

Anna Drabarek

ORCID: 0000-0002-0741-9643

(Akademia Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie, Polska)

Problem tożsamości filozofii w koncepcjach przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej oraz ich krytyków

W artykule przedstawione zostały polemiki dotyczące koncepcji filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej R. Ingardena z poglądami K. Twardowskiego na temat możliwości form i granic poznawania cudzych stanów psychicznych; trzy polemiki z koncepcją trójwartościowej logiki Łukasiewicza: F. Gonsetha, A. Urquharta, T. Bigaja. Zaprezentowano także polemiczną analizę różnic w rozumieniu zadań filozofii między szkołą lwowsko-warszawską a polskim neotomizmem. Z postulatu neutralności filozofii wobec problemów światopoglądowych wynikało nieangażowanie się w spory religijne i polityczne, a z zalecenia unikania zagadnień spekulatywnych – niechęć do wypowiedzi o charakterze metafizycznym. M. Przełęcki, uważany za jednego z ostatnich przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, polemizuje z tym poglądem.

Słowa kluczowe: filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska, polemiki, psychologia, logika, etyka

Wprowadzenie

Informacje o szkole lwowsko-warszawskiej i jej przedstawicielach nie są dzisiaj dość powszechnie znane, warto więc je w skrócie przypomnieć. W 1895 r., gdy powierzono Kazimierzowi Twardowskiemu stanowisko profesora w Uniwersytecie Lwowskim im. Jana Kazimierza, miał 29 lat. Postanowił on zainicjować nowy styl filozofowania¹. Ową przemianę należało, jego zdaniem, rozpocząć od analizy problemów filozoficznych przy pomocy ścisłych metod badawczych. Proponował także wyznaczenie granic naukowych dociekań filozoficznych, stosując postulat jasności i prawomocności twierdzeń. Twardow-

¹ Por. H. Skolimowski, *Polish analytical philosophy*, London 1967; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; A. Drabarek, *Etyka umiaru. Ideał człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Toruń 2004.

ski chciał, by filozofia była zrozumiała i należycie uzasadniona. Nowe otwarcie w polskiej filozofii należało, jego zdaniem, rozpocząć od nauczania tego przedmiotu na odpowiednim poziomie w szkołach średnich. Uniwersyteckie nauczanie filozofii miało być poprzedzone pracą przygotowawczą w szkołach średnich, która sprowadzała się do przyswojenia znajomości metod naukowych w zakresie nauk szczegółowych. Do tych postulatów, które miały na celu odrodzenie filozofii w Polsce, Twardowski dołączył jeszcze jeden, mianowicie, iż uprawianie filozofii to nie tylko rozwiązywanie teoretycznych zagadnień, ale również sposób na doskonalenie moralne, zdobycie mądrości życiowej, a także niezależności i panowania nad sobą. To trudne zadanie, które chciał zrealizować, powiodło się dzięki jego talentowi pedagogicznemu i organizacyjnemu. W 1897 r., czyli w trzecim roku kierowania Katedrą Filozofii UL, założył on pierwsze w Polsce Seminarium Filozoficzne, a w 1901 r. odbył ze studentami pierwsze w Polsce ćwiczenia z zakresu psychologii eksperymentalnej. Należy tu także wspomnieć o jego ścisłej współpracy z Kółkiem Filozoficznym Czytelnicy Akademickiej we Lwowie. W 1904 r. Kazimierz Twardowski zainicjował powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, w którego skład wchodził nie tylko filozofowie ze Lwowa, ale także z innych ośrodków uniwersyteckich Polski będącej w tym czasie pod zaborami. Te wszystkie inicjatywy i pomysły wdrażane przez Twardowskiego zostały dopełnione założeniem w 1911 r. we Lwowie czasopisma „Ruch Filozoficzny”, co pozwoliło na uniezależnienie się od wydawanego w Warszawie „Przeglądu Filozoficznego”.

Twardowski działał jako nauczyciel, redaktor założonego przez siebie pisma, wygłaszał liczne odczyty, tłumaczył dzieła filozoficzne na język polski. Przełożył między innymi H. Veihingera *Filozofię Nietzschego* oraz wspólnie z Janem Łukasiewiczem D. Hume’a *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego*. On także zainspirował Władysława Witwickiego do przełożenia na język polski dialogów Platona². W roku akademickim 1900/1901 i 1904/1905 Kazimierz Twardowski był dziekanem Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Lwowskiego. W latach 1914–1915 był mianowanym rektorem tegoż uniwersytetu³. W tym czasie wybuchła I wojna światowa i Lwów zajęły wojska rosyjskie. Twardowski przebywał wówczas w Poroninie i – mając odcięty powrót do Lwowa – postanowił wyjechać do Wiednia. Tam, według relacji jego uczniów⁴, rozpoczął organizowanie pomocy w kontynuowaniu studiów studentom polskim przebywającym tymczasowo w Wiedniu. Zapewnił im wsparcie materialne, a także w porozumieniu z władzami Uniwersytetu Wiedeńskiego możliwość

² Por. A. Drabarek, tamże, s. 27.

³ Por. A. Drabarek, tamże, s. 28.

⁴ Por. T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski*, „Ruch Filozoficzny” 1938, t. 14, s. 10.

odbywania dalszych studiów i składania egzaminów. Latem 1915 r. powrócił do Lwowa i wywalczył, mimo niechęci władz centralnych, wznowienie zajęć uniwersyteckich. Dalsze dwa lata akademickie jego rektoratu 1915/16 i 1916/17 były nieustanną, lecz zwycięską walką o utrzymanie polskiego charakteru Uniwersytetu Lwowskiego. Bez względu na bliskość frontu oraz braki i ograniczenia wojenne Twardowski potrafił utrzymać ciągłość pracy na uniwersytecie.

W różnych opracowaniach dzieli się uczniów Kazimierza Twardowskiego na dwie generacje⁵. Pierwszą generację stanowili: W. Witwicki, J. Łukasiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Błachowski, S. Baley, M. Borowski, T. Czeżowski, T. Kotarbiński, D. Gromska, S. Igel, M. Kreutz, S. Leśniewski, K. Sośnicki, Z. Zawirski, B. Bandrowski, M. Gębarowicz, L. Jaxa-Bykowski, M. Kridl, J. Kuryłowicz i inni.

Oprócz wymienionych byli jeszcze myśliciele, którzy dostali się pod wpływ Twardowskiego raczej na zasadzie przyswojenia sobie jego stylu pracy badawczej, a nie jako jego uczniowie. Należeli do nich: W. Tatarkiewicz, K. Gansiniec, J. Kleiner, Z. Łempicki, O. Ortwin, W. Szumowski, B. Nawroczyński, M. Treter. Do drugiej generacji uczniów Twardowskiego zaliczyć można: W. Auerbacha, E. Blausteinową, L. Blausteiną, I. Dąbską, M. Kokoszyńską, S. Łuszczewską-Rohmanową, H. Mehlberga, Z. Schmierera, H. Słoniewską, S. Świeżawskiego, i innych. Do samodzielności naukowej doszli oni już w latach międzywojennych i podobnie jak ich starsi koledzy, prowadzili prace badawcze przede wszystkim w dziedzinie filozofii, logiki i psychologii⁶.

Podstawowym celem realizowanym w szkole lwowsko-warszawskiej było poznanie naukowe oparte na konkretnych wynikach poszczególnych dyscyplin naukowych, które miało prowadzić do naukowej refleksji filozoficznej. Dlatego mówiono tam raczej o naukach filozoficznych, a nie o filozofii. Stąd też do zbioru nauk określanых mianem filozoficznych zaliczano psychologię, historię filozofii, etykę, estetykę, metafizykę, teorię poznania, logikę wraz z metodologią nauk, a także filozofie szczegółowe: prawa, państwa, religii. Przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej zgodnie twierdzili, że z filozofii należy wyeliminować spekulację i zastąpić ją metodą analityczną generującą obiektywizm w głoszeniu sądów. Niechęć do spekulacji w filozofii wynikała z faktu, że prawie wszyscy uczniowie Twardowskiego uznawali logikę za wzorzec metodologiczny w filozofii. Chociażby Jan Łukasiewicz – uważał, że jedynym wyjściem

⁵ Por. S. Pacuła, *Filozofia analityczna formacji szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Życie i Myśl” 1966, R. 16; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; S. Zamecki, *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*, Warszawa 1977.

⁶ A. Drabarek, *Etyka umiaru*, s. 30.

z metodologicznego impasu w filozofii jest stosowanie metody logiki matematycznej, czyli metody aksjomatyczno-dedukcyjnej⁷.

Do znaczących postulatów realizowanych w szkole lwowsko-warszawskiej należało także odróżnianie filozofii od światopoglądu. Była to zatem koncepcja filozofii niezależnej. Postawa ostrożności, a nawet nieinterwencji⁸ wynikała z przeświadczenia, że właśnie filozofowie są szczególnie narażeni na mieszanie problemów naukowych z światopoglądowymi. Programowy krytycyzm wobec kwestii światopoglądowych realizowany przez filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej miał ich ustrzec przed nadawaniem poglądom metafizycznym pozorów naukowości, które w rzeczywistości miały wykluczać rzetelność w nauce⁹.

Nie jest możliwe w filozofii zawarowanie sobie uprzywilejowanej postawy zarówno wobec przedmiotu badań, jak również wobec różnych prób jego eksploracji. Jednakże przeszłość filozofii traktowana tylko jako swego rodzaju przeszłość, którą można co najwyżej kontemplować, jest błędem. Błędem jest również traktowanie przeszłości jedynie jako swoście rozumianej pamięci. Postawa filozoficzna wymaga rozumienia przeszłości jako specyficzniej pojmowanej teraźniejszości, czyli jako rzeczywistego współistnienia tego, co było, z tym, co jest. Zbyt rzadko spostrzega się prospektywny charakter tradycji filozoficznej w ujawnianiu nowych potencji dawnych systemów i projektów filozoficznych. Filozofia, żyjąc w możliwych pytaniach, stanowi zatem niejednokrotnie propozycję dla nowych sposobów artykulacji ludzkiego doświadczenia. Natomiast staje się martwa i nieoperacyjna, gdy przybiera postać antykwaryczną lub jest tylko przedmiotem apologetycznych zainteresowań.

To niezakończenie dzieła i jego problemów oraz możliwość ich kolejnych dopełnień ujawnia się chociażby poprzez polemiczną dyskusję z uznaną w historii polskiej i światowej filozofii szkołą lwowsko-warszawską. W 1997 r. ukazała się interesująca praca profesora J. Woleńskiego nosząca tytuł *Szkola Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Jego książka pozwoliła uporządkować prezentowaną w artykule problematykę. Możemy bowiem przeczytać, że „polemiki bywają zewnętrzne lub wewnętrzne. Polemika zewnętrzna ze względu na dany nurt filozoficzny to taka, w której uczestniczą przedstawiciele różnych orientacji. Natomiast wewnętrzna polega na tym, że jej uczestnikami są przedstawiciele tej samej szkoły. Polemiki zewnętrzne są czymś, co jest zrozumiałe

⁷ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949; T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Toruń 1949; T. Kotarbiński, *O potrzebie zaniechania wyrazów filozofia, filozof, filozoficzny itp.* [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1957; J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia* [w:] *Zagadnienia z logiki i filozofii*, Warszawa 1961.

⁸ Por. L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 1, s. 7.

⁹ Postulat eliminacji metafizyki z filozofii był w owym czasie głoszony także przez filozofów z koła wiedeńskiego realizujących zasady logicznego empiryzmu.

samo przez się, ze względu na sporność filozoficznych rozstrzygnięć. Polemiki wewnętrzne są mniej naturalne, ale o tyle interesujące, że świadczą o zdolności danej orientacji myślowej do rozwoju drogą własnego wysiłku”¹⁰.

Zgodnie z zaproponowanym przez profesora J. Woleńskiego podziałem w prezentowanym artykule przedstawię polemiki zewnętrzne i jedną polemikę wewnętrzną. Dotyczą one psychologii logiki i etyki, uznanych przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej za najistotniejsze w rozważaniach filozoficznych. Odwołuję się do wydanej w 2016 r. książki w języku angielskim pod moją redakcją naukową, której tytuł to: *Around the Lvov-Warsaw School*. Przedstawione w niej zostały następujące polemiki: W. Dziarnowska, *Is it possible to know another person's mental experiences? The views of Kazimierz Twardowski and the concept of Roman Ingarden and selected representatives of contemporary cognitive sciences. Mentality as the subject of psychological studies in the thought of the founder of the Lvov-Warsaw School*, H. Postek, *Contemporary polemics around the Lvov-Warsaw School: Marian Przełęcki*, M. Radzki, *Debates on the concept of many-valuedness: a philosophical point of view* oraz *Debates on the concept of many-valuedness: a mathematical point of view*, W. Wolman, *The Category of Person. The dispute over the moral norm between the Lvov-Warsaw School and the Catholic School of Lublin*.

Polemika dotycząca poglądów psychologicznych w szkole lwowsko-warszawskiej¹¹

Poglądy psychologiczne reprezentowane w filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej przez jej twórcę K. Twardowskiego, W. Witwickiego, S. Baleya, S. Błachowskiego oraz M. Kreutza uznawane są za doniosłe. T. Rzepa wskazuje na trzy obszary decydujące o wyjątkowości psychologicznych propozycji szkoły lwowsko-warszawskiej: jest to sposób określenia przedmiotu psychologii, postulowanych metod badawczych oraz teoretycznych prób wyjaśniania przebiegu procesów psychicznych i zachowań ludzkich¹². Przedmiotem psychologii według K. Twardowskiego jest życie psychiczne, na które – jego zdaniem

¹⁰ J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997, s. 7.

¹¹ Ta część artykułu będzie się odwoływała do rozdziału 4 książki *Around the Lvov-Warsaw School* pod red. A. Drabarek, Warszawa 2016. Jego autorką jest Wioletta Dziarnowska: *Is it possible to know another person's mental experiences? The views of Kazimierz Twardowski and the concept of Roman Ingarden and selected representatives of contemporary cognitive sciences. Mentality as the subject of psychological studies in the thought of the founder of the Lvov-Warsaw School*, s. 62–87.

¹² T. Rzepa, *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, PWN, Warszawa 1997.

– składają się takie jednostki¹³, jak: 1) czynności psychiczne, np. doznawanie wrażeń zmysłowych, przypominanie sobie ich, myślenie, sądzenie, porównywanie, abstrahowanie, odczuwanie przyjemności i przykrości; 2) wytwory tych czynności, np. wyobrażenia, pojęcia, sądy, myśli, zamiary, przyjemność, przykrość, strach; 3) fakty psychiczne, tzn. konkretne całości utworzone z wytworów psychicznych i skorelowanych z nimi odpowiednich funkcji psychicznych; 4) dyspozycje psychiczne (przysposobienia, usposobienia, zdolności), które tworzą hipotetyczne warunki zaistnienia określonych faktów psychicznych: wrażliwości, pamięci, wyobraźni, inteligencji, charakteru.

Metodą badawczą w psychologii, postulowaną przez Twardowskiego, była introspekcja oraz obserwacja oparta na pamięci, rekonstrukcji życia psychicznego i eksperymencie psychologicznym jako metodzie wspomagającej formułowanie i wyjaśnianie praw psychologicznych. Można jednak zauważyć ewolucję poglądów Twardowskiego w zakresie tzw. psychologizmu. Pogląd bowiem, który przeważał w filozofii końca XIX w., wyrażał się w przekonaniu, że naukowego uzasadnienia dla twierdzeń filozoficznych może dostarczyć jedynie analiza związanych z nimi przeżyć psychicznych, a nie jakiś przyjmowany przez określonego filozofa zespół założeń metafizycznych. W początkowym okresie działalności naukowej Twardowski był zwolennikiem skrajnego podejścia i uznawał psychologię opisową oraz jej metody za nadrzędne wobec metod przyjmowanych w filozofii i innych naukach. Wraz z rozwojem jego koncepcji psychiczności, pomimo że utrzymał pogląd o wyróżnionej pozycji psychologii wobec innych dyscyplin nauki, to jednak wskazywał na niezależność przedmiotu psychologii i epistemologii, za pierwszy uznając czynności psychiczne, za drugi zaś reguły myślenia stanowiące podstawę orzekania o prawdziwości jego wytworów.

Warto przyrzeć się dokładniej poglądom Twardowskiego dotyczącym sposobu i granic poznania subiektywności innych podmiotów. W tym celu zasadne jest wykorzystanie argumentacji R. Ingardena¹⁴, który polemizuje z Twardowskim i wskazuje na nieprecyzyjne i nietrafne ujęcia tej dyspozycji. Wyjaśnienie stanowiska Twardowskiego w zakresie poznania cudzych stanów psychicznych są istotne z dwóch względów. Po pierwsze, Twardowski zmierzał do wyczerpującego określenia spektrum aktywności umysłowych, dlatego istotne jest wobec braku szczegółowych analiz u interpretatorów jego myśli wskazanie, jak pojmował tę szczególną dyspozycję. Po drugie, podkreślał on

¹³ K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* [w:] tegoż, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992, s. 243–245.

¹⁴ R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych. U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971.

konieczność uwzględnienia wiedzy o życiu psychicznym innych istot dla adekwatnego rozumienia życia psychicznego i formułowania oraz wyjaśniania praw psychologicznych, z uwagi na niedoskonałości introspekcji jako podstawowego narzędzia badawczego psychologa.

Zagadnienie możliwości form i granic poznawania cudzych stanów psychicznych w historii rozwoju myśli filozoficznej do czasów działalności naukowej K. Twardowskiego, a także jemu współczesnych, doczekało się kilku różnych rozstrzygnięć. Zgodnie z propozycją R. Ingardena do najbardziej dyskutowanych należały koncepcje poznania cudzej psychiczności¹⁵. Cudza psychiczność jest nam znana przez wnioskowanie *per analogiam*, które przebiega od rozpoznania korelacji pomiędzy własnymi stanami psychicznymi a stanami naszego ciała, przez stwierdzenie podobieństwa pomiędzy naszym i cudzym ciałem, po wnioskowanie, że skoro w ciele innej osoby zachodzą znane nam zmiany fizyczne, to przeżywa ona pokrewne stany wewnętrzne. Z kolei, według tak zwanej koncepcji kojarzeniowej, spostrzegając stan ciała innej osoby, kojarzymy ten stan z wyobrażeniem naszego podobnego stanu ciała, co prowokuje w nas dalsze skojarzenia z wielością wrażeń kinestetycznych, a wraz z nimi towarzyszącymi im zazwyczaj przeżyciami. Analizując fenomenologiczne rozważania Ingardena, można za nim stwierdzić, że w ramach opisywanej przez niego teorii naśladowania w momencie spostrzegania zmian w cudzym ciele mimowolnie zaczynamy je, choć tylko myślowo, naśladować, co wywołuje pewne nasze przeżycie. Przeżycie to zostaje jednak skojarzone z wystąpieniem zmiany w ciele innej osoby i stąd traktowane jest jako przejawiające się w jej gestach lub mimice. W tak zwanej teorii wczucia istnieje swego rodzaju mechanizm projekcji pewnych wytworzonych przez nas, na podstawie zachowania cudzego ciała, przeżyć psychicznych w to ciało.

W takim razie, w jaki sposób jest realizowane poznanie cudzych stanów psychicznych? Problem ten pojawia się w różnych kontekstach w dziełach K. Twardowskiego poświęconych tematyce psychologicznej. Kwestia ta nie jest jednak przez niego wyodrębniona spośród pozostałej problematyki psychologicznej i potraktowana jako samodzielny przedmiot rozważań, mimo że jego stanowisko w tym względzie wydaje się jasno określone.

Większość wypowiedzi Twardowskiego w kwestii możliwości poznania cudzego życia psychicznego odnosi się do sfery faktów psychicznych, np. „psycholog nie może wstąpić w inną istotę żyjącą, by doznawać faktów jej życia psychicznego”¹⁶ czy też „każdy fakt psychiczny dostępny jest tylko świadomo-

¹⁵ Tamże, s. 410–412.

¹⁶ K. Twardowski, *O metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych* [w:] tegoż, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992, s. 210.

ści tego osobnika, w którym zachodzi”¹⁷. Wynika to stąd, że fakty psychiczne stanowią, jego zdaniem, podstawowe jednostki psychiczności, gdyż właśnie one są przedmiotem doświadczenia wewnętrznego, czyli introspekcji. Pozostałe jednostki psychiczne są efektem analizy, abstrakcji i obserwacji opierającej się na pamięci oraz rekonstrukcji życia psychicznego na podstawie różnych jego zewnętrznych, fizycznie zrealizowanych postaci¹⁸. W innym miejscu Twardowski jednak stwierdza: „Psycholog [...] nie może spostrzegać żadnej, chociażby najdrobniejszej cząstki życia psychicznego innych istot”¹⁹, co wskazuje, że możliwość poznania odmiennej subiektywności odnosi on do wszystkich przejawów życia psychicznego.

Czy zatem życie psychiczne innych istot zostaje w poglądach Twardowskiego wykluczone z badań psychologicznych? Sprawą kontrowersyjną staje się to, że pomimo jednoznacznie określonych granic poznania cudzej psychiczności, pozostaje ona niezbędnym elementem dociekań psychologicznych przede wszystkim z uwagi na ograniczenia poznawcze introspekcji, pozwalającej badać wąski zakres własnej subiektywności psychologa. Introspekcji jako metody skazanej dodatkowo na wybiórczość i niejasność wynikającą z momentalności istnienia określonych faktów psychicznych. Jedynym sposobem uzyskania wiedzy o odmiennej subiektywności jest w opinii Twardowskiego poznanie pośrednie opierające się na analizie dostępnych zewnętrznych przejawów cudzego życia psychicznego: „chcąc wyjść poza zakłętę koło własnego życia psychicznego i ogarnąć jego całość, trzeba życie psychiczne innych istot rekonstruować na podstawie jego zewnętrznych objawów i wytworów”²⁰. Do takich przejawów należą: zamierzone i niezamierzone czynności i funkcje cielesne współwystępujące z faktami psychicznymi (np. tętno, złożone reakcje cielesne, wypowiedzi językowe); wytwory jednostkowego bądź zbiorowego życia psychicznego (np. komunikacja i język, zwyczaje, obyczaje, wierzenia, urządzenia społeczne). Możliwe na ich podstawie poznanie cudzej psychiczności ma charakter rekonstrukcji analogicznej do rekonstrukcji dokonywanej przez historyka²¹. Na podstawie zatem określonego przejawu zewnętrznego próbuje się dociec psychicznej podstawy, która ten przejaw ufundowała, tak jak analiza pewnej sytuacji historycznej wiedzie historyka ku jej ukrytym przyczynom tkwiącym w innej sytuacji historycznej lub ukrytych w danej sytuacji złożonych ludzkich motywacjach oraz innych czynnikach. Jak wskazuje Twardowski, trafność analogii pomiędzy postępowaniem badawczym historyka

¹⁷ K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach*, s. 258.

¹⁸ Tamże, s. 244.

¹⁹ K. Twardowski, *O metodzie psychologii*, s. 210.

²⁰ Tamże, s. 212.

²¹ Por. tamże, s. 211.

i psychologa eksplorującego odmienną subiektywność potwierdza fakt tego, że zewnętrzne przejawy życia psychicznego nazywane są często dokumentami psychologicznymi, podobnie zatem do typowego dla historyka materiału badawczego²².

Adekwatność rekonstrukcji cudzego życia psychicznego jest zależna od stopnia podobieństwa tego życia do introspekcyjnie badaczowi dostępnej własnej subiektywności. Im to podobieństwo jest większe, tym bardziej psycholog może polegać na wiedzy płynącej z doświadczenia wewnętrznego i mniej odwoływać się do metody rekonstrukcyjnej. Twardowski stwierdza bowiem: „Wszak badając życie psychiczne innych istot na podstawie jego zewnętrznych objawów, rekonstruujemy to życie psychiczne według introspekcyjnie zdobytej znajomości naszego własnego życia psychicznego”²³. Innym sposobem jest metoda eksperymentalna, dzięki której psycholog może, zdaniem Twardowskiego, w dużym stopniu swobodnie wywoływać pożądane fakty psychiczne i ich zewnętrzne przejawy i na tak powtarzanym materiale dokonywać rekonstrukcji cudzego życia psychicznego²⁴.

Polemizujący z Twardowskim Ingarden stwierdza, że nie ma żadnych podstaw, by przyjmować istnienie tylko dwóch rodzajów doświadczenia ujmującego swoje przedmioty bezpośrednio²⁵. Przekonanie to nie bierze pod uwagę różnic w możliwym rozumieniu bezpośredniości. Już w przypadku dwóch rodzajów uwzględnianych przez Twardowskiego zaznaczają się pewne odmienności – oto spostrzeżenie zewnętrzne nie daje nam takiej pewności istnienia swojego przedmiotu, jaką daje spostrzeżenie wewnętrzne, choć obydwu im filozof przypisuje charakter bezpośredniości. A zatem także w przypadku poznania cudzych stanów psychicznych można rozważyć jego bezpośredniość. Dowodem na to jest, przytaczając argumentację R. Ingardena, kierunek uwagi podmiotu poznającego nie na zewnętrzny wyraz faktu psychicznego – minę, ton głosu, postawę ciała, ale sam fakt psychiczny – „pewien pozazmysłowy fenomen czegoś psychicznego”²⁶. Jest on dany naocznie, nie zaś przedstawiony w wyobraźni czy pomyślanym, oraz „zewnętrznie”, a nie poprzez refleksję, nie staje się tym samym częścią przeżywania obserwatora, lecz pozostaje wobec niego odrębny. Odmienne od propozycji K. Twardowskiego stanowisko R. Ingardena pokazuje, iż jesteśmy „w pełni przeświadczeni, że istnieje drugi człowiek jako istota cielesno-duszna, a nie tylko jako przedmiot materialny”²⁷.

²² Por. tamże.

²³ Tamże, s. 215.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, s. 423.

²⁶ Tamże, s. 422.

²⁷ Tamże, s. 420.

Polemika na temat poglądów logicznych w szkole lwowsko-warszawskiej²⁸

Pierwszy kontakt polskich studentów z logiką matematyczną nastąpił w roku 1898 za sprawą wygłoszonego przez Kazimierza Twardowskiego na temat nowych kierunków w logice wykładu, który między innymi dotyczył algebry logiki w ujęciu Boole'a i Schrodera. Zainspirował on J. Łukasiewicza, którego zainteresowania logiką szły w parze z zainteresowaniem filozofią. Taki charakter ma między innymi pierwsza książka Łukasiewicza nosząca tytuł *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Można stwierdzić za J. Woleńskim, że „Konstrukcja wielowartościowych systemów logicznych powszechnie uważana jest za jedno z ważniejszych osiągnięć szkoły warszawskiej, a konkretnie – Łukasiewicza”²⁹. Dla samego Łukasiewicza³⁰ systemy logiki wielowartościowej miały określone filozoficzne znaczenie. A. Urquhart³¹ zauważa, że Łukasiewicz traktował logikę wielowartościową jako „narzędzie uwalniające ludzkie umysły z tyranii sztywnych systemów pojęciowych”. Odkrycie Łukasiewicza było rezultatem wielu debat prowadzonych przez filozofów oraz logików ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Można wskazać trzy zasadnicze zagadnienia dyskutowane przez ówczesnych polskich filozofów i logików, które miały istotny wpływ na filozoficzną koncepcję Łukasiewicza: ogólną teorię przedmiotu, zagadnienie indukcji i rachunku prawdopodobieństwa oraz rozważania dotyczące determinizmu i indeterminizmu. Łukasiewicz wprowadza do logiki zdaniowej trzecią wartość logiczną: $\frac{1}{2}$, różną od dwóch klasycznych wartości logicznych: wartości logicznej 1 (interpretowanej jako prawda) oraz wartości logicznej 0 (interpretowanej jako fałsz). Według Łukasiewicza $\frac{1}{2}$ odnosi się do natury przyszłych możliwych stanów rzeczy i można ją interpretować jako możliwość, przygodność itp. Interpretacja wartości logicznej $\frac{1}{2}$ ma zatem charakter metafizyczno-modalny. Warto jednak podkreślić, że filozoficzna argumentacja zaprezentowana przez Łukasiewicza odwołuje się nie tylko do pojęć oraz zagadnień metafizycznych i modalnych, ale także etycznych. Dwa główne, niezależne od siebie filozoficzne postulaty Łukasiewicza to: skonstruowanie systemu logicznego nadającego się do opisywania przyszłych, jeszcze

²⁸ W tej części artykułu będę się odwoływała do rozdziałów 2 i 3 książki *Around the Lvov-Warsaw School* pod red. A. Drabarek, napisanych przez Mateusza Radzkiego: *Debates on the concept of many-valuedness: a philosophical point of view* oraz *Debates on the concept of many-valuedness: a mathematical point of view*, s. 32–62.

²⁹ J. Woleński, *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*, Synthese Library 198, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, s. 116.

³⁰ J. Łukasiewicz, *Philosophical remarks on many-valued systems of propositional logic* [w:] S. McCall (red.), *Polish Logic 1920–1939*, Clarendon Press, Oxford 1967.

³¹ A. Urquhart, *Basic Many-valued Logic* [w:] D.M. Gabbay, F. Guenther (red.), *Handbook of Philosophical Logic*, 2nd Edition, Vol. 2, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

niezrealizowanych, jedynie możliwych stanów rzeczy oraz odrzucenie klasycznego prawa niesprzeczności, w logice klasycznej definicyjnie równoważnego prawu wyłączonego środka. Drugi z tych postulatów pochodzi z akceptowanej przez Łukasiewicza teorii przedmiotów A. Meinonga, na której gruncie dopuszcza się istnienie tzw. sprzecznych przedmiotów, tj. przedmiotów mających sprzeczne własności. W przywołanej publikacji M. Radzkiego przedstawiona jest trójwartościowa logika Łukasiewicza nie tylko od strony filozoficznej, ale również semantycznej oraz syntaktycznej. Jest to więc rozszerzenie koncepcji Łukasiewicza do skończenia oraz nieskończenia wielowartościowych logik zdaniowych spełniających określone warunki formalne.

Interesujące są trzy filozoficznie umotywowane polemiki z koncepcją trójwartościowej logiki Łukasiewicza, które kwestionują samą ideę wielowartościowości. Pierwsza z nich, autorstwa szwajcarskiego filozofa nauki i matematyki F. Gonsetha, podważa zasadność odrzucenia w logice Łukasiewicza dwóch podstawowych praw logiki klasycznej: prawa niesprzeczności oraz prawa wyłączonego środka. Gonseth uważa, że wartość logiczna $\frac{1}{2}$ nie może być interpretowana jako możliwość lub niezdecydowanie.

Druga polemika sformułowana przez Urquharta wyraża filozoficzne wątpliwości co do interpretacji trzech wartości logicznych w logice Łukasiewicza. Urquhart prezentuje własną interpretację spójną z filozoficznymi postulatami Łukasiewicza i dochodzi do wniosku, że trójwartościowa logika Łukasiewicza nie jest narzędziem formalnym odpowiednim do opisywania przyszłych stanów rzeczy. Ponadto Urquhart dodaje, że logika „możliwości” w sensie zaproponowanym przez Łukasiewicza nie może być logiką prawdziwościową – logiczna konstrukcja Łukasiewicza jest według niego konstrukcją chybioną.

Z kolei trzecia polemika, autorstwa polskiego filozofa i logika T. Bigaja³², zdaje się wykazywać, że logika Łukasiewicza nie jest zgodna z filozoficzną koncepcją przyszłych stanów rzeczy. Bigaj twierdzi, że u podstaw filozoficznej koncepcji Łukasiewicza leży założenie prowadzące do wniosków sprzecznych z logiką Łukasiewicza, np. do uznania wszystkich tautologii klasycznej logiki, a więc także tych tautologii, które są odrzucane przez trójwartościową logikę Łukasiewicza³³.

Warto również poświęcić uwagę matematycznym (metalogicznym) kryteriom oceny formalnych własności wielowartościowych logik zdaniowych. Dzięki narzędziom matematycznym można porównywać różne logiki wielowartościowe, odnajdywać formalne własności, które są im wspólne, ale także te, które decydują o istotnych różnicach między nimi. Wielowartościowe logiki zdaniowe mogą być w takim razie rozważane nie tylko z filozoficznego, ale także z ma-

³² T. Bigaj, *Three-valued Logic, Indeterminacy and Quantum Mechanics*, „Journal of Philosophical Logic” 2001, 30.

³³ Por. M. Radzki [w:] *Around the Lvov-Warsaw School*.

tematycznego punktu widzenia. Radzki omawia przede wszystkim zagadnienie związku między ideą wielowartościowości a odrzuceniem lub akceptacją dwóch podstawowych i filozoficznie istotnych praw logiki klasycznej: prawa niesprzeczności oraz prawa wyłączonego środka, a także takich pojęć metalogicznych, jak pojęcie „logiki standardowej” (wprowadzone przez J.B. Rossera oraz A.R. Turquette’a) oraz pojęcie „logiki normalnej” i „logiki silnie jednorodnej”.

Narzędzia metalogiczne mogą więc być zastosowane w polemice z pojęciem wielowartościowości. Wskazać tu należy na polemikę polskiego logika i filozofa R. Suszki³⁴, która stanowi jedną z ważniejszych polemik tego typu, jakie można odnaleźć w literaturze przedmiotu.

Suszko, stosując wyłącznie narzędzia matematyczne (odwołując się do podziału wartości logicznych na dwa wykluczające się zbiory: zbiór wartości wyróżnionych i zbiór wartości niewyróżnionych, oraz wprowadzając pojęcie „waluacji logicznych”), prezentuje dowód zbędności z punktu widzenia metalogiki trzeciej wartości logicznej $\frac{1}{2}$. Twierdzi ponadto, że $\frac{1}{2}$ nie ma filozoficznego znaczenia.

Ostatecznie więc wszystkie wielowartościowe logiki zdaniowe są logicznie dwuwartościowe, natomiast wszystkie inne wartości logiczne niż dwie klasyczne, tj. 1 oraz 0, są według Suszki zbędnymi „korelatami algebraicznymi”, które można w określony sposób zredukować do 1 lub 0. Czy zasadne jest jednak twierdzenie, że narzędzia matematyczne użyte na gruncie rozważań nad ideą wielowartościowości prowadzą do istotnych filozoficznie wniosków? Czy narzędzia matematyczne mają określone filozoficzne znaczenie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy ustalić, co rzeczywiście przesądza o filozoficznie istotnych różnicach między wielowartościowymi logikami zdaniowymi³⁵.

Polemiki dotyczące poglądów etycznych w szkole lwowsko-warszawskiej³⁶

Etyka nie należała do pierwszoplanowych zagadnień w badaniach prowadzonych przez szkołę lwowsko-warszawską³⁷. Rozważaniami nad proble-

³⁴ R. Suszko, *Remarks on Łukasiewicz's three-valued Logic*, „Bulletin of the Section of Logic” 1975, 4, no. 3.

³⁵ M. Radzki, dz. cyt., s. 47–49.

³⁶ Ta część artykułu odwołuje się do zawartych w książce *Around the Lvov-Warsaw School* rozważań Wiktora Wolmana *The Category of Person. The dispute over the moral norm between the Lvov-Warsaw School and the Catholic School of Lublin*, s. 89–108, oraz Haliny Postek *Contemporary polemics around the Lvov-Warsaw School: Marian Przełęcki*, s. 109–132.

³⁷ A. Drabarek, *Etyka umiaru. Ideal człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Toruń 2004.

matyką etyczną zajmowali się K. Twardowski, W. Witwicki, T. Kotarbiński, T. Czeżowski, M. Borowski, K. Frenkel. Chociaż szkoła lwowsko-warszawska w ścisłym tego słowa znaczeniu działała tylko do 1939, a właściwie do 1938 r., to znaczy do śmierci jej założyciela K. Twardowskiego, to niektórzy jej przedstawiciele, między innymi T. Kotarbiński i T. Czeżowski, poświęcili badaniom nad etyką wiele miejsca w swoich powojennych pracach. Podstawą etyki normatywnej K. Twardowskiego i jego uczniów, ze względu na to, iż opierała się ona na pewnych apriorycznych i intuicjonistycznych założeniach (dobro jest wartością bezwzględną), był humanizm postrzegany jako afirmacja wolności. Mimo to była to także etyka empiryczna, analizowała bowiem jednostkowe, obiektywne i względne reguły postępowania moralnego. Była to również etyka realistyczna, etyka umiaru, gdyż nie można w niej znaleźć szczególnie wyróżnionego, uprzywilejowanego sposobu oceniania wartości etycznych, a kodeksy etyczne ustępują miejsca realnemu stosunkowi do rzeczywistości. Niejednokrotnie więc można się przekonać, że konkretna sytuacja i okoliczności wpływają w zasadniczy sposób na kształt norm postępowania w etyce szkoły lwowsko-warszawskiej. Dlatego też dwa zasadnicze założenia stanowiły podstawę rozważań etycznych w szkole Twardowskiego. Były to postulaty naukowości etyki oraz jej niezależności, które obligowały do określenia jej specyficznego przedmiotu dotyczącego pojęcia dobra i powinności moralnej oraz metodologicznej niezależności od wszystkich innych dyscyplin naukowych. Zasadne było bowiem twierdzenie, że bez względu na to, jaką formę uzyska refleksja etyczna w swym punkcie dojścia, to punkt wyjścia etyki jest zawsze ten sam. Stanowi go moralność jako empirycznie dana rzeczywistość, którą w każdym przypadku należy wziąć pod uwagę.

W szkole lwowsko-warszawskiej wspólny fundament stanowiło przekonanie o racjonalności, logiczności i naturalności świata i człowieka. Etyka naukowa K. Twardowskiego oraz etyka „społegliwego opiekuna” T. Kotarbińskiego stanowią egzemplifikację owych postulatów. W etyce naukowej punktem wyjścia jest podział na etykę indywidualną i etykę społeczną. Dla K. Twardowskiego każda z nich ma inne sądy wyjściowe oraz inne uzasadnienie moralności. Na przykład etyka indywidualna, zdaniem K. Twardowskiego, za moralnie wartościowe uznaje jedynie obowiązki wobec siebie samego, natomiast etyka społeczna obowiązki wobec innych. Ważną kwestią poruszaną przez założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej jest uzasadnianie w etyce. Twardowski w kilku artykułach przedstawia główne rodzaje etyk i systemów moralnych, na przykład klasyfikacje i podziały dotyczące problematyki etycznej, między innymi podział etyki na racjonalną i irracjonalną oraz na teleologiczną i ateleologiczną. Etyki określone przez Twardowskiego jako racjonalne to etyki uzasadniane na podstawie racjonalnej refleksji dotyczącej człowieka i otaczającej go rzeczywi-

stości³⁸. Natomiast te, które określa jako irracjonalne, są uzasadniane nadprzyrodzonymi czynnikami. Inny bardzo istotny podział wskazuje, że istnieją etyki teleologiczne, czyli takie, które słuszność moralną ukierunkowują na jakiś cel czy dobro, oraz etyki ateologiczne, czyli formalne. Dla K. Twardowskiego najbardziej twórcza i nowoczesna była etyka niezależna³⁹. W jego rozumieniu etyka niezależna jest nauką, bowiem w swoim uzasadnianiu nie odwołuje się ona do innych nauk, w szczególności do metafizyki. Do podstawowych zadań tak rozumianej etyki należy badanie warunków, w których możliwe jest minimalizowanie konfliktów i rozbieżności interesów. Stąd też zadaniem etyki niezależnej jest poszukiwanie wspólnego mianownika dla różnych wartości, a zarazem wyznaczanie wspólnych, zbieżnych interesów.

T. Kotarbiński twórczo rozwinął poglądy Twardowskiego dotyczące etyki niezależnej. Stwierdził on, że etyka powinna być niezależna w trzech płaszczyznach. Przede wszystkim jest to niezależność od religii⁴⁰. Kotarbiński nie postulował jednak całkowitej negacji wartości religijnych, chociaż proponował odrzucenie zewnętrznego źródła moralnego, opatrności bożej. Dla niego najwyższą instancją miał być każdy człowiek, który działa moralnie i w swoim sumieniu rozstrzyga, czy to działanie jest dobre czy złe. Drugą płaszczyzną jest niezależność od światopoglądu i systemu społecznego. Według Kotarbińskiego współczesna rzeczywistość rości sobie prawo do decydowania o wartości moralnej i narzucania jedynie słusznej interpretacji. Dlatego postuluje on niezależność po to, aby każdy mógł samodzielnie ocenić wartość moralną. Kotarbiński był przekonany, że prawdy moralne nie wymagają dowodzenia, gdyż jawią się one w akcie bezpośrednim jako prawdy oczywiste⁴¹. Kotarbiński zawarł w swoim systemie etyki niezależnej część teoretyczną, gdzie rozpatrywał problem etyki, opierając się na badaniach empirycznych wskazujących na typ potrzeb moralnych preferowanych przez ludzi. Uznał także, że istnieje możliwość zbudowania systemu etycznego z wykorzystaniem zespołu sądów oczywistych, opartych na mocy głosu sumienia i niezależnych od światopoglądu. Według niego istnieje bowiem uniwersalnie odczuwany wzór człowieka porządnego zwanego „spolegliwym opiekunem”. Jego zdaniem, w środowisku ludzi porządnym może istnieć zgoda co do uznawanych wartości moralnych bez względu na wyznawany światopogląd⁴². Wierzył bowiem, jakby

³⁸ K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej*, „Przegląd Filozoficzny” 1907, nr 10; oraz K. Twardowski, *O idio- i allogenicznym teoriach sądu*, „Przegląd Filozoficzny” 1907, nr 10.

³⁹ K. Twardowski, *Kultura etyczna* [w:] tegoż, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927.

⁴⁰ T. Kotarbiński, *O etyce niezależnej*, „Kronika” 1956, nr 21.

⁴¹ Por. A. Drabarek, *Etyka umiaru*, s. 91–92.

⁴² Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna*, Wyd. KUL, Lublin 1980.

ignorując fakty, że istnieje ogólnoludzki model szlachetnych intencji „autentycznego” sumienia⁴³.

Jednym z problemów rozważanych w filozofii polskiej XX w. okazała się polemiczna analiza różnic oraz sprzeczności między szkołą lwowsko-warszawską a neotomizmem w wydaniu szkoły lubelskiej. Zarówno szkoła lwowsko-warszawska, jak i szkoła neotomistyczna reprezentowana przez szkołę lubelską podejmowały szereg zagadnień filozoficznych, co powodowało różnorodność koncepcji jej przedstawicieli⁴⁴.

Szczególne kontrowersje budził problem ocen i opinii sprzecznych z własnym sumieniem. Poniekąd stał się on zarzutem wobec tomistycznej szkoły lubelskiej. Przekonanie zarówno Twardowskiego, jak i Kotarbińskiego o teleologiczności etyk chrześcijańskich było bardzo poważnym argumentem za odrzuceniem tego typu systemów moralnych. Zasadniczy spór koncentrował się wokół przekonania o pochodzeniu dobra. Przedstawiciele szkoły lubelskiej dowodzili, że świat jest dobry, bo został stworzony przez Boga. Zatem filozofowie z tej szkoły na podstawie boskiego pierwiastka formułowali główne zasady moralne. Do takich myślicieli zaliczyć można M.A. Krąpca, a także polskich tomistów O.J. Woronieckiego i S. Świeżawskiego, którzy uważali, że człowiek ma naturalną i immanentną wartość oraz skłonność do moralności. Zasadniczy spór między szkołą lwowsko-warszawską a szkołą lubelską dotyczył więc różnic w interpretowaniu natury rzeczywistości i wynikającej z niej natury człowieka. Filozofowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej twierdzili, że świat jest neutralny aksjologicznie, natomiast filozofowie ze szkoły lubelskiej zakładali, że każdy byt stworzony przez Boga jest dobry. Ta rozbieżność powodowała, że w ich koncepcjach antropologicznych człowiek miał inny status. Obie szkoły dostrzegały jednak wyjątkowość bytu człowieka⁴⁵.

Bezpośrednim uczniem T. Kotarbińskiego był M. Przełęcki. Można go, tak jak czynią to niektórzy autorzy opracowań o szkole lwowsko-warszawskiej, na przykład J.J. Jadacki⁴⁶, uznać za ostatniego przedstawiciela szkoły, ale także za filozofa swoistego, związanego ze szkołą wyłącznie relacją uczeń – ucznia. Pojawia się więc pytanie, w jakim stopniu stanowisko Przełęckiego stoi w opozycji do poglądów przyjmowanych w szkole, i w tym sensie jest polemiką

⁴³ A. Drabarek, dz. cyt., s. 94.

⁴⁴ W. Wolman, *The Category of Person. The dispute over the moral norm between the Lvov-Warsaw School and the Catholic School of Lublin*, s. 88–104.

⁴⁵ Por. tamże, s. 105–107.

⁴⁶ A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 2011.

wewnętrzną wobec szkoły, a w jakim jest rozwinięciem tylko pewnych idei, niesprzecznych z wyrażanymi przez przedstawicieli szkoły⁴⁷.

Stosowane przez historyków filozofii kryteria przynależności do szkoły są niejednorodne: za przedstawicieli szkoły uważa się uczniów Twardowskiego oraz uczniów jego uczniów (w tym sensie Przełęcki jako uczeń Kotarbińskiego, bezpośrednio związanego z Twardowskim, byłby spadkobiercą szkoły lwowsko-warszawskiej), niekiedy jednak żąda się czegoś więcej, podzielenia przekonań wyrażanych w szkole. Trudne jest jednak wskazanie poglądów głoszonych wspólnie przez Twardowskiego i jego uczniów, zazwyczaj wymienia się: analityczną metodę uprawiania filozofii i antyirracjonalizm, rozumiany jako akceptacja tylko takich twierdzeń, które są intersubiektywnie sprawdzalne i intersubiektywnie komunikowalne. W dziedzinie etyki dodaje się jeszcze absolutyzm i intuicjonizm oraz wyraźne oddzielenie etyki normatywnej od opisowej i przyznanie tej drugiej statusu nauki. Większość filozofów szkoły uważała, że można racjonalnie argumentować za wartościami. Z postulatu neutralności filozofii wobec problemów światopoglądowych wynikało nieangażowanie się w spory religijne i polityczne, a z zalecenia unikania zagadnień spekulatywnych, niechęć do wypowiedzi o charakterze metafizycznym.

Z wyjątkiem tej ostatniej kwestii M. Przełęcki zdaje się podzielać wszystkie poglądy, wskazane jako wspólne dla przedstawicieli szkoły. Tak jak najważniejsi filozofowie szkoły (Kotarbiński, Ajdukiewicz, Czeżowski) stał Przełęcki na stanowisku kognitywizmu, uznając wypowiedzi oceniające za wypowiedzi o treści poznawczej, którym przypisać można wartość prawdy lub fałszu. Zgadzał się z K. Ajdukiewiczem, widzącym komponent poznawczy w przeżyciu uczuciowym (nazywając je intuicją moralną), pozwalającym nam naocznie stwierdzić dodatnią lub ujemną wartość przedmiotu. Jednostkowe przeżycia uczuciowe, intuicje są, tak jak spostrzeżenia, intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne, spełniają zatem postulat racjonalności. Stąd też hipoteza „idealnego obserwatora” da się zastosować także w poznaniu wartości, gdzie podmiot doznań uczuciowych musiałby się odznaczać dostateczną wiedzą o przedmiocie uczuć i bezstronnością w swym stosunku do niego. Podobnie jak spostrzeżenia, przeżycia uczuciowe, intuicje mówią nam coś o przedmiocie poznania, i tak jak sądy spostrzeżeniowe, sądy o wartościach wydawane na podstawie przeżyć uczuciowych, można je oceniać ze względu na ich prawdziwość bądź fałszywość.

O wartości czynu decyduje motywacja, z jaką został podjęty. Zatem zdaniem Przełęckiego, jedyną właściwą motywacją moralną jest motywacja altru-

⁴⁷ H. Postek, *Contemporary polemics around the Lvov-Warsaw School: Marian Przełęcki*, s. 109–111.

istyczna, uznająca dobro innego za najwyższą wartość. Ponieważ jednak ludzka kondycja sprawia, że częściej niż o cudze dobro musimy troszczyć się o uwolnienie siebie lub innego człowieka od zła czy nieszczęścia, to chęć uwolnienia bliźniego od cierpienia uznał Przełęcki za jedyny cel moralnie właściwych działań. Podstawą motywacji altruistycznej była zdolność współodczuwania z cierpieniem drugiego, a nie jak u jego nauczyciela Tadeusza Kotarbińskiego chęć uniknięcia zasłużonej pogardy ze strony „czcigodnych”. Zdając sobie sprawę z trudności wskazania jednej motywacji kierującej zachowaniem człowieka, używał Przełęcki określenia „motywacja ostateczna” – taki motyw danego czynu, od którego nie ma motywu głębszego⁴⁸. Motywację taką wzbudzić może wyrastające z uczucia współczucia pragnienie nieistnienia przedmiotu tego uczucia, czyli cierpienia bliźniego, a z niego działanie prowadzące do ulżenia cierpieniu. Do zakresu osób, wobec których zobowiązuje nas postulat ulżenia w cierpieniu, Przełęcki zalicza nie tylko „bliskich bliźnich”, ale każdego, komu dzieje się krzywda, w tym nawet wrogów. Troska o dobro bliźniego albo o ulżenie jego cierpieniu nie powinna mieć granic, stąd „wezwanie do samozatraty” jako konsekwencja życia dla innych, posunięta do końca.

Odrzucenie postulatu powstrzymywania się od wypowiedzi o charakterze metafizycznym i ograniczanie rozważań etycznych do metaetyki i etyki opisowej stanowi o kluczowej różnicy między założeniami przyjmowanymi w szkole a stanowiskiem Przełęckiego. Wielokroć w różnych tekstach Przełęcki podkreślał⁴⁹ wagę pytań egzystencjalnych, które nazywał także metafizycznymi. W nich właśnie upatrywał istotę dociekań filozoficznych. Bronił takiej koncepcji filozofii, której trzon podstawowy dotyczy świata wartości, ona bowiem rzeczywistość wartościuje, a nie tylko opisuje, gdyż jej istotny element stanowią sądy wartościujące. Wartościowanie bytu, odsłaniając jego sens, miało odsłaniać nam sens naszego istnienia. To zaś miał Przełęcki za najważniejsze zadanie i w tym upatrywał egzystencjalną doniosłość filozofii. Odpowiedź na pytanie „Jak żyć?” uznał on za ostateczny cel wszelkiego filozofowania.

Jego wizja filozofii zasadniczo różni się od koncepcji przyjętej w szkole lwowsko-warszawskiej. Przełęcki, doceniając nie tylko ważność, ale i konieczność refleksji metafizycznej, próbował „przenieść na nią walory poznawcze filozofii analitycznej”. Zwrócił więc szczególną uwagę na postulat uznania zasadniczej rozstrzygalności problemów filozoficznych, z którym wiązał się nakaz precyzyjnego i zrozumiałego przedstawiania podejmowanych kwestii, czyli tak zwanej „znaczeniowej określoności”. Przełęcki zdawał sobie bowiem spr-

⁴⁸ Por. A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu*.

⁴⁹ M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci. Propozycje i moralny*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 2002.

wę, że szczególny rodzaj pytań uniemożliwia osiągnięcie wymaganego stopnia określoności i zasadności, jaką w przypadku problemów jasności myśli i słowa postulowano w szkole lwowsko-warszawskiej.

Bibliografia

- Ajdukiewicz A., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949.
- Bigaj T., *Three-valued Logic, Indeterminacy and Quantum Mechanics*, „Journal of Philosophical Logic” 2001, 30.
- Brożek A., Jadacki J., Przełęcki M., *W poszukiwaniu najwyższych wartości*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 2011.
- Czeżowski T., *Główne zasady nauk filozoficznych*, Toruń 1949.
- Czeżowski T., *Kazimierz Twardowski*, „Ruch Filozoficzny” 1938, t. 14.
- Drabarek A., *Etyka umiaru. Ideal człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004.
- Drabarek A., Dziarnowska W., Postek H., Radzki M., Wolman W., *Around The Lvov-Warsaw School*, Wyd. APS, Warszawa 2016.
- Ingard R., *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych. U podstaw teorii poznania*, PWN Warszawa 1971.
- Kołąkowski L., *Filozofia nieinterwencji*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 1.
- Kotarbiński T., *O etyce niezależnej*, „Kronika” 1956, nr 21.
- Kotarbiński T., *O potrzebie zaniechania wyrazów filozofia, filozof, filozoficzny itp.* [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1957.
- Krapiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Wyd. KUL, Lublin 1995.
- Łukasiewicz J., *Logistyka a filozofia* [w:] *Zagadnienia z logiki i filozofii*, Warszawa 1961.
- Łukasiewicz J., *Philosophical remarks on many-valued systems of propositional logic* [w:] S. McCall (red.), *Polish Logic 1920–1939*, Clarendon Press, Oxford 1967.
- Pacula S., *Filozofia analityczna formacji szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Życie i Myśl” 1966, R. 16.
- Przełęcki M., *Intuicje moralne*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 2005.
- Przełęcki M., *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- Rzepa T., *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, PWN, Warszawa 1997.
- Skolimowski H., *Polish analytical philosophy*, London 1967.
- Styczeń T., *Etyka niezależna*, Wyd. KUL, Lublin 1980.
- Suszko R., *Remarks on Łukasiewicz's three-valued Logic*, „Bulletin of the Section of Logic” 1975, 4, no. 3.
- Twardowski K., *Kultura etyczna* [w:] tegoż, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927.
- Twardowski K., *O idio- i allogenicznym teoriach sądu*, „Przegląd Filozoficzny” 1907, nr 10.
- Twardowski K., *O metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych* [w:] tegoż, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992.
- Twardowski K., *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* [w:] tegoż, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992.
- Twardowski K., *O zadaniach etyki naukowej*, „Przegląd Filozoficzny” 1907, nr 10.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.

Woleński J., *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*, Synthese Library 198, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.

Woleński J., *Szkola Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.

Zamecki S., *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*, Warszawa 1977.

The problem of the identity of philosophy in the concepts of the representatives of the Lviv-Warsaw School and their critics

Summary

The article presents polemics, concerning the concept of philosophy of the Lviv-Warsaw School (R. Ingarden's polemic with K. Twardowski's views on the possibility of forms and limits of cognition of mental states of other people), and three polemics with Łukasiewicz's concept of trivalent logic: F. Gonseth; Urquhart; T. Bigaj. A polemical analysis of the differences in the understanding of the tasks of philosophy between the Lviv-Warsaw School and Polish neo-Thomism is also presented. The postulate of the neutrality of philosophy in relation to worldview problems leads to non-involvement in religious and political disputes, while the recommendation to avoid speculative issues – to an aversion to statements of a metaphysical nature. M. Przełęcki, considered to be one of the last representatives of the Lviv-Warsaw School, argues against this view.

Keywords: Lviv-Warsaw Philosophical School, polemic, psychology, logic, ethics

