

100-lecie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

Jan Woleński

Szkoła Lwowsko-Warszawska a inni

Tekst niniejszy został sprowokowany następującą uwagą Lecha Witkowskiego:

„Spróbujmy (...) zwrócić uwagę na sposób traktowania przez nas samych polskiej tradycji filozoficznej, zwłaszcza Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Czy potrafimy z nią dojrzałe dyskutować, czy jesteśmy świadomi jej ograniczeń, iluzji, niepowodzeń, jak też nadużyć w przydawaniu jej blasku?”¹

Ponieważ poczuwam się do „przydawania blasku” Szkole założonej przez Kazimierza Twardowskiego, a w moim przekonaniu nie dopuszczam się zbyt wielu nadużyć na tym polu, czuję się zobowiązany do zabrania głosu. Zastrzeżenie „zbyt wielu nadużyć” nie jest tutaj ani retoryczną kokieterią ani też wyrazem nieczystego sumienia. Aby rzecz wyjaśnić, przytoczę fragment wstępu do mej książki o Szkole Lwowsko-Warszawskiej: „(...) książka ta została napisana przez autora życzliwie ustosunkowanego do stylu filozofowania Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a dokładniej mówiąc, do stosowania metod analitycznych w filozofii. Mam jednak nadzieję, że moje osobiste preferencje pozostają w granicach obiektywizmu interpretacyjnego, o ile taka postawa jest w ogóle możliwa wobec filozofii bliskiej czasom współczesnym. Chciałbym przekonać czytelnika żywiącego odmienne mniemania metafizyczne, że dorobek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jest wielkim osiągnięciem myśli polskiej, przynajmniej w ramach analitycznego paradygmatu filozofowania”². Mam nadal taką nadzieję, ale przecież nie mogę wykluczyć, że gdzieś przesadziłem w ocenie owego osiągnięcia. Mogę zresztą mieć pewność, że niejeden sympatyk odmiennej orientacji filozoficznej to właśnie mi zarzuca.

Pozwoliłem sobie krótko odpowiedzieć na głos Lecha Witkowskiego. Oto fragment: „Szkoła Lwowsko-Warszawska nie jest świętością, nigdy zresztą nią nie była ani dla jej członków ani dla późniejszych sympatyków. I jak każda

¹ [Głos w Witrynie Zjazdowej VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego], *Bruliony Filozoficzne*, tom 1, zeszyt 1, 1995, s. 9.

² J. Woleński: *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Warszawa 1985, s. 6.

szkoła filozoficzna miała swoje blaski i cienie. Wszelako i jedno i drugie, podczas, gdy wypowiedź Witkowskiego *a priori* sugeruje, iż dojrzała dyskusja nad dorobkiem Twardowskiego i jego uczniów winna koncentrować się na niepowodzeniach, iluzjach, etc. Chciałoby się od razu zapytać: niby dlaczego tak ma być? Witkowski ponadto obwinia bliżej nieokreślonych „przydawaczy blasku” o nadużycia. Byłoby dobrze od razu rzecz postawić jasno, a nie przez pośrednią niedomówioną mowę perswazyjną. Nie od dzisiaj słychać ze strony miłośników rozmaitych metafizycznych szyfrów lamenty o tym, że Szkoła Lwowsko-Warszawska zaprowadziła filozofię polską (lub przynajmniej jakąś jej część) na manowce. Byłoby dobrze o tym podyskutować rzeczowo właśnie w ramach VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego, tym bardziej, że tuż po nim odbędą się obchody stulecia pierwszego wykładu Twardowskiego. Nie chcielibyśmy, aby uroczystości te zostały zinterpretowane jako jeszcze jedno nadużycie. Proponuję, aby dyskusja rozpoczęła się właśnie od krytyki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, od przedstawienia jej cieni, które zdaniem Lecha Witkowskiego, trzeba sobie dojrzałe uświadomić. Potem przyjdzie czas na replikę”³.

Witkowski przyjął wyzwanie i bliżej wyjaśnił swe stanowisko⁴. Jądro tego wyjaśnienia jest chyba takie: „Upominam się o pewien brakujący mi klimat rozmowy. Jeśli już coś faktycznie sugeruję *a priori*, to tylko to – co zdaje się nie przystawać do wyobrażeń (niektórych przynajmniej) członków Szkoły L-W o ich własnej postawie filozoficznej, a co mnie ani specjalnie nie martwi ani nie dziwi – że każdy filozof (każda tradycja filozoficzna) uniwersalizuje i stara się werbalnie uprawomocnić (perswazyjnie uczynić oczywistymi i koniecznymi, a przynajmniej zasługującymi na afirmację, czy jakieś szczególne wyróżnienie) własne często nieuświadomiane – których istnienie wręcz się neguje – partykularne idiosynkrazje”.

Rzecz tedy sprowadza się do uczuleń Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (dalej będę się posługiwał skrótem: SLW) na pewne nurty filozoficzne, czyli, krótko mówiąc, do jej stosunku do innych filozofów. Witkowski ilustruje to wypowiedzią Bogusława Wolniewicza, że „(...) różne Ricoeury, Heideggery, Husserle, Derridy, Freudy” stanowią bezwartościową „hołotę intelektualną”, wypowiedzią jakiegoś innego filozofa: „Ja, jako profesor filozofii wychowany na wzorach Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, nic z tego nie rozumiem” oraz mym własnym, wyżej cytowanym, sformułowaniem o „lamentach miłośników rozmaitych metafizycznych szyfrów”. Otóż, SLW nie może, rzecz jasna, odpowiadać za idiosynkrazje Wolniewicza, owego filozofa wychowanego na jej wzorach i moje własne⁵. Taka obrona SLW byłaby jednak zbyt łatwa. Pogląd Witkowskiego rozumiem tak oto. SLW rozpowszechniła w Polsce pewien typ uczuleń wobec

³ Odpowiedź ta została przesłana do *Brulionów Filozoficznych*.

⁴ W tekście przesłanym do *Brulionów Filozoficznych*, który mi uprzejmie udostępnił.

⁵ Do sprawy „lamentów” powrócę przy końcu niniejszego tekstu.

przedstawicieli innych typów filozofowania właśnie przez stosowanie owego „nie rozumiem” jako „potępiającego wyroku”, dalej przez „arbitralne zakłęcia postulujące (...) wyróżniony tryb «unaukowienia» filozofii”, a także przez „agresję szyfru jasności”. Takie są więc cienie SLW, a ich zapoznavanie jest, jak przypuszczam, nadużyciem w przydawaniu blasku. Zobaczmy zatem jak to było z „nie rozumiem” i jasnością.

Nie znam wszystkich tekstów SLW i zapewne nie wszystkie dokładnie pamiętam z tych, które czytałem. Nie przypominam sobie jednak, aby gdzieś figurował argument „nie rozumiem” jako rozstrzygający dyskusję filozoficzną. Niemniej jednak, wiadomo, że rozpowszechnił się stereotyp filozofa ze SLW jako takiego, który zamyka usta swym adwersarzom mocą owego „nie rozumiem”. W moim, tj. krakowskim kręgu filozoficznym, obraz ten był propagowany przez Ingardena; sam wiele razy słyszałem od niego, że Leśniewski chętnie i często używał takiej retoryki⁶. Nie twierdzę, że nie czynił tego. Szkoda jednak, że nieznane są szczegóły owych dyskusji. Czy rzeczywiście „nie rozumiem” funkcjonowało, jak utrzymuje Witkowski, jako potępiający wyrok? A może to był apel o należyte wyjaśnienie użytych słów? Przytoczona przez Witkowskiego wypowiedź filozofa wychowanego na wzorach SLW odnosiła się do konkretnej sytuacji. Wszak mówi się tam „nic z tego nie rozumiem”. Byłoby dobrze wiedzieć, co oznaczało „tego”. To prawda, że SLW osobiście wysoko ceniła jasność. Czy to takie dziwne, że filozof ceniący jasność miewa czasem (lub nawet często) poczucie niezrozumienia tego, co jego kolega po fachu powiada?⁷ Czy skoro filozof ten zadeklarował już swój program uprawiania filozofii, to nie ma prawa domagać się jasności? Lektura prac z kręgu SLW wyraźnie świadczy, że postulat zrozumiałego stawiania zagadnień czemuś służył, a nie był propagowaniem jasności dla nie samej. Ajdukiewicz mógł przecież skwitować poglądy Rickerta operatorem „nie rozumiem”. Nie uczynił tego, a zabrał się do ich wykładni wedle dokładnie sprecyzowanych zasad⁸. O tym samym świadczą wspomnienia z seminariów i dyskusji z członkami SLW, np. moje własne z kontaktów z Izydora Dąmbską. Zaraz jednak pojawi się pytanie, a skąd ci ludzie wiedzieli, co jest jasne, a co nie jest? Dlaczego ich kryterium jasności miało być wyróżnione, skoro poczucie jasności jest jakoś subiektywne i nie ma

⁶ Leśniewski w ogólności był znany z ostrego języka. Kotarbiński wspomina, że Leśniewski mawiał „cham!” o Wundtcie, mając na uwadze nie tyle jasność, ile „wszystkoznawstwo”. Zob. T. Kotarbiński: *Garść wspomnień o Stanisławie Leśniewskim*. „Ruch Filozoficzny” 1966, XXIV, s. 162. Nic nie wiadomo jakoby inni członkowie SLW używali podobnie mocnych sformułowań, nawet w prywatnych debatach, może poza o. Bocheńskim.

⁷ Nie tylko wobec zdecydowanych adwersarzy. Leśniewski poddał ostrej krytyce *Principia Mathematica* Russella i Whiteheada, właśnie z uwagi na niejasności tego dzieła. Por. S. Leśniewski: *O podstawach matematyki*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, XXX, s. 169 i n. Leśniewski nie oszczędzał więc i swych filozoficznych pobratymców.

⁸ K. Ajdukiewicz: *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, XL, s. 271–287.

uniwersalnego probierza w tej materii? To jednak zupełnie inne kwestie, a na dodatek nierozstrzygalne w jakiś ostateczny sposób. Godzi się przy tym zauważyć, że SLW wcale nie była jednolita w swym poglądzie na jasność. Twardowski pisze o tym tak: „Nie wiadomo (...) na czym się opiera zdanie, iż o pewnych sprawach niepodobna jasno pisać. Trudno przypuszczać, by ktoś zdołał wykazać, że wszystkie pisma traktujące o pewnym przedmiocie filozoficznym odznaczają się stylem niejasnym; natomiast o wiele łatwiej wykazać, że nawet o przedmiotach uchodzących powszechnie za trudne i zawiłe ten i ów filozof potrafi się wyrazić zupełnie jasno. Stąd rodzi się przypuszczenie, że niejasność stylu niektórych filozofów nie jest nieuchronnym następstwem czynników tkwiących w przedmiocie ich wywodów, lecz ma swe źródło w mętności i niejasności ich sposobu myślenia. Sprawa miałaby się wtedy tak, że jasność myśli i jasność stylu szłaby ręką w rękę o tyle, że kto jasno myśli, ten by też jasno pisał, a o autorze niejasno piszącym należałoby sądzić, że nie umie jasno myśleć”⁹.

Artykuł Twardowskiego wywołał w Polsce dość ożywioną dyskusję¹⁰. Kwestionowano m.in. wnioskowanie z mętności stylu do mętności myśli, a także zarzucano Twardowskiemu zbyt absolutystyczne pojmowanie jasności. Twardowski wyjaśnił (w liście do Ingardena), że jasność ma swe stopnie. W każdym razie, Twardowski nie uważał, aby filozofia musiała samoograniczać się z uwagi na wymóg jasności. Wedle Twardowskiego, wszystko w filozofii można wyrazić jasno. Przypomina to pogląd Wittgensteina, że to, co w ogóle da się powiedzieć, da się powiedzieć jasno, aczkolwiek Twardowski, wbrew autorowi *Traktatu* uważał filozofię za naukę.

Natomiast jego uczniowie, przynajmniej niektórzy, nie byli takimi optymistami w sprawie samoograniczania się filozofii i wyraźnie stwierdzali, że filozofowie stają przed pewnymi istotnymi dylematami metafizycznymi, gdy zaczynają realizować wymóg jasności. Ajdukiewicz wyróżnił dwie metody wyjaśniania znaczeń pojęć ważnych dla filozofii: fenomenologiczny wgląd w istotę danego pojęcia oraz postulaty znaczeniowe. Ajdukiewicz nie wykluczał sposobu pierwszego, ale postulaty znaczeniowe zalecał jako zabieg znacznie skuteczniejszy. Dodał jednak: „Nie należy jednak zapominać o tym, że przy stosowaniu drugiej ze wskazanych metod (tj. metody postulatów znaczeniowych – J. W.) wyrazy języka mogą otrzymać inne znaczenia, niż te, które im dawniej przysługiwały, wskutek czego z tymi samymi słownymi sformułowaniami nie łączyłyby się może te same problemy. Nie należałoby tego jednak koniecznie żałować”¹¹.

⁹ K. Twardowski: *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*. „Ruch Filozoficzny” 1919–1920, V, s. 3.

¹⁰ Por. „Ruch Filozoficzny” 1919–1920, V, z wypowiedziami Ingardena, J. Metallmana oraz D. Einhorna. Por. też R. Jadczak: „Jeszcze *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym* Kazimierza Twardowskiego”, „Ruch Filozoficzny” 1989, XLVI, s. 281–284, gdzie zamieszczone są fragmenty korespondencji w tej kwestii pomiędzy Twardowskim i Ingardenem.

¹¹ K. Ajdukiewicz: *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*. „Przegląd Filozoficzny” 1934, 37, s. 327.

Wszystko ma więc swój koszt. Kotarbiński rzecz ujął w żartobliwym wierszyku:

*Do jasnych dążąc głębin – nie mógł trafić w sedno
Śledź pewien obdarzony naturą wybredną
Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno
Tu jasno, ale płytko – tam głębia, lecz ciemno¹².*

Trzeba koniecznie pamiętać o tych zastrzeżeniach i dylematach, gdy dyskutuje się postulat jasności w rozumieniu SLW. Jeśli nawet filozofowie SLW używali zawołania „nie rozumiem” w dyskusjach filozoficznych, to czynili to w kontekście wyraźnie sformułowanego programu metafizycznego i świadomości jego ograniczeń. Zapewne nie wszystkich. I zapewne zdarzało im się zbyt ufać jasności i być może zbyt pochopnie oskarżać innych o jej brak. Wszystko to jest jednak dalekie od agresji szyfru jasności. Filozof ceniący jasność ma jednak prawo powiedzieć: „W młodych latach męczyłem się nieraz nad cudzymi ciemnymi książkami; teraz, gdy nie rozumiem, raczej rezygnuję z lektury. Może czasem na tym tracę, ale częściej zyskuję. Jest na szczęście jeszcze dość jasnych książek do czytania”¹³. Można się z tym nie zgodzić. Można dyskutować konkretny przypadek, czy spełnia proponowane kryterium jasności. Ale nie można twierdzić, że powyższa opinia jest cieniem samym w sobie lub manifestacją nieświadomionego uprzedzenia.

Po przeczytaniu wyjaśnienia Lecha Witkowskiego precyzującego jego pierwszy głos o potrzebie dojrzałego rozliczenia się ze SLW chciałoby się jednak powiedzieć „z dużej chmury mały deszcz”. Bo czy w ogóle warto wytaczać oskarżenia o iluzje, rozczarowania, ograniczenia i nadużycia w przydawaniu blasku, tylko dlatego, że jakaś grupa filozofów zbyt często miała zastrzeżenia do swych filozoficznych bliźnich z tytułu braku jasności? W końcu, nie ona jedna. Sam Witkowski zresztą powiada, że w filozofii nikt nie jest bezgrzeszny: każdy ma jakieś uczulenia. Nietrudno jednak znaleźć w naszej literaturze filozoficznej wskazania na inne idiosynkrazje SLW. Może nie od rzeczy będzie zająć się nimi.

Oto kolejny przykład: „(...) sprawa stosunku do myślicieli przeszłości. Jeżeli są u nich błędy lub nieścisłości, jeżeli wyniki nie są dość «pewne», to «tamci» (tj. filozofowie zalecający ścisłość – J. W.) odrzucają ich po prostu i przekreślają: tak Łukasiewicz wobec Kanta lub Kartezjusza. My inaczej. Jeśli myśl myśliciela była interesująca lub bogata, to czytając go, wmyślając się w nią ponownie, powtarzając w sobie jego akty myślowe, wciągamy się w potężny nurt życia myślowego (...) Łukasiewicz zaś i jemu podobni widzą w myślicielach przeszłości

¹² Ze zbioru *Wesołe smutki*. Warszawa 1956.

¹³ W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii*. W: W. Tatarkiewicz: *O filozofii i sztuce*. Warszawa 1986, s. 13.

tylko większe lub mniejsze zbiorniki twierdzeń ścisłych i dowiedzionych; jeśli ta zawartość jest mała, myśliciel się nie liczy w ogóle”¹⁴.

Istotnie, Łukasiewicz oraz inni „tamci” wielce cenili sobie ścisłość u myślicieli przeszłości. Na tym jednak sprawa się nie kończy, bo stosunek Łukasiewicza (innych „tamtych” pomijam) do dawnych filozofów był wyznaczony również przez inne czynniki. Łukasiewicz jako wychowany w klimacie brentanizmu uważał idealizm niemiecki za szczególnie błędną filozofię. Ponadto, zdaniem Łukasiewicza, epistemologiczny punkt wyjścia jest wielką pomyłką w filozofii, odpowiedzialną w szczególności za psychologizm i związany z tym upadek logiki. Tak więc, negatywny osąd Kartezjusza i Kanta przez Łukasiewicza ma wyraźne źródła historyczne, a nie jedynie wzgląd na ilość „twierdzeń ścisłych i dowiedzionych”. Nie jest też prawdą, że Łukasiewicz nie umiał wmyślać się w idee dawnych myślicieli, bo jego studia nad Arystotelesem świadczą o czymś zgoła przeciwnym. Chociaż nie ma apriorycznego powodu, aby preferować sympatie Łukasiewicza nad upodobania Elzenberga, ale jeśli już dokonuje się porównań w stylu tego drugiego, to warto dokładnie wczytać się i wmyśleć w myśl „tamtych”, a nie rzecz kwitować perswazyjnym rozróżnieniem „nas”, tj. myślicieli i „tamtych”, tj. biurokratów ścisłości¹⁵.

Elzenberg poruszył jeszcze jedną idiosynkrazję (sam nie używał tego terminu) SLW, mianowicie do intuicji: „(...) racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm Łukasiewicza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera. «Rozum», który miałem na myśli, kiedy racjonalizm aprobowiałem, to był zawsze ten ujmujący rzeczywistość najprzód w takich lub innych intuicjach podstawowych, by potem – ale potem dopiero – dyskursywnie je rozprowadzić. Natomiast na Szkole Warszawskiej – i na niej dopiero z dość bliska – poznałem «rozum» gruntownie oczyszczony z tego pierwiastka, rozum czysto algebraiczny”¹⁶.

Krótko: ten obraz Szkoły Warszawskiej jest całkowicie fałszywy. Nawet w głośnym programowym referacie Łukasiewicza na II Polskim Zjeździe Filozoficznym (Warszawa 1927) będącym zapewne najbardziej radykalnym wyrazem „logicyzmu” w metafizologii, mowa jest o potrzebie oparcia filozofii „na zdaniach o ile możliwości intuicyjnie jasnych i pewnych”¹⁷. Leśniewski mówił o logice jako formalnej ekspozycji intuicji, Tarski zawsze rozważał problemy semantyczne w odniesieniu do języków, co prawda sformalizowanych, ale zawsze wyposażonych w jakieś intuicyjnie zrozumiałe znaczenie, a Czeżowski i Kotarbiński uznawali intuicję moralną. Nie jest to żadna niespodzianka, zważywszy na genetyczny związek SLW z brentanizmem. Pewnie, intuicja, której

¹⁴ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Wyd. II, Kraków 1994, s. 338–339.

¹⁵ Tamże, s. 368: „O Twardowszczykach (...): są to biurokraci ścisłości”.

¹⁶ Tamże, s. 341.

¹⁷ J. Łukasiewicz: *O metodę w filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1928, 31, s. 4.

nie zaprzeczali filozofowie SLW jest różna od intuicji, o której powiada Elzenberg. Wszelako myli się on, co do tego, że rozum w ujęciu SLW był „czysto algebraiczny”. Nie było więc w SLW jakiejś totalnej idiosynkrazji antyintuicyjnej, chociaż jej przedstawiciele, z powodów przez nich wyjaśnionych, nie solidaryzowali się z intuicjonizmem Kartezjusza, Spinozy czy Bergsona. Można oczywiście dyskutować, czy wiara SLW w logikę, potęgę symbolizmu i metody dedukcyjnej nie była przesadna, pamiętając przy tym, że nie wszyscy jej przedstawiciele byli takimi optymistami w tym względzie jak to miało miejsce w przypadku Łukasiewicza. Sam założyciel szkoły ostrzegał przed symbolomanią i pragmatofobią. Czeżowski, skądinąd intuicjonista w szerokim zakresie, uważał, że każda nauka, w tym nawet i etyka, jest interpretacją jakiegoś systemu logicznego, a więc był logicystą dość skrajnym. Natomiast, ani Ajdukiewicz, ani Kotarbiński, wymieniony przez Elzenberga jako typowy zwolennik rozumu algebraicznego, nigdzie i nigdy nie postulowali reformy filozofii w duchu Łukasiewicza.

Wszystkie te problemy (jasność, ścisłość, rola logiki, miejsce i zakres intuicji) są ważne dla metafizologicznego sporu pomiędzy „logikami” a „metafizykami”. Dobrym kontekstem dla dalszego rozważania tej kwestii jest następująca wypowiedź (jej autor zalicza przedstawicieli SLW do neopozytywistów): „Carnap próbował podjąć krytykę Heideggera, którego zdanie «nicość nic-uje» analizował wszechstronnie, aby wykazać jego czysto werbalny charakter i brak jakiegokolwiek sensu empirycznego (jest to zresztą jedyne zdanie, które większości pozytywistów współczesnych jest znane z filozofii egzystencjalnej). Jakoż typ wykształcenia charakterystyczny dla tej szkoły odznacza się wysoką kulturą logiczną i nader nikłą kulturą historyczną, co związane jest z zasadniczym lekceważeniem dotychczasowych rezultatów pracy filozoficznej i przekonaniem, że tylko to w filozofii ma wartość, co podlega kumulacji w takim znaczeniu, w jakim kumulują się wyniki nauk przyrodniczych”¹⁸. „Wyroki wydawane (przez empirystów logicznych – J. W.) na filozofie czasów minionych, a także na współczesną spekulację metafizyczną mają zresztą normalnie charakter sumarycznych potępień i nie opierają się, u pozytywistów, na studiach, skądinąd bezwartościowych, potępianych doktryn, ale na ośmieszaniu pojedynczych, przypadkowo wybranych zdań. Możemy się o tym przekonać czytając pisma Chwistka, Reichenbacha, Carnapa, Ayera i innych”¹⁹.

Lektura pierwszego zdania nasuwa pytanie, czy Carnap tylko próbował podjąć krytykę Heideggera, czy też taką krytykę przeprowadził. Nie jest to bynajmniej czepianie się słów, skoro zaraz potem czytamy, że Carnap wszechstronnie analizował zdanie „nicość nic-uje”, aby jednak coś wykazać. Można

¹⁸ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa 1966, s. 202.

¹⁹ Tamże, s. 220.

z tego wnosić, że Carnap wprawdzie próbował, ale nie wykazał, mimo, że wszechstronnie analizował. Dalej, Kołakowski powiada, że zdanie „nic-uje” jest jedynym znanym większości neopozytywistów. Jeśli Carnap należy do owej większości, to opinia Kołakowskiego jest zwyczajnie błędna, bo Carnap cytuje inne wypowiedzi Heideggera. Kołakowski dalej informuje o typie wykształcenia współczesnego pozytywisty podkreślając jego nikłą kulturę historyczną. Wszelako byłoby dobrze zdefiniować „nie-nikłość” w tym względzie, bo nie jest rzeczą bez znaczenia, czy ma być ona mierzona wedle wiedzy profesjonalnego historyka filozofii czy kompetencji przeciętnie wykształconego filozofa, czy wreszcie absolwenta fizyki lub matematyki, który stał się filozofem. Autor wykształcony w Polsce mógłby przy okazji zauważyć, iż kultura historyczna szkoły Twardowskiego była ponadprzeciętna, nie tylko zresztą relatywnie do sytuacji w szkołach pozytywistycznych²⁰. Nie jest też jasny *passus* o lekceważeniu dotychczasowej filozofii, bo nie wiadomo, czy owo „zasadnicze lekceważenie” jest genetycznie wywołane przekonaniem o tym, co nie ma stosownej wartości akumulacyjnej czy też ma inne źródła. Tak naprawdę, logiczni empiryści odrzucali większość filozofii dawniejszej po prostu za jej metafizyczność, ale wcale jej nie lekceważyli, bo na ogół nie walczy się z tym, co lekceważy się. Fragment drugi informuje o sposobie wyrokowania logicznych empirystów wobec filozofii metafizycznej w ich rozumieniu. Wolno chyba przyjąć, że Carnapa „próba podjęcia krytyki Heideggera” jest modelowym przykładem owego wyrokowania. Czy rzeczywiście polegało to na „ośmieszeniu pojedynczego przypadkowo wybranego zdania”²¹?

Carnap analizuje następujące zdania wyjęte z odczytu Heideggera *Czym jest metafizyka?* (1929): „szukamy Nic”, „znajdujemy Nic”, „znamy Nic” (oznaczone są one jako IIB1) oraz „Nic nicuje” (oznaczone jako IIB2), „nic istnieje tylko dlatego, że istnieje Nie, tj. zaprzeczenie” (oznaczone jako IIB3). Dochodzi do wniosku, że są to zdania pozorne, a dalej pisze: „Przyjrawszy się uważnie zdaniom pozornym w IIB, znajdujemy też pewne różnice. Utworzenie zdania 1 polega po prostu na omyłce: słowo «nic» stosuje się tu błędnie jako rzeczownik, bo w tej formie używa się go zwykle w mowie potocznej dla sformułowania negatywnego zdania egzystencjalnego (...) Natomiast w poprawnym języku nie używa się w tym celu *nazwy*, lecz pewnej logicznej *formy zdaniowej* (...) W zdaniu IIB2 pojawia się jeszcze pewien nowy szczegół, a mianowicie utworzenie

²⁰ Kołakowski zalicza SLW do neopozytywizmu. Z tą kwalifikacją nie polemizuję tutaj, bo miałem sposobność uczynić to gdzie indziej. Por. książkę wspomnianą w przypisie 2 (s. 296–304) oraz artykuł *Szkoła Lwowsko-Warszawska: między brentanizmem a pozytywizmem*, „Principia” 1994, VIII–IX, s. 69–89.

²¹ R. Carnap: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, „Erkenntnis” 1932, 2, s. 219–241; tłum. polskie w *Empiryzm współczesny*. Pod red. B. Stanosz. Warszawa 1991, s. 52–74; dalsze cytaty wedle tego wydania z tym, że podkreślenia są zastąpione przez kursywę (zgodnie z oryginałem), a także w jednym miejscu został poprawiony błąd w numeracji zdań.

bezsensownego słowa «nicować»; zdanie to jest więc z podwójnej przyczyny bez znaczenia. Wspomnieliśmy już, że w metafizyce stosuje się metaforycznie słowa, które coś znaczą, przez co odbiera się im ich znaczenie; jest to częste źródło metafizycznych słów bezsensownych. Tutaj zachodzi rzadki wypadek wprowadzenia nowego słowa, które już od początku nie ma żadnego znaczenia. Również zdanie IIB3 trzeba odrzucić z podwójnej przyczyny. Zawiera ono ten sam błąd co poprzednie zdania, bo używa słowa «nic» jako rzeczownika. Ponadto jest ono sprzeczne, bo gdyby nawet wolno było wprowadzić słowo «Nic» jako nazwę lub deskrypcję przedmiotu, to należałoby odmówić mu egzystencji w samej definicji tego przedmiotu. Gdyby więc zdanie to nie byłoby więc już bezsensowne, byłoby sprzeczne, czyli absurdalne²².

Lektura powyższego fragmentu wcale nie wskazuje na to, że zdanie „nic nicuje” zostało wybrane przypadkowo. Nie ma też w analizie Carnapa niczego ośmieszającego. Przeciwnie, Carnap argumentuje beznamytnie i w oparciu o wyraźnie ujawnione założenia. Wcale nie lekceważy Heideggera, a jedynie wskazuje, że pewne zdania z jego tekstu nie spełniają warunków poprawnej składni logicznej. To jest krytyka, a nie tylko próba jej podjęcia. I nie jest to wyraz idiosynkrazji, ale fragment świadomie realizowanego programu metafizycznego, chociaż wielce dyskusyjnego z uwagi na kryterium sensowności. Odnotowując tutaj problematyczność neopozytywistycznego pojęcia sensu, zwróć jednakże uwagę, iż krytyka zdania „nic nicuje” jest zupełnie niezależna od tego, czy akceptuje się Carnapa koncepcję metafizyki jako bezsensownej mowy.

Nigdy nie spotkałem się z jakąkolwiek próbą okazania, że Carnap nie miał racji w swej krytyce zdań o nicości. W szczególności, nie uczynił tego sam Heidegger. Już w tekście z 1929 r. pisał: „Tak oto dowiedziona jest w ogólnym zarysie wypowiedziana wyżej teza, wedle której nicość jest źródłem zaprzeczenia, a nie odwrotnie. Jeśli władza rozsądku nad polem pytania o nicość i o bycie okazuje się tedy złamana, to rozstrzygnięty jest również los panowania «logiki» w obrębie filozofii. Sama idea «logiki» rozplywa się w wirze bardziej pierwotnego pytania”²³.

Tak więc Heidegger sam unieważnił logikę w *Czym jest metafizyka?* Niemniej jednak, można by przypuścić, że jakoś zareagował na krytykę Carnapa, że np. dostrzegł jakąś lukę w kombinacji unieważnienia logiki z równoczesnym zapewnianiem, że coś dowiódł. Bo jakże mógł coś dowieść, nawet „w najogólniejszym zarysie”, skoro porzucił reguły wedle, których dowody są prowadzone?

²² Tamże, s. 63–64. Na to, że „nic” nie jest rzeczownikiem, ale ukrytym kwantyfikatorem zwracał już uwagę Twardowski w swej rozprawie habilitacyjnej z 1894 r. Zob. K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1966, s. 18–19.

²³ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*. Tłum. K. Pomiana. W: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 41. Carnap komentuje również i ten fragment, co dodatkowo wskazuje, iż jego analiza nie dotyczyła „pojedynczego, przypadkowo wybranego zdania”.

W 1943 r. do IV wydania *Czym jest metafizyka?* zostało dodane *Posłowie*, którego fragment, w sprawie tzw. myślenia istotnego, jest być może inspirowany przez Carnapa. Czytamy tam: „[...] potrzebne teraz będzie pytanie, prawie nigdy nie formułowane, czy mianowicie myślenie to odpowiada zasadniczo swojej prawdzie, jeśli tylko postępuje zgodnie z myśleniem, ujętym w formach i regułach «logiki». Dlaczego nazwę tę ujęto w odczycie w cudzysłów? Aby zaznaczyć, że «logika» jest tylko jedną z wykładni istoty myślenia, tą mianowicie, która już ze swej nazwy opiera się na osiągniętym w myśli greckiej doświadczeniu bycia. Podejrzliwość wobec «logiki» – a logistykę można uznać za jej konsekwentne wynaturzenie – wynika z wiedzy o takim myśleniu, którego źródłem jest doświadczenie prawdy bycia, nie zaś rozważanie przedmiotowości bytu. Myślenie ściśle nigdy nie jest myśleniem najbardziej rygorystycznym, o ile tylko rygor czerpie swą istotę ze swoistego wytężenia, z jakim zawsze wiedza dotrzymuje związku z tym, co istotne w bycie. Myślenie ściśle angażuje się jedynie w rachowanie bytu i temu też wyłącznie służy”²⁴.

I tutaj docieramy do pewnego ważnego punktu krytycznego. Obrońca Heideggera przed Carnapem mógłby powiedzieć tak: jest to krytyka niewłaściwa, bo stosuje narzędzie *explicite* odrzucone przez samego Heideggera. To prawda, ale konflikt staje się podstawowy i wymaga jasnego opowiedzenia się za pewną metafizologią. SLW i Koło Wiedeńskie takiego wyboru dokonały i już dalej postępowały zgodnie z nim. To, co można tym nurtom zarzucić sprowadza się do absolutyzacji kategorii naukowości. Wprawdzie nie apróbuję większości opinii Kołakowskiego o neopozytywizmie, to podzielam jego pogląd, że wybory metafizologiczne są ideologiczne. Nierozpoznanie tego stanu rzeczy uważam za główny cień (metafizologiczny) SLW²⁵. Niemniej jednak jest też coś do powiedzenia przeciw wyborowi, którego świadectwem są wyżej cytowane fragmenty z Heideggera. Unieważnienie logiki nie jest krokiem bez znaczenia. Albo przyjmujemy jakieś reguły w argumentacji albo czynimy ją czymś zgoła nieokreślonym. Zgadając się z Lechem Witkowskim (fragment z listu z odpowiedzią na moje uwagi), „że logicznie można mówić niekoniecznie mądrze i inspirująco”, to jednak twierdzę, że wbrew logice nie da się mądrze mówić. Egzekwowanie tej prawdy było, podobnie jak w przypadku jasności, zadaniem SLW postawionym świadomie jako cel własny, a nie wyraz idiosynkrazji. Problem polega na tym, czy chcemy filozofii zasadniczo intersubiektywnie

²⁴ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka – Posłowie*. Tłum. K. Wolickiego. W: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt., s. 53.

²⁵ Muszę jednak dodać, że starając się jakoś kontynuować tradycję polskiej filozofii analitycznej sam nie poczuwam się do pomyłki w tym względzie. Por. J. Woleński: *Umiarkowana poprawiona(?) obrona scjentyzmu*. W: *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*. Pod red. H. Kozakiewicza, E. Mokrzyckiego i M. J. Siemka. Warszawa 1989, s. 188–212, *Metamatematyka a epistemologia*. Warszawa 1993, s. 10–18, oraz *Sens i nonsens w filozofii*. „Znak” (w druku). W obu tych artykułach staram się uzasadnić pogląd, że filozofia nie jest nauką w takim sensie jak matematyka czy fizyka.

komunikowalnej czy dopuszczamy ją w postaci metafor. Jeśli chcemy pierwszej, to wcale nie musimy wierzyć, że w filozofii, tak jak ona jest problemowo określona, wszystko daje się jasno wyrazić. Wszelako powinniśmy chyba wierzyć w to, że zawsze da się jasno powiedzieć, że coś jest niejasne. A do tego logika jest niezbędna. Dążenia SLW dla jednych, np. dla mnie są blaskiem, dla innych zapewne cieniem, ale przede wszystkim są one pewnym faktem historycznym.

Współcześni krytycy SLW zapewne chętnie odwołają się do dawniejszych negatywnych opinii na jej temat, przede wszystkim Ingardena i Elzenberga. Niektóre cytowałem wyżej, a teraz chciałbym przytoczyć kolejne. Ingarden opatrzył drugie wydanie swego artykułu *Dążenia fenomenologów* następującym przypisem: „Pracę tę napisałem w ciągu zimy 1919/20, a skłoniła mnie do tego sytuacja w filozofii polskiej jaką znalazłem w Warszawie po przyjeździe tam w ciągu lata 1919 r. Nie miejsce tu, by opisywać ten niewesoły stan rzeczy, który mi się wówczas zarysował. Wystarczy, jeżeli powiem, że uderzał mnie przede wszystkim zupełny brak znajomości tego, co się działo we współczesnej filozofii zachodnioeuropejskiej. Wydawało mi się, że trzeba temu zaradzić, w granicach moich możliwości”²⁶.

Ingarden przyjechał do Warszawy, gdy znajdowali się tam już Kotarbiński, Leśniewski i Łukasiewicz, już wówczas zdecydowani, aby rozwijać logikę i filozofię, którą dzisiaj nazwalibyśmy analityczną. Trudno dzisiaj oceniać stopień znajomości filozofii zachodnioeuropejskiej w Polsce *circa* 1919. Wszelako lektura prac wymienionych filozofów warszawskich, a także Ajdukiewicza, Czeżowskiego i Twardowskiego wskazuje, że znali oni i to dobrze Fregego, Russella, Hilberta, Husserla (sic!), Jamesa, Peirce’a, francuskich konwencjonalistów, Marty’ego, Meinonga, Milla, Spencera i paru innych. Warto może przypomnieć, że Czeżowski napisał jedną z pierwszych prac o Fregem (*Imiona i zdania*, „Przegląd Filozoficzny” 21, 1918), że Twardowski w swych wykładach z teorii poznania dokładnie analizował teorię prawdy Russella i Jamesa, że Peirce był lepiej znany wówczas w Polsce niż w swej ojczyźnie, że pisywano wówczas u nas o Bolzanie (co było rzadkością w świecie), że Ajdukiewicz napisał pracę habilitacyjną o Hilbercie, że, pomijając już szkołę Twardowskiego, Chwistek pisywał o Russellu i Poincarém. O co Ingardenowi mogło chodzić, gdy formułował swą opinię? Wyjaśnia to kolejny fragment ostatnio cytowanego tekstu: „Przyjechałem stosunkowo niedawno z wielkiego centrum naukowego, jakim była Getynga na początku wieku, w szczególności po kilkuletnim obcowaniu z Husserlem. Sądziłem, że jest mym obowiązkiem przekazać polskiemu środowisku filozoficznemu to, czego się nauczyłem. Czy ktoś z tego chciał skorzystać – było dla mnie raczej sprawą drugorzędną”²⁷.

²⁶ R. Ingarden: *Dążenia fenomenologów*. W: R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 269.

²⁷ Tamże, s. 269.

Fragment ten nie pozostawia cienia wątpliwości, że ów „prawie zupełny brak znajomości” polegał na niewiedzy, co do tego, co działo się w Getyndze u Husserla. Jest rzeczą najzupełniej zrozumiałą, że Ingarden nad tym bolał i starał się ten stan rzeczy zmienić pisząc swój znakomity zresztą artykuł. Bolał i później, że Husserl nie był w Polsce należycie znany i doceniany. Studiowałem w Krakowie w latach 1960–1964 i zawsze odnosiłem wrażenie, iż Ingarden miał za złe filozofii polskiej, iż była bardziej „lwowsko-warszawska” niż fenomenologiczna. To jednak nieco za mało, aby mówić o „niewesołym stanie filozofii polskiej” z tegoż właśnie powodu.

A oto ogólna opinia Elzenberga o SLW: „Zubożenie problematyki; okaleczenie, okrojenie rzeczywistości; brak myśli o człowieku i jego losie albo myśl mizerna i płaska: oto jeszcze kilka grzechów do zaliczenia na rachunek szkoły lwowsko-warszawskiej”²⁸. Jeśli pominiemy rozliczne epitety zawarte w powyższym fragmencie, to zostanie chyba tyle: SLW była zła, bo albo nie zajmowała się tym, czym filozofia winna się zajmować wedle Elzenberga albo też, jeśli już czymś zajmowała się, to nie tak jak Elzenberg uważał to za stosowne.

Mówiąc o lamentach na temat SLW i sprowadzaniu przez nią filozofii polskiej na manowce, mam na myśli opinie podobne tym, jakie wysuwali Ingarden i Elzenberg. Trzeba rzecz postawić jasno i bez niedomówień. Różne powody sprawiły, że SLW stała się najsilniejszym ugrupowaniem filozoficznym w Polsce. Niech jednak zwolennicy innych orientacji nie obwiniają jej o ich własne słabości, by tak rzec, socjologicznej natury. SLW nie zarzucała innym, Ingardenowi i Elzenbergowi w szczególności, że nie praktykowali analizy logicznej ani nie twierdziła, że kto rozstrząsa los człowieka, ten produkuje myśl płaską i mizerną. Co najwyżej powiadano, że owi „inni” wyrażają się w sposób niezbyt jasny czy też niejasny lub też głoszą swe tezy z pewnością przekraczającą zebrane dane. Mamy tutaj z jednej strony tolerancyjną rzeczowość (aczkolwiek zapewne często zbyt przyprowadzoną metodologicznymi przyganami), a z drugiej lamentowanie, że inni nie są nami, że nie solidaryzują się z naszymi szyframi metafizycznymi i przez to sprowadzają filozofię na manowce²⁹. SLW wielokrotnie dawała wyraz postawie pierwszej, a jej adwersarze niestety drugiej. I powiedziałbym tak: to prawda, że każda z filozofii jest jakoś idiosynkratyczna, ale nie każda tak samo. Jednym z blasków SLW jest to, że była mniej od tych, którzy jej wypominali rozmaite grzechy. Wcale to nie znaczy, że miała same blaski, a inni same cienie³⁰.

²⁸ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 385.

²⁹ Nie ja wymyśliłem termin „szyfr metafizyczny”, który w pewnych kręgach odnosi się do tego, co najważniejsze w filozofii. Dla uniknięcia nieporozumień dodam, że cały czas mam na myśli globalne oceny SLW przez jej adwersarzy, a nie polemiki dotyczące konkretnych kwestii filozoficznych, np. w sprawie reizmu czy konwencjonalizmu radykalnego.

³⁰ Historyczny konflikt Ingardena ze SLW wygląda dziś jako zbyt przejawiony. Wiele bowiem przemawia za tym, że Ingarden należy do analityków w gronie fenomenologów.