

Ryszard Kleszcz*

Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki

Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafizyczne

Abstrakt. Władysław Tatarkiewicz był jednym z najbardziej znaczących polskich historyków filozofii, historyków sztuki i estetyki. W rzeczywistości jednak był on nie tylko historykiem, lecz także uczonym o szerokich zainteresowaniach w zakresie filozofii systematycznej (aksjologii ogólnej, etyki, estetyki i metodologii nauk humanistycznych). W tekście poddaję pod dyskusję jego ważne metodologiczne i metafizyczne idee. Artykuł nie jest jednak tylko prezentacją poglądów metafizycznych/metodologicznych Tatarkiewicza, lecz jest także próbą rekonstrukcji jego filozoficznego stanowiska.

Słowa kluczowe: Władysław Tatarkiewicz i jego metafizyka, filozofia analityczna i miejsce logiki w filozofii, filozofia wobec poznania naukowego i potocznego, klasyfikacja nauk, swoistość filozofii

Władysław Tatarkiewicz. Metaphilosophical remarks

Abstract. Władysław Tatarkiewicz was one of the most significant polish historian of philosophy and historian of art and aesthetics. In reality he was not only a historian but also a scholar of broad interest in area of systematic philosophy (aesthetics, general axiology, ethics and methodology of humanities). In this paper I discuss his important methodological and metaphilosophical ideas. The article presents not only Tatarkiewicz's metaphilosophical/methodological opinions but also tries to reconstruct specificity of his philosophical position.

Keywords: Władysław Tatarkiewicz and his metaphilosophy, analytical philosophy and place of logic in philosophy, philosophy versus scientific and common sense knowledge, classification of sciences, specificity of philosophy

„Nie jest przywilejem filozofii, że ‘zbliża nas do prawdy’. Robią to na swój sposób wszystkie nauki, a także potoczne doświadczenie i myślenie. Ukazują nam prawdy myślowe, a także i dość ogólne. Ale przeważnie tylko prawdy przez małe ‘p’”.

Władysław Tatarkiewicz

„[Władysław Tatarkiewicz] Jest jednym z najznamienitszych obywateli tej wielkiej ponadterytorialnej i ponadczasowej Republiki myślicieli, w której jedno tylko rządzi prawo: miłości i poszanowania prawdy”

Izydora Dąmbska

* Adres do korespondencji: Katedra Logiki i Metodologii Nauk UŁ, ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź, e-mail: kleszcz@filozof.uni.lodz.pl

Wstęp

Władysław Tatarkiewicz to niewątpliwie jedna ze znaczących postaci polskiej filozofii wieku dwudziestego. Był on historykiem filozofii, estetykiem i historykiem estetyki, a także historykiem sztuki. Te dzieła jego twórczości są powszechnie znane, a jego dorobek, zwłaszcza w zakresie estetyki i jej historii, cieszy się wysokim uznaniem, także w gronie estetyków światowych¹. W twórczości uczonego znajdujemy także niemało prac, które zaliczyć należy do filozofii systematycznej. Prace tego rodzaju przynależą w znacznej części do domeny aksjologii i etyki. Jednakże niektóre z nich mają także charakter metodologiczny lub w części, co postaram się pokazać, metafizologiczny. Dorobek filozofa z zakresu aksjologii i etyki wydaje się być stosunkowo dobrze znanym na gruncie polskim². Mniejszą uwagę poświęcano natomiast analizie tych poglądów Tatarkiewicza, które dotyczą, choćby po części, rozumienia filozofii (jej celów i funkcji)³, właściwych dla niej metod, stosunku filozofii do nauki i innych dziedzin kultury⁴. Są to więc kwestie, które można zaliczyć do dyscypliny zwanej metafizologią⁵. Dokonanie zasadnych ustaleń w tym względzie napotyka jednak na pewną trudność. W dorobku uczonego nie znajdujemy bowiem zwartego systemu poglądów, tworzących wyraźną i kompletną całość składającą się na tę dziedzinę. W monografiach, artykułach, recenzjach, czy wywiadach udzielanych przez Tatarkiewicza znajdujemy jednak znaczną ilość, mniej lub bardziej obszernych wskazówek, niekiedy tylko luźnych uwag, pozwalających na odtworzenie niektórych choćby założeń metafizologicznych Tatarkiewicza. Wymaga to jednak ich wydobywania i ułożenia w pewną koherentną całość. W punkcie wyjścia brak jednak pewności, czy pozwoli to na stworzenie jakiegoś, w miarę choćby, jednolitego, a tym bardziej całościowego obrazu. Z tych też względów postanowiłem ten szkic poglądów metafizologicznych nazwać mianem uwag metafizologicznych. Czy i na ile uda się z tych uwag, rzecz można okruczów, utworzyć jakąś, choćby trochę zwartą całość, to ujawnią dopiero końcowe efekty podejmowanego przedsięwzięcia.

¹ Por. na temat poglądów estetycznych Tatarkiewicza: B. Dziemidok (1967), tenże (1971), tenże (1979) oraz R. Wiśniewski (1979).

² Por. na ten temat: R. Wiśniewski (2013), tenże (1978), tenże (2001).

³ Nie należy jednak twierdzić, że prac takich w ogóle nie mamy. W tej kwestii por. szczególnie: J. Popiel (1960); S. Pacuła (1976); I. Dąmbska (1981); J. Jadacki (1981); J. Jadacki (1987a); J. Woleński (1987); A. Książek (2015).

⁴ W odniesieniu do zagadnień metodologicznych por.: J.J. Jadacki (2003), *passim*.

⁵ Metafizologia może być rozumiana najkrócej jako: „The theory of the nature of philosophy, especially its goals, methods and fundamental assumptions”, (Audi (ed) 1999, 487). Inaczej, lakonicznie rzecz ujmując, byłoby to: „Rozważanie filozoficzne o samej filozofii”. (Blackburn 1997, 233). Por. także hasło metafizologia w: J. Herbut (red) (1997, 352–354) oraz R. Kleszcz, (2011, 31–44). Wyliczenia zagadnień mających wchodzić w skład metafizologii obejmują także jeszcze inne, poza wskazanymi w tekście, zagadnienia. Ten katalog bywa przedmiotem poważnych dyskusji.

Środowisko intelektualne

Chcąc odtworzyć ogólny choćby zarys poglądów rozważanego tutaj autora, w tym też jego metafizologii, należy pamiętać wyjściowo o środowisku intelektualnym, z którego tenże autor wyszedł, oraz o prądach intelektualnych, które miały na niego wpływ i (lub), które były mu bliskie. Jest to ważne, bo jak w swym tekście o Tatarkiewiczu pisał ks. Jan Popiel: „Nie ma filozofa sine *patre et sine matre* z wyjątkiem może, choć i to nieprawdopodobne, Talesa” (Popiel 1960, 7). W przypadku Tatarkiewicza pierwszym filozofem, z którym się on zetknął, jako z wykładowcą, był Adam Mahrburg. W czasie studiów prawniczych na cesarskim, rosyjskojęzycznym uniwersytecie warszawskim, uczęszczał bowiem także na tajne wykłady, które były prowadzone przez Mahrburga. Tatarkiewicz oceniał po latach bardzo wysoko walory filozoficzne tego uczonego. Tak pisze on w *Zapiskach do autobiografii*:

„Wykłady uniwersyteckie mię nie interesowały, za to chodziłem na tajne, przede wszystkim na wykłady filozofii i psychologii Adama Mahrburga. Te zakonspirowane wykłady były zapewne najlepszymi z tych wszystkich, jakich słuchałem w życiu. Ale chodziłem na nie jakby dla przyjemności, tak jak chodzi się na koncert czy do teatru, ani mi w głowie nie powstało, że sam będę kiedyś filozofię wykladać”⁶.

Z kolei pierwszym środowiskiem filozoficznym, tworzącym szkołę, które miało szansę wyrzucić wpływ na Tatarkiewicza byli marburscy neokantyści⁷. Z nimi to, w osobach profesorów Hermana Cohena i Paula Natorpa, zetknął się jako student filozofii w Marburgu. I wpływowi tych uczonych w pewnym zakresie ulegał (Tatarkiewicz 1978b, Przedmowa, 9).

Wpływ ten jednak był ograniczony⁸. Władysław Tatarkiewicz przejął bowiem, jak sam mówi, od swych marburskich nauczycieli pewne ogólne ramy filozofowania i sposób wyrażania oraz odwagę analizowania tych wielkich filozofów po to, aby tam szukać tego, co byłoby istotą ich poglądów. To oddziaływanie było nie bez znaczenia w przypadku kogoś zajmującego się historią filozofii. Nie zacerpnął jednak od nich jednak ani sympatii do Arystotelesa, będącego przedmiotem jego pracy doktorskiej, ani też tezy o pluralizmie jego poglądów (Tatarkiewicz 1978b, Przedmowa, 12). Ta zaś teza, dotycząca Stagiryty, podtrzymywana przez Tatarkiewicza w jego doktoracie, była zupełnie obca neokantystom marburskim. Wpływ

⁶ Tatarkiewicz 1979, 122–123. Por. także Tatarkiewicz 1915, 206; Tatarkiewicz 1948, 7–8. Tatarkiewicz mówiąc o znakomitościach filozoficznych, z którymi zetknął się w życiu wymienia wśród nich, w gronie Polaków: Kazimierza Twardowskiego, ks. Konstantego Michalskiego oraz właśnie Adama Mahrburga (Tatarkiewicz 1979, 174). Co do charakterystyki myśli Mahrburga por. J. Chwał, 1998, 7–90, 144–152.

⁷ Teksty W. Tatarkiewicza, dotyczące Szkoły marburskiej są zebrane w tomie W. Tatarkiewicz, 2010, *passim*. Por. także w tej kwestii: Cz. Głombik, 2005, 11–90.

⁸ Odróżnić by tutaj należało (o ile to da się konsekwentnie przeprowadzić) wpływ na Tatarkiewicza jako filozofa i wpływ na Tatarkiewicza jako historyka filozofii. Ta druga, skądinąd ważna kwestia, nas tutaj nie interesuje.

Cohena i Natorpa, choć inspirujący zainteresowania historią myśli, może więc być uznany za bardziej formalny, niż rzeczowy. Tak o tym mówi sam Tatarkiewicz wspominając swe studia filozoficzne w Marburgu:

„Zając było mało cztery razy na tydzień po południu były wykłady dwu profesorów..., ranki i wieczory pracowałem w swym pokoju, przez pierwszy rok czytałem Platona, przez drugi Kanta, w trzecim profesor zaproponował mi Arystotelesa jako temat rozprawy doktorskiej. Kupiłem sobie pięć wielkich tomów jego dzieł w starym wydaniu Akademii Pruskiej, stopniowo przypominałem sobie wyuczoną w gimnazjum grekę. Po roku rozprawa była gotowa, nie zastanawiałem się nad tym, czy dobra; myślałem o tym, by mieć dyplom, a nie o tym, by robić odkrycia filozoficzne; przedstawiłem profesorom, nic nie poradzili, ani nie skrytykowali, zaaprobowali... Tak się skończyły me studia... Dowiedziałem się w ich toku, jak niektórzy filozofowie uprawiają naukę, ale żaden mi nie poradził, jak ja mam ją uprawiać; ani też nie podsunął tematu dalszej pracy. Mych mistrzów marburskich podziwiałem, ale nie miałem najmniejszej ochoty iść ich torem” (Tatarkiewicz 1979, 125)⁹.

Ale i ten wpływ ustał, wtedy gdy Tatarkiewicz objął stanowisko wykładowcy filozofii polskiego już Uniwersytetu Warszawskiego, co nastąpiło w 1915 roku. Choć ustał wpływ marburskich profesorów, to czymś trwałym okazała się sympatia młodego wówczas uczonego do autora *Etyki nikomachejskiej*, którego skądinąd marburczycy nie darzyli uznaniem (Tatarkiewicz 1978, t. 3, 244). Ta sympatia była już trwała, choć jego obraz poglądów Arystotelesa ulegał pewnym przekształceniom. Jest on wyraźnie inny w pracy doktorskiej niż w pierwszym tomie *Historii filozofii*, a jeszcze nieco inny w późniejszej publikacji poświęconej etyce Arystotelesa. Tym, co w tym drugim okresie, wywarło największe wrażenie na Tatarkiewiczu był filozoficzny zdrowy rozsądek cechujący Stagirytę (Tatarkiewicz 1978, t. 1, 104–120, zwłaszcza s. 120). Jak to podkreśla w Przedmowie do polskiego przekładu *Układu pojęć w filozofii Arystotelesa*:

„Tym razem zobaczyłem Stagirytę zupełnie inaczej jako najrozsądniejszego z filozofów, jako tego, który znalazł złoty środek, był ostrożniejszy od wszystkich klasyków ostrożności. Ten drugi obraz utrzymałem dotąd. Uwypuklił mi się jeszcze, gdy w latach trzydziestych zajmowałem się etyką Arystotelesa, etyką umiaru i przyjaźni. Jeszcze bardziej wzmocnił się w latach pięćdziesiątych, gdy studiowałem jego estetykę, gdy znalazłem (w *Polityce*) określenie sztuki jako szlachetnej rozrywki, a także gdy znalazłem (w *Etyce Eudemejskiej*) analizę przeżycia estetycznego w całej jego złożoności i (w *Retoryce*) teorię piękna jako uchwytności zjawisk. Potwierdziło mi to koncepcję Arystotelesa jako filozofa zdrowego rozsądku. Taką filozofię spotkałem w moich czasach przynajmniej raz: u Kazimierza Twardowskiego” (Tatarkiewicz 1978b, Przedmowa, 13)¹⁰.

⁹ Teksty, skądinąd krótkich, recenzji Cohena i Natorpa są pomieszczone w: Cz. Głombik 2005, 187–190.

¹⁰ W swej pracy z roku 1933 poświęconej poglądom etycznym Stagiryty, noszącej tytuł *Trzy etyki: studium z Arystotelesa* (pierwodruk francuski 1931, wydanie polskie 1933) Tatarkiewicz wyróżnia trzy stanowiska etyczne widoczne u Arystotelesa, które znaleźć można w *Etyce nikomachejskiej*. Byłyby to: etyka życia kontemplacyjnego, etyka życia czynnego oparta o zasadę sprawiedliwości oraz etyka przyjaźni. To co zwykle określa się mianem etyki arystotelesowskiej, to etyka życia czynnego nakreślona w księgach od I do IV *Etyki nikomachejskiej*. Por. Tatarkiewicz 1971d, 324–338.

Dochodzimy teraz do trzeciego środowiska, które wywarło znaczący wpływ na Tatarkiewicza, to jest do środowiska lwowskiego, które stworzył Twardowski. Omówimy to w kolejnym punkcie, w którym przyjrzymy się jego (Tatarkiewicza) stosunkowi do filozofii analitycznej w ogóle.

Wobec filozofii analitycznej

Wspomniana powyżej sympatia do Arystotelesa i uznanie dla niego są bardzo widoczne w wywiadzie, którego udzielił w 1974 roku Stefanowi Kisielewskiemu dla „Tygodnika Powszechnego”. W tym wywiadzie, a właściwie w odpowiedziach na wcześniej przygotowane pytania, Tatarkiewicz okazując pewien sceptycyzm, co do możliwości zbudowania systemu filozoficznego, wyraża raz jeszcze sympatię do arystotelesowskiego zauważając:

„Rozumiem potrzebę systemu filozoficznego, ale mnie ten trud nie pociąga. Czasem myślę, że nie jest to zadanie na miarę człowieka, w każdym razie nie jest na moją. Jeślibym miał przyznać się do jakiegoś systemu, to do arystotelesowskiego”. (Kisielewski 1974, 2)¹¹.

Widać więc, że nastawienie Tatarkiewicza było raczej umiarkowanie minimalistyczne, bliskie temu co spotykamy w podejściach analitycznych, także w tym preferowanym przez Kazimierza Twardowskiego. To u niego Tatarkiewicz znajduje ceniony przez siebie zdrowy rozsądek. Jak, przy tym, zauważa twórczość założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, także brała początek od Arystotelesa. (Tatarkiewicz 1978b, Przedmowa, 13). W przypadku Twardowskiego pociągało Władysława Tatarkiewicza tak to co było wartością rzeczową jego prac, jak i jego dorobek nauczycielski. Jak stwierdza w 3 tomie *Historii filozofii* w krótkiej charakterystyce jego poglądów:

„Myśliciel jasny i trzeźwy, a nauczyciel z bożej łaski, był wraz z Mahrburgiem i Weryhą człowiekiem najwięcej w ostatnim półwieczu zasłużonym dla filozofii w Polsce (Tatarkiewicz 1978, t. 3, 360).

Ten wybitny nauczyciel i jasny myśliciel, który nie zostawił po sobie wielkiej ilości prac był tym, który, jak zauważa Tatarkiewicz:

„Stworzył szkołę, jakiej nie stworzył jeszcze żaden w Polsce filozof. Zrealizował pragnienie Jana Śniadeckiego: by stworzyć filozofię, która by była odpowiednia dla wychowywania uczonych” (Tatarkiewicz 1978, t. 3, 361).

¹¹ W innym miejscu tego wywiadu Tatarkiewicz dodaje, że w arystotelizmie fascynuje go próba ujęcia wielości rzeczy w prostych terminach. Por. tamże, s. 2.

Ta wysoka ocena dotyczyła działalności całego środowiska, w którym działał Twardowski. Jak bowiem zauważa Tatarkiewicz, charakteryzując okres po swym powrocie ze studiów w Niemczech:

„Po doktoracie pojechałem jeszcze do Lwowa; chciałem się dowiedzieć, jak pracują Polacy. Od razu przekonałem się, że pracują inaczej i lepiej: szkoła Twardowskiego uczyła właśnie, jak pracować naukowo. Było to niestety lato 1910; zamieszki ukraińskie spowodowały zawieszenie wykładów, zdążyłem być jedynie na dwu wykładach i dwu ćwiczeniach mistrza. Nie pamiętam już, o czym tam była mowa, ale pamiętam metodę i odpowiadała mi bardziej niż innych zachodnich profesorów” (Tatarkiewicz 1979, 125).

To uznanie dla Twardowskiego i jego szkoły wyrażało się tak w uznaniu dla metody filozofowania, jak i w liczeniu się z opinią Twardowskiego. Tak w liście do Twardowskiego pisał Tatarkiewicz, mając na myśli swoją, ukończoną w 1929 (wydaną w 1930 w Ossolineum) *Historię filozofii*:

„Przyznam się, że pisząc ją, myślałem, czy posiada dostateczną jasność i dokładność myśli, układu, wysłowienia się, której przykłady Pan Profesor dał i której przeto ma prawo od polskich pisarzy filozoficznych wymagać” (cyt. za Jadczak 1997, 190)¹².

Należy dodać, że także Twardowski cenił Tatarkiewicza. To obopólne uznanie i szacunek znajdujemy w listach, jakie do siebie kierowali. Twardowski udzielił m.in. gorącego poparcia kandydaturze Tatarkiewicza, wtedy gdy powstał problem obsady III katedry filozoficznej na Uniwersytecie Warszawskim. Przyczynił się także do przeprowadzenia z sukcesem habilitacji Tatarkiewicza na Uniwersytecie Lwowskim¹³.

Generalnie rzecz można, że szacunek dla zdrowego rozsądku oraz dla postulatu jasności i precyzji powodował, że bliskimi były mu nurty o takim właśnie charakterze. Bliskie Tatarkiewiczowi w myśli analitycznej było większe niż to ma miejsce w pozytywizmie otwarcie, nie przesądzające dogmatycznie o granicach badań i poznania. (Tatarkiewicz 1978, t. 3, 368). Cennym było dla Tatarkiewicza także dokonujące się za sprawą filozofii analitycznej odejście od języka specjalnego, dostępnego dla wąskiego grona wtajemniczonych, na rzecz tego co nazwał mową zwyczajną i prostą (Tatarkiewicz 1978, t. 3, 372). Warto zarazem zauważyć, że w wywiadzie udzielonym Stefanowi Kisielewskiemu Władysław Tatarkiewicz wyraźnie wskazał, że w filozofii najbardziej odpowiada mu analityczna filozofia Brytyjczyków:

¹² O *Historii filozofii* Tatarkiewicza por. Cz. Głombik (red.) 2003 i pomieszczone tam teksty: K. Tatarkiewicza, B. Dembowskiego, Z. Kuderowicza, S. Borzyna i S.R. Bryła.

¹³ Por. K. Twardowski 1997, *Część I 1915–1927*, 96, 104–105. O stosunkach Tatarkiewicza z Twardowskim piszą szerzej: R. Jadczak 1997, 181–192; Cz. Głombik 2005, 117–130.

„...mogę powiedzieć, jakie ‘stanowisko’ odpowiada mi w filozofii: najbardziej ‘analityczna filozofia’ Brytyjczyków. Zaś nie w pracy naukowej, ale w ‘życiu’ pomocny jest mi Pascal” (Kisielewski 1974, 2).

Ta wypowiedź podkreślająca sympatię do filozofii analitycznej, tym razem mowa już o brytyjskiej, dotyka dwu interesujących kwestii¹⁴. I tak Tatarkiewicz zauważa, że na płaszczyźnie teoretycznej bliska jest mu refleksja analityczna Brytyjczyków, a w sferze życiowej refleksja Pascala¹⁵. W odniesieniu do pierwszego zagadnienia zauważmy, że bliskie Tatarkiewiczowi musiało być realistyczne nastawienie analityków brytyjskich, ich koncentrowanie się na ostrożnym filozofowaniu, nieufność do dążeń zmierzających do budowy systemu i nastawienie na realizację zadań cząstkowych, niejako preparacyjnych, prowadzenie skrupulatnej analizy pojęć oraz odkładanie na przyszłość (ewentualne) budowanie syntez filozoficznych (Tatarkiewicz 1978, t. 3, 224–235).

Interesujące jest też to ostatnie rozróżnienie na sferę poznawczą teoretyczną i życiową (egzystencjalną). Filozofia teoretyczna nie dostarcza odpowiedzi na egzystencjalne rozterki, stąd szukać tego należy, gdzie indziej. Jak wskazuje Tatarkiewicz:

„U Pascala bliskie mi stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie ‘porządku serca’ obok ‘porządku rozumu’. Bliskie to, że ‘człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny’, że ‘serce ma swe racje, których rozum nie zna, że ‘trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem’” (Tatarkiewicz 1978a, 136).

Jeśli w obrębie refleksji filozoficznej, szeroko rozumianej, można znaleźć pewne wskazówki, które dotyczyłyby owych ‘życiowo najdonioślejszych zagadnień’, to w nietypowej, dla filozofa teoretyka, refleksji, jaką jest myśl Pascala, o którym także Tatarkiewicz pisał w tekście dedykowanym Twardowskiemu, noszącym tytuł: *Porządek dóbr. Studium z Pascala* (Tatarkiewicz 1971e, 339–365). To rozróżnienie jest zgodne z generalnym nastawieniem polskiego filozofa. Tatarkiewicz był bowiem przekonany, że nauka i poznanie naukowe nie ma „monopolu na poznawanie i wyjaśnianie świata”¹⁶. Z tym rozróżnieniem zbieżne, co do konsekwencji, jest

¹⁴ Gdy wskazuje się na bliskość brytyjskiej filozofii analitycznej, to szczególnie znaczenie zdaje się mieć postać G.E. Moore’a. Tatarkiewicz był autorem recenzji z jego polskiego wydania pracy *Principia Ethica* (Polski tytuł *Zasady etyki*). Por. „Ruch Filozoficzny, R. V, 1919/1920, nr 3, s. 51a–52a. Należy także wskazać na oddziaływanie Moore’a na rozwiązania przyjmowane przez Tatarkiewicza w pracy *O bezwzględności dobra*. W tej kwestii por. R. Wiśniewski 2013, 24, 26–27, 41–42, 47–48, 57–63, 79–80, 96 nast.

¹⁵ W liście do Andrzeja Nowickiego (16 II 1974), odpowiadając na pytanie o swych filozoficznych antenatów Tatarkiewicz poszerza nieco ten katalog. Oprócz Arystotelesa, Pascala i analityków brytyjskich dodaje też scholastyków (co do porządku wykładu) oraz eseje Bacona, które przedkłada nad eseje Hume’a, ceniąc w nich literacką elegancję wykładu. Dodaje też, że nie lubi ani francuskiego, ani niemieckiego stylu w naukowej literaturze. Por. *Listy Władysława Tatarkiewicza z lat 1942–1977 (inedita) do Andrzeja Nowickiego*, 1980, 8.

¹⁶ W przedmowie do zbioru prac *Droga do filozofii*, Tatarkiewicz przypomina, że był on niekiedy zaliczany do pozytywistów. Zauważa też, że to określenie można by uznać, gdyby pozytywizm uznać za właściwą teorię nauki a zarazem przyjąć, że nauka nie ma, jak wskazaliśmy, poznawczego monopolu. Por. W. Tatarkiewicz,

rozdzielenie filozofów wielkich i bliskich. Wśród filozofów (analogicznie wśród mężów stanu, czy twórców kultury) znajdujemy ludzi wielkich niejako obiektywnie i bliskich, dla pewnych osób, czy środowisk¹⁷. Dla Tatarkiewicza tacy filozofowie jak Kartezjusz, Spinoza, Św. Tomasz, czy Leibniz są niewątpliwie wielcy, ale nie są dlań bliscy. Bliskimi zaś są dla niego: Arystoteles i Pascal (Tatarkiewicz 1978a, 130–136). Pierwszy to filozof zdrowego rozsądku, w sensie o jakim mówiliśmy powyżej, zaś drugi bliski był, jako że podejmował kwestie egzystencjalne ważne dla Tatarkiewicza, a w filozofii analitycznej słabiej reprezentowane. Można więc rzec, że Tatarkiewicz, co najmniej na swój własny użytek, proponuje wykroczenie poza myśl analityczną i sięgnięcie do refleksji, typu egzystencjalno-religijnego. Skądinąd dodać warto, że Tatarkiewicz nie przeceniał możliwości wykorzystywania narzędzi filozoficznych w domenie religii. W wywiadzie udzielonym Kisielewskiemu zaznaczał bowiem, że w przypadku religii musi być zachowany swoisty dla niej element tajemnicy, związanej z wiarą¹⁸.

Tatarkiewicz o roli logiki w filozofii

Sympatia wobec myśli analitycznej rodzi naturalne pytania o tę rolę, jaką Tatarkiewicz był skłonny przypisywać logice w obrębie filozofii. Dla tradycji analitycznej, od jej zarania ważną rolę odgrywała logika w jej postaci nowoczesnej (logistyka, logika matematyczna). Jak ważne jest to narzędzie dla filozofii, szczególnie w tej tradycji, nie ma potrzeby przypominać. Wielki współczesny filozof angielski M. Dummett skłaniał się wręcz do poglądu, że ojcem filozofii analitycznej jest Gottlob Frege, będący fundatorem współczesnej logiki. Niezależnie od słuszności tego poglądu Dummetta, historyczna rzetelność nakazuje jednak nam uznać, że od początków filozoficznej analizy oprócz nastawienia chcącego szeroko stosować logikę w filozofii (podejście B. Russella) występowało podejście, reprezentowane przez G.E. Moore'a, który aparatury formalnologicznej, w swej analizie języka potocznego, nie wykorzystywał. I dla Tatarkiewicza bliższe będzie właśnie to drugie nastawienie. Wspominałem o tym, jak ważne dla niego było porządkowanie

1971, Przedmowa, s. 8. Jak wskazuje J.J. Jadacki możemy w tym zakresie mówić o wpływie jego przyjaciela z okresu wileńskiego Mariana Massoniusa. Por. J.J. Jadacki 1981, 42–43.

¹⁷ Oczywiście mogą być filozofowie zarazem wielcy i bliscy. Dla wielu filozofów i historyków filozofii tacy myśliciele jak: Platon, Arystoteles, Św. Tomasz, czy Kant są tak wielcy, jak i bliscy. Ale dla innych niektórzy z nich mogą być wielcy, ale nie bliscy. Nadto pamiętać trzeba, że sąd przypisujący wielkość może być przez następną pokolenie skorygowany. Ale jak zauważa Tatarkiewicz pewne wielkości przetrwały próbę czasu.

¹⁸ „Jestem zwolennikiem dualizmu, rozgraniczenia, muszą istnieć tajemnice wiary!” (Kisielewski 1974, 2). O tym dualizmie świadczy także charakterystyczne zdanie z listu do profesora Ryszarda Wiśniewskiego: „Jeszcze jedno: określenie mej etyki jako laickiej jest dwuznaczne, jest 'laicka' w sensie areligijnej (jak fizyka czy językoznawstwo), ale nie w sensie antyreligijnej (jak materialistyczna filozofia). Tak więc katolik Tatarkiewicz wydaje się wyraźnie oddzielać rozmaite sfery kultury, czy aktywności poznawczej, nie przyznając monopolu żadnej z nich. (*Listy Władysława Tatarkiewicza do Ryszarda Wiśniewskiego*, 2011, 717).

aparatury pojęciowej i wprowadzanie jasności do wykorzystywanego języka¹⁹. Wyraźnie widać to w treści jego krótkiego listu, będącego odpowiedzią na ankietę miesięcznika *Znak*, w której formułowano jedno pytanie: *Czym jest filozofia którą uprawiam*. Tak odpowiedział na to pytanie Tatarkiewicz:

„Filozofia moja jest porządkowaniem pojęć, nic więcej. Mianowicie tych, którymi się stale posługuję i które są na tyle pociągające, że można o nich książki nie tylko pisać, ale nawet wydawać. ...Chcę tylko przejrzeć użyć pojęcia, jakimi się posługuję, – to nie jest znów tak mało” (Tatarkiewicz 1977, 1334).

W związku z tym był on zwolennikiem stosowania w filozofii narzędzi szeroko rozumianej logiki, zwłaszcza, gdy celem było rozjaśnianie używanych terminów i klaryfikowanie twierdzeń. Takie nastawienie pozwala mówić o wadze przywiązywanej przez Tatarkiewicza do narzędzi typu semiotycznego²⁰. Stąd waga przywiązywana do zabiegów o charakterze semiotycznym, w szczególności: definiowania, ustalania znaczenia, wydobywania wieloznaczności, klasyfikowania, a także, co dlań swoiste, budowania typologii. Te rodzaju narzędzia spotykamy na każdym kroku w jego twórczości²¹. Ważę przywiązywaną do analizy semiotycznej i definiowania potwierdza przyjrzenie się zawartości pierwszych czterech rozdziałów traktatu *O szczęściu*²². Rozdział pierwszy zatytułowany *Cztery pojęcia szczęścia* zaczyna się od jednoznacznego stwierdzenia:

„Rozważania o szczęściu muszą być rozpoczęte od analizy językowej; trzeba bowiem najpierw wyjaśnić, co znaczy słowo ‘szczęście’, aby móc potem mówić z sensem o szczęściu”. (Tatarkiewicz 1962, 15).

Takie analizy znaczeniowe szczególnie ważne i trudne są, wtedy gdy poruszamy się w sferze zagadnień antropologicznych i aksjologicznych, które stanowią przedmiot traktatu *O Szczęściu*. Jak jednak pokazuje praca Tatarkiewicza, także w tej materii możliwe jest uzyskanie pożądanego stopnia jasności. I to w dodatku w przypadku tego tekstu mamy do czynienia z pracą mającą znaczące walory literackie, ważne w przypadku dzieła przeznaczonego nie tylko dla profesjonalnych

¹⁹ Wedle Jana Popiela metodę Tatarkiewicza sprowadzić można do trzech następujących (zwykle) po sobie zabiegów: 1) wstępne porządkowanie terenu w postaci: ustalenia znaczeń, wydobywania wieloznaczności; 2) krytyki wyróżnionych stanowisk; 3) Próby zbudowania definicji, co jest zasadniczym celem. (Popiel 1960, 8–10, 12. Obszernie poglądy metodologiczne filozofa przedstawia i analizuje Jadacki. Por. J.J. Jadacki 2003, 83 nast.

²⁰ Por. J. Pelc 2001, 33–41. Dobitnie wyraża to Pelc mówiąc: „Władysław Tatarkiewicz choć nie był semiotykiem, w każdej niemal książce i rozprawie, w każdym rozdziale swej *Historii filozofii* pisał o słowach, a układając mówić o słowach, ujawniając ich wieloznaczność, ostrzegał przed jej skutkami i ukazywał możliwości interpretacyjne jednego na pozór poglądu...”; tamże, s. 38.

²¹ Jak zauważa Tatarkiewicz w pracy humanisty, zwłaszcza historyka tak sztuki, jak i filozofii oprócz zbierania faktów, czy ustalania ich genetyczną istotną rolę odgrywają zabiegi klasyfikacyjne, pozwalające na wydobywanie swoistych typów. (Tatarkiewicz 1951, 103 nast.).

²² Wskazuje on tam, że definicja może być rekonstrukcją znaczenia, jego konstrukcją lub też mieścić się pośrodku. (Tatarkiewicz 1962, 38 nast.).

filozofów²³. Precyzowanie używanych znaczeń wymaga zabiegów definiowania. Każda budowana definicja zakłada uprzednie zabiegi analityczne. Oprócz definiowania ważną rolę, zwłaszcza w naukach humanistycznych odgrywają także, wedle Tatarkiewicza, pojęcia typologiczne (Tatarkiewicz 1951, 113 nast.). Charakteryzując stanowisko metodologiczne Tatarkiewicza, Jerzy Pelc opisuje je ogólnie jako: semiotyzm (wraz z zabiegami klasyfikacyjnymi), historyzm oraz typologizm (Pelc 2001, 39–41). **To przywiązywanie kluczowego znaczenia do analizy semiotycznej wydaje się szczególnie ważnym narzędziem, które wraz z historyzmem staje się niejako znakiem ‘firmowym’ Władysława Tatarkiewicza.**

Tatarkiewicz, jako wytrawny historyk filozofii wskazywał też, że nie da się być historykiem filozofii bez dokonywania pewnych metodologicznych (metafilozoficznych) rozstrzygnięć. Historyk filozofii musi być także filozofem, bo jak zauważa Tatarkiewicz:

„Dla historyka filozofii nie dość jest znać filozofię; musi też być filozofem. Wynika to z aktywności jego roli, z nieustannej ingerencji przy opracowywaniu posiadanego materiału. I właściwym pytaniem nie jest to, czy on musi się w swych badaniach posługiwać filozofią, ale jaką filozofią ma się posługiwać” (Tatarkiewicz 1971c, 85).

Ceniąc wysoce, co potwierdzają powyższe uwagi, logikę w jej szerokim rozumieniu (logikę ogólną) Władysław Tatarkiewicz nie był jednak skłonny akceptować pewnego typu stanowisk, które określić możemy mianem logicyzmu w filozofii. Obce z pewnością było dlań podejście, które reprezentował Jan Łukasiewicz, wyrażający je dobitnie w artykule „*O metodę w filozofii*”, przedstawionym przezeń na Zjeździe Filozoficznym w Warszawie w roku 1927. Łukasiewicz wyraża tam pogląd, że systemy filozofii nowożytnej budowane przez Kartezjusza, Spinozę, Kanta, czy idealistów pokantowskich nie posiadają wartości naukowej (Łukasiewicz 1928, 3–5). Analizując te systemy znajduje się tam bowiem mętne pojęcia, brak uzasadnienia twierdzeń wygłaszanych oraz błędy w rozumowaniach. Jeśli nawet w tych systemach można znaleźć rzeczy wartościowe, to nie jest to wartość naukowa. Przyczyn tych słabości szukać należy, przede wszystkim, w niewykorzystywaniu narzędzi logicznych. Łukasiewicz, tak jak potem Bocheński, jest przekonany, że lekceważenie przez filozofię nowożytną logiki i preferowanie teorii poznania leży u podstaw słabości myśli nowożytnej. Tę słabość uwiarygodnił dobitnie, zdaniem Łukasiewicza, czas współczesny, w których mamy do czynienia z rozwojem logiki matematycznej. Toteż, jego zdaniem, nadanie filozofii nauko-

²³ Wskazuje na to J. Pelc, mówiąc „Władysław Tatarkiewicz nie tylko połączył powaby literackie ze zdyscyplinowaniem semantycznym, ale osiągnął przy tym ważny osobny wynik naukowy. Oto analizę znaczeń oparł na materiale historycznym. Historykowi filozofii dostarczył więc cenny materiał do rozważań innych niż pojęciowe, a zarazem badaczowi pojęć ofiarował ich przegląd w perspektywie historycznej, ukazującej modyfikacje, różnicowanie się i rozwój koncepcji” (J. Pelc 2001, 35).

wego charakteru wymaga, przede wszystkim, wykorzystania logiki matematycznej i tego co byłoby w gruncie rzeczy aksjomatyzacją filozofii. Gdy zaś:

„...metoda aksjomatyczna, zastosowana do filozofii, wyda już rezultaty, wtedy będzie czas zwrócić się do przeszłości i w dziejach filozofii poszukać zaczątków i śladów nowych zdobyczy myśli” (Łukasiewicz 1928, 5).

Tego rodzaju stanowisko, jakie w ogólnych zarysach zaprezentował Łukasiewicz, jawiło się Tatarkiewiczowi jako antyfilozoficzne. Taka antyfilozoficzna postawa miałyby jednak cechować nie samego Kazimierza Twardowskiego, lecz niektórych jego uczniów. Reprezentatywnym wyrazem tego nastawienia miało być właśnie stanowisko Łukasiewicza, którego skądinąd Tatarkiewicz wysoce cenił jako logika, przedstawiciela logiki matematycznej. Tak o swej ocenie nurtu antyfilozoficznego pisze Tatarkiewicz w *Historii filozofii*:

„Analityczna filozofia w Polsce przeszła ewolucję, przybierając w dwudziestych latach postać znacznie skrajniejszą niż ta, jaką miała u Twardowskiego i pierwotnie u jego uczniów. Było to w związku z zajęciem się logiką matematyczną; w świetle jej wymagań poczynania filozoficzne wydały się nienaukowe. I wytworzyła się wśród filozofów postawa antyfilozoficzna. Ostrożność Twardowskiego w filozofii przeszła w niechęć do filozofii...szczytowy punkt swój ta antyfilozoficzna postawa znalazła w przemówieniu Łukasiewicza na Zjeździe warszawskim w 1927 roku”. (Tatarkiewicz 1978, t. 3, 369).

Generalnie rzecz można, że szacunek dla zdrowego rozsądku oraz dla postulatów jasności i precyzji czyniły Tatarkiewiczowi bliskim myśl analityczną, w tym Szkołę Twardowskiego. Doceniając wagę szeroko rozumianej logiki w filozofii nie podzielał on jednak postulatu, dziś może powiedzielibyśmy, filozofii logicznej, w czym zresztą nie różnił się wiele od samego twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW)²⁴. Wskazując w tym tekście ważne podobieństwa i pewne odrębności w pojmowaniu filozofii przez Tatarkiewicza i SLW samą kwestię jego przynależności do tejże szkoły gotów jestem uznać za problem, w pewnej mierze konwencjonalny. Przemawiają za tym racje rzeczowe a także opinia samego filozofa wyrażona w liście Ryszarda Wiśniewskiego:

„Zdaję sobie sprawę, że szczególnie trudne było włączenie mnie do jakiegoś kierunku i szkoły. Studia uniwersyteckie odbywałem w uniwersytecie, gdzie istniała rzeczywiście szkoła filozoficzna. Ale już w pracy doktorskiej wyłamałem się z tej szkoły. I potem do żadnej szkoły nie wszedłem (jeśli nie liczyć uznania dla metodologicznej szkoły lwowskiej). Nawet nie zastanawiałem się, gdzie jest moje miejsce na mapie filozoficznej XIX wieku. Gdyby mnie kto naciskał, to prawdopodobnie powiedziałbym, że blisko Brentana i realistów brytyjskich. Moja znajomość szkoły badeńskiej jest znikoma. Kant jest dla mnie wielkim myślicielem, z którym niewiele mam ostatecznie wspólnego” (Listy 2011, 717.)

²⁴ W kwestii przynależności Władysława Tatarkiewicza do SLW por: J. Woleński 1985, 9, 17–20, 28–32, 75–76, 287–289, 294, 309–312; J.J. Jadacki 1987, 306; W. Rechlewicz 2007, 148–151; J. Zegzuła-Nowak 2010, 93–112, zwłaszcza s. 95–111.

Filozofia a poznanie potoczne i poznanie naukowe

Przedstawiając poglądy Tatarkiewicza w tej kwestii należy, jak uważam, już na samym wstępie zwrócić uwagę na te jego rozważania, które dotyczą kwestii relacji filozofii do nauki (nauk szczegółowych). Pozwoli to, w ogólnym choćby zarysie, dostrzec te cechy, które są, jego zdaniem, ważne wtedy, gdy mówimy o specyfice filozoficznego poznania. Jak to stwierdza Tatarkiewicz w *Drodze do filozofii*, ta rzeczywistość, która nas otacza jest bogata, zróżnicowana, posiadająca rozmaite aspekty. Może być ona poznawana w rozmaity sposób i przy pomocy rozmaitych narzędzi. Filozofia jest tylko jednym z rodzajów ludzkiego poznania. Stąd też chcąc uchwycić jej specyfikę metodologiczną wskazane jest zestawienie jej z innymi rodzajami poznania. Bierze on pod uwagę trzy jego typy. Tatarkiewicz odróżnił bowiem poznanie filozoficzne od dwu innych jego rodzajów: poznania naturalnego i poznania naukowego. Jeśli na razie pominąć filozofię i adekwatne dla niej poznanie, to wówczas, z jednej strony, mamy perspektywę, jaką daje poznanie naturalne i pochodzący odeń naturalny obraz świata. Z drugiej zaś strony, poznanie naukowe i wywodzący się z niego naukowy obraz świata (Tatarkiewicz 1971, 19–51). Dostrzeżenie specyfiki tych dwu odmiennych rodzajów poznania (i odpowiadających im różnych obrazów świata, jakie kształtują się w ich kontekście) może pozwolić na uchwycenie specyfiki każdego z nich, w tym także może pozwolić wydobyć, co tutaj szczególnie interesujące, specyfikę metodologiczną filozofii.

Naturalny obraz świata jest udziałem każdego człowieka. Choć każdemu osobnikowi dostępny jest tylko wycinek świata, to jednak wyrabia on sobie opinię na temat jego całości (Tatarkiewicz 1971, 13 nast.). W obrazie naturalnym traktuje się świat jako zbiór rzeczy materialnych, które powiązane są ze sobą i rozmieszczone w czasie i przestrzeni. Rzeczy wyposażone są przy tym w rozmaite własności. Ten obraz świata jest więc obrazem typowym dla realizmu, przyjmującego tezę o istnieniu świata niezależnego od nas (Tatarkiewicz 1971, 13–14). Zdobycie takiego obrazu świata nie wymaga jakiegoś szczególnego wykształcenia i przygotowania fachowego. Tworzy się on z wrażeń zmysłowych i dzięki wyobrażeniom. Oprócz tego w jego tworzeniu uczestniczy doświadczenie wewnętrzne i myślenie. Jego kształt zależny jest nie tylko od cech przysługujących światu, lecz także od cech przysługujących temu, kto ten obraz świata buduje (Tatarkiewicz 1971, 20). Ten naturalny obraz świata jest, ogólnie rzecz biorąc, wspólny dla wszystkich. Tak więc jest to także obraz świata tych, którzy, jak to czynią niektórzy uczeni i filozofowie, go podważają²⁵. Naturalny obraz świata niezależnie od jego walo-rów ma pewne słabości. Można bowiem mówić o jego względności i zmienności co do szczegółów, o tym, że zmienia się on w zależności od stanu naszego ciała i umysłu, wreszcie zaś, iż jest on niezupełnym obrazem świata. Jednakże, co warto

²⁵ Taki naturalny niejako obraz świata mógłby podlegać rozmaitym poszerzeniom (rozbudowie) i analizie. Taką interesującą propozycję, nawiązującą skądinąd do Tatarkiewicza, znajdujemy w: J.J. Jadacki 2000, 107–122.

uwypuklić, obraz ten jest podstawą i punktem wyjścia w dochodzeniu do wiedzy i budowania takiego obrazu, który byłby już inny niż naturalny.

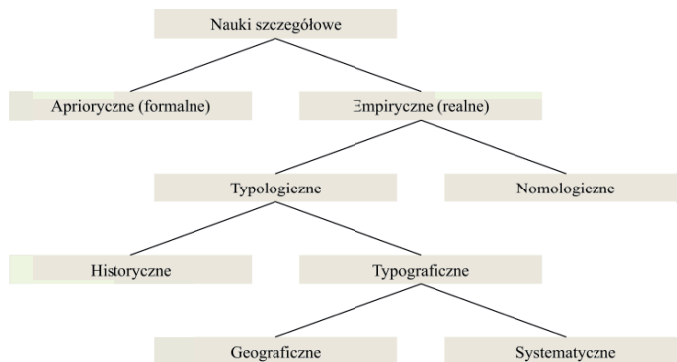
Nauka jest tym co poszerza, ulepsza i koryguje, wprowadza dowód, tego co było jedynie domysłem, uściśla, porządkuje, lecz zarazem ogranicza swe zainteresowania w stosunku do wiedzy potocznej (Tatarkiewicz 1971, 25 nast.). Poznanie naukowe ma być: zupełnym, ścisłym, odpowiedzialnym i bezstronnym. Te cechy różnią je od poznania potocznego. **Wiedza naukowa może zaś być traktowana jako ulepszenie wiedzy potocznej**, z uwagi na to, że ją rozszerza, poprawia, sprawdza oraz dostarcza dowodów i wyjaśnień dla przyjmowanych tez. Nadto uściśla je i porządkuje, co dokonuje się poprzez włączenie w większe systemy. Poza tym, co istotne, nauka ogranicza zarazem swoje aspiracje odsuwając pewne problemy, co do których uznaje się za niekompetentną. Są to mianowicie te zagadnienia, które dotyczą celów, sensów (sens życia, czy też jego cel), czy też wartości. Takich zagadnień nauka nowożytna nie podejmuje. Z tego względu, dzięki rezygnacji z realizowania pewnych celów, poznanie naukowe może osiągnąć charakter metodologiczny, o którym była mowa. Można rzec, że historia nauki nowożytnej pokazuje, iż jej ogromne sukcesy poznawcze i technologiczne zastosowania były możliwe dzięki takiej poznawczej ascezie. Zarazem zaś oznacza to, że nauka nie rości sobie aspiracji do poznawania każdej sfery rzeczywistości. Ta zarysowana charakterystyka poznania naukowego uwidacznia jego różnice w stosunku do poznania filozoficznego i filozofii samej. Ta ostatnia nie stosuje bowiem, w swym obrębie, takich ograniczeń poznawczych.

Na naukę składają się rozmaite dyscypliny, które dzielić można ze względu na różne kryteria rzeczowe lub też praktyczne (Tatarkiewicz 1971a, 53 nast.)²⁶. Te najistotniejsze wskazują na różnice, które dotyczą: (1) przedmiotu (wyróżnić można w oparciu o to kryterium nauki przyrodnicze i humanistyczne); (2) własności badanego obiektu (inne własności bada fizyka zaś inne chemia); (3) metody stosowanej (nauki aprioryczne i empiryczne); (4) tego czy poszukują one prawd jednostkowych, czy prawd ogólnych (nauki nomologiczne jak fizyka i nauki idiograficzne jak historia). Ostatni ze wspomnianych podziałów budzi jednak wątpliwości filozofa. Sądzi on bowiem, że traktowanie historii jako nauki czysto idiograficznej nie jest zasadne (Tatarkiewicz 1971a, 56). Tatarkiewicz w ogóle wątpi w istnienie tych ostatnich, wyraźnie stwierdzając, że: „Nauk wyłącznie idiograficznych nie ma” (Tatarkiewicz 1971a, 57). Nauka historii bowiem nie tylko ustala fakty o charakterze indywidualnym, lecz ponadto charakteryzuje te fakty bardziej ogólnie poprzez ustalanie właściwych dla nich typów lub stylów. Stąd propozycja Tatarkiewicza zmierza w tym kierunku aby podział nauk na nomotetyczne i idiograficzne, zaproponowany przez Windelbanda, zastąpić podziałem na

²⁶ Jak to stwierdza Tatarkiewicz klasyfikacja nauk może dotyczyć dwu rzeczy, po pierwsze może to być podział nauk na grupy nauk wedle ich podobieństwa do siebie, po drugie zaś może chodzić o uszeregowanie nauk, wedle określonej zasady. Por. także J.J. Jadacki 1987a, 79–80.

nauki nomologiczne i typologiczne²⁷. I właśnie ten podział nauk na typologiczne i nomologiczne wydaje się być najważniejszym dla Tatarkiewicza, bo bierze on pod uwagę nie przedmioty nauk, lecz rozmaite ich zadania (tamże). Nauki typologiczne ustalają rozmaite postaci, w jakich dane zjawisko występuje, zaś nomologiczne to, co w danej dziedzinie wspólne wszystkim zjawiskom (Tatarkiewicz 1971a, 56 nast.). Wśród nauk typologicznych z kolei proponuje wyróżnić nauki historyczne oraz typograficzne. O ile te pierwsze ustalają, jak w porządku czasowym kształtowały się typy ustrojów politycznych lub utworów artystycznych, to te drugie badałyby rozmieszczenie typów w przestrzeni (nauki geograficzne), bądź też wyłącznie samo wyodrębnienie typów rzeczy, jak to się dzieje np. w opisowej botanice (nauki systematyczne). **Generalnie powiedzieć można, że nauki humanistyczne są typologiczne, a nauki przyrodnicze nomologiczne**²⁸. Choć są od tego odstępstwa, jak to się dzieje w przypadku takich nauk, jak geologia historyczna, czy wspomniana już botanika opisowa. Są to bowiem nauki będące zarazem przyrodniczymi i typologicznymi. **Nauki humanistyczne i przyrodnicze, mimo dzielących je różnic, odwołują się do doświadczenia można je więc nazwać empirycznymi** (Tatarkiewicz 1971, 32). Są jednak także nauki, które nie odwołują się do doświadczenia i zaczynają się od pewników. I to są właśnie nauki aprioryczne, dedukcyjne i formalne (Tatarkiewicz 1971, 32–33; 1971a, 55). **Nauki aprioryczne i empiryczne różnią się od siebie zasadniczo pod względem przedmiotu i przyjmowanego uzasadniania**²⁹.

Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę nauki szczegółowe o nastawieniu wyłącznie poznawczym, a więc nauki czyste, to proponowany przez Władysława Tatarkiewicza podział przedstawia się w sposób następujący:



²⁷ Nazwa nauki nomologiczne wydaje się Tatarkiewiczowi lepsza ponieważ nazwa ta, w przeciwieństwie do nazwy nauki nomotetyczne, nie przesądza czy prawa są odkrywane, czy też ustanawiane. Także w tej kwestii przejawia się więc znamienita dla filozofa ostrożność i niechęć do przesądzania wyborów, choćby terminologicznych, w sytuacji, gdy sama kwestia jest sporna.

²⁸ W kwestii nauk humanistycznych u Tatarkiewicza por. także S. Zamecki 1977, 172–174.

²⁹ Innym jeszcze podziałem byłby podział wyróżniający nauki czyste, celem których jest poznanie i nauki stosowane celem których jest ustalanie sposobów uzyskania pewnych pożądaných stanów rzeczy.

To, co nazywa się zwykle naukowym obrazem świata, jest dostarczane przez przyrodoznawstwo, więc dyscypliny będące zasadniczo przynależnymi do nauk nomologicznych. Ten obraz różni się zasadniczo od naturalnego obrazu świata, będąc: (1) bardziej jednolitym; (2) bardziej systematycznym, dzięki uogólnieniom zawartym w prawach lub typach. Ta swoistość naukowego obrazu świata jest najbardziej widoczna w naukach zaawansowanych, takich choćby jak fizyka. Zwykle ten obraz uznawany bywa za doskonalszy od obrazu naturalnego, dostarczanego przez poznanie potoczne. Ale, jak to zauważa Tatarkiewicz, nie zawsze i nie każda różnica świadczy o wyższości obrazu naukowego. Ogólnie biorąc, obraz naukowy można uznać za ilościowy, zaś naturalny za jakościowy. Pomijanie zaś w obrazie naukowym jakości, uznawanych za subiektywne, nie musi wcale oznaczać, że tych jakości nie ma. Może to tylko wynikać z przekonania, że nauki nie interesują się tym, co jakościowe (Tatarkiewicz 1971, 44–45). Inną ważną różnicą, między tymi obrazami świata, jest okoliczność, że w obrazie naturalnym ujmuje się świat jako zbiór rzeczy, zaś w obrazie naukowym jako zbiór procesów. Rzeczy zaś mogą być traktowane jako obiekty o charakterze subiektywnym. Ale wbrew temu można też przyjmować, że rzeczy w naukowym obrazie są pomijane, nie dlatego, że ich nie ma, lecz z powodu takiego, iż do pomiarów i obliczeń nie są one potrzebne. Każdy z tych obrazów, tak naturalny, jak i naukowy, jest w jakiejś mierze zdeformowany, lecz w przypadku każdego z nich inne są czynniki deformujące. W obrazie naturalnym tymi czynnikami są czynniki praktyczne, zaś obrazie naukowym te czynniki to potrzeby obliczeń i mierzenia. Tak więc wybór jednego z tych obrazów jest zawsze wyborem obrazu świata jakoś już zdeformowanego. Wtedy, gdy chcemy budować swój pogląd na świat musimy dokonać wyboru między tymi dwoma obrazami. Taki wybór, o ile ma być dokonany z punktu widzenia zewnętrznego, jakoś neutralnego, rolę arbitra w tej sprawie musi powierzać filozofii. To zaś wymaga uprzednich rozstrzygnięć natury filozoficznej, rozstrzygnięć z zakresu metafizyki i teorii poznania. Filozofia, zwłaszcza te dwie wymienione dyscypliny stają się więc, przy takim podejściu, arbitrem, który ma dokonywać wyboru między naturalnym a naukowym obrazem rzeczywistości. I tutaj mielibyśmy, zdaniem filozofa, jedną z ważnych funkcji filozofii.

Specyfika filozofii i jej stosunek wobec innych sfer kultury

Kluczowym wydaje się w tym momencie problem tego czym jest filozofia. Jeśli chce się teraz odpowiedzieć na to ważne pytanie, to można to uczynić na płaszczyźnie deskryptywnej, bądź na płaszczyźnie normatywnej, gdzie dekretuje się to czym filozofia być powinna. Jako historyk filozofii (także, co istotne, historyk estetyki i sztuki) Tatarkiewicz umieszczał się zwykle na tej pierwszej płaszczyźnie. Historyk filozofii bowiem nie może zawężać tematu swych badań, lecz winien brać pod uwagę wszystko, co za filozofię uchodziło. „Filozofia – jego zdaniem – co do

swego statusu różni się od wszystkich nauk szczegółowych. Każda z tych nauk ma bowiem jakiś wydzielony obszar zainteresowań badawczych”. **Tymczasem filozofia chciałaby objąć swym zakresem to wszystko, co istnieje.** Jest więc ona dyscypliną o najszerszym zakresie i wykorzystującą najogólniejsze pojęcia (Tatarkiewicz 1978, t. 1, 13). **Zakres zainteresowań badawczych odróżnia więc filozofię od tzw. nauk szczegółowych.** Kwestia czy filozofia może być uznana za naukę jest zresztą przedmiotem sporów. W obrębie nowożytnych klasyfikacji nauk często nie włączano filozofii do nauki, a nawet niekiedy w ogóle ją pomijano w proponowanych klasyfikacjach³⁰. Czy dla filozofii pozostawało by więc jakieś miejsce? Wedle pozytywistów filozofia, w odróżnieniu od filozofii dawniejszych epok, mogłaby dążyć do realizacji jednego z dwu celów. Mogłaby więc ona tak, jak chciał np. Comte lub Spencer, dążyć do syntezy dorobku nauk szczegółowych lub też, jak chciał z kolei J.S. Mill, stać się metodologią nauk (Tatarkiewicz 1978, t. 3, 84–85). W odniesieniu do filozofii można też przyjmować, jak to niekiedy czyniono, że nie ma ona aspiracji poznawczych, lecz raczej takie, które czynią ją bliską poezji. Można też widzieć w niej narzędzie zaspokajania potrzeb natury praktycznej. Ale jeżeli przyznamy jej walory poznawcze, to i tak różni się ona od nauk szczegółowych. **Wedle Tatarkiewicza filozofia może być określona mianem nauki, wtedy tylko, gdy naukę pojmuje się bardzo szeroko.** Przy takim szerokim rozumieniu nauka to: „Metodyczne, technicznie udoskonalone zdobywanie wiedzy” (Tatarkiewicz 1971, 47). I filozofię można by nazywać nauką przy takim szerokim rozumieniu tej ostatniej. Tak rozumiana filozofia różni się jednak będzie wyraźnie od nauk szczegółowych. **Filozofia różni się od innych nauk, nie tylko swym zakresem. Różnica dotyczy także metod postępowania badawczego.** Albowiem choć korzysta ona z metod naukowych, to jednak w pewnych sytuacjach poza te metody wychodzi. Wiąże się to z tym, że nauka nowożytna jest wiedzą metodycznie zdobytą i możliwie pewną. Takich zaś wymogów metodologicznych filozofia nie jest w stanie spełnić (Tatarkiewicz 1971a, 53–54).

Rozumienie filozofii ulegało zmianom na przestrzeni dziejów, od antyku do współczesności. W dziejach filozofii europejskiej daje się wyróżnić trzy zasadnicze okresy: starożytność, średniowiecze, nowożytność (Tatarkiewicz 1978, t. 1, 15–16; 1971c, 107). Zaś w ramach filozofii można wydzielić trzy wielkie grupy zagadnień filozoficznych, składających się na trzy klasyczne działy filozofii. Są to: metafizyka zajmująca się bytem, teoria poznania, której przedmiotem jest poznanie oraz aksjologia (etyka w sensie szerokim), która koncentruje się na wartościach (Tatarkiewicz 1978, t. 1, 14). Historycznie biorąc, rozumienie filozofii ewoluowało od filozofii pojmowanej jako wszelka wiedza, do ograniczenia jej do węższego zakresu. Znaczna część filozofów uznała, w pewnym okresie, że takie maksymalistyczne aspiracje i chęć zbudowania całościowej wiedzy wykraczają poza dostępne

³⁰ W szczególności pomijają zwykle filozofie klasyfikacje pochodzące od autorów o nastawieniu pozytywnym, by wspomnieć tylko wielką klasyfikację Augusta Comte’a.

ludziom możliwości poznawcze (Tatarkiewicz 1971, 50 nast.; 1971c, 100 i nast.). Prowadzi to do tego, że filozofia (w dominujących ujęciach) zaczyna zajmować się nie bytem samym, lecz naszymi myślami o bycie. Ale oprócz takiej filozofii minimalistycznej i ostrożnej nie zaginął model maksymalistyczny nie rezygnujący z metafizyki. Jak to stwierdza Tatarkiewicz: „jedno zawsze znajduje zwolenników wśród odważnych, drugie wśród ostrożnych” (Tatarkiewicz 1971, 52). **Samemu Tatarkiewiczowi było bliższe to ostrożne, minimalistyczne rozumienie filozofii, choć nie znaczy to, że odrzucał, lekceważył, czy wykluczał nastawienie maksymalistyczne.** Można uznać, że zgodziłby się on ze stwierdzeniem, że dla filozofii, jako pewnego działu kultury, widzianego w szerokiej perspektywie, potrzebne oraz właściwe jest i jedno i drugie podejście.

Ale swoistość filozofii polega także na tym, że dotyczy ona tego, co dla ludzi najważniejsze i najcenniejsze oraz dostarcza poglądu na świat (Tatarkiewicz 1978, t. 1, s. 13). W tym miejscu Tatarkiewicz oddala się od nastawienia metafizycznego typowego dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w którym filozofia i zagadnienia światopoglądowe były i powinny być separowanymi. To, co *in concreto* zalicza się do filozofii i co jest jej przedmiotem, nie jest czymś stałym i ulega zmianom w zależności od epoki. Zależy to bowiem od tego co uznajemy za ważne z badawczego punktu widzenia. W różnych okresach i dla rozmaitych filozofów, czy szkół filozoficznych może to być świat przyrody, Bóg, dusza, czy moralność. Zależy to także od przyjętych w danym okresie poglądów epistemologicznych (rozmaite, niezgodne ze sobą charakterystyki natury poznania, niekiedy sprowadzające je np. do psychologii) oraz od uznania, co czynimy przedmiotem wiedzy, gdzie wyznaczamy jej granice (może to być świat rzeczywisty lub tylko zjawiskowy, bądź też nasze ludzkie myśli o świecie).

Metafilozofia Tatarkiewicza – ujęcie syntetyczne

Na zakończenie uwagi dotyczące metafizologii, które znajdujemy w dorobku polskiego filozofa, spróbujmy wyrazić w syntetycznym skrócie:

- A) Myślenie charakterystyczne dla Tatarkiewicza cechuje: poczucie umiaru oraz uznanie dla zdrowego rozsądku, który znajduje on u Arystotelesa i Twardowskiego.
- B) Tatarkiewicza widzenie filozofii i przyznanych jej zadań można uznać za umiarkowanie minimalistyczne, lecz bez pozytywistycznych skrajności.
- C) Język filozofii winna charakteryzować klarowność i troska o precyzję, stąd bliskie mu jest, charakterystyczne dla SLW, hasło analizy semiotycznej, które szeroko wykorzystywał.
- D) Doceniając rolę logiki, będąc też przekonany o wadze jej zastosowań w nauce, nie podziela jednak filozof wygłaszanych haseł filozofii logicznej, które uznaje za prowadzące do następstw antyfilozoficznych.

- E) W stosunku do współczesnych prądów jego nastawienie wydaje się bliskie filozofii analitycznej, którą ceni, choć uznaje za niewystarczającą na planie praktycznym (egzystencjalnym).
- F) Tatarakiewicz odróżnia poznanie naukowe, potoczne, filozoficzne a także, co dodać warto, analogicznie trzy typy poglądu na świat. Można więc mówić o pluralistycznej wizji poznania, w której filozofii wypada pełnić rolę arbitra w przypadku sporu, między naukowym a potocznym obrazem świata.
- G) Jest to wizja bliska pewnym nurtom filozofii analitycznej, w tym i SLW, choć cechująca się zarazem pewnymi swoistymi dla Tatarakiewicza odrębnościami. W jego wizji ludzkiego poznania jest bowiem miejsce na refleksję typu światopoglądowego i egzystencjalnego. Sam Tatarakiewicz wskazując na bliskość metodologiczną z SLW, nie chciał jednak w sposób jednoznaczny zaliczać się do żadnej filozoficznej szkoły.
- H) Prowadzone powyżej analizy przemawiają za uznaniem, że te wyrażone w pracach Tatarakiewicza, oraz wydobyte z jego tekstów, poglądy na temat zadań filozofii, jej metod, stosunku do innych działań kultury, pozwalają na częściowe odtworzenie jego metafizycznych przekonań. Nie daje to jednak obrazu pełnego i wyczerpującego. Skoro nie mamy możliwości pełnego i systematycznego ich ustalenia, a w konsekwencji nie daje się zbudować całościowego obrazu metafizycznych przeświadczeń Tatarakiewicza, to pozostanie przy nazwie metafizyczne uwagi wydaje się zasadne.

Literatura

- Audi, R., red., 1999, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Blackburn, S., 1997, *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, tłumaczyli różni autorzy, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Chwał, S., 1998, *Metafilozofia Adama Mahrburga*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Czeżowski, T., red., 1960, *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarakiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa: PWN.
- Dąbbska, I., 1981, *Charakterystyka filozoficznej twórczości profesora Władysława Tatarakiewicza*, „Studia Filozoficzne”, 1: 5–10.
- Dziemidok, B., 1967, *Poglądy estetyczne Władysława Tatarakiewicza*, „Życie i Myśl”, 17.6: 36–50, 17.7/8: 196.
- Dziemidok, B., 1971, *Pluralizm estetyczny Władysława Tatarakiewicza*, „Studia Filozoficzne”, 2: 121–141.
- Głombik, Cz., red., 2003, *Władysław Tatarakiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania 'Historii Filozofii'*, Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- Głombik, Cz., 2005, *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarakiewicz*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Herbut, J. red., 1997, *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin, TN KUL.
- Jadacki, J.J., 1981, *Homo philosophicus polonus (Tatarakiewicz)*, „Odra” 11: 40–46; 12: 22–28.
- Jadacki, J.J., 1987, *Panorama Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Edukacja Filozoficzna”, 2: 291–307.

- Jadacki, J.J., 1987a, *Władysława Tatarkiewicza autoportret filozoficzny*, „Edukacja Filozoficzna”, 3: 409–426.
- Jadacki, J.J., 2000, *Metafizyka naturalna*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 9.2: 107–122.
- Jadacki, J.J., 2003, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, w: Cz. Głombik, red., *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania 'Historii Filozofii'*, Katowice, Wydawnictwo Gnome, 77–89.
- Jadczyk, R., 1997, *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kisielewski, S., 1974, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, „Tygodnik Powszechny”, 38: 1–2.
- Kleszcz, R., 2011, *Problemy metafizyczne*, w: M. Woźniczka, red., *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo 'scriptum', Kraków, 31–44.
- Książek, A., 2015, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 1: 87–108.
- „Listy/Tatarkiewicz W., Zamoyski A., 1970, „Poezja” 14.1: 67–109.
- „Listy Władysława Tatarkiewicza z lat 1942–1977 inedita, do Andrzeja Nowickiego”, 1980, „Studia Filozoficzne”, 9: 3–10.
- „Listy Władysława Tatarkiewicza do Ryszarda Wiśniewskiego”, 2011, „Filo-Sofija”, 11.13–14: 709–718.
- Łukasiewicz, J., 1928, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, R. 31.1–2: 3–5.
- Pacufa, S., 1976, *Władysław Tatarkiewicz w polskiej filozofii współczesnej*, „Życie i Myśl”, 4: 151–156.
- Pelc, J., 2001, *Analiza semantyczna w pismach Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 10.1: 33–41.
- Popiel, J., 1960, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza: próba charakterystyki*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*, red. T. Czeżowski, Warszawa: PWN.
- Rechlewicz, W., 2007, *Władysław Tatarkiewicz a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, w: W. Słomski, red., *Filozofia słowiańska na przełomie wieków*, Warszawa: Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie.
- Tatarkiewicz, T., Tatarkiewicz, W., 1979, *Wspomnienia*, Warszawa, PIW.
- Tatarkiewicz, W., 1915, *Z dziejów filozofii na Wszechnicy Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 18.3–4: 197–207.
- Tatarkiewicz, W., 1948, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie*, „Przegląd Filozoficzny”, 1–3: 3–14.
- Tatarkiewicz, W., 1951, *Skupienie i marzenie*, Kraków: Wydawnictwo M. Kot.
- Tatarkiewicz, W., 1962, *O szczęściu*, Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz, W., 1971, „Droga do filozofii”, w: W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa: PWN, 13–52.
- Tatarkiewicz, W., 1971a, *Nauki nomologiczne a typologiczne*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa: PWN, 53–62.
- Tatarkiewicz, W., 1971b, *O pisaniu historii filozofii*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa: PWN, 63–86.
- Tatarkiewicz, W., 1971c, *Okresy filozofii europejskiej*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa: PWN, 93–108.
- Tatarkiewicz, W., 1971d, *Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa: PWN, 324–338.
- Tatarkiewicz, W., 1971e, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa: PWN, 339–365.
- Tatarkiewicz, W., 1977, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, List do redaktora, „Znak”, 11–12: 1334.
- Tatarkiewicz, W., 1978, *Historia filozofii*, t. 1–3, Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz, W., 1978a, *Parerga*, Warszawa: PWN.

- Tatarkiewicz, W., 1978b, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przełożyła z niemieckiego Izydora Dąmbska, Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz, W., 1979, *Zapiski do autobiografii*, w: T. Tatarkiewicz, W. Tatarkiewicz, *Wspomnienia*, Warszawa: PIW.
- Tatarkiewicz, W., 2010, *Szkoła marburska i jej idealizm*, w: red. P. Parszutowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Twardowski, K., 1997, *Dzienniki. Część I 1915–1927*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Wiśniewski, R., 1978, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka”, 16: 131–146.
- Wiśniewski, R., 1979, *Podstawy teorii wartości estetycznych Władysława Tatarkiewicza*, „Studia Estetyczne”, 16: 151–171.
- Wiśniewski, R., 2001, *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria”, 1: 43–53.
- Wiśniewski, R., 2013, *Dobro, moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Woleński, J., 1985, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa: PWN.
- Woleński, J., 1987, *Władysław Tatarkiewicz o filozofii*, „Kultura, Oświata, Filozofia”, 9/10: 142–149.
- Zamecki, S., 1977, *Koncepcja nauki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
- Zegzuła-Nowak, J., 2010, *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna”, 49: 93–112.