strony, a rzeczywiste znaczenie społeczne walki materializmu z idealizmem i agnostycyzmem z drugiej. *Setki tysięcy* egzemplarzy tej książki, przełożonej natychmiast na wszystkie języki, wychodzące w specjalnie tanich wydaniach, stanowią naczynny dowód, że książka ta «trafiła do ludu», że są *masy* czytelników, których E. Haeckel przyciągnął od razu na swoją stronę. Popularna książeczka stała się narzędziem walki klasowej. Profesorowie filozofii i teologii wszystkich krajów świata poczęli na tysiące sposobów gromić i unicestwiać Haeckla. Znakomity fizyk angielski Lodge porwał się do obrony boga przed Haecklem. Fizyk rosyjski, p. Chwolson, udał się do Niemiec, aby wydać tam podłą czarnosecińską broszurkę przeciw Haecklowi i zapewnić szanownych panów filistrów, że niecałe przyrodoznawstwo stoi obecnie na stanowisku «naiwnego realizmu». Imię teologów, którzy ruszyli do boju przeciw Haecklowi, jest legion. Nie ma takich wściekłych wyzwisk, którymi by go nie obsypali urzędowi profesorowie filozofii. Wesoły to widok, gdy tym wyschlłym od martwej scholastyki mumiom — zapewne po raz pierwszy w życiu — płonąć poczynają oczy, a twarze pokrywają się rumieńcem od policzków, które oberwali od Ernesta Haeckla“*.

Zobaczmy, jak Ernest Haeckel rozprawił się we wspomnianej książce właśnie z wywodem Twardowskiego o nieśmiertelności duszy. Oczywiście, dostrzegając całą siłę materialistycznej argumentacji Haeckla, należy pamiętać, iż książka jego była pisana przeszło pół wieku temu, iż odzwierciedla zatem ówczesny — a nie dzisiejszy — poziom nauk przyrodniczych.

Haeckel pisał:

„Widzieliśmy wyżej, że wszystkie dowody za atanimem (teoria o nieśmiertelności duszy. — H. H.) pozbawione są zupełnie wszelkiej podstawy. Wobec wielkiego znaczenia tej sprawy pożytecznym jest zestawić teraz w krótkości naukowo dobrze uzasadnione dowody przeciw atanimowi. Dowód fizjologiczny wskazuje nam, że dusza człowieka — tak samo jak dusza zwierząt wyższych — nie jest samodzielną istotą niematerialną, ale tylko pojęciem zbiorowym dla oznaczenia pewnej sumy czynności mózgowych. Te czynności, jak wszystkie inne funkcje życiowe, zależą od zjawisk fizyczno-chemicznych i ulegają więc prawu

* W. I. Lenin, *Dzieła*, t. 14, str. 398.

substancji. Dowód *histologiczny* opiera się na niesłuchanie za-
wilej mikroskopowej budowie mózgu i poucza nas, że w komór-
kach zwojowych mamy istotne elementarne organy duszy. Dowód
eksperymentalny przekonywa, że poszczególne czynności psy-
chiczne zlokalizowane są w oddzielnych częściach mózgu i zależą
od ich normalnego stanu. Gdy odpowiednie części mózgu
zniszczymy, gaśnie zarazem ich swoista czynność. Tyczy się to
zwłaszcza «narządów myślenia», poszczególnych centralnych na-
rzędzi życia duchowego. Dowód *patologiczny* uzupełnia nasz do-
wód fizjologiczny: gdy wskutek choroby zniszczone zostaną okre-
ślane części mózgu (np. ośrodek mowy, ośrodek wzroku, słuchu),
zanika zarazem wykonywana przez nie praca (mowa, wzrok,
słuch). Sama przyroda wykonywa tu rozstrzygające doświadcze-
nia fizjologiczne. Dowód *ontogenetyczny* przytacza nam bezpo-
średnie fakty indywidualnego rozwoju duszy: widzimy, jak w du-
szy dziecka poszczególne zdolności rozwijają się kolejno, dusza
młodzieńca rozkwita dalej i w wieku męskim przynosi swe
owoce; w wieku zgrzybiałym następuje powoli zanik duszy wsku-
tek starczej degeneracji mózgu. Dowód *filogenetyczny* opiera
się na paleontologii, na anatomii i fizjologii porównawczej móz-
gu: wszystkie te nauki, wzajemnie się uzupełniające, dają nam
pewność, że mózg człowieka rozwija się zwolna i stopniowo
z mózgu ssawców, a dalej poprzednio jeszcze z mózgu niższych
kręgowców“ *.

Oto jak Ernest Haeckel odpowiedział Twardowskiemu
w cztery lata po oświadczeniu tegoż, iż nie wie, „na co sobie nie-
którzy zadają tyle pracy, aby z wszelką dokładnością zbijać je-
den argument materialistyczny lub haecklowski po drugim“, iż
swym odkryciem „niepodzielności podmiotu zjawisk umysłó-
wych“ zmusił on Haeckla „do odwrotu“, do omijania tej kwestii,
tak „jak diabeł omija święconą wodę“.

Wróćmy jednak do samego Twardowskiego. Pozostawiliśmy
go w chwili tryumfu, gdy „obalił“ materializm i „dowiodł“ nie-
śmiertelności duszy. Oto konsekwencje tego wyczynu:

„Rozumowaniem nie dającym się obalić, opartym na faktach
niewątpliwych, dowiedliśmy, że podmiot zjawisk umysłowych,
że nasze ja jest czymś niepodzielnym. Jest ono więc tak samo

* E. Haeckel, *Zarys filozofii monistycznej*, Warszawa 1905,
str. 189—190 (podkr. nasze. — H. H.).

ostatecznym pierwiastkiem w świecie zjawisk umysłowych, jak atomy są ostatecznym pierwiastkiem w świecie zjawisk zmysłowych. Tu kres analizy naukowej. Materia, mówi nauka, jest wieczna. A to samo rozumowanie, co prowadzi nas do przekonania o wieczności pierwiastków materialnych, przekonuje nas o tym, że *nie ma sposobu wytłumaczyć na drodze naturalnej, tj. za pomocą sił przyrodzonych, działających w wszechświecie, powstawania pierwiastków umysłowych dusz...* Twierdząc, że niepodzielne pierwiastki bytu są wiecznymi, nauka właściwie niczego nie tłumaczy. Uznaje tylko, że co do powstania tych pierwiastków nic nie jest w stanie orzec. Umysł ludzki nie umie się jednak zadowolić takim stanem rzeczy. Albowiem dziwnym mu się wydawać musi, że te pierwiastki same z siebie, o własnych siłach mają istnieć ciągle bez wszelkiej przyczyny. *Umysł ludzki o Bogu tylko jest w stanie uwierzyć, że bez przyczyny istnieje, wszystko inne, co jest, musi mieć przyczynę. A co jej nie ma w siłach przyrodzonych, ma ją w Bogu.* W ten sposób jedynie można dojść do zadowalającego rozum nasz poglądu na całość istniejących rzeczy. A więc mówimy, że pierwiastki niepodzielne, atomy i dusze, nie powstały wskutek działania chemicznych lub organicznych albo umysłowych sił — gdyż siły te istnieć nie mogą przed owymi pierwiastkami — *lecz zawdzięczają swe istnienie Bogu, który je stworzył* *.

Czyż to nie jest prawdziwa „jasność myśli połączona z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu“?

Na zakończenie swych wywodów Twardowski pisze:

„A więc twierdzenie, jakoby kwestia nieśmiertelności była rozstrzygnięta już dawno, nie było pozbawionym słuszności. Platon ją rozstrzygnął, a wszystko, co później w tej mierze działo się, przyczyniło się może do ściślejszego sformułowania tej lub owej części dowodu, ale nie zmieniło głównego toku rozumowania“ **.

Lenin zapytywał w *Materializmie a empiriokrytycyzmie*: „Czy mogła w ciągu dwóch tysięcy lat rozwoju filozofii utracić aktualność walka między idealizmem a materializmem? Między

* K. Twardowski, *Metafizyka duszy*, cyt. wyd., str. 477 (podkr. nasze. — H. H.).

** Tamże, str. 479—480.

tendencjami, czyli liniami Platona i Demokryta w filozofii? Między religią a nauką?“ *

Trudno o wymowniejszą ilustrację tej dwutysiącletniej walki między linią Platona a linią Demokryta w filozofii niż omówiony przez nas atak Twardowskiego na materializm i jego obrona podstaw wiary katolickiej; nawet w filozofii idealistycznej wystąpienie to stanowi dokument wyjątkowego obskurantyzmu i klechowskiej zaciętości partyjnej.

Dodatkową ilustracją partyjnego charakteru wystąpienia Twardowskiego jest oblicze czasopisma, w którym się ukazała omawiana rozprawa i którego Twardowski był zresztą stałym współpracownikiem. Przytoczymy jeden tylko znamieny fakt: w tym samym numerze *Przełomu*, w którym Twardowski ogłosił swą *Metafizykę duszy*, ukazał się artykuł wstępny zatytułowany bojowo: *Do broni!* Z tekstu dowiadujemy się, że chodzi tu o batalię wyborczą do sejmu galicyjskiego. Przeciw komu jest artykuł wymierzony, kogo wzywa do broni? O tym można łatwo dowiedzieć się z przytoczonego *in extenso* w tekście tego artykułu okólnika biskupa tarnowskiego. Oto fragment tego okólnika:

„Dobro kraju naszego wymaga, aby WW. Kapłani *nie usuwali się od prawyborów, aby powagi centralnego komitetu wyborczego bronili i lud nasz ostrzegali przed naukami i dążnościami owych radykalistów, którzy pragną wyrócić nasz ustrój społeczny. Już zaś nie tajno nikomu, że owi mniemani przyjaciele ludu nie mają na oku dobra ludu, ale sami z agitacji ciągną zyski z owych stron, z owych kół rewolucyjnych, którym dostarczają funduszy śmiertelne wrogi naszej monarchii, naszego Kościoła katolickiego i naszego narodu polskiego*“ **.

Tak więc spotkali się w tych samych okopach Św. Trójcy — na łamach organu obszarników galicyjskich — prof. Kazimierz Twardowski ze swym atakiem partyjnym przeciw materializ-

* W. I. Lenin, *Dzieła*, t. 14, str. 146.

** „*Przełom*“, 1895, str. 452—453.

mowi i ze swą obroną filozoficznych podstaw religii katolickiej oraz biskup tarnowski z nieprzytomnym atakiem przeciw „wywrotowcom“ i obroną c. k. monarchii habsburskiej.

Na zakończenie przytoczymy tylko jeden fragmencik z kilkakrotnie już przez nas cytowanego artykułu Kotarbińskiego o Twardowskim, zamieszczonego w *Pionie* w roku 1936:

„Uprawianiu filozofii psychologii towarzyszy w pracy Twardowskiego uprawianie psychologii filozoficznej. Tak ją nazywając, nie chcemy bynajmniej podsuwać idei jakowychś spekulacji nad substancjalnością duszy, jej prostotą lub też nieśmiertelnością... Bardzo to wszystko dalekie od dominujących zagadnień psychologicznych Twardowskiego, zagadnień naukowych, empirycznych“*.

Z własnych wywodów Twardowskiego dowiedzieliśmy się, że nie trzeba mu wcale podsuwać „idei jakowychś spekulacji“. Twardowski sam znalazł te „spekulacje nad substancjalnością duszy, jej prostotą lub też nieśmiertelnością“. I nie potrzebował ich szukać tak „bardzo daleko“ od „dominujących“ — „naukowych“ i „empirycznych“ — zagadnień swej psychologii. Wręcz przeciwnie: jak widzieliśmy, spekulacje te wyrastają wprost z „empirycznej“ psychologii Twardowskiego.

2. „ECCLESIA MILITANS“ A „NAJMĘDRSZY Z POLAKÓW“

4 sierpnia 1879 roku ujrzał światło dzienne dokument, który po dzień dzisiejszy stanowi manifest bojowy najciemniejszej siły ideologicznej, jaką znają nasze czasy, który stał się sygnałem do rozbudzenia najbardziej reakcyjnego ruchu filozoficznego spośród działających dziś w łonie filozofii burżuazyjnej. Dnia tego papież Leon XIII ogłosił swą encyklikę *Aeterni Patris* — manifest ideologiczny filozofii „kościół walczącego“.

„Ktokolwiek — pisze papież w swej encyklice — zastanowił się głębiej nad smutnymi czasami, które obecnie przeżywamy, a okiem bacznym śledził przejawy życia publicznego i prywat-

* T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, cyt. wyd., str. 3 (podkr. nasze. — H. H.).

nego, przyzna, że właściwe źródło ciężkiego przesilenia, jakie przeżywamy, tkwi w tym, iż zgubne nauki o rzeczach bożych i ludzkich wżerają się coraz bardziej w umysły wszystkich warstw zyskując z dnia na dzień zwolenników. A ponieważ natura ludzka skłania człowieka do tego, by w czynnościach swych postępował za wskazówkami rozumu, dlatego błąd tkwiący w umyśle łatwo pociąga za sobą spaczenie woli. Stąd pochodzi, że przewrotne zasady zgubny wywierają wpływ na całe życie i postępowanie“*.

Trudno o większą jasność w dokumencie tego rodzaju. Cóż budzi taki niepokój papieża w owym okresie pokojowego rozwoju kapitalizmu, z rzadka tylko zakłócanego periodycznymi kryzysami — i to nie ogarniającymi jeszcze całego świata kapitalistycznego? Skąd te nuty o „smutnych czasach“, o „ciężkim przesileniu“? Odpowiada na te pytania nasze sam papież dosyć wyraźnie. „Zgubne nauki“, o których mówi, iż zyskują „z dnia na dzień zwolenników“, to przede wszystkim idee *materializmu*, szerzące się już podówczas nie tylko wśród ludzi nauki w postaci *materializmu przyrodniczego* (nie zapominajmy, że są to czasy tryumfalnego pochodzenia darwinizmu w naukach przyrodniczych), ale równie szerzące się w postaci *materializmu dialektycznego i historycznego* wśród ludu pracującego, wśród proletariatu i związanej z nim inteligencji; te zaś „przewrotne zasady“ wywarły „zgubny wpływ“ już nie tylko na myślenie ludzi, ale na ich „całe życie i postępowanie“. Nie zapominajmy, iż minęło wówczas dopiero 8 lat od Komuny Paryskiej, która była pierwszą rewolucją przeprowadzoną nie tylko rękami wyzyskiwanych, ale i pod hegemonią tej klasy wyzyskiwanych, która na swych sztandarach wypisała zniesienie wszelkiego wyzysku. Pierwsza dyktatura proletariatu ukazała klasie robotniczej całego świata drogę rewolucji socjalnej, perspektywę całkowitego politycznego i gospodarczego wyzwolenia świata pracy.

Rozpoczyna się szybki rozwój ruchu robotniczego. Kościół

* Cyt. wg przekł. polsk. w czasop.: „Ateneum Kapłańskie“, t. 24, 1929, str. 116.

katolicki, pozbawiony spójnej doktryny filozoficznej, pozbawiony poważniejszych wpływów w świecie inteligencji naukowej, lecz zachowując je jeszcze wśród „maluczkich“, ma w tej sytuacji do odegrania poważną rolę obrońcy kapitalizmu, może coraz donośniej „zagrać“ w jego nadbudowie. W tym celu trzeba przede wszystkim zaatakować pozycje materializmu w nauce, trzeba jakoś „pogodzić“ naukę z religią, a do tego z całego arsenału scholastycznych rupieci, którymi kościół dysponuje, najlepiej jeszcze nadaje się doktryna św. Tomasza. „*Ite ad Thomam* — do Tomasza, do scholastyki z tego okresu zawróćcie, tomizm uprawiajcie, a uleczycie siebie i innych“ — oto nawoływanie Leona XIII, inaugurujące neotomizm.

Nie wdając się w subtelne badania nad tym, w jakim związku z encykliką Leona XIII i zainaugurowaną przez nią ofensywą neotomizmu pozostaje działalność filozoficzna Franciszka Brentany, stwierdzić musimy ponad wszelką wątpliwość, iż na kartach jego dzieł zaczynają ożywać — zapomniane dotąd i lekceważone, nawet przez burżuazyjną filozofię — pojęcia, terminy, poglądy scholastyczne (z niektórymi z nich mieliśmy już okazję się zapoznać).

Również i w tej dziedzinie Twardowski był „najwierniejszym dziedzicem cnót“ Brentany.

Wskazaliśmy już, że rozprawa habilitacyjna Twardowskiego pisana była w klimacie średniowiecznej scholastyki — tezy mistrzów tej scholastyki, a wśród nich przede wszystkim św. Tomasz, służą w niej jako dowody wywodów autora. Rozprawa o metafizyce duszy to już rzecz nie tylko utrzymana w klimacie scholastyki — to nie zwykły, spokojny wykład podstaw filozoficznych wiary katolickiej, lecz obrona jej połączona z natarciem — z gwałtownym klechowskim wypadem przeciw materializmowi. To bojowa, zaczepna publicystyka *ecclesiae militantis* — kościoła walczącego.

Tak przedstawiają się pozycje świadczące bezspornie o powiązaniach Twardowskiego z neoscholastyką. Tak przedstawiał się jego *start* filozoficzny.

Należy stwierdzić, że powiązania Twardowskiego z odrodze-

niem scholastyki sprowadzają się nie tylko do tych lub innych wpływów scholastycznych. Istnieje bojowy sojusz między filozofią Twardowskiego a odradzaniem scholastyki jako skrajnie obskurancką reakcją przeciw materializmowi dialektycznemu i ruchowi robotniczemu. Ten bojowy sojusz z ideologią scholastyki i odpowiadającą jej instytucją — wojującym kościołem — zawarty został na platformie zacieklej nienawiści do wspólnego wroga: materializmu. Zaznaczamy od razu, dla uniknięcia nieporozumień, że interesuje nas tu nie biograficzno-anegdotyczna strona zagadnienia. Znane są powszechnie fakty, że Twardowski w życiu osobistym nie był gorliwie praktykującym katolikiem, że istniały zatargi między nim a jego bratem, przedstawicielem najwyższej hierarchii kościelnej itd. itp. Ale nie to nas interesuje — i nie o to chodzi. Analizujemy tu funkcję społeczną i treść klasową filozofii Twardowskiego, rozpatrujemy rolę filozofii Twardowskiego — tak jak występowała ona w jego pracach — w ofensywie obskurantyzmu przeciw materializmowi.

Nim przystąpimy do tego, przypomnijmy wskazówkę zawartą w cytowanej już przez nas encyklice *Aeterni Patris*. Leon XIII kończy tę encyklikę takimi oto wymownymi słowy:

„Jeżeli... mistrzowie scholastyki gubili się niekiedy w przesadnej subtelności albo nauczali czegoś bez należytego przemyślenia, jeżeli jest w ich nauce coś, co się nie da pogodzić ze zdobyczami nauki późniejszych wieków albo z jakichkolwiek innych względów nie zasługuje na uznanie, tego bynajmniej nie mamy zamiaru przedkładać naszym czasom do naśladowania“ *.

Te końcowe słowa manifestu odrodzenia scholastyki świadczą, z jaką giętkością ujmował kościół swe nowe zadania, z jaką uporczywością próbował pogodzić to, co pogodzić się ze sobą nie da: religię z nauką.

A teraz przenieśmy się myślą do okresu o lat trzydzieści późniejszego. W roku 1910 Twardowski ogłasza swe wykłady *O filozofii średniowiecznej*. Książka ta była jednym wielkim

* Tamże, str. 123.

peanem na cześć średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej i miała na celu rehabilitację tej filozofii, nie cieszącej się podówczas szacunkiem nawet wśród większości burżuazyjnych historyków filozofii. Wystarczy tu przytoczyć jedną jej tezę: „...nie ma ścisłej granicy między średniowieczną i starożytną filozofią... Filozofia średniowieczna korzeniami swymi sięga w starożytną, a starożytna rozgałęzieniem swych konarów w średniowieczną“ * — by zorientować się w rozmiarach wysiłku rehabilitacyjnego, podjętego przez Twardowskiego.

W książce swej porusza Twardowski m. in. ową kwestię dla encykliki Leona XIII zasadniczą: kwestię stosunku wiedzy do wiary, nauki do religii. Oto co pisze Twardowski podsumowując swe wywody:

„Wyłonił się na nowo dla myśli nowożytnej problemat, który zaprzętał już umysły w wiekach średnich. Jak mianowicie ma się ułożyć stosunek wiary do wiedzy, teologii do filozofii?... Żadna z nich drugiej poddać się nie chce, każda chce sobie zachować niezależność... Położenie zdaje się bez wyjścia; w istocie jednak nauka wkroczyła już w sposób wyraźny na drogę, na której dojść można do usunięcia konfliktu. Drogę tę wskazała filozofia nowożytna, zwróciwszy się ku badaniu podstaw i granic rozumowego poznawania i przekonawszy się, że *Bóg i jego stosunek do świata i człowieka nie może być przedmiotem wiedzy rozumowej, lecz jedynie wiary religijnej, że tedy filozofia w sprawach tych wyrokować nie może, gdyż leżą one poza zakresem jej środków poznawczych...* Jeżeli teologia podobnie postąpi ze swej strony i do tych właśnie spraw się ograniczy, nie wkraczając w sfery zagadnień podlegających rozumowi i badaniu naukowemu, znikną między filozofią i wiedzą świecką w ogóle a teologią wszelkie powody starć i walk. Skoro teologia pójdzie za tymi wskazówkami filozofii, będzie można powiedzieć, że *filozofia w zamian za przysługę, którą teologia oddała jej w wiekach średnich, przelewając ją wraz z wiarą w umysły ludów europejskich, wyświadczy teologii w erze nowożytnej przysługę inną, wyznaczając jej w organizmie myśli nowożytnej zamiast utraconego raz na zawsze miejsca dawniejszego inne, nie mniej od poprzedniego zaszczytne i ważne*“ **.

* K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, Lwów 1910, str. 15.

** Tamże, str. 106—108 (podkr. nasze. — H. H.).

Widzimy tu u Twardowskiego już pewną ewolucję od czasu jego próby z 1895 r. „naukowego“ uzasadnienia nieśmiertelności duszy i stworzenia świata przez boga. Tam filozofia „wspólnie“ z religią „zajmuje się“ wielkimi zagadnieniami metafizycznymi i wspiera religię w ich „rozstrzygnięciu“ bezpośrednio, tu „przysługa“ wyświadczona teologii przez filozofię wedle Twardowskiego ma już polegać na czymś innym: na podziale zakresów działania. My, „filozofowie“, będziemy badać „podstawy i granice rozumowego poznania“, nie wyrokując w sprawach boskich, gdyż te leżą „poza zakresem“ naszych „środków poznawczych“ — do was, teologów, należą zaś owe sprawy „Boga i jego stosunku do świata i człowieka“ — to jest wasza wszechwładna domena, która zresztą wyznacza wam „w organizmie myśli nowożytnej“ miejsce „nie mniej od poprzedniego zaszczytne i ważne“. Tak brzmi nowa oferta Twardowskiego pod adresem teologii katolickiej.

Jak przyjął tę ofertę „kościół walczący“? Zareagował na nią natychmiast. Pomijam tu drobiazgową i tępą próbę zakwestionowania erudycji Twardowskiego w sprawach scholastyki, zawartą w recenzji ks. Waisa z omawianej książki Twardowskiego *. Dysponujemy bowiem miarodajną wypowiedzią jednego z czołowych przedstawicieli filozofii neotomistycznej w Polsce — ks. prof. Franciszka Gabryła — ogłoszoną w czołowym po dziś dzień organie ideologicznym kościoła, w jezuickim *Przeglądzie Powszechnym*.

Na temat samej książki Twardowskiego ks. Gabryl pisze:

„Prof. Twardowski sprawił nader miłą niespodziankę miłośnikom filozofii, wypełniając swymi sześciu wykładami o filozofii średniowiecznej lukę może najdotkliwszą w arcyubogiej naszej literaturze filozoficznej. Prawda, że jedna jaskółka nie robi jeszcze wiosny; ale i to nie ulega wątpliwości, że nas cieszy jej widok, bo zapowiada on przybycie innych jaskółek w większej

* Por. Ks. Kazimierz Wais, *W obronie scholastyki* (Z powodu książki o filozofii średniowiecznej), Lwów 1910.

gromadzie i ustąpienie zimy wiosnie upragnionej. Oby i książka prof. Twardowskiego była ową jaskółką szczęśliwą, zapowiadającą u nas zmianę sądów o wartości myśli filozoficznej w okresie średniowiecza“ *.

Oto jak w świetle współczesnej oceny wybitnego przedstawiciela *ecclesiae militantis* w Polsce prezentowała się pionierska zasługa Kazimierza Twardowskiego w dziedzinie popularyzacji w społeczeństwie polskim scholastyki średniowiecznej.

Przejdźmy jednak do sprawy najbardziej nas interesującej: jak ocenia ks. Gabryl ofertę Twardowskiego, zawartą w zakończeniu jego książki?

Tu odpowiedź ks. Gabryla jest w najwyższym stopniu znamienna: broniąc głębszej, niż to proponuje w 1910 r. Twardowski, jedności filozofii idealistycznej z teologią katolicką — broniąc, słowem, własnych pozycji Twardowskiego z lat 1894—5 — wybitny przedstawiciel neotomizmu docenia w pełni jego intencję i wyciąga dłoń do porozumienia:

„...mogę zapewnić szan. autora, że i kościół od dni Kopernika i Galileusza także się niejednego nauczył...

Wiem, że słowa szan. autora, wyżej przytoczone (te same, które zacytowaliśmy z zakończenia książki Twardowskiego. — H. H.), pochodzą tylko z jego pragnienia szlachetnego, aby raz nareszcie nastął pokój, *treuga Dei* między wiedzą i wiarą: niech będzie przekonany, że i moje słowa zostały podyktowane tylko miłością prawdy...” **

Treuga Dei — pokój boży między wiedzą a wiarą — oto jak słusznie zrozumiał przedstawiciel tego kościoła, „który od dni Kopernika i Galileusza także się niejednego nauczył“, owo „pragnienie szlachetne“ Twardowskiego, tak bardzo odpowiadające końcowym słowom encykliki *Aeterni Patris*, zacytowanym przez nas powyżej. Wyciągnięta przez Twardowskiego ręka nie zawisła w próżni.

* Ks. F. Gabryl, *O filozofii średniowiecznej (Recenzja)*, „Przegląd Powszechny“, 1910, str. 387.

** Tamże, str. 393—394 (podkr. nasze. — H. H.).

Treuga Dei — ten motyw przewija się przez całą twórczość Twardowskiego. Różnorodne są elementy tej twórczości — subiektywny idealizm i neoscholastyka, pozytywizm, agnostycyzm i jawny fideizm — zawsze jednak pozostaje nuta dominująca: *pokój boży między nauką a klehostwem*.

Oto — dla ilustracji — kilka przykładów z różnych okresów działalności Twardowskiego.

W roku 1907 ogłasza Twardowski wstęp do polskiego przekładu skrajnie obskuranckiej *Książeczki o życiu pośmiertnym* napisanej przez niemieckiego idealistę G. T. Fechnera. O charakterze wyłożonych w niej poglądów niech zaświadczy taki fragment z zawartego we wstępie Twardowskiego referatu tych poglądów:

„Ziemia żyje i ma swoją duszę. Lecz ziemia jest jedną z planet naszego systemu słonecznego... Dusze istot ziemskich tworzą duszę ziemi, dusze innych planet wraz z duszą ziemi — aniołowie — tworzą duszę naszego systemu słonecznego... Duszą wszechświata — Bóg“*.

Po szczegółowym — i pełnym aprobaty — zreferowaniu temu podobnych wywodów Fechnera kończy Twardowski swój Wstęp następującymi słowy:

„Niechaj więc książeczka, która pragnie wiarę w życie pośmiertne oprzeć na wiedzy, zapozna także polskich miłośników filozofii z prawie nie znaną u nas stroną działalności jednego z najwybitniejszych myślicieli i badaczy wieku XIX“**.

W roku 1921 — w czternaście lat później — ogłasza Twardowski wstęp do przekładu polskiego innego obskuranckiego dzieła Fechnera — *O zagadnieniu duszy*. W tym nowym Wstępie, po nawiązaniu do starego Wstępu z roku 1907, Twardowski informuje, iż przekład drugiego dzieła Fechnera był gotów w chwili, gdy wybuchła wojna światowa, która przeszkodziła jego wydaniu.

* K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, str. 251.

** Tamże, str. 260 (podkr. nasze. — H. H.).

„Ale na zwłocę tej — zdaniem Twardowskiego — nie straciła ani aktualność przekładu, ani aktualność samej filozofii Fehnera. Owszem — zyskała... Kto pragnie zdobyć sobie albo chociażby tylko poznać pogląd na świat, czyniący zadość zarówno naukowemu, jak i religijnemu, zarówno artystycznemu, jak i społecznemu tęsknotom ducha ludzkiego, więc pogląd naprawdę filozoficzny, ten wędrując myślą z *«Zagadnieniem duszy»* w rękę przez świat widzialny ku niewidzialnemu, nie będzie żałował podjętego trudu i przekona się, że obrał sobie w tej wędrówce świadomego drogi przewodnika“*.

Wreszcie, w roku 1929 wraca Twardowski do sprawy owego „naprawdę filozoficznego“ — czyli „czyniącego zadość zarówno naukowemu, jak religijnemu“ tęsknotom Twardowskiego — światopoglądu. Wraca — w swej ostatniej publicznej wypowiedzi filozoficznej, w *Przemówieniu na obchodzie 25-lecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego*, nazwanym przez uczniów Twardowskiego jego „testamentem filozoficznym“.

Oto co mówi w tym przemówieniu Twardowski o potrzebie posiadania przez filozofa „filozoficznego, to znaczy metafizycznego poglądu na świat i życie“:

„Zdaje się, że stosunek filozoficznego poglądu na świat do nauki nie jest tak prosty, jak to przyjmują niekiedy jego przeciwnicy, występujący w imieniu ścisłości metodycznej przeciw temu, co uważają za uroszczenie umysłu ludzkiego, przekraczającego wyznaczone mu granice poznania. Ci, którzy kładą po prostu nieprzyjaźń między filozoficznym poglądem na świat a nauką, spełniają tylko jedną z przestroóg Emanuela Kanta, mianowicie przestrożę, by nie popaść w sidła dogmatyzmu; nie pamiętają jednak o drugiej przestrodze, by nie dać się, unikając dogmatyzmu, pchnąć w objęcia sceptycyzmu“**.

Dalsze wywody wskazują jednak, iż Twardowskiemu nie udało się tych „objęć sceptycyzmu“ uniknąć. Oto bowiem okazuje się, iż wprowadzie „filozoficzny pogląd na świat i życie będzie się coraz bardziej wylaniał ze stadium nienaukowego

* Tamże, str. 264—265 (podkr. nasze. — H. H.).

** Cyt. wg *Księgi Pamiątkowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, 12.II 1904 — 12.II 1929, Lwów 1931, str. 9.

i przednaukowego i będzie się stopniowo zbliżał do naukowego poglądu na świat i życie“, ale też „będzie się tylko zbliżał, albowiem skreślony powyżej pochod rozwojowy nigdy nie dobiegnie końca“ *.

Cały nasz wysiłek poznawczy nigdy zatem „nie zaspokoi odczuwanej przez człowieka potrzeby posiadania naukowego poglądu na świat i życie“ ** — tym pesymistycznym wnioskiem kończy Twardowski swe przemówienie. Agnostycyzm typu pozytywistycznego zdaje się tryumfować ***.

Nie wdając się w rozbiór nagromadzonych tu przez Twardowskiego nieporozumień — z których najważniejsze wynika z pomieszania kwestii światopoglądu naukowego z kwestią rzeczywiście nieskończonego pochod rozwojowego nauki — musimy jednak stwierdzić, iż ten pozytywistyczny punkt widzenia nie zadowala Twardowskiego: „wykazawszy“, iż niemożliwe jest posiadanie naukowego światopoglądu, Twardowski przeciwstawia mu irracjonalny „światopogląd metafizyczny“, który w ten sposób uzyskuje niezaprzeczone prawo obywatelstwa w pracy filozoficznej. Twardowski przytacza w swym przemówieniu konkretne przykłady takich „metafizycznych poglądów na świat i życie“ — poglądów, których obalić nie po-

* Tamże, str. 14 (podkr. nasze. — H. H.).

** Tamże, str. 15 (podkr. nasze. — H. H.).

*** Agnostycyzm ten przewija się przez całą działalność filozoficzną Twardowskiego. Już w roku 1900 w rozprawie *O tak zwanych prawdach względnych* Twardowski formułuje stanowisko agnostyczne w kwestii prawdziwości teorii i praw przyrodniczych: „O żadnej hipotezie i teorii tego rodzaju nie można powiedzieć, że jest prawdziwa, lecz zawsze tylko, że jest prawdopodobna“. (K. Twardowski: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, str. 80). W roku 1923 Twardowski w rozprawce o naukach dedukcyjnych i indukcyjnych rozwija swe tezy agnostyczne i apriorystyczne i powołując się na Hume'a wywodzi, iż nauki dedukcyjne „nigdy nie tyczą się faktów“, za to „mogą się szczycić twierdzeniami pewnymi“, gdy tymczasem nauki empiryczne, badając fakty, „nie mogą wyjść poza twierdzenia prawdopodobne“ (cyt. wg książki: K. Ajdukiewicz: *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli*, Lwów 1923, str. 190).

dobna, nie można bowiem z powodzeniem przeciwstawić im naukowego światopoglądu — takiego bowiem nie ma i nie będzie nigdy. Przykłady Twardowskiego są dość znamienne — wyliczymy je za nim wszystkie:

„...Emanuel Kant... odmówiwszy rozumowi w zwykłym tego słowa znaczeniu zdolności znalezienia odpowiedzi na zagadnienie poglądu na świat i życie, przyjął obok owego rozumu, który nazywał teoretycznym, jakiś rozum drugi zwany przez niego «praktycznym». I z tego właśnie «rozumu» praktycznego czerpie człowiek według Kanta *pogląd na świat i życie, ogniskujący się w przyjęciu istnienia Boga, nieśmiertelności duszy, wolności woli*. Sposób Kanta nie był odosobniony. Już dawno przed nim przyjmowali niektórzy filozofowie obok drogi rozumowej pewne inne drogi dojścia do przekonań, uważanych przez nich za wiedzę: Platon mówił o *oglądaniu idei*, Plotyn o *ekstazie*; po Kancie również nie brakło zwolenników «*oglądania intelektualnego*», «*intuicji*» itp. Ale jakkolwiekbyśmy nazywali owe nierozumowe źródła przekonań, zawsze będą to źródła leżące poza rozumem, zawsze więc przekonania z nich czerpane będą nierozumowe, czyli irracjonalne... *irracjonalne, co wcale jeszcze nie znaczy, że są nieracjonalne*“*.

Tłumacząc ten dosyć metaforyczny sposób wyrażania się Twardowskiego na język prosty i zrozumiały, możemy stwierdzić: mamy tu jeszcze jedną próbę wykazania, iż obok *nauki* zawsze będzie miejsce dla *religii*. Mamy tu dobitny przykład tego, jak *agnostycyzm* Twardowskiego wręcz toruje drogę *fideizmowi*.

Nie należy dziwić się zatem, że gdy Twardowski umarł w roku 1938, w hołdzie, w jakim skupiła się nad jego trumną cała burżuazyjna Polska, nie zabrakło przedstawicieli kościoła katolickiego, a obok pełnych czci głosów „świeckiej“ prasy katolickiej: endeckiej *Myśli Narodowej*, chadeckiej *Polonii* czy oenerowskiego *ABC* — nie zabrakło głosu wybitnego przedstawiciela filozofii neotomistycznej, ks. Józefa Iwanickiego, który w obszernym — i pełnym uznania — omówieniu działalności

* Tamże, str. 9—10 (podkr. nasze. — H. H.).

filozoficznej Twardowskiego na łamach *Ateneum Kapłańskiego* przyłączył się w imieniu *ecclesiae militantis* do hołdu dla „wielkiej przysługi, jaką śp. Kazimierz Twardowski oddał nauce“ *.

Na tym też należałoby właściwie zakończyć omówienie związków i powiązań filozofii Twardowskiego z kościołem i religią. Niezmiernie jednak ciekawe światło na to zagadnienie rzucają materiały nie opublikowane, mianowicie wyjątki z korespondencji Twardowskiego. W zdeponowanej w dziale rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej korespondencji jednego z czołowych przedstawicieli filozofii neoscholastycznej w Polsce, ks. prof. Stefana Pawlickiego, znajduje się m. in. 18 listów Kazimierza Twardowskiego do Pawlickiego z lat 1894—1914. Nie tu miejsce na referowanie całokształtu tej utrzymanej w tonie najgłębszego szacunku — więcej: uwielbienia — korespondencji lwowskiego profesora z wybitnym luminarzem watykańskim w Polsce — doktorem teologii, zmartwychwstańcem, członkiem akademii papieskiej. Toteż przytoczymy tu tylko jeden jej fragment, ściśle wiążący się z omawianą przez nas kwestią.

W liście datowanym 21 grudnia 1902 r. Twardowski pisał ze Lwowa do Pawlickiego w Krakowie:

„Mam zarazem prośbę jedną do Ks. Profesora, gdyż pragnę usłyszeć Jego zdanie w jednej sprawie. Jak Ks. Profesorowi wiadomo, urządzamy już tutaj czwarty rok tzw. powszechne wykłady uniwersyteckie. Otóż miałbym ochotę wygłosić w szeregu tych wykładów 12 prelekcji pt. *Dusza i ciało, przegląd głównych teorii o ich wzajemnym stosunku*. Zamiarem moim byłoby omówić materializm, różne formy monizmu, dualizmu, spirytualizm zarówno w postaci Berkeleja, jak Leibniza, teorię Arystotelesa, teorie psychofizycznego paralelizmu. Każdy z tych kierunków chciałbym w głównych jego punktach scharakteryzować, wywieść historycznie jego genezę, a także oświetlić krytycznie. Pragnąłbym, aby słuchający wynieśli z tych wykładów przekonanie, że materializm się całkiem przeżył..., że właściwie, naukowo

* Ks. J. Iwanicki, *Kazimierz Twardowski, filozof*, „*Ateneum Kapłańskie*“, t. 41, 1938, str. 402.

rzecz biorąc, do wyboru ma się tylko między teorią Arystotelesa, dualistyczną i różnymi spirytualistycznymi, przy czym zaznaczyłbym, że cały szereg współczesnych filozofów skłania się dziś do dualizmu. Więc sama treść wykładów, zdaje mi się, nie wchodziłaby w konflikt z dogmatami religii, a na to trzeba przy tych powszechnych wykładach baczną zwracać uwagę. Mimo to istnieje pewna obawa, czy sam fakt ogłoszenia i wygłoszenia takich wykładów, przeznaczonych dla najszerszej publiczności, nie spotka się z pewną opozycją i krytyką; pozwalam sobie wobec tego zapytać się Ks. Profesora, co o tym sądzi, tj. czy jest tego zdania, że takich wykładów należałoby raczej zaniechać. Mnie byłoby, przyznam się otwarcie, żal, gdybym musiał dać sobie z nimi pokój, gdyż chętnie korzystam ze sposobności skrytykowania materializmu... Jeżeli jednak Ks. Profesor sądzi, że wykłady te byłyby drażliwe albo ryzykowne, zastanowię się raz jeszcze, czy mam je wygłosić. Bardzo tedy prosiłbym Ks. Profesora o zakomunikowanie mi w czasie najkrótszym swego zdania..." *

Odpowiedź ks. profesora nastąpiła błyskawicznie i brzmiała widocznie: *nihil obstat*, skoro już w cztery dni później — w dzień bożego narodzenia — Twardowski pisze znów do Pawlickiego:

„Serdecznie wdzięczny jestem Przew[ielebnemu] Ks. Profesorowi za jego szybką i obszerną odpowiedź. Uspokoiła ona mnie co do mych wątpliwości, dotyczących się głównie pytania, czy *przeznaczone dla szerokiego ogółu wykłady o duszy i ciele nie wydadzą się czymś zbyt drażliwym*. A i mnie chodzi przecież o to, aby dać właśnie temu szerokiemu ogółowi możliwość wyrobienia sobie jasnego poglądu na całą trudność kwestii, aby go tym uchronić od lekkomyślnego rozwiązywania sobie tego problemu, aby pozwolić mu łączyć ściśle pojęcia z całym szeregiem wyrazów często używanych, a odnoszących się do tego problemu i wykazać, że tak ulubione dziś rozwiązanie... w kierunku materializmu... nie może się ostać przed krytyką naukową. Chętnie przy tym skorzystam ze sposobności, aby wykazać, że filozofia chrześcijańska nie wyznaje wcale dualizmu kartezjuszowskiego, o co się ją dziś w kołach nie poinformowanych posądza, lecz opiera

* Podkr. nasze. — H. H.

się na Arystotelesie i Tomaszu z Akwinu i wskutek tego nie podlega zarzutom, które można po części słusznie skierować przeciw owemu dualizmowi“*.

Tekst ten nie wymaga żadnych komentarzy. Mamy przed sobą już nie tylko filozofa-idealistę, ale aktywnego propagatora doktryny teologicznej przed „szeroką publicznością“. I widzimy też główną sprężynę jego działalności filozoficznej: jest nią *nienawiść do materializmu* („chętnie skorzystam ze sposobności skrytykowania materializmu“) — i to nienawiść wroga, dobrze zdającego sobie sprawę z *siły* materializmu i własnej *słabości* i dlatego obawiającego się, czy „przeznaczone dla szerokiego ogółu wykłady o duszy i ciele“ — nawet wykłady tak klechowskie, jak te, które zapowiada — nie byłyby „ryzykowne“ dla koncepcji wykładowcy, czy nie mogłyby spowodować skutku odwrotnego od zamierzanego. Stąd frazes o „krytyce naukowej“, o daniu szerokiemu ogółowi możliwości „wyrobienia sobie jasnego poglądu“, „ściśłych pojęć“ itp.

A teraz porównajmy ten obraz z oceną, którą dał Twardowskiemu Tadeusz Kotarbiński w przemówieniu radiowym wygłoszonym w roku 1936:

„Zmagają się od lat dwa żywioły w walce o rząd dusz: z jednej strony entuzjazm wieszczych i bohaterskich wizjonerów, z drugiej strony — codzienna dzielność krytycznej, realnie zorientowanej planowości. Z jednej strony *Mochnaccy*, z drugiej *Śniadeccy*. Twardowski należy do tych drugich i to, mimo wyraźnych zresztą różnic, pozwala postawić go obok propagatorów tzw. pracy organicznej u podstaw. Obyż tacy dzielni mędracy, jak On, ku pożytkowi ludzkości stali na czele społeczeństwa... Płonie wielki duch statecznej działalności, nie przelotnym ogniem błyskawic w czasie burzy, lecz równym, stałym, co dzień jednakim i aż powszednim przeto płomieniem jak słońce. Idziemy dzisiaj gromadą, my wszyscy, którzyśmy się przy tym słońcu grzali od lat, którym ono nadal jasno świeci... A gdyby mieli przyłączyć się do nas uczestnicy dóbr wyższego rzędu, społeczeństwu przez Kazimierza Twardowskiego hojnie wyświadczonych, wówczas

* Podkr. nasze. — H. H.

*pochoDEM ruszyłaby cała myśląca Polska, by oddać cześć temu zasłużonemu pośród zasłużonych, temu — zważmy ostatnie słowo — być może, najmędrszemu z żyjących dziś Polaków” **.

Zaiste! Człowiek wytrwale głoszący „pokój boży“ między nauką a religią — najmędrszym z Polaków! Filozof zwalczający mózg jako narząd myślenia — kontynuatorem dzieła Śniadeckich!

Oto jak robiło się legendę o Twardowskim.

* T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, „Przegląd Filozoficzny“, 1937, str. 6—7 (podkr. nasze. — H. H.).

TWARDOWSKI
A SZKOŁA LWOWSKO-WARSZAWSKA

Przebyliśmy w naszej wędrówce „śladami myśli filozoficznej” Kazimierza Twardowskiego spory szmat drogi. Wystartowaliśmy z „psychologistycznego punktu wyjścia”, by poprzez psychologię „empiryczną”, poprzez teorię „intencjonalności zjawisk psychicznych”, poprzez „ogólną teorię przedmiotu” dotrzeć do dowodu nieśmiertelności duszy i stworzenia świata przez boga. Przekonaliśmy się, jakie są główne motory działalności filozoficznej Twardowskiego: nienawiść do materializmu, dążenie do *treuga Dei* między nauką a religią, między filozofią a kościołem. Przekonaliśmy się, słowem, iż w Twardowskim mamy przed sobą zdecydowanego obskuranta filozoficznego.

Mieliśmy w toku naszej wędrówki parokrotnie okazję do skonfrontowania owego przytoczonego na wstępie naszych wywodów bukietu opinii o Twardowskim, wydanych przez najwybitniejszych jego uczniów, z konkretnymi poglądami i wypowiedziami samego Twardowskiego. Mogliśmy zatem dotrzeć do samego źródła *legendy o Twardowskim*, przekonać się, jak przedstawia się ona w zestawieniu z faktami.

Pozostaje do wyjaśnienia jedna jeszcze sprawa — i to bynajmniej nie błaża: jakże mogło stać się, iż podobnie skrajny obskurant, fideista — mógł stać się założycielem i uznanym przywódcą szkoły filozoficznej, pretendującej do miana „ściśle naukowej” — szkoły grającej pierwsze skrzypce w koncercie burżuazyjnej filozofii polskiej w okresie międzywojennym? A jeżeli zważyć, iż do szkoły tej należeli nie sami tylko obsku-

ranci i fideiści — iż niemają odgrywali w niej rolę np. tacy filozofowie, jak poczuwający się do materializmu Kotarbiński czy broniący „naukowego” charakteru filozofii Ajdukiewicz — i że w dodatku właśnie Kotarbiński i Ajdukiewicz najgłośniej i najczęściej wypowiadali się o Twardowskim z entuzjazmem — to sprawa staje się jeszcze bardziej skomplikowana. Nasuwa się bowiem nieodparcie pytanie: czy istniała faktycznie szkoła filozoficzna, założona przez Twardowskiego i z jego poglądów filozoficznych się wywodząca — tzw. szkoła lwowsko-warszawska — czy też była to tylko luźna grupa filozofów zespolona ze sobą jedynie więziami szacunku i adoracji dla wspólnego nauczyciela?

Zanim przejdziemy do próby odpowiedzi na te pytania, nurtujące zapewne czytelnika przez cały czas lektury, musimy poczynić dwie uwagi o charakterze wyjaśnienia wstępnego.

Po pierwsze, jakiekolwiek byłyby merytoryczne powiązania filozoficzne między Twardowskim a jego uczniami, elementy bezkrytycznej adoracji dla nauczyciela odgrywały w praktyce szkoły lwowsko-warszawskiej rolę ogromną. Rola tych elementów była tak wielka, iż prowadziła uczniów Twardowskiego do starannego *tuszowania* — ba, nawet *przemilczania* — najbardziej obskurantkich jego wypowiedzi i poglądów, co więcej: prowadziła do *gruntownego retuszu* jego oblicza filozoficznego.

W uwadze drugiej — pragnęlibyśmy zastrzec się przed ewentualnym zarzutem podobnego brązownictwa *à rebours*. Postać Twardowskiego nie jest dla nas odlaną z jednolitego kruszcu postacią konsekwentnego neoscholastyka. Wręcz przeciwnie. Będąc wyraźnym fideistą i obskurantem, włączając się czynnie — na swój sposób — do ofensywy najciemniejszych sił filozoficznych okresu imperializmu, nie był Twardowski wolny od wpływów innych reakcyjnych kierunków filozoficznych. W jego osobie mamy do czynienia z tak typowym dla współczesnej filozofii burżuazyjnej idealistycznym *eklektykiem*, łączącym i usiłującym pogodzić elementy idealizmu subiektywnego z idealizmem obiektywnym, elementy agnostycyzmu z otwartym fideizmem.

Słów parę o tym eklektyzmie. W dotychczasowych naszych wywodach duży nacisk położyliśmy na zaprezentowanie nurtu *obiektywno-idealistycznego*, jawnie fideistycznego i obskuranczkiego w poglądach filozoficznych Twardowskiego. Nurt ten został bowiem starannie przemilczany przez wszystkich prawie uczniów i spadkobierców filozoficznych Twardowskiego, budujących z zadziwiającą jednomyślnością mit o „ściśle naukowym“ charakterze jego filozofii.

Nie znaczy to jednak, by w twórczości filozoficznej Twardowskiego nie występował również inny nurt — z tamtym eklektycznie przeplatający się: nurt *pozytywistyczny, subiektywno-idealistyczny*. Podobnie jak i pierwszy, również ten drugi nurt toruje sobie drogę przez całą działalność filozoficzną Twardowskiego — przykładów tego mieliśmy w poprzednich wywodach wiele, z niektórymi spotkamy się jeszcze niżej.

Jak zobaczymy jeszcze, ten rodzaj eklektyzmu nie był obcy również niektórym spośród uczniów i spadkobierców Twardowskiego, niektórym spośród — najwybitniejszych nawet — przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. W zasadzie jednak w szkole tej dominowała inna nuta i nie otwarty fideizm był cementem zespalałym ją w pewną zwartą całość. Nie do fideistycznej metafizyki Twardowskiego mogła też ona i chciała nawiązać. Musiała nawiązać do innych elementów jego działalności filozoficznej.

Do jakich?

Po pierwsze, nawiązywała do występującego, jak widzieliśmy, na całej przestrzeni działalności filozoficznej Twardowskiego nurtu *pozytywistycznego, agnostycznego, subiektywno-idealistycznego*.

Po drugie, nawiązywała do mniej uchwytniej, bo nie znajdującej wyrazu w pisemnych deklaracjach, swoistej *praktyki filozoficzno-pedagogicznej* Twardowskiego, wyrażającej się głównie w uprawianiu tzw. „małej filozofii“, w której właśnie szczególnie uwydatniał się ów *pozytywistyczny, subiektywno-idealistyczny* nurt.

Aby bliżej scharakteryzować to modne w szkole lwowsko-

warszawskiej pojęcie, posłużymy się cytatem z przedmowy do *Księgi pamiątkowej ku uczczeniu 15-lecia pracy nauczycielskiej* prof. Tadeusza Kotarbińskiego, wydanej w roku 1934 przez grono jego uczniów. W przedmowie tej Komitet Redakcyjny księgi pisze:

„25 kwietnia 1918 r. odbył się pierwszy wykład Dra Tadeusza Kotarbińskiego w Uniwersytecie Warszawskim. Wykład *«o wielkiej i małej filozofii»*. Był to wykład programowy. Profesor nie rozstrzygał przed słuchaczami podniebnych perspektyw, jakich się zazwyczaj oczekuje od filozofa. Zarysował raczej program minimalistyczny: *«zaniechajmy budowania wielkich systemów; uprawiajmy małą filozofię, która będzie opracowaniem planu reformy pracy umysłowej»*... *Zaczęło się uprawianie «małej filozofii»*. Przyszedł trud *wgryzania się w subtelności pojęciowe*, długie godziny *dociekań nad znaczeniami używanych terminów*, godziny *zmudnych wysiłków, zmierzających do precyzyjnego formułowania myśli i do wydobywania istotnych zagadnień spośród nieporozumień słownych*... Poprzez dociekanie pojęciowe poczęły się ukazywać szersze perspektywy... Walcząc z bezpłodną spekulacją filozoficzną i z filozoficznym dogmatyzmem, stworzył profesor Kotarbiński... atmosferę, w której na przekór zapowiedziom czuje się ozon *«wielkiej filozofii»*“ *.

Porównajmy teraz z tą wypowiedzią uczniów Kotarbińskiego o swoim nauczycielu — wypowiedź samego Kotarbińskiego o swoim mistrzu Twardowskim:

„Twardowski posiadał rzadki dar nauczycielski... W dodatku nie ograniczał się do głoszenia swych zasadniczych idei filozoficznych, ale świecił przykładem w swej pracy codziennej: w kierowaniu ćwiczeniami seminaryjnymi, w wymaganiu poprawnego sposobu pracy. *Tu tkwi niewątpliwie jeden z powodów, iż szkoła lwowskiej zarzuca się często werbalizm. Poprawność bowiem myślenia wymaga, aby — nim przystępuje się do rozwiązania jakiegoś problemu — zrozumieć dokładnie sens tego problemu, zrozumieć, o co chodzi w tym problemie, aby zatem również dokładnie zdefiniować znaczenie słów*... W tej trzeźwości naukowej spotyka się szkoła lwowska z pozytywizmem“ **.

* *Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1934, str. 1—3 (podkr. nasze. — H. H.).

** T. Kotarbiński, *Grundlinien und Tendenzen der Philosophie in Polen*, cyt. wyd., S. 210 (podkr. nasze. — H. H.).

Widzimy zatem, iż to, co mówią uczniowie o programie „*małej filozofii*“ Kotarbińskiego, on sam odnosi do Twardowskiego i charakteryzuje to jako program *całej* szkoły lwowskiej, jako program, w którym „spotyka się“ ona z pozytywizmem. Szukanie „dokładnej definicji znaczenia słów“, zwalczanie „niejasności pojęciowej“, stosowanie „metody mowy prześwietlonej“ * — oto główne hasła „*małej filozofii*“.

Samym tym hasłem — wziętym w oderwaniu od całej praktyki filozoficznej Twardowskiego — można by tylko przykłaśnać. Żaden kierunek filozoficzny nie jest przepojony bardziej niż materializm dialektyczny wrogością do „niejasności pojęciowej“, żaden też kierunek nie jest bardziej odeń zainteresowany w dawaniu „dokładnej definicji znaczenia słów“. Mętność pojęciowa, nieprecyzyjne definicje — to sojusznik idealizmu, a nie materializmu. Działalność filozoficzna klasyków marksizmu-leninizmu daje wielokrotnie przykłady demaskowania idealizmu właśnie od tej strony, daje wzór zwalczania mętności pojęciowej idealistów i ścisłego definiowania pojęć pozytywnych, wprowadzanych przez marksizm do filozofii. Wystarczy jednak nawiązać do praktyki filozoficznej Twardowskiego, by uprzytomnić sobie w całej rozciągłości, co *kryje się* poza jego walką przeciw „niejasności pojęciowej“, *jakim celem* służy jego „metoda mowy prześwietlonej“.

Wiemy już, że Twardowski jest „najwierniejszym dzieckiem cnót metodycznych“ Brentany, od którego m. in. przejął metodę „myślenia przy pomocy terminów jasnych i wyraźnych“. Wiemy też dobrze, na jakich wzorach „zapraviali się“ w metodzie tej zarówno Brentano, jak i jego uczeń Twardowski. Zapraviali się na średniowiecznej scholastyce. Ze średniowiecznej scholastyki zaczerpnęli „precyzyjne“ pojęcie „immanentnego przedmiotu intencjonalnego“. Ze średniowiecznej scholastyki zaczerpnął Twardowski „dokładne definicje“ owego mnóstwa bytów istniejących i nieistniejących, realnych i nie-

* Por. T. Kotarbiński, Kazimierz Twardowski, „Pion“, 1936, nr 21, str. 3.

realnych, możliwych i niemożliwych, potencjalnych i aktualnych, którymi zaludnił świat swej „ogólnej teorii przedmiotu“. Metodą „mowy prześwietlonej“ dowodził Twardowski „pojedynczości przedmiotu zjawisk psychicznych“, za której pomocą „uzasadnił“ nieśmiertelność duszy i stworzenie świata przez boga.

Średniowieczny dystynkcjonalizm pojęciowy, klimat średniowiecznych dysput teologicznych — oto korzenie filozoficzne dystynkcjonalizmu Twardowskiego, jego hasła szukania „dokładnej definicji znaczenia słów“, zwalczania „niejasności pojęciowej“, stosowania „metody mowy prześwietlonej“.

Jak najdalsi jesteśmy oczywiście od tego, aby program „małej filozofii“ szkoły lwowsko-warszawskiej, zwłaszcza takich jej przedstawicieli, jak Kotarbińskiego czy Ajdukiewicza, wyprowadzać jedynie ze średniowiecznego dystynkcjonalizmu pojęciowego. Wiemy już bowiem, że „w tej trzeźwości naukowej“ — jak określił Kotarbiński ów program „małej filozofii“ — „spotyka się szkoła lwowska z pozytywizmem“. Niemniej jednak wiemy, iż obok „ultranowoczesnego“ pozytywizmu u kolebki szkoły lwowsko-warszawskiej stoi przecież Twardowski.

Zobaczmy teraz, jak wygląda to „spotkanie“ szkoły lwowsko-warszawskiej z pozytywizmem w świetle wypowiedzi innego wybitnego ucznia Twardowskiego, Ajdukiewicza. Oto jak scharakteryzował on szkołę lwowsko-warszawską w referacie informacyjnym na specjalnej konferencji, zwołanej w roku 1934 przez Koło Wiedeńskie:

„*Pokrewieństwo* między niektórymi polskimi filozofami a Kołem Wiedeńskim polega... na podobieństwie zasadniczej postawy metodologicznej i pokrewieństwie rozważanych zagadnień. Jako rysy charakterystyczne tej postawy należałoby wymienić: po pierwsze, *antyirracjonalizm**, a więc postulat uznawania tylko takich twierdzeń, które są uzasadnione w sposób dostępny kontroli; po wtóre, postulat ścisłości pojęciowej i językowej ścisłości*. Oprócz tych dwóch rysów należy szczególnie podkreślić, jako trzeci, przyswojenie sobie logistycznego aparatu pojęciowe-

* Podkr. autora.

go i wybitny wpływ logiki symbolicznej. Odnośnie zaś do zakresu zagadnień na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia, których przedmiotem jest poznanie naukowe, a więc problematyka tzw. badań metateoretycznych. *Wiąże się z tym zainteresowanie semantyką, mającą swe źródło w przekonaniu, że samo poznanie daje się badać tylko poprzez rozważanie jego słownego wyrazu*" *.

Ajdukiewicz wysuwa tu na pierwszy plan pokrewieństwa ideologicznego szkoły lwowsko-warszawskiej z najbardziej reakcyjną odmianą pozytywizmu, tzw. „trzecim pozytywizmem“, nowy motyw, który dotychczas był raczej na drugim planie, aczkolwiek konsekwentnie wypływał z programu „małej filozofii“. Chodzi mianowicie o tzw. *filozofię semantyczną*.

Słów parę o tej filozofii. Zainteresowania semantyczne pojawiły się w burżuazyjnej myśli filozoficznej na przełomie XIX i XX wieku. Zrodziły się one u logików angielskich (Russel, Whitehead) i niemieckich (Frege, Schroeder) w związku z badaniami nad podstawami matematyki, a zwłaszcza z próbami przezwyciężenia tzw. antynomii w matematyce, które podjęto na gruncie ograniczenia używalności języka. Rychło jednak badania te rozrosły się w system filozofii semantycznej, z gruntu idealistycznej. Spekulując na racjonalnym postulacie, aby badać rolę języka w procesie poznania, pozytywiści angielscy i niemieccy doszli do skrajnie idealistycznej koncepcji. Język stał się dla nich *jedynym, wyłącznym* przedmiotem badania filozofii, badanie obiektywnej rzeczywistości zostało zastąpione badaniem języka.

Oczywiście sztuczny, wymyślony „język“, który uczyniła jedynym przedmiotem swego badania filozofia semantyczna, nie ma nic wspólnego z rzeczywistymi językami ludzkości. Jest to język potraktowany w oderwaniu od procesu odbijania rzeczywistości, w poznaniu ludzkim, potraktowany w oderwaniu od obiektywnej rzeczywistości. Jest to język potraktowany w oderwaniu od społeczeństwa i jego rzeczywistej historii, której jest

* K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, cyt. wyd., str. 399 (podkr. nasze. — H. H.).

wytworem. Filozofia semantyczna rozrywa jedność myślenia i języka — i tym samym odrywa język od procesu odzwierciedlania obiektywnej rzeczywistości, przekształcając go w jedyny przedmiot badania. Filozofia semantyczna odrywa język, będący wytworem społecznym i głównym środkiem komunikowania się w społeczeństwie, od społeczeństwa i jego historii i poddaje go immanentnej analizie. Nie trudno zorientować się w idealistycznym charakterze takiej procedury.

Nie trudno też zrozumieć, dlaczego neopozytywizm — jeden z głównych nurtów burżuazyjnej myśli filozoficznej okresu schyłkowego — sięgnął właśnie po filozofię semantyczną jako narzędzie, pozwalające w zamaskowanej, „naukowej” postaci „badania języka” dokonać jeszcze jednej próby ocalenia idealizmu w filozofii. Filozofia ta bowiem, ujmując język jako twór autonomiczny, niezależny od rzeczywistości, zaleca ograniczenie analizy do badania języka, głosząc, iż zasadnicze spory światopoglądowe są całkowicie możliwe do rozstrzygnięcia na drodze owego badania. Wystarczy — wynikałoby konsekwentnie z tez neopozytywistycznych — przetłumaczyć problematykę np. walki materializmu z idealizmem z „trybu materialnego” („języka przedmiotowego”) na „tryb formalny” („język syntaksy”), aby cała ta problematyka znikła. To nic, że przy tej okazji znika i... obiektywna rzeczywistość. Chodzi właśnie o to, aby bronić idealizmu przedstawiając spór z nim jako bezprzedmiotowy*.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że materializm dialektyczny bynajmniej nie występuje przeciw semantyce w ogóle. Występuje on jedynie przeciw jej idealistycznemu wypaczaniu przez neopozytywistyczne szkoły filozofii burżuazyjnej.

* Por. krytykę idealistycznej filozofii semantycznej i związku z nią niektórych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej w następujących pracach: 1) B. B a c z k o, *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, „Myśl Filozoficzna”, 1951, nr 1—2, str. 17—25 i 2) A. S c h a f f, *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza*, „Myśl Filozoficzna”, 1952, nr 1 (3), str. 213—216. Obie prace ukazały się także — nakładem Książki i Wiedzy — w wydaniach książkowych.

Semantyka zaś jako nauka o pojęciowej stronie języka jest działem językoznawstwa, a nie filozofii. W swej historycznej pracy *Marksizm a zagadnienia językoznawstwa* towarzysz Stalin podkreślił znaczenie semantyki jako ważnego działu językoznawstwa, przestrzegając jednocześnie przed jej nadużywaniem. Towarzysz Stalin pisał:

„Semantyka (semazjologia) jest jednym z ważnych działów językoznawstwa. Pojęciowa strona słów i wyrażeń ma poważne znaczenie w dziedzinie badania języka. Dlatego też semantyka (semazjologia) winna mieć zapewnione w językoznawstwie należyte jej miejsce. Jednakże opracowując zagadnienia semantyki i wykorzystując jej dane, w żadnym wypadku nie wolno przeceniać jej znaczenia, a tym bardziej — nie wolno jej nadużywać“*.

Takim właśnie idealistycznym nadużyciem semantyki jest owa filozofia semantyczna, filozofia „spokrewniająca“ szkołę lwowsko-warszawską z neopozytywizmem zachodnio-europejskim.

W jakim jednak związku pozostaje z tą filozofią semantyczną szkoły lwowsko-warszawskiej osoba założyciela tej szkoły?

Wyjaśnia to Ajdukiewicz w dalszym ciągu swego referatu, stwierdzając, iż „podwaliny pod rozbudowę tego kierunku“ położył Twardowski i jego najstarszy uczeń Łukasiewicz. Ajdukiewicz wyjaśnia też bliżej, na czym polegała rola Twardowskiego w przygotowaniu szkoły lwowsko-warszawskiej:

„Twardowski sam nie należy jeszcze do antyirracjonalistów o logistycznym zabarwieniu, gdyż logistyka nie wywarła nań większego wpływu. Przygotował jednak teren dla wpływu logistyki dzięki temu, iż zarówno w swych publikacjach, jako też w swej działalności pedagogicznej zwalczał niejasność pojęciową i swych uczniów wychowywał w duchu jak najściślejszego przestrzegania metod naukowych. Poza tym zainteresowania Twardowskiego skierowane są głównie ku owym partiom logiki filozoficznej, które zwykle określa się jako naukę o pojęciu i sądzie. Jego prace: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstel-*

* J. W. Stalin, *Marksizm a zagadnienia językoznawstwa*, Warszawa 1953, str. 34.

lungen, Ueber begriffliche Vorstellungen i inne przygotowały aparat pojęciowy, stanowiący dla późniejszych badań metateoretycznych, a szczególnie semantycznych, solidny fundament, na którym można było dalej budować^{8*}.

Widzimy zatem, że „podwaliny“, „solidny fundament“, na którym szkoła lwowsko-warszawska mogła „dalej budować“ gmach filozofii semantycznej, stanowiła właśnie owa „mała filozofia“ Twardowskiego, scharakteryzowana wyżej przez Kotarbińskiego.

Otrzymujemy dziwne i paradoksalne na pozór zjawisko: w szkole lwowsko-warszawskiej spotykają się ze sobą, wychodzą sobie naprzeciw dwa pierwiastki, zdawałoby się, przeciwstawne: z jednej strony — wniesiony przez Brentanę i Twardowskiego pierwiastek średniowiecznego dystynkcjonalizmu, z drugiej strony — zapożyczony od neopozytywizmu pierwiastek „najnowszych“ zainteresowań logistycznych i semantycznych. Wychodzą sobie naprzeciw, spotykają się i — stają się podstawą „ultranaukowej“, „logistyczno-antyracjonalistycznej“ filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej, *współżycząc zgodnie ze sobą w tej szkole*.

To paradoksalne zjawisko nie jest bynajmniej naszym odkryciem. Przeciwnie, zdawali sobie zeń sprawę wybitni przedstawiciele szkoły, nie widząc w nim zresztą nic paradoksalnego. Oto np. świadectwo Ajdukiewicza:

„Ten silny ruch antyracjonalistyczny (pod tym pseudonimem występuje u Ajdukiewicza szkoła lwowsko-warszawska. — H. H.) rozwinął się, jak widzieliśmy, pod wpływem szkoły austriackiej Franciszka Brentany, przejmując za jego pośrednictwem pewne pierwiastki scholastyczne. Element logistyczny, który dołączył się do tego gorliwie przez Twardowskiego propagowanego antyracjonalizmu, rozwija się pod wpływem B. Russella, S. Fregego, dalej zaś E. Schroedera. Obok tych decydujących wpływów oddziałali również Hume, Leibniz, Mill, Spencer, Poincaré, Duchem, Hilbert, Einstein i inni **.

* K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyracjonalizm w Polsce*, cyt. wyd., str. 400—401 (podkr. nasze. — H. H.).

** Tamże, str. 408 (podkr. nasze. — H. H.).

Trudno o bardziej dobitną charakterystykę szkoły lwowsko-warszawskiej jako swoistej syntezy „pierwiastków scholastycznych“, zaszczipionych przez Brentanę i Twardowskiego, z pierwiastkami pozytywistycznymi, będącymi skutkiem oddziaływania Hume'a, Milla, Poincarégo, Russella i innych — syntezy znajdującej swój wyraz przede wszystkim w cechującej tę szkołę idealistycznej filozofii semantycznej. Poza wszystkim innym charakterystyka ta stanowi znamienne świadectwo *partytyności filozofii*, świadectwo tego, jak zgodnie współżyć mogą ze sobą w jednej szkole — w obliczu wspólnego wroga: *materiałizmu dialektycznego* — filozofia skrajnego fideizmu i obskurantyzmu z filozofią „naukową“, „antymetafizyczną“, „minimalistyczną“.

Pierwiastki te współżyją zgodnie nie tylko w szkole lwowsko-warszawskiej, ale również — jak widzieliśmy to już wyżej — w filozofii samego założyciela szkoły, Twardowskiego. Nie możemy też redukować jego roli jako założyciela „solidnego fundamentu“ pod filozofię semantyczną jedynie do odziedziczonego po scholastyce dystynkcjonalizmu. Wybitną rolę w przygotowaniu idealistycznej filozofii semantycznej odegrała również „psychologiczna teoria pojęć“ Twardowskiego, teoria o wyraźnym — jak zobaczymy — posmaku subiektywno-idealistycznym.

Oto co pisze na ten temat Kotarbiński w wielokrotnie już przez nas cytowanym artykule w *Pionie*:

„Na tym polu (mowa o teorii pojęć Twardowskiego. — H. H.) Twardowski jest pionierem i głową szkoły badawczej reprezentującej dziś w psychologicznej teorii pojęć najwyższą chyba kulturę. Niektóre inne, też brentanowskie, środowiska rozwinęły wprawdzie analizę pojmowania bardziej detaliczną i w grubszych znacznie wyłożoną tomach, ustępują jednak szkole lwowskiej w jasności myśli połączonej z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu. Krytyka poznania musi docierać do pojęć, badając bowiem poprawność twierdzeń, napotyka się zagadnienie sensu słów. I coraz jaśniejszym się staje, że rola zawodowa filozofów obejmuje jako część istotną doprowadzenie sensu słów, a więc i treści pojęć do określonej i wyraźnej postaci. Wraz z rosnącą

świadomością tego zadania wzrastać też będzie, jak przypuszczamy, uświadomienie doniosłości zarówno problematyki Twardowskiego, jak też jego metody“ *.

Kotarbiński wiąże zatem niedwuznacznie postępy filozofii semantycznej z koncepcjami semantycznymi Twardowskiego, zwłaszcza zaś z doniosłością jego teorii pojęć, „reprezentującej dziś ...najwyższą chyba kulturę“, „jasność myśli, połączoną z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu“.

Przyjrzyjmy się na chwilę owej tak doniosłej i tak wybitnymi zaletami wyróżniającej się teorii. Na czym polega teoria pojęć Twardowskiego?

Twardowski obejmuje wyobrażenia i pojęcia wspólną nazwą przedstawień, nazywając pierwsze — przedstawieniami naocznymi, drugie — przedstawieniami nienaocznymi. Wyobrażenia stanowią zwarte jednostki psychiczne — nie bez pewnego zastrzeżenia można je określić jako „syntezy wrażeń zmysłowych“ **, dzielą się one na spostrzegawcze, odtwórcze i wytwórcze. Zastrzeżenie jest konieczne dlatego, iż — zdaniem Twardowskiego — „istnieją wyobrażenia, których przedmioty nie są nam dane w doświadczeniu zmysłowym“ ***. Są to mianowicie „wyobrażenia przedmiotów psychicznych, jakimi są objawy naszego życia umysłowego“ ****. Przedmioty tych wyobrażeń są nam dane — oczywiście! — w „doświadczeniu wewnętrznym“. Wyobrażenia te „składają się w analogiczny sposób z szeregów prostych czynników, jak wyobrażenia zmysłowe z szeregów wrażeń zmysłowych“ *****.

Otóż wyobrażenie, czyli „przedstawienie naoczne“, powstaje — zdaniem Twardowskiego — w ten sposób, że mamy szereg złożony z trzech członów: 1) tzw. *przedstawienie podkładowe*, 2) dokonana na nim zmiana — tzw. *sądy przedstawione*,

* T. Kotarbiński, Kazimierz Twardowski, „Pion“, 1936, nr 21, str. 3 (podkr. nasze. — H. H.).

** K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, Lwów 1898, str. 137.

*** Tamże.

**** Tamże, str. 137—138.

***** Tamże, str. 138.

3) „zwarte połączenie” przedstawienia podkładowego z sądami przedstawionymi, czyli właśnie nasze „przedstawienie naoczne”.

Nie zawsze jednak dochodzi do owego „zwarłego połączenia”, dającego „przedstawienie naoczne”. Czasem „przedstawienie podkładowe” — mimo nasze najbardziej „energiczne skupianie się” — w żaden sposób nie chce „zewrzeć się” z „sądem przedstawionym”. Cóż otrzymujemy wówczas? Okazuje się, iż w tym wypadku otrzymujemy „kompleks nienaoczny”. Okazuje się, że właśnie wtedy powstaje pojęcie — bo ów „kompleks nienaoczny” i „pojęcie” to jedno i to samo:

„Według tego, cośmy dotąd powiedzieli, możemy przedstawienie nienaoczne, czyli krótko mówiąc, pojęcie (w znaczeniu najobszerniejszym) zdefiniować w ten sposób, że należy przez nie zrozumieć takie przedstawienie przedmiotu, które składa się z przedstawienia (podkładowego) przedmiotu do tamtego przedmiotu podobnego i z przedstawień sądów (inaczej: sądów przedstawionych. — H. H.) dotyczących się owego podobnego przedmiotu. Często — rzecz jasna — wystarcza, jeśli obok przedstawienia podkładowego występuje już tylko jedno przedstawienie sądu.

Dowód, że definicja ta oddaje faktycznie treść pojęcia, łączącego się z wyrażeniami: „przedstawienie nienaoczne”, „pojęcie”, opiera się przede wszystkim na podanej powyżej analizie stosunku, zachodzącego między przedstawieniem naocznym a nienaocznym. Jeżeli bowiem jest prawdą, że *tworzenie przedstawienia nienaocznego różni się od tworzenia przedstawienia naocznego jedynie tym, że przedstawienie nienaoczne jest niedoszłym przedstawieniem naocznym*, jeśli dalej jest prawdą, że w tworzeniu przedstawienia naocznego dany jest złożony z trzech członów szereg... czynności psychicznych, *którego człon trzeci odpada, jeśli dochodzimy do utworzenia przedstawienia tylko nienaocznego* i jeśli w końcu podana tutaj charakterystyka tych trzech członów była trafna, to samo przez się stąd wynika, że *przedstawienie nienaoczne składa się właśnie z owych dwóch pierwszych członów*“*.

Tak więc pojęcie to nic innego, jak „niedoszłe wyobrażenie”**, jak wyobrażenie, któremu amputowano „trzeci człon”,

* K. Twardowski, *O istocie pojęć*, Lwów 1924, str. 15—16. (podkr. nasze. — H. H.).

** K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, str. 138.

słowem: *pojęcie — to po prostu kikut wyobrażenia*. Oto teoria Twardowskiego „reprezentująca dziś ...najwyższą chyba kulturę“. Oto ostatnie słowo współczesnej gnoseologii!

Ponieważ w dodatku nie wszystkie wyobrażenia pochodzą od wrażeń zmysłowych — istnieje wszak „wyobrażenie przedmiotów psychicznych“, całkowicie oderwane od wrażeń zmysłowych — istnieją zatem również „pojęcia przedmiotów psychicznych“; są to po prostu „niedoszłe wyobrażenia przedmiotów psychicznych“. Twardowski wspomina zresztą wprost o tych „pojęciach przedmiotów psychicznych“. Stwierdzając bowiem, że „wszelkie zatem pojęcia muszą się dać sprowadzić do wyobrażeń“ — co już dobrze wiemy — pisze:

„Prawo to odnosi się nie tylko do pojęć przedmiotów fizycznych (materialnych), ale także do pojęć przedmiotów duchowych (psychicznych). Istnieją bowiem i takie pojęcia. Wszak posiadamy mniej lub więcej wyrobione pojęcia wrażeń, wyobrażeń, pojęć, sądów, wniosków, afektów itd. Cała psychologia obraca się właśnie w ich kole“ *.

W jakim kole obraca się psychologia Twardowskiego, wiemy już dobrze. Jest to zakłuty krąg „doświadczenia wewnętrznego“ odgradzony chińskim murem od zewnętrznego świata, od materialnej, obiektywnie istniejącej, spostrzegalnej zmysłowo rzeczywistości. Również „psychologiczna teoria pojęć“ Twardowskiego nie przekracza tego muru. Tworzenie pojęć odbywa się w sferze czystego myślenia. Trudno tu zresztą mówić o myśleniu, skoro pojęcie — to tylko kikut wyobrażenia.

Lenin w znanej formule: „Od żywego postrzegania do abstrakcyjnego myślenia i od niego do praktyki — taka jest dialektyczna droga poznania *prawdy*, poznania obiektywnej rzeczywistości“ ** — wskazał właściwe miejsce pojęciowego, abstrakcyjnego myślenia w dialektycznym procesie poznania.

Lenin wskazał tu na to, iż abstrakcyjne myślenie pojęciowe

* Tamże, str. 28.

** W. Lenin, *Filosofskie tetradi*, Moskwa 1947, str. 146—147.

stanowi wyższy szczebel poznania w stosunku do spostrzegania zmysłowego, że stanowi ono zarazem wyższy szczebel w procesie poznania obiektywnej rzeczywistości.

Lenin pisał:

„Abstrakcja *materii*, prawa przyrody, abstrakcja *wartości* itd., słowem, *wszystkie* naukowe (prawidłowe, poważne, nie bzdurne) abstrakcje dają głębsze, wierniejsze, *pełniejsze* odzwierciedlenie przyrody“*.

Lenin podkreślił przez to, iż pojęciowe, abstrakcyjne myślenie pozwala nam dotrzeć do istoty rzeczy, głębiej poznać rzeczywistość niż samo spostrzeganie zmysłowe, ślizgające się po powierzchni zjawisk.

Wystarczy tylko przypomnieć te dwa lapidarne sformułowania Lenina, by tym jaskrawiej dostrzec całe ubóstwo teoretyczne „psychologicznej teorii pojęć“ Twardowskiego. Oderwanie myślenia od rzeczywistości, odrzucenie materialistycznej teorii odbicia oraz karykaturalne zubożenie pojęciowego szczebla myślenia — oto elementy tej reprezentującej „najwyższą chyba kulturę“ teorii.

Ubóstwo to pogłębia się jeszcze, gdy rozważymy rozumienie przez Twardowskiego *stosunku myślenia do mowy*. Zreferowana wyżej „psychologiczna teoria pojęcia“ doskonale obchodzi się bez mowy. „Przedstawienie podkładowe“, „sądy przedstawione“ — oto cegielki, z których buduje się pojęcie, oto sztuczna, wymyślona konstrukcja, nie mająca nic wspólnego z rzeczywistym procesem tworzenia pojęć. Jaką rolę odgrywa tu mowa? Wszak i ona występuje — nie może nie występować — w teorii pojęć Twardowskiego.

Okazuje się, że mowa odgrywa po prostu rolę środka... ekonomii myślenia:

„Wyluszczonemu tutaj pogładowi na istotę przedstawień nie-naocznych, czyli pojęć, można by uczynić zarzut, że wymaga rzeczy wprost niemożliwych. Mogłoby się mianowicie wydawać, jakoby utworzenie chociażby nawet nie bardzo skomplikowa-

* Tamże, str. 146.

nego pojęcia wymagałoby tak długiego szeregu czynności psychicznych, iż umysł ludzki nie mógłby ich dokonać, zwłaszcza w tak krótkim czasie, jakiego potrzeba na utworzenie pojęcia... Na szczęście jednak myśl ludzka rozporządza środkiem rozpraszającym te wątpliwości; środkiem tym jest mowa i umożliwione przez nią myślenie symboliczne i hemisymboliczne“*.

W jaki sposób odgrywa mowa rolę środka oszczędzającego nam czasu w procesie „tworzenia pojęć“ (które jest możliwe i bez mowy — tylko że trwałoby dłużej), możemy wnioskować z wywodu Twardowskiego o stosunku między pojęciem a nazwą:

„Jak długo uświadamiamy sobie różnicę między jedną cechą a innymi, tak długo przedstawiamy ją sobie w oderwaniu, ale skoro mamy np. utworzyć sobie dalsze pojęcia cech oderwanych, uwaga nasza odwraca się od pojęcia pierwszego, przestajemy sobie wyobrażać sąd, w którym stwierdziliśmy odrębność pierwszej cechy, wskutek czego ona sama tonie znowu w konkretnej całości przedmiotu... *Nazwa nadana wyodrębnionej cesze usuwa właśnie tę niedogodność.*

Zaopatrzona w nazwę i ściśle z nią skojarzona cecha różni się tym samym od wszystkich innych cech. Wedle nazwy łatwo ją poznajemy w przyszłości, ilekroć pragniemy ją sobie przedstawić w oderwaniu. *Nie ma już odtąd obawy, aby po ustąpieniu z umysłu pojęcia cecha utonęła znowu w konkretnej całości wyobrażonego przedmiotu; nazwa bowiem ułatwi jej odnalezienie“**.*

Skoro więc już pojęcie powstało — jak widzieliśmy, zupełnie bez udziału myślenia słownego — możemy sobie ułatwić dalsze operowanie tym pojęciem, opatrując ją nazwą, która w ten sposób pełni funkcję „znaku“, znamienia tego pojęcia, „ułatwiając“ nam odnalezienie np. cechy oderwanej, oznaczonej przez to pojęcie, gdy stracimy ją z oczu.

Tak więc w słowach, w nazwach, w wyrazach mowy nie znajdujemy żadnego odbicia obiektywnej rzeczywistości. Są one po prostu konwencjonalnymi „znakami“, „symbolami“ po-

* K. Twardowski, *O istocie pojęć*, str. 22 (podkr. nasze. — H. H.).

** K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, str. 86—88 (podkr. nasze. — H. H.).

jęć wytwarzających się w immanentnym procesie tworzenia „nienaocznego kompleksu“ przedstawienia podkładowego i sądów przedstawionych. Są znakami czysto umownymi.

Mamy tu więc jaskrawo wyrażone *oderwanie języka od rzeczywistości*, wyrażające się w oderwaniu języka od myślenia, w koncepcji słowa jako konwencjonalnego „znaku“ pojęcia, nakładanego niejako na gotowe już pojęcie (gwoździ „ekonomii myślenia“) i „symbolizującego“ odtąd to pojęcie, mamy stworzone owe „fundamenty“ dla immanentnego rozpatrywania języka — istotnej cechy filozofii semantycznej⁹.

Warto w tym miejscu przeciwstawić koncepcji stosunku mowy do myślenia, występującej u Twardowskiego, pogląd materializmu dialektycznego, aby tym jaskrawiej dojrzeć całą prymitywność i antynaukowość tej koncepcji.

Materializm dialektyczny zawsze podkreślał nierozzerwalny związek myślenia z językiem. Już w swej młodzieńczej pracy *Ideologia niemiecka* pisali Marks i Engels:

„Mowa ma tyleż lat co i świadomość — mowa to jest praktyczna, istniejąca i dla innych ludzi, a więc i dla mnie samego dopiero istniejąca realna świadomość, i mowa powstaje, jak świadomość, dopiero z potrzeby, z konieczności komunikowania się z innymi ludźmi“ *.

Teoria związku języka z myśleniem znalazła szczególne rozwinięcie w pracy Stalina *Marksizm a zagadnienia językoznawstwa*. W pracy tej towarzysz Stalin wskazał na wielkie znaczenie języka w rozwoju społeczeństwa i rozwoju myślenia. Język stanowi narzędzie, przy którego pomocy ludzie obcują ze sobą, dokonują wymiany myśli i osiągają wzajemne zrozumienie. Język stwarza możliwość wymiany myśli w społeczeństwie ludzkim właśnie dlatego, że jest on nierozzerwalnie związany z myśleniem. Myśl bez języka nie istnieje:

„Jakikolwiek powstałyby myśli w głowie ludzkiej i kiedykolwiekby powstały, mogą one powstać i istnieć jedynie na bazie materiału językowego, na bazie terminów i zwrotów języko-

* K. Marks i F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844 — 1846*, Warszawa 1949, str. 60.

wych. Obnażone myśli, wolne od materiału językowego, wolne od językowej «materii przyrodzonej», nie istnieją. «Język jest bezpośrednią rzeczywistością myśli» (Marks). Realność myśli przejawia się w języku. Tylko idealiści mogą mówić o myśleniu nie związanym z «materią przyrodzoną» języka, o myśleniu bez języka“*.

Przyrodniczą podstawą i potwierdzeniem słuszności nauki materializmu dialektycznego o myśleniu, o związku języka z myśleniem jest *teoria dwóch systemów sygnałowych rzeczywistości* Iwana Pawłowa. Według Pawłowa pierwszymi sygnałami obiektywnej rzeczywistości są: wrażenie, spostrzeganie i wyobrażenie. Powstają one na skutek oddziaływania przedmiotów i zjawisk otaczającego środowiska zewnętrznego na organy zmysłów. Zwierzęta otrzymują wiadomości o otaczającym je środowisku i odzwierciedlają to środowisko wyłącznie za pomocą tego pierwszego systemu sygnałowego. Pawłow wskazał na to, iż działalność psychiczna wyższych zwierząt, odbywająca się na gruncie pierwszego systemu sygnałowego, stanowi niejako prehistorię myślenia ludzkiego. Nie można jej w żadnym wypadku utożsamiać z myśleniem człowieka, nawet bowiem wyższe zwierzęta nie władają mową:

„W rozwijającym się świecie zwierzęcym na stopniu człowieka doszedł dodatek nadzwyczajny do mechanizmów działalności nerwowej. Zwierzę otrzymuje sygnały rzeczywistości prawie wyłącznie tylko przez podrażnienia i ślady ich w półkulach mózgowych, bezpośrednio napływające do specjalnych wzrokowych czy słuchowych komórek i innych receptorów organizmu. Również i my mamy to w sobie jako odbitki, wrażenia i wyobrażenia, pochodzące od otaczającego nas środowiska zewnętrznego, zarówno ogólnoprzyrodniczego, jak i społecznego, z wyjątkiem słowa słyszanego czy widzianego. To pierwszy system sygnałowy rzeczywistości, wspólny dla nas i zwierząt. Ale słowo stworzyło drugi, specjalnie nasz, system sygnałowy rzeczywistości, będący sygnałem pierwszych sygnałów... Właśnie — słowo zrobiło nas ludźmi...”**

* J. W. Stalin, *Marksizm a zagadnienia językoznawstwa*, cyt. wyd., str. 35.

** I. Pawłow, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. III, ks. 2, Moskwa — Leningrad 1951, str. 335—336.

Zwierzę otrzymuje wiadomość o otaczającym je środowisku tylko za pomocą bezpośredniego oddziaływania środowiska zewnętrznego na organy zmysłów. Człowiek oprócz tego otrzymuje wiadomości o rzeczywistości za pomocą drugiego systemu sygnałowego, za pomocą słowa, mowy. Opierając się na drugim systemie sygnałowym, ma on możliwość myślenia pojęciowego. U zwierząt nie ma owej zdolności do myślenia abstrakcyjno-logicznego, właściwej człowiekowi dzięki drugiemu systemowi sygnałowemu. Oczywiście ten drugi system sygnałowy rozwija się na bazie pierwszego systemu. Bez działalności organów zmysłowych, bez wrażeń, spostrzeżeń i wyobrażeń myślenie jest niemożliwe. Wrażenia i spostrzeżenia dostarczają materiału naszemu myśleniu; wszystkie wskazania naszych organów zmysłów o procesach zachodzących w otaczającym świecie i wewnątrz organizmu są uświadamiane sobie przez człowieka za pomocą drugiego systemu sygnałowego, za pomocą języka. Między pierwszym a drugim systemem sygnałowym istnieje nierozwalny związek i wzajemne oddziaływanie.

Tak przedstawiałaby się — w ogromnym skrócie — fizjologiczna podstawa związku myślenia i języka. Warto powiedzieć jeszcze parę słów o historyczno-społecznym uzasadnieniu tego związku. Myślenie i język jako narzędzie wymiany myśli są rezultatem społeczno-produkcyjnej działalności człowieka. Właśnie wspólna, społeczna działalność produkcyjna pomogła człowiekowi wyodrębnić się ze świata zwierzęcego. W warunkach wspólnej pracy, skierowanej na przeobrażenie przyrody, rozszerzał się horyzont umysłowy człowieka, powstała i rozwijała się świadomość, a wraz z nią i język. Proces ten wyjaśnia Engels w swym artykule *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy*:

„...rozwój pracy z konieczności przyczyniał się do ściślejszego zbliżenia się członków społeczeństwa, dzięki niej mnożyły się bowiem wypadki wzajemnej pomocy, ogólnego współdziałania i dla każdego stawała się jasna świadomość pożytku tego współdziałania. Krótko mówiąc, powstający ludzie doszli do tego, że mieli sobie nawzajem coś do powiedzenia. Potrzeba stworzyła sobie organ: nierozwinięta krtan małpy przekształcała się powoli,

ale pewnie, drogą modulacji do wciąż wzrastającej modulacji, a usta nauczyły się stopniowo wymawiać artykułowane dźwięki“ *.

Dalszy rozwój języka w związku z rozwojem myślenia wyjaśnia szczególnie dobitnie Marks w swych *Uwagach o książce Adolfa Wagnera (1879)*. Wyjaśnia on w nich szczególnie wytworzenie się nazwy, pojęcia:

„Na określonym poziomie dalszego rozwoju, po tym gdy uwielokrotniły się i jednocześnie dalej rozwijały się potrzeby ludzi i rodzaje działalności, za pomocą których potrzeby te były zaspokajane, ludzie nadają poszczególne nazwy całym klasom tych przedmiotów, które wyróżniają oni na podstawie doświadczenia z pozostałego świata zewnętrznego“ **.

Wszystkie pojęcia powstają zatem w procesie społeczno-produkcyjnej praktyki ludzi, będącej podstawą rozwoju poznania, i tak czy inaczej uogólniają doświadczenie ludzi. Poznanie, myślenie, rozwijające się na podstawie praktyki, jest nierozzerwalnie związane z rozwojem języka, obcowanie bowiem między ludźmi, wymiana myśli między nimi niemożliwa jest bez języka. Słowa i zdania określonego języka wyrażają określone pojęcia. Słowo odzwierciedla przedmioty i zjawiska świata obiektywnego nie po prostu jako kompleks dźwiękowy czy napis, ale jako kompleks dźwiękowy czy napis *znaczący*. Dźwiękowa strona słowa, będąca materialną formą wyrażania myśli i odmienna w różnych językach, stanowi przyjęte w danym języku oznaczenie przedmiotów, ich własności i stosunków. Te oznaczenia, słowa, terminy powstają w procesie społeczno-produkcyjnej praktyki ludzi, na podstawie wewnętrznych praw rozwoju języka. Słowo — jako posiadające znaczenie — jest związane z określonym pojęciem, które wyraża, choć jedno i to samo pojęcie jest w różnych językach wyrażone przez różne kompleksy dźwiękowe — słowa. Jeżeli pojęcie jest uogólnio-

* K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, str. 71.

** K. Marks i F. Engels, *Soczinienija*, t. XV, Moskwa 1935, str. 461.

nym odzwierciedleniem materialnego przedmiotu w mózgu człowieka, to słowo stanowi oznaczenie przedmiotu, historycznie powstałe w doświadczeniu społecznym ludzi i ogólnie przyjęte w danym języku.

Tak przedstawiałaby się — w najogólniejszym zarysie — próba pozytywnego ujęcia związku myślenia i mowy w oparciu o pogląd materializmu dialektycznego. A teraz — na zakończenie — porównajmy z tym „programowe” niejako ujęcie stosunku mowy do myślenia przez Twardowskiego, zawarte w programie jego wykładu na ten temat z roku 1900:

„Mowa służy w pierwszym rzędzie do wyrażania naszych myśli... Pojedyncze wyrazy mowy i zdania z nich ułożone są więc *znakami** naszych myśli. Dlatego przypisujemy słowom pewne *znaczenia**; znaczeniem słowa jest myśl, którą wyraża i wywołuje. Obok wyrazów mowy istnieją jeszcze inne znaki, za pomocą których wyrażać możemy nasze myśli (np. migi); najdoskonalszym jednak ze wszystkich są wyrazy mowy. Ich wyższość nad innymi sposobami wyrażania myśli polega na następujących własnościach: 1) *zajmują najmniej czasu*; 2) *nie wymagają wielkiego wysiłku w zastosowaniu*; 3) można się nimi posługiwać na odległość; 4) można je utrzymywać za pomocą pisma i druku; 5) można je w najrozmaitszy sposób łączyć i zestawiać, wskutek czego są zdolne oddawać nawet najzawilsze myśli, jako też najdrobniejsze różnice między nimi...

Mowa ułatwia nam w wysokim stopniu zdanie sobie sprawy z naszych własnych myśli, *zmuszając nas do ułożenia tłoczących się w głowie myśli w pewne stałe formuły*... Słowa tedy rozdzielają to, co w naszej myśli jest ze sobą złączone, i tym sposobem *uporządkowują nasze myśli*... Wreszcie *wyrazy mowy mogą nam zastąpić po części myśli do nich przywiązane, co wielce upraszcza wszelkie rozumowanie***.

Uwypuklają się tu rysy znamienne dla całej koncepcji semantycznej Twardowskiego, mętnej zresztą i niekonsekwentnej. „Wyrażanie myśli przez język” polega na tym, że słowo jest jedynie znakiem dla myśli. Sam proces myślenia, jak już widzieliśmy, dokonuje się bez pomocy słowa, niezależnie od języka.

* Podkr. autora.

** K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, str. 435—436 (podkr. nasze. — H. H.).

Język, słowo jest tylko znakiem nałożonym niejako na ten proces. Tak więc myślenie jest sferą odrębną i język jest odrębną, samodzielną sferą „znaków“. Co decyduje o tym, że właśnie słowo pełni funkcję owego znaku? Decydują o tym czynniki czysto subiektywne — na arenę wkracza osławiony czynnik „ekonomii“ — tym razem ekonomii czasu. O walorach języka przesądza to, iż zajmuje on najmniej czasu, nie wymaga wysiłku etc. Język jest tu rozpatrywany w całkowitym oderwaniu od procesu historycznego kształtowania się języka, w całkowitym oderwaniu od społeczeństwa, którego jest tworem, poza którym nie istnieje. Nie trudno dostrzec, jak pierwszy błąd — oderwanie języka od myślenia — determinuje drugi: oderwanie języka od społeczeństwa. Nie trudno również dostrzec, jak taka właśnie „immanentna“ interpretacja języka przygotowuje „fundament“ dla konsekwentnego wniosku: zastąpić jeden język innym, mniej wygodne znaki innymi, „wygodniejszymi“ — tak spreparowany język staje się dogodnym terenem dla harców semantycznych, dla konwencjonalistycznej teorii języka, dla odradzania nominalizmu i interpretacji pojęć jako „pustych dźwięków“ itd. Należy się zastrzec: Twardowski nie wyciągnął wszystkich tych konsekwencji. Ale czego nie zrobił sam Twardowski, to uczynili jego uczniowie. Słusznie też Ajdukiewicz określa rolę Twardowskiego jako założyciela „solidnego fundamentu“, na którym można było dalej budować idealistyczną filozofię semantyczną.

Warto jeszcze zauważyć na marginesie — dla podkreślenia pozytywistycznych koligacji Twardowskiego — iż jego koncepcja mowy jako środka „oszczędności czasu“ pachnie na miłę modyfikacją „zasady oszczędności myślenia“ Macha i Avenariususa, którą ci obrali, jak wiadomo, za podstawę teorii poznania i na podstawie której „dowiedli“, iż istnieje tylko ja i moje wrażenia*.

* Por. krytykę „zasady oszczędności myślenia“ Macha i Avenariususa u Lenina: *Dzieła*, t. 14, str. 192—198. Warto również przypomnieć, iż koncepcja słowa jako środka „ekonomii myślenia“ przeszła również — w zmodyfikowanej postaci — do arsenału nominalistycznego w ideali-

Nie trudno zorientować się, iż zarówno u Twardowskiego, jak i u jego empiriokrytycznych mistrzów w tej dziedzinie punkt wyjścia zasady „ekonomii myślenia“ jest ten sam: stanowisko *idealizmu*. Warto także wspomnieć, iż w przedmowie do wydanej w roku 1924 pracy *O istocie pojęć*, wykładającej teorię pojęć Twardowskiego, powołuje się on na „fikcjonalizm“ Vaihingera — skrajnie subiektywistyczną odmianę „pozytywistycznego idealizmu“ (jak sam Vaihinger nazywa „fikcjonalizm“) — jako na „nowe potwierdzenie“ swej teorii pojęć *.

Na czym polega więc „przygotowanie“, „założenie fundamentów“ filozofii semantycznej przez „psychologiczną teorię pojęć“ Twardowskiego?

Teoria pojęć Twardowskiego — uzupełniając dystynkcjonizm jego „małej filozofii“ — rzeczywiście stanowiła „solidny fundament“, na którym można było dalej budować „gmach idealistycznej filozofii semantycznej“.

Twardowski budował swą teorię pojęć na *zupełnym odizolowaniu myślenia od rzeczywistości, na zaprzeczeniu materialistycznej teorii odbicia*, czego jaskrawym wyrazem była omawiana wyżej koncepcja „psychologii empirycznej“ z jej metafizycznymi konsekwencjami w zakresie nieśmiertelności.

Twardowski budował swą teorię pojęć na *zupełnym odizolowaniu mowy od myślenia pojęciowego*. Pojęcie wytwarza się bez udziału mowy — stanowi ono „niezwarty kompleks“ przedstawienia podkładowego i sądów przedstawionych; gdy jest już gotowe — gwoździ „ekonomii myślenia“ — nakładamy na nie słowa, wyrazy mowy — niejako przyklejamy je doń.

Sam Twardowski w swej teorii pojęć kładzie akcent na psychologiczny proces „tworzenia pojęć“ — na pierwszy człon ro-

stycznej semantyce Kotarbińskiego. „Ekonomia stylu“ jest wszak powodem, dla którego — według Kotarbińskiego — posługujemy się nazwami ogólnymi. Jeśli zestawimy to z charakterystyczną dla Kotarbińskiego tendencją do „likwidowania problemów pozornych“, wywodzącą się przecież także bezpośrednio od Macha — to koligacje pozytywistyczne zarówno Twardowskiego, jak i jego uczniów wystąpią jeszcze wyraźniej.

* Por. K. Twardowski, *O istocie pojęć*, str. V—VI.

zerwanej przez siebie jedności: *myślenie* (uprzednio już oderwane od rzeczywistości) — *język*. Jego wychowankowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej nie interesują się już zagadnieniami „psychologicznymi”. Ich domeną jest logistyka i semantyka, w jedyny przedmiot badań przekształca się u nich faktycznie drugi człon zerwanej jedności: *język*. Ale operacje już uprzednio dokonane przez Brentanę i Twardowskiego — oderwanie myślenia od rzeczywistości, a języka od myślenia — umożliwiły im właśnie absolutyzację języka, rozcięcie języka do roli jedyne go przedmiotu poznania, a analizy językowej — do roli radykalnego środka rozwiązywania sporów filozoficznych, do roli metody budowania „naukowej” filozofii semantycznej.

Oczywiście musimy pamiętać, że Twardowski założył jedynie „fundament” pod tę filozofię. Musimy pamiętać o przytoczonej wyżej wskazówce Ajdukiewicza, iż filozofia szkoły lwowsko-warszawskiej kształtowała się nie tylko „pod wpływem szkoły austriackiej Franciszka Brentany, przejmując za jego pośrednictwem pewne pierwiastki scholastyczne”, ale iż „do tego gorliwie przez Twardowskiego propagowanego” nurtu dołączył się „element logistyczny, który rozwija się przede wszystkim pod wpływem B. Russella, G. Fregego, dalej zaś E. Schroedera”. Musimy pamiętać o sygnalizowanym już wyżej wpływie Macha i Avenariususa. Musimy pamiętać również o tym, iż ukształtowana pod wszystkimi tymi wpływami filozofia semantyczna szkoły lwowsko-warszawskiej była „spokrewniona” z równocześnie budowanym neopozytywizmem *Koła Wiedeńskiego*, założonego zresztą przez uczniów Macha.

Dopiero pamiętając o wszystkich tych momentach, możemy właściwie ocenić — i docenić — rolę Twardowskiego jako założyciela „solidnego fundamentu” pod „gmach” filozofii semantycznej.

Poglądy dwóch spośród budowniczych tego „gmachu” — wybitnych uczniów Twardowskiego: Kotarbińskiego i Ajdukie-

wicza — zostały już poddane krytyce ze stanowiska marksizmu *.

Czekają natomiast jeszcze na opracowanie krytyczne poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza — jednego z „najstarszych i najwybitniejszych“ uczniów Twardowskiego, jak nazywa go Ajdukiewicz **, współzałożyciela szkoły lwowsko-warszawskiej. Opracowanie takie ujawni nam zapewne niejeden nowy aspekt szkoły filozoficznej, o której mowa. Nie wdając się w tym miejscu w szczegółową analizę, pragniemy jedynie zasygnalizować, iż Łukasiewicz miał niewątpliwie szerszą od innych uczniów Twardowskiego płaszczyznę zbieżności poglądów filozoficznych z poglądami swego nauczyciela. Wydaje się rzeczą niewątpliwą, iż również i jego działalność cechowała owa charakterystyczna dla Twardowskiego eklektyczna mieszanina elementów pozytywistycznych, subiektywno-idealistycznych z elementami jawnie obskurantkimi i fideistycznymi ¹⁰.

Warto także zauważyć, iż Łukasiewicz — uznany przywódca naukowy szkoły lwowsko-warszawskiej — związany jest jednocześnie węzłami najściślejszej współpracy filozoficznej z logicyzującymi kołami teologów katolickich w Polsce. W roku 1936 bierze Łukasiewicz czynny udział w konferencji filozoficznej, zwołanej przez Naukowy Instytut Katolicki w Krakowie, poświęconej stosunkowi filozofii neotomistycznej do logiki matematycznej. Wygłasza na niej referat, kończący się inwokacją „filozofa wierzącego“ do „Boga i myśli Jego“ ***. Jest na konferencji tej zaprezentowany w przemówieniu księdza Bocheńskiego jako żywy łącznik między szkołą lwowsko-warszawską a teologią katolicką. Ks. Bocheński powiedział wówczas:

„Między logikami a teologami znajdujemy u nas, rzadko w innych krajach spotykane, stosunki życzliwej współpracy,

* Por. wymienione wyżej prace: B. Baczyński — o Kotarbińskim i A. Schaffa — o Ajdukiewiczu.

** K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, cyt. wyd., str. 401.

*** Por. *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej. Studia Gnesnensia* XV, Poznań 1937, str. 26.

czego najbardziej przekonywającym dowodem jest obecność ich z prof. Łukasiewiczem, chlubą logiki europejskiej, na czele na dzisiejszym zebraniu *.

„Rzadko w innych krajach spotykane stosunki życzliwej współpracy“ — oto ukłon pod adresem szkoły lwowsko-warszawskiej, złożony przez wybitnego przedstawiciela teologii katolickiej w Polsce, ks. Innocentego Bocheńskiego.

* Tamże, str. 27—28 (podkr. nasze. — H. H.).

LOSY DZIEJOWE LEGENDY O TWARDOWSKIM

Zbliżyliśmy się do kresu naszej wędrówki „śladami myśli filozoficznej“ Kazimierza Twardowskiego. Mogliśmy w toku wędrówki tej przekonać się, iż w filozofii jego zespoliły się dwa nurty: jawnie obskurancki, fideistyczny i ukrycie obskurancki, pozytywistyczny, tworząc „żebraczą zupkę“ idealistycznego eklektyzmu. Mogliśmy przekonać się, iż w „zupce“ tej nie ma niczego nowego, niczego oryginalnego: jeszcze jedna próba godzenia nauki z teologią, jeszcze jedna próba łączenia fideizmu z pozytywizmem, „empiryzmem“, psychologizmem — wszystko to zaprawione jednym motywem naczelnym: nienawiścią do materializmu. Ileż już takich prób było, ile jest ich teraz...

Filozofia Kazimierza Twardowskiego nie mogła być zatem przedmiotem naszych zainteresowań z racji swych immanentnych walorów. Zajmowaliśmy się też Twardowskim pod jednym tylko kątem widzenia: jako założycielem szkoły lwowsko-warszawskiej, reprezentacyjnej szkoły filozoficznej dwudziestolecia międzywojennego, usiłującej — w osobach swych wybitnych przedstawicieli — po dziś dzień bronić swoich pozycji jako „ultranaukowych“. Toteż omówiliśmy nie wszystkie — i nawet nie wszystkie najbardziej znamienne — poglądy Twardowskiego. Jedna tylko bowiem strona zagadnienia zasługuje dziś jeszcze, o tyle, o ile, na zainteresowanie: analiza poglądów filozoficznych założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej rzuca pewne nowe światło i na samą szkołę.

Nieprzypadkowo też konfrontowaliśmy przez cały czas wła-

sne, autentyczne poglądy filozoficzne Twardowskiego z opiniami jego czołowych uczniów na temat tych poglądów. Na wstępie i w toku naszych wywodów zestawiliśmy szereg tych opinii — szereg, dodajmy, wcale niepełny. Konfrontacja taka jest nie bez znaczenia dla zrozumienia istoty poglądów filozoficznych samej szkoły lwowsko-warszawskiej. Charakter poglądów filozoficznych tego czy innego myśliciela ujawnia się przecież nie tylko w głoszonych przezeń tezach pozytywnych, ale również — poprzez jego stosunek do innych filozofów. Czyż zaciekle, żarliwa nienawiść do Demokryta nie mówi niezmiernie wiele o całej postawie filozoficznej Platona? Czy pełen czci stosunek Kanta do Hume'a, który go „zbudził z drzemki dogmatycznej“, nie rzuca światła na charakter idealizmu kantowskiego?

Konfrontacja autentycznych poglądów Twardowskiego z wypowiedziami o nim jego uczniów prowadzi do nieodpartego wniosku: stworzono *legendę o Twardowskim* — „odnowicielu“ filozofii polskiej. Budowano latami, dziesięcioleciaми, konsekwentnie i pracowicie, legendę o „naukowej“, „antymetafizycznej“, „antyspekulacyjnej“, „czysto empirycznej“ filozofii Twardowskiego. Legendę tę kontynuowano również i dziś, w nowych warunkach Polski Ludowej — głoszono ją m. in. na obradach podsekcji filozoficznej Kongresu Nauki Polskiej w czerwcu — lipcu 1951 r., w licznych odczytach, artykułach i publikacjach przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, ostatnio zaś — przemówiła ona z kart *Odpowiedzi* T. Kotarbińskiego, ogłoszonej w roku 1952 na łamach *Myśli Filozoficznej*.

Trzeba powiedzieć jasno i wyraźnie: legenda ta nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Nie było u Twardowskiego „filozofii naukowej“, była natomiast — starannie przemilczana przez większość jego uczniów — filozofia skrajnie obskurancka, fideistyczna, klechowska.

Skąd więc legenda?

We wspomnianej *Odpowiedzi* próbował T. Kotarbiński zbyć sprawę półzartobliwą uwagą o „koleżeńsko-filozoficznych kolicznościach i kumoterstwach“, dodając przy tym — z wyraźną alu-

zją do Twardowskiego — iż nie odpowiada „nawet za najbliższych krewnych“.

Cóż, historia filozofii zna wiele „koleżeńsko-filozoficznych koligacji i kumoterstw“. Ale historia filozofii zna też przykłady, w jaki sposób można naprawdę uniknąć odpowiedzialności „nawet za najbliższych krewnych“. *Amicus Plato sed magis amica veritas* — te słowa wielkiego Stagiryty (nie były to tylko słowa — za nimi przyszła, jak wiadomo, druzgocąca krytyka idealizmu platońskiego) od przeszło dwóch tysięcy lat wytyczają drogę partii materializmu, partii prawdy w filozofii.

Na całej przestrzeni dziejów cechuje filozofię materialistyczną bojowy, nieprzejednany stosunek do idealizmu, do klechostwa. Jakież natomiast stosunek do obskurantyzmu i klechostwa *we własnych szeregach* zajęła szkoła lwowsko-warszawska? Wśród czołowych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej mamy filozofów — jak np. T. Kotarbiński — którzy uważają swoje poglądy filozoficzne za najbardziej konsekwentny materializm — tak konsekwentny, iż powołany do uprzątnienia pozostałości idealizmu z... materializmu dialektycznego. I tak np. w omawianej *Odpowiedzi* Kotarbiński z jednej strony zarzuca marksistom uprawianie „platonizującej reakcji“, a z drugiej — wystawia hyperplatonizującemu fideiście Twardowskiemu cenzurkę człowieka, który nie myślał o niczym innym, jak o „unaukowieniu filozofii“.

Rzecz jasna, że nie jest to droga konsekwentnego zwolennika prawdy naukowej.

*

Jeżeli szukać *drogowskazu*, to chyba znajdziemy go w następujących słowach Włodzimierza Lenina — w słowach, którymi kończy on swe genialne dzieło *Materializm a empiriokrytycyzm*:

„...Poza gnoseologiczną scholastyką empiriokrytycyzmu musi się dostrzegać walkę partii w filozofii — walkę, która w ostat-

niej instancji jest wyrazem tendencji i ideologii wrogich klas w społeczeństwie współczesnym. Filozofia nowoczesna jest równie partyjna jak filozofia sprzed dwu tysięcy lat. Walczącymi partiami są w istocie rzeczy materializm i idealizm; nowe gelehrtersko-szarlatańskie etykiety lub tępogłowa bezpartyjność są tylko tej istoty rzeczy osłoną” *.

Słowa te odnieść należy nie tylko do „gnoseologicznej scholastyki” empiriokrytycyzmu. Nie są one bez znaczenia również dla charakterystyki oblicza filozoficznego szkoły lwowsko-warszawskiej, spokrewnionej zresztą blisko z bezpośrednimi spadkobiercami empiriokrytycyzmu.

Za „nowymi gelehrtersko-szarlatańskimi etykietkami”, za „tępogłową bezpartyjnością” trzeba widzieć walkę partii w filozofii, za walką materializmu z idealizmem w filozofii trzeba widzieć walkę wrogich klas w społeczeństwie współczesnym — oto głęboki sens leninowskiej wskazówki.

Toteż, jeżeli chcemy rozszyfrować do końca partyjne, klasowe podłoże *legandy o Twardowskim*, musimy przyjrzeć się temu, jakie siły społeczne — często niezależnie od świadomej intencji jej twórców — do niej nawiązały, jakim siłom społecznym była ona na rękę.

Przytoczymy dwa głosy prasowe z lutego 1938 roku — dwa z licznej wiązanki nekrologów, ogłoszonych przez burżuazyjnofaszystowską prasę polską po śmierci Twardowskiego.

Oto co pisał nad świeżą mogiłą Twardowskiego sanacyjny „spec” od filozofii, p. Stefan Mękowski, w półoficjalnej *Gazecie Polskiej*:

„Ci wszyscy, którzy dziś w Polsce tak hałaśliwie i arbitralnie «stawiają na człowieka», którzy tak agresywnie reklamują «prawo do wolności» i «suwerenności» jednostki, wolni są niestety od troski badania, jakim jest i jakim powinien być człowiek naprawdę wolny, jakim musi być pion moralny człowieka, aby móc na nim odpowiedzialnie oprzeć gmach życia zbiorowego.

I oto nasuwa się refleksja w związku z tymi pytaniami: *gdyby społeczeństwo składało się z ludzi typu i miary moralnej*

* W. I. Lenin, *Dzieła*, t. 14, str. 408.

*Kazimierza Twardowskiego, zagadnienie najdoskonalszego ustroju współżycia zostałoby rozwiązane. Byłby to bowiem ustrój, w którym panowałaby istotna, pełna harmonia myśli, woli i działania” **

Publicysta faszystowski wyraża zatem przekonanie, że wolno mu przeciwstawić Twardowskiego tym, którzy „stawiają na człowieka“, tym, którzy głoszą „prawo do wolności i suwerenności“, że wolno mu uważać Twardowskiego za ideologa „ustroju, w którym panowałaby istotna, pełna harmonia myśli, woli i działania“ — „harmonia“, na której straży stać miała oczywiście granatowa policja, lochy defensywy i katownia w Berezie. Czy oparł to swoje przekonanie na wypowiedziach Twardowskiego w kwestiach społeczno-politycznych? Być może — znany jest nam szereg tych wypowiedzi Twardowskiego, które mogłyby upoważnić publicystę sanacyjnego do takich wniosków. Dla nas jest tu jednak rzeczą znamioną, iż p. Mękowski wiąże ideał obywatela, jakim jest dlań Twardowski, wprost z jego filozofią, i to właśnie z tą jej częścią, która stanowiła główny przedmiot *legendy o Twardowskim*:

„Jedną z fundamentalnych cech umiejętnego myślenia zmarłego uczonego była nieustrudzona dążność do usuwania chaosu i ciemności, jaką stwarza wieloznaczność słów i zwrotów, wywołana przez mieszanie pojęć i niewłaściwe użycie wyrazów, dążność do ustalenia dokładnej terminologii, zdolnej osiągać znak jednności między myślanym a powiedzianym. *Ale to dążenie w pracy badawczej miało być motywem przewodnim nie tylko w dziedzinach dotyczących logiki, psychologii czy teorii poznania. To dążenie wcielało się także i bodaj przede wszystkim w styl, w sposób całego życia, rzeźbiący niezapomnianą wizję pełnego, doskonałego zawsze człowieka*” **.

A oto jak nawiązuje do *legendy o Twardowskim* i jak legendę tę rozwija inny publicysta faszystowski, publicysta oenrowskiego ABC:

* S. M [ękowski], *Kazimierz Twardowski*, „Gazeta Polska“ nr 47, 17.2.1938 (podkr. nasze. — H. H.). Inicjały, którymi podpisany jest artykuł, rozszyfrowała w swej *Bibliografii* D. Gromska.

** Tamże (podkr. nasze. — H. H.).

„Nieśmiało biore pióro, aby pisać o zmarłym Kazimierzu Twardowskim. Wielkością swą wyrasta On ponad zwykle oce-ny... W dziejach polskiej kultury umysłowej postać Kazimierza Twardowskiego zajmuje pozycję wyjątkową. I niewątpliwie hi-storycy kultury polskiej zwać będą okres, w którym On sam działał i w którym działali Jego uczniowie — Jego imieniem. Za-kres oddziaływania tego niezwykłego umysłu jest olbrzymi. Cała rzesza inteligencji polskiej korzystała i nadal korzysta z obfitych Jego darów“ *.

Tak pisali o Twardowskim i jego filozofii burżuazyjni publi-cyści faszystowscy w roku 1938. Minęło 15 lat — w roku 1953 odezwał się stary miłośnik filozofii Twardowskiego ze szpalt przedwojennej *Gazety Polskiej* p. Mękowski. Odezwał się — jak przystało na przedstawiciela obozu wrześnieowych grabarzy nie-podległości Polski — na łamach emigracyjnego świstka pogro-bowców sanacji. W wydawanym za judaszowe srebrniki wywia-dów amerykańskiego i brytyjskiego londyńskim *Orle Białym* (nr 3, 1953) ogłosił artykuł z okazji 15 rocznicy śmierci Kazimie-rza Twardowskiego.

W elaboracie tym, ziejącym niepoohamowaną nienawiścią do Polski Ludowej, p. Mękowski staje w obronie szkoły lwowsko-warszawskiej, twierdząc, iż „szkoła ta obiektywnie oddała pol-skiej kulturze umysłowej zasługi niezapomniane i nieprzemija-jące“. P. Mękowski broni też filozofii założyciela szkoły — Ka-zimierza Twardowskiego. Obrona ta jest nader znamienna. P. Mękowski bowiem — pod względem politycznym niezamasko-wany faszysta, pod względem filozoficznym zaś — otwarty idealista i fideista — nie ma potrzeby krępować się: to właśnie, co nam, materialistom dialektycznym, nie podoba się w filo-zofii Twardowskiego: jego obskurantyzm, jego nienawiść do materializmu, jego dążenie do *treuga Dei* między nauką a reli-gią, jego agnostycyzm, wręcz torujący drogę fideizmowi — wszystko to miłe jest sercu p. Mękowskiego.

Toteż p. Mękowski z satysfakcją stwierdza, iż „negatywny

* S. Grzelecki, *Najmądrszy z Polaków. O Kazimierzu Twar-dowskim*. „ABC — Nowiny Codzienne“ nr 54, 20.2.1938 (podkr. nasze. — H. H.).

stosunek do możliwości stworzenia naukowego poglądu na świat różni Twardowskiego w sposób najbardziej istotny od komunistów“, że „Twardowski, widzący w metafizycznej (czytaj: fideistycznej. — H. H.) myśli człowieka przesłanki jego poglądu na świat i życie — nie może być oczywiście zaliczony do zwiastunów markso-leninizmu“. P. Mękowski pisze z zachwytem, iż „jeszcze na przełomie XIX i XX wieku Twardowski głośny był we Lwowie ze swych wykładów pt. *Dusza i ciało*, w których dokonując przeglądu głównych teorii o wzajemnym stosunku materii i ducha, podkreślał rosnące znaczenie różnych doktryn spirytualistycznych“. P. Mękowskiego zachwyca również to, iż Twardowski „dał inicjatywę do tłumaczenia popularnych wówczas książek Fechnera *O życiu pośmiertnym* i *Zagadnieniu duszy*, wyjaśniając we wstępach, jak wyglądają próby oparcia wiary w życie pośmiertne na wiedzy“ itd. itp.

Na artykuł p. Mękowskiego zareagował w liście do redakcji *Orła Białego* (nr 10, 1953) niejaki Jan Fryling. Pan ten, w elaboracie również pełnym plugawych wypadów pod adresem Polski Ludowej, polemizuje z tezą p. Mękowskiego o agnostycyzmie Twardowskiego, uzupełniając jego wywody interesującymi rewelacjami:

„Byłem uczniem Kazimierza Twardowskiego, a znajomość, trwająca lat niemal trzydzieści, pozwoliła mi na odbycie z nim długiego szeregu rozmów. Uzupełniły one to, co wiedziałem o znakomitym uczonym i wielkim nauczycielu z jego prac i wykładów... W przedostatniej rozmowie, jaką z nim miałem parę miesięcy przed jego śmiercią, powrócił właśnie do przełożonych na język polski przed trzydziestu przeszło laty z jego inicjatywy dzieł Fechnera *Życie pośmiertne* i *Zagadnienia duszy*. Problemom poruszonym przez Fechnera poświęcił w tej rozmowie, stojący już nad grobem, Twardowski wiele uwag i komentarzy. Słowa jego nie wydały mi się słowami agnostyka“.

Oto więc o co toczy się spór między wielbicielami filozofii Twardowskiego spośród londyńskich wypędków faszystowskich: czy był on obskurantem, fideistą z domieszką agnostycyzmu, czy też — obskurantem fideistą bez żadnych domieszek...

Wystarczy to zestawienie głosów prasy burżuazyjno-faszystowskiej o Twardowskim i jego filozofii — głosów z roku 1938 i z roku 1953 — by wykazać niezbicie, iż na przykładzie tej filozofii raz jeszcze potwierdza się genialna formuła leninowska o walce partii w filozofii — walce, „która w ostatniej instancji jest wyrazem tendencji i ideologii wrogich klas w społeczeństwie współczesnym“.

Nie bez kozery przedstawiciele nikczemnej i sprzedajnej burżuazji polskiej tak wychwalali i wychwalają Twardowskiego i jego filozofię. Ta obskurancka i reakcyjna filozofia idealistyczna dobrze zasłużyła się interesom klasowym burżuazji.

POSTSCRIPTUM

Zanim praca niniejsza ukazała się w szacie książkowej, fragmenty jej zostały wydrukowane na łamach Myśli Filozoficznej (nr 3/5, 1952). Spotkały się one z reakcją jednego z głównych autorów legendy o Kazimierzu Twardowskim, prof. Tadeusza Kotarbińskiego, który w liście do Komitetu Redakcyjnego Myśli Filozoficznej (nr 4/6, 1952) m. in. oświadczył:

„Amicus Plato sed magis amica veritas. W myśl tej zasady muszę przyznać, że zostały tu wydobyte na światło dzienne nie znane mi fragmenty z dawnych artykułów Twardowskiego i z archiwum jego korespondencji, fragmenty o treści dla mnie przykrej. Dowodzą one, że w owym czasie Twardowski głosił poglądy zacofane i pogrążony był w przesądzie religijnym lub przynajmniej paktował z nim w sposób, który mnie zasmuca. Te rewelacje oraz zanalizowane w ich świetle niektóre ustępy ze znanych mi pism Twardowskiego słusznie kwestionują opublikowane przeze mnie — jak się okazuje, jednostronnie przesadne — oceny globalne stopnia naukowości niektórych spośród tych pism“.

Po tym wstępie samokrytycznym prof. Kotarbiński kontynuuje jednak snutą przez siebie w ciągu wielu lat legendę o Twardowskim w sformułowaniach, których nie przytaczamy, gdyż są one niemal dosłownym powtórzeniem dawnych wypo-

wiedzi o Twardowskim, wielokrotnie przez nas cytowanych w pracy niniejszej. Obstawiając — z przytoczonym wyżej zastrzeżeniem — przy dawnej swej ocenie Twardowskiego, prof. Kotarbiński uzasadnia to, jak następuje:

„Jak pogodzić zasadność niezwyklego uznania dla Twardowskiego z tym, co w omawianym artykule (mowa o fragmentach pracy niniejszej, drukowanych na łamach Myśli. — H. H.) wychodzi na jaw? Oto racja istotna. Twardowski przeszedł ewolucję, z której artykuł ów nie zdaje sprawy. Obcowałem z nim jako uczeń dopiero od roku 1907 i stwierdzam, że nie zachowało się w mojej pamięci nic, co by uprawniało do uważania go w owym czasie lub później za kontynuatora religianctwa“.

Wierzyć należy, iż całość pracy niniejszej zdoła dokonać tego, czego tylko w części dokonały jej fragmenty, ogłoszone w Myśli Filozoficznej: zdając — w ogólnym zarysie — sprawę z całokształtu drogi filozoficznej Twardowskiego, zdoła ona — być może — przyczynić się jakoś do wypełnienia pewnych luk w pamięci uczniów Twardowskiego i skłonić ich — być może — do porzucenia ostatniego wariantu legendy o Twardowskim: wariantu o jego „ewolucji antyreligianckiej“ po roku 1907.

H. H.

¹ Należy się zastrzec, iż mówiąc o nawiązywaniu Twardowskiego do Brentany, mamy na myśli wyłącznie wcześniejsze poglądy Brentany (*die fruehere Lehre* — jak je nazywa Kraus) — tylko te bowiem oddziaływały na Twardowskiego. O „rewolucji reistycznej“ (*die neue Lehre*), jaka nastąpiła u Brentany w pierwszym dziesięcioleciu XX w., i o konsekwencjach tej „rewolucji“ dla przemian w najważniejszych poglądach Brentany nie będzie tu zatem mowy, gdyż pozostaje to bez znaczenia dla przedmiotu naszych rozważań — (str. 11).

² Że taka — a nie inna — jest istota „psychologistycznego punktu wyjścia“ Twardowskiego, świadczy jego rzekoma późniejsza „ewolucja antypsychologistyczna“.

Nie będziemy tu omawiali owej — tak okrzyczanej przez uczniów Twardowskiego — „ewolucji“ ich nauczyciela *. Zaznaczymy tylko, iż — według własnego oświadczenia — dokonał jej Twardowski pod wpływem lektury *Logische Untersuchungen* Husserla po roku 1902, że swój wyraz najdojrzalszy znalazła ona w rozprawie *O czynnościach i wytworach* (1911). Rozprawa ta stanowi przykład tak charakterystycznego dla Twardowskiego eklektycznego łączenia elementów idealizmu subiektywnego i obiektywnego.

Najbardziej jednak uderza nas w tej „antypsychologistycznej“ rozprawie Twardowskiego *pełne utrzymanie tego, co jest istotne, charakterystyczne właśnie dla jego psychologizmu*. Utrzymany w niej został całkowicie subiektywistyczny punkt wyjścia: istnieje podmiot, jego podmiotowe „czynności psychiczne“ i — „zobiektywizowane“, co prawda — „wytwory“ tych czynności, ale te „są czymś od tych czynności zależnym, z nich zrodzonym i przez nie mogącym być zmienionym“ **. I niczego więcej nie ma w tym „świecie“ czynności i wytworów: ani słowa o obiektywnej, oddzia-

* Por. zwłaszcza — R. Ingarden, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, cyt. wyd., str. 27—28.

** Por. omówienie teorii czynności i wytworów Twardowskiego u Ingardena: Tamże, str. 28.

ływającej na nas rzeczywistości materialnej, ani słowa o społecznej praktyce ludzkiej jako przekształcającej ową obiektywną, materialną rzeczywistość.

Nic dziwnego, iż również w okresie „antypsychologistycznym” Twardowski utrzymuje, a nawet uwypukla wszystkie tezy swej psychologii „empirycznej”. Wyraz tego znajdujemy w jego rozprawie *O psychologii* (1913), napisanej dla *Encyklopedii wychowawczej*. Nie będziemy też tych przytaczać raz jeszcze — ograniczamy się tylko do zacytowania fragmentu dotyczącego owego osławionego „doświadczenia wewnętrznego”:

„Jedynym źródłem, z którego czerpiemy wprost i bezpośrednio znajomość faktów psychicznych, jest tzw. introspekcja, doświadczenie wewnętrzne, świadomość. Wszystkie te wyrazy oznaczają sposób poznawania różny od sposobu poznawania świata zmysłowego, fizycznego, materialnego. ...Między doświadczeniem zewnętrznym a wewnętrznym zachodzą ...dwie zasadnicze różnice: Pierwsza polega na tym, co by można nazwać niezmysłowością doświadczenia wewnętrznego.. Z tą właściwością doświadczenia wewnętrznego łączy się jego oczywistość, której brak doświadczeniu zewnętrznemu. To bowiem, co nam jest dane w doświadczeniu zewnętrznym, czyli zmysłowym, może nie istnieć; może więc być, że dźwięki, które w danej chwili słyszymy, wcale nie istnieją (tak twierdzi naiwny realizm w przypadkach halucynacji, a realizm krytyczny bez zastrzeżeń); natomiast to, co nam jest dane w doświadczeniu wewnętrznym, czyli introspekcji, zawsze istnieje; nie może być, by nie istniał w nas fakt psychiczny, o którym mówi nam nasza świadomość... Druga różnica polega na tym, że introspekcja jest zawsze ograniczona do dziedziny życia psychicznego jednego osobnika, tego, który jej dokonywa... O faktach podpadających pod doświadczenie zmysłowe natomiast można w pewnym przynajmniej znaczeniu mówić, że bywają dane w doświadczeniu zmysłowym dwóch lub więcej osobników“*.

Oto jak Twardowski-„antypsychologista“ w roku 1913 — „twórczo“ rozwija (w duchu biskupa Berkeleya) psychologistyczną, subiektywno-idealistyczną koncepcję „doświadczenia wewnętrznego“. „Rozwija“ — aż do granic czystego solipsyzmu.

Konia z rzędem temu, kto znajdzie w tym wywodzie Twardowskiego-„antypsychology“ z roku 1913 — jakieś rozbieżności w sto-

* K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*. Odbitka z *Encyklopedii wychowawczej*, Warszawa 1913, str. 18—20 (podkr. nasze. — H. H.).

sunku do cytowanej przez nas wyżej jego deklaracji psychologizmu z roku 1897.

Tak przedstawia się jeden z licznych mitów o Twardowskim — mit o „ewolucji antypsychologistycznej“ — (str. 23).

³ Oto wywód na ten temat samego doktora anielskiego:

„Każda rzecz ma podwójną doskonałość. Jedną w swym bytowaniu gatunkowym, tak jak w świecie fizycznym. Lecz ponieważ byt jednej rzeczy jest wyodrębniony od bytu gatunkowego innej rzeczy, dlatego każdej rzeczy stworzonej tyle braknie do bezwzględnej doskonałości, ile tej doskonałości jest więcej w innych gatunkach, tak iż doskonałość każdej rzeczy stworzonej, wzięta w sobie, jest jakby częścią całej doskonałości wszechświata, która powstaje z zespołu wszystkich doskonałości.

Dla zapobieżenia przeto tej niedoskonałości w rzeczach stworzonych istnieje w nich *inny* sposób doskonałości, dzięki któremu doskonałość właściwa jednej rzeczy *znajduje się i w drugiej*, a tą doskonałością jest doskonałość podmiotu poznającego jako poznającego. Podmiot bowiem poznający o tyle poznaje coś innego, o ile ono znajdzie się w *pewien* sposób w poznającym, i dlatego powiedziane w trzeciej księdze *O duszy* (kom. 15 i 17), że dusza *staje się jakby wszystkim*, gdyż z natury swej może wszystko poznać. W ten sposób jest możliwe dla jednej rzeczy posiadać w sobie doskonałość całego wszechświata. Toteż szczytowa doskonałość duszy na tym polega, podług filozofów, by na niej został wypisany cały wszechświat i przyczyny jego“*.

Ks. Kwiatkowski zaopatruje te słowa Tomasza z Akwinu następującym komentarzem:

„Ta zgodność umysłu z przedmiotem poznania *nie jest fizyczna* jak w zwierciadle, jak w malowanym obrazie ani nawet jak na obrazie siatkówki w oku. Przedmiot bowiem, rzecz w sobie, nie wchodzi do umysłu fizycznie, lecz staje się jego własnością w tajemniczy wprawdzie, ale w rzeczywisty sposób, nazwany przez filozofów *intencjonalnym albo przedstawieniowym*. Dzięki aktowi poznawczemu podmiot poznający *zwraca się ku podmiotowi* (jawna omyłka korektorska — winno być: *ku przedmiotowi*. — H. H.) poznawanemu

* Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q. 2 a. 2. Cyt. wg przekł. polskiego w księdze: Ks. F. Kwiatkowski: *Filozofia wieczysta w zarzysie*, t. I, Kraków 1947, str. 284—285.

(*intendit obiectum*), wciąga go w zakres swego zainteresowania, czyni go do pewnego stopnia swoją własnością“ *.

Tak by przedstawiała się kwestia „przedmiotów intencjonalnych“ w świetle wypowiedzi św. Tomasza i tomizmu. Jeżeli wypowiedzi te porównamy z nauką o „intencjonalności zjawisk psychicznych“ Brentany—Twardowskiego, to zbieżność wyda się zdumiewającą — (str. 30).

⁴ Warto w tym miejscu przytoczyć opinię o Brentanie filozofa austriackiego Alberta Fuchsa, zmarłego w roku 1946, ogłoszoną w książce opublikowanej pośmiertnie w 1949 r.: „... jego styl myślenia posiada silne zabarwienie scholastyczne. Wystąpienie jego ze stanu duchownego nie oznacza zerwania z filozofią katolicką“ ** — (str. 33).

⁵ Mało tego — Twardowski aktywnie wkracza do sporu, jaki toczył się między scholastykami kilkaset lat temu w sprawie owego pluralizmu bytów, cechującego przede wszystkim filozofię św. Tomasza (którego stanowisko dopiero co zreferował Twardowski na potwierdzenie swej „teorii przedmiotu“). Twardowski staje w tej sprawie w obronie tomistycznego pluralizmu (który — słusznie zresztą — nazywa stanowiskiem „większości scholastyków“) i atakuje wręcz „modernizatora scholastyki“ z przełomu XVI i XVII wieku, Franciszka Suareza, który — żyjąc już w czasach Bacona i Galileusza — próbował nieśmiało przeprowadzić jakąś redukcję tych „bytów“ scholastycznych. Twardowski — w 300 lat później — nie zgadza się na tę redukcję i pisze:

„Niektórzy, jak Suarez, odmawiają nazwy «ens» temu, co posiada tylko «ficta», czyli „chimaerica essentia“, i nadają ją tylko «essentia realis». Jednakże wydaje się, że to ograniczenie zawiera w sobie niekonsekwencję“ *** — (str. 39).

⁶ Nie cytowaliśmy tu — z braku miejsca — wszystkich tez średniowiecznej scholastyki, którymi uraczył nas Twardowski „na dowód“, że wszystkie one „są ważne... w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia“, jak go pojmuje Twardowski (tj. do „immanentnego przedmiotu intencjonalnego“). Warto jednak przytoczyć jedną jeszcze tezę scholastyczną, pod którą Twardowski się podpisuje, a mia-

* Tamże, str. 284.

** A. Fuchs, *Geistige Stroemungen in Oesterreich - 1867—1918*, Wien 1949, S. 216.

*** K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, S. 38.

nowicie tezę Tomasza z Akwinu o tzw. *prawdziwości ontologicznej* (*metafizycznej*) przedmiotu:

„Każdy przedmiot przedstawienia może być przedmiotem sądu lub przedmiotem działalności uczuciowej. Taki jest sens nauki scholastycznej, według której każdy przedmiot przedstawienia jest «prawdziwym» i «dobrym». Prawdziwość (metafizyczna) przedmiotu nie polega na tym, że jest on osądzony (*beurteilt*) przez sąd prawdziwy (logiczny), podobnie jak jego «dobroć» nie zależy od tego, czy odnoszące się doń uczucie jest w sensie etycznym dobre, czy też złe. Prawdziwym jest, przeciwnie, przedmiot o tyle, o ile jest on przedmiotem sądu, dobrym zaś nazywa się go o tyle, o ile odnosi się do niego jakaś działalność uczuciowa. Tomasz ... uczy ...: *«Sicut bonum nominat it, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus»* (Thomas. Aquinos, *De veritate*, pars I, quest. 16, art. 1). W tym ujęciu nauka ta (scholastyczna. — H. H.) twierdzi nie co innego, jak to, iż przedmiot nazywa się prawdziwym, jeżeli jest nań skierowany sąd, i nazywa się dobrym, jeżeli jest nań skierowane uczucie. A ponieważ każdy przedmiot przedstawienia może być bądź przedmiotem sądu (*beurteilt*), bądź przedmiotem upragnienia lub wstrętu, zatem *prawdziwość i dobroć przynależą każdemu przedmiotowi i nauka scholastyczna okazuje się w tym sensie słuszna, że każde «ens» jest zarówno verum, jak i bonum*“*.

Warto na chwilę zatrzymać się przy tej tomistycznej tezie o „prawdziwości metafizycznej“ (ontologicznej) przedmiotu, uznanej przez Twardowskiego za „słuszną“ — warto ze względu na jej związek z „teorią bezwzględności prawdy“ (logicznej), ogłoszoną przez Twardowskiego nieco później**.

Prawdziwym — zdaniem Tomasza z Akwinu i zdaniem Twardowskiego — jest przedmiot o tyle, o ile jest on przedmiotem sądu. Prawdziwość metafizyczna (ontologiczna) przedmiotu nie zależy od tego, czy jest on przedmiotem sądu *prawdziwego logicznie*, tzn. *zgodnego z rzeczywistością*. Ponieważ przedmiotem sądu (wszystko jedno, czy prawdziwego, czy fałszywego logicznie) może być każdy przedmiot przedstawienia, przeto każdy przedmiot przedstawienia może być — gdy staje się przedmiotem sądu — prawdziwy. Ponieważ przedmiotami przedstawienia — według Tomasza z Akwinu

* Tamże, S. 38 (podkr. nasze. — H. H.).

** Por. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, Lwów 1900. Teoria bezwzględności prawdy Twardowskiego została poddana krytyce ze stanowiska marksizmu w książce: A. Schaff: *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1951, str. 160—176.

i według Twardowskiego — są wszelkie „byty“ — zarówno realne, jak i nierealne, zarówno istniejące, jak i nieistniejące, zarówno możliwe, jak i niemożliwe — prawdziwym (metafizycznie) jest wszelki przedmiot, wszelki „byt“. Wszystko, co „jest“, jest czymś, jest przedmiotem; zatem wszystko, co „jest“ (nawet to, co nie istnieje, to, co jest nierealne, to, co jest niemożliwe), jest prawdziwe. Prawdziwość — i obok niej dobroć — staje się najpowszechniejszym atrybutem bytu (*ens et verum conventuntur*). Jaką mocą? Zajrzyjmy do polskiego neotomisty Świeżawskiego, a znajdziemy to, czego w swej rozprawie habilitacyjnej nie dopowiada Twardowski:

„Prawdziwość jest powszechną właściwością bytu z tego przede wszystkim powodu, że umysł Boży, poznając w sposób najpełniejszy rzeczy, ustanawia je tym samym w bycie“*.

W innym miejscu Świeżawski dodaje:

„Tylko w tym świetle (zgodności rzeczy z jej idealnym prototypem w umyśle boga. — H. H.) twierdzenie, że prawda jest jedna i wieczna, nie jest banalnym frazesem i pustą muzyką słów. Istotę prawdziwości stanowi zgodność rzeczy z jednym i wiecznym umysłem Boga, który poznając, a przez to ustanawiając byty, obejmuje bez wyjątku wszystko, co istnieje i istnieć może“**.

Czyż w tych słowach nie zdaje się tkwić klucz do znanej teorii bezwzględności prawdy (logicznej) Twardowskiego? Wydaje się, że istnienie wiecznych prawd w umyśle bożym — to punkt, w którym szukać należy związku między przejętą przez Twardowskiego od Tomasza z Akwinu teorią prawdy metafizycznej (ontologicznej) a jego własną teorią bezwzględności prawdy (logicznej) — (str. 41).

⁷ Niewątpliwym dowodem „jasności myśli“ Twardowskiego, połączonej z „prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu“, jest fakt, iż powstała już w Polsce biblioteczka komentarzy do Twardowskiego — komentarzy o charakterze czysto apologetycznym — stawiająca sobie za zadanie wyjaśnianie i interpretowanie różnych „jasnych“ i „niedwuznacznych“ wypowiedzi mistrza. Zasygnalizujemy tu parę ledwie pozycji tej biblioteczki.

Pozycja pierwsza: artykuł uczennicy Twardowskiego — D. Tenner (Gromskiej) w *Przeglądzie Filozoficznym* z roku 1914, wykazujący, iż w teorii sądu Twardowskiego zawarta jest pewna gruba

* S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948, str. 160 (podkr. nasze. — H. H.).

** Tamże, str. 156 (podkr. nasze. — H. H.).

niekonsekwencja (w szczegóły nie wchodzimy). Cały wywód jest oparty o ortodoksyjne trzymanie się właśnie teorii Twardowskiego*.

Pozycja druga: praca L. Blausteina — również ucznia Twardowskiego — z roku 1928. W rozdziale o rozprawie Twardowskiego *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* Blaustein stwierdza, iż — wskutek niejasności wywodów Twardowskiego — znane mu są cztery różne interpretacje pojęcia treści przedstawienia oraz dwa sprzeczne ze sobą określenia przedmiotu przedstawienia, występujące w tej samej rozprawie**. Nie chodzi tu o jakieś drobne, uboczne kwestie, ale o pojęcia figurujące w tytule rozprawy. Całą analizę interpretacyjną Blausteina również cechuje głęboki pietyzm dla myśli Twardowskiego.

Pozycja trzecia — uzupełnia bezpośrednio poprzednią: jest nią cytowana już kilkakrotnie praca R. Ingardena z roku 1938. Autor, analizując rozprawę habilitacyjną Twardowskiego, również stwierdza „pewną dwoistość“ w pojęciu przedmiotu przedstawienia: raz jest to u Twardowskiego przedmiot „istniejący i realny“, drugi raz — w tej samej rozprawie — jest to przedmiot „nierealny, a nawet nieistniejący“***. (Dodajmy nawiasem: jak mogliśmy się już wyżej przekonać, ani pojęcie „realności“, ani pojęcie „istnienia“ nie mają tu nic wspólnego z normalnymi intuicjami, związanymi z tymi pojęciami). Kapitalny jest jednak wywód Ingardena, w którym informuje nas, jak „płodnym“ dla dalszego rozwoju myśli filozoficznej okazało się to naruszenie logicznej zasady sprzeczności przez Twardowskiego:

„Dwoistość ... ta ... może doprowadzić w konsekwencji dalszej do dwu przeciwnych sobie poglądów. Albo, po pierwsze, do twierdzenia, że od przedmiotu przedstawionego (intencjonalnego), który każdemu przedstawieniu odpowiada, trzeba w niektórych wypadkach odróżnić przedmioty istniejące niezależnie od przedstawienia, realne lub idealne, albo też, po wtóre, do poglądu, że wszelkie przedmioty przedstawień są tylko przedstawione (intencjonalne) i że nie należy od nich odróżniać żadnych przedmiotów autonomicznie wobec przeżyć istniejących ani też takich przedmiotów przyjmować. Przy rów-

* Por. D. Tennerówna, *Istnienie jako „treść“ sądzenia i sądu. Kilka uwag na marginesie teorii sądu prof. Twardowskiego*, „Przegląd Filozoficzny“, 1914, str. 464—483.

** Por. L. Blaustein, *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*, Lwów 1928, str. 13—17.

*** Por. R. Ingarden, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, cyt. wyd., str. 19.

noczesnym zaś uznaniu tezy Twardowskiego o konieczności związku między przedmiotem przedstawienia a nim samym dochodzi się w tym wypadku ostatecznie do stanowiska wyraźnie idealistycznego (a w pierwszym wypadku nie?? — oczywiście „nie“, jest to bowiem stanowisko, jak się za chwilę okaże, „realistyczne“. — H. H.). Pierwszą z odróżnionych dróg poszedł tzw. realistyczny odłam fenomenologii, kulminujący się w poglądach metafizycznych M. Schelera, drugą natomiast obrał sam twórca fenomenologii Husserl, dochodząc ostatecznie do tzw. transcendentального idealizmu. W ten sposób przytoczone wyżej twierdzenia Twardowskiego, które on sam uważał za czysto psychologiczne, miały pociągnąć za sobą w dziejach pewnego odłamu filozofii współczesnej bardzo dalekie... następstwa“ *.

Okazuje się więc, że cała „dwoistość“ w określeniu pojęcia przedmiotu intencjonalnego przez Twardowskiego nie jest już tak bardzo groźna, skoro obie ewentualności zrodzonej przez sprzeczność w jego wywodach alternatywy prowadzą prostą drogą do dwóch frakcji jednej z najbardziej obskuranckich, najbardziej reakcyjnych doktryn filozofii burżuazyjnej epoki imperializmu, różniących się od siebie nie bardziej niż czarny diabeł od żółtego — (str. 41).

⁸ Trudno to czytać bez uśmiechu, jeśli odtworzymy sobie w pamięci niektóre spośród własnych wypowiedzi Twardowskiego. Dźwięczą nam jeszcze w uszach wywody tego „antyirracjonalisty“ o owych przekonaniach „irracjonalnych, co wcale jeszcze nie znaczy, że... nieracjonalnych“ — przekonaniach ogniskujących się w „przyjęciu istnienia Boga, nieśmiertelności duszy, wolności woli“. Pamiętamy jeszcze, jak Twardowski „najgorliwiej zwalczał niejasność pojęciową“, tłumacząc nam cierpliwie różnicę między przedmiotem realnym i nieistniejącym a nierealnym i istniejącym. Nie zapomnieliśmy też o tym, jak w „duchu najściślejszego przestrzegania metod naukowych“ udowodnił nam, iż bóg stworzył atomy i nieśmiertelną duszę — (str. 73).

⁹ Konsekwentnie idealistycznego charakteru ujęcia stosunku mowy do myślenia, zarysowanego w głównych rozprawach Twardowskiego na przestrzeni lat 1898—1924, nie może oczywiście podważyć odmienne — raz jeden sformułowane — ujęcie sprawy stosunku myślenia i mowy w artykule publicystycznym w roku 1919 **. Może ono co najwyżej zaświadczyć, iż w konkretnej polemice skrajnie idealistyczne rozwiązanie jedności myślenia i mowy nie bardzo może być przydatne — (str. 80).

* Tamże.

** Por. K. Twardowski, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, „Ruch Filozoficzny“, 1919, str. 25—27.

¹⁰ Dla ilustracji — nie pretendując do rozwinięcia analizy — podamy tylko kilka cytat na potwierdzenie naszej tezy o idealistycznym eklektyzmie à la Twardowski u Łukasiewicza.

W głośnym swym referacie na II Polskim Zjeździe Filozoficznym w roku 1927 Łukasiewicz zaproponował wielki program „reformy filozofii“:

„...ale reformy nie w imię jakiegoś mętnego «krytycyzmu» i w duchu nienaukowej «teorii poznania», lecz reformy w imię nauki i w duchu logiki matematycznej. Przyszła filozofia naukowa musi zacząć swą budowę od samego początku, od fundamentów. Zacząć zaś od fundamentów, to znaczy zrobić naprzód przegląd zagadnień filozoficznych i wybrać spośród nich te tylko zagadnienia, które można sformułować zrozumiale, odrzucić zaś wszystkie inne. Już w tej pracy przedwstępnej logika matematyczna może być użyteczna, bo ustaliła znaczenie wielu wyrażeń należących do filozofii. Następnie trzeba przystąpić do prób rozwiązania tych zagadnień filozoficznych, które można sformułować zrozumiale. Najodpowiedniejszą metodą, którą by należało zastosować w tym celu, zdaje się być znowu metoda logiki matematycznej, metoda dedukcyjna, aksjomatyczna“*.

Cóż mamy tu za program? Mamy czysty program filozofii neopozytywistycznej: wybrać te zagadnienia filozoficzne, które „można sformułować zrozumiale“ — odrzucić zaś wszystkie „problemy pozorne“. Najodpowiedniejszą „aparaturą pojęciową“ do tego celu jest aparatura logiki matematycznej, która według Łukasiewicza z natury rzeczy ma intencje nominalistyczne, aparatura budowana „metodą dedukcyjną, aksjomatyczną“ — aparatura pozwalająca zatem na zbudowanie czysto konwencjonalnego języka i na gruncie takiego języka — odpowiedniego „obrazu świata“.

Abyśmy nie mieli wątpliwości co do tego, iż mamy tu czysty program neopozytywizmu, upewnia nas o tym sam Łukasiewicz w artykule ogłoszonym w rok później, w którym, nawiązując do powyższych tez swego referatu zjazdowego, pisze:

„Dziś rok już minął od wygłoszenia tych twierdzeń i nie widzę powodu, by którekolwiek z nich zmienić lub cofnąć. Przeciwnie, umacnam się w swych poglądach na znaczenie logiki matematycznej dla filozofii, gdy widzę, że do podobnych poglądów dochodzą, niezależnie ode mnie, niektórzy filozofowie niemieccy... Podobne po-

* J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny“, 1928, str. 4 (podkr. nasze. — H. H.).

glądy zdaje się wyznawać grono młodych filozofów, grupujących się na Uniwersytecie Wiedeńskim około profesora filozofii Schlicka. Widząc się we wrześniu 1928 r. z prof. Schlickiem w Wiedniu, dowiedziałem się od niego, że w wydawnictwie firmy J. Springera w Berlinie pt. *Schriften zur wissenschaftlichen Weltanschauung* wydanie niebawem książka docenta Uniwersytetu Wiedeńskiego R. Carnapa, zawierająca krytykę filozofii z punktu widzenia logiki matematycznej“ *.

A teraz „z innej beczki“.

W ogłoszonej w roku 1906 rozprawie o przyczynowości Łukasiewicz nawiązuje otwarcie do neoscholastycznej metafizyki Twardowskiego:

„To, co Arystoteles nazywa bytem, to *on*, a na oznaczenie czego używają scholastycy wyrażenia *ens*, jest to samo, co ja rozumiem przez przedmiot. Wykazał już bowiem prof. Twardowski (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, S. 37 i 38), że przedmiot, to jest to, co można sobie w jakikolwiek sposób przedstawić, co zatem nie jest niczym, tylko czymś, znaczy to samo co byt, czyli *ens* scholastyków. Według scholastyków bowiem bytem jest nie tylko to, co istnieje (*ens habens actualem existentiam*), ale i to, co tylko mogłoby istnieć (*ens possibile*), a nawet co istnieć nie może, a da się jedynie przedstawić (*ens rationis*). *Ens* scholastyków znaczy zatem tyle co *aliquid*, «coś», i jest pojęciem najwyższym, *summum genus*. Wszystkie te cechy zawiera i pojęcie przedmiotu“ **.

Nie waha się również Łukasiewicz — podobnie jak i Twardowski — postawić wszystkich kropek nad i:

„Żyjemy w świecie, któregośmy nie stworzyli, a który jest dziełem Wszechmogącego Boga i takim samym tworem odwiecznej myśli Jego, jakimi są nasze pojęcia abstrakcyjne“ ***.

W trzydzieści lat później — w roku 1936 — Łukasiewicz pisał:

„Jakkolwiek jestem intelektualistą, to jednak, właśnie dlatego, zdaję sobie sprawę, lepiej może niż inni, z tej wielkiej prawdy, że intelekt nie jest wszystkim. Wiem, że istnieją dwie granice rozumu, granica górna i dolna. Granicą górną są aksjomaty, na których wspie-

* J. Łukasiewicz, *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej*, cyt. wyd., str. 614 (podkr. nasze. — H. H.).

** J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, „Przegląd Filozoficzny“, 1906, str. 163—164 (podkr. nasze. — H. H.).

*** Tamże, str. 167 (podkr. nasze. — H. H.).

rają się nasze systemy naukowe. Granicy tej nie możemy przekroczyć i w wyborze aksjomatów musimy kierować się już nie rozumem, lecz tym, co nazywamy zwykle intuicją. Granicę dolną rozumu stanowią fakty jednostkowe, niepowtarzalne, jedyne, do których nie mogą dotrzeć i których nie mogą uchwycić żadne konsekwencje, wysnute z praw ogólnych i aksjomatów. Bezpośrednie widzenie tych faktów i jakieś wczucie się w nie musi zastąpić nam rozum. W tych sferach leżących poza granicami rozumu jest dość miejsca na uczucia i przekonania religijne, które winny zresztą przenikać i całą naszą działalność rozumową*.

Czy ze słów tych nie przebija ten sam — podszyty dążeniem do *treuga Dei* między religią a nauką, między wiarą a filozofią — swoisty agnostycyzm, z jakim spotkaliśmy się w „testamencie filozoficznym“ Twardowskiego, w jego odczycie z roku 1929? — (str. 88).

* J. Łukasiewicz, *Logistyka i filozofia*, „Przegląd Filozoficzny“, 1936, str. 131 (podkr. nasze. — H. H.).

SPIS RZECZY

	Str.
Wstęp: UNAUKOWIENIE FILOZOFII POLSKIEJ PRZEZ TWAR- DOWSKIEGO	5
Rozdział I: TEORIA POZNANIA	10
1. Psychologistyczny punkt wyjścia i psychologia „empi- ryczna“	10
2. Intencjonalność zjawisk psychicznych i przedmioty inten- cjonalne	24
Rozdział II: METAFIZYKA	35
1. Ogólna teoria przedmiotu, nieśmiertelność duszy i stwo- rzenie świata	35
2. „Ecclesia militans“ a „najmędrszy z Polaków“	49
Rozdział III: TWARDOWSKI A SZKOŁA LWOWSKO-WAR- SZAWSKA	64
Zakończenie: LOSY DZIEJOWE LEGENDY O TWARDOWSKIM	90
PRZYPISY	99

Cena zł 9.—

