

# Studia Philosophiae Christianae

ROK LV  
2019

NR 2

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe  
UKSW

Warszawa 2019

**UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
INSTYTUT FILOZOFII**

Cardinal Stefan Wyszyński University  
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470

**Rada Naukowa** / Advisory Board

Cyril Diatka (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Bernard Hałaczek (Szwajcaria), Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin), Andrzej Kiepas (UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Edmund Morawiec(UKSW, Warszawa), Edward Nieznański (Warszawa), Andrzej Póltawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków), Paul Weingartner (Universität Salzburg), Gerhard Zecha (Universität Salzburg)

**Kwartalnik recenzowany** / Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna / Original version

**Redakcja** / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Anna Latawiec

Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Jan Krokos, Anna Lemańska

Sekretarze / Assistant Editors: Grzegorz Bugajak, Kordula Świętorzecka

**Redaktorzy numeru** / Issue Editors

Michał Adamczyk, Kordula Świętorzecka

**Redaktorzy językowi** / Language Editors

Wiesława Tomaszewska (język polski), Simone Marini (English)

**Skład** / Typesetting

Maciej Faliński

**Adres redakcji** / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa  
spch@uksw.edu.pl

**Druk i oprawa** / Print and binding

volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

**Prenumerata** / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW  
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa  
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

MICHAŁ ADAMCZYK, KORDULA ŚWIĘTORZECKA Wprowadzenie. U podstaw syntezy wiedzy. O szlifowaniu narzędzi myślenia wedle Jana Franciszka Drewnowskiego	5
MARCIN TKACZYK Geneza koła krakowskiego	9
STANISŁAW MAJDAŃSKI Wokół postaci i myśli Jana Franciszka Drewnowskiego – z moich wspomnień i refleksji	41
MAREK LECHNIAK Stosowanie logiki w filozofii. O dyskusji między Stanisławem Kamińskim i Janem F. Drewnowskim	65
ROMAN MURAWSKI Jana Franciszka Drewnowskiego filozofia matematyki i logiki	87
JANUSZ KACZMAREK O stosowaniu narzędzi i struktur formalnych w filozofii. Ontologia formalna. Ontologia topologiczna	103
URSZULA WYBRANIEC-SKARDOWSKA Logic of faith and deed. The idea and an outline of the theoretical conception	125

# TABLE OF CONTENTS

## ARTICLES

MICHAŁ ADAMCZYK, KORDULA ŚWIĘTORZECKA Introduction. At the foundation of knowledge synthesis. On grinding tools of thought according to Jan Franciszek Drewnowski	5
MARCIN TKACZYK The genesis of the Cracow circle	9
STANISŁAW MAJDAŃSKI The character and thought of Jan Franciszek Drewnowski – my own memories and reflections	41
MAREK LECHNIAK Applying logic in philosophy. The debate between Stanisław Kamiński and Jan F. Drewnowski	65
ROMAN MURAWSKI Jan Franciszek Drewnowski's philosophy of mathematics and logic	87
JANUSZ KACZMAREK On the use of formal tools and structures in philosophy. Formal ontology and topological ontology	103
URSZULA WYBRANIEC-SKARDOWSKA Logic of faith and deed. The idea and an outline of the theoretical conception	125

## WPROWADZENIE.

### **U PODSTAW SYNTEZY WIEDZY. O SZLIFOWANIU NARZĘDZI MYŚLENIA WEDLE JANA FRANCISZKA DREWNOWSKIEGO**

Jan Franciszek Drewnowski (1896–1978) był filozofem zaliczanym do środowiska szkoły lwowsko-warszawskiej, współtwórcą koła krakowskiego (obok ks. J. Salamuchy, o. J.M. Bocheńskiego, B. Sobocińskiego), oficerem wojska polskiego (uczestnikiem wojen światowych i wojny w roku 1920), pracownikiem wydawnictw technicznych. Drewnowski doktoryzował się u T. Kotarbińskiego, jego *niedoścignionym mistrzem* był Stanisław Leśniewski. Był jednym z pierwszych słuchaczy akademickich wykładów Leśniewskiego. Studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego: matematykę, logikę matematyczną i – jak to wtedy nazywano – filozofię naukową. Tam właśnie spotkał ks. Jana Salamuchę, który zaimponował Drewnowskiemu naukową erudycją, a intelektualną uczciwością skierował go od ateizmu ku katolickiej mistyce. W ten sposób Drewnowski wpisał się w grono intelektualnych konwertytów XX wieku, co ma znaczenie także dla jego dorobku.

Na problematykę, której Drewnowski poświęcił swoje zainteresowania, składają się zagadnienia *stricte* logiczne i metodologiczne (głównie z zakresu stosowalności logiki w nauce), filozoficzne oraz teologiczne. Główne jego dzieło – *Zarys programu filozoficznego* – to wyraz osobistych poglądów i pomysłów Drewnowskiego. W istocie chodziło mu o sformułowanie w nowoczesnym języku budowanym na wzór języków współczesnej logiki, całej dotychczasowej wiedzy oraz o takie dalsze rozwijanie różnych jej gałęzi, by stanowiły one integralny uniwersalny system wiedzy. Swoje dzieło pozostawił

niedokończone. O perspektywach idei syntezy wiedzy tak pisał w artykule *U podstaw nowoczesnej syntezy filozoficznej* (1958): „Wtedy zdawało się nam w naszych marzeniach, że wiemy, jak realizować tę syntezę (...) Ale czy dziś kto podziela nasze przypuszczenia?”<sup>1</sup>.

Pod wpływem tego pytania zrodził się pomysł zorganizowania trzech konferencji poświęconych Drewnowskiemu jako logikowi, filozofowi oraz teologowi. Niniejsza publikacja jest częściowym zapisem pierwszej z nich, która odbyła się w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Bydgoskiej w dniach 12–13 kwietnia 2018 roku pt. *U podstaw syntezy wiedzy. O szlifowaniu narzędzi myślenia wedle Jana Franciszka Drewnowskiego*. Patronat honorowy konferencji objął syn ś.p. Franciszka Drewnowskiego, Pan Jacek Drewnowski. Obrady podzielono na pięć sesji zatytułowanych kolejno: 1. *Teoretyczne podstawy: Człowiek i myśliciel*, 2. *Elementy logiki*, 3. *Rozumienie nauk formalnych*, 4. *Praktyczne zastosowania: Ku uściśleniu filozofii*, 5. *Ku unowocześnionej filozofii i teologii*. Zaproszeni goście wygłosili następujące referaty: Ryszard Maciołek (WSG), *J.F. Drewnowskiego koncepcja znaku*, ks. Marek Porwolik (UKSW), *Stosunek zawierania się w systemach znakovych J.F. Drewnowskiego*, Roman Murawski (UAM), *J.F. Drewnowskiego filozofia matematyki i logiki*, Janusz Kaczmarek (UŁ), *O stosowaniu narzędzi i struktur formalnych w filozofii. Ontologia formalna. Ontologia topologiczna*, Kordula Świątorzecka (UKSW), *Jana F. Drewnowskiego nowe aksjomatyki dla Mereologii*<sup>2</sup>, M. Lechniak (KUL), *S. Kamiński i J.F. Drewnowski o stosowaniu logiki w filozofii*, o. Marcin Tkaczyk (KUL), *Program koła krakowskiego z punktu widzenia współczesnej logiki*, Jacek J. Jadacki (UW) *Kilka uwag o tekstach Drewnowskiego* (odczytała K. Świątorzecka),

1 J. F. Drewnowski, *U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej*, w: Tenże, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, TN KUL, Lublin 1996, 180.

2 Uzupełniona treść wystąpienia została przedstawiona w pracy: K. Świątorzecka, M. Łyczak, *Mereology with Super-Supplementation Axioms. A reconstruction of the unpublished manuscript of Jan F. Drewnowski*, *Logic and Logical Philosophy* 2019, DOI: 10.12775/LLP.2019.034 (w druku).

ks. Zbigniew Wolak (UPJPII), *Logiczne i metodologiczne aspekty koncepcji analogii J.F. Drewnowskiego*. Wprowadzeniem do całości był cenny dwugłos wspomnieniowo-refleksyjny: Stanisława Majdańskiego (KUL), *Spotkania z Filozofem. Świadeństwo z odrobiną refleksji*, oraz Jacka Drewnowskiego, *Ojciec, jakim go pamiętam*.

Niniejszy tom zawiera w zmienionej wersji niektóre z tamtych referatów: M. Tkaczyk, *Geneza koła krakowskiego*, S. Majdański, *Wokół postaci i myśli Jana Franciszka Drewnowskiego – z moich wspomnień i refleksji*, M. Lechniak, *Stosowanie logiki w filozofii. O dyskusji między Stanisławem Kamińskim i Janem F. Drewnowskim*, R. Murawski, *Jana Franciszka Drewnowskiego filozofia matematyki i logiki*, J. Kaczmarek, *O stosowaniu narzędzi i struktur formalnych w filozofii. Ontologia formalna. Ontologia topologiczna*. Do tomu dodano też tekst U. Wybraniec-Skardowskiej pt. *Logic of faith and deed. The idea and an outline of the theoretical conception*, pozostający w ścisłym związku z zagadnieniami bliskimi samemu Drewnowskiemu.

Konferencja miała na celu oddać sprawiedliwość człowiekowi, który przez dyletantów nie raz był posądzany bądź o niedostateczną znajomość logiki, bądź o nadmierną pasję do niej (choć sam wielokrotnie podkreślał, że logika nie daje *zbarwczego oczyszczenia* i ostrzegał przed *batwochwalczą czcią* symboli). Była ona też zamierzona jako zadośćuczynienie niespełnionej prośbie Drewnowskiego, skierowanej w roku 1967 listownie do Alfreda Tarskiego. Drewnowski sformułował w swoim liście spis pytań dotyczących zagadnień stosowania logiki symbolicznej, rozumienia pojęć zbioru i kategorii, stosowania autorskiej „parterowej” symboliki, filozofii procesu Whiteheada i aktualnej literatury logicznej. Pytania te miały związek z zasadniczymi zrębami twórczości Drewnowskiego. W uznaniu naukowego autorytetu Tarskiego, prosił o odpowiedzi i tak motywował swoją prośbę: „Ukończyłem 70 lat i mam chore serce, tak iż raczej trzeba się »pakować«. Ponieważ zaś wśród najmłodszych moich znajomych są osoby interesujące się niektórymi moimi poglądami na stosowalność logiki symbolicznej do filozofii, chciałbym upewnić się, czy po 30

latach coś z tych moich poglądów wytrzymał krytykę naukową. Nie chciałbym bowiem »uwodzić« młodych ludzi na bezdroża, ani w ogóle pozostawiać w »spuściznie« zagadnień, które są jawnie błędnie postawione”<sup>3</sup>. Adresat nigdy nie odpisał. Chcieliśmy, aby konferencyjne referaty i dyskusje zastąpiły w jakiejś części to milczenie.

Składamy serdeczne podziękowania ekonomowi Diecezji Bydgoskiej, ks. prał. Przemysławowi Książkowi, który za zgodą ks. bp. Jana Tyrawy sfinansował konferencję, rektorowi WSD DB, ks. dr. Marcinowi Puziakowi za gościnę w Seminarium, także redakcji *Studia Philosophiae Christianae* za opublikowanie przygotowanych do druku tekstów.

Redaktorzy tomu  
*Michał Adamczyk i Kordula Świętorzecka*

---

<sup>3</sup> J. F. Drewnowski, *List do Alfreda Tarskiego z maja 1967 roku*, archiwum rodzinne.



MARCIN TKACZYK

## GENEZA KOŁA KRAKOWSKIEGO

**Streszczenie.** Artykuł poświęcony jest charakterystyce kulturowego tła manifestu koła krakowskiego i jego zespołu, który stanowili: Józef Maria Bocheński OP, Jan Franciszek Drewnowski, ks. Jan Salamucha oraz Bolesław Sobociński, i który był wspierany przez Jana Łukasiewicza i ks. Konstantego Michalskiego. Manifestem koła była aplikacja programu szkoły lwowsko-warszawskiej do katolickiej teologii i filozofii. W tym przedsięwzięciu szczególną rolę odegrała Łukasiewicza wersja programu. Do zastosowanych środków należały: (a) odnowienie języka tak, aby spełniał on wszystkie warunki właściwego dyskursu naukowego, (b) recepcja logiki matematycznej, (c) uwspółcześnienie semiotyki i metodologii oraz (d) wykorzystanie metod formalnych. Analizowane są cztery grupy okoliczności będące środowiskiem koła krakowskiego: (a) *esprit de l'époque*, (b) sytuacja w filozofii, (c) sytuacja w logice i (d) sytuacja w teologii – na początku XX wieku – w bezpośrednim związku z decydującymi działaniami czterech założycieli koła.

**Słowa kluczowe:** koło krakowskie, szkoła lwowsko-warszawska, metodologia teologii, neoscholastyka

1. Wstęp. 2. Program koła krakowskiego. 3. *Esprit de l'époque*. 4. Sytuacja w filozofii. 5. Sytuacja w logice. 6. Teologiczny manifest koła krakowskiego. 7. Sytuacja w teologii.

### 1. WSTĘP

Koło krakowskie zostało założone na początku roku 1934 (a nie – jak się często uznaje – w sierpniu roku 1936) przez Józefa Marię Bocheńskiego OP, Jana Franciszka Drewnowskiego, ks. Jana Salamuchę i Bolesława Sobocińskiego, pod auspicjami Jana Łukasiewicza i ks. Konstantego Michalskiego, jako katolicka odnoga szkoły lwowsko-warszawskiej<sup>4</sup>. Koło było konstytuowane przez świadom-

---

<sup>4</sup> Tezę tę usiłuję szczegółowo uzasadnić w pracy *Cracow Circle. Theology in the Lvov-Warsaw School*, w: *The Significance of the Lvov-Warsaw School in the European Culture*, red. A. Brożek, F. Stadler, J. Woleński, Springer, Wien 2017, 173-188.

mie przyjęty i podany do publicznej wiadomości program, decyzję współpracy i wspólne działania podejmowane w ramach przyjętego programu. Wybuch drugiej wojny światowej we wrześniu 1939 r. wyznacza kres istnienia koła, ponieważ wspólna niemiecka i rosyjska napaść i okupacja Polski doprowadziła do unicestwienia zorganizowanego polskiego życia kulturalnego. W tym czasie Salamucha zginął śmiercią męczeńską z rąk żołnierzy niemieckich w roku 1944, a pozostali członkowie koła ulegli rozproszeniu i nie wznowili współpracy po wojnie, można by więc co najwyżej mówić wtedy o post-historii koła<sup>5</sup>. Wyznaczenie kresu istnienia koła krakowskiego na 1 września 1939 r. ma mocne podstawy przedmiotowe, zgadza się też z przyjętą przez Jana Woleńskiego periodyzacją historii całej szkoły lwowsko-warszawskiej<sup>6</sup>.

## 2. PROGRAM KOŁA KRAKOWSKIEGO

Założyciele koła krakowskiego uważali samych siebie za myślicieli katolickich oraz za reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej. Wydawało im się to możliwe, ponieważ uważali program szkoły lwowsko-warszawskiej za w zasadzie metodyczny oraz neutralny z uwagi na podejmowaną problematykę i akceptowane tezy merytoryczne, a myśl katolicką za wyznaczoną w zasadzie tylko przez problematykę i przez akceptowane tezy oraz za neutralną pod względem stosowanych metod. Program koła krakowskiego przewidywał zatem jako cel ostateczny

wdrożenie programu szkoły lwowsko-warszawskiej w katolickich instytucjach teologicznych i filozoficznych. (1a)

---

5 M. Tkaczyk, *Cracow Circle. Theology in the Lvov-Warsaw School*, dz. cyt.; J. Woleński, *Józef M. Bocheński i Koło Krakowskie*, w: *Poza logiką jest tylko absurd*, red. D. Łukaszewicz, R. Mordarski, Kraków 2014, 29–46.

6 J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, 27.

Początek szkoły lwowsko-warszawskiej wyznacza przyjazd Kazimierza Twardowskiego do Lwowa i objęcie przez niego profesury nadzwyczajnej na katedrze filozofii Uniwersytetu Jana Kazimierza 15 listopada 1885, po uzyskaniu w roku 1894 habilitacji w Wiedniu, w którym studiował pod kierunkiem Franza Brentany<sup>7</sup>. Twardowski świadomie dążył do stworzenia polskiego ośrodka filozofii naukowej, dość ostro odróżnianej od światopoglądu, literatury etc. Pod tym względem jego szkoła była bliska brytyjskiej filozofii analitycznej i kołu wiedeńskiemu. Różniła się od nich wszakże swoją naturą ściśle metodyczną: chodziło o to, jak uprawiać filozofię, a nie o to, jakie tezy filozoficzne wyznawać. W związku z tym szkoła lwowsko-warszawska nigdy nie miała systematycznie charakteru antymetafizycznego i nigdy nie postulowała ograniczenia filozofii do analizy języka<sup>8</sup>. Podstawowym postulatem szkoły był natomiast naukowy charakter filozofii, w szczególności precyzyjne formułowanie tez i poszukiwanie ich adekwatnego uzasadnienia. Dlatego jedyną tezą filozoficzną niejako z góry wykluczaną w szkole lwowsko-warszawskiej był irracjonalizm (w tym sceptycyzm). Niezwykłe sukcesy szkoły lwowsko-warszawskiej w dwudziestoleciu międzywojennym i jej wpływ na niemal wszystkie dziedziny intelektualnego życia Polski z jednej strony, a metodyczny charakter i wolność od typowych dla ówczesnej filozofii analitycznej i koła wiedeńskiego założeń merytorycznych z drugiej, miały decydujący wpływ na powstanie koła krakowskiego. Program szkoły lwowsko-warszawskiej w oryginalnym ujęciu Twardowskiego jest rekonstruowany zarówno w oparciu o prace Twardowskiego, wspomnienia jego uczniów, jak też na podstawie praktyki filozofowania tej grupy. Godząc się z pewnym uproszczeniem, można ten program ująć w następujących postulatach: (a) filozofia powinna mieć charakter naukowy, a nie światopoglądowy

---

7 Tamże, 10–11.

8 J. Woleński, *How to Speak About History of Analytic Philosophy*, w: *The Significance of the Lvov-Warsaw School in the European Culture*, dz. cyt., 17–18, 22.

lub literacki, (b) tezy filozoficzne powinny być formułowane w precyzyjnym języku, (c) jedynymi dozwolonymi kryteriami rozstrzygnięcia problemów i uzasadniania twierdzeń filozoficznych powinny być doświadczenie zmysłowe, doświadczenie wewnętrzne i logiczne rozumowanie<sup>9</sup>.

Uwzględniając pewne zróżnicowanie szkoły lwowsko-warszawskiej pod względem poglądów na naturę filozofii, można ewentualnie doprecyzować tezę (1a). Twardowski i jego najważniejsi uczniowie, dzieląc ocenę zastanej filozofii, ogólny program filozoficzny i zasadniczą postawę metodologiczną, różnili się w poglądach na wiele szczegółów projektowanego gmachu filozofii naukowej<sup>10</sup>. Wszyscy założyciele koła krakowskiego należeli do opcji Jana Łukasiewicza, z którym byli na różne sposoby związani osobiście, który im patronował i który był światopoglądowo bliski myśli katolickiej<sup>11</sup>. Wobec tego, nie unieważniając tezy (1a), można dopowiedzieć, że w programie koła krakowskiego chodziło o

wdrożenie w katolickich instytucjach teologicznych i filozoficznych programu szkoły lwowsko-warszawskiej w wersji Jana Łukasiewicza.(1b)

Poglądy Łukasiewicza w zakresie programu filozoficznego zmieniły się, można wszakże powiedzieć, że pewne tezy lub postawy programowe wyróżniały Łukasiewicza spośród pierwszego pokolenia uczniów Twardowskiego. Wśród tych myślicieli, których można uznać za filary szkoły lwowsko-warszawskiej Łukasiewicz był, po pierwsze, najbardziej otwarty na problematykę typową dla filozofii starożytnej i średniowiecznej, w tym na problemy metafizyczne i teologiczne. Był też – jeśli wyłączyć historyków filozofii – najbardziej obznajomiony z tymi problemami. Nieco inaczej, niż Twardowski, Łukasiewicz co do zasady nie wykluczał możliwości naukowego

<sup>9</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt. 36–40, 310–311.

<sup>10</sup> Tamże, 36–40, 52–77.

<sup>11</sup> Tkaczyk, dz. cyt. 180–181.

potraktowania jakiegokolwiek problemu, a nawet dopuszczał w dalszej perspektywie powstanie czyniących zadość wszelkim rygorom naukowym systemów filozoficznych. Po drugie, w pierwszym pokoleniu szkoły Łukasiewicz był najbardziej optymistycznie i maksymalistycznie nastawiony do logiki matematycznej. Miał też w tej dziedzinie wielkie osiągnięcia<sup>12</sup>. Można więc powiedzieć, że Łukasiewicz był maksymalistą zarówno w odniesieniu do przedmiotu, jak w odniesieniu do metod filozofii. Jest ciekawe, że Salamucha akurat dokładnie w ten sposób zdefiniował tomizm<sup>13</sup>.

Postulowana przez założycieli koła krakowskiego reforma teologii i filozofii, uprawianych w instytucjach katolickich, miała mieć charakter metodyczny. Nie postulowano (ani nie wykluczano) zmian w podejmowanej problematyce ani w treści wykładanych teorii. Według Bocheńskiego ogólny postulat lub cel ostateczny (1) wdrożenia programu szkoły lwowsko-warszawskiej w instytucjach katolickich rozbił się na cztery nieco bardziej szczegółowe postulaty lub też cele pośrednie koła krakowskiego:

- odnowa języka katolickiej filozofii i teologii, (2a)
- unowocześnienie semiotyki i metodologii, (2b)
- repcja logiki matematycznej, (2c)
- stosowanie metod formalnych. (2d).

W wymienionych postulatach z całą wyrazistością odbija się program szkoły lwowsko-warszawskiej i to w jasno określonej wersji – jest to, jako się rzekło, odbicie programu Łukasiewicza<sup>14</sup>.

Program koła krakowskiego powstał jako reakcja – a w pewnym stopniu wręcz jako odpowiedź – na splot okoliczności, które założyciele koła uznali za wyzwanie. Okoliczności te można uporządkować w czterech punktach:

12 J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt. 52–57.

13 J. Salamucha, *Tomizm jako »philosophia perennis«*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Lublin 1997, 62–63.

14 J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1994, 123–125.

*esprit de l'époque*, (3a)

sytuacja w filozofii, (3b)

sytuacja w logice, (3c)

sytuacja w teologii. (3d).

Splot okoliczności, które układają się w punkty (3), wytworzył sytuację, w której powstanie koła krakowskiego nie było może nieuchronną koniecznością dziejową, ale z pewnością nie było *deus ex machina*. Powstanie i działalność koła krakowskiego z punktu widzenia jego członków została już szczegółowo przedstawiona<sup>15</sup>, dlatego niniejsza praca pomija te wątki, koncentrując się na milieu, na kulturowych ramach, w których doszło do sformułowania manifestu koła i które w znacznym stopniu ten manifest wyjaśniają.

Opracowania dotyczące koła krakowskiego koncentrują się zwykle na punktach (3b) i (3c). Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie genezy koła krakowskiego w możliwie szerokim kontekście. Punkt (3d) wymaga jawi się jako istotny i wymaga docenienia. Wypada też krótko zaznaczyć punkt (3a), który ma znacznie mniejszą wagę niż pozostałe punkty (3), ale przecież nie jest tej wagi całkiem pozbawiony. Dlatego w dalszej części tej pracy, w § 3 zostanie krótko zaznaczony *esprit de l'époque* powołania do istnienia koła krakowskiego, w § 4 zostanie omówiona sytuacja w filozofii, w § 5 sytuacja w logice, a w §§ 6 i 7 możliwie szczegółowo przedstawi się teologiczny kontekst powstania koła krakowskiego.

### 3. ESPRIT DE L'ÉPOQUE

Nie głosząc żadnej wersji determinizmu historii, trzeba zauważyć, że czas, w którym powstało koło krakowskie, sprzyjał tworzeniu śmiałych, maksymalistycznych projektów w niemal wszystkich

15 M. Tkaczyk, dz. cyt.; R. Murawski, *Filozofia logiki i matematyki w Kole Krakowskim*, *Filozofia Nauki* 22(2014)2, 21–35; Z. Wolak, *Naukowa filozofia koła krakowskiego*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 36(2005), 97–122.

dziedzinach życia. Dwudziestolecie międzywojenne było epoką élan *vital*. Po dekadencji dziewiętnastowiecznego *fin de siècle* pozostało niewiele śladów. Kulturę charakteryzował optymizm, wiara w postęp, odwaga w myśleniu i gotowość do działania, wcale niezłamane doświadczeniem pierwszej wojny światowej. Na tej żyznej glebie duchowej obficie wschodziły różne – dobre i złe, a nawet te przerażająco złe – ideologie i inne wielkie przedsięwzięcia.

W Polsce ta atmosfera była silniejsza niż gdziekolwiek indziej. Wskrzeszone państwo przypominało gigantyczny plac pudowy, na którym miano wznosić nawet tajemnicze szklane domy ze snu inżyniera Baryki. Za granicę możliwości uznawano tylko granicę marzeń, a siły mierzono na zamiary.

Od chwili swojego powstania II Rzeczpospolita intensywnie organizowała życie naukowe na wszystkich szczeblach. W 1918 roku istniało w Polsce tylko osiem uczelni wyższych: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet Jana Kazimierza i Politechnika we Lwowie, Uniwersytet, Politechnika, Wyższa Szkoła Handlowa i Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie. W roku 1924 było ich już siedemnaście, a w latach trzydziestych trzydzieści dwie<sup>16</sup>. Powstawało wiele państwowych i prywatnych przedsięwzięć naukowych. Dość powszechnie wierzono, że trwa budowa mocarstwowej Polski, która przetrwa pokolenia. Obok warszawskiej szkoły matematycznej szkoła lwowsko-warszawska była dość powszechnie zaliczana do mocarstwowych – jak mawiał Bocheński – osiągnąć ówczesnej Polski.

Nie przeceniając klimatu epoki, warto pamiętać, że sprzyja on śmiałym przedsięwzięciom, bywa im mniej więcej obojętny lub do nich zniechęca. Okres międzywojenny w Polsce, zwłaszcza zaś lata trzydzieste, w których szkoła lwowsko-warszawska osiągnęła dojrzałość i zdobyła ogólnoswiatową renomę, sprzyjał formułowaniu śmiałych projektów przez polskich filozofów traktujących swoją pracę

---

16 W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1914–1945*, Warszawa 2003, 125, 379.

nie tylko jako profesję, ale również jako misję społeczną. Takimi ludźmi byli założyciele koła krakowskiego oraz ich główni mentory. Wystarczy wspomnieć, że wedle niektórych przekazów osobiste przeżywanie wolności i niepodległości Polski miało realny wpływ na odrzucenie przez Łukasiewicza deterministycznej – jak sądził – logiki klasycznej i powstanie, preferujących – jego zdaniem – wolność, logik wielowartościowych. Jeżeli założyciele koła krakowskiego wierzyliby, że Historia lub nawet Niebiosy zleciły im – polskim logikom katolickim – misję wielkiej odnowy teologii i że ta misja ma realne szanse powodzenia, to nie wyróżnialiby się przez to specjalnie na tle współczesnych sobie współobywateli, a nawet na tle całej ówczesnej rozgorączkowanej rewolucyjnym duchem Europy.

#### 4. SYTUACJA W FILOZOFII

Przełom XIX i XX wieku wyznacza bez wątpienia nowy okres w dziejach filozofii, aczkolwiek może przedwcześnie byłoby wyrokować, czy filozofia współczesna jest nową epoką, podepoką czy może podpodepoką. Odpowiedź na to pytanie dzieli filozofów. Bocheński dopatrywał się tutaj początku wielkiej epoki tego samego poziomu, co starożytność, średniowiecze i nowożytność, nie zaś tego poziomu, co okres szkół hellenistycznych i okres szkół epoki cesarstwa, wczesna scholastyka, XII–XIII wiek i późna scholastyka ani też wiek XVII i XVIII. W wielu publikacjach podkreślał to za pomocą nazewnictwa. Filozofię od XVII do XIX wieku nazywał nowożytną (ang. *modern*, niem. *moderne*), a filozofię XX wieku współczesną (ang. *contemporary*, niem. *der Gegenwart*). Bocheński kładł nacisk na to, że filozofia współczesna powstaje w ostrej opozycji do zastanej filozofii nowożytnej i pod względem ducha jest bliższa scholastyce.

Trudno byłoby, zapewne, pociągnąć ostrą granicę między tym, co w deklaracjach historycznych Bocheńskiego stanowi wspomnienie jego faktycznej postawy z czasów młodości, a refleksją prowadzoną z perspektywy czasu. Wolno przypuszczać, że w połowie lat



trzydziestych, kiedy powstawało koło krakowskie, jego założyciele, którzy byli pod wyraźnym wpływem kwitnącej już szkoły lwowsko-warszawskiej, mieli świadomość współtworzenia w filozofii czegoś nowego. Na przełomie lat 1943 i 1944, czyli krótko po zakończeniu działalności koła krakowskiego jako takiego, Bocheński przygotował skrypt z historii filozofii i na podstawie tego skryptu prowadził wykłady dla polskich nauczycieli przebywających w czasie wojny w Szkocji<sup>17</sup>. Wykład kończy się w XIX wieku na niemieckiej filozofii idealistycznej i pozytywizmie. Krótko po wojnie ukazała się obszerna książka Bocheńskiego *Europäische Philosophie der Gegenwart*<sup>18</sup>, poświęcona filozofii pierwszej połowy XX wieku. Jak pisał pół wieku później, już w tej książce dał w pełni wyraz swojemu przekonaniu o głębokim przewrocie w filozofii i zerwaniu z bezpośrednią przeszłością na początku XX wieku<sup>19</sup>.

W przywołanej pracy z roku 1947 Bocheński rysuje następujący obraz dziejów filozofii. Punktem odniesienia jest dla niego scholastyka. Jako cechy wyróżniające scholastyczną wizję rzeczywistości wymienia:

- pluralizm, (4a)
- personalizm, (4b)
- organicyzm, (4c)
- teocentryzm, (4d)
- metoda analizy logicznej (4e).

Punkty (4a)–(4d) wyrażają meritum scholastyki. Pluralizm jest tutaj rozumiany jako założenie realnej o wielości bytów i warstw lub aspektów w bycie, personalizm jako uznanie podstawowej wartości osoby ludzkiej, organicyzm jako organiczna koncepcja rzeczywistości, postrzeganie rzeczywistości na podobieństwo organizmu, a teocentryzm jest to umieszczenie Boga jako stwórcy w centrum rozważań.

17 J.M. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993.

18 J.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 1947.

19 J.M. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt., 217.

Punkt (4e) ma charakter metodologiczny. Charakterystyczną dla scholastyki metodę filozofowania opisuje jako „szczegółową analizę logiczną pojedynczych, wyodrębnionych problemów”.

Filozofia nowożytna, jak twierdzi Bocheński, stanowi zaprzeczenie wszystkich wymienionych cech i charakteryzuje się następującymi cechami:

mechanycyzm, (5a)

materializm, (5b)

subiektywizm, (5c)

odrzućenie logiki, (5d)

wielkie systemy filozoficzne (5e).

W odniesieniu do meritum filozofii nowożytnej stanowią w tym ujęciu materialistyczny mechanycyzm (postrzeganie rzeczywistości jako jednego mechanizmu z wykluczeniem pluralizmu, personalizmu i organicyzmu w rozumieniu scholastycznym) i subiektywizm (skoncentrowanie na podmiocie z wykluczeniem teocentryzmu). W zakresie metody odrzućenie logiki i analizy na rzecz tworzenia wielkich, wszechogarniających systemów filozoficznych<sup>20</sup>.

Na początku XX wieku w całej kulturze dochodzi do przesilenia o głębi i rozmiarach nie znanych przynajmniej od początków renesansu. Na terenie światopoglądowym widocznym objawem tego przesilenia jest powstanie i rozpowszechnienie trendów, które zrywały z dwoma głównymi elementami światopoglądu nowożytnego: materialistycznym mechanycyzmem i subiektywizmem. Wyraźne są przemiany społeczne, zawirowania ekonomiczne, kontrowersje religijne i przewartościowane w sztuce. W praktycznie wszystkich dziedzinach życia doszło do wzruszenia podstawowych zastanych koncepcji, a trwające wojny pogłębiły rozpad nowożytnego świata. W dziedzinie nauki nastąpiły następujące, różnorako powiązane między sobą zmiany:

20 J.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, dz. cyt. § 1A.

kryzys w podstawach matematyki i fizyki, (6a)

rozwój metod matematyczno-logicznych i fenomenologicznych, (6b)

powstanie nowych form irracjonalizmu i metafizyki (6c).

Kryzys w podstawach matematyki i fizyki doprowadził do upadku wielu typowych dziewiętnastowiecznych ujęć raz do intensyfikacji myślenia analitycznego, praktycznie równoczesny rozwój metod matematyczno-logicznych i fenomenologicznych otworzyło nowy rozdział pod względem metod filozofowania, a narodziny nowych form witalistycznego irracjonalizmu oraz realistycznej metafizyki wyznacza w filozofii nowy etap z merytorycznego punktu widzenia. Według Bocheńskiego właśnie wymienione zmiany bezpośrednio doprowadziły do głębokiej zmiany w filozofii. Jego zdaniem ten kryzys stanowił ostateczne opuszczenie kurtyny na całą epokę nowożytną<sup>21</sup>.

Filozofia dwudziestowieczna powstała w akcie zerwania z filozofią dziewiętnastowieczną, przed pierwszą wojną światową w formie zaczątkowej, a po tej wojnie w formie dojrzałej. Bocheński dzieli nurty filozoficzne pierwszej połowy dwudziestego wieku osobno ze względu na treść i ze względu na metodę, podkreślając zdumiewającą niezależność tych podziałów. Ze względu na treść wyróżnia empiryzm, idealizm kantowski i idealizm hegeliański, jako transformacje nurtów osiemnastego i dziewiętnastego stulecia, a także filozofię życia, filozofię rzeczy (fenomenologię), egzystencjalizm i nową metafizykę. Jako specyficzne metody filozofowania wyróżnia metodę fenomenologiczną i metodę matematyczno-logiczną, które mogą przeplatać się w skomplikowany sposób<sup>22</sup>. W innym miejscu Bocheński pisze o fenomenologii i metodach analitycznych w duchu George'a Edwarda Moore'a<sup>23</sup>. W całej twórczości Bocheńskiego na omawiany temat przebija też przekonanie, że filozofia dwudziestego wieku stanowi dość ostre zerwanie z problematyką teorii poznania,

21 Tamże, § 2A.

22 Tamże, § 4A.

23 J.M. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt., 218.

czy też krytyki poznania na rzecz problemów przedmiotowych. W późniejszych latach Bocheński dodał do tej charakterystyki jeszcze tezę o odejściu od światopoglądowego charakteru filozofii na rzecz jej charakteru naukowego, w szczególności zarzucenie wielkich systemów na rzecz analizy dokładnie określonych problemów<sup>24</sup>. Bocheński powiedziałby, że filozofia dwudziestowieczna charakteryzuje się przede wszystkim następującymi cechami:

- charakter naukowy zamiast charakteru światopoglądowego, (7a)
- nastawienie przedmiotowe zamiast nastawienia podmiotowego, (7b)
- powrót do logiki, (7c)
- powrót do metody logicznej analizy wąskich problemów (7d)
- rozwój metody fenomenologicznej (7e).

Byłoby może przesadą mówić tutaj o powrocie do scholastyki, ale widać niewątpliwie mocne nawiązanie do myśli scholastycznej w opozycji do myśli nowożytnej. Być może, godząc się na pewną niedokładność, można by odczytać naszkicowany przez Bocheńskiego obraz filozofii dwudziestowiecznej jako powrót – na nowym poziomie – do scholastyki, ale bez Pana Boga. Charakterystyka (7) filozofii współczesnej wyraźnie przypomina akceptowany przez Bocheńskiego program szkoły lwowsko-warszawskiej.

Nie ma tutaj miejsca na dyskusję o adekwatności zreferowanego ujęcia. Najważniejsze jest, że Bocheński zdaje sprawę ze stanu świadomości znacznej części swojego pokolenia, w tym środowiska, z którego wyłoniło się koło krakowskie: dawna filozofia skończyła się, powstało coś zupełnie nowego i przeciwstawnego względem poprzedniego okresu.

Widać też, że w rozumieniu Bocheńskiego nowe czasy w filozofii zostały wyznaczone wspólnie przez fenomenologię Edmunda Husserla i przez filozofię analityczną ze szczególnym uwzględnieniem szeroko pojmowanej logiki. Metoda fenomenologiczna powstała pod hasłem „z powrotem do rzeczy samych” a początek

<sup>24</sup> Tamże, 217.

filozofii analitycznej w Oxfordzie jest wyznaczony przez dosłownie pojmowany bunt George'a Edwarda Moore'a i Bertranda Russella przeciwko reprezentantom romantycznego idealizmu. Stąd prawdopodobnie bierze się u Bocheńskiego świadomość nie tylko ważnej nowości, ale ostrego zwrotu w filozofii.

W dwudziestoleciu międzywojennym trzy najważniejsze ośrodki filozofii analitycznej ukształtowały się w Wielkiej Brytanii, najpierw w Oxfordzie, a później również w Cambridge (pewnie dlatego, zwłaszcza wczesna filozofia analityczna, bywa do dzisiaj niezbyt szczęśliwie określana jako filozofia brytyjska i przeciwstawiana filozofii kontynentalnej), w Wiedniu (koło wiedeńskie) i w Polsce (właśnie szkoła lwowsko-warszawska).

Szkoła Twardowskiego, chociaż nie była tworzona z zamysłem rewolucyjnym, stanowiła ważny element nie tylko nowego okresu filozofii, ale wspomnianej atmosfery wykuwania nowej przyszłości w Polsce. Niektóre ze śmiałych marzeń zaczynały się najwidoczniej iść. Umiejętności i niezłomna wola jednego człowieka, Kazimierza Twardowskiego, ukształtowały autentyczną kulturę naukową najwyższej próby. Jak już wspomniano, w tamtym *l'esprit de l'époque* czterech zapaleńców mogło rozsądnie planować transformację całej teologii. Skoro plan Twardowskiego zadziałał w tylu dziedzinach, nie było widać powodu, by miał zawieść w dziedzinie teologii. Wystarczyło więc zrobić z Twardowskim to, co niegdyś Tomasz z Akwinu zrobił z Arystotelesem. Kiedy okaże się, o ile nowa teologia jest lepsza od dotychczasowej, przyjęcie tej nowej teologii przez ogół będzie kwestią czasu. W Polsce okresu *interbellum* takie rozumowanie mogło wydawać się uprawnione.

## 5. SYTUACJA W LOGICE

Jeżeli ogólny klimat duchowy sprzyjał powstaniu koła krakowskiego, to sytuacja w logice (3c) na początku dwudziestego wieku była sprzyjająca w stopniu zupełnie wyjątkowym. W drugiej połowie wieku

dziewiętnastego i w początkach dwudziestego powstała logika matematyczna. Została ona zainicjowana przez takich uczonych, jak Augustus De Morgan, George Boole, następnie Ernst Schröder, Giuseppe Peano, a zwłaszcza Charles Sanders Peirce i Gottlob Frege. Bocheński w wielu miejscach podkreśla, że okresie nowożytności logika znajdowała się w stanie zupełnego upadku, a jej odrodzenie stało się prawdziwym przełomem. Pod względem rozmiarów i doniosłości przełom ten można porównać tylko ze stworzeniem logiki przez Arystotelesa, a zdaniem niektórych komentatorów nawet nie.

Logika matematyczna powstała m.in. jako próba przewyciężenia wspomnianego już w § 4 kryzysu w podstawach matematyki. Do tego kryzysu doszło przede wszystkim w związku ze stworzeniem geometrii nieeuklidesowych oraz z wykryciem licznych antynomii i innych paradoksów w różnych działach matematyki, przede wszystkim w rachunku różniczkowym i całkowym oraz w teorii mnogości. Z jednej strony, stworzenie geometrii nieeuklidesowych dostarczyło teorii, których założenia wydawały się oczywiście fałszywe, ale które same robiły wrażenie poprawnych. Z drugiej strony, w antynomiach pokazano przykłady dowodów, których założenia robiły wrażenie oczywiście prawdziwych i których wszystkie kroki wydawały się oczywiście prawidłowe, ale które kończyły się dowiedzeniem sprzecznych twierdzeń. Pierwszy raz w dziejach matematyki pytania o to, który dowód jest poprawny, które twierdzenie jest dowodliwe i jak należy rozumieć nawet najprostsze pojęcia, okazały się wysoce problematyczne, a proste odpowiedzi, które uchodziły za oczywiste, bezpodstawne. Mówiono nawet dramatycznie, że w analizie matematycznej niczego jeszcze nie udowodniono. Jak zauważa Bocheński, wymienione trudności zwróciły uwagę uczonych na takie zagadnienia podstawowe, jak

wykrywanie i usprawiedliwienie założeń teorii, (8a)

dokładna analiza nawet pozornie najprostszycy pojęć, (8b)

zasady konstruowania i własności teorii aksjomatycznych (8c).

Logika matematyczna objawiła swoją wielką skuteczność w podstawach matematyki, ale początkowo jej znajomość i uznanie dla niej ograniczało się do społeczności matematyków<sup>25</sup>.

Z punktu widzenia koła krakowskiego okolicznością równie ważną, jak powstanie nowej logiki, była jej recepcja w środowisku filozoficznym. Przez pierwsze pięćdziesiąt lat jej istnienia logika matematyczna pozostawała praktycznie nieznaną wśród filozofów. Wśród wymienionych twórców tej logiki dopiero Peirce i Frege podejmowali zagadnienia filozoficzne, ale byli oni naukowymi samotnikami. Drzwi filozofii otworzyły się dla logiki matematycznej dopiero w roku 1900, w którym Peano zapoznał z jej podstawami Bertranda Russella. Chociaż poprzedzone doniosłymi, ale nieznanymi, dziełami Peirce'a i Fregego, dopiero praca Russella *Principles of Mathematics* z 1903 roku i wielkie dzieło *Principia Mathematica* Alfreda N. Whiteheada i Russella z lat 1910–1913 zapoczątkowały recepcję logiki matematycznej wśród filozofów (w pierwszym rzędzie wśród filozofów znających język angielski). Wielu filozofów zdało sobie sprawę, że mimo matematycznej genezy logika matematyczna stanowi narzędzie całkiem uniwersalne. Jest też logiką w tym samym sensie, co logika tradycyjna, ale jest dużo potężniejsza, otwiera więc nowe, niewyobrażalne dotąd możliwości stosowania. Zdaniem Bocheńskiego recepcja logiki matematycznej w filozofii wpłynęła zarówno na metodę, jak na treść, rozważań filozoficznych, ponieważ

okazała się najlepszym narzędziem analizy pojęć,  
wnioskowań i teorii, (9a)

znalazła zastosowanie w dziedzinach, które  
nie poddają się metodom matematycznym, (9b)

jej stosowanie doprowadziło do ożywienia wielu  
klasycznych problemów filozoficznych (9c).

Wśród problemów, o których jest mowa w punkcie (9c) Bocheński wymienia problem uniwersaliów, zagadnienia semiotyki i gramatyki

25 J.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, dz. cyt. § 2D.

uniwersalnej, problem prawdziwości i usprawiedliwienia aksjomatów i podobne<sup>26</sup>.

W pierwszych dekadach dwudziestego wieku powstały logiki nieklasyczne, otwierając przed logiką, jak napisał Rudolf Carnap, „nieograniczone morze możliwości”. Co prawda, pojawiły się twierdzenia limitacyjne, ale były one traktowane raczej jako znak potęgi nowych metod formalnych niż ich ograniczenia. W tym samym czasie głębokim przemianom ulegała fizyka. Można było odnosić wrażenie, że nowa logika w krótkim czasie zrewolucjonizuje całą wiedzę, być może, doprowadzi nawet do ziszczenia marzeń Gottfrieda Wilhelma Leibniza o uniwersalnym algorytmie rozwiązywania wszelkich problemów.

Dodatkowo właśnie wtedy Warszawa stała się jednym z głównych – a przez pewien czas zapewne głównym – ośrodkiem badań logicznych na świecie. Łukasiewicz, który w wielkim stopniu współtworzył sukces nowej logiki, a nie koncentrował się na jej ograniczeniach, był zarazem teistą i znał historię myśli katolickiej, zwłaszcza metafizykę. Miał też rzadki talent do odkrywania nowych problemów badawczych. Na przykład, już w 1926 roku, na dwa lata przed publikacją aksjomatycznej wersji logiki kwantyfikatorów przez Davida Hilberta i Wilhelma Ackermanna, postawił problem dedukcji naturalnej, inspirując do poszukiwań swojego ucznia, Stanisława Jaśkowskiego. Byłoby wręcz dziwne i wymagałoby wyjaśnienia, gdyby, mając wśród uczniów duchownych i innych zaangażowanych intelektualistów katolickich, nie zachęcił ich do rekonstrukcji metafizyki i teologii zgodnie z kanonami logiki matematycznej. Nie jest niczym niezwykłym to, że profesor sugeruje seminarzyście, który ukończył więcej niż jeden kierunek studiów, podjęcie pracy interdyscyplinarnej. Na przykład profesor logiki proponuje doktorantowi, który jest absolwentem psychologii, pracę z pogranicza logiki i psychologii.

---

26 Tamże.



Jest więcej niż prawdopodobne, że Łukasiewicz odegrał podobną rolę w powstaniu koła krakowskiego.

Widać, że w dziedzinie logiki splotły się trzy ważne okoliczności: (a) powstanie i niezwykle rozwój logiki matematycznej, (b) recepcja i znaczące sukcesy nowej logiki w dziedzinie filozofii, (c) bardzo silna pozycja logiki polskiej. Ten splot okoliczności przyczynił się w walnie do sformułowania programu koła krakowskiego. Można by nawet uzupełnić tę listę o czwartą okoliczność (d) osobiste związki Łukasiewicza z czołowymi myślicielami kręgu Kościoła katolickiego. Nie jest to zapewne okoliczność równie doniosła, jak trzy pierwsze, ale w znacznym stopniu przyczynia się do wyjaśnienia i naświetlenia wystąpienia grupy logików katolickich<sup>27</sup>.

## 6. TEOLOGICZNY MANIFEST KOŁA KRAKOWSKIEGO

Starając się zrozumieć koło krakowskie, nie wolno zapominać, że było ono w najgłębszej istocie ruchem teologicznym wewnątrz Kościoła katolickiego. W katolickim ujęciu filozofia jest integralną częścią szeroko pojmowanej teologii, stąd bierze się nieustające zainteresowanie i zaangażowanie filozoficzne świata katolickiego. Twórcy koła krakowskiego uważali, że udzielają odpowiedzi na potrzeby współczesnej im teologii, dlatego bez zrozumienia ówczesnej sytuacji teologicznej obraz koła krakowskiego nie mógłby być pełny.

Szczęśliwie w odniesieniu do kontekstu teologicznego dysponujemy wyraźnym i szczegółowym manifestem koła krakowskiego w postaci odczytów wygłoszonych podczas programowej konferencji koła w Krakowie, we wrześniu 1936 roku, w obecności 32 oficjalnie zarejestrowanych reprezentantów katolickich ośrodków naukowych i seminariów duchownych. Prelegentami byli: Łukasiewicz (*W obronie*

---

27 J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt.; J. Woleński, *Józef M. Bocheński i Koło Krakowskie*, dz. cyt.; M. Tkaczyk, *Cracow Circle. Theology in the Lvov-Warsaw School*, dz. cyt.

*logistyki*), Bocheński (*Ścisłość w tradycji myśli katolickiej*), Salamucha (*Porównanie scholastycznych i logistycznych narzędzi logicznych*) i Drewnowski (*Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*), a gospodarzem Konstanty Michalski. Wszystkie odczyty i protokoły z dyskusji opublikowano w tomie pod redakcją Salamuchy<sup>28</sup>. Przebieg i skutki tej konferencji omówiono gdzie indziej<sup>29</sup>, dlatego tutaj wystarczy ograniczyć się do kilku podstawowych uwag.

W wygłoszonych odczytach sformułowano i broniono tezy, że teologia katolicka jest programowo wiedzą naukową, to znaczy, do istoty teologii katolickiej należy spełnianie wszelkich kryteriów wiedzy naukowej, akceptowanych w danym okresie. Dawni myśliciele katoliccy, zwłaszcza scholastycy, byli wiodącymi uczonymi swoich czasów. Gdyby więc uprawiali teologię w wieku dwudziestym, stosowaliby się do wymogów naukowych wieku dwudziestego, a nie trzynastego. Kanonu nauki w dwudziestym wieku dostarcza zaś logika matematyczna. W największym skrócie pogląd ten ujął Drewnowski: „Summa teologiczna była, na owe czasy, szczytem ścisłości naukowej; dziś dzieła czołowych przedstawicieli odrodzonej scholastyki są, w wielu razach, tylko pięknymi essayami z pogranicza nauki i sztuki”<sup>30</sup>.

Streszczona tu idea została najszerzej wyłożona przez Bocheńskiego. Myśl katolicka zawsze wedle własnej świadomości miała być częścią nauki, dlatego dążyła do używania metod naukowych i to nie jakichkolwiek, ale najlepszych metod dostępnych nauce danego okresu<sup>31</sup>. Z tego punktu widzenia Bocheński wyznacza w historii

28 *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*, red. J. Salamucha, Kraków 1937.

29 J. Woleński, *Józef M. Bocheński i Koło Krakowskie*, dz. cyt.; M. Tkaczyk, *Cracow Circle. Theology in the Lvov-Warsaw School*, dz. cyt.

30 J.F. Drewnowski, *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, dz. cyt., 51.

31 J.M. Bocheński, *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*, w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, dz. cyt., 30, 34.

teologii trzy punkty graniczne, określające przemiany metodologiczne tej dyscypliny<sup>32</sup>:

założenie szkoły katechetycznej w Aleksandrii, (10a)

powstanie metody scholastycznej, (10b)

Encyklika *Æterni Patris* Leona XIII z 1879 r.<sup>33</sup> (10c).

Od razu widać, że Bocheński posłużył się tutaj synekdochą *pars pro toto*. Przywołuje bowiem trzy okresy rozwoju teologii: patrystykę, czyli teologię Ojców Kościoła, scholastykę i neoscholastykę, reprezentowane kolejno przez szkołę aleksandryjską, opracowanie metody scholastycznej ze szczególnym uwzględnieniem Tomasza z Akwinu oraz encyklikę *Æterni Patris*, która reprezentuje cały ruch odnowy scholastyki na przełomie wieków XIX i XX. Cel tego zabiegu stanie się wkrótce jasny. Dodajmy, że manifest koła krakowskiego jest tutaj wyraźnie wiązany z ostatnią cezurą, mianowicie z ogłoszeniem encykliki *Æterni Patris*. Bocheński wyraźnie stara się zaprezentować koło krakowskie nie tylko – choć, rzecz jasna, przede wszystkim – jako pełnoprawne stadium rozwoju jednolitej tradycji myślowej katolicyzmu, ale w szczególności jako składnik ruchu, którego symbolem lub etykietą jest wymieniona encyklika.

Bocheński koncentruje się najpierw na epoce Ojców Kościoła. Pomijając Justyna Męczennika, który chyba jako pierwszy głosił, że doktryna chrześcijańska jest po prostu prawdziwą filozofią, Bocheński przywołuje działalność szkoły katechetycznej w Aleksandrii. Szkoła ta jest przedstawiona jako miejsce, w którym zrodziła się idea, że teologia może i powinna być nauką w pełni znaczenia tego terminu: „sformułowano tam [w szkole aleksandryjskiej] po raz pierwszy zasadę, że możliwa jest *gnosis* o wierze (...). Nie była ta gnoza nawet w przybliżeniu nauką ściśłą w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ale bez względu na przeprowadzenie, nią być chciała; myśliciele szkoły aleksandryjskiej wypowiedzieli twierdzenie, że

32 Tamże, 30–34.

33 Leon XIII, *Æterni Patris*, *Acta Leonis Papæ*, R 1882, t. 1, 225–284.

do Boga należy się nie tylko modlić, ale że trzeba o Nim i o Jego tajemnicach myśleć ściśle, na sposób filozofów, z użyciem analizy semantycznej prawd wiary i innych metod racjonalnych”<sup>34</sup>. Warto zauważyć wyraźne odróżnienie pozytywnej tezy programowej, to jest projektu teologii, która byłaby nauką nauki, od negatywnej tezy faktycznej: teologii uprawianej w szkole katechetycznej nie da się uznać za naukę. Widać w tym cel Bocheńskiego. Chodzi o uzasadnienie tezy, że prawdziwym naśladowcą Ojców Kościoła jest nie ten, kto uprawia teologię w sposób charakterystyczny dla starożytności, ale ten, kto uprawia teologię w sposób charakterystyczny dla czasów współczesnych. Innymi słowy, dobrym naśladowcą Ojców Kościoła jest nie ten, kto uprawia teologię w taki sposób, w jaki *uprawiali* ją Ojcowie Kościoła, ale ten, kto uprawia teologię w sposób, w jaki *uprawialiby* ją Ojcowie Kościoła, gdyby żyli współcześnie. Trudno nie dopowiedzieć w myślach milcząco sugerowanej tezy: współczesną szkołą aleksandryjską jest koło krakowskie.

Bocheński stara się pokazać, że idea zrodzona w szkole aleksandryjskiej stała się standardem myśli katolickiej. Pokazują to (a) wielkie spory trynitarne i chrystologiczne, które kończyły się definicjami dogmatycznymi kolejnych soborów powszechnych, czyli analizą pojęciową, (b) odrzucenie tendencji irracjonalistycznej, reprezentowanej przez dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity oraz (c) powszechne włączanie kursu ówczesnej logiki do starożytnych syntez teologicznych.

Wielkie spory trynitarne, w szczególności działalność Atanazego Wielkiego potwierdzają, że była to świadomość i tendencja całego Kościoła, który w ogniu walki doktrynalnej uciekał się do analizy znaczenia słów, definiowania, formułowania twierdzeń, konstruowania dowodów i systemów<sup>35</sup>.

Drugim wielkim polem aktywności twórców metodologii teologicznej miało być przewyciężenie wpływu na teologię idei

---

34 Tamże, 30.

35 Tamże.

Pseudo-Dionizego Areopagity. Według Bocheńskiego katolicyzm jako całość oparł się tej pokusie, aczkolwiek wypada zaznaczyć, że – jak zauważa Joseph Pieper – wpływ teologii dionizyjskiej (*Corpus Dionysiacum*) na Wschodzie i na Zachodzie chrześcijaństwa był długotrwały i ogromny<sup>36</sup>.

Po trzecie, Bocheński podkreśla, że w patrystycznych wykładach teologii logika stanowiła część integralną, np. u Grzegorza z Nazjanzu, Izydora z Sewilli i Jana z Damaszku. Teologia była więc pojmowana jako dziedzina wiedzy, a nie dziedzina literatury pięknej<sup>37</sup>.

Drugą cezurą, którą wymienia Bocheński, jest powstanie metody scholastycznej. W referowanym odczycie tworzenie tej metody zaczyna się już u Ojców Kościoła, ale wraz z działalnością Boecjusza jest to już świadome i zdeterminowane, chociaż stopniowe, powolne i mozolne, dążenie do określonego celu. Najważniejszymi postaciami na tej drodze byli Abelard i Albert Wielki. Bocheński odnotowuje przy tym opór Bernarda z Clairvaux i Piotra Damianiego, którzy w jego wizji pełnią funkcję bohaterów negatywnych podobnie, jak Pseudo-Dionizy w starożytności. Za przełomowy punkt w procesie tworzenia metody scholastycznej uważa recepcję dzieł Arystotelesa i relatywizację teorii do założeń w *Summie teologii* 1.1.2. Jest zatem jasne, że metoda scholastyczna osiąga pełną dojrzałość, wzorcową postać i szczytowe osiągnięcia u Tomasza z Akwinu<sup>38</sup>.

Bocheński chwali teologów średniowiecznych za to, że myśl wypracowaną wspólnym wysiłkiem pokoleń powszechnie przyjęli i wdrożyli: „Następcy Doktora Powszechnego kontynuowali jego dzieło, kładąc coraz większy nacisk na logikę formalną, bez której sobie ani filozofii, ani teologii, nie wyobrażali. Wytworzyli to, co nazywamy metodą scholastyczną, a co powinno być nazywane po

---

36 J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963, 40–45.

37 J.M. Bocheński, *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*, dz. cyt. 31.

38 J.M. Bocheński, *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*, dz. cyt., 31–32; tenże, *Koło Krakowskie*, Kwartalnik Filozoficzny 23(1995)1, s. 135.

prostu poprawną metodą naukową: według nich należy najpierw jasno i niedwuznacznie definiować użyte słowa i zwroty, następnie wykładać swoje założenia, wreszcie dowodzić tezy osobno i wyraźnie wygłoszonej w jasnym sformułowaniu, używając w dowodzie sprawnych dyrektyw (...). Metoda scholastyczna to nic innego, tylko naszkicowana powyżej metoda ścisłego mówienia. Całe średniowiecze od XIII wieku używało wyłącznie tej metody w nauce<sup>39</sup>. Na podkreślenie w tej części wywodów Bocheńskiego zasługuje utożsamienie metody scholastycznej z „poprawną metodą naukową” oraz z „metodą ścisłego mówienia”. Z kolei dostarczony opis tej metody wskazuje bardzo wyraźnie na utożsamienie jej z jakąś wersją metody aksjomatycznej, zapewne z wersją raczej luźną, ale jednak z metodą aksjomatyczną. Z przytaczanych wypowiedzi Bocheńskiego można by wynieść wrażenie, że od czasów patrystycznych do Tomasza z Akwinu teologowie opracowywali metodę aksjomatyczną, która jest identyczna z metodą naukową *tout court* i metodą ścisłego mówienia. Ta nieco przesadzona wizja nie jest jednak pozbawiona wszelkich podstaw. Teologowie, co prawda, nie stworzyli metody aksjomatycznej, ale wytrwale, od starożytności do średniowiecza, przez pokolenia, uczyli się wdrażać pewną sztukę myślenia, mówienia i pisania. Sztuki tej nie da się może utożsamić z metodą aksjomatyczną, ale jest to, bez wątpienia, jakaś sztuka budowania teorii w jak najbardziej właściwym sensie terminu „teoria”. Nieco przerysowany obraz został nakreślony przez Bocheńskiego we wspomnianym już celu: jak najbardziej zbliżyć klasyczną teologię, w tym wypadku Tomasza z Akwinu i całą scholastykę, do współczesnej logiki.

Trudno nie zauważyć przy tej okazji, że metoda scholastyczna w ujęciu Bocheńskiego nie różni się prawie niczym od programu (1) szkoły lwowsko-warszawskiej. Od poglądu (1a) Twardowskiego różni się tylko tym, że nie wyklucza wyraźnie zagadnień światopoglądowych, a od poglądu (1b) Łukasiewicza tym, że nie podkreśla

---

39 J.M. Bocheński, *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*, dz. cyt., 32.

doniosłości logiki matematycznej. Podobieństwa akceptowanego przez Bocheńskiego programu filozoficznego, jego ujęcia metody scholastycznej i jego opisu (7) filozofii współczesnej są uderzające.

Trzecim kamieniem milowym w wywodzie Bocheńskiego jest ogłoszenie w 1879 r. encykliki *Æterni Patris* Papieża Leona XIII. Wedle słów Bocheńskiego było ono związane z tym, że wśród teologów katolickich, pod wpływem romantyzmu, zrodziła się tendencja do pójścia drogą literatury pięknej, a nie nauki. Autorytet kościelny wystąpił tutaj jednoznacznie na rzecz tradycji, to znaczy w szczególności na rzecz metody naukowej, czyli – jak pamiętamy – metody scholastycznej, przesądzając sprawę doktrynalnie<sup>40</sup>.

Jak wspomniano ta ostatnia cezura, rozważana przez Bocheńskiego, wydaje się w jego wywodzie najważniejsza, ponieważ koło krakowskie chce być widziane jako uczestnik ruchu neoscholastycznego, reprezentowanego przez encyklikę Leona XIII, a wręcz jako najwierniejszy wyraziciel tego ruchu. Może więc dziwić, że właśnie ten etap rozwoju doktryny został potraktowany bardziej skrótowo niż poprzednie. Aby dać pełne zrozumienie manifestu koła krakowskiego, obraz ten powinien zostać uzupełniony (wybiórczym) zarysem ówczesnej sytuacji teologicznej.

## 7. SYTUACJA W TEOLOGII

Należy zdać sobie sprawę z tego, że wystąpienie Leona XIII było częścią szeroko zakrojonej akcji Papiestwa w ramach kryzysu modernistycznego. Encyklika *Æterni Patris* była składnikiem antymodernistycznej akcji Rzymu.

Plinio Corrêa de Oliveira zauważa, że kryzys średniowiecznego świata chrześcijańskiego zaczął się prawie bezpośrednio po największych osiągnięciach myśli scholastycznej, to jest w XIV wieku.

---

40 J.M. Bocheński, *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*, dz. cyt., 33–34. Por. Salamucha, *Tomizm jako »philosophia perennis«*, dz. cyt.

Początkowo był to kryzys obyczajowy, który z czasem doprowadził do podmycia doktrynalnych fundamentów ówczesnej kultury. W tych okolicznościach miały miejsce dwie wielkie rewolucje: w XVI i w XVIII wieku. Pierwszą rewolucję wyznacza humanizm i reformacja, a drugą oświecenie i rewolucja francuska<sup>41</sup>. Na szeroki nurt modernizmu składają się skutki tych procesów wymierzone w myśl katolicką lub przyswojone przez nią.

O kontrowersji modernistycznej pisano po raz pierwszy w XVIII wieku, ale systematyczna reakcja katolicka na modernizm zaczyna się w wieku XIX. Termin ‘modernizm’ ma rodzinę znaczeń. W XIX wieku do tej rodziny pojęć weszły między innymi: (a) próby kompromisowego uzgodnienia, a więc częściowej recepcji, idei oświecenia, zwłaszcza rewolucji francuskiej i ówczesnej wersji demokracji, podejmowane przez myślicieli katolickich, (b) wprowadzanie do katolicyzmu poglądów i tendencji protestanckich, humanistycznych i liberalnych, pojawiających się w kręgach kultury świeckiej, ze szczególnym uwzględnieniem sekularyzmu, liberalizmu i nowożytnego racjonalizmu, (c) nieograniczona wiara w nowożytną naukę, czyli próba inkorporowania do teologii jakiejś postaci scjentyzmu, (d) łączenie teologii katolickiej z idealistyczną filozofią niemiecką w wersji kantowskiej lub hegeliańskiej i z neoprotestancką religią uczucia, (e) recepcja historyczno-krytycznej egzegezy biblijnej, (f) ponadwyznaniowe dążenia reformistyczne w religii, w szczególności indyferentyzm i pluralizm<sup>42</sup>.

Jak widać, pojęcie modernizmu nie jest całkiem ostre. Pewnie dlatego w opracowaniach trudno jest znaleźć zadowalającą definicję. Pojęcie modernizmu jest często kształtowane prawie wyłącznie ostensywnie (przez wskazanie modernistów). Wydaje się jednak, że przy całej jego wieloznaczności termin ‘modernizm’ ma jednak dość dobrze określoną strukturę, typową dla terminów o rodzinie

---

41 P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i kontrrewolucja*, Kraków 2017, 27–30, 127.

42 C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, Kraków 2009, 10–13.



znaczeń. Rekonstrukcja pojęcia modernizmu powinna uwzględniać tę strukturę. Modernizm jest to więc bez wątpienia prąd teologiczny, filozoficzny i polityczny (jak pisano: herezja w religii, rewolucja w polityce, fałsz w filozofii). W punkcie wyjścia rekonstrukcji rodziny pojęć modernizmu należy przyjąć założenie, że istnieją idee, tezy, teorie wzajemnie wrogie lub przynajmniej obce (na przykład dlatego, że zostały stworzone lub przyswojone przez wrogie grupy). Nie ma tutaj potrzeby szczegółowego analizowania tej sprawy. Wystarczy przyjąć, że prototypami nurtów antagonistycznych względem katolicyzmu są protestantyzm, oświecenie, rewolucja. Inne nurty są dołączane do takiej listy przez analogię. Powinno być przy tym jasne, że zakres definiowanego w ten sposób terminu zmienia się w zależności od tego, jak rygorystycznie pojmowana jest obcość lub wrogość między ideami. Teza lub teoria jest w prezentowanym ujęciu modernistyczna, jeśli wymaga lub dopuszcza godzenie katolicyzmu z jakimś nurtem antagonistycznym w drodze kompromisu, czyli z uwzględnieniem częściowej recepcji w katolicyzmie nurtu uznanego za antagonistyczny. Pożyczając sformułowanie od św. Augustyna, można byłoby chyba powiedzieć, że modernizm polega na wpuszczeniu przedstawicieli Państwa Ziemskiego do Państwa Bożego.

Rzym reagował na modernizm pośrednio właściwie już od kongresu wiedeńskiego 1815 roku, intensywnie propagując rozwój neoscholastyki, zwłaszcza neotomizmu. Pierwszą wypowiedzią doktrynalną w tej materii był *Syllabus* Piusa IX z 1864 roku, zestawiający osiemdziesiąt błędów teologicznych charakterystycznych dla tego czasu. Mocniej wystąpił Pius X: w roku 1907 dekretem *Lamentabili* Świętego Oficjum Inkwizycji Rzymskiej i Powszechnej, potępiającym sześćdziesiąt pięć tez i roztaczającym szczególną kontrolę nad egzegezą Pisma Świętego, a zwłaszcza słynną encykliką *Pascendi dominici gregis*; następnie w roku 1910 listem motu proprio *Sacrorum Antistitum*, nakładającym na wszystkich duchownych oraz świeckich

pełniących funkcje kościelne obowiązek składania specjalnej przysięgi antymodernistycznej<sup>43</sup>.

W tym kontekście ukazują się papieskie zarządzenia, dotyczące neoscholastyki. Jak wspomniano, konsolidacja i zorganizowany rozwój studiów neoscholastycznych, które od średniowiecza nigdy nie zostały całkiem zarzucone, trwa przynajmniej od kongresu wiedeńskiego. W roku 1879 słynna i wielokrotnie już przywoływana encyklika Leona XIII *Æterni Patris* podsumowuje niejako ten intelektualny rekonesans, ustanawiając neoscholastykę jako nauką normę katolicyzmu. Odzwierciedleniem tego stanowiska jest kanon 1366 §2 Kodeksu prawa kanonicznego z roku 1917: „Jest obowiązkowe, aby profesorowie nauczali filozofii racjonalnej i teologii, i kształcili swych wychowanków w tych naukach wedle metody, nauki i zasad Doktora Anielskiego i tego się święcie trzymali”<sup>44</sup>. Czas krystalizacji poglądów Rzymu na teologię i filozofię kończy w roku 1923 Pius XI encykliką *Studiorum ducem*, zawierającą słynne wezwanie: idźcie do Tomasza! (*ite ad Thomam!*). Pojawia się ono w następującym kontekście: „Jak niegdyś Egipcjanom w chwili strasznego głodu powiedziano: idźcie do Józefa, aby on udzielił zapasów zboża do wyżywienia ciała, tak i dziś tym wszystkim, którzy łakną prawdy, My mówimy idźcie do Tomasza, a on udzieli im pokarmu zdrowej nauki, którego posiada w obfitości na wieczny żywot ich dusz. Pokarm ten jest gotowy i dostępny dla wszystkich, jak to już było zeznane pod przysięgą w ciągu procesu kanonizacyjnego, który miał zaliczyć Tomasza do grona świętych: »Jasna i przejrzysta nauka tego Doktora dzięki swej zwięzłej, jasnej i dostępnej metodzie, natchnęła wielu doktorów z duchowieństwa zakonnego i świeckiego (...) nawet ludzie świeccy i osoby mniej wykształcone pragną posiadać jego dzieła«. Co się tedy Nas tyczy, pragniemy, aby w szczególności ci wszyscy, którzy mają sobie polecone nauczanie głównych przedmiotów w zakładach

---

43 Tamże, 83–115.

44 *Codex iuris canonici*, Romae 1917, kan. 1366 §2.

naukowych wychowujących młodzież kościelną wzięli poważnie pod uwagę i wiernie zachowywali to wszystko, co w tej sprawie nakazali Nasi poprzednicy Leon XIII i Pius X, jak niemniej i to, co My Sami zarządziliśmy zeszłego roku. Niech będą oni przekonani, że dopiero wtedy zadośćuczynią swym zadaniom i Naszym oczekiwaniom odpowiedzą, gdy, pokochawszy Doktora z Akwinu przez długie i pilne zgłębianie jego dzieł, potrafią przelać w swych uczniów, którym go wykładają, ten sam zapał i uczynić ich przez to zdolnymi, aby podobne zamięłowanie w innych wzbudzali”<sup>45</sup>.

W powstałej sytuacji myśliciele katolicycy mogli obrać jedną z trzech dróg: (a) zignorować akcję antymodernistyczną, ryzykując konfrontację z Rzymem, (b) stać się literalnymi tomistami, ograniczając filozofię i teologię do pewnego systemu filozoficznego określanego jako tomizm na zasadzie *iurare in verba magistri*, (c) poszukiwać drogi pośredniej, interpretując neoscholastykę jako styl (metodę?) filozofowania, punkt odniesienia lub w jeszcze inny sposób, czyniąc ją szkołą filozoficzną lub teologiczną otwartą na rozwój (a nie jako mniej lub bardziej zamknięty zestaw tez).

Pierwszym filozofem, który świadomie i systematycznie obrał tę trzecią drogę, był Desiré Mercier, twórca tomizmu lowańskiego. Zainicjował on, z jednej strony, dogłębne studia historyczne nad tekstami Tomasza z Akwinu, odróżniając jego teksty od systemów szkół tomistycznych, oraz, z drugiej strony, studia z zakresu nauk przyrodniczych i psychologii empirycznej, a także współczesnej filozofii nauki, zmierzające do ich recepcji w ramach tomizmu na wzór średniowiecznej recepcji Arystotelesa. Założyciele koła krakowskiego widzieli siebie właśnie w tym nurcie teologii katolickiej: „W szeregu neoscholastyków (...) Mercier był pierwszym, który jasno zrozumiał, że nawrót do tomizmu musi być zarazem aktualizacją tomizmu; zadanie to podjął nie tylko sam, bo narzucił je zorganizowanej przez

---

45 Pius XI, *Studiorum duces*, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 15(1923)7, s. 309–326.

siebie szkole. Olbrzymią zasługą Merciera i jego szkoły jest wyraźne wykreślenie planu pracy<sup>46</sup>.

Koło krakowskie miało pracować w tym samym nurcie, ale w kontekście logiki i metodologii nauk, a nie nauk przyrodniczych. Dlatego jego założyciele kładli nacisk na problemy metodologiczne tomizmu. Większość neoscholastyków koncentrowała się na meritum aktualizowanego tomizmu, uznając zdrowy rozsądek za trzon metody. Stąd właśnie wzięła się w kole krakowskim ostra krytyka zdrowego rozsądku jako instancji filozoficznej. Odnowiony tomizm, argumentowano, jeśli ma być przedsięwzięciem poważnym, nie może być filozofią zdrowego rozsądku. Potrzebuje prawdziwej metodyki naukowej, której dostarczyć może tylko współczesna logika<sup>47</sup>.

Dopiero w zarysowanym kontekście projekt koła krakowskiego staje się zrozumiały. Założyciele koła postulowali dogłębną reformę, aktualizację studiów katolickich. Taka idea mogła być postrzegana bądź jako powtórzenie dzieła Tomasza z Akwinu, który zaktualizował teologię w kontekście myśli Arystotelesa, bądź jako kolejna odsłona modernistycznej herezji, próba zakażenia teologii wirusem obcej filozofii (znanej wówczas w kręgach kościelnych jako *logistyka* i kojarzonej z neopozytywizmem koła wiedeńskiego). Bocheński i Salamucha, którzy byli duchownymi, w różnym czasie byli oficjalnie podejrzewani o modernistyczną herezję, w szczególności w formie pozytywistycznej. Dlatego założyciele koła krakowskiego odwołali się do autorytetu Łukasiewicza i Michalskiego, a także włożyli wiele wysiłku w przedstawienie swojego projektu jako nieodzownej części neoscholastyki. Starali się pokazać, że proponują dokładnie to, co zrobiłby Tomasz z Akwinu, gdyby przyszło mu działać w początkach dwudziestego wieku.

---

46 J. Salamucha, *Tomizm jako »philosophia perennis«*, dz. cyt. 59.

47 J. Salamucha, *O naukową metafizykę*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, dz. cyt.; tenże, *Tomizm jako »philosophia perennis«*, dz. cyt.; J.F. Drewnowski, *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, dz. cyt.

W tym celu musieli odpowiedzieć na trudne pytanie, czym różnią się recepcja arystotelizmu w teologii Tomasza z Akwinu i recepcja reformacji lub oświecenia w teologii modernistów. Założyciele koła krakowskiego zaproponowali tezę, że Tomasz przejął od Arystotelesa język i metodę, czyli standardy naukowe, a nie doktrynę, inaczej, niż moderniści, którzy wprowadzali do korpusu teologii obce lub wrogie treści.

Przyjmując zaproponowaną perspektywę, można zrozumieć, dlaczego założyciele koła krakowskiego proponowali metodologiczną charakterystykę i metodologiczną odnowę teologii. Robili to nie tylko dlatego, że sami interesowali się logiką i usiłowali znaleźć nowego odbiorcę swoich produktów. Podczas przywoływanej już konferencji 1936 roku Łukasiewicz i Salamucha przekonywali słuchaczy, że logika matematyczna nie zawiera owych idei obcych katolicyzmowi. Łukasiewicz czynił to bardziej systematycznie. Prezentował i bronił swojej słynnej tezy o neutralności światopoglądowej logiki. Wyraźnie starał się przy tym pokazać, że logika matematyczna nie ma konsekwencji neopozytywistycznych ani w ogóle nominalistycznych, a nawet delikatnie sugerował jej wydźwięk teistyczny. Wykład Salamuchy zmierzał do tego samego celu, stosując bardziej historyczną metodę perswazji. Zmierzał do pokazania, że logika matematyczna jest logiką w tym samym sensie, co logika tradycyjna, tyle że jest lepszą wersją logiki. Słuchacze domyślnie godzili się bowiem z obecnością logiki Arystotelesa i logiki scholastycznej w korpusie teologii. Logika matematyczna była więc prezentowana jako doskonalsza wersja tamtej logiki. Z drugiej strony Drewnowski starał się pokazać, że stosowanie wszelkich kanonów logicznych w języku naukowym należy do standardu naukowości, a nie do głoszonych treści, czyli jest składnikiem metody. Tym sposobem nowa logika została przedstawiona słuchaczom, żyjącym w ogniu sporów modernistycznych, jako idea, która nie tylko nie jest wroga ani obca katolicyzmowi,

ale jako jego integralna część, a nawet potencjalne narzędzie walki z owymi obcymi ideami<sup>48</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Arnold C., *Mała historia modernizmu*, WAM, Kraków 2009.
- Bocheński J.M., *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*, w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, red. J. Salamucha, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937, 27–34.
- Bocheński J.M., *O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej*, *Collectanea Theologica* 21(1949), 171–192.
- Bocheński J.M., *Między logiką a wiarą*, Les Editions Noir sur Blanc, Warszawa 1995.
- Bocheński J.M., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, A. Francke Verlag, Bern 1947.
- Bocheński J.M., *Zarys historii filozofii*, Philed, Kraków 1993.
- Bocheński J.M., *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1994.
- Bocheński J.M., *Koło Krakowskie*, *Kwartalnik Filozoficzny* 23(1995)1, 23–31.
- Codex iuris canonici*, Types Polyglottis Vaticanis, Romae 1917.
- Corrêa de Oliveira P., *Revolucja i kontrrewolucja*, Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej, Kraków 2017.
- Drewnowski J.F., *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, red. J. Salamucha, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937, 49–57.
- Leon XIII, *Æterni Patris*, Acta Leonis Papæ, 1882, t. 1, 225–284.
- Murawski R., *Filozofia logiki i matematyki w Kole Krakowskim*, *Filozofia Nauki* 22(2014)2, 21–35.
- Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, red. J. Salamucha, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937.
- Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, PAX, Warszawa 1963.
- Pius XI, *Studiorum duces*, Acta Apostolicae Sedis 15(1923)7, 309–326.
- Roszkowski W., *Najnowsza historia Polski 1914–1945*, Świat Książki, Warszawa 2003.
- Salamucha J., *O naukową metafizykę*, w: Jan Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, TN KUL, Lublin 1997, 51–55.

<sup>48</sup> *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, dz. cyt.

- Salamucha J., *Tomizm jako »philosophia perennis«*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, TN KUL, Lublin 1997, 57–63.
- Tkaczyk M., *Cracow Circle. Theology in the Lvov–Warsaw School*, w: *The Significance of the Lvov–Warsaw School in the European Culture*, red. A. Brożek, F. Stadler, J. Woleński, Springer, Wien 2017, 173–188.
- Wolak Z., *Naukowa filozofia koła krakowskiego*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 36(2005), 97–122.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Józef M. Bocheński i Koło Krakowskie*, w: *Poza logiką jest tylko absurd*, red. D. Łukasiewicz, R. Mordarski, Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2014, 29–46.
- Woleński J., *How to Speak About History of Analytic Philosophy*, w: *The Significance of the Lvov–Warsaw School in the European Culture*, red. A. Brożek, F. Stadler, J. Woleński, Springer, 2017, 15–27.

## THE GENESIS OF THE CRACOW CIRCLE

**Abstract.** This paper is devoted to exploring the cultural background of the manifesto of the Cracow Circle, a philosophical group consisting of Józef Maria Bocheński, O.P., Jan Franciszek Drewnowski, Rev. Jan Salamucha and Bolesław Sobociński. The group was mentored by Jan Łukasiewicz and Rev. Konstanty Michalski. The manifesto of the Cracow Circle aimed to apply the programme of the Lvov-Warsaw School to Catholic theology and philosophy. Within the school, special emphasis was placed on Łukasiewicz's version of the programme. The amendments to be carried out concerned: (a) refurbishing philosophical language to meet all the conditions of proper scientific discourse, (b) incorporating mathematical logic, (c) upgrading semiotics and methodology, and (d) using formal methods in philosophy. Four groups of circumstances are analysed as the milieu of the Cracow Circle at the beginning of the 20th century and in direct relation to the influential activities of its four founders: (a) *esprit de l'époque*, (b) state of philosophy, (c) state of logic, and (d) state of theology.

**Keywords:** Cracow Circle, Lvov-Warsaw School, methodology of theology, new scholasticism

---

MARCIN TKACZYK

tkaczyk@kul.lublin.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filozofii, Katedra Logiki  
al. Raławickie 14, 20–950 Lublin

DOI: 10.21697/spch.2019.55.2.01

## SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

- Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, bez znaku "s." przed numerami stron.

Wzór:

1. **artykuł z czasopisma**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strona lub strony. Np.:

J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 36–37.

2. **artykuł z dzieła zbiorowego**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjały imion i nazwiska redaktorów, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

M. Lubański, *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 57.

3. **książka**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 83–85.

- Jeśli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem 'tłum.' i odwołaniem do języka oryginału. Np.:

A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. z ang. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wyd. Znak, Kraków 1987.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami 'art. cyt.' lub 'dz. cyt.' umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.



STANISŁAW MAJDAŃSKI

## WOKÓŁ POSTACI I MYŚLI JANA FRANCISZKA DREWNOWSKIEGO – Z MOICH WSPOMNIENÍ I REFLEKSJI

**Streszczenie.** Autor wspomina swoje podwarszawskie spotkania z J.F. Drewnowskim. Współtworzył on przed wojną program logicznej melioracji tomizmu, koło krakowskie: J. Salamucha, I.M. Bocheński, a także B. Sobociński, ze wsparciem J. Łukasiewicza i patronatem K. Michalskiego. W filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nawiązywano do tego po wojnie, jednak z czasem co raz bardziej krytycznie: najbardziej M.A. Krąpiec czołowy polski tomista egzystencjalny, mniej radykalnie logik i metodolog S. Kamiński; J. Kalinowski nadał „logizował”. Daje to okazję autorowi, adeptowi lubelskiej szkoły filozofii klasycznej do pewnych zapytań, porównawczych uwag i refleksji.

**Słowa kluczowe:** J.F. Drewnowski, koło krakowskie, logika dla filozofii, lubelska szkoła filozofii klasycznej, polski tomizm egzystencjalny, M.A. Krąpiec, S. Kamiński

Jan Franciszek Drewnowski znajduje poczesne miejsce w mojej pamięci i wspominam go z wdzięcznością. Należał do moich przewodników myślowych, którzy bardzo mi imponowali stanowiąc wzór niedościągły, jako mistrzowie, autorytety. To nie znaczy, powiedzmy od razu, że nie mam co do jego idei pewnych zapytań. W każdym razie, budzi on i jego dzieło stale mój podziw, zmuszając wciąż do refleksji. Daję temu wyraz w niniejszym tekście, szkicowym i niepretendującym do poruszania różnych szczegółów, zwłaszcza tych technicznych (jak przystałoby na problematykę okołologiczną). Jest to rodzaj upublicznionego *soliloquium*, niech tak będzie.

Początkowo zamierzałem nadać mojej wypowiedzi tytuł zaczerpnięty z wyboru pism Drewnowskiego, które wydałem z Sylwestrem Zalewskim: *Filozofia i precyzja*, dodając: „czyli o Janie Franciszku Drewnowskim”. Myślałem też o wykorzystaniu sformułowania z mojego wstępu do tegoż wyboru, mianowicie wyrażenia: „ani scjentyzm,

ani fideizm”. Obie te formuły dość udatnie wyrażają skrótowo pewną postawę myślową – i nie tylko – Drewnowskiego, dlatego o nich wspominam. Ostatecznie poprzestałem na tym, jak w nagłówku, gdyż w zamiarze są to wspomnienia o osobie i jej ideach, o charakterze raczej subiektywnym – jak go pamiętam, jak go widzę.

Moje kontakty z Janem Franciszkiem Drewnowskim nie były uniwersyteckie, były raczej prywatne. Zresztą nic dziwnego, był on przez całe swoje życie naukowe, filozoficznie, teologicznie – jakby – „wolnym badaczem”. Inna sprawa, że uzyskał w uniwersytecie (i gdzie indziej – miał bogate życiowe doświadczenie) znakomity trening, także naukowo-filozoficzny u tak wielkich mistrzów, jak Łukasiewicz, Leśniewski czy Kotarbiński (u niego napisał doktorat o Bolzanie i odeń „zaraził się” problematyką prakseosemiotyczną, czy też semioprakseologiczną). Szczególny wpływ wywarł nań Łukasiewicz, a zwłaszcza Leśniewski – umiłowanie precyzji pasujące mu mentalnie, swoisty „logicyzm”.

Przypomnijmy, że jego entuzjazm dla logiki – formalnej, semiotyki i metodologii nauk z jej prakseologicznym uogólnieniem – i jej zastosowań do zagadnień filozoficznych, jak się mówiło w szkole lwowsko-warszawskiej, chyba za Łukasiewiczem, znalazł ostatecznie swoje ujście w tak zwanym kole krakowskim (KK). Była to grupa osób, której program badawczy i dydaktyczny zmanifestował się wyraziście w Krakowie w 1936 roku, na spotkaniu w Naukowym Instytucie Katolickim (utworzonym przez K. Michalskiego pod parasolem kardynała Sapięhy), przy okazji ogólnopolskiego zjazdu filozoficznego. Entuzjaści logiki nowoczesnej (z jej historycznymi antecedencjami) i jej pożytku dla filozofii i teologii chrześcijańskiej starli się wtedy z wątpięcymi w to, lub wyraźnymi tego przeciwnikami. Referaty i dyskusję opublikowano potem w książce pt. *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej* (1937).

Był to w rzeczy samej wyraz wielkiego zaufania do logiki w filozoficznej sprawie, trend prologiczny, w poświęacie jeszcze logicyzmu, choć znano już w awangardzie metalogicznej wewnętrzne

ograniczenia metod formalnych („les limitations internes des formalismes”, jak to zgrabnie określał J. Ladrière z Louvain), nie mówiąc o kłopotach komenzuracyjnych w zastosowaniach logiki. Dotąd krytykowano „logicyzm” raczej z zewnątrz, a logicy posądzali takich krytyków, że są niedouczoneymi intuicjonistami dalekimi od naukowej precyzji. Manifest sygnowany był nazwiskami głównych jego przedstawicieli: Jana Salamuchy, Jana Franciszka Drewnowskiego i Innocentego M. Bocheńskiego (później pisał się jako Józef M. Bocheński). Stąd można by tu używać skrótu SDB, choć potem wysunął się najbardziej aktywny i skłonny do reklamy Bocheński, wtedy byłoby BSD. Do nich dołączył się Bolesław Sobociński (znany później z *Notre Dame Journal of Formal Logic*), ale on nie zaznaczył się publikacyjnie w kole krakowskim.

Grupa ta nie używała takiego czy innego skrótu od nazwisk, przyjęło się określenie „koło krakowskie”, chyba za sprawą Bocheńskiego. To „koło” to był raczej program, który przedstawiano jako najbardziej realny, a nie tylko marzenie i usiłowano go z częściowym powodzeniem realizować. Kiedyś w rozmowie z Drewnowskim usłyszałem, że właściwie nie było „koła krakowskiego”. Czy to była zbyt skromność, czy coś nazwanego zbyt na wyrost? Już nie pamiętam dokładniej jaki był sens tej wypowiedzi w kontekście całości rozmowy. Drewnowski był zresztą dla mnie wówczas głównie autorem *Zarysu programu filozoficznego* (1935 rok).

Termin „koło” był wtedy w obiegu. Głównie za sprawą „Koła Wiedeńskiego” (*Wiener Kreis*), które było neopozytywistyczne, logiczno-empiryczne i programowo anty-metafizyczne, a „koło krakowskie” było właśnie prometafizyczne, a zarazem prologiczne. Reprezentanci „koła krakowskiego” byli przeciw owej uzurpacji neopozytywistów do monopolizowania zastosowań filozoficznych – a naprawdę anty-filozoficznych, antymetafizycznych – logiki, nie mówiąc o teologii. Było jeszcze w swoim czasie „koło praskie”, lingwistyczne, *Cercle de Prague*. W późniejszej tradycji polskiej „koło” najczęściej odnoszono do kół naukowych studentów, tak było na KUL-u.

Zostawmy ten wątek, trochę dygresyjny. Wracając do Drewnowskiego, jak z powyższego widać odnoszę się do niego trochę autobiograficznie, tak go wspominam. W czasach licealnych mieszkałem – z rodzicami, bratem i siostrą ojca – w Wawrze, zatem niedaleko od Drewnowskich, którzy mieszkali w podwarszawskim wtedy Aninie, przy ul. Homera 6 (przedtem Legionów) z synami: Andrzejem i Jackiem – bliźniakami oraz Benedyktem. Jacek, nieco młodszy ode mnie, chodził do tego samego co ja liceum wawerskiego w Aninie. Z nim się najbardziej zaprzyjaźniłem. Słyszało się to i owo o sąsiadach związanych z parafią w Aninie (to była dawniej nasza wspólna parafia).

Wszelako do „znajomości filozoficznej” z J.F. Drewnowskim doszło później, jakby drogą okrężną za pośrednictwem, a raczej za sprawą KUL-u. Studiowałem tam filozofię i usłyszałem niebawem o tym filozofie chrześcijańskim i po trosze teologu (czy nazywano by tak przed wojną i nawet po wojnie, katolika świeckiego? – chyba sam Drewnowski tak by się nie określał), zainteresowanym stosowaniem logiki współczesnej w odnośnych dyscyplinach. Do naszego spotkania doszło zapewne przez Jacka, za pośrednictwem mojego brata Jana, jego kolegi licealnego – szczegółów dokładnie nie pamiętam.

Wspomnę, że na KUL dostałem się z zamysłu, choć trochę też jakby przypadkiem. Nie miałem szans na studia gdzie indziej. Nie to pochodzenie. Ojciec, Walenty, w swej aktywności ideowej bardzo się władzom nie podobał, matka Regina była na zesłaniu, aresztowana tuż przed moim i brata powrotem do Polski. Na KUL-u mogłem pogłębić się i umocnić światopoglądowo (z pobytu w Rosji Sowieckiej wiedzieliśmy dokąd nasz kraj zmierza). Liczyłem, że będzie tu czas na namysł, co robić dalej, przedłużając niejako liceum ogólnokształcące, gdzie zgłosiłem chęć studiów na architekturze, co mogło być zrozumiałe na tle „politechnizacji”, związanej z hasłem odbudowy kraju i uprzemysłowienia, propagowanym przez władze państwowe i partyjne, które sprzęgły to z nowym ustrojem. Paradoksem powojennej

historii jest, że KUL stał się ogólnopolskim centrum intelektualnym katolicyzmu.

Zapisałem się na sekcję filozofii praktycznej. To jakoś mi lepiej brzmiało, choć ks. prof. Eugeniusz Dąbrowski, bibliista, skwitował to słowami: „filozofia i praktyczna, toż to jest klasyczna *contradictio in adiecto!*”. Przewodnią na filozofii praktycznej była etyka, na nią liczyłem wynosząc z domu zainteresowania w tym kierunku (obok innych), związane z problematyką demograficzną (narody odradzają się przez rodziny, *ethos* i *demos* idą w parze). To był jakiś praktycyzm, choć inny niż ten głoszony przez marksizm (komunizm to władza rad plus industrializacja, głównie elektryfikacja kraju, a w ogóle to „praktyka jest kryterium prawdy” – głosił Lenin).

Wkrótce zorientowałem się, że sporo wiem w tej (około)etycznej dziedzinie, a wbrew pozorom jest wiele interesującego na sekcji filozofii teoretycznej, że tam mogę uzupełnić swoją wiedzę. Przeniosłem się więc na tę sekcję, co zaakceptował dziekan Jerzy Kalinowski, kierujący sekcją praktyczną i Katedrą Filozofii Prawa (sam był z pierwotnego wykształcenia prawnikiem po KUL-u i studiach we Francji), umacniając i rozbudowując tę sekcję, z wykorzystaniem „resztek” po zlikwidowanym przez władze Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych. Właśnie tu miała merytoryczny priorytet etyka (katedra i zakład kierowany przez F.W. Bednarskiego OP, potem przyszedł K. Wojtyła, a Bednarski udał się do Angelicum); jeszcze nie było późniejszego „otwarcia” na socjologię.

Doprawdy, było wiele ciekawego w ramach sekcji teoretycznej. Najbardziej przyłgnałem do dyscyplin logicznych, uzupełniając istotnie swoją (nie)świadomość w tych sprawach; znaczącą rolę odegrał ks. S. Kamiński i jego Katedra Metodologii Nauk, którą powierzył mu jej założyciel ks. J. Iwanicki. Była też dająca znakomitą erudycję historia filozofii (S. Swieżawski) i metafizyka, którą niebawem objął M.A. Krąpiec OP. Wszystko to złożyło się na ową trójcharakterystykę „szkoły lubelskiej”, jak to potem określał M.A. Krąpiec, która

pod jego „batutą” i głównie w związku z nim ostatecznie się rozwinęła, i do niego nawiązuje.

Oprócz tego, była na „teoretycznej” psychologia pod kierunkiem ks. J. Pastuszki, założyciela wydziału i jego pierwszego dziekana, niebawem relegowanego przez władze z uniwersytetu i nawet miasta (wrócił w 1956), on to mnie jeszcze na studia przyjmował. Była też filozofia przyrody budząca zainteresowanie, poniekąd zastępująca nie mogące powstać przyrodoznawstwo („zatkane” przez UMCS, pierwotnie statutowo przyrodniczy). Dodam mimochodem, że po 1956 roku nastąpiła reorganizacja wydziału i zaistniały cztery specjalizacje: filozoficzno-teoretyczna, filozoficzno-psychologiczna, filozoficzno-przyrodnicza (wszystkie trzy wyodrębnione z dotychczasowej sekcji filozofii teoretycznej) oraz filozoficzno-społeczna (zamiast dotychczasowej sekcji filozofii praktycznej).

W związku z naszym tematem „Drewnowski” chciałbym podkreślić, że na wydziale, na którym się znalazłem, ogólna atmosfera w latach pięćdziesiątych i trochę później – w jego że tak powiem awangardzie naukowo-dydaktycznej – była prologiczna. Było aż czterech prowadzących zajęcia z logiki i to była wysoka uniwersytecka dydaktyka, mająca pokrycie w erudycji i własnych badaniach. Byli to wspomniani już J. Iwanicki, J. Kalinowski, który jak wiemy stał się współtwórcą logiki, zwanej dziś za von Wrightem, deontyczną, S. Kamiński i starszy od nich A. Korcik (znawca historii logiki, w tradycji od starożytności, poprzez scholastykę do czasów późniejszych, znany badacz tekstów Leibniza). Dodajmy, że ów prologizm kontrastował przez pewien czas z tym co było gdzie indziej, gdzie dialektyka marksistowska miała zastąpić logikę, nie wchodzimy tu w szczegóły.

W skali wydziału i uniwersytetu (za sprawą głównie J. Iwanickiego jak i J. Kalinowskiego) stawiano więc na logikę, w szczególności na metodologię z semiotyką (S. Kamiński). Zwie się to dziś „metodologizmem”. W tle był zawsze specyficzny „historyzm” (głównie za sprawą S. Swieżawskiego); Kamiński wiązał to z „doksografizmem” (odnosząc do „indukcji doksograficznej” Arystotelesa). Ostatecznie

zdominował wszystko „metafizykalizm” (przemozny wpływ osobowości M.A. Krąpca), co też stało się z czasem głównym wyróżnikiem tej „szkoły”. Wymieńmy jeszcze wymiar etyczny (dorobek K. Wojtyły i T. Stycznia).

Ciągle wybiegamy naprzód, z myślą nawet o czasach współczesnych. Chodzi jednak – i to mamy na uwadze – o pewien kontekst, trochę już historyczny, dalsze tło naszego tematu. Postać Drewnowskiego i jego idee wiążemy porównawczo z tradycją lubelskiej filozoficznej szkoły. Ten kontekst zresztą może być węższy lub szerszy, w zależności od ujęcia.

Ten szerszy, to chyba ówczesna sytuacja wydziału i w ogóle naszego katolickiego uniwersytetu. Bronił się on jak mógł przed inwazją coraz bardziej wojującego komunizmu i marksizmu (Lenin: „filozofia jest nauką partyjną”). Dochodziło nawet do pewnych infiltracji, próbowano tu tworzyć koło filozofii marksistowskiej (sic!). Rektor, ks. Antoni Słomkowski, broniący heroicznie uniwersytetu i jego wciąż ograniczanej katolickości (KUL-owi groziło zamknięcie lub przekształcenie w akademię duchowną), został uwięziony. Przejściową ulgę przyniósł październik 1956 roku. Prześladowani profesorowie wracali na uniwersytet.

Ks. rektor J. Iwanicki (w porozumieniu z ks. Prymasem, Stefanem kard. Wyszyńskim) i inni, w tym na filozofii, nieco inaczej niż to było przedtem, bronili uniwersytetu. Ta nowa taktyka, czy nawet strategia, to był nacisk na wysoki poziom naukowy uniwersytetu, poprzez wyśrubowany naukowo dydaktyzm. To był wspomniany metodologizm w skali uniwersytetu, w tym atmosfera prologiczna na wydziale filozofii. Stał się on zresztą „wielkim wydziałem filozoficznym”, wielce rozgałęzionym, integrującym inne, osnową uniwersytetu. Tu mogły zaistnieć, i zaistniały, dyskusje także z marksistami (z UW – były dwie takie zasadnicze, oprócz innych dialogów).

Ów „prologizm” to była zręczna formalna obrona przed zarzutem „katolickiego ciemnogrodu”. Logika, logiczność dawały odpowiednią racjonalną „otoczkę” głoszonym filozoficznym treściom i niejako

zneutralizowane wsparcie w dyskusjach. W określonej sytuacji dobrze pełniła funkcje usługowe jako narzędzie (tradycyjny „organon”); logiczność – racjonalność i odnośne treści, którym logika służy przyporządkowane były sobie wzajemnie. Pamiętano za Tomaszem, że ulubionym tworem Bożym jest rozum, to tradycja jeszcze patrystyczna, którą tak akcentował bliski „szkole lubelskiej” E. Gilson.

Nie bez pewnej racji mógłby ktoś zapytać – a jak ma się to wszystko co tu i dalej mówimy do Jana Franciszka Drewnowskiego? Wydać się może, że jest tu zbyt dużo tła i dygresji, że odchodzimy zbyt daleko od głównej drogi. Wszelako wystąpienie moje, jak już sugerowano, z zamierzenia wychodzi poza wąsko zakreślony horyzont, jest poniekąd nawet „ogólnokulturowe” intelektualnie, mając też jakąś aktualną wymowę, nosząc autobiograficzne piętno. Szerszym także kontekstem kierowałem się onegdaj odbywając owe wypadki konsultacyjne, podróże metafizyczne do Anina, do J.F. Drewnowskiego, uzupełniając swą lubelską filozoficzną ogłędę, by zacerpnąć coś z autentycznego ducha KK, zwłaszcza gdy „Lublin” odchodził w swej (meta)filozofii w innym już trochę kierunku, okazując z czasem bardziej miękką „prologizm”, co wywołać mogło u niektórych pewne pytania, a nawet poznawczą rozterkę (znowu wychodzę do przodu, kataforycznie).

Właśnie. Przypomnijmy, że gdy dotarłem na KUL w 1952 roku nie było tam jeszcze tego, co potem wytworzyło się pod nazwą filozoficznej szkoły, choć było już pewne środowisko filozoficzne i okółfilozoficzne. Wszelako zaistniało już coś co było w awangardzie wydziału, a co było znaczące w skali całego uniwersytetu ze względu na rolę w nim filozofii, w ramach powiedzmy „wielkiego wydziału filozoficznego”, jako że odgrywał on rolę jakby „ogólnego interfakultetu” (w nawiązaniu poniekąd do swych średniowiecznych jeszcze tradycji, gdzie był on wydziałem służebno-propedeutycznym). Było to – co do tego można dyskutować – dopiero przedprożem dojrzałej filozoficznej „szkoły”, której rozwój potoczył się ostatecznie w kierunku innym niż „twardo logizujący”, jak to dzisiaj widzimy.



Inaczej nieco, piszący te słowa spotkał się wówczas z czymś, co zarysowywało się jako pewna ogólnologiczna, prologiczna postawa czy atmosfera na wydziale, z jej nawet przedłużeniem na całość uniwersytetu, a co wzmacniali zajmujący się, tak czy inaczej, logiką nauczyciele akademicy. Wyczuwało się dziedzictwo tak zwanego koła krakowskiego jako program, niemal kultowy, jakby to dziś powiedziano, które to dziedzictwo stawało się tradycją (tradycja, jak wiadomo, to wybrane jako zaakceptowane dziedzictwo). Był nawet pewien entuzjazm w tym względzie, po całym tragizmie wojennym i powojni, jakiś zwrot ku racjonalizmowi, który zaczynał się w międzywojniu, a nie zawsze był w Polsce obecny, osobna to sprawa do historycznej refleksji i na teraz. Dużo by o tym mówić, było w tym wiele dobrego, choć graniczyło z idącą w drugą stronę niż skrajna emocjonalność utopią.

Natrafiłem więc na „legendę” tak zwanego koła krakowskiego, dla niektórych symbol nowoczesności, którą warto naśladować, kontynuować, najlepiej rozwijać. Młodzi zainicjowali poza oficjalnym programem studiów samokształceniowe konwersatorium metafizyczne, promowane i kierowane przez J. Kalinowskiego. Tym było zainteresowane też koło studentów (wydawano, pisane na maszynie, dwa czasopisma na wydziale!).

KK obrosło z czasem pewną poświatą, którą trudno, jak to często bywa, odróżnić od „samej rzeczywistości”. Nazwę i pojęcie to wylansował chyba Innocenty M. Bocheński OP, energiczny współtwórca „koła”. Była to implementacja idei zastosowania logiki do zagadnień filozoficznych, wyrosłej w „szkole lwowsko-warszawskiej”, zdaje się głównie za sprawą Jana Łukasiewicza. Był więc to jakiś jej przeszczep do odradzającej się myśli filozoficzno-teologicznej, w formie „logizującego tomizmu”. Tu, w ramach KK przybrało to profil prometafizyczny, w przeciwieństwie do tego, co działo się w „kole wiedeńskim”, które miało wpływ na część przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (choć stanowczo mniej na Łukasiewicza – *nota bene*, był on przez pewien czas u progu XX wieku, jako

stypendysta przybyły z Berlina, w Louvain; znalazłem w swoim czasie w tamtejszym archiwum jedyny zachowany ślad w postaci karty meldunkowej, reszta zaginęła podczas pierwszej lub drugiej wojny światowej, archiwum zasadniczo uległo zniszczeniu).

Niewątpliwie, główną postacią, charyzmatyczną, formującą „ideologię” „koła krakowskiego” (trzymamy się wciąż tego obiegowego określenia) był ks. Jan Salamucha. Przy okazji warto przypomnieć, że przed wojną krążył jego skrypt pod charakterystycznym tytułem *O nowy styl filozofii chrześcijańskiej*. Teksty z niego były po wojnie publikowane w warszawskim *Dziś i Jutro* i w krakowskim *Tygodniku Powszechnym*. Bardzo charakterystyczne jest to pojęcie „stylu”, które niesie ze sobą ów zwrot ku logicznej precyzji na terenie filozoficzno-teologicznym. Dziś jest inne, raczej ku „otwarcu”, z jakimś skądinąd odniesieniem do pokłosa postmodernizmu. *Nota bene*, nie udało się dokładniej ustalić jak do tego „publikacyjnego podziału” doszło (nie wyjaśniły tego moje rozmowy z J. Dobraczyńskim i J. Turowiczem, gdy zbierałem teksty J. Salamuchy w celu ich wydania w IW PAX; inicjatywa została przejęta potem przez J.J. Jadackiego i wybór ukazał się w TN KUL). Istnieją inne skrypty J. Salamuchy, do jego wykładów, nieprzedrukowywane.

Drewnowski został „nawrócony” na „logizację tomizmu” właśnie przez Salamuchę, wcześniej niż I.M. Bocheński. Także on konwertował religijnie. Powiedział mi kiedyś, że zaimponował mu ksiądz Salamucha, jako znający się na logice matematycznej i także tą drogą poszło nawrócenie religijne, choć nie tylko (jak mi to wyjaśniał niedawno jego syn Jacek). To była wspaniała postać, ks. Jan Salamucha. Nie miał kościelnie łatwego życia w Warszawie, w wyniku różnych nieporozumień. Pomógł mu w końcu ks. K. Michalski, zatrudniając na UJ. Ten wielki patriota, aresztowany przez Niemców wraz z innymi profesorami UJ i wywieziony do obozu Sachsenhausen i Dachau, uwolniony jako ostatni z nich, zginął w powstaniu warszawskim, do którego jako kapelan dołączył (nie wiadomo, czy do końca przekonany co do sensowności powstania). Ks. Jan Salamucha

już w czasie wojny 1920 roku włączył się do walki w ramach oddziału sanitarnego złożonego z kleryków warszawskiego seminarium, którzy wyszli pociągnięci przez jego kolegę-kleryka Stanisława Tworowskiiego, później również kapelana powstania. Bliscy to byli mojej rodzinie kapłani, nie wchodzę w szczegóły.

Tak więc spotkałem się na studiach z legendą i rzeczywistością KK poprzez lektury, także J.F. Drewnowskiego, czytane pilnie, analizowane, streszczane i komentowane na naszych zajęciach pod kierunkiem ks. prof. S. Kamińskiego, który stał się głównym moim mistrzem, u którego zrobiłem magisterium z semiotyki (recenzował J. Kalinowski) i doktoryzowałem się (rec. I. Dąbmska i M.A. Krąpiec) i który mnie zatrudnił w swojej katedrze, należącej do Zakładu Logiki i Teorii Poznania.

Cały czas odnosiliśmy się do idei J.F. Drewnowskiego, zrazu kontynuatywnie, potem coraz to krytyczniej, zgodnie z ewolucją lubelskiej szkoły (która nie u wszystkich tak samo przebiegała, Kalinowski był zawsze wierny logice, także formalnej, w jej służbie dla filozofii).

Zapewne inaczej to wszystko wygląda dzisiaj niż wtedy, jak również w czasie zaistniałej potem dyskusji Drewnowski – Kamiński (i inni)\*. Pierwszy jakby okopał się na pozycjach KK, zresztą nie mógł rozwijać swoich idei, jak sam podkreślał. Drugi był już w innej

---

\* To była dyskusja korespondencyjna i w odnośnych artykułach. Sam Drewnowski był w KUL-u dwukrotnie. Pierwszy raz po wojnie, gdy zanosilo się na jego zatrudnienie na nowo utworzonym Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej – propozycja ks. dziekana J. Pastuszki; jest korespondencją między nimi w teczce personalnej Drewnowskiego (sic!), zachowanej w archiwum KUL (A, Nr 224). Ostatecznie do zatrudnienia nie doszło, ale wygłosił on wykład *Teologia a nauki ścisłe* (22.11.1947). Ks. J. Pastuszka opublikował też w pierwszym tomie *Roczników Filozoficznych* artykuł Drewnowskiego *Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową*. Propozycję zatrudnienia w KUL gorąco wspierał jego kolega z czasów oflagu (Murnau VII A) Bolesław Kuźmich w liście z 20.06.1947 r. pisany z Warszawy, informując że Drewnowski nosił się już z tą myślą w niewoli (w teczce J.F.D. zachował się ten list). Drugi pobyt w KUL miał miejsce w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych (do tego się jakoś przyczyniłem). Ówczesny prezes Koła Filozoficznego Studentów Lech Dauksza nagrywał to interesujące, dłuższe wystąpienie Drewnowskiego z dyskusją. Nie ma po tym śladu w archiwum.

fazie swojego rozwoju niż ta z lat pięćdziesiątych, gdy studiowałem w KUL i potem. Stąd najogólniej ujmując, zaistniały różne nieporozumienia. Powodowało to pewną wewnętrzną konsternację u uczniów, szanujących jednego i drugiego. Kamiński zwrócił się, z początkiem lat sześćdziesiątych, pod wpływem Krapca, i nie tylko, wyraźnie w kierunku tomizmu egzystencjalnego. „Szkoła lubelska” na dobre się na tej drodze formowała, co zainicjowane było swoistym manifestem, jakim była książka *Z teorii i metodologii metafizyki* (1962), złożona z dwu części, tekstu Krapca i drugiej pióra Kamińskiego (obiegówkę, że napisali ją razem, trzeba skorygować: wydali razem, trochę myśląc tytułując, autoryzując).

W szkole lubelskiej ukształtowała się charakterystyczna odmiana tomizmu, tomizm egzystencjalny lub egzystencjalizm tomistyczny, także metafizyka, czyli egzystencjalna teoria bytu. Prowadzono raczej meta-rozważania a nie te przedmiotowe, choć to pierwsze szło za tym drugim, jak metoda za przedmiotem (arystotelesowskie jeszcze założenie). Były w tym Gilsonowskie głównie nawiązania (choć też dopełnienia i różnice, na przykład Gilson był za „filozofią chrześcijańską”, dla Krapca był to zaś „filozof chrześcijański”). Krapiec myśląc powiadał nawet „tomizm precyzujący”, bynajmniej nie w sensie jakiejś logizacji (racjonalność widział w „samym bycie” w imię tomistycznego realizmu). Kto to dziś pamięta? – może M. Gogacz, który przelicytowywał M.A. Krapca niejako w jego własnym imieniu (budząc znaki zapytania) swym pojęciem „tomizmu konsekwentnego” (który opierał dosłownie o sam byt, a nie o doświadczenie, to sugerowało już jakieś zapośredniczenie). Myślące też było samookreślenie się za filozofią bytu jako centralną filozoficznie, bo to nazwa dyscypliny, a nie jakiś „-izm”. Podkreślało się intuicję-inteleksję jako będącą u podstaw metafizyki, bo sądy egzystencjalne u jej źródeł „kalkowały”, kopiowały niejako strukturę bytu, z akcentem na istnienie (inaczej mielibyśmy „esencjalizm” i ontologię), fundując pryncypia metafizyki i ich transcendentalne odpowiedniki, tradycyjne transcendentalia (jest to przedmiotem także moich zainteresowań).

Tomizm precyzujący był dlatego, że był wierny myśli Tomasza (a nie jakichś esencjalizujących komentatorów jak Idzi Rzymski i późniejsi), a naprawdę „samemu bytowi”, Tomasz tu był wzorcowy. Krąpiec nie lubił „scholastyki”, ani „neotomizmu”, tu były zarzuty esencjalizmu, „logizmu”. Najważniejsza była u podstaw metafizyki związana z jej pryncypiami intuicja, doniosła egzystencjalnie, stąd ufundowany na niej realizm, jako najdłużej kontynuowane określenie „szkoły”.

M.A. Krąpiec kiedyś powiedział: „co też S. Kamiński widzi w metodologii, mógłby zająć się metafizyką”. Wszelako Kamiński zajmował się jakąś „wewnętrzzną” metodologią ściśle przyległą do przedmiotu metafizyki. Inna sprawa, jak to pogodzić z dystynkcją język – metajęzyk? Być może należałoby wyjść poza standard, nawiązując do teorii supozycji, która w średniowieczu wychodziła poza szczątkowe dziś trójrozróżnienie tej materialnej i zwykłej tudzież formalnej, co do której toczono boje o uniwersalia.

Zatem Kamiński poszedł za Krąpcem, silną osobowością przewodzącą „szkole”, tym sarmatą niezwykłym, bo metafizycznym. Zaiste był on wyjątkiem, gdy chodzi o polską mentalność. Tak jak obcą raczej polskim postawom była kultywowana szczególnie racjonalność. Ciekawa to paralela. Dziwna w tym względzie była owa polska szkoła filozoficzno-logiczna, zwana lwowsko-warszawską, powstała u progu niepodległości. *À propos*, od W. Wąsika, podczas jego wykładów kiedyś słyszałem, że Polaków znamionuje odwieczny pozytywizm i empiryzm, od zamierzchłych czasów, zarazem pewien praktyczny, bezwiedny, spontaniczny. Zawsze byli „blisko ziemi”, konkretni. A tu dwa niezrozumiałe „wybuchy”. Ów racjonalizm-logiczizm i potem – po drugiej wojnie światowej, a przed atakiem komunizmu-marksizmu – owa metafizyczność pod flagą egzystencjalizmu i realizmu!

Nawiasem mówiąc, Krąpiec też głosił racjonalność, tyle że pogłębiając, metafizyczną, bo zanurzoną w samym bycie; egzystencjalnie pojętą, z ostatecznym odwołaniem do pierwotnej intuicji. A późny

Krąpiec powiadał, że Polakom właściwa jest racjonalność nie jakakolwiek, jakaś oderwana od życia, ale „racjonalność emocjonalna!” (Wysoce dialektyczne, oksomoroniczne to pojęcie). Ciekawym zbiegiem okoliczności – czy możemy tak powiedzieć? – sformułowanie to wraca jakoś do dyskusji krakowskiej z 1936 roku w N.I.K. Wtedy to ujawnili się różni krytycy, atakujący ostrzej lub łagodniej, ów program koła krakowskiego, którego jednym z „ideologów” był Jan Franciszek Drewnowski. Do odnotowania jest pewien głos dość wyważony, ale nie prologiczny raczej, ks. prof. Józefa Pastuszki.

Zmieścił on potem artykuł sprawozdawczo-recenzyjny ze zjazdu krakowskiego pt. *Logistyka, a filozofia katolicka*, w *Prądzie* (Wydawnictwo Zw. Polskiej Inteligencji Katolickiej, Lublin, Uniwersytet), z maja 1938 roku, tom 35, rok 25, s. 269-276. Autor tak pisze o sobie, referując swój głos w dyskusji: „Ks. Józef Pastuszka, prof. KUL (Lublin) wysunął przeciw logistyce momenty oparte na psychologii myślenia. Wśród filozofów rozróżniamy dwa typy – myślenie dyskursywne, matematyczne, abstrakcyjne, oraz myślenie obrazowe, konkretne, emocjonalno-intuicyjne”.

Podkreślam te sformułowania, późniejszego założyciela Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL, który odnosił się krytycznie do KK, jak i nie dołączył też później do „szkoły lubelskiej”. Nasuwa się pytanie, jak to się ma do owej „racjonalności emocjonalnej”, którą przypisywał polskiej mentalności w późniejszych swych latach M.A. Krąpiec? Stanowiska obu myślicieli w niejednym ścierały się, a tu widać dość nieoczekiwaną zbieżność. To byłoby też dogodne tło dla rozważań nad J.F. Drewnowskim.

Dalej w tekście Pastuszki czytamy: „Oba typy są równie twórcze i oba się wzajemnie uzupełniają. Myśl twórcza, genialna rodzi się w strefie niedostępnej dla logiki. Dziełem logiki jest dopiero późniejsze sformułowanie, kontrolowanie. Myślenia emocjonalno-uczuciowego – acz odrzuca go logistyka – nie można piętnować mianem irracjonalizmu. Jest on jedną z wielu uprawnionych postaci myślenia.

Tendencje uniwersalistyczne logistyki nie wydają się uzasadnione. Ona absolutyzuje metody, które są tylko jedną z form postępowania myślowego. Nie wszystko da się zaksjomatyzować i ująć w formuły logistyczne. Rzeczywistość jest bogatsza, niż jej racjonalna, logistyczna formalizacja. W tym ma swe źródło słuszny zarzut, że logistyka prowadzi do konwencjonalizmu i pewnego fikcjonalizmu w dziedzinie poznania”.

Na zakończenie swojego artykułu autor podsumowuje nieco koncyliacyjnie rezultaty spotkania w N.I.K. Od tego czasu wiele minęło. Niektóre sformułowania obu stron tamtej dyskusji uważamy może za przebrzmiałe, anachroniczne. Warto jednak do tych czy innych też starych tekstów wracać, by je na nowo przemyśleć. Ks. Pastuszka dość wiernie oddaje treść referatów i dyskusji, ale trzeba by wrócić do samej referowanej książki z tamtego spotkania (*Myśl katolicka wobec logiki współczesnej. Praca zbiorowa*, Poznań 1937, *Studia Gnesnensia XV*).

Zapewne budzić się mogą nadal pewne pytania i refleksje co do logiki i jej zastosowań, w tym filozoficznych, ze strony tak logików, jak i filozofów. Trzeba by wrócić raz jeszcze do owych Goedlowskich, czy innych ograniczeń formalizmów, wewnętrznych, jak powiadał J. Ladrière. Do przemyślenia mogą być dziś niektóre zastrzeżenia co do logiki w jej odniesieniu do filozofii, w tym pewne uwagi S. Kamińskiego pod adresem J.F. Drewnowskiego, jak i tego ostatniego zresztą. Obaj byli znawcami logiki i filozofii. Słowem, jak ich dyskusję dzisiaj rozumieć?

*Zawsze audiatum et altera pars!* Wszelako od tamtych czasów narosło wiele rachunków logicznych (jak i problemów około tego) i wciąż powstają nowe, w tym te nieklasyczne, zwane czasem filozoficznymi. Znane są skomplikowane relacje między nimi, gorzej z zastosowaniami, tymi pozalogicznymi. Kiedyś S. Surma powiedział mi z uznaniem o J. Łukasiewiczu, że jego w miarę proste formalizmy wykazują się ciekawym relatywnie kontekstem aplikacyjnym.

Z pewnością dziś lepiej rozumiemy logikę, być może i filozofię. A więc logikę formalną, jak i metodologię nauk oraz semiotykę.

A co do wchodzącej tu w grę ścisłości, łączonej z logiką, choć nie tylko, tak istotnej dla J.F. Drewnowskiego, to mając ją na uwadze, krążymy wciąż refleksyjnie wokół znanej metalogicznej prawdy, iż logiczna precyzja jest co najwyżej z dokładnością do izomorfii relacji. Odpowiadają jakoś temu ograniczenia poznawcze dostrzegane od strony merytorycznej przez filozofię, w tym tomizm egzystencjalny. Ta poniekąd zbieżność napawa optymizmem.

Przypomina się w związku z tym zdanie A. Póltawskiego wypowiedziane kiedyś (na ATK) na temat ostrych ongiś kontrowersji między logikami a fenomenologami, że mianowicie można by intuicje fenomenologów (mówił o Ingardenie) odpowiednio odczytać i wypowiedzieć w języku logiki (pracowała w tym kierunku U. Żegleń). Zbliżony pogląd słyszałem niegdyś z ust J.F. Drewnowskiego.

Lepiej też dziś rozumiemy dawną kontrowersję na linii psychologizm – antypsychologizm, jak trzeba ją zreinterpretować po obu stronach (także Ingardenowskiej). Wydaje się, że mamy tu pewne uprzedzenia i symplifikacje lub ujęcia utarte, a niewiele mówiące. I tak, powiada się za Ingardenem, że psychologizm to pogląd błędny, który przyznaje status psychiczny bytom niepsychicznym. „Psychologista” mógłby wydać podobne lakoniczne oświadczenie, tyle że w odwrotnym kierunku. Tu właściwie dopiero na dobre mogłaby zacząć się dyskusja. Reinterpretacji domaga się także antypsychologizm Łukasiewicza i jego krytyka psychologizmu, z jej odniesieniem do Fregego, Husserla i Twardowskiego.

J.F. Drewnowski taką oto notatkę umieścił w Zeszytcie 15 (pozostawił plik zeszytów, które zawierają różne myśli, także bardzo intymne i na pograniczu pewnej mistyki), pod datą 11/X – 72, strony całości 683–685: „Husserl wciąż szukał takiej filozofii, która by wytrzymała krytykę naukową. Te jego poszukiwania uchodzą dziś za jego filozofię, jego metodę filozoficzną. A to są wciąż tylko wstępne próby. Przypomina to anegdotę o jakimś egzotycznym dostojniku, którego przyjmowano gościnnie w Paryżu. Zapytany, jak mu się podobała opera, odpowiedział, że najbardziej sam jej początek. Okazało się,



że nie – uwertura, lecz – strojenie instrumentów przed rozpoczęciem przedstawienia. Tak samo się ma dzisiejsza fenomenologia do tego co Husserl chciał stworzyć, ale nie zdołał”. Ciekawe, że podobne zarzuty formułowali fenomenologowie wobec logików, w szczególności wobec semiotyków. W sporej mierze semiotyzująco-prakseologizująca była także myśl Drewnowskiego.

Sam Husserl był zwolennikiem „filozofii jako nauki ścisłej” – jeszcze jedno pojęcie ścisłości, konkurencyjne wobec tej logicznej. *Nota bene*, tej samej formuły używał H. Scholz, wielki przyjaciel Polaków, ten który ratował Łukasiewicza, logik, filozof, teolog. Różne bywają pretensje do ścisłości. Wspominany Krąpiec też nazywał swoją filozofię „precyzującą”, ale w jakim sensie? W czasie jednej z nim rozmów powiedział: „Panie Stachu, ja wiem, że piszę bruliony, ale taki już jestem. Tyle z nas będzie, ileśmy napisali. Niech sobie kiedyś czytają to inni i precyzują. Szlifierzy u nas dużo, a pomysłodawców, przynajmniej szkicujących je, znacznie mniej”. Sądzę, że w głębi duszy nie cenił najwyższej precyzji logiko-matematycznej, odkładał ją do nauk szczegółowych i techniki (gdzie łatwo relatywnie o postęp). Tę perspektywę widać w jego teorii analogii (to jest coś takiego jak z owym śledziem w wierszu Kotarbińskiego, choć ten nie metafizykował).

Mieli tego świadomość odbiorcy idei Drewnowskiego, jak i Kamińskiego w „szkole lubelskiej”, podzielający coraz bardziej stanowisko Krąpca (nie wszyscy jednak i nie pod każdym względem – jak A.B. Stępień, nie mówiąc już o J. Kalinowskim). Swoją drogą, jak to jest właściwie z tym idącym przez wieki zawołaniem, pochodzącym z *Etyki Nikomachejskiej*, że *amicus Plato, sed magis amica veritas*? Czy w imię uproszczonego obiektywizmu i eleteizmu nie opuszczamy tu czegoś, czy musi tu być owo *sed, disiunctim* (jak by to powiedział T. Styczeń), a nie *iunctim*? Wszak autentyczny personalizm i to, co zwie się klasycznie prawdą, „koimplikują się” (zacerpnałem ten termin skądinąd, chyba od J.N. Keynesa).

Biorąc to wszystko pod uwagę, i więcej jeszcze, ciągle mamy przed sobą postać Drewnowskiego, w jego pismach i wypowiedziach. Ten myśliciel jawi się nam dzisiaj jako ów podwójny konwertyta. Od strony religijnej, na pograniczu też filozofii, reprezentujący ani scjentyzm, ani fideizm, coś pośredniego. Wszelako zawsze w imię precyzji. W jego domu pobrzmiwały słowa G.W. Leibniza, „Ut non iam clamoribus rem agere necesse sit, sed alter alteri dicere possit: calculemus!”, wyraz racjonalistycznego marzenia, aż po logicystyczną utopię.

Domykając nasze wspomnienia i refleksje, wracamy niejako w szerszym kontekście do pewnych wyraźnie zachodnio-europejskich cywilizacyjnych źródeł i tendencji. Nawiążmy jeszcze poniekąd do idei R. Lullusa. Wywarł on określony wpływ na Leibnizjański prologizm, który kulminował jako „logicyzm”, w związku z rozwojem logiki matematycznej, „logistyki” pod koniec XIX i na początku XX wieku. Chodziło o redukcję matematyki do logiki (G. Frege i inni), ale miało też szerszy wpływ na terenie nauki filozofii, w ogóle w kulturze, a raczej cywilizacji. Były w tym względnie określone antecedencje jak i konsekwencje. Zauważmy, że współcześnie dyskutuje się w związku z informatyką zagadnienie sztucznej inteligencji, a nie racjonalności.

Gdy chodzi o antecedencje – podkreślam tu postać i dzieło właśnie R. Lullusa, do którego Leibniz genialnie nawiązał (*De arte combinatoria*, 1666, i nie tylko). Mianowicie, o kombinatoryczno-mechanicystyczne rozważania, z ich filozoficzno-teologicznym odniesieniem tego franciszkanina z Balaarów. W myśl niejako owej *Ratio quam vis* udał się on z misją do Afryki Północnej, do muzułmanów na dyskusję i wiadomo jak to się skończyło. Jest błogosławionym Kościoła, męczennikiem. Ciekawe, jak się miała do tego owa skłonność do umiaru, w tym irenizm G.W. Leibniza? Wracając do J.F. Drewnowskiego i KK, głoszona idea „mechanizacji myślenia” miała dać w swym zamyśle określony wiedzotwórczy postęp. Byłby to ów czcigodny „mechanicyzm”, jak u Lullusa, Leibniza i innych. Czy i jak

to się dzieje widzimy dzisiaj technicznie i w zastosowaniach, także w związku z islamem...

Poruszamy w tym szkicu tylko pewne sprawy na tle problematyki ogólniejszej natury, będąc raz bliżej, a raz dalej od idei samego Drewnowskiego, który nierzadko prowokuje (przykładem: „wymiar nadprzyrodzony”, „niepoczytalność nadprzyrodzona”, „realizm nadprzyrodzony”, jak również pewne fragmenty z *Zeszytów*, graniczące z mistycyzmem). Zawsze jednak – jak głosi sformułowanie tytułowe – Drewnowski skłania do takich czy innych przemyśleń, refleksji, jak symbol, który daje do myślenia, wedle sformułowania hermeneutycznego P. Ricouera (sam Drewnowski był chyba od hermeneutyki daleko). Lektura jego tekstów otwiera liczne zagadnienia, przy czym wiele manuskryptów jest w domowym archiwum czekając na publikację i opracowanie. Zna się na tym, jak dotąd najlepiej, ks. Michał Adamczyk, organizator naszej konferencji, któremu w tym miejscu serdecznie dziękuję za zaproszenie. Syn Jacek zajmuje się troskliwie tekstami ojca, porządkując je i przepisując. Gdyby zostały udostępnione, zainspirowałyby zapewne niejednego. Nie wszystko w swoim czasie Autor przeznaczył do swojego wyboru pism.

Łączymy J.F. Drewnowskiego ze zda się niepohamowanym racjonalizmem, a raczej może z racjonalnością, jako należącą do prymarnych kategorii. Spontanicznie może nawet wiązać ją ktoś z pewnym scjentyzmem. Wydaje się, że Drewnowski nie jest scjentystą, przynajmniej w radykalnym, mocnym tego słowa znaczeniu, ale filozofię odnosi do nauk. W tytule wstępu piszącego te słowa do wspomnianego wyboru pism, użyto określenia „ani scjentyzm, ani fideizm”. Co do scjentyzmu, to S. Kamiński nawet R. Ingardena posądzał o jakiś scjentyzm (co zakrawało na paradoks i nie zgadzało się z deklaracjami autora *Sporu o istnienie świata*).

Racjonalność u Drewnowskiego i to, co z nią związane, noszą niewątpliwie pryncypialny charakter, wszelako jakoś modulowany. Drewnowski zdawał sobie sprawę z wielorakich ludzkich ograniczeń. Wiedział dobrze, iż precyzja ma różne oblicza. Systemowo zaś, ta

którą daje logika, w ogóle dyscypliny formalne, jest co najwyżej z dokładnością do izomorfii relacji, a więc w tym sensie „ramowa” (co podkreślał Kamiński). Inną sprawą, są specyfikacje empiryczne, czy ujęcie intuicyjne, nie mówiąc o odniesieniu do sfery religijnej. Trudno też przypuścić, że nie znał wspomnianego wyżej Tomaszowego: „ulubionym tworem Bożym jest rozum”. Faktem jest, że niektóre jego rozważania graniczą z mistycyzmem (pod tym względem zwracają uwagę „Zeszyty”).

Przywołam w tym kontekście pewną myśl, którą ks. prof. A. Bronk formułuje mniej więcej tak: Filozofia zadaje metafizycznie doniosłe pytania, nie docierając w pełni do odpowiedzi (są to mocne sugestie!). To teologia dociera do odpowiedzi, a naprawdę dociera oparta o Objawienie religia, w rzeczy samej zaś wiara, a właściwie życie z wiarą czy wiarą, w kontakcie z Absolutem. Wydaje się, że elementy takiej postawy odnaleźć można u Drewnowskiego, we wspomnianych *Zeszytach*.

Jak widać, choćby z tych naszych wybiórczych wspomnień i refleksji, określonych mianem upublicznionego soliloquium, zapewne osoba jak i dzieło Drewnowskiego budzić może szereg pytań metafizycznych i innych. To sobie bardzo cenimy, ja osobiście i jak sądzę inni. Niemal wszystko, co pisał i mówił, pobudza do zadumy, choćby jego *Zarys programu filozoficznego*. A ileż jest myśli w zapiskach, w tekstach pozostających w archiwum, czasem jest tam coś sformułowanego szkicowo, ale śmieiej niż wygładzone teksty opublikowane, które chyba mniej inspirują, choć są bardziej wyważone i precyzyjne (nie jest to niezwykle, to jakaś reguła).

Uwzględnienie rzeczy nieopublikowanych, czasem mniej wykonanych przydać się może do interpretacji tych znanych z publikacji, że wspomnimy tu powojenny tekst wygłoszony i opublikowany na KUL-u *Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową*. Dotyczy to także wspomnianej dyskusji LSFK, konkretnie z S. Kamińskim, niestety jakby niedokończonej, za sprawą raczej Kamińskiego – delikatny i wzorowy świecki katolik, pełen szacunku dla duchownych,

swej małej urazy nie ujawniał, ale dało się to jakoś odczuć. Ciekawe, że J.F. Drewnowski posługiwał się, jak i S. Kamiński terminem „klasyczna” w odniesieniu do metafizyki tomistycznej. Kamiński w swoim środowisku stosował i utrwalił ten termin, a przydawkę „lubelska” w odniesieniu do KUL-owskiej szkoły (która stanowiła część „awangardową” całego filozoficznego środowiska na wydziale) stosował jak wiadomo J. Kalinowski i K. Kłósak.

*Nota bene*, Drewnowski nie oponował stanowczo przeciw tomizmowi egzystencjalnemu, chodziło tylko o „opakowanie” i precyzję, zresztą jak w przypadku fenomenologii i nie tylko. Kiedyś mi powiedział, że taka precyzacja także jest do wykonania, tylko z odpowiednim aparatem trzeba doń przystąpić i popracować. Zapewne Drewnowski był w tym względzie fachowcem i autorytetem, choć nie stało mu czasu i życiowych możliwości wykonania (jak to podkreślał).

Ogólnie kulturowo, jego postać szlachetna i dzieło w całości rysuje mi się w kontekście polskiego intelektualnego – racjonalnego – katolicyzmu. Był z pewnością dziedzicem pewnych dziewiętnastowieczno-dwudziestowiecznych tradycji, z ową logizującą rozumianą *Strengte Wissenschaft* (czy do końca wyzwalając się od scjentyzmu, jak to w edycji jego pism sugerowałem?). Było coś w nim z kontekstu, z powagi i stanowczości Vaticanum I, choć uważano go po części za prekursora pewnych idei należących do dorobku Vaticanum II (ks. A. Santorski, ks. W. Hładowski).

Mówiąc lapidarnie i symbolicznie, nie miał dla niego „dogmat” koloru „ornatu”, ani nie miał ten ostatni koloru „dogmatu”. W związku z tym „ściśłość” i zarazem jakieś „otwarcie”? Jak to wypośredkować? – zapytajmy w manierze S. Kamińskiego. Jaka tu jest „średnia”, ów pożądaný klasyczny umiar? Z pewnością Drewnowski był bliżej owej „precyzji”, starając się nie wpaść przy tym ani w scjentyzm, ani w fideizm. A jak w rzeczy samej było?

Jak widać tu i gdzie indziej, rodzą się na kanwie myśli Jana Franciszka Drewnowskiego co najmniej pewne pytania, jak i refleksje. Między innymi zatrzymujemy wciąż uwagę na tym, co związane

z ulubioną przez niego kategorią precyzji, czy ścisłości, odniesionej do nauk, filozofii, teologii. Dziś pozostajemy w innej atmosferze niż on, niewątpliwie jako dziedzic XIX-wiecznej myśli. Powtórzmy, obserwujemy inwazję kategorii, czy po prostu postawy „otwartości”, „dialogu” i podobnych, związanych, mającej różne oblicza aż po postmodernistyczne. Zresztą i J.F. Drewnowski nawoływał tu, w imię prawdy, ale i „miłości nadprzyrodzonej” do umiaru w stosunku do bliźnich, w tym przeciwników ideowych. Jak te sprawy przedstawiają się w całości dorobku J.F. Drewnowskiego? By na to odpowiedzieć, trzeba by dokładniej znać jego pisma, w tym te pozostawione w rękopisach.

Tymczasem nasuwają się, jakże ogólne i prowizoryczne w tym szkicu, pewne porównawcze refleksje. Najpierw wycieczka w rejony techniczne, na co był Drewnowski wrażliwy. Otóż, pewne „mechanizmy” zacierają się, gdy są zbyt „ściste”. Czy nie tak bywa także z poznaniem–myśleniem? Odpowiada temu jakoś zjawisko poznawczej analogii, znajdującej odzwierciedlenie w języku, a odniesionej do samego bytu. Podkreślała to „szkoła lubelska”, ale i J.F. Drewnowski zajmował się analogią od strony logicznej. M.A. Krąpiec widział w tym redukcję do jednoznaczności (czy wieloznaczności – to na jedno wychodzi), jego zdaniem jest to nie do pomyślenia, gdy chodzi o analogię transcendentálną, metafizyczną, odniesioną do intuicji pryncypiów i transcendentaliów, tym samym do sytuacji poznawczo „granicznie granicznych”.

A teologia? M.A. Krąpiec podkreślał, że odwołuje się ona do metaforycznie (analogia metaforyczna) wypowiedzanego Objawienia; w związku z tym konieczność autorytatywnego wykładu jego sensu, odnośnych metafor – rola Kościoła Nauczającego, soborów i Papieży, namiestników Chrystusowych (por. *Filozofia w teologii*, 1999, 101-126). Godzi się jeszcze dopowiedzieć, w kontekście problemu precyzji, coś z podstaw teorii prawa, że mianowicie, z lukami jest ono niesprawiedliwe, a jeszcze mniej bez nich. Jest w tym jakieś

do logiki odniesienie, pewna wspólnota podstawowych terminów, zarówno co do ich brzmienia, jak i znaczenia.

To wszystko daje właśnie do myślenia, gdy odnosimy się do J.F. Drewnowskiego i do KK, w porównaniu z „lubelską szkołą filozofii klasycznej”. Chciałoby się teraz podyskutować, czegoś się od niego jeszcze dowiedzieć, jak ongiś w wyprawach do Anina. Jan Franciszek Drewnowski należy niewątpliwie do wybitnych myślicieli, tworzących polską filozoficzno-teologiczną tradycję. Jego postać i dzieło należy przypominać, do tego twórczo nawiązywać.

#### THE CHARACTER AND THOUGHT OF JAN FRANCISZEK DREWNOWSKI – MY OWN MEMORIES AND REFLECTIONS

**Abstract.** In this paper the author recalls his meetings with J.F. Drewnowski, which took place near Warsaw. Drewnowski and others form the so-called Krakow circle (J. Salamucha, I.M. Bocheński, and also B. Sobociński were supported by J. Łukasiewicz and under the patronage of K. Michalski) intended to develop a program for improving Thomism by means of logic. After the war, the school of philosophy at the Catholic University of Lublin would be involved in its development, but over time it adopted a more and more critical approach. This is especially true of M.A. Krąpiec, the key Polish existential Thomist. The logician and methodologist S. Kamiński was less radical in his criticism, whereas J. Kalinowski maintained his logical approach. The author of this article, who is a member of the Lublin School of Philosophy, takes this opportunity to raise questions, make comparative remarks, and formulate general considerations.

**Keywords:** J.F. Drewnowski, the Krakow Circle, logic for philosophy, the Lublin School of Classical Philosophy, Polish existential Thomism, M.A. Krąpiec, S. Kamiński

---

STANISŁAW MAJDAŃSKI

majka@kul.lublin.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filozofii, Katedra Metodologii Nauk  
al. Raławickie 14, 20–950 Lublin

DOI: 10.21697/spch.2019.55.2.02

## BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formie opisanej w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 40 a), z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu

Np.:

Lubański M., *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 52–63.

## WARUNKI PUBLIKACJI TEKSTÓW W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE*

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje że:

1. Praca nie była dotąd nigdzie publikowana.
2. Praca nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji i nie będzie złożona w innej redakcji w czasie, gdy podlega recenzowaniu dla *SPCh*.
3. W artykule w odpowiedni sposób ujawnione są informacje o podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, ewentualne źródła finansowania etc.), w szczególności, że informacja o autorstwie pracy jest adekwatna. Autor (główny autor) potwierdza spełnienie tego wymogu w Umowie zawieranej z Wydawnictwem Naukowym UKSW przed publikacją pracy (umowa taka jest przesyłana Autorowi po decyzji o przyjęciu pracy do druku).

Przypadki nierzetelności naukowej, w szczególności *ghostwriting* (istotny wkład w powstanie publikacji osoby nie ujawnionej w odpowiedni sposób w pracy) i *guest authorship* (przypisanie autorstwa lub współautorstwa pracy osobie, której wkład w powstanie artykułu był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca) będą przez Redakcję ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające autorów itp.).



MAREK LECHNIAK

## STOSOWANIE LOGIKI W FILOZOFII. O DYSKUSJI MIĘDZY STANISŁAWEM KAMIŃSKIM I JANEM F. DREWNOWSKIM

**Abstrakt.** Artykuł prezentuje i komentuje dyskusję pomiędzy J. F. Drewnowskim a S. Kamińskim, której przedmiotem było stosowanie logiki w filozofii, a ściślej w metafizyce ogólnej o orientacji arystotelesowsko-tomistycznej. Drewnowski prezentował w niej stanowisko reprezentatywne dla tzw. Koła Krakowskiego o możliwości stosowania narzędzi logiki formalnej w metafizyce, Kamiński takiej możliwości zaprzeczał. Spróbujemy wskazać pewne wnioski z tej dyskusji przydatne dla dzisiejszego rozumienia stosowania (stosowalności) logiki w filozofii. W końcowej partii podjęta jest próba znalezienia przyczyn stanowiska Kamińskiego, które jest reprezentatywne dla przedstawicieli tzw. lubelskiej szkoły filozoficznej.

**Słowa kluczowe:** stosowalność logiki, metafizyka tomistyczna, system metafizyki klasycznej, formalizacja dowodu *ex motu*

1. Krótka historia dyskusji. 2. Kwestie sporne. 3. Swoistość metafizyki. 4. *Horror logicus*.

W początku lat sześćdziesiątych miała miejsce dyskusja epistolograficzna i publikacyjna (nigdy bezpośrednia) dotycząca stosowania logiki formalnej (zwanej wówczas matematyczną czy logistyką) pomiędzy Janem F. Drewnowskim a Stanisławem Kamińskim. Obie strony przywoływały liczne argumenty za i przeciw, przy czym w tej dyskusji można znaleźć odwołanie do największego przedwojennego osiągnięcia tzw. Koła Krakowskiego, a mianowicie Salamuchy formalizacji dowodu *ex motu* Arystotelesa i, pośrednio, do całego programu Koła Krakowskiego. W niniejszej pracy przedstawimy w zarysie dyskusję Drewnowski – Kamiński, a następnie spróbujemy wskazać pewne wnioski z tej dyskusji przydatne dla dzisiejszego rozumienia stosowania (stosowalności) logiki w filozofii.

## 1. KRÓTKA HISTORIA DYSKUSJI

Ponieważ dokładnie dyskusję między Drewnowskim a Kamińskim (i Zdybicką) przedstawia M. Adamczyk<sup>1</sup>, nie ma potrzeby powtarzać tu całego jej przebiegu. Ograniczymy się jedynie do przypomnienia jej głównych etapów i punktów będących przedmiotem sporu.

Jak można się domyślić z korespondencji Drewnowskiego, głównym asumptem do dyskusji był artykuł Kamińskiego *Logika współczesna a filozofia*<sup>2</sup>. W odpowiedzi na ten artykuł Kamińskiego Drewnowski napisał pracę *Czy możliwe jest stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce*<sup>3</sup>. Kolejny element dyskusji to maszynopis pracy Kamińskiego *Co daje stosowanie logiki symbolicznej do metafizyki*

1 Por. M. Adamczyk, *Wiedza – wiara – racjonalność. Jana Franciszka Drewnowskiego program logizującej modernizacji myśli filozoficzno-teologicznej*, Lublin 2015, 271–301.

2 S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, *Roczniki Filozoficzne* 9(1961)1, 49–84. Drewnowski w liście do Kamińskiego z dn. 9.XI. 1962 r. pisał: „w międzyczasie przeczytałem w *Znaku* nr 97–98 recenzję z prac Przew. Księdza drukowanych w *Rocznikach Filozoficznych*. Zaniepokoiło mnie to, co tam napisano o »zaprzepaszczeniu swoistości filozofii« przez ks. Salamuchę i o. Bocheńskiego. Kupiłem więc egzemplarz *Roczników*, tom IX, zes. 1, by zapoznać się z pracą Przew. Księdza pt. *Logika a filozofia*. Jeżeli dobrze zrozumiałem, to nie ze wszystkim mógłbym się zgodzić (...) Zapytuję więc uprzejmie, czy Przew. Ksiądz zechciałby przeprowadzić ze mną dyskusję na temat tych punktów Jego pracy, które budzą moje wątpliwości” (mps 1.322 (1.3)a). W cytowanym liście mowa jest o recenzji napisanej przez Stróżewskiego, w której autor pisze: „Jeśli chodzi o rezultaty stosowania logiki współczesnej do tradycyjnie pojętej filozofii, zwłaszcza metafizyki, to trzeba stwierdzić, że nie są one zadowalające. Więcej, bardzo często prowadziły do zatarcia czy wręcz zaprzepaszczenia swoistości filozofii”; por. W. Stróżewski, *Wśród publikacji filozoficznych*, *Roczniki Filozoficzne*, Znak 97–98(1962)7–8, 1258–1263; swoją drogą aż tak ostre słowa w artykule Kamińskiego nie padają.

3 Mps datowany na maj czerwiec 1963 r (oznaczony jako 1.322 (1.3)b). Skrócona wersja tego artykułu, uwzględniająca już pracę Kamińskiego *Co daje stosowanie* ukazała się w roku 1965; por. J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, *Studia Philosophiae Christianae* 1–2(1965), 53–65; w wersji drukowanej pominięto w szczególności: obszerny początkowy cytat z Łukasiewicza z jego *Elementów* dotyczący logiki formalnej i filozoficznej, uwagi o rozumieniu implikacji, uwagi o rozszerzeniach klasycznego rachunku logicznego.

współczesnej<sup>4</sup>. W odpowiedzi na maszynopis Kamińskiego Drewnowski (10 lutego 1964 r.) przesłał do Kamińskiego list z uwagami – komentarzami<sup>5</sup> do pracy *Co daje stosowanie logiki symbolicznej do metafizyki współczesnej*. List ten wrócił do Drewnowskiego z dopiskami na marginesie (czasem dość silnie polemicznymi) skomentowanymi przez Drewnowskiego w *Uwagach do marginesowych dopisków*<sup>6</sup>. Dalszy etap dyskusji to publikacja przez Drewnowskiego w *Znaku* tekstu *Uwagi w związku z artykułem dyskusyjnym ks. Stanisława Kamińskiego i s. Zofii J. Zdybickiej pt. „O sposobie poznania istnienia Boga”*, *Znak* 128–129(1965)2–3, 346–355 i praca Kamińskiego i Zdybickiej *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego*<sup>7</sup>, która, jak się wydaje, dyskusję tę kończy. Ogólnie odnosi się wrażenie, że Drewnowski w żadnym momencie nie czuje się zrozumiany i, zakładając dobrą wolę dyskutantów, zdaje się, że rzecz *ad principiam venit*.

## 2. KWESTIE SPORNE

Listę kwestii spornych w dyskusji można przedstawić w zarysie, za Adamczykiem, jak następuje:

4 Mps 1.322 (1.3) c; drukiem wydany jako *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej*, *Roczniki Filozoficzne* 12(1964)1, 107–112 (przedruk w S. Kamiński, *Jak filozofować*, red. T. Szubka, Lublin 1989, 124–134.

5 Mps 1.322 (1.3) d, stron 5, kończący się słowami „będę czekał na wiadomość od Ks. Profesora i w międzyczasie będę próbował na własną rękę formułować te wspólne konkluzje w założeniu, że Ks. Profesor uznaje słuszność obecnych moich zastrzeżeń”.

6 Mps nr 1.322 (1.3) e; w uwagach Drewnowski wskazuje na liczne nieporozumienia czy też niezrozumienie ze strony Kamińskiego, kończąc pesymistycznie: „Zwrócenie mego maszynopisu świadczy, że ks. K. tymi sprawami w ogóle nie interesuje się i że nie chce o nich dalej dyskutować. Potwierdza to zaś skwapliwe drukowanie własnej odpowiedzi na mój pierwszy maszynopis, pomimo iż wysunąłem do niej tyle zastrzeżeń. Znowu więc nie dopuszczam myśli, żeby tu miało miejsce umyślne pomijanie moich argumentów, które się rozumie, ale których się nie chce przyjąć do wiadomości, ponieważ są niewygodne. Pozostaje więc tylko wniosek, iż moje argumenty nie są zrozumiałe”.

7 S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego*, *Znak* 128–129(1965)2–3, 355–365.

- a. stosowanie logiki do innych nauk;
- b. problem stosunku implikacji;
- c. wynikanie logiczne a metafizyczne;
- d. ekstensjonalność KRL;
- e. rozszerzenia KRL;
- f. krytyka zastosowań logiki do metafizyki;
- g. zarzuty pod adresem pracy Salamuchy
- h. problem aksjomatyzacji metafizyki;
- i. problem uzasadniania w metafizyce;
- j. logiczno-formalne kryterium metafizyki.

Ad a) Punktem wyjścia autorów jest twierdzenie, że klasyczny rachunek logiczny jest podstawą zastosowania logiki w innych dziedzinach wiedzy. Według Drewnowskiego stosować należy metodę Hilberta i Ackermanna, co oznacza, że „ustala się nowe symbole stałe, wyrażające swoiste pojęcia danej dziedziny, i opisuje się rodzaju przedmiotów oznaczanych przez argumenty tych nowych symboli funkcyjnych. Za pomocą tych symboli i symboli rachunku funkcyjnego podaje się symboliczne sformułowanie przesłanek danej dziedziny”, które dołącza się do aksjomatów rachunku funkcyjnego jako nowe aksjomaty. Ważne jest, że nie dokonuje się przekładu na symbole KRL (one zachowują swoje znaczenie), podczas gdy nowe symbole mają swoiste znaczenie. Próba zaksjomatyzowania całej dziedziny wymaga doboru symboli swoistych zapewniającego adekwatne definicje pojęć dziedziny. Takie próby nie są też interpretowaniem symboli rachunku logicznego, jako że pozostają one ze zmiany znaczenia (zachowuje się znaczenie w KRL)<sup>8</sup>. Z kolei Kamiński wskazuje dwie możliwe metody stosowania logiki w metafizyce:

- interpretację ontologiczną fragmentów logiki nazw, która jest, jego zdaniem, nieciekawa<sup>9</sup>;

<sup>8</sup> Por. J.F. Drewnowski, *Czy możliwe jest stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, dz. cyt., 5.

<sup>9</sup> S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt., 68.

- transponowanie zdań metafizyki na symboliczny język logiki, które prowadzi do przedstawienia fragmentu metafizyki w postaci fragmentu systemu dedukcyjnego; takie działania Kamiński przypisuje właśnie próbom Salamuchy i Bocheńskiego. Drewnowski stanowczo protestuje w tej kwestii podkreślając fakt, iż symbole stałe metafizyki zachowują swoje znaczenie, a symbole rachunku z kolei zachowują swoje zwykłe znaczenie logiczne<sup>10</sup>.

Ad b) Według Drewnowskiego rozpowszechniony bywa pogląd, że pojęcie implikacji materialnej stosowalne jest jedynie w matematyce; wbrew temu wskazuje on na fakt, że dyskusje nad implikacją toczone były już w starożytności (w kontekstach filozoficznych) i stąd można uznać implikację za uniwersalny stosunek międzyczłowieki. W tej kwestii Kamiński wskazuje, iż nie ma on zastrzeżeń do samej implikacji materialnej, natomiast problematyczna jest teza, że wyraża ona wystarczająco wszelkie konieczne związki między tezami metafizyki klasycznej<sup>11</sup>.

Ad c) Z tą kwestią bezpośrednio jest powiązane rozumienie wynikania. Według Kamińskiego „nie można się dopatrzeć potrzebnej izomorfii między wynikaniem logicznym a wynikaniem zachodzącym w systemie filozofii bytu. Logika ma zastosowanie przy wyprowadzaniu konkluzji nie będących prawami logicznymi z przesłanek również nie stanowiących prawd logicznych. Zachodzi to jedynie gdy zdanie o spójniku »Jeżeli... to...« łączy przesłanki z konkluzją oraz jest logicznie (zależy od samej formy) prawdziwe. Tymczasem zasadnicze tezy metafizyki łączą się nie tylko na podstawie formy”<sup>12</sup>; innymi

10 Drewnowski, *Czy możliwe jest stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, dz. cyt., 5.

11 Oczywiście Drewnowski tak nie twierdzi. Sama kwestia implikacji materialnej jest oczywiście trudna; w logice zdefiniowano wiele funktorów implikacji celem zbliżenia znaczenia tych funktorów do znaczenia równych użyć okresu warunkowego języka naturalnego do wyrażania np. związków kausalnych, następstwa czasowego, wynikania, inferencji zbliżonej do potocznej, okresów kontrfaktycznych właściwych prawom nauki, etc.

12 Por. S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt., 75.

słowy, Kamińskiemu chodzi o podkreślenie związków treściowych w metafizyce. W odpowiedzi Drewnowski zauważa, że metafizyka w tym aspekcie nie różni się od jakiegokolwiek innej dziedziny nauki – każda teoria to powiązany logicznie i treściowo zbiór twierdzeń; skoro inne dziedziny dają się zaksjomatyzować, a ich rozumowania – sformalizować, a rozumowania metafizyki takim zabiegom miałyby się nie poddawać, to metafizyka nie zasługiwałaby na miano nauki<sup>13</sup>. W dodatku do tego, w *Odpowiedziach* Kamiński i Zdybicka podkreślali, że KRL nie stanowi kodyfikacji każdego rozumowania ważnego (a wynikanie ‘czysto formalne’ nie jest jedyną podstawą uzasadniania twierdzeń), natomiast możliwa jest ‘jakaś logika treści’<sup>14</sup>. „Skoro metafizyka jest wiedzą o egzystencjalnej stronie rzeczywistości, a więc jest nauką realną, specyficznym ujmującą istnienie – to nie wolno w niej ograniczać się do uzasadnień, które nie brałyby pod uwagę swoiście i bezpośrednio ujętego stanu rzeczy w świecie pozajęzykowym, lecz zamykałyby się wewnątrz systemu językowego, czyli w ramach nieempirycznych reguł języka. W metafizyce trzeba koniecznie uwzględnić przede wszystkim bezpośrednio kontakty poznawcze z rzeczywistością. Tylko one umożliwiają ujęcie jej w aspekcie istnienia i związków ze względu na istnienie. Dlatego też w rozumowaniach nie może się obejść bez intelektualnej percepcji relacji między „treściami” i „istnieniem bezpośrednio ujętym”<sup>15</sup>.

---

13 Por. J.F. Drewnowski, *Czy możliwe jest stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, dz. cyt., 16–18.

14 Ciekawe jest, że Kamiński najprawdopodobniej nie brał poważnie rozwijających się wówczas prężnie wielu odmian logik ‘filozoficznych’: jest to ciekawe, jako że musiał on znać np. Priora logiki tensalne czy różne rodzaje logik modalnych. Owe logiki nieklasyczne proponowały wszak nowe rodzaje funktorów i nowe rodzaje operacji inferencji. Wygląda na to, że Kamiński tak naprawdę nie wyszedł w swoim myśleniu poza klasyczny rachunek zdań i teorię zdań kategorycznych, nie ma w jego pracach zasadniczo nawet prób stosowania węższego rachunku predykatów czy bardzo filozoficznej ontologii Leśniewskiego.

15 Por. S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *W odpowiedzi*, dz. cyt., 210. Nawiasem mówiąc, autorzy ci zdają się mieszać różne porządki: co innego jest ujęcie intuitywne relacji w bycie, intelektualna percepcja istnienia etc., a czym innym wyrażenie tych danych w zdaniach

Ad d) Kolejna kwestia to sprawa rozumienia ekstensjonalności. Kamiński podkreślał, w kontekście niemożności adekwatnego stosowania logiki do formalizacji metafizyki<sup>16</sup>, że „przekładanie wyrażen metafizyki na język logiki byłoby uprawnione jedynie wówczas, gdyby oba języki były izomorficzne. Tymczasem logika współczesna jest ekstensjonalistyczna, zbudowana jedynie z funktorów zakresowych i symboli zmiennych. Natomiast język filozofii bytu nie tylko jest treściowy, ale specyficznie treściowy (analogia)”<sup>17</sup>. Te uwagi doprowadziły Drewnowskiego do wyróżnienia różnych rodzajów ekstensjonalności, a mianowicie trzech znaczeń terminu ekstensjonalność:

- ekstensjonalność KRL ze względu na równoważność; takie znaczenie terminu jest wyznaczone przez regułę zastępowania członów równoważności. Drewnowski wskazywał, zupełnie słusznie, że na gruncie KRL nie jest możliwa zastępowalność dla funktorów dzisiaj nazywanych intensjonalnymi (np. epistemicznych, używanych do wyrażania *oratio obliqua*). Dla takich funktorów trzeba stosować rozszerzenia KRL;
- ekstensjonalność KRL ze względu na tożsamość: ponieważ znak identyczności nie należy do KRL, tak rozumiana ekstensjonalność dotyczy rozszerzeń KRL przez wprowadzenie reguły zastępowania członów identyczności.

Te dwa rozumienia ekstensjonalności nie budzą zastrzeżeń Drewnowskiego. Obiekcje pojawiają się przy trzecim znaczeniu,

---

i uchwycenie związków logicznych między tymi zdaniami. Jak się wydaje, celem logiki formalnej jest to drugie, co bynajmniej nie ogranicza tego pierwszego zadania, stricte metafizycznego. Oczywiście jest niezwykle trudne powiązanie jednego z drugim; zadaniem logiki (i każdej „normalnej” nauki) jest swoiste upraszczanie (mające wyraz w tworzeniu modeli) rzeczywistości. Wydaje się, że i np. Arystotelesowsko-Tomaszowa koncepcja aktu i możliwości jest też takim tworzeniem modelu rzeczywistości, choć na takie twierdzenie przedstawiciele metafizyki tej zdecydowanie by protestowali (co widać z cytowanej wypowiedzi Kamińskiego i Zdybickiej).

16 Racją do takich sformułowań była dla Kamińskiego krytyka próby Salamuchy, któremu Kamiński zarzucał przekładanie na język logiki twierdzeń metafizyki.

17 S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt., 74.

wyznaczonym przez aksjomat ekstensjonalności w teorii mnogości. Według Drewnowskiego zarzuty przeciw temu rodzajowi ekstensjonalności nie dotyczą KRL, jako że teoria mnogości sytuuje się poza logiką. Zarzut przeciw teorii mnogości jest ten, że w myśl aksjomatu „tożsame są każde dwie funkcje zdaniowe, które są prawdziwe dla tych samych przedmiotów. Jest to oczywiście ograniczenie rozważań tylko do zakresów argumentów funkcji z pominięciem wszelkich różnic w treści symboli funkcyjnych”. Tak rozumiana ekstensjonalność jest czysto zakresowa i, zdaniem Drewnowskiego, „nie nadaje się nie tylko do żadnych subtelnych zastosowań filozoficznych, ale nawet do najprostszych opisów empirycznych”<sup>18</sup>. Odpowiadając na takie sformułowania Kamiński podkreślał, że „sprawa ekstensjonalności wyrażenia logiki ogranicza swobodę zastosowania tej logiki do dziedzin, w których obowiązuje ontologiczna teza ekstensjonalizmu. Metafizyka klasyczna wyraźnie zaś zakłada, że dwie równozakresowe cechy nie są ze sobą identyczne, np. transcendentalia: *unum, verum, bonum*”<sup>19</sup>. Dzisiaj owe spory nieco błędą wobec faktu np. bardzo

---

18 Tamże, 9. Ciekawe, że to ostatnie zdanie opiera Drewnowski na cytacie z pracy R. Barcan. Tymczasem tak naprawdę cytata z Marcus takiego stwierdzenia nie sugeruje, gdyż Marcus twierdzi, że „jeśli będziemy utożsamiać logikę formalną z silnie ekstensjonalnym rachunkiem funkcyjnym (!), wtedy rację ma Strawson gdy głosi, że ‚wyposażenie analityczne logika formalnego’ jest nieadekwatne do rozbiuro nawet najzwyczajniejszych typów zdań empirycznych” – zdanie to pochodzi ze wstępu do pracy M. Barcan, *Modalities and intensional languages*, *Synthese* 13(1961)4, w którym autorka pokazuje potrzebę rozszerzenia KRL o funktry intensionalne.

19 Por. S. Kamiński, *Co daje stosowanie*, dz. cyt., 110. W tej kwestii w komentarzach z 10.02.1964 przesłanych Kamińskiemu Drewnowski słusznie wskazała, że „nie znam przypadku, by ekstensjonalność równoważnościowa lub tożsamościowa ograniczała możliwość oddawania odcieni treściowych na gruncie klasycznego rachunku logicznego” (właściwie, jak słusznie znów dodał Kamiński, w zastosowaniach logiki). Jak się wydaje, spór ten nie do końca jest zasadny. Jeśli popatrzymy na język klasycznej metafizyki, to opiera się on na klasycznym rachunku zdań, choć oczywiście niekoniecznie na węższym rachunku predykatów i powiązanej z nim przez aksjomat komprehensji teorii mnogości. Co do przywołanych transcendentaliów: są one zakresowo równe, choć treściowo nietożsame, co jest oczywiste (nie tylko dla transcendentaliów). Oczywiście transcendentalia są



szerokiego stosowania logik nieklasycznych z ich funktorami nieekstensjonalnymi. Tezy z tymi ostatnimi z kolei sprawdzają się np. w opierających się na KRL semantykach relacyjnych. Mamy więc funktory „treściowe”, które mogą być interpretowane ekstensjonalnie. Tu dochodzimy do następczej kwestii, a mianowicie

Ad e) Obu autorów łączy pogląd, że KRL nie wystarcza do uzasadnienia matematyki i musi być „uzupełniany pojęciami teoriomnogociowymi oraz badaniami metalogicznymi”. Drewnowski wskazywał, że metalogika, bazująca na aksjomatyce Zermelo-Fraenkla, nie nadaje się (ze względu na swe nieintuicyjne założenia) do stosowania poza matematyką, zaś metalogika nie nadaje się do zastosowań ze względu na aksjomat ekstensjonalności. Dlatego należy stosować metodę Hilberta-Ackermanna i „wystrzegać się nadbudowy metalogicznej”. Dyskusja ta znów pokazuje rzecz ciekawą u obu autorów, a mianowicie całkowite pomijanie logik nieklasycznych. Wygląda na to, że obaj dyskutanci, którzy wyrosli na gruncie silnie rozpowszechnionego w logice polskiej ekstensjonalizmu (to samo dotyczy np. Bocheńskiego), w zasadzie nie brali poważnie całego arsenału szeroko rozumianych logik modalnych<sup>20</sup>.

---

szczególne z innych względów, mianowicie z tego że stosują się analogicznie do każdego bytu (na zasadzie analogii transcendentalnej, a nie jednoznacznie).

- 20 Stanowisko to dobitnie wyraził „późny” Łukasiewicz, komentujący von Wrighta ujęcie modalności w następujących słowach: „gdy funkcje modalne będziemy uważać za funkcje intensjonalne, tj. za funkcje, których wartości prawdziwościowe nie zależą wyłącznie od wartości prawdziwościowych ich argumentów. Jak dotąd pozostaje dla mnie tajemnicą, co wówczas znaczyć by miały konieczność i możliwość”. J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, Warszawa 1988, 189. Pośrednio ten ekstensjonalizm ukazała też słynna praca J. Łosia, *Logiki wielowartościowe a formalizacja funkcji intensjonalnych (Logiki wielowartościowe a formalizacja funkcji intensjonalnych*, *Kwartalnik Filozoficzny* 17(1948)1-2.), której celem jest pokazanie, że funkcje intensjonalne w ogóle mogą być naukowo traktowane.

### 3. SWOISTOŚĆ METAFIZYKI

Wreszcie mamy cały główny korpus dyskusji, a mianowicie kwestię podkreślanej przez Kamińskiego swoistości metafizyki, a w konsekwencji akcentowanej przez filozofów lubelskich niemożności aksjomatyzacji metafizyki i formalizacji (symbolizacji) jej twierdzeń. To właściwie sedno kontrowersji. Według Kamińskiego metafizyka jest nauką osobliwą, której osobliwość można streścić następująco<sup>21</sup>: brak jest hierarchii tez w metafizyce; wprawdzie jej twierdzenia można ustawić w porządku od najwyższych praw bytu, przez twierdzenia o strukturze bytu, aż do szczegółowych twierdzeń o różnych bytach, ale te różnice są zbyt słabe, żeby uznać któreś z twierdzeń za bazowe na tyle, żeby w nich wirtualnie tkwiły inne twierdzenia (występuje przy tym problem sposobu ustalenia zbioru bazowych przesłanek); stąd dla Kamińskiego płynie wniosek, iż w metafizyce klasycznej brak jest związków wynikania logicznego między jej tezami, a jedynie występują zależności logiczno-treściowe.

Podstawą owej swoistości logicznej metafizyki jest fakt, iż uzasadnienie jej tez oparte jest na ontologicznej analizie bytu: „nowe tezy zawierają nie tylko wyszczególnienie treści tez wcześniejszych, lecz także jakieś nowe treści pochodzące z nowych intelektualnych intuicji bytu w nowych aspektach, w nowych relacjach (nowe *modi* bytu). Mało, przy najbardziej dobranym układzie tez, wedle ich »ogólności« i »mocy«, zachodzi taka sytuacja, że dla poparcia słuszności pewnej tezy trzeba powołać się nie tylko na tezę wcześniejszą, ale właśnie na tezę późniejszą (...). Nie wiemy także, czy dadzą się sprowadzić do czysto formalnych »dowody z analogii«, korzystające z tego, iż między tezami zachodzi pewna odpowiedniość (...). Nie

---

21 Por. S. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach w klasycznej teorii bytu*, w: S. Kamiński, M. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, 319–331; artykuł jest przedrukiem z *Roczników Filozoficznych* 7(1959)1, 41–72, a więc jego treść była prawdopodobnie znana Drewnowskiemu w chwili pisania artykułu *Czy możliwe jest stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*.

tylko faktycznie, lecz także i teoretycznie nie zachodzi więc czysta dedukcja tez. Może i dlatego przy próbach formalizowania dowodów z dziedziny metafizyki występuje tu dziwna potrzeba tak licznych i nieustannych w trakcie dowodzenia dodatkowych założeń<sup>22</sup>. Innymi słowy, według Kamińskiego, tezy metafizyki są niezwykle bogate treściowo (w odróżnieniu od tez nauk formalnych). W rezultacie są one powiązane różnymi związkami treściowymi; wszystkie są formułowane na poziomie bardzo ogólnym, choć (przez intuitywny kontakt poznającego metafizyka z bytem) w takim samym (analogicznym) stopniu dotyczą każdego indywiduum. Owa wielość powiązań uniemożliwia ścisłą hierarchizację tez (tak pod względem ogólności, jak i pod względem uzasadnienia). Z tego też względu wynika następny sporny punkt dyskusji, a mianowicie kwestia możliwości aksjomatyzacji systemu metafizyki.

W świetle powyższych uwag metafizyka nie stanowi systemu dedukcyjnego w zwykłym znaczeniu. Jak wskazuje Kamiński, metafizyka stanowi właściwie zbiór tez, z których wszystkie w pewnym stopniu są principiami, choć kolejność w ich uzasadnianiu nie jest całkiem dowolna. „Podział na aksjomaty i twierdzenia nie stosuje się do ogólnej metafizyki. Czy wobec tego odnosi się do niej zarzut, że nie jest systemem uzasadnionych twierdzeń, a co za tym idzie, wiedzą o charakterze naukowym. Nie! Ona w swoisty sposób uzasadnia swoje pryncypia”. Tu, jak zauważa Kamiński, można postawić zarzut, jak nauka może uzasadniać swoje pryncypia? Jest to paradoks pozorny – „metafizyka nie uzasadnia pośrednio przesłanek naczelných dla twierdzeń pochodnych metafizyki. Jest zbiorem pryncypiów uzasadnionych bezpośrednio, popartych racjami elenktycznymi oraz w pewien sposób wzajemnie dowodowo powiązanych<sup>23</sup>. To ważne sformułowania Kamińskiego. Jak widać, podkreśla on rolę

---

22 Tamże, 323–324.

23 Por. S. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach*, dz. cyt., 325.

uzasadnienia bezpośredniego na każdym etapie pracy metafizyka<sup>24</sup>. To wymaganie intuzywnego kontaktu z bytem (rzeczywistością) sprawia, że właściwie trudno mówić o systemie metafizyki jako wytworze poznania metafizycznego pojętego czynnościowo. Jak się wydaje, trzeba by mówić o poznaniu metafizycznym, w którym nie da się oderwać jego wytworów od czynności. W tym sensie jest to źródło całkowitej specyfiki metafizyki, jako wiedzy specyficznej.

Tymczasem Drewnowski spostrzegł metafizykę jako teorię naukową, czyli jako zbiór twierdzeń powiązanych logicznie i treściowo. „Podobnie ma się sprawa z każdą inną dziedziną nauk o rzeczywistości. Zasadnicze tezy są tam bądź uogólnieniami, dotyczącymi swoistych stosunków rzeczywistych, bądź są zdaniem o konkretnych faktach. Wiązą się więc też nie tylko na podstawie formy. Gdyby więc słuszne było, że z tych powodów »aksjomatyczny system nie może stanowić nawet jakby siatki dla systemu metafizyki«, to również nie mógłby stanowić tego dla żadnej nauki o rzeczywistości. (...) To zresztą przeczyłoby faktom, gdyż istnieje wiele prób tworzenia aksjomatycznej »siatki« dla nauk o rzeczywistości. Każda bowiem teoria naukowa daje się sformalizować. Dla każdego można stworzyć »siatkę« aksjomatyczną przez dołączenie nowych aksjomatów do klasycznego rachunku logicznego”<sup>25</sup>. Przeciw takiej możliwości

24 Stanowisko Kamińskiego w tej mierze nie było zbyt spójne. Z powyższymi uwagami kłóci się bowiem np. następująca konstatacja: „metafizyka jako teoria zakłada jakiś system dedukcyjny, który przenika jej budowę. Metodologia nauk empirycznych i teorie argumentacji nieformalnych pomogą uprawomocnić metodologicznie sposoby postępowania stosowane w klasycznej filozofii bytu”. S. Kamiński *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt., 80. Jeśli faktycznie jest za metafizyką jakiś system dedukcyjny, to powinien istnieć jakiś mocny związek między tezami metafizyki paralelny do związków w zakładanym systemie dedukcyjnym.

25 Por. J.F. Drewnowski, *Czy możliwe jest stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, dz. cyt., 18–19. Zda się, że źródłem ich [tzn. posądzeń, że Salamucha i inni chcą ograniczyć się jedynie do logiki zdań i logiki nazw, a więc, że chcą „zubożyć” metafizykę i „zdeformować” ją – M.L.] jest pogląd jakoby nie można było w ogóle stworzyć poprawnej symboliki wyrażającej owe kilkakrotnie wymieniane: „złożenia wewnętrzne bytu jako bytu”, „wewnętrzne złożenia bytowe”, „wewnętrzną strukturę bytu”, „składniki metafizyczne bytu”

Kamiński wysuwał argument opierający się na twierdzeniach limitacyjnych<sup>26</sup>. Drewnowski odpierał te zarzuty wskazując, iż „osiągnięte tu wyniki wcale nie przeczą samej możliwości dowolnie daleko posuniętej formalizacji tych teorii. Przeciwnie – dopiero gdy teoria jest zaksjomatyzowana, można pytać o jej zupełność, rozstrzygalność itd. Jak wiadomo, arytmetyka już jest nierozstrzygalna, ale chyba wystarczyłoby, gdyby metafizyka dała się tak zaksjomatyzować jak arytmetyka”<sup>27</sup>. Trudno się oczywiście zgodzić z tą ostatnią konstatacją (tu Kamiński miał rację, co do konsekwencji twierdzenia Gödla), choć oczywiście intencja Drewnowskiego zdaje się być jasna. Jest nią postulat możliwie szerokiego sformalizowania (symbolizowania) zarówno systemu metafizyki, jak i całej nauki. Swoją drogą ciekawe jest odwołanie się Kamińskiego do twierdzeń limitacyjnych w odniesieniu do formalizacji metafizyki; choć oczywiście pełna aksjomatyzacja systemu nie jest możliwa (przy założeniu jego niesprzeczności), to jednak nie wiadomo dlaczego mamy nie podejmować prób formalnej

---

itp. Zdaje się, że nie opublikowano dotąd zadowalającej próby symbolicznego sformułowania tych pojęć. Ale też dotychczas nie podano nigdzie dowodu, że sformułowanie takie jest niemożliwe. Jednak za taką możliwością przemawiałyby nieograniczone możliwości formalne, jakie otwiera wprowadzanie nowych symboli stałych do klasycznego rachunku logicznego. Nie ma tu bowiem żadnych ograniczeń ani co do ich treści, ani co do treści ich argumentów, ani co do liczby tych argumentów”. J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, dz. cyt., 62.

- 26 „Warto podkreślić, że od pewnego czasu dążenie do aksjomatyzacji poważnie zmalało. Skolem (1922–1933), Gödel (1931), Tarski (1931) i Church (1936) udowodnili szereg twierdzeń ograniczających zasadniczo tak logistyczny, jak również formalistyczny wykład matematyki. Okazało się bowiem, że np. już ogół prawd arytmetycznych nie da się ująć w ścisły system dedukcyjny. Warto również przypomnieć słowa Posta, że »nieunikniony jest przynajmniej częściowy odwrót od całego aksjomatycznego prądu z końca XIX i początku XX wieku oraz powrót do pojęć znaczenia i prawdy będących istotą matematyki« oraz wypowiedź Mostowskiego, że »stoimy w obliczu załamania się przedsięwziętej na wielką skalę próby rozwiązania odwiecznego zagadnienia prawdy za pomocą sformalizowanych teorii logicznych i matematycznych«. Bardziej chyba dotyczy to nauk nieformalnych, a zwłaszcza o tak swoistej aparaturze pojęciowej, jaką ma metafizyka »klasyczna«.” S. Kamiński, *Co daje stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, dz. cyt., 112.

27 J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, dz. cyt., s. 64.

analizy fragmentów systemu metafizyki (czy jakiejś innej dziedziny)? To pytanie prowadzi nas do ostatniej kwestii spornej, która, jak się wydaje, jest naczelnym motywem stojącym za wystąpieniem Drewnowskiego, tzn. sprawy wartości poznawczej formalizacji dowodu *ex motu* dokonanej przez J. Salamuchę.

Kamiński przedstawił szereg krytycznych uwag pod adresem formalizacji dowodu *ex motu*<sup>28</sup>. Według niego (1) celem pracy Salamuchy jest „transponująca rekonstrukcja twierdzeń i dowodów św. Tomasza w języku możliwie zbliżonym do logicznego (...) Dokładniej charakteryzując, operacja ta przebiega w następujący sposób. Po ustaleniu: symboli stałych dla swoistych pojęć danego fragmentu metafizyki formułuje się symbolicznie te tezy, które służyć będą jako przesłanki w dowodach. Nie jest to jednak jedynie symbolizacja. Do tego sformułowania bowiem używa się obok stałych specyficznych, zmiennych przebiegających przez opisane rodzaje przedmiotów oraz stałych logicznych. Te specyficzne przesłanki dołącza się do klasycznego rachunku logicznego i używając jego reguł, wyprowadza się nowe tezy metafizyki. Przesłanki metafizyczne muszą na tyle scharakteryzować stałe specyficzne w nich występujące, na ile jest to potrzebne w dowodach danego fragmentu metafizyki (ale niekoniecznie muszą być układem zupełnym definicji przez postulaty dla tych terminów). Praktycznie jest to o tyle ułatwione, że w samych dowodach stałe specyficzne często nie odgrywają jako takie istotnej roli; traktowane są jako zmienne. Nie zawsze bowiem symbole pozalogiczne dadzą się zdeterminować na tyle, aby ich treść można było w pełni wykorzystać w formalnych operacjach dowodowych”<sup>29</sup>. Inne zarzuty Kamińskiego dotyczą: (2) poprawności formalnej dowodu –

---

28 Por. J. Salamucha, *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, *Collectanea Theologica* 15(1934)1–2, t. 54, 53–92, przedruk w: Tenże, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. Jadacki, K. Świątorzecka, Lublin 1997, 333–364.

29 S. Kamiński, *Co daje stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, *Roczniki Filozoficzne* 12(1964)1, 108.

(Salamucha ma dokonywać podstawiania stałych pozalogicznych za zmienne w tezach logiki i w związku z tym w dowodzie winna być dołączana przesłanka egzystencjalna, stanowiąca warunek istnienia i jedyności obiektów denotowanych przez owe stałe); inny zarzut dotyczy różnego, zdaniem Kamińskiego, zakresu zmienności zmiennych w poszczególnych przesłankach<sup>30</sup>, (3) przyjęcia przesłanek pozasystemowych czy (4) wyrażania istnienia za pomocą kwantyfikatora szczegółowego<sup>31</sup>. We wcześniejszej pracy *Logika a filozofia*, do której bezpośrednio odnosi się Drewnowski w analizowanym maszynopisie, poza zarzutem o „transponującej rekonstrukcji” mamy inny, który stanowi, że (5) „bezpośrednie stosowanie czystej logiki do teorii bytu, dla zamiany jej w naukę dedukcyjną powoduje, iż taki system filozofii staje się hipotetyczno-dedukcyjny, albo po prostu układem tautologii ze względu na określony język”<sup>32</sup>.

Reakcja Drewnowskiego na te zarzuty jest dość ostra. Drewnowski podkreśla, że „praca Salamuchy stanowi logiczną analizę dowodu *ex motu* (...) oprócz zwykłych symboli teorii dedukcji i kwantyfikatorów autor wymienia też pojęcia teorii stosunków i teorii mnogości, jednakże nie opiera się na żadnym swoistym aksjomacie teorii mnogości (...) w całej pracy stosuje się tylko klasyczny rachunek logiczny” – środki więc stosowane przez Salamuchę są bezpieczne – są to pojęcia klasycznego rachunku logicznego (i jak się wydaje)

30 Tamże, 109: „Zmienna  $x$  w pierwszej przesłance (zasadzie ruchu), choć związana jest kwantyfikatorem ogólnym, dotyczy tylko bytów przygodnych, a zmienna  $t$ , którą wiąże kwantyfikator szczegółowy, dotyczy zarówno bytów przygodnych, jak i bytu koniecznego, czyli Boga. Nie można tu tłumaczyć się tym, że funktory odpowiednio determinują zakres zmienności zmiennych jednostkowonazwowych, bo nie zawsze funktory od tych zmiennych są traktowane treściowo. Potrzeba więc dokładniejszej determinacji częściowego zakresu zmienności. Czy to nie wymaga już posłużenia się jakąś teorią typów zbiorów względnie przyjęcia układu aksjomatów determinujących zakres zmienności? W takim przypadku do przeprowadzania dowodów metafizycznych nie wystarczyłby klasyczny rachunek logiczny”. Trudno znaleźć poparcie dla tych zarzutów w tekście Salamuchy.

31 S. Kamiński, *Co daje stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, dz. cyt., 109.

32 S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, 75.

niespecyficznie użyte pojęcia teorii mnogości. Oczywiście użyty jest rachunek predykatów, co z góry powoduje użycie kwantyfikatora szczegółowego w funkcji egzystencjalnej, co faktycznie można potraktować jako mankament próby Salamuchy<sup>33</sup>. Co do innych uwag Kamińskiego: (1) sam opis próby Salamuchy wydaje się adekwatny. Jak zauważa Drewnowski, choć sam okres warunkowy, którego następnik jest tezą o istnieniu Poruszcyciela, jest tautologią, „wystarczy okazać prawdziwość każdego z trzech czynników poprzednika. Reszta pracy podaje rekonstrukcję symboliczną rozumowań św. Tomasza, w których dowodzi on prawdziwości tych trzech czynników poprzednika okresu warunkowego. Te szczegółowe dowody nie dają się sprowadzić do tautologii logicznych (...) lecz wymagają oparcia się na przesłankach metafizycznych (...) symboliczne sformułowania tych przesłanek dołącza się jako nowe aksjomaty”<sup>34</sup>. Stanowisko Drewnowskiego nie różni się więc jakoś zasadniczo od opisu podanego przez Kamińskiego. Z kolei zarzut (2), o wątpliwej poprawności formalnej dowodu Salamuchy, trzeba by odnieść do dyskusji, czy taka transponująca rekonstrukcja opiera się na podstawianiu czy raczej, jakby chciał Ajdukiewicz, na interpretacji tez logiki w języku pozalogicznym. Mamy tu zatem raczej zastosowania tez logiki niż same operacje na tezach logiki. Nie wiadomo dlaczego trzeba by dołączać w dowodzie warunek istnienia i jedności. Nie wiadomo też dlaczego przyjęcie „przesłanek pozasystemowych” miałoby być wadą roboty Salamuchy; zdaje się raczej zaletą próby, że ujawnia ona ukryte czy domyślne założenia, które trzeba przyjąć, aby zachować poprawność dowodu Tomaszowego. Pozostaje jeszcze zarzut (5), według którego

33 Przy czym Kamiński pomija dywagacje Salamuchy na temat kwantyfikatora szczegółowego; Salamucha wskazuje, że użycie tego kwantyfikatora „tak się mieni znaczeniowo, jak mieni się samo pojęcie istnienia; dopiero kontekst dokładnie precyzuje, o jakie istnienie dokładnie chodzi”. J. Salamucha, *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., 337.

34 Por. J.F. Drewnowski, *Czy możliwe jest stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, dz. cyt., 16.



metafizyka po zastosowaniu do niej narzędzi logiki traci swój apodyktyczny charakter i staje się systemem tautologii ze względu na dany język. Jak się wydaje, każdy układ tez można potraktować jako zbiór postulatów znaczeniowych dla terminów w nich zawartych i sytuacja metafizyki nie jest tu inna. U podstaw uwag Kamińskiego leży, jak należy sądzić, to, że, jak pisze Drewnowski, „przynajmniej jakieś przesłanki dowodów metafizycznych nie dają się udowodnić w ramach takiego ewentualnego systemu dedukcyjnego, lecz muszą być przyjęte przez odwołanie się do ‘intelektualnej oczywistości<sup>35</sup> przedmiotowej’ Takie wymaganie jest oczywiste w każdej dziedzinie wiedzy. (...) Te uzgodnione punkty wyjścia formułujemy w postaci założeń swoistych dla danej dziedziny”. Jak się wydaje niepokój Kamińskiego opiera się na nieporozumieniu: celem zabiegów formalizacyjnych logików nie jest tu stworzenie nowej metafizyki formalnej, ale raczej, jak to pisze Drewnowski, „ks. Salamucha formułuje to, co wystarcza do nadania rozumowaniu św. Tomasza poprawnej logicznie postaci”<sup>36</sup>.

#### 4. HORROR LOGISTICUS

Próbując znaleźć racje dla tak surowego sądu Kamińskiego wobec prób Salamuchy, jakby sztandarowego osiągnięcia Koła Krakowskiego zmierzającego do wykazania, że myśl katolicka jest racjonalna i może korzystać z najnowszych narzędzi logiki sięgnijmy do manifestu Łukasiewicza z *W obronie logistyki*. „W ten sposób staramy się wszystkie wywody logiczne sformalizować, to znaczy ująć je w napisy tak skonstruowane, by można skontrolować poprawność wywodu, nie odwołując się do znaczeń tych napisów. Znaczeń bowiem uchwycić nie umiemy, znaki zaś są widoczne i wyraźne, i porównując je z sobą

---

35 Por. tamże, 61.

36 Tamże, 61.

możemy się oprzeć na oczywistości wzrokowej”<sup>37</sup>. Trzeba stwierdzić, że jednym z motywów antylogistycznego stanowiska filozofów szkoły lubelskiej był lęk przed dążeniami logików do ujednoznaczenia wszelkiego dyskursu filozoficznego i mechanizacji rozumowań w obrębie klasycznego rachunku logicznego<sup>38</sup>. Jest to ciekawe, bo Kamiński, przynajmniej w pierwszym, tzw. formalnym okresie pracy naukowej podejmował próby z logiki formalnej i, jak się wydaje, zdawał sobie dobrze sprawę z zadań i możliwości logiki formalnej jako dziedziny, której przedmiotem są rachunki logiczne<sup>39</sup>. Ogólne wnioski Kamińskiego z próby Salamuchy zadziwiają jeszcze z tego względu, że próba formalizacji dotyczy wszak dowodu *ex motu*, czyli fragmentu filozofii Boga, z jej swoistym charakterem, polegającym na wyprowadzaniu konsekwencji systemowych metafizyki ogólnej (wszak pojęcie absolutu pojawia się w punkcie dojścia, a nie punkcie wyjścia metafizyki). Tymczasem prace Kamińskiego zdają się być obroną całej metafizyki ogólnej<sup>40</sup>. Tego jak się zdaje nie mógł pojąć

37 Por. J. Łukasiewicz, *W obronie logistyki* (w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*), *Studia Gnesnensia* 15(1937), 16–17.

38 Taki niepokój może budzić wstęp do pracy Salamuchy, gdzie pisze on, iż „Logika matematyczna, chociaż historycznie jeszcze tak młoda, dostarcza nam wielu nowych, subtelnych narzędzi ścisłego myślenia. (...) Stanowisko przesadnie konserwatywne na temat logiki jest szczególnie groźne dla pracy filozoficznej (...) badając poprawność dowodów Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu nie umiałem wtłoczyć ich w formy sylogistyczne”.

39 Warto tu przypomnieć oryginalne próby interpretacji teorii zdań kategorycznych w języku klasycznego rachunku zdań; por. S. Kamiński, *Tradycyjna teoria wnioskowania bezpośredniego jako pewien fragment dwuwartościowego rachunku zdań*, *Studia Logica* 11(1961), 7–22.

40 Kiczuk w bardzo wyważony sposób podsumował dyskusję autorów lubelskich z Drewnowskim w sprawie próby Salamuchy: „Faktycznie, Salamucha najważniejszych przesłanek nie uzasadnił, ale przyjął je jako założenia. Autorzy mieli też rację mówiąc, że twierdzenie, iż dowód na istnienie Boga nie jest dowodem formalnym, ściśle dedukcyjnym, nie jest równoznaczne z twierdzeniem, że nie jest dowodem naukowym. Tezę o rzekomo nienaukowym charakterze dowodu na istnienie Boga sugerował Drewnowski. Zarysowane analizy świadczą, że obawy Drewnowskiego były bezpodstawne. Szkoda tylko, że przedstawiciele szkoły lubelskiej w swych publikacjach nie używali zwrotów „bezpośrednie uzasadnianie

Drewnowski, który próbował konsekwentnie analizować samą formalizację argumentu *ex motu*.

Wracając do stosowalności logiki, być może, jak zasugerował w dyskusji Majdański, działalność szkoły w zakresie logiki traktowana była zasadniczo jako rodzaj ćwiczeń intelektualnych jej członków, natomiast przekonanie o niemożliwości owocnego podejścia do stosowania logiki formalnej w uprawianiu filozofii było dominujące. Podobne stanowisko (nieco łagodniej) sformułował J. Herbut, który przypisywał charakter warsztatowy samemu „eksperymentowi” Salamuchy: „eksperymentowi, bo logiczną rekonstrukcję dowodu *ex motu* uważał on za próbę warsztatową”<sup>41</sup>. Takie podejście szkoły (w sumie powiązane jednak *à rebours* z drogą proponowaną przez Salamuchę) stało w silnej opozycji do kierunku, który podyktował Bocheński, proponujący filozofię jako analizę logiczną. Podejście Bocheńskiego, znowu, przynajmniej programowo, nadmiernie akcentujące rolę logiki w analizie (streszczające się w sloganie „poza logiką jest tylko absurd”) okazało się prekursorskie i niezwykle owocne w uprawianiu filozofii „skromnej” – analizy pojęciowej, którą z kolei można nazwać prekursorką współczesnych ontologii stosowanych<sup>42</sup>. Oczywiście, co warto tu podkreślić, według Bocheńskiego, w stosowaniu logiki poza logiką najważniejsza jest logika jako narzędzie analizy pojęć,

---

twierdzeń” i „pośrednie uzasadnianie twierdzeń”. Zob. S. Kiczuk, *Spór o stosowalność logiki formalnej do filozofii w szkole lubelskiej*, Roczniki Filozoficzne 44(1996)1, 14.

- 41 Por. J. Herbut, *O metodologicznym unowocześnianiu teistycznej metafizyki. Refleksje nad poczynaniami ks. Jana Salamuchy*, Zeszyty Naukowe KUL 23(1980)1, 21–32 (cyt. s. 31). Herbut dalej zauważa, że korzyścią z próby Salamuchy było to, że „metafizycy sprowokowani do dyskusji tym eksperymentem, podając racje niesprowadzalności ich języka do języka logiki, dokładniej zdali sobie sprawę z natury własnych operacji tworzenia pojęć, formowania zdań i ich uzasadniania”; zagadnienie stosowania logiki do metafizyki przedstawia na szerszym tle K. Wolsza w pracy *Teodycea sformalizowana*, w: *Filozofia Boga*, t. 2, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, 195–218.
- 42 Por. prace Bocheńskiego zebrane np. w tomie J. Bocheński, *Logika a filozofia*, Warszawa 1993; na temat metody analizy por. M. Lechniak, *J.M. Bocheński's method of philosophical analysis and contemporary applied ontology*, *Studies in East European Thought* 65(2013)1–2, 17–26.

a nie – narzędzie umożliwiające wyrafinowane formalnie inferencje. Te, według Bocheńskiego, są raczej skromne (albo dają się sprowadzić do skromnych) i cała formalna maszynieria wypracowana np. przez logikę zdań jest zasadniczo dla filozofa nieprzydatna. analiza wyrafinowanych. Tak rozumiana logika (sięgająca wszak pełną garścią do narzędzi formalnych) winna być stosowana w analizie języka metafizyki: „zdaje się, że pozwoli to [analiza języka filozofii bytu – ML] rozwiązać niejedną zagadkę tego trudnego języka i uczynić go mimo całej jego specyficzności bardziej zrozumiałym oraz naukowo uprawomocnionym”<sup>43</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk M., *Wiedza – wiara – racjonalność. Jana Franciszka Drewnowskiego program logizującej modernizacji myśli filozoficzno-teologicznej*, TN KUL, Lublin 2015.
- Bocheński J. M., *Co logika dała filozofii?*, Studia Filozoficzne (1988)6–7, 7–14.
- Bocheński J. M., *Logika i filozofia. Wybór pism*, PWN, Warszawa 1993.
- Drewnowski J. F., *Czy możliwe jest stosowanie logiki symbolicznej w metafizyce?*, mps (1963); Listy do S. Kamińskiego z listopada 1962 i z lutego 1964.
- Drewnowski J. F., *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, Lublin 1996.
- Drewnowski J. F., *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, Studia Philosophiae Christianae 1(1965)1–2, 53–65.
- Drewnowski J. F., *Uwagi w związku z artykułem dyskusyjnym ks. Kamińskiego i s. Zofii Zdybickiej pt. O sposobie poznania Boga*, Znak 17(1965)128–129, 346–355; przedruk w: J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, s. 224–233.
- Herbut J., *O metodologicznym unowocześnianiu teistycznej metafizyki. Refleksje nad poczynaniami ks. Jana Salamuchy*, Zeszyty Naukowe KUL 23(1980)1, 21–32.
- Kamiński S., *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?*, Roczniki Filozoficzne 12(1964)1, 107–112.
- Kamiński S., *Logika współczesna a filozofia*, Roczniki Filozoficzne 9(1961)1, 49–84.
- Kamiński S., *O ostatecznych przesłankach w klasycznej filozofii bytu*, Roczniki Filozoficzne 7(1959)1, 41–72.

43 Por. S. Kamiński, *Logika współczesna*, art. cyt., 78.

- Kamiński S., *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, w: Kamiński S., Krąpiec M. A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, 273–294.
- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego*, Znak (1965)2–3, 355–365.
- Kiczuk S., *Spór o stosowalność logiki formalnej do filozofii w szkole lubelskiej*, Roczniki Filozoficzne 44(1996)1, 5–19.
- Lechniak M., *J.M. Bocheński's method of philosophical analysis and contemporary applied ontology* Studies in East European Thought 65(2013)1–2, 17–26.
- Łoś J., *Logiki wielowartościowe a formalizacja funkcji intensjonalnych*, Kwartalnik Filozoficzny 17(1948)1–2.
- Łukasiewicz J., *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, PWN Warszawa 1988.
- Łukasiewicz J., *W obronie logistyki* (w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*), Studia Gnesnensia 15(1937), 12–26; 159–165.
- Wolak Z., *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Kraków 1993.
- Wolsza K., *Teodycea sformalizowana*, w: *Filozofia Boga*, t. 2, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, 195–218.

## APPLYING LOGIC IN PHILOSOPHY. THE DEBATE BETWEEN STANISŁAW KAMIŃSKI AND JAN F. DREWNOWSKI

**Abstract.** This paper considers and assesses the discussion between J. F. Drewnowski and S. Kamiński concerning how to apply logic in philosophy (more precisely: in general metaphysics within the Aristotelian-Thomistic tradition). In this debate, Drewnowski defended the position of the Krakow Circle according to which it is possible to apply the tools of formal logic in metaphysics. In opposition to Drewnowski, Kamiński formulated many arguments for the thesis that it is impossible to apply formal logic in philosophy. The second half of this paper draws some conclusions from this debate that are relevant to our current understanding of the application of logic in philosophy. In the final part of the paper we criticize Kamiński's view, which is characteristic of the so-called Lublin philosophical school.

**Keywords:** applicability of logic, Thomistic metaphysics, system of classical metaphysics, formalization of Aquinas' proof *ex motu*

---

MAREK LECHNIAK

lechmar@kul.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filozofii  
al. Raclawickie 14, 20–950 Lublin

DOI: 10.21697/spch.2019.55.2.03

## **SPOSÓB PRZYGOTOWYWANIA TEKSTÓW DO DRUKU W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE***

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (\*.doc) lub RTF, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie PDF.
2. Wielkość czcionki: 11 pt., w przypisach: 9 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie »niemieckim«.
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępnie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (adres, telefon, e-mail) prosimy podać w treści maila lub w osobnym załączniku.
6. Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku polskim i jego tłumaczenie (wraz z tytułem artykułu) na język angielski, a także listę 5–10 słów kluczowych w obu językach. Styl streszczenia winien być bezosobowy.
7. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje).
8. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany”, czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.

ROMAN MURAWSKI

## JANA FRANCISZKA DREWNOWSKIEGO FILOZOFIA MATEMATYKI I LOGIKI

**Streszczenie.** Praca poświęcona jest prezentacji i krytycznej ocenie poglądów filozoficznych Jana Franciszka Drewnowskiego na matematykę i logikę. Podstawą rozważań są cztery źródła. Podstawowym źródłem jest Drewnowskiego *Zarys programu filozoficznego* (1934), dalej dwa artykuły, a mianowicie *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii* (1965) oraz *Uwagi o stosowaniu logiki symbolicznej* (1967), w końcu fragmenty dziennika. Pokazuje się w niej, jak Drewnowski rozumiał matematykę i teorie matematyczne, jak widział logikę i jej rolę w nauce oraz na ile był zaznajomiony ze współczesnymi osiągnięciami w zakresie logiki matematycznej i podstaw matematyki oraz z ich konsekwencjami dla filozofii matematyki.

**Słowa kluczowe:** Drewnowski, filozofia, matematyka, logika, logika symboliczna

1. Uwagi o teorii znaków. 2. Uwagi o roli aksjomatów i definicji. 3. Analiza statusu matematyki.
4. Rola logiki formalnej w filozofii. 5. Uwagi zawarte w dziennikach.

Celem tego artykułu jest prezentacja i krytyczna ocena poglądów filozoficznych Jana Franciszka Drewnowskiego na matematykę i logikę. Dokonamy ich rekonstrukcji w oparciu o cztery źródła. Podstawowym źródłem będzie jego *Zarys programu filozoficznego* (1934), dalej dwa artykuły, a mianowicie *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii* (1965) oraz *Uwagi o stosowaniu logiki symbolicznej* (1967), w końcu fragmenty dziennika<sup>1</sup>.

Drewnowski był członkiem Koła Krakowskiego. Terminem tym określa się grupę osób, które próbowały stosować metody współczesnej logiki formalnej/matematycznej do zagadnień filozoficznych i teologicznych, w szczególności podjęły próbę zmodernizowania

---

1 Dziękuję ks. drowi Michałowi Adamczykowi z Wyższego Seminarium Duchownego w Bydgoszczy za udostępnienie odpowiednich fragmentów dzienników Drewnowskiego.

za pomocą narzędzi logiki współczesnego im tomizmu. Grupę tę tworzyli: dominikanin Józef (Innocenty) Maria Bocheński, ks. Jan Salamucha, Jan Franciszek Drewnowski i współpracujący z nimi logik Bolesław Sobociński. Drewnowski nie wiązał się z tomizmem, szedł własną drogą, przy tym był dość biegły w naukach przyrodniczych. Jego program filozoficzny oparty był na współzależności różnych dziedzin wiedzy, zwłaszcza logiki, nauk przyrodniczych, matematyki i teologii.

Celem Drewnowskiego było zaproponowanie nowego języka filozoficznego, w którym dałoby się wyrazić poglądy różnych filozofów, w szczególności można było ująć tezy współczesnych filozofii naukowych i tezy filozofii klasycznej, w tym tezy tomizmu.<sup>2</sup>

## 1. UWAGI O TEORII ZNAKÓW

Zacznijmy nasze rozważania od ogólnych uwag na temat Drewnowskiego koncepcji znaku. Ważnym elementem składowym programu Drewnowskiego była bowiem jego teoria znaków. Według niego znaki pełnią rolę zastępczą, pozwalają w poznawaniu świata rzeczywistego wychodzić poza bezpośrednie doznania i tworzyć systemy. Czyhają tu jednak pewne niebezpieczeństwa, przed którymi Drewnowski przestrzegał. Pisał w *Zarysie programu filozoficznego*<sup>3</sup>: „Przyzwyczajenie do ciągłego obcowania ze znakami zamiast z samą rzeczywistością, czyli taki – że tak powiem – intencjonalny stosunek do rzeczywistości, sprawia na dalszą metę zatarcie się poczucia tej intencjonalności”<sup>4</sup>.

---

2 Na temat osiągnięć Drewnowskiego w tym zakresie por. M. Adamczyk, *Wiedza – wiara – racjonalność. Jana Franciszka Drewnowskiego program logizującej modernizacji myśli filozoficzno-teologicznej*, Lublin 2015.

3 Tutaj i w dalszym ciągu cytując *Zarys programu filozoficznego* podajemy numer odpowiedniego paragrafu oraz (po średniku) strony z wydania prac wybranych Drewnowskiego *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996.

4 J.F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, §11; 58–59.



Utożsamianie znaków z rzeczywistością prowadzić może z jednej strony do ograniczania rzeczywistości do tego, o czym mówią znaki, a z drugiej do uznania tego, co dają znaki, za jakąś nową dziedzinę rzeczywistości. Przed błędami tego rodzaju przestrzegali już Kazimierz Twardowski oraz Jan Łukasiewicz, zalecając nieustanny kontakt z rzeczywistością, gdy posługujemy się rozwiniętymi systemami filozoficznymi. Twardowski pisał: „Symbol reprezentuje symbolizowane nim pojęcie, symbolizowany nim przedmiot i stąd łatwo powstaje złudzenie, jakoby je zastępował. A przecież reprezentowanie i zastępowanie nie jest tym samym: ambasador jest reprezentantem (przedstawicielem) rządu swego państwa, lecz nie jest jego zastępcą (substytutem); prorektor natomiast jest zastępcą (substytutem) rektora, lecz nie jest jego reprezentantem (przedstawicielem)”<sup>5</sup>.

Znaki zastępują na początku opisywaną rzeczywistość, a następnie służą do rozważań teoretycznych. Następuje wtedy tzw. spiętrzenie znaków, tzn. zespoły znaków zastępujemy innymi znakami. Gdy nie zwraca się na to uwagi, prowadzić to może do nieporozumień. Należy też odróżniać znaki od instrukcji opisujących, jak się znakami posługiwać.

Drewnowski wyróżnił trzy rodzaje teorii naukowych: przyrodnicze, matematyczne i teologiczne. Są one wszystkie systemami znaków. Dla każdego rodzaju teorii opracował zasady posługiwania się znakami oraz rozważał relacje między teoriami. Skupimy się tu na teoriach matematycznych i na logice.

Drewnowski docenia wartość i znaczenie logiki, zwłaszcza logiki matematycznej. Widzi ją jako narzędzie, które „doskonali i stwarza nowe narzędzia myślenia, lecz merytorycznie nie przesądza żadnego spośród odwiecznych sporów filozofii”<sup>6</sup>. Zatem logika jest neutralna

---

5 K. Twardowski, *Symbolomania i pragmatofobia*, w: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, 395. Przedruk w: *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, 355.

6 J.F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, dz. cyt., § 25; 64.

poznawczo. Pełni ona funkcję pomocniczą, jednak jest „olbrzymia, wprost potężna w skutkach”<sup>7</sup>.

Drewnowski zdaje sobie sprawę z konieczności odróżnienia języka i metajęzyka, gdy mówi w *Zarysie...* o potrzebie odróżniania mechanizmu znakowego i „instrukcji wykonawczej opisującej ten mechanizm”<sup>8</sup>. Píše, że „[n]ie dość wyraźne odróżnianie mechanizmu od instrukcji wykonawczej rodzi wiele nieporozumień na temat tego, czy pewne części teorii powinny być zaliczane do przepisów czy do działania samego mechanizmu; nadto nieporozumienia te powstają też skutkiem brania znaków za co innego niż tylko narzędzia myśli”<sup>9</sup>. Dodajmy jeszcze, że nie odróżnia jednak jeszcze implikacji i wynikania<sup>10</sup>.

Widać, że opis tworzenia i budowy teorii formalnej, jaki rysuje Drewnowski, jest w zasadzie (z pewnymi zastrzeżeniami) poprawny.

## 2. UWAGI O ROLI AKSJOMATÓW I DEFINICJI

Przejdźmy teraz do uwag Drewnowskiego na temat aksjomatów i definicji. Twierdzi on, że: „Aksjomaty są wyrazem bądź pewnych przypuszczeń co do obowiązujących w danej dziedzinie tzw. praw, bądź też tylko są wyrazem pewnych umów przyjętych w obrębie danego znakowania. I w jednym, i w drugim wypadku nie wyrażają niczego bezwzględnego: w pierwszym – poprawniej jest sformułować je jako odpowiednie warunki i w skrócony sposób wymieniać je w poprzednikach twierdzeń teorii; w drugim wypadku – należą do instrukcji wykonawczej, i poprawniej jest sformułować je jako odpowiednie dyrektywy”<sup>11</sup>.

7 Tamże.

8 J.F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, dz. cyt., § 26; 65.

9 Tamże, § 32; 67.

10 Por. tamże, § 28; 1996, 65.

11 Tamże, § 33; 67.

Zauważmy, że Drewnowski odwołuje się tutaj do twierdzenia o dedukcji, gdy mówi, że można aksjomaty wymieniać w poprzednikach implikacji.

Podobnie widzi Drewnowski definicje. Uważa, że służą one albo do wprowadzania skrótów, albo są „wyrazem jakichś przypuszczeń lub umów, podobnie jak w przypadku aksjomatów”<sup>12</sup> i podobnie winny być traktowane. O ile zgodzić się można z pierwszą rolą przypisywaną definicjom, o tyle jednak trudno zgodzić się z drugą z nich.

Przy tworzeniu nowej teorii niezbędne jest nawiązanie kontaktu z odpowiednią dziedziną rzeczywistości<sup>13</sup>. Warto tu zauważyć, że Drewnowski podkreśla, iż teoria nie jest nigdy „izomorficznym” obrazem opisywanego fragmentu rzeczywistości. Wynika to z pewnej dowolności, jeśli chodzi o wybór języka i aksjomatów. Przy tym grają tu rolę motywy pozaracjonalne, mamy tu do czynienia zatem z irracjonalnością związku pomiędzy teorią a rzeczywistością<sup>14</sup>. Nie jest jednak Drewnowski relatywistą, wierzy w prawdę obiektywną. Uważa, że jego relatywizm polega jedynie na „odmawianiu wartości bezwzględnej jakiegokolwiek układowi znaków”<sup>15</sup>. Pisz: „Różne układy znaków wyrażają nieraz coś bezwzględnego, ale to, co wyrażają, nie jest wszak nigdy dane bez reszty w znakach jako takich; wyrażone jest zawsze w sposób względny, cząstkowy. Stanowisko takie nie tylko nie zachwiewa wiary w wartości bezwzględne, lecz przeciwnie, umożliwia zbliżenie, znalezienie wspólnych podstaw wyznawcom najbardziej rozbieżnych stanowisk, z chwilą, gdy uznają względność swych sformułowań”<sup>16</sup>.

---

12 Tamże, § 33; 67.

13 Por. tamże, §34; 67.

14 Por. tamże, § 38; 69.

15 Tamże, § 39; 69.

16 Tamże, § 39; 69–70.

### 3. ANALIZA STATUSU MATEMATYKI

Teorie matematyczne w ujęciu Drewnowskiego „są takimi samymi mechanizmami znakowymi, jak inne teorie przyrodnicze”<sup>17</sup>. Określa je bliżej w *Zarysie...* następująco: „Charakterystyczną cechą ich jest to, że są narzędziami do badania samych teorii przyrodniczych i wszelkich innych układów znaków, wyglądających jak teorie przyrodnicze. Zajmują się one wyłącznie właściwościami budowy układów znaków występujących w teoriach, mianowicie tym, jak uzależnione są różne typy strukturalne znaków złożonych od sposobów posługiwania się nimi, zgodnie z instrukcjami wykonawczymi danej teorii. (...) Jedynym więc typem operacji na gruncie teorii matematycznych są te, które znaczą wywiedlność zdań i pokrewne zależności międzydaniowe”<sup>18</sup>.

Drewnowski podkreśla, że teorie matematyczne są najbardziej rozwiniętymi mechanizmami znakowymi<sup>19</sup>.

Jaki jest stosunek potocznie rozumianej matematyki do tak scharakteryzowanych teorii matematycznych? Otóż Drewnowski twierdzi, że niektóre części matematyki są teoriami przyrodniczymi, w szczególności zalicza do tej kategorii arytmetykę liczb naturalnych opartą na pierwotnych pojęciach ilości i znaku. Do teorii przyrodniczych zalicza Drewnowski także „wszelkie geometrie o tyle, o ile zajmują się jakimiś własnościami rozciągłymi, a nie przechodzą do uogólnień zajmujących się dowolnymi stosunkami, których szczególnym przypadkiem bywa dany stosunek występujący w jakiejś rozciągłości doświadczalnej”<sup>20</sup>. Przy tym dodaje, że przez ‘rozciągłość’ rozumie „każdy typ rozciągłości jakościowej, nie tylko tę, która jest punktem wyjścia dla przestrzeni fizycznej, lecz i wszelkie

---

17 Tamże, § 42, 71.

18 Tamże, § 42; 71–72.

19 Por. tamże, § 42; 72.

20 Tamże, § 44; 73.

inne, nie zbadane dotychczas typy, dające się ująć w jakieś systemy topologiczne”<sup>21</sup>.

Mamy tu pewną niejasność. Co to bowiem jest „rozciągłość jakościowa”? Chodzi o zmiany jakościowe? Czy matematyka, a dokładniej geometria, bada takie rozciągłości? Co dokładnie ma tu na myśli Drewnowski? Sam podział matematyki na arytmetykę i geometrię – nawet rozumianą w jakiś uogólniony sposób (jaki? obejmujący także topologię?) pokazuje, że obraz matematyki, jaki ma Drewnowski, jest nieadekwatny do rzeczywiście istniejącej i uprawianej przez matematyków dyscypliny.

Drewnowski twierdzi dalej, że całą resztę „współczesnej matematyki da się prawdopodobnie objąć tzw. teorią stosunków, czyli należeć będzie do tego, co nazywam tu teoriami matematycznymi” – pisał w *Zarysie...*<sup>22</sup>. Przy tym dla teorii matematycznej obojętne jest, co znaczą czy oznaczają znaki, a w konsekwencji „zdania matematyki są pozbawione określonego znaczenia”<sup>23</sup>. Utożsamienie matematyki z teoriami matematycznymi prowadzi do tezy, że „twory, którymi zajmuje się matematyka, są dowolnymi wytworami ludzkimi”<sup>24</sup>. Problem istnienia sprowadza się zaś do istnienia znaków, którymi posługuje się dana teoria – w odróżnieniu od teorii przyrodniczych, „gdzie zawsze niezbędnym warunkiem poprawności, sprawdzalności wywodów będzie wskazanie sposobu udostępniania badaniu tego, o czym mowa w teorii”<sup>25</sup>.

Drewnowski jest chyba przesadnym optymistą, gdy mówi o odporności matematyki na antynomie. Uważa, że ich źródłem jest zwrotność tych teorii, tzn. „[w] różnych wypadkach zdania teorii dotyczą takich stosunków, które występują w samej teorii lub nawet

---

21 Tamże, §44; 73.

22 Tamże, § 45; 73.

23 Tamże.

24 Tamże.

25 Tamże, § 47; 74.

w samych tych zdaniach”<sup>26</sup>. Sądzi, że dla eliminacji antynomii wystarczy precyzyjnie odróżnić język od metajęzyka i teorię od metateorii. Wystarczy bowiem, „by w każdym wypadku wiedzieć wyraźnie, o czym teoria mówi i co znaczą znaki teorii; (...) o ile [teoria] jest teorią matematyczną – wszelkim sprzecznościom zaradza usunięciem wadliwych znaków lub zastąpienie ich przez inne”<sup>27</sup>.

Zauważmy, że nie jest całkiem jasne występujące u Drewnowskiego rozróżnienie między matematyką a teoriami matematycznymi. Nasuwa się tu porównanie z występującym u Gödla rozróżnieniem między matematyką obiektywną i matematyką subiektywną. Pojawiło się ono w jego wykładzie Gibbsa<sup>28</sup> z 1951. Przez matematykę obiektywną Gödel rozumie tam system wszystkich prawdziwych zdań matematycznych, a przez matematykę subiektywną – system wszystkich dowodliwych zdań matematycznych. Twierdzi też, że żaden system aksjomatyczny (czyli żadna teoria matematyczna) nie może w pełni objąć matematyki obiektywnej. Ale tu potrzebne jest założenie platonizmu w matematyce, tzn. przyjęcie tezy, że matematyka opisuje obiekty (istniejące poza czasem, przestrzenią i poznającym umysłem) oraz ich własności i relacje wzajemne. A czegoś takiego nie ma przecież u Drewnowskiego. Nawet jeśli przyjąć, że – jak chce Drewnowski – „niektóre części matematyki są teoriami przyrodniczymi”<sup>29</sup> oraz że jest nią na przykład arytmetyka liczb naturalnych, to nie wyjaśnia to problemu bardziej zaawansowanych teorii.

A może rozumie Drewnowski matematykę jako wszystko to, co robią matematycy w swojej praktyce badawczej, a pod pojęciem teorii matematycznych rozumie teorie sformalizowane, będące

26 Tamże, § 48; 74.

27 Tamże.

28 K. Gödel, *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications*, w: K. Gödel, *Collected Works*, vol. III. *Unpublished essays and lectures*, red. S. Feferman et al., New York and Oxford 1995, 304–323.

29 J.F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, dz. cyt., § 44; 72.

formalno-logiczną rekonstrukcją rzeczywistych rozważań matematyków i będące przedmiotem badania logiki i podstaw matematyki?

Temu ostatniemu przypuszczeniu przeczy chyba fakt, że do teorii matematycznych w przedstawionym sensie zalicza Drewnowski wszystkie uogólnienia filozofii oraz całą część metafizyki zajmującą się prawami ogólnymi. Zalicza więc tu takie zagadnienia jak: „możliwość, konieczność, prawdopodobieństwo, potencjalność; (...), przyczynowość, celowość, determinizm, ewolucja; wreszcie (...) wartość, świadomość, osobowość, społeczeństwo, prawo, moralność itd.”<sup>30</sup>. Uzasadnia to stwierdzając, że „wszystko to są (...) sprawy dotyczące pewnych ogólnych własności układów znaków”<sup>31</sup>. Ponieważ jednak badania takie nie są wystarczająco rozwinięte, „nie mają ustalonych znaków”<sup>32</sup>, pełno w nich mętnych rozważań.

Drewnowski uważa jednak za błędne nieumiejętne matematyzowanie różnych dziedzin. Przyczyną niepowodzenia jest tu wtlaczanie w schematy matematyki dziedzin, „którym obce są te zależności, jakimi zajmuje się współczesna matematyka”<sup>33</sup> czy próby „przeniesienia samych tylko symboli matematycznych do różnych rozważań, np. historiozoficznych, przez osoby nie znające matematyki”<sup>34</sup>. Punktem wyjścia poprawnego matematyzowania teorii muszą być odpowiednie teorie przyrodnicze opierające się na danych doświadczalnych – Drewnowski włącza tu „jakości barwne lub dotykowe, służące za punkt wyjścia do budowy pojęć fizyki, jak doznania bólu, strachu, uwielbienia, poczucia własności, słuszności itp., mogące służyć za punkty wyjścia szeregu innych teorii przyrodniczych”<sup>35</sup>. Takie teorie mogą być następnie matematyzowane. Proces ten opisuje Drewnowski następująco: „Będzie to polegać na tym, że w miarę

---

30 Tamże, § 49; 75.

31 Tamże.

32 Tamże.

33 Tamże, § 50; 75.

34 Tamże.

35 Tamże, §51; 76.

rozwijania się danej teorii przyrodniczej, komplikacji występujących w niej zależności, stwierdzać się będzie, iż pewne takie zależności są szczególnymi przypadkami stosunków, opracowywanych w teoriach matematycznych. Wówczas cała ta część odpowiedniej teorii matematycznej może być zastosowana do danej teorii przyrodniczej drogą podstawienia w odpowiednich twierdzeniach teorii matematycznej znaków tych zależności teorii przyrodniczej, które są szczególnymi przypadkami stosunków badanych w teorii matematycznej. Odwrotnie też – różne nowe zależności w danej teorii przyrodniczej mogą skłaniać do uogólniania ich i dostarczać w ten sposób nowych zagadnień teoriom matematycznym<sup>36</sup>.

Zalety takiego matematyzowania teorii i płynące stąd korzyści widzi Drewnowski w cechach teorii matematycznych. Pisał: „Wartość tak pojętego matematyzowania wiedzy wystąpi jeszcze wyraźniej, gdy się zważy, że z jednej strony teorie matematyczne zawdzięczają swoją sprawność większej swej ogólności: zajmowanie się zależnościami, bez oglądania się na ich znaczenie, pozwala na dokonywanie wielu prób i przeróbek, które nie byłyby łatwe w obrębie jakiejś teorii przyrodniczej, gdzie znaczenia znaków, obarczone nieraz tradycją, nawykami, utrudniają swobodę ruchów<sup>37</sup>”.

Z drugiej strony, wzgląd na możliwe zastosowania teorii matematycznych pozwala wybierać z „nadmiaru możliwych kombinacji” te, które są bardziej pożądane.

#### 4. ROLA LOGIKI FORMALNEJ W FILOZOFII

Drewnowski rozważał też kwestię stosowania logiki symbolicznej w szczególności w filozofii – poświęcił temu specjalny artykuł

---

36 Tamże.

37 Tamże, §52; 76.



*Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*<sup>38</sup>. Pewne uwagi znajdujemy też w pozostającej w maszynopisie pracy *Uwagi o stosowaniu logiki symbolicznej*<sup>39</sup>. Powołuje się tam na D. Hilberta i W. Ackermanna *Grundzüge der theoretischen Logik*, gdzie – jak uważa – scharakteryzowano metodę takiego stosowania logiki i opisuje ją następująco<sup>40</sup>: „Metoda ta polega na tym, że ustala się nowe symbole stałe, wyrażające swoiste pojęcia danej dziedziny, i opisuje się rodzaje przedmiotów oznaczonych przez argumenty tych nowych symboli funkcyjnych. Za pomocą tych nowych symboli oraz symboli rachunku funkcyjnego<sup>41</sup> podaje się symboliczne sformułowania przesłanek z danej dziedziny. Tak sformułowane przesłanki dołączają się do aksjomatów rachunku funkcyjnego jako nowe aksjomaty. Stąd zaś, stosując reguły wnioskowania rachunku funkcyjnego, otrzymuje się twierdzenia, będące symbolicznymi sformułowaniami tego, czego się chce dowieść w danej dziedzinie”<sup>42</sup>.

Zauważa przy tym, że takie zastosowanie rachunku predykatów nie jest interpretowaniem symboli języka tego rachunku, gdyż „symbole te cały czas są użyte w tym samym ogólnologicznym znaczeniu, jakie mają w klasycznym rachunku logicznym”<sup>43</sup>. Sformułowanie symboliczne zakładanych własności badanych obiektów w postaci aksjomatów może uwydatnić pewne ogólne zależności w danej dziedzinie, przy tym aksjomaty „nie muszą wyczerpywać znaczeniowo treści pojęć i wszelkich zależności tej dziedziny”<sup>44</sup>. Takie stosowanie narzędzi logicznych do uściślenia danej dziedziny wiedzy nie naru-

38 J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, *Studia Philosophiae Christianae* 1(1965), 53–65.

39 Pewne jej fragmenty pokrywają się ze wspomnianym artykułem *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*.

40 Podobnie jak w przypadku *Zarysu programu filozoficznego...* podajemy strony z wydania prac wybranych Drewnowskiego *Filozofia i precyzja*.

41 Tak nazywano dawniej rachunek predykatów – przypis mój, R.M.

42 J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej filozofii*, dz. cyt., 199.

43 Tamże, 199–200.

44 Tamże, 200.

sza bogactwa jej treści. Zastosowanie takich narzędzi możliwe jest w takim stopniu, w jakim możliwe jest „rozumne poznanie danej dziedziny rzeczywistości”<sup>45</sup>.

Drewnowski wyraźnie przeciwstawia się też pogładowi, że logika symboliczna nie nadaje się do stosowania poza matematyką, a więc w szczególności w filozofii. Krytykuje argumenty wysuwane przez zwolenników takiego stanowiska, w szczególności poglądy reprezentowane przez zwolenników tzw. tomizmu egzystencjalnego, którzy twierdzą, że „metafizyka uprawiana w tym duchu ma odrębne metody rozumowania i logika symboliczna nie daje się tu stosować”<sup>46</sup>. Zagadnienie to rozważał już Ajdukiewicz w artykule *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*<sup>47</sup>, zastanawiając się, czy można stosować logikę współczesną, która jest ekstensjonalna do rozwiązywania kwestii filozoficznych sformułowanych w intensjonalnym języku potocznym. Drewnowski we wspomnianym artykule *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii* rozważa trzy znaczenia ekstensjonalności i stwierdza, że ekstensjonalność równoważnościowa klasycznego rachunku logicznego nie stanowi przeszkody dla jego stosowania w filozofii. Wyjaśnia też na czym polega stosowanie logiki do problemów filozofii i teologii w pracach Koła Krakowskiego: „Otóż wszystkie te nasze próby nie były ani interpretowaniem symboli logicznych, ani przekładaniem metafizyki na język logiki symbolicznej. Metoda stosowania logiki symbolicznej, jaką się posługiwaliśmy, była właśnie (...) stosowaniem samego tylko klasycznego rachunku logicznego, do którego dodaje się nowe symbole stałe”<sup>48</sup>.

Drewnowski podkreśla ekstensjonalność klasycznego rachunku logicznego, precyzując, że chodzi tu o tzw. ekstensjonalność równoważnościową (zastąpienie części wyrażenia przez równoważne jej nie

---

45 Tamże.

46 Tamże, 200–201.

47 K. Ajdukiewicz, *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*, *Przegląd Filozoficzny* 37(1934), 323–327.

48 J.F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, dz. cyt., 203–204.

zmienia wartości logicznej całego wyrażenia), a nie o ekstensjonalność tożsamościową/identycznościową (zastąpienie części wyrażenia przez identyczne) czy zakresową (zastąpienie części wyrażenia przez inne o takim samym zakresie). Wynika to z faktu, że w rachunku tym nie mamy aksjomatów identyczności (trzeba je specjalnie dodać) ani aksjomatu ekstensjonalności (jak w teorii mnogości). Uważa on, że: „rachunek logiczny, w którym obowiązuje taka ekstensjonalność zakresowa, nie nadaje się nie tylko do żadnych subtelnych sformułowań filozoficznych, ale nawet i do najprostszych opisów empirycznych”<sup>49</sup>.

Opinie, że logika klasyczna nie nadaje się do stosowania poza matematyką spowodowane są „olbrzymim dorobkiem takiej logiki na usługach matematyki”<sup>50</sup>. Według Drewnowskiego: „Poprawne (...) stosowanie logiki symbolicznej na potrzeby innych nauk niematematycznych musi się wystrzegać wszelkich ekstensjonalistycznych usprawnień, dogodnych do analizowania podstaw matematyki. Wystarczy zastosowanie samego tylko klasycznego rachunku logicznego”<sup>51</sup>.

## 5. UWAGI ZAWARTE W DZIENNIKACH

Interesujące uwagi na temat matematyki znajdujemy także w dziennikach Drewnowskiego. Z jednej strony pokazują one, że orientował się on w nowych osiągnięciach logiki i podstaw matematyki, a z drugiej – mamy tam też pewne zaskakujące sformułowania trące „niezdrową metafizyką”. Trzeba mieć jednak stale na uwadze, że są to luźne uwagi w formie notatek a nie dopracowane stwierdzenia.

W notce z 17 VII 1954 roku mamy uwagi na temat twierdzenia Gödla o niezupełności. Drewnowski oddaje treść tego twierdzenia trochę może nieprecyzyjnie, ale w zasadzie trafnie pisząc: „okazanie,

---

49 J.F. Drewnowski, *Uwagi o stosowaniu logiki symbolicznej*, dz. cyt., 5.

50 Tamże, 9.

51 Tamże, 9.

że nie można **sformułować całości**<sup>52</sup> systematu, zapewniającego dowód **każdego** twierdzenia. To nie przeczy, że można **posługiwać się** systematem zapewniającym dowód **każdego danego** twierdzenia, bez potrzeby formułowania **całości** systematu”. Chodzi mu tu zapewne o to, że nie da się – w świetle twierdzenia Gödla – zaksjomatyzować wszystkich prawd nawet o liczbach naturalnych, bo w każdym danym systemie (spełniającym pewne naturalne warunki) będą zawsze zdania nierozstrzygalne, ale dla każdego danego prawdziwego stwierdzenia można znaleźć odpowiedni system aksjomatyczny, w którym da się ono udowodnić. Ładnie i bardzo trafnie wyraził to Rudolf Carnap pisząc: „(...) *wszystko w matematyce można sformalizować; ale matematyki nie można wyczerpać za pomocą jednego systemu, przeciwnie wymaga ona szeregu coraz to bogatszych języków*”<sup>53</sup>.

Pod datą 13 IX 1960 roku mamy inną trafną uwagę związaną z tym samym twierdzeniem Gödla głoszącą: „Prawdziwe twierdzenia mogą się »rozmnażać« tylko w pewnych granicach. Dla pewnych trzeba szerszego układu aksjomatycznego, który znowu ma swoje nierozstrzygalne twierdzenia itd.”.

W notkach z dziennika Drewnowski mówi też o pewnych kwestiach związanych z teorią mnogości. Pisze (pod datą 26 X 1966): „Przeliczalność – nieskończoność powtarzania. Continuum – nieskończona podzielność, nieskończoność powtarzania podziału w każdym miejscu”. Uwaga ta trafnie oddaje intuicje związane z tymi dwoma rodzajami nieskończoności. Dziwić więc mogą dalsze uwagi (zapisane pod datą 6 I 1970) na temat „różnych rzędów nieskończoności” czy uwaga, że niestrawne są „hierarchie takich dziwacznych **przedmiotów**, jakimi są liczby pozaskończone i różne twory teorii mnogości”.

Mówiąc o teorii kategorii (notatka z 12 V 1971) w kontekście wykładu Andrzeja Mostowskiego, pyta, czy platonizmowi teorii

52 Podkreślenia (tu i w dalszym ciągu) tak, jak w oryginale – uwaga moja, R.M.

53 R. Carnap, *Die Antinomien und die Unvollständigkeit der Mathematik*, Monatshefte für Mathematik und Physik 41(1934), 274.

mnożości należy przeciwstawić heraklityzm teorii kategorii, która zdaje się być bardziej dynamiczna niż ta pierwsza?

Niezrozumiałe wydają się uwagi na temat liczby  $\epsilon$ , która ma być przykładem „formalnych uogólnień stosunków matematycznych – jako też swoście metafizycznych” (notka z dnia 15 VII 1950). Drewnowski zastanawia się, czy jest to „swoista stała w dziedzinie zależności liczbowych” czy też „funkcja ( $\epsilon^*$ )”. Dodaje, że jest ona definiowana na różne sposoby, które okazują się równoważne. Należy jego zdaniem podać „ogólno-metafizyczne czy logiczne sformułowanie tej jednej czy tych różnych funkcji”.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk M., *Wiedza – wiara – racjonalność. Jana Franciszka Drewnowskiego program logizującej modernizacji myśli filozoficzno-teologicznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2015.
- Ajdukiewicz K., *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*, Przegląd Filozoficzny 37(1934), 323–327.
- Carnap R., *Die Antinomien und die Unvollständigkeit der Mathematik*, Monatshefte für Mathematik und Physik 41(1934), 263–284.
- Drewnowski J.F., *Zarys program filozoficznego*, Przegląd Filozoficzny 37(1934), 3–38, 150–181 oraz 262–292. Przedruk w: Drewnowski F., *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, 55–147.
- Drewnowski J.F., *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, Studia Philosophiae Christianae 1(1965), 53–65.
- Drewnowski J.F., *Uwagi o stosowaniu logiki symbolicznej*, 1967, ss. 10, maszynopis, archiwum rodzinne 1.312.
- Drewnowski J.F., *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.
- Gödel K., *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications*, w: K. Gödel, *Collected Works*, vol. III. *Unpublished essays and lectures*, red. S. Feferman *et al.*, Oxford University Press, New York and Oxford 1995, 304–323.
- Hilbert D., W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, Julius Springer, Berlin 1928.

Twardowski K., *Symbolomania i pragmatofobia*, w: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S.A. „Książnica-Atlas” T.N.S.W., Lwów 1927, 394–406. Przedruk w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, 354–363.

## JAN FRANCISZEK DREWNOWSKI'S PHILOSOPHY OF MATHEMATICS AND LOGIC

**Abstract.** This paper illustrates and critically evaluates Jan Franciszek Drewnowski's philosophical views on mathematics and logic. It is based on four sources. The main source is his *Zarys programu filozoficznego* (*Outline of a Philosophical Program*) (1934). Further sources include two of Drewnowski's papers, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii* (*Application of symbolic logic in philosophy*) (1965) and *Uwagi o stosowaniu logiki symbolicznej* (*Remarks on applying symbolic logic*) (1967), as well as fragments from his diary. This paper aims to show how Drewnowski understood mathematics and mathematical theories, how he conceived logic and its role in science, as well as to what extent he was familiar with contemporary achievements in mathematical logic and the foundations of mathematics and his awareness of their relevance for the philosophy of mathematics.

**Keywords:** Drewnowski, philosophy, mathematics, logic, symbolic logic

---

ROMAN MURAWSKI

rmur@amu.edu.pl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Matematyki i Informatyki,

Zakład Logiki Matematycznej

Poznańskiego 4, 61-614 Poznań

DOI: 10.21697/spch.2019.55.2.04

JANUSZ KACZMAREK

## O STOSOWANIU NARZĘDZI I STRUKTUR FORMALNYCH W FILOZOFII. ONTOLOGIA FORMALNA. ONTOLOGIA TOPOLOGICZNA

**Abstrakt.** Za Arystotelesem logika postrzegana jest jako narzędzie filozofii. Po blisko 2 i pół tysiąca lat dostrzegamy, że nie tylko logika, ale także różne formalne narzędzia i struktury są narzędziami namysłu filozoficznego – i również – naukowego. Zwolennikiem takiego postrzegania sprawy był Jan F. Drewnowski. Narzędzia, o których mówię w tytule, to różnego rodzaju techniki i reguły wypracowane w naukach formalnych. Zaliczyć do nich możemy np. regułę modus ponens czy technikę dowodu rozgałęzionego. Z kolei przez strukturę formalną rozumiem pewien obiekt formalny np. algebrę Boole'a albo przestrzeń topologiczną, które pozwalają modelować przedmioty różnych dziedzin naukowych, w tym filozofii.

W niniejszym artykule zarysuję główne idee Drewnowskiego (i tzw. Koła Krakowskiego na temat konieczności stosowania współczesnych jemu dokonań logicznych i matematycznych oraz pokażę, w jaki sposób ontologię Wittgensteina można modelować w strukturach krat (por. Wolniewicz) i w jaki sposób przestrzeń topologiczna pozwala na analizę tak różnych pojęć filozoficznych jak możliwy świat czy monada. Przykłady te posłużą do argumentacji za prawdziwością metodologicznych tez Drewnowskiego, że (1) stosowanie logiki symbolicznej (oraz różnych struktur formalnych) służy uściśleniu dowolnych dziedzin wiedzy (w tym filozofii) i – jak sądzę – (2) nie narusza bogactwa treści właściwych danej dziedzinie.

**Słowa kluczowe:** narzędzia i metody formalne, kraty, przestrzenie topologiczne, izomorfizm, homeomorfizm, Drewnowski, filozoficzny program Koła Krakowskiego, ontologia formalna, ontologia topologiczna

1. Filozoficzny program Drewnowskiego. Filozoficzny program Koła Krakowskiego. 2. Formalizm w ontologii. Podejście algebraiczne, podejście topologiczne. 2.1. Preliminaria formalne.
- 2.2. Formalne podejście do programu Koła Krakowskiego w ujęciu Drewnowskiego.

## 1. FILOZOFICZNY PROGRAM DREWNOWSKIEGO. FILOZOFICZNY PROGRAM KOŁA KRAKOWSKIEGO

Swój program filozoficzny Jan F. Drewnowski zawarł w sposób prawdopodobnie najpełniejszy w *Zarysie programu filozoficznego*<sup>1</sup>. W niniejszym artykule skupię się jednak na pracy z 1958 r.: *U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej*. *Zarys* opublikowany był w *Przebiegu Filozoficznym* w roku 1934, natomiast *U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej* w ZNAK-u w roku 1958<sup>2</sup>. Niech więc wolno mi przyjąć hipotezę, że ta druga praca jest bardziej dojrzała i prezentuje w sposób bardziej precyzyjny zamysły Drewnowskiego.

Drewnowski w siedmiu punktach przedstawia główne idee programu, który powstał w kręgu takich filozofów i logików jak ks. Jan Salamucha, o. Józef M. Bocheński, Bolesław Sobociński i – z udziałem głównego bohatera niniejszego artykułu tj. Drewnowskiego. Krąg tych osób nazwano po II wojnie światowej Kołem Krakowskim<sup>3</sup>. Nie będę podawał wszystkich punktów, na które zwraca uwagę Drewnowski (i które charakteryzują wg Drewnowskiego program Koła), a skupię się na punktach 1, 2, 3 i 5, które zdają się być najważniejsze z punktu widzenia stosowania narzędzi formalnych w filozofii. Jednocześnie każdy z tych punktów podsumujemy krótkim komentarzem.

W punkcie 1 czytamy: „1. Jedna z pierwszych spraw – to uporządkowanie takich pojęć, jak niewyobrazalny, niezrozumiały, niepojęty, bezsensowny, sprzeczny, niedorzeczny itp. Nie możemy np. wyobrazić sobie więcej niż trzech prostych wzajemnie do siebie prostopadłych w jednym punkcie przestrzeni: mówimy, że przestrzeń jest

1 J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne*, red. S. Majdański, S. Zalewski, Lublin 1996.

2 J.F. Drewnowski, *U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej*, ZNAK 10(1958)53, 1228–1303.

3 Szczegóły powstawania tej grupy i ich działalność naukową przedstawia praca Z. Wolak, *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 36(2005), 97–122.



trójwymiarowa. Cztery lub więcej wzajemnie do siebie prostopadłych w jednym punkcie to w przestrzeni trójwymiarowej – nie do r z e c z n o ś ć. Ale w przestrzeni więcej niż trójwymiarowej, której w y o b r a z i ć sobie nie możemy, ale którą możemy opisywać za pomocą symboli matematycznych tak samo poprawnie, jak przestrzeń trójwymiarową – w takiej przestrzeni więcej niż trzy prostopadłe w jednym punkcie stają się zupełnie z r o z u m i a ł e, choć pozostają nadal n i e w y o b r a ż a ł n e. Podobnie matematyk rozumie w sposób zupełnie zrozumiwały za pomocą symboli różnych zbiorów nieskończonych. Zbiorów tych w swej nieskończonej złożoności nawet myślą ogarnąć nie możemy, są niepojęte, a jednak twierdzenia o nich, wyrażane za pomocą odpowiednich symboli, są zupełnie z r o z u m i a ł e<sup>4</sup>.

**Komentarz.** Pojęcia, które Drewnowski proponuje uporządkować ubierzmy w pary: wyobrażalny – niewyobrażalny, zrozumiwały – niezrozumiwały, pojęty – niepojęty, sensowny – bezsensowny, sprzeczny i niesprzeczny, i wreszcie dorzeczny i niedorzeczny. Traktuję te terminy (pojęcia) jako terminy metodologiczne. Mają bowiem one wyjaśnić nam, co to znaczy w nauce, filozofii czy teologii, gdy posługujemy się tymi terminami. Są to terminy (i pojęcia) kluczowe – nie zawsze metodologowie (i filozofowie) je tłumaczą, przyjmując, że są to terminy pierwotne lub dobrze już zdefiniowane. Tak jednak nie jest: terminy, uważane za pierwotne, powinny być wyjaśnione przez precyzyjny kontekst, w którym są używane (por. termin „leży między” i aksjomatykę nadaną np. przez Grzegorzcyka). Definicje zaś często są pomijane.

Omówienie dokładnego znaczenia każdego terminu, wskazanego w powyższych parach, jest zadaniem na oddzielną pracę. Tu chcę wyjaśnić tylko niektóre intuicje, które przyświecały prawdopodobnie Drewnowskiemu.

---

4 J.F. Drewnowski, *U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej*, art. cyt, 169.

Rozważmy, dla przykładu, problem takich pojęć, które są niewyobrażalne a jednak zrozumiałe. Wydaje się, że trudno jest mówić o odległości dwóch punktów w przestrzeni więcej niż trójwymiarowej. Matematyk czyni to jednak z łatwością i – rzeczywiście w sposób zrozumiały. Znany ze szkoły wzór na odległość ( $d$ ) dwóch punktów  $A$  i  $B$  (w Euklidesowej przestrzeni dwuwymiarowej):

$$d(A, B) = \sqrt{(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2},$$

gdzie punkt  $A$  ma współrzędne  $(x_1, y_1)$  natomiast  $B$  współrzędne  $(x_2, y_2)$ ,

daje się łatwo przekształcić na odległość dwóch punktów  $A, B$  w przestrzeni czterowymiarowej. Otrzymujemy wówczas:

$$d(A, B) = \sqrt{(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 + (v_2 - v_1)^2},$$

gdzie tym razem współrzędne punktów  $A$  i  $B$  to odpowiednio:  $(x_1, y_1, z_1, v_1)$  i  $(x_2, y_2, z_2, v_2)$ .

Podobnie łatwo zrozumieć cztery proste wzajemnie do siebie prostopadłe (choć, jak wskazuje Drewnowski, trudno to sobie wyobrazić). Podajmy więc stosowny przykład. W przestrzeni dwuwymiarowej dwa wektory o współrzędnych  $[1, 0]$  i  $[0, 1]$  są prostopadłe. Jeśli więc rozważymy dowolną liczbę rzeczywistą tj.  $a \in \mathfrak{R}$ , to  $a \cdot [1, 0]$  ( $\cdot$  jest tu mnożeniem liczby przez wektor) daje nam nowy wektor, w tym przypadku  $[a, 0]$ . Zbiór wszystkich punktów, które są końcem wektora  $(0, 0) + [a, 0]$ , gdzie  $(0, 0)$  jest punktem, dla  $a \in \mathfrak{R}$ , daje nam prostą. Podobnie zbiór wszystkich punktów, które są końcem wektora  $(0, 0) + [0, a]$ , gdzie  $(0, 0)$  jest punktem, dla  $a \in \mathfrak{R}$ , daje nam prostą. Obie te proste są prostopadłe w przestrzeni dwuwymiarowej (co jest znanym faktem z geometrii analitycznej wykładanej w szkole).

Analogicznie do przykładu z odległością możemy teraz rozważyć przestrzeń czterowymiarową, punkt  $(0, 0, 0, 0)$  oraz wektory  $a = [a, 0, 0, 0]$ ,  $b = [0, b, 0, 0]$ ,  $c = [0, 0, c, 0]$ ,  $d = [0, 0, 0, d]$  i zbiory punktów, które mają postać:  $(0, 0, 0, 0) + [a, 0, 0, 0]$ ,  $(0, 0, 0, 0) + [0, b, 0, 0]$ ,  $(0, 0, 0, 0) + [0, 0, c, 0]$ ,  $(0, 0, 0, 0) + [0, 0, 0, d]$ . Okazuje

się, że wszystkie te zbiory (dla  $a, b, c, d \in \mathfrak{R}$ ) są prostymi wzajemnie do siebie prostopadłymi. To, co niewyobrażalne, staje się w pełni zrozumiałe w języku matematyki. Dlaczego? Wystarczy zauważyć, że iloczyn skalarny  $\langle v, w \rangle$  dowolnych dwóch wektorów  $v$  i  $w$  (które „generują” odpowiednie proste) rozważanych powyżej jest równy 0, a to oznacza, że wektory takie są wzajemnie do siebie prostopadłe (istotnie, np.  $\langle a, c \rangle = a \cdot 0 + 0 \cdot 0 + 0 \cdot c + 0 \cdot 0 = 0$ ).

„2. Druga grupa pojęć do uporządkowania to takie, jak: niematerialny, duchowy, idealny, nadprzyrodzony itp. Wbrew bardzo rozpowszechnionemu mniemaniu sprawy niematerialne nie są jakimiś wyabstrahowanymi elementami zjawisk materialnych, nie są w nich jakoś zawarte, lecz odwrotnie – »ogarniają« świat materialny »z zewnątrz«: są jakby »wielowymiarowe«, a w nich są zawarte trójwymiarowe ciała materialne. Nie – dusza jest zawarta w ciele, lecz – ciało jest »ogarnięte« przez duszę, nie – treść myśli zawarta jest w głowie, lecz – głowa jest »ogarnięta« przez tę treść. Już u św. Tomasza czytamy wyraźnie: »substantia incorporeas uirtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim in corpora ut continens, et non ut contenta« (I, q. 52, a. 1), co znaczy mniej więcej tyle, że: przy oddziaływaniu czegoś niematerialnego na rzecz materialną to coś niematerialnego zawiera tę rzecz, lecz nie jest w niej zawarte. Dusza bowiem w ciele, jako zawierająca je, nie – jako zawarta w nim”<sup>5</sup>.

**Komentarz.** W tym fragmencie pojawiają się już określenia filozoficzne oraz metodologiczne określenia teologiczno-filozoficzne: nadprzyrodzony, stosowane między innymi przez św. Tomasza. W tle znów postrzegamy możliwe pary: materialny – niematerialny, duchowy – i materialny (albo zwierzęcy, albo – najprościej – nie-duchowy), idealny – i realny (ale nie tylko), nadprzyrodzony i przyrodzony (naturalny), i być może jeszcze inne pary. W ontologii pojęcia te bywały i nadal bywają różnie rozumiane. Interesujące jest jednak

5 Tamże, 169.

to, że Drewnowski proponuje, by sens niniejszych terminów i kryjące się za nimi pojęcia wydobyć przez odwrócenie sposobu swojego podejścia o 180 stopni: to nie materialne ciało zawiera duszę, ale odwrotnie – dusza (wielowymiarowa) zawiera ciało, to nie myśl tkwi w głowie, ale głowa jest „ogarnięta” przez treść myśli, która została ujęta przez umysł. Czy te – metaforyczne jednak – ujęcia można ściśle interpretować? Analogia: trójwymiarowe ciało i wielowymiarowa dusza sugeruje pewne intuicje geometryczne. Zwykle równanie  $x = 1$  opisuje (w geometrii analitycznej) punkt, gdy rozważania ograniczamy do prostej, prostą, gdy rozważania rozszerzymy na płaszczyznę, następnie opisuje płaszczyznę w przestrzeni trójwymiarowej i pewną przestrzeń trójwymiarową w przestrzeni czterowymiarowej. Postępując dalej, tracimy wyobrażenie tworu geometrycznego opisanego powyższym równaniem, choć w pewien sposób go precyzyjnie ujmujemy. Podobnie nierówność  $x^2 + y^2 \leq 9$  opisuje koło o promieniu 3 na płaszczyźnie i nieskończony walec o promieniu podstawy 3 w przestrzeni trójwymiarowej, ale w przestrzeni czterowymiarowej to samo równanie opisuje bryłę, która w dwóch wymiarach jest nieskończona i która nie ma nawet swojej nazwy. Zarówno jednak na płaszczyźnie jak i w przestrzeni czterowymiarowej możemy podać zbiór punktów wspólnych dla obiektów opisanych przez równanie i nierówność. Nasuwa się przypuszczenie (i tylko przypuszczenie), że według Drewnowskiego 1) rozważania formalne nawet tak trudnych pojęć jak dusza czy myśl mogą być prowadzone zrozumiale (choć przekraczając naszą wyobraźnię), 2) opis tak trudnych pojęć można sprowadzić do fenomenów wyobrażalnych, będzie to jednak swoista redukcja, która daje nam wgląd tylko w pewien fragment tego, co badamy (dusza, myśl, inne) – tak, jak wówczas, gdy czterowymiarową bryłę opisaną nierównością  $x^2 + y^2 \leq 9$  sprowadzamy do figury płaskiej na płaszczyźnie.

„3. Z poprzednich dwóch punktów widoczne jest, jak mogliśmy sobie wyobrażać drogę ścisłego rozwijania teorii metafizycznych jako swoistych interpretacji odpowiednich teorii metageometrii,

topologii i innych nowoczesnych działów matematyki. Ta analogia formalna z przestrzennym stosunkiem zawierania się pozwoliłaby na uporządkowanie takich podstawowych pojęć, jak *actus – potentia, essentia – existentia*, forma – materia, które do dziś dnia pozostawiają bardzo wiele do życzenia pod względem poprawności logicznej. A na nich opiera się wszak cała metafizyka i – pośrednio – cała teologia”<sup>6</sup>.

**Komentarz.** Kolejny raz Drewnowski daje wyraz swemu poznawczemu optymizmowi, gdy stwierdza, że odpowiednia interpretacja teorii formalnych daje nadzieję na ściśle rozwijanie zagadnień metafizycznych, w tym podstawowych pojęć (akt – potencja, istota – istnienie itd.). Można postawić pytanie: czy taki optymizm jest uzasadniony? Tekst Drewnowskiego powstał przed II wojną światową, gdy większość przedstawicieli filozofii analitycznej patrzyło nieufnie na problemy metafizyczne. W kolejnych dziesięcioleciach sytuacja uległa jednak zmianie. Do zagadnień filozoficznych (nie tylko metafizycznych) stosowano zarówno narzędzia formalne logiki klasycznej i nieklasycznej, jak i struktury formalne. Przykładowo, rozwój logiki modalnej przyczynił się do pełniejszego zrozumienia konieczności, możliwości przygodności, a więc modalnych aspektów rzeczywistości. Rozwój semantyki dla logik modalnych zaowocował formalnym pojęciem struktury możliwych światów (pojęcie wprowadzone przez Leibniza). Tzw. „STIT – logic”<sup>7</sup> N. Belnapa i innych pozwoliła przyrzeć się logicznej analizie pojęcia działania (a więc jednej z kategorii Arystotelesa), K. Fine opracował w latach 90. tzw. logikę istoty, w której bada się m.in. problem: co to znaczy, że pewna własność przysługuje przedmiotowi na mocy jego istoty, natomiast B. Wolniewicz w latach 80. sfinalizował teoriokratową interpretację wittgensteinowskiej ontologii stanów rzeczy. Nie powiemy dziś, czy wskazane tu dokonania analityków idą dokładnie w tym kierunku,

6 Tamże, 169.

7 STIT to skrót od angielskiego wyrażenia: *sees to it that*, co w kontekście podstawowej formuły tej logiki,  $STIT(\alpha)$  możemy odczytać jako – „(agent *a*) powoduje, aby stało się  $\alpha$ ”.

który był zamysłem członków Koła Krakowskiego, ale z pewnością stwierdzić należy: narzędzia i struktury formalne pozwalają na wnikliwą i precyzyjną interpretację podstawowych pojęć i twierdzeń metafizyki.

Na zakończenie prezentacji niektórych tez Drewnowskiego na temat roli narzędzi i struktur formalnych w filozofii przytoczmy jeszcze punkt 5. oraz fragment jego Dzienników.

„5. Podstawowe dla całej metafizyki i teologii pojęcie analogii samo się poniekąd napraszało w sformułowaniach symbolicznych. Różne bowiem pojęcia, będące interpretacjami tego samego wyrażenia symbolicznego, są analogiczne ze względu właśnie na tę wspólną im strukturę formalno-logiczną. Dalej, same struktury symboliczne mogą wykazywać różne pokrewieństwa, które mogą być podstawą analogii. Św. Tomasz nie miał do rozporządzenia żadnego lepszego przykładu związków formalnych niż proporcja geometryczna: funkcji matematycznych jeszcze wówczas nie znano. Oczywiście więc na proporcji geometrycznej oparł cały swój wykład analogii teologicznej. Było jednak dla nas jasne, że na gruncie nowoczesnych teorii symbolicznych znajdzie się znacznie odpowiedniejsze i subtelniejsze narzędzia formalne na potrzeby analogii teologicznej. Wydawało się nam, iż wystarczy pojęcie stosunków izomorficznych”<sup>8</sup>.

„Własność zbioru nieskończonego, że jest równej mocy ze swoją częścią właściwą. Ujęcia metafizyczne całościowe są jakimiś takimi odwzorowaniami całej rzeczywistości za pomocą pewnej części tej rzeczywistości. Jak dalece pociąga to zawsze nieskończoność opisywanej rzeczywistości? (...). (por. Nota (6/I – 70), str. 444/5 z 6 stycznia 1970)”<sup>9</sup>.

---

8 J.F. Drewnowski, dz. cyt, 170.

9 Tę informację posiadam od ks. P. Adamczyka, który udostępnił mi fragmenty Dziennika prowadzonego przez Drewnowskiego.

**Komentarz.** Pojęciem analogii zajmował się w sposób bardziej sformalizowany Bocheński w artykule *O analogii* z roku 1948<sup>10</sup>. Zwróćmy uwagę, że sam Drewnowski wskazuje na pojęcie izomorficzności, które, jego zdaniem, jest bardziej adekwatne dla badania pojęcia analogii niż wykorzystywane przez Tomasza pojęcie proporcji geometrycznej<sup>11</sup>.

Stosunek izomorficzności, o którym tu się wspomina, jest różnie rozumiany (etymologicznie ‘izomorfia’ to – z greckiego – ‘równość kształtów’). Proponuję następujące rozróżnienia. Izomorficzność dwóch struktur gwarantuje:

1. funkcja wzajemnie jednoznaczna między strukturami algebraicznymi, która zachowuje działania;
2. odwzorowanie wzajemnie jednoznaczne między zbiorami (częściowo) uporządkowanymi zachowujące porządek i obiekty wyróżnione (np. maksymalne);
3. homeomorfizm, tj. funkcja wzajemnie jednoznaczna i ciągła „w obie strony”, tj. taka, że zarówno  $f$  jak i  $f^{-1}$  są funkcjami ciągłymi między uniwersami dwóch przestrzeni topologicznych.

Istotą tak rozumianej izomorficzności jest to, że struktura  $S$  izomorficzna do danej  $S'$ , przy pewnym odwzorowaniu, o którym mowa w punktach 1) – 3), jest w pewien sposób „bliźniaczo podobna” do  $S'$ , a to pozwala badać  $S$ , by wnioskować o  $S'$ . Owo wnioskowanie musi opierać się na określonych warunkach: co jest bowiem podobne z naszego naturalnego punktu widzenia, nie musi być podobne z punktu widzenia owych struktur (dla przykładu, pokazuje się, że bryła przypominająca kubek z uchem jest homeomorficzna z bryłą przypominającą nadmuchaną oponę, tzw. torus). Niżej przedstawię formalnie algebraiczne i topologiczne przykłady stosunku izomorficzności.

10 J. Bocheński, *O analogii*, w: J. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993. Oryginalna praca pt. *On Analogy* publikowana była w *The Monist* 11(19\*\*)4, 24–447.

11 W prywatnej rozmowie prof. P. Błaszczyk przekonywał mnie, że jest nieporozumieniem sądzić iż teoria analogii oparta jest o grecką (euklidesową) teorię proporcji. Sprawę, zapewne, należałoby oddzielnie przemyśleć.

Nota Drewnowskiego z 6 stycznia 1970 r. również odwołuje się do pewnej „izomorfii”. Przypomnienie definicji zbioru nieskończonego w sensie Dedekinda jest wskazaniem nam drogi, że możemy badać pewne mnogości (zbiory, struktury) ograniczając się do pewnego fragmentu tej mnogości. Czy jest to zasadnicza korzyść? Czy jest to pewna forma rozumowania analogicznego?

## 2. FORMALIZM W ONTOLOGII. PODEJŚCIE ALGEBRAICZNE, PODEJŚCIE TOPOLOGICZNE

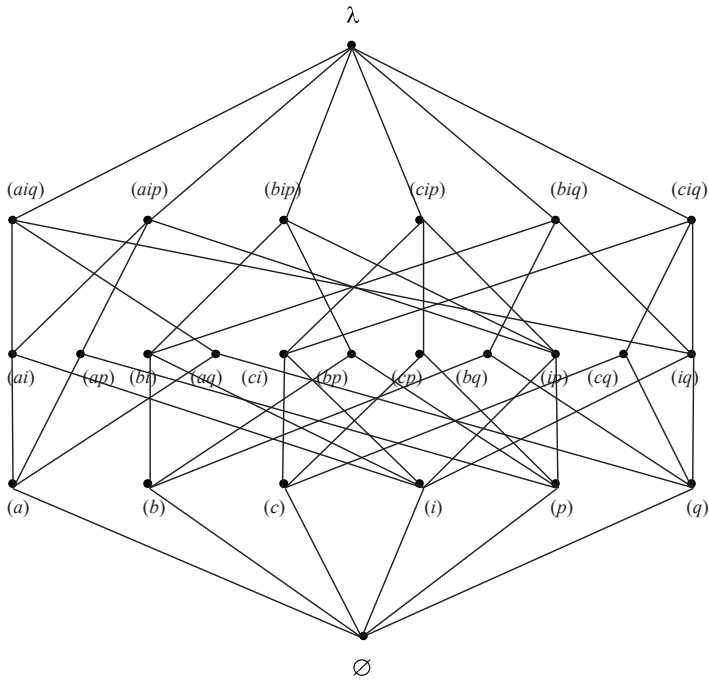
Ontologia formalna może być scharakteryzowana jako fragment badań ontologicznych, w których korzysta się z narzędzi formalnych logiki i/lub algebry abstrakcyjnej. Jest więc ontologia formalna obecna od początku współczesnej logiki formalnej (rozważania nad determinizmem i indeterminizmem prowadzone przez Łukasiewicza przy pomocy logiki trójwartościowej można traktować jako fragment badań z zakresu ontologii formalnej). Obecnie autor niniejszego artykułu rozwija fragment ontologii nazywanej ontologią topologiczną – jest to taki rodzaj ontologii (formalnej), w której do interpretowania czy modelowania pojęć i problemów ontologii wykorzystuje się pojęcia i struktury topologiczne (zbiór otwarty, zbiór gęsty, przestrzeń topologiczna, topologiczna przestrzeń dyskretna, homeomorfizm i wiele innych). Poniżej przedstawię pewne pojęcia ontologii opartej na algebrze oraz ontologii topologicznej.

### 2.1. PRELIMINARIA FORMALNE

Niech  $\mathbf{K}$  będzie niepustym zbiorem oraz  $\vee$  i  $\wedge$  dwoma symbolami oznaczającymi dwuargumentowe operacje supremum i minimum w zbiorze  $\mathbf{K}$ .

DEFINICJA 1. Trójkę  $(\mathbf{K}, \vee, \wedge)$  nazywamy kratą, jeśli dla dowolnych elementów  $a, b \in \mathbf{K}$  istnieją  $a \vee b \in \mathbf{K}$  oraz  $a \wedge b \in \mathbf{K}$ .





Rys. 1: Krata o sygnaturze  $(3, 1, 2)$ ;  $D1 = \{a, b, c\}$ ,  $D2 = \{i\}$ ,  $D3 = \{p, q\}$

W latach 80. XX w. Wolniewicz wprowadził pojęcie kraty sytuacji elementarnych. Krata taka jest zdefiniowana aksjomatycznie poprzez minimum 6 aksjomatów; specjalne podklasy klasy takich krat spełniają maksimum 11 aksjomatów. Nie będziemy ich tu przypominać, a wyjaśnimy podstawowe pojęcia za pomocą odpowiedniego diagramu kraty sytuacji elementarnych przedstawionego na Rys. 1<sup>12</sup>. Elementami zawsze występującymi w kratce sytuacji elementarnych są  $\emptyset$  i  $\lambda$ . Pierwszy element (zero kraty) to tzw. sytuacja pusta, drugi (jedynka kraty) to tzw. sytuacja niemożliwa. Elementy występujące na diagramie bezpośrednio nad  $\emptyset$  nazywane są atomami kraty.

<sup>12</sup> Czytelnik zainteresowany aksjmatyką znajdzie ją m.in. w: B. Wolniewicz, *Logic and Metaphysics. Studies in Wittgenstein's Ontology of Facts*, Warszawa 1999.

Za pomocą odpowiednio zdefiniowanej relacji równoważności są one podzielone na podzbiory, z których każdy nazywany jest wymiarem kraty. Diagram przedstawia kratę z trzema wymiarami: jeden wymiar złożony z elementów  $a, b, c$ , drugi z jednego elementu  $i$  oraz trzeci z dwóch elementów  $p$  i  $q$ . W takim przypadku mówimy, że krata ma sygnaturę  $(3, 1, 2)$ . Wspomniana wyżej relacja równoważności „skupia” w danym wymiarze takie atomy, że jeśli dowolne dwa są różne, to ich kres górny jest równy  $\lambda$  (kres dolny jest oczywiście równy  $\emptyset$  dla dowolnych dwóch różnych atomów). Z kolei elementy występujące bezpośrednio pod  $\lambda$  to tzw. maksymalne sytuacje elementarne zwane możliwymi światami. Zbiór wszystkich możliwych światów w kracie Wolniewicz nazywa przestrzenią logiczną.

Powyższa krata służyć może do analizy fragmentu ontologii egzystencjalnej Ingardena. Litery w kracie oznaczają kolejno następujące momenty bytowe:  $i$  – przedmiot jest samoistny,  $a$  – przedmiot jest niesamodzielnny,  $b$  – przedmiot jest zależny,  $c$  – przedmiot jest niezależny,  $p$  – przedmiot jest pierwotny,  $q$  – przedmiot jest pochodny. Momenty bytowe traktujemy tu zatem jak elementarne sytuacje (Wolniewicz) lub proste (atomowe) i złożone stany rzeczy (Wittgenstein). Krata ujmuje pewne możliwe stany rzeczy w obrębie przedmiotów samoistnych (połączyliśmy tu analizy fenomenologiczno-ontologiczne Ingardena z analizami ontologiczno-algebraicznymi filozofów analitycznych). Dla przykładu możliwy świat  $(bip)$  opisuje przedmiot samoistny, zależny i pierwotny – jako pewną logiczno-ontologiczną możliwość.

Mając operacje kresu górnego (maksimum) i kresu dolnego (minimum) łatwo, jak wiemy, można zdefiniować porządek (częściowy)  $\leq$  w kracie:

DEFINICJA 2. Dla dowolnych  $x, y$  ( $x \leq y$  wtw  $x \wedge y = x$  wtw  $x \vee y = y$ ).

Wprowadźmy teraz pewne pojęcia topologiczne. Okazuje się, że topologiczne ujęcie mnogości sytuacji jest ogólniejsze od podejścia teoriokratowego.

DEFINICJA 3. Przestrzenią topologiczną nazywamy dowolną parę  $(X, \mathbf{T}(X))$ , gdzie  $X$  jest dowolnym zbiorem, a  $\mathbf{T}(X)$  jest rodziną podzbiorów zbioru  $X$  spełniających następujące warunki:

1.  $\emptyset$  i  $X$  należą do  $\mathbf{T}(X)$ ,
2. dowolna suma zbiorów z  $\mathbf{T}(X)$  jest elementem  $\mathbf{T}(X)$ ,
3. skończony iloczyn zbiorów z  $\mathbf{T}(X)$  jest elementem  $\mathbf{T}(X)$ .

(Rodzinę  $\mathbf{T}(X)$  nazywamy czasem krótko topologią).

DEFINICJA 4. Niech  $A \subset X$ . Wówczas dowolna parę  $(A, \mathbf{T}(A))$  taką, że dla dowolnego  $B$ , jeśli  $B = A \cap C$ , dla  $C \in \mathbf{T}(X)$ , to  $B$  jest elementem  $\mathbf{T}(A)$ , nazywamy podprzestrzenią przestrzeni  $(X, \mathbf{T}(X))$ .

W topologii ogólnej definiuje się pojęcie bazy dla danej przestrzeni topologicznej.

DEFINICJA 5. Mówimy, że rodzina  $\mathbf{B}$  zbiorów jest bazą dla przestrzeni topologicznej  $(X, \mathbf{T}(X))$ , jeśli każdy zbiór z  $\mathbf{T}(X)$  da się przedstawić jako sumę (skończona bądź nieskończona) zbiorów z  $\mathbf{B}$ .

Powyższe definicje zilustrować można następującymi przykładami.

(P1). Niech  $X$  będzie dowolnym zbiorem oraz  $2^X$  rodziną wszystkich jego podzbiorów. Wówczas  $(X, 2^X)$  jest przestrzenią topologiczną nazywaną przestrzenią dyskretną. Z kolei para  $(X, \{\emptyset, X\})$  jest nazywana przestrzenią antydyskretną bądź trywialną.

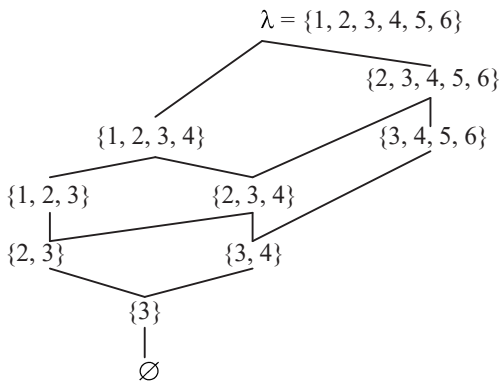
(P2). Najlepiej znaną przestrzenią topologiczną jest tzw. euklidesowa bądź naturalna przestrzeń topologiczna. Wówczas  $X = \mathbf{R}$  (zbiór liczb rzeczywistych) a  $\mathbf{T}(\mathbf{R})$  składa się z takich zbiorów, które są dowolnymi sumami przedziałów  $(q_i, q_j)$ , dla  $q \in \mathbf{Q}$  (zbiór liczb wymiernych).

(P3). Rodzina wszystkich przedziałów  $(q_i, q_j)$ , dla  $q_i < q_j$ ,  $q \in \mathbf{Q}$ , jest bazą przestrzeni naturalnej. Dla przestrzeni topologicznej  $(X, \mathbf{T}(X))$ , gdzie  $X = \{1, 2, 3, 4, 5, 6\}$  oraz

$$\mathbf{T}(X) = \{\emptyset, \{1, 2, 3, 4, 5, 6\}, \{1, 2, 3\}, \{2, 3, 4\}, \{3, 4, 5, 6\}, \{2, 3\}, \{3\}, \{3, 4\}, \{1, 2, 3, 4\}, \{2, 3, 4, 5, 6\}\}$$

bazą jest rodzina:  $\{\{1, 2, 3\}, \{2, 3, 4\}, \{3, 4, 5, 6\}, \{2, 3\}, \{3\}, \{3, 4\}\} \cup \{\emptyset\}$ .

(P4) Ponieważ będziemy porównywali podejście teoriokratowe i topologiczne zauważmy, że elementy przedstawionej właśnie rodziny  $T(X)$  tworzą kratę, której diagram przedstawić możemy jak na RYS. 2. Kresem górnym dwóch dowolnych elementów z kraty jest ich suma (mnogościowa), natomiast kresem dolnym jest ich iloczyn.



Rys. 2: Przestrzeń topologiczna jako kratka

W końcowej części punktu 1 tej pracy przypomniałem w sposób ogólny różne pojęcia „stosunku izomorficzności”, który dla Drewnowskiego i członków Koła miał być odpowiednikiem pojęcia analogii wykorzystywanego przez scholastyków. Przypomnijmy więc podstawowe określenia „izomorfii”.

**DEFINICJA 6.** Niech  $(A_1, \#)$  oraz  $(A_2, *)$  będą dwoma strukturami algebraicznymi, tj. parami złożonymi z pewnego zbioru i działaniami  $n$ -argumentowymi w tych zbiorach. Dla ustalenia uwagi przyjmijmy, że  $\#$  i  $*$  są działaniami dwuargumentowymi. Wówczas dowolna różnowartościowa i na funkcja  $h$  z  $A_1$  w  $A_2$  jest nazywana izomorfizmem, jeśli dla dowolnych  $a_1, b_1 \in A_1$  spełniony jest warunek:  $h(a_1 \# b_1) = h(a_1) * h(b_1)$ . Zwykle mówi się wówczas, że struktury  $(A_1, \#)$  oraz  $(A_2, *)$  są izomorficzne.

Uwaga. Struktury algebraiczne mogą być wyposażone w większą ilość działań np.  $\#_1, \dots, \#_n$  i  $*_1, \dots, *_n$ . Wówczas wymaga się aby spełnione były warunki:

$$h(a_1 \#_i b_1) = h(a_1) *_i h(b_1), \text{ dla dowolnego } i, 1 \leq i \leq n.$$

DEFINICJA 7. Niech  $(A_1, \leq_1)$  oraz  $(A_2, \leq_2)$  będą dwoma zbiorami (częściowo) uporządkowanymi. Mówimy, że struktury te (zbiory) są izomorficzne, jeśli istnieje odwzorowanie  $h$  z  $A_1$  w  $A_2$  różnowartościowe i na takie, że:

$$a_1 \leq_1 b_1 \text{ wtw } h(a_1) \leq_2 h(b_1).$$

Uwaga. Niekiedy nadaje się dodatkowe warunki, by odwzorowanie  $h$  przekształcało elementy charakterystyczne pierwszego zbioru na elementy charakterystyczne drugiego (np. jedynekę w jedynekę, a elementy maksymalne na maksymalne).

DEFINICJA 8. Dla danych dwóch przestrzeni topologicznych  $(X_1, T(X_1))$  i  $(X_2, T(X_2))$  określamy: homeomorfizmem jednej przestrzeni w drugą nazywamy dowolną funkcję

$$f: X_1 \rightarrow X_2 \text{ taką, że}$$

- a)  $f$  jest wzajemnie jednoznaczna (tj. różnowartościowa i na),
- b) zarówno  $f$  jak i  $f^{-1}$  są funkcjami ciągłymi.

Uwaga. W topologii ogólnej funkcję ciągłą definiujemy ogólniej niż w standardowej matematyce szkolnej. Dowolna funkcja  $f$  z  $A$  do  $B$  jest ciągła w punkcie  $x_0$  przestrzeni  $A$  (przy określonych przestrzeniach topologicznych zadanych na  $A$  i  $B$ ) wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego otoczenia  $C$  punktu  $f(x_0)$  z  $T(B)$  istnieje otoczenie  $D$  punktu  $x_0$  z  $T(A)$  takie, że  $f(D) \subset C$ . Jeśli funkcja jest ciągła w każdym punkcie swojej dziedziny, to mówimy, że jest ciągła.

## 2.2. FORMALNE PODEJŚCIE DO PROGRAMU KOŁA KRAKOWSKIEGO W UJĘCIU DREWNOWSKIEGO

Jesteśmy teraz przygotowani do podania stosownych przykładów, które zilustrują zarówno pewne problemy ontologiczne jak i niektóre

zamierzenia Drewnowskiego i pozostałych członków Koła. Tych kwestii jest niemało, wypunktujemy zatem tylko kilka z nich.

Rozpocznijmy od dwóch problemów.

1. Czy można mieć nadzieję, że zastosowanie narzędzi formalnych, które pojawiły się w nowoczesnej matematyce i logice, daje nowe możliwości poznawcze w filozofii i bardziej „czuły” wgląd w (co najmniej niektóre) problemy filozoficzne? Drewnowski odpowiadał na to pytanie pozytywnie.
2. Czy pojęcia izomorfii zaproponowane przez matematyków sprzyjają wnikliwszym analizom (*per analogiam*)? Tu ponownie, przypomnijmy, Drewnowski był optymistą. Czy zasadnie?

W pracy *Ontology in Tractatus Logico-Philosophicus. A Topological Approach*<sup>13</sup> wprowadziłem pewne uogólnienie kraty Wolniewicza. Mianowicie, odrzuciłem aksjomat Wolniewicza mówiący o skończonej liczbie wymiarów. Przyjmuję więc, że mamy przeliczalną liczbę wymiarów  $D_1, D_2, \dots$ , gdzie każdy wymiar  $D_i$  składa się ze skończonej bądź przeliczalnej ilości atomów postaci  $\{d_{ij}\}$ . Wymiar  $D_i$  można zatem zdefiniować jako:  $D_i = \{\{d_{i1}\}, \{d_{i2}\}, \dots\}$ . Ponieważ elementy w wymiarze są zbiorami (jedno – elementowymi), to można potraktować rodzinę, która zawiera po jednym zbiorze z każdego wymiaru, jako bazę dla utworzenia topologii (przestrzeni topologicznej). Topologię, której dowolny zbiór jest sumą (skończonej lub przeliczalnej ilości) elementów z bazy nazywam (zdefiniowałem to w Kaczmarek [2019b]) topologią Wittgensteina. Okazuje się, że możemy tworzyć różne takie rodziny, które zawierają po jednym elemencie z każdego z tych wymiarów (czyli różne bazy). Suma wszystkich topologii, które są generowane przez owe bazy, wraz z elementem

---

13 J. Kaczmarek, *Ontology in Tractatus Logico-Philosophicus. A Topological Approach*, w: *Philosophy of Logic and Mathematics, Proceedings of the 41st International Ludwig Wittgenstein Symposium*, red. G.M. Mras, P. Weingartner, B. Ritter, De Gruyter, Berlin 2019, 246–262.

wyróżnionym  $\lambda$  dają strukturę, która jest kratą. Kres górny i dolny zadane są tu warunkami podanymi w następującej definicji:

**DEFINICJA 9.** Niech  $(X, T_X)$  będzie dowolną przestrzenią topologiczną,  $A_1, A_2, \dots$ , dowolnymi podzbiórmi  $X$  takimi, że dla dowolnych  $i, j$   $A_i \not\subset A_j$  i  $A_j \not\subset A_i$  i dla dowolnego  $k \in \omega$  ( $A_k, T_{A_k}$ ) jest podprzestrzenią topologiczną przestrzeni  $(X, T_X)$ . Wówczas rodzinę  $GWL = \{S: S \in T_{A_k} \text{ dla pewnego } k \in \omega\} \cup \{\lambda\}$  z operacjami  $\sqcup$  jako kresem górnym,  $\sqcap$  jako kresem dolnym oraz  $\emptyset$  (zero) i  $\lambda = X$  (jedynek) jako najmniejszym i największym elementem  $GWL$  nazywamy uogólnioną kratą Wittgensteina, w której:

$$S_i \sqcup S_j = \begin{cases} S_i \cup S_j, & \text{jeśli } S_i \cup S_j \in T_{A_k}, \text{ dla pewnego } k \in \omega; \\ \lambda, & \text{w przeciwnym wypadku.} \end{cases};$$

$$S_i \sqcap S_j = \begin{cases} S_i \cap S_j, & \text{jeśli } S_i \cap S_j \in T_{A_k}, \text{ dla pewnego } k \in \omega; \\ \emptyset, & \text{w przeciwnym wypadku.} \end{cases};$$

Można teraz podać następujące twierdzenia.

**Twierdzenie 1.** Każda topologia Wittgensteina jest topologią dyskretną.

**Twierdzenie 2.** Dowolna topologia Wittgensteina jest izomorficzna z dowolną topologią (w tym ze swoją podprzestrzenią), generowaną przez bazę przeliczalną (określoną wyżej). Inaczej, w uogólnionej kratce Wittgensteina wszystkie topologie z bazą przeliczalną złożoną ze zbiorów jednoelementowych są izomorficzne.

**Twierdzenie 3.** Co więcej, dowolne dwie topologie o bazie przeliczalnej złożonej ze zbiorów jednoelementowych są homeomorficzne.

Dowody powyższych twierdzeń są oczywiste. Podajmy jednak uzasadnienie (dowód) dla twierdzenia trzeciego.

Dowód. Istotnie, rozważmy dwie różne przeliczalne bazy  $B_1, B_2$  złożone ze zbiorów jednoelementowych. Każda z nich generuje przestrzeń topologiczną odpowiednio  $T_1$  i  $T_2$  taką, że dowolny element z topologii  $T_1$  jest sumą pewnej liczby zbiorów z bazy  $B_1$ ,

dla  $i = 1, 2$ . Ponieważ bazy są przeliczalne, więc istnieje odwzorowanie  $f$  różnowartościowe i na przekształcające elementy jednej bazy na elementy drugiej. Rozszerzamy tę funkcję na wszystkie elementy z danej topologii następująco: niech  $A \in T_1$ ; wówczas  $A$  jest sumą skończoną bądź nieskończoną elementów z  $B_1$ ; Oznaczmy ją  $U_k \{a_k\}$ ; położmy  $h(A) = U_k f(\{a_k\})$ ; odwzorowanie  $h$  jest różnowartościowe i na, i przekształca przestrzeń topologiczną  $T_1$  na  $T_2$ ; ponieważ dowolne odwzorowanie z przestrzeni dyskretnej jest ciągle, a obie topologie są dyskretne, zatem zarówno  $h$  jak i  $h^{-1}$  są ciągłe, a to znaczy, że  $h$  jest homeomorfizmem.

Jeśli Drewnowski myślał o tego rodzaju izomorficzności, to możemy powiedzieć, że, istotnie, jego przewidywania były zasadne: możemy badać pewną strukturę (pewien byt), za pomocą fragmentu tej struktury. Zauważmy jednak, że – niestety – zarówno obiekt wyjściowy, jak i obiekt izomorficzny, który badamy, jest nieskończony. Wydaje się zaś, że mamy skłonność do myślenia o rzeczach nieskończonych przy pomocy rzeczy (narzędzi) skończonych. Tutaj tego nie uzyskamy.

**Twierdzenie 4.** Niech dana będzie krata Wolniewicza  $(W, \leq)$  oraz  $w$  niech będzie dowolnym możliwym światem. Oczywiście zbiór wszystkich sytuacji  $s$  takich, że  $s \leq w$ , jest tzw. właściwym ideałem maksymalnym. Dowolne dwa tak wyznaczone ideały są izomorficzne.

Dowód. Ponieważ krata Wolniewicza ma skończoną ilość wymiarów, więc dla danego świata  $w$  istnieje skończona ilość  $k$  atomów (po jednym z każdego wymiaru) takich, że ich kres górny jest tym  $w$ . Podobnie dla dowolnego innego świata  $w'$ . Ponieważ każdy możliwy świat jest kresem górnym  $k$  atomów, więc możemy zbudować odpowiedni izomorfizm jak w dowodzie twierdzenia 3.

Wniosek filozoficzny jest następujący. Ze względu na twierdzenie powyższe wystarczy zbadać jeden ideał w kracie, aby znać związki strukturalne wszystkich innych ideałów (nawet jeśli jest ich nieskończenie wiele; pamiętamy bowiem, że choć w kracie Wolniewicza wymiarów jest skończona ilość, to atomów w danym wymiarze może



być nieskończenie wiele)<sup>14</sup>. Korzyść uzyskana dzięki formalizmowi jest zatem oczywista.

Czy izomorfizm bądź homeomorfizm wyjaśnia związki podawane przez stosunki analogiczne? Oto w analizach filozoficznych podaje się np. następujące przykłady takich stosunków:

(1) Człowiek tak się ma do swego istnienia, jak zwierzę do swego istnienia.

(2) Człowiek tak się ma do swego poznania, jak zwierzę do swego<sup>15</sup>.

Nie mam jednoznacznej odpowiedzi na postawiony problem, a intuicja podpowiada, że w podanych przykładach stosunków chodzi może o kwestię bardziej „delikatną” niż formalnie rozumiana proporcja bądź izomorfizm na poziomie struktur. Być może też należy szukać innych, formalnych analogii np.:

(3) Możliwy świat  $w$  tak się ma do elementów ideału wyznaczonego przez  $w$ , jak możliwy świat  $w'$  do elementów ideału wyznaczonego przez  $w'$ .

Wówczas powiedzieć możemy, że relacje, które wiążą świat  $w$  z elementami jego ideału, są takie same jak relacje między światem  $w'$  a elementami ideału wyznaczonego przez  $w'$ <sup>16</sup>. Pozostawiam tę kwestię do dalszego badania.

Mam nadzieję, że przedstawione tu rozważania formalne pokazują, że przy użyciu narzędzi formalnych można – jak sugerował i postulował Drewnowski – mówić w sposób zrozumiały, dorzeczny,

14 Przeprowadziłem pewne analizy krat sytuacji, w których dopuszcza się topologie nieposiadające atomów (tzw. hybrydowe kraty sytuacji elementarnych). W takim przypadku analogon twierdzenia 4 nie jest prawdziwy.

15 Por. Z. Wolak, *Analogia w filozofii i nauce*, Zagadnienia Filozoficzne w Nauce 30(2002), 89–111.

16 Co ciekawe, mimo, że twierdzenie 4 nie zachodzi w kratkach z topologiami bez atomów (por. przypis 13), to stosunek (3) nadal jest zasadny. Nie przedstawiłem dokładnie hybrydowych krat sytuacji, ale da się pokazać, że pewne relacje na strukturach nieskończonych są takie same jak w skończonych.

precyzyjny (z określonymi pojęciami), sensowny i niesprzeczny<sup>17</sup> o problemach filozoficznych. Badaczy prowadzących swoje dociekania z użyciem narzędzi formalnych nie trzeba przekonywać do takiej metody. Z kolei badaczy (zarówno filozofów jak i przedstawicieli nauk szczegółowych) pomijających metody formalne przekonają może następujące rezultaty.

1) W pracy *Hermeneutyka logiczna* Wolniewicz przedstawia autorską metodę nazywaną hermeneutyką logiczną. Jest to metoda pozwalająca na translację pewnych twierdzeń filozoficznych (pochodzących z różnych kierunków czy doktryn filozoficznych) na twierdzenia formalne pewnej struktury formalnej. Translacje tych twierdzeń możemy wówczas porównywać w danej strukturze. Wolniewicz pokazał, że dwa twierdzenia:

(H) (Twierdzenie Hume'a). Cokolwiek jest różne, jest też rozłączalne,

(W) (Twierdzenie Wittgensteina). Jedno może być faktem lub nie, a wszystko inne pozostawać takie samo,

są równoważne, gdy oba twierdzenia przekształcimy na twierdzenia formalne teorii sytuacji elementarnych. Zauważmy: twierdzenie Hume'a dotyczy pewnych zależności między obiektami mentalnymi, twierdzenie Wittgensteina – zależności między obiektami ontycznymi. Jest jednak między obu twierdzeniami ustalona (ściśła) zależność.

2) Przyjrzyjmy się dokładniej, jakie jest znaczenie tezy Wittgensteina: Jedno może być faktem lub nie, a wszystko inne pozostawać takie samo<sup>18</sup>. Wolniewicz proponuje następującą tezę formalną:

17 Posłużyłem się tu określeniami, które wymienia Drewnowski w punkcie 1 swojej pracy (por. część pierwszą niniejszego artykułu).

18 W *Traktacie* Wittgensteina podane są następujące tezy: **1.2** The world divides into facts. **1.21** Any one can either be the case or not be the case, and everything else remain the same. Komentuję tu jedynie tezę **1.21** (która w zamyśle Wittgensteina jest wyjaśnieniem tezy **1.2**).

(2)  $\forall x \forall w (x \neq \emptyset \wedge w \in SP \rightarrow (x \leq w \rightarrow \exists w' \in SP (\neg x \leq w' \wedge d(x, w) \leq w')))$ ,

czyli – jak wyjaśnia Wolniewicz – w stylizacji języka naturalnego: „jeżeli dana niepusta sytuacja elementarna  $x$  zachodzi w jakimś możliwym świecie  $w$ , to jest też taki świat możliwy  $w'$ , w którym sytuacja ta nie zachodzi, a zachodzi całe jej dopełnienie do świata  $w$ ”<sup>19</sup>. Wyjaśnijmy, że dopełnienie sytuacji  $x$  zachodzącej w świecie  $w$  to taka sytuacja  $y$ , że kres górny  $x$  i  $y$  to świat  $w$  a kres dolny to sytuacja pusta. W kracie na RYS. 1 dopełnieniem sytuacji ( $a$ ) w świecie ( $aiq$ ) jest element ( $iq$ ). Dzięki formalizmowi otrzymujemy zatem ścisłą interpretację tezy wyrażonej w języku naturalnym (języku *Traktatu* Wittgensteina). Sądzę, że o tak uprawianą filozofię postulowali Drewnowski i pozostali członkowie Koła Krakowskiego.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk M., *Wiedza – Wiara. Racjonalność. Jana Franciszka Drewnowskiego program logizującej modernizacji myśli filozoficzno – teologicznej*, TN KUL JP II, Lublin 2015.
- Bocheński J., *O analogii*, w: J. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, 50–78.
- Drewnowski J.F., *U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej*, Znak 10(1958)53, 1228–1303.
- Drewnowski J.F., *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne*, red. S. Majdański, S. Zalewski, TN KUL, Lublin 1996.
- Kaczmarek J., *Atom ontologiczny: atom substancji*, Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria 25(2016)4(100), 131–145.
- Kaczmarek J., *On the Topological Modelling of Ontological Objects: Substance in the Monadology*, w: *Polish Contemporary Ontology*, red. B. Skowron, De Gruyter, Berlin 2019, 149 - 159
- Kaczmarek J., *Ontology in Tractatus Logico-Philosophicus. A Topological Approach*, w: *Philosophy of Logic and Mathematics, Proceedings of the 41st International Ludwig Wittgenstein Symposium*, red. G.M. Mras, P. Weingartner, B. Ritter, De Gruyter, Berlin 2019, 246–262.

<sup>19</sup> B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998, 24–43.

- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. z niem i wstęp B. Wolniewicz, BKF, PWN, Warszawa 1997.
- Wolak Z., *Analogia w filozofii i nauce*, Zagadnienia Filozoficzne w Nauce 30(2002), 89–111.
- Wolak Z., *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, Zagadnienia Filozoficzne w Nauce 36(2005), 97–122
- Wolniewicz B., *A formal ontology of situations*, *Studia Logica* 41(1982)4, 381–413.
- Wolniewicz B., *Hermeneutyka logiczna*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998, 24–43.
- Wolniewicz B., *Logic and Metaphysics. Studies in Wittgenstein's Ontology of Facts*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1999.

### ON THE USE OF FORMAL TOOLS AND STRUCTURES IN PHILOSOPHY. FORMAL ONTOLOGY AND TOPOLOGICAL ONTOLOGY

**Abstract.** According to Aristotle, logic is a tool for philosophy. After nearly two and a half thousand years, we can say that not only logic, but also other formal tools and structures (algebra, topology, branched proof, induction) are tools for philosophical and also scientific consideration. Jan F. Drewnowski supported the use of formal tools in philosophy.

In this article I describe Drewnowski's position in relation to the formal study of philosophical problems (using logic and mathematical concepts). I also present contemporary formal solutions to certain philosophical problems, which can be understood as a justification for Drewnowski's anticipation of the „power of formalism” and which in his time -were not always well received.

**Keywords:** formal philosophical tools, formal structures, philosophical program of the Krakow Circle, formal ontology, topological ontology

---

JANUSZ KACZMAREK

kaczmarek@filozof.uni.lodz.pl

Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii, Katedra Logiki i Metodologii Nauk  
Kopcińskiego 16/18, 90–232 Łódź

DOI: 10.21697/spch.2019.55.2.05

URSZULA WYBRANIEC-SKARDOWSKA

## LOGIC OF FAITH AND DEED. THE IDEA AND AN OUTLINE OF THE THEORETICAL CONCEPTION\*

**Abstract.** This paper discusses the theoretical assumptions behind the conception of the logic of faith and deed (*LF&D*) and outlines its formal-axiomatic frame and its method of construction, which enable us to understand it as a kind of deductive science. The paper is divided into several sections, starting with the logical analysis of the ambiguous terms of ‚faith’ and ‚action’, and focusing in particular on the concepts of *religious faith and deed* as a type of conscious activity relating to a matter or matters of social importance. After outlining the main ideas and basic assumptions of the theoretical conception of the *LF&D* as an axiomatic theory, the author introduces some axiom systems for: 1) the logics of faith *LF* (*doxastic logics*), 2) the logic of deed *LD*, and 3) certain logics of norms *DL* (*deontic logics*) connected with „duties” and concerning actions/deeds. Lastly, the paper outlines the scientific *LF&D* based on the three types of logic 1)–3).

**Keywords:** faith; religious faith, basic notions in great religions, doxastic logic, deed, logic of deed, deontic logic, logic of faith and deed

1. Logical analysis of the notions of faith and deed.
2. The basic ideas of the logic of faith and deed.
3. The basic assumptions behind the conception of *LF&D*.
4. Some logics of faith.
- 4.1. Logic **LF**.
- 4.2. Logic **LF**(G).
- 4.3. Logic **LF**(God).
5. The foundations of the logic of deed.
6. Deontic logics.
- 6.1. Logics **DL** and **DL+**.
- 6.2. Logic **DL**(DN).
7. An outline of the logic of faith and deed.
8. Final remarks.

---

\* This paper is based on Part II of my study in Polish *Logika wiary i czynu. Idea i zarys koncepcji teoretycznej*, w: *Studia Theologica et Historica Silesiae Opoliensis*, red. T. Dola, Opole 2010, 81–125. I will not use here the ambiguous term “belief” in its epistemological or decision-theoretical meaning, as in standard doxastic logic. Rather, I will use it as synonymous with “faith”, which is closer to the content of this paper.

## 1. LOGICAL ANALYSIS OF THE NOTIONS OF FAITH AND DEED

In order to outline the scientific foundation of the logic of faith and deed ( $LF\&D$ ) from a formal-logical perspective it is necessary to treat it as a type of formal scientific logic, that is as a deductive theory or an axiomatic theory. In other words, we must treat it as a set of theorems (or laws) justified on the basis of axioms and accepted rules of deduction. The axioms and theorems of such a logic determine precisely and describe the relevant notions of faith and deed as well as the relations between these notions.

Before essaying to establish the axioms of the  $LF\&D$ , it is worth explaining in more detail the key notions concerning this theory. We deal here with such notions as: (1) *man of faith*, and consequently with (1a) the notion of faith, (2) *man of deed*, and consequently with (2a) the notion of deed/action, and (3) *man of faith and deed/action*. These notions concern concrete people whom we call “man of faith”, without thinking of them as people of deed/action. Conversely, they also concern concrete people whom we call “man of deed/action”, without thinking of them as people of faith. Some people, however, can be labelled as both “men of faith and deed”.<sup>1</sup> Each individual belonging to these three different categories employs a corresponding logic, that is: the logic of faith, the logic of deed/action and the logic of faith and deed/action. These logics must concern the following notions: *a faith* (or *to faith*),<sup>2</sup> *a deed/an action* (*to deed/to act*) and both notions mutually correlated. What is a faith/belief, though? What is a deed/an action? After all, even a superficial, established or linguistic analysis of the words “belief/faith” and “action/deed” points to the fact that they are ambiguous words. Their logical analysis aims to

---

1 I mean here, primarily, Cardinal Stefan Wyszyński and Karol Wojtyła – Pope John Paul II.

2 By way of analogy with the pair of words “a belief – to believe”, I resort to using the non-existing verb “to faith”.

make their meanings precise for the purpose of a formalization, and therefore for an axiomatization of the above-mentioned logics.

The logical analysis of concepts is one of the chief tasks of analytical philosophy and it is based on logical semiotics and classical formal logic, which are sections of general logic. From a logical perspective, which is of interest to us, and also from a philosophical and Thomist perspective, the different meanings of the word “faith” are only discussed in detail under the entry *Wiara (Faith)* found in the *Leksykon filozofii klasycznej*, edited by Józef Herbut<sup>3</sup> (see also the entry *Belief* by Eric Schwitzgebel in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*<sup>4</sup> and the paper *Dynamic Logic of Belief Change* by Johan van Benthem & Sonja Smets<sup>5</sup>). In his analysis of “faith”, J. Herbut states that it: “reveals – on the one hand – its relations with knowledge and rationality, and – on the other one – with an inner experience of man, their volitional and emotional dispositions, external activity and social environment.”

Various forms of “faith” – according to Herbut – consist in “acknowledging something to be true on the basis of factors that cannot be fully justified.” The author clearly distinguishes between a general notion of ‘faith’ and the notion of ‘a religious faith’ (faith expressed in the religious language). The general notion of faith is not homogeneous: considered from a substantive, logical point of view as faith expressed through acceptance of the truthfulness of relevant sentences, ‘faith’ can be recognized in three different ways and in such a manner that each subsequent notion is less general than the preceding one (being subordinate in relation to the preceding one). Accordingly, *faith* is: “either

---

3 J. Herbut, *Wiara*, in: *Leksykon filozofii klasycznej*, ed. J. Herbut, Lublin 1997, 534–536.

4 E. Schwitzgebel, *Belief*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/belief/> (substantive revision Mon Jun 3 2019).

5 In the *Handbook of Logic for Knowledge and Belief*, College Publications, London 2014.

(1) the act of acknowledging by an individual  $x$  a sentence  $p$  to be true, in which case *the fact that  $x$ 's faith that  $p$  is true* is expressed in the context:  $x$  faiths that  $p$

or

(2) the act of acknowledging by  $x$  that a sentence about the existence of  $G$  (somebody or something) or/and its properties is true, in which case the fact that  *$x$ 's faith that  $G$  exists and/or that it has certain properties* is expressed in the context:  $x$  faiths in  $G$ ,

or

(3) the act of acknowledging by  $x$  that the sentences delivered, expressed or somehow passed along by  $G$  are true, in which case *the fact that  $x$ 's faith that what  $G$  delivers, expresses or passes along is true* is expressed in the contexts:  $x$  faiths  $G$  or  $x$  trusts  $G$ ."

This third understanding of the notion of faith also corresponds to the act of  $x$ 's trusting  $G$ . We must differentiate the notion of *a religious faith in God* from the general and threefold framework of the notion of *faith*. The religious faith in God  $G$  is a faith expressible in the language of a given revealed religion, determining the attitude towards God  $G$  (Judaism, Christianity and Islam). It is an act of recognition of all descriptive sentences that constitute the fundamental dogma FD of such a religion. It is a metalogical rule stating that some sentences must be considered true. These include the following sentences:

- i. There exists only one, true God.
- ii. God revealed certain theorems (the so-called sentences revealed by God, collected in the *credo* of a given religion),
- iii. God is truthful and almighty.

This faith (the religious faith in God) is – as St. Thomas preached – an act of the mind (it has a certain motivation, and an incomplete justification) and is executed under the stress of the will supported by grace. The logical aspect, as a partial justification of faith (or, more



precisely, of a set of tasks forming dogma FD) is dealt with by Józef Maria Bocheński in *The Logic of Religion*.<sup>6</sup>

A logical analysis of the different notions of faith permits to easily notice that the notion of *religious faith* is one that is subordinate to all the variants (1)–(3) of the general notion of faith.

*A man of faith* is not necessarily a man of religious faith. It can be any human being who faiths in a G (e.g., a goal, an idea, a *Weltsanschauung*, an ideology) and who declares it publicly. In this work, I will restrict my analysis to the notion of a ‘man of religious faith’. To me, this is a witness to religious faith, thus a paragon of a good follower of a given religion, not only accepting its dogma FD of faith, but also expressing this acceptance, fulfilling orders of the normative dogmas ND of the ethical codex of this religion, whether connected with the religious practice and religious rituals or with his life, but not necessarily being driven in his practical activity by a faith directed in such a way that his actions should have an extra-personal, extra-family value and – in a sense – universal, social or national values. *A follower of a given religion* is a human being who upon a rational, yet incomplete justification of FD, accepts dogma FD and norms ND of the codex of this religion. Theories of such an incomplete type of justification are formulated by Bocheński.<sup>7</sup> *A man of religious faith*, as a follower of a given revealed religion, believes in God and therefore that all descriptive sentences (i)–(iii) of dogma FD of this religion are true. He thus faiths in the existence of God, in His omnipotence and truthfulness and accepts the sentences which God revealed and which the Church offers as the *credo*, and through this he trusts God. The logic which a man of faith applies is thus the *logic of the religious faith in God*.

---

6 J.M. Bocheński, *Logic and Religion*, New York 1965; see also J. Herbut, *M.J. Bocheńskiego nowa wersja teorii hipotezy religijnej*, *Roczniki Filozoficzne* 56(2008)1, 86–99.

7 See M.J. Bocheński, *Logic and Religion*, op. cit.

An ordinary analysis of the second word which is of interest to us here – “deed”/“action” – reveals that it is often used with reference to what is done or what has been done, and what one thinks about is the action being done or the action as just been done (Latin: *actus*). This is, however, an ordinary understanding of the word, which is different from the way it is understood in science and theology. The notion of an ‘action’ has been the subject of the praxeological research of philosopher and logician Tadeusz Kotarbiński,<sup>8</sup> Similarly, the word “deed” has been the object of the theological analysis of Karol Wojtyła.<sup>9</sup> According to T. Kotarbiński (and also to the theological system of K. Wojtyła), an *act* is a conscious and voluntary action. And what is a deed/an action? It is something which Aristotle called *an act* – “something thanks to which this something is”. But what kind of *act* is it? It is a voluntary and conscious act, possessing a defined aim. A close analysis of human activity, which intercepts fundamental aspects of these notions in the formal language of logic that is the basis of the first axiomatic system of *deontic logic* (logic of obligation, norms of action/deed), was carried out by Georg Henrik von Wright – the founder of such a system and of the *logic of action, or act*.<sup>10</sup> For G.H. von Wright *an action* is intentional (in accordance with the will), causing a change in the world (nature) or preventing changes to the current state of things, which can consist in stopping oneself from altering the status quo or allowing something to happen. Conceived in this way, if an *action* is conscious it is understood as an *act*.

---

8 See T. Kotarbiński, *Praxiology. An Introduction to the Sciences of Efficient Action*, Warszawa–Oxford 1965.

9 See K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

10 See G.H. von Wright, *Deontic Logic*, *Mind* 60(1951), 1–15; idem, *Norm and Action: A Logical Inquiry*, London 1963; idem, *An Essay in Deontic Logic and General Theory of Action*, *Acta Philosophica Fennica*, Fasc. 21, Amsterdam 1968. The co-founder of deontic logic is J.K. Kalinowski. See J.K. Kalinowski, *Teoria zdań normatywnych*, *Studia Logica* 1(1953), 133–146; idem, *Études de logique deontique*, Paris 1972.

A *man of deed* is a man whose dominant personality trait is to undertake to do weighty deeds from a certain point of view.<sup>11</sup> Thus, this is a man who undertakes to do conscious actions for a cause or causes which have a social value, a man who – in an independent manner – incessantly takes up some rational actions for the sake of some right cause of social relevance. The *logic of deed/action*, which the man of deed applies, is the logic of an action thus conceived.

A man of deed can also be a man of faith in the sense of the term mentioned earlier. We will then say that he is a *man of faith and deed*, when his faith determines his deeds/actions, and the deeds/actions are compliant with the canons of his faith.<sup>12</sup>

## 2. THE BASIC IDEAS OF THE LOGIC OF FAITH AND DEED

A man of faith and deed applies both the *logic of faith/belief*<sup>13</sup> and the *logic of deed*. Moreover, he applies the *logic of faith and deed*. Each of the three logics is an axiomatic theory. Axioms and laws of these logics define or describe relations between sentences concerning, respectively: the very notion of faith, the very notion of deed/action and both notions simultaneously, taking into account the relations which occur between them.

The laws which are specific to the logic of faith and deed thus describe specific relations between faith and deed. That such relations must take place results from the fact that norms ND of the ethical codex of a religious faith concern – on the one hand – man himself (more precisely, what he should be like) and – on the other hand – how

---

11 The weightiness of these acts is typically decided by an ethical codex accepted by the community which the man belongs to; this may as well be the ethical codex of a given religion.

12 Cardinal Stefan Wyszyński and Pope John Paul II were models of such a man.

13 It is called doxastic logic in accordance with J. Hintikka's understanding of the logic of knowledge as an *epistemic logic* and the logic of belief as a *doxastic logic*; see J. Hintikka, *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the two Notions*, New York 1962.

he should act (that is, what his deed should be like). Because we know a man by his deeds, a man who wants to live according to the faith he professes must try to do so in compliance with its religious norms. Therefore, religious rearing and teaching religion consist in promoting the virtues of a human being by influencing his deeds/actions and showing which of them should be taken as paradigmatic.

People of (religious) faith and deed, who are exemplary followers of a given religion represent ideals of abiding by moral principles which are determined by the ethical codex of this religion. These principles are formulated, it seems, as norms of two types:

- a. principles dealing with the ideal man, thus showing what personality traits the ideal man should possess, what each man should be like and what he should not be like in order to acquire certain virtues, and
- b. norms of action defining which deeds are valuable (good deeds) and which are not (wicked deeds), which are obligatory and which are prohibited or without significance with respect to the ethical codex of a certain religion.

The logic which deals with norms of type b), independent of their content, is the above-mentioned *deontic logic*. There are a number of good formulations and formal theoretical frameworks for this logic. Most probably there is no logic for the norms of type a).

### 3. THE BASIC ASSUMPTIONS BEHIND THE CONCEPTION OF LF&D

As we have mentioned, elaborating a formal conception of the notions of faith and deed, as well as dealing with the relations between them, requires, first, accepting certain assumptions regarding the current understanding of the terms “faith” and “deed”. A theoretical conception can be designed in such a way that it should – among many ways of conceiving belief and action – take account of, specify and describe the mutual relations between such notions as ‘faith’ and ‘action’, which are used when we speak, e.g., of a religious faith

in God and, therefore, of a faith in God, trust in God and of deeds which these very faiths and trust entail, as well as of deeds which these faiths and trust strengthen or give every reason to bring about. The point here is to formalize the logic applied by every man whom we define as a paragon of the *man of faith and deed* and a witness to faith and deed. Concentrating on the *LF&D*, conceived as one of the available notions of religious faith, and the notion of deed motivated by this faith (especially by the Christian faith) requires perhaps a more reliable analysis, one that is purely philosophical, thus constituting a completely rational recognition, as well as Thomist cognition.

I accept that the *LF&D* concerns the notions of faith in G (the religious faith in God) and an action according to the understanding of deed given above. Such a logic is built upon the *logic of faith in G* (the *religious faith in God*) and the *logic of action/deed*.

The *logic of faith in G* (the *religious logic in G*) is a particular case of a certain non-standard *doxastic logic* (derived from the Greek *doxa*, denoting a common faith, or from the Latin, denoting an *opinion*), i.e. a logic of the notion ‘to faith’, specifically the notion of ‘to faith that’ in the sense of ‘profess’, ‘acknowledge that’. The well-known doxastic logics are logics of this most general notion of belief (i.e. ‘conviction’). I am not aware of doxastic logics relating to the other notions of belief, i.e. logics *LF* of faith and logics *LF(God)* of the religious faith in God. Nevertheless, their formalization can be modeled on a common doxastic logic. The axioms of logic *LF(G)* of the faith in G or *LF(God)* are the axioms of some well-known system of doxastic logic *LB* of belief,<sup>14</sup> as well as axioms saying something about G or, applicably, about God and the dogmas of faith. The notions discussed earlier, which are subordinate to the notion ‘to faith that’, that is the notion ‘to faith in G’ (the notion of faith in sense 2)) and the notion

---

14 An overview of the logics of the notion *belief* is given in: W. Marciszewski, *Podstawy logicznej teorii przekonania*, Warszawa 1972; see also: M. Lechniak, *Przekonania i zmiana przekonania*, Lublin 2011; J. van Benthem, S. Smets, *Dynamic Logics of Belief Change*, in: *Handbook of Logic for Knowledge and Belief*, College Publications, London 2014.

‘to faith/to trust G’ (the notion of faith in sense 3)), where G denotes God, can be defined with the help of the primitive notion ‘to faith that’. If we do not specify precisely who or what G is, then the logic  $LF(G)$  will have a more general character than the logic  $LF(\text{God})$ .

The specific laws of the more detailed logic of faith, that is  $LF(G)$  or logic  $LF(\text{God})$ , must characterize the basic relations between all the above-mentioned notions of faith. The logic  $LF(\text{God})$  of a revealed religion is then a specific case of the logic of faith in God-Absolute, in a philosophers’ God. Such a refined logic  $LF$  incorporates all the axioms of the common doxastic logic  $LF$  for the notion ‘to faith that’, as well as the specific definitions characterizing the notions ‘to faith in G’ (‘to faith in God’) and ‘to faith/to trust G’ (‘to trust God’). The notion of trust is connected with the acceptance of sentences (truths) announced or given by G (in particular by God). We collect the sentences into the set  $credo(G)$  (*Credo* (God)).

#### 4. SOME LOGICS OF FAITH

##### 4.1. LOGIC $LF$

A formalization of logic  $LF$  is based on classical logic  $CL$ , that is  $LF$  incorporates all the laws of classical logic formulated in the language of logic  $LF$ . Its primitive term is the predicate “faiths that”. Assuming that:

- descriptive sentences are represented by the letters:  $p, q, \dots$ ,  
 $p1, p2, \dots$ ,
- the subjects (persons) of sentences belonging to  $LF$  are indicated with :  $x, y, \dots$ ,
- sentence connectives of  $CL$  are: negation  $\neg$ , implication  $\rightarrow$ , disjunction  $\vee$  and conjunction  $\wedge$ ,
- atomic expressions have the form  $F_x\phi$  ( $x$  faiths that  $\phi$ ), for any sentence  $\phi$  of  $LF$ ,

we can accept that the specific axioms of logic **LF** are the following expressions:<sup>15</sup>

- A1.  $F_x\varphi$ , for each low  $\varphi$  of **CL**,
- A2.  $F_x p \rightarrow \neg F_x \neg p$ ,
- A3.  $F_x(p \rightarrow q) \rightarrow (F_x p \rightarrow F_x q)$ ,
- A4.  $F_x(p \wedge q) \rightarrow (F_x p \wedge F_x q)$ ,
- A5.  $(F_x p \wedge F_x q) \rightarrow F_x(p \wedge q)$ .

The rules of inference (deduction) of logic **LF** are: the rule of substitution of any sentences of logic **LF** for sentential variables, the rule of substitution for subjective variables and also the *doxastic rule of detachment* saying that:

If the theses of this logic are the expressions of the type:  $F_x(\varphi \rightarrow \varphi')$  and  $F_x\varphi$ , then a thesis of this logic is also the sentence of the type:  $F_x\varphi'$ , where  $\varphi, \varphi'$  denote here any sentences of logic **LF**.

From axioms A1 and A2, by means of the detachment rule we obtain:

Corollary 0.  $(F_x p \vee F_x q) \rightarrow F_x(p \vee q)$ .

Let us notice that it is not possible to accept an axiom that is the reverse implication of Corollary 0, since we assume that everybody faiths in the laws of logic **CL** and specifically that there follows the law of the excluded middle. Thus, even though it is true that everybody accepts the sentence: “God exists or God does not exist”, there are people of unrefined views on the existence of God who do not accept either the sentence “God exists” or the sentence “there is no God”.

One of the theorems of logic **LF** is the following substitution of laws **CL**:

- T1a.  $F_x p \rightarrow (F_x p \vee F_x q)$ ,
- T1b.  $F_x q \rightarrow (F_x p \vee F_x q)$ .

---

15 Let us observe that axioms A3 and A2 correspond, respectively, to axioms K and D in doxastic logics **LB** of belief, and that they are counterparts to axioms K and D in normal modal logics.

Another theorem is, for instance:

$$T2a. F_x \neg(p \wedge q) \rightarrow F_x (\neg p \vee \neg q),$$

$$T2b. F_x \neg(p \vee q) \rightarrow (F_x \neg p \wedge F_x \neg q).$$

Theorem 2a follows from the fact that the De Morgan law for conjunction  $\wedge$  belongs to  $CL$  and A1, A3 and Corollary 0 (the predicate *faiths that* cannot be distributed with respect to disjunction  $\vee$ ), while theorem 2b follows from the fact that substitutions of the De Morgan laws for the disjunction connective belong to  $CL$ , A1 and also from axioms A3 and A4.

#### 4.2. LOGIC $LF(G)$

Logic  $LF(G)$  of faith in  $G$  (in particular, logic  $LF(\text{God})$  of faith in God) is a theory built on the logic of faith  $LF$  and set theory. We assume about  $G$  (about God) that it (He) exists and that it (He) has defined properties. Thus, the new primitive terms are: the name  $G$  of the subject of faith and a finite number of predicates:  $P_1, P_2, \dots, P_n$ , denoting properties of object  $G$  ( $n \geq 2$ ).

Let us introduce the following abbreviations:

$Ex(G)$ : There exists an  $x$  such that  $x = G$ , i.e.  $G$  exists;

$Pr(G)$ :  $P_1(G)$  and  $P_2(G)$  and...and  $P_n(G)$ , that is  $G$  has the properties  $P_1, P_2, \dots$ , and  $P_n$ .

The definition of faith in  $G$  accepted in logic  $LF(G)$  is the following:

D1.  $x$  *faiths in*  $G$  (symbolically:  $x F G$ ) iff  $F_x(Ex(G) \wedge Pr(G))$ .

Let us note that faith in  $G$  (something or someone) is connected with the acceptance of certain axioms:  $Ex(G)$  and  $Pr(G)$ .

In order to introduce the definition of *faith  $G$  – trust  $G$*  on the basis of logic  $LF(G)$ , we have to make reference to the notion of *faith in  $G$*  as we can faith /trust only somebody who exists to us and has a defined property or properties. One such properties – let us assume  $P_1$  – should be the property *Rev-* that is, the revelation of some sentences, conceived as truths, saying that  $G$  announced



or gave or passed along some sentences-theses (since trustfulness consists in the acceptance of truths circulated by G, whom we faith, who is an authority to us). We also have to introduce the definition  $D_{credo}(G)$  for the new term  $credo(G)$ , intuitively understood as the R-set including all sentences revealed by G and, of course, sentences  $Ex(G)$  and  $Pr(G)$ . R-set is thus a new primitive notion added to  $LF(G)$ . We assume axiomatically that the R-set is finite:

ARev.  $\text{card}(\text{R-set}) < \aleph_0$ , and

$D_{credo}(G). \text{credo}(G) = \{Ex(G), Pr(G)\} \cup \text{R-set}$ .

Now we can introduce the following conditional definition of the notion *to faith G – to trust G*:

D2.  $x FG \rightarrow (x \text{ faiths } G / \text{ trusts } G \text{ (symbolically: } x TG)) \text{ iff } \forall p \in \text{credo}(G) (F_x p)$ .

Next, we can easily draw simple conclusions which provide a framework for the dependences between the notions of faith 1) – 3) discussed in Sec.1 above:

Corollary 1.  $x FG \rightarrow F_x(Ex(G) \wedge Pr(G))$ ;

Corollary 2.  $x FG \rightarrow \exists p, q (F_x p \wedge F_x q)$ ;

Corollary 3.  $x FG \wedge x TG \rightarrow \forall p \in \text{credo}(G) (F_x p)$ .

#### 4.3. LOGIC $LF(\text{GOD})$

If we want the logic of faith to concern the faith in a religious God, we have to expand logic  $LF(G)$  to logic  $LF(\text{God})$ . The specific primitive terms of the latter will be: the name *God*, the predicate  $Tr$  (to be truthful), the predicate  $Omp$  (to be omnipotent), the predicate  $Rev$  (to reveal some theorems). If one accepts the following conventions:

Convention 1.  $G = \text{God}$ ,

Convention 2.  $P1 = Rev$ ,  $P2 = Omp$  and  $P3 = Tr$ ;

the expression  $Ex(G)$  can be replaced by:

$E_{,x}(\text{God})$ : There exists only one true God,

while the definition D1 (see Sec.1, (i) – (iii)) may be modified as follows:

D1'.  $x F \text{ God}$  iff  $F_x(E1x(\text{God}) \wedge P1(\text{God}) \wedge P2(\text{God}) \wedge P3(\text{God}))$ .

*Credo* (God) is then defined as follows:

Dcredo(God).  $Credo(\text{God}) =$

$\{E1x(\text{God}), P1(\text{God}), P2(\text{God}), P3(\text{God})\} \cup R\text{-set}$ .

It may seem that definition D1' of *faith in God* could be limited to faith in His existence and omnipotence, because from these two conditions it follows that He may have the properties P1 and P3. However, we should keep in mind that He possesses them. Thus, if we would like to limit the definiens of D1' to  $x$ 's faith that  $E1x(\text{God})$  and  $P2(\text{God})$ , then – in accordance with FD – we should also accept the axiom:

A7.  $F_x P2(\text{God}) \rightarrow F_x(P1(\text{God}) \wedge P3(\text{God}))$ .

Applying definition D2 of the notion of faith  $G$ /trust  $G$  to that of faith God/trust God, we have:

D2'.  $x F \text{ God} \rightarrow (x T \text{ God}$  iff  $\forall p \in Credo(\text{God}) (F_x p)$ ).

If we also accept the axiom that if we faith that God is truthful (i.e. that  $P3(\text{God})$ ), then we faith that all His R-set sentences are true, i.e.

A8.  $F_x P3(\text{God}) \rightarrow \forall p \in R\text{-set} (F_x p)$ ,

then by definitions D1'1, D2', Dcredo(God) and axioms A4 and A5 we obtain the conclusion:

Corollary 4.  $x F \text{ God} \rightarrow x T \text{ God}$

stating that if somebody faiths in God then he/she trusts God.

As we already know (see Sec.1), the fundamental dogma FD of the religious faith in God requires absolute recognition of the following as true sentences: the existence of God (cf. (i)), His omnipotence and truthfulness (cf. (iii)) and all the sentences revealed by God (see (ii)). Thus, according to the intuitions of a *religious faith in God* this notion is defined in logic  $LF(\text{God})$  by means of the definition:

D4.  $x$  faiths religiously in God (for short:  $x Fr \text{ God}$ ) iff  $\forall x p \in Credo(\text{God}) (F_x p)$ .

Let us formulate further basic, simple conclusions resulting from the axioms, definitions and earlier conclusions accepted in logic  $LF(\text{God})$ :

Corollary 5.  $x Fr \text{ God} \rightarrow x F \text{ God}$ ,

Corollary 6.  $x Fr \text{ God} \rightarrow x T \text{ God}$ ,

Corollary 7.  $x Fr \text{ God} \rightarrow \forall x p \in cCredo(\text{God}) (F_x p)$ ,

Corollary 8.  $x Fr \text{ God} \rightarrow \forall x p \in \text{R-set} (F_x p)$ ,

Corollary 9.  $x F \text{ God} \wedge x T \text{ God} \rightarrow x Fr \text{ God}$ ,

Corollary 10.  $x Fr \text{ God}$  iff  $x F \text{ God} \wedge x T \text{ God}$ .

Thus, a religious faith in God is faith in Him and trust in Him.

**Remark 1.** Our previous considerations concerned basic revealed religions (Judaism, Christianity and Islam) that assumed the basic dogma of FD. However, if we are interested in a particular religious faith, e.g. the Catholic one, then we must expand the concept of  $Credo(\text{God})$  by accepting, for example, that the set also includes sentences about such attributes of God, which we describe using predicates such as  $P4 = Cr$  (to create heaven and earth, all visual and non-visual things) and some other predicates, e.g.  $P5 = M$  (to be merciful),  $P6 = Ff$  (to be faithful),  $P7 = Rf$  (to be just) and so on.

## 5. THE FOUNDATIONS OF THE LOGIC OF DEED<sup>16</sup>

A formalization of the logic of deed **LD** is based on classical logic **CL**. Hence, **LD** incorporates also all the substitutions of laws of classical logic, which are expressed in the language of logic **LD**. Its primitive (non-defined) term is the predicate *does* as it appears in simple sentences of the type:  $x \text{ does } d$ , where  $x$  denotes the subject of the deed and  $d$  denotes a deed (a human action). According to the assumptions listed earlier, if we say that:  $x \text{ does } d$  (for short:  $x D d$ ), we have in mind the fact that  $x$  makes a change in the world (nature) through an act  $d$ , or that  $x$  prevents a change in the state of things

<sup>16</sup> Logic **LD** does not differ from logic **LA** concerning actions. The latter is outlined by K. Segerberg in: *A topological logic of action*, *Studia Logica* 51(1984)4, 415–419; see also idem: *Getting started: Beginnings in the logic of action*, *Studia Logica* 51(1992)3–4, 347–378.

(they prevent themselves from changing it or allow something to happen) through an act  $d$ .

We accept that:

- the subjects (agents) of the sentences of **LD** are denoted with:  
 $x, y, z, \dots$
- deeds are represented by the letters:  $d, d', d'', \dots$
- the sentence connectives of logic **CL** are:  $\neg, \rightarrow, \wedge, \vee$ ;
- connectors (functors) linking variables related to deeds are:  
*non*;  $\&$ ;  $+$ ;
- the sentence connector (functor) of the consequence of a deed based on another deed is:  $\Rightarrow$ .

We also introduce the following abbreviations related to compound actions:

*non-d* – a contradictory deed, that is contrary to deed  $d$ ;  $d \& d'$  – the conjunction of two deeds  $d$  and  $d'$ ;  $d + d'$  – the disjunction of two deeds  $d$  and  $d'$ .

Moreover, we accept that  $d \Rightarrow d'$  is an abbreviation of the sentence: *deed  $d'$  is the consequence of deed.*

The axioms of the lattice theory for the following operations can be accepted as axioms characterizing the operations  $+$  and  $\&$  on the deeds of subject:

A1<sup>&</sup>.  $d \& d = d$ , idempotence

A1<sup>+</sup>.  $d + d = d$ ,

A2<sup>&</sup>.  $d \& d' = d' \& d$ , commutativity

A2<sup>+</sup>.  $d + d' = d' + d$ ,

A3<sup>&</sup>.  $d \& (d' \& d'') = (d \& d') \& d''$ ,

associativity

A3<sup>+</sup>.  $d + (d' + d'') = (d + d') + d''$ ,

A4<sup>&</sup>.  $d \& (d' + d'') = (d \& d') + (d \& d'')$ ,

distributivity

A4<sup>+</sup>.  $d + (d' \& d'') = (d + d') \& (d + d'')$ .

The following expressions can be accepted as axioms characterizing the operation *non*:

A5<sup>&c</sup>.  $\text{non}-(d \ \& \ d') = \text{non-}d + \text{non-}d'$ , De Morgan law

A5<sup>+</sup>.  $\text{non}-(d + d') = \text{non-}d \ \& \ \text{non-}d'$ ,

A6.  $d = \text{non-}\text{non-}d$ .

All expressions of the following form are axioms of logic **LD**:

A<sup>d</sup>1.  $x \ D \ d \rightarrow \neg \ x \ D \ \text{non-}d$ ,

A<sup>d</sup>2.  $x \ D \ d \wedge (d \Rightarrow d') \rightarrow x \ D \ d'$ ,

A<sup>d</sup>3.  $x \ D \ (d \ \& \ d') \rightarrow x \ D \ d \wedge x \ D \ d'$ ,

A<sup>d</sup>4.  $x \ D \ d \wedge x \ D \ d' \rightarrow x \ D \ (d \ \& \ d')$ ,

A<sup>d</sup>5.  $x \ D \ (d + d') \rightarrow x \ D \ d \vee x \ D \ d'$ ,

A<sup>d</sup>6.  $x \ D \ d \vee x \ D \ d' \rightarrow x \ D \ (d + d')$ .

The inference rule of logic **LD** is the *rule of detachment*, which says that:

*If the theses of **LD** are expressions of the type:  $A \Rightarrow A'$ , and  $x$  does  $A$ , then a thesis of **LD** is also a sentence of the type:  $x$  does  $A'$ , where the letters  $A$ ,  $A'$  denote any deeds (simple or complex) considered in logic **LD**.*

T<sup>d</sup>1.  $d \Rightarrow d' \rightarrow (x \ D \ d \rightarrow x \ D \ d')$ ,

T<sup>d</sup>2.  $x \ D \ \text{non-}(d \ \& \ d') \rightarrow (x \ D \ \text{non-}d \vee x \ D \ \text{non-}d')$ .

Theorem T<sup>d</sup>1 follows immediately from axiom A<sup>d</sup>2 and from the substitution of the laws of **CL**: commutability of conjunction and exportation. Theorem T<sup>d</sup>2 follows from equation A<sup>&c</sup>5 and axiom A<sup>d</sup>5.

If the sentence:  $x$  does not do  $d$  is written as:  $x \ D' \ d$ , then it can obviously be said that:

D<sup>d</sup>1.  $x \ D' \ d \ \text{iff} \ \neg(x \ D \ d)$ .

Next, from A<sup>d</sup>1 and A6 we have:

Corollary<sup>d</sup>1.  $x \ D \ d \rightarrow x \ D' \ \text{non-}d$ ,

Corollary<sup>d</sup>2.  $x \ D \ \text{non-}d \rightarrow x \ D' \ d$ .

In the remainder of this paper, I will discuss certain deontic logics connected with *duties* concerning deeds. First, I will outline the foundations of the logic of norms in general, and then – the logic assuming that norms are codified in the given set of norms of a codex, e.g. in the set of doctrinal norms **DN** of a given revealed religion.

## 6. DEONTIC LOGICS

### 6.1. LOGICS $DL$ AND $DL^+$

Logics  $DL$  and  $DL^+$  are basic deontic logics which are built over  $LD$  by J. Czelakowski.<sup>17</sup> Specific terms of  $DL$  and  $DL^+$  are the following deontic terms (predicates):  $P$ ;  $F$ ;  $O$ . Together with variables representing actions they form sentences. We read them as follows:

*P* – is permitted, *F* – is forbidden, *O* – is obligatory.

Thus, logics  $DL$  and  $DL^+$  consider obligatory, forbidden and permitted deeds. The specific axioms of  $DL$  are expressions of the form:

$A^{n1}$ .  $Od \rightarrow Pd$ ,

$A^{n2}$ .  $Pd \rightarrow \neg Fd \wedge \neg Fd \rightarrow Pd$ .

Logic  $DL^+$  accepts axiom  $A^{n1}$  and the following axiom weaker than  $A^{n2}$ :

$A^{n2^*}$ .  $Pd \rightarrow \neg Fd$ .

Axiom  $A^{n1}$  says that any obligatory deed is permitted (this is Kant's principle), whereas Axiom  $A^{n2^*}$  says that any permitted deed is not forbidden.

The immediate conclusions of the axioms are the following expressions:

---

<sup>17</sup> These logics and their metalogical properties are investigated by J. Czelakowski in: *Freedom and Enforcement in Action*, Berlin 2015, Chapter 4, 16ff. The basic, deontic logics  $DL$  formulated by Czelakowski, which we adapt in this paper, differ from Meyer's deontic logic  $OS$  (see: J.-J.Ch. Meyer, *A Different Approach to Deontic Logic Viewed as a Variant of Dynamic Logic*, Notre Dame Journal of Formal Logic 29(1987)1, 109–136; the paper is available on the Internet). The main difference consists in their quite different understanding of the semantics of deontic operators in  $DL$  and  $OS$ . Meyer uses modal operators from dynamic logic to define deontic operators. This is not the case in  $DL$ . While action/deed variables of  $DL$  may be treated as atomic actions/deeds in Meyer's sense, it is unclear how to reconstruct  $DL$  in  $OS$ . The basic deontic logic  $DL$  cannot be treated as a fragment of Meyer's system  $OS$ .

- Corollary 1.  $Od \rightarrow \neg Fd$ ,  
 Corollary 2.  $Fd \rightarrow \neg Pd$ ,  
 Corollary 3.  $\neg Pd \rightarrow \neg Od$ ,  
 Corollary 4.  $Fd \rightarrow \neg Od$ ,  
 Corollary 5.  $Fd \rightarrow \neg (Pd \vee Od)$ ,  
 Corollary 6.  $(Pd \vee Od) \rightarrow \neg Fd$ .

According to Cor.1: any obligatory deed is not forbidden, and in compliance with Cor.4: any forbidden deed is not obligatory. According to Cor.2: any forbidden deed is not permitted either, while in compliance with Cor.6: if any deed is permitted or obligatory, then it is not forbidden.

The logics **DL** can be developed into a deontic logic including also compound deeds.<sup>18</sup>

## 6.2. LOGIC **DL**(DN)

Logic **DL**(DN) is a deontic logic relating to a defined *set of norms concerning human deeds*. We denote this set by DN. It can be understood as a set of doctrinal norms of a certain religion. We do not state precisely what the norms of this set are like, but only indicate the kind of norms they are.

We build logic **DL**(DN) over logic **DL**. We characterize set DN by accepting axioms  $A^{DN}1a,b$  and applying the following definitions:  
 $D^{DN}1a. O^{DN} = \{n \in DN: \exists d (n = Od)\}$ ,  
 $D^{DN}1b. F^{DN} = \{n \in DN: \exists d (n = Fd)\}$ .

18 Such a logic is presented in Czelakowski's paper: *Deontology of compound actions*, *Studia Logica* (2018), 1–43; (see <https://doi.org/10.1007/s11225-018-9834-4>). Actions/deeds are structured entities there – they are treated as formal languages over the alphabet composed of atomic actions. Accordingly, he distinguishes three types of actions/deeds: atomic actions, sequential actions (or words of atomic actions), and compound actions as sets of sequential actions. The deontology of compound actions presented by Czelakowski is based on ideas from formal linguistics, rather than dynamic logic. Thus, his deontology of actions differs from that of Meyer (see J.J.Ch. Meyer, *A Different Approach to Deontic Logic Viewed as a Variant of Dynamic Logic*, op.cit.).

$$A^{DN1a}. DN = O^{DN} \cup F^{DN},$$

$$A^{DN1b}. O^{DN} \neq \emptyset \wedge F^{DN} \neq \emptyset \wedge O^{DN} \cap F^{DN} = \emptyset.$$

We assume that the set  $O^{DN}$  of obligatory norms and the set  $F^{DN}$  of forbidden norms are nonempty and disjoint sets, the sum of which is the set DN of all norms.

Thus, the set of norms DN is a nonempty set composed of norms obligating certain deeds and norms forbidding other deeds. In other words, we can divide norms into two disjoint groups: the norms of type  $O^{DN}a$ , concerning obligatory deeds and the norms of type  $F^{DN}a$ , concerning forbidden deeds. Here, we denote the norm saying that the deed  $d$  is obligatory with respect to DN by  $O^{DN}d$  and the norm stating that DN permits the deed  $d$  by  $F^{DN}d$ .

From Czelakowski's axioms for logic  $DL^+$  we immediately obtain corollaries which are their relativization to DN:

$$\text{Corollary}^{DN1}. O^{DN}d \rightarrow P^{DN}d,$$

$$\text{Corollary}^{DN2}. P^{DN}d \rightarrow \neg F^{DN}d.$$

These corollaries state that if a deed is obligatory in the DN codex, then it is also permitted by DN and if a deed is permitted by DN, then it is not forbidden by DN.

A new, specific primitive term of logic  $DL(DN)$  is the predicate "is compliant with DN". It appears in contexts of the type: deed  $d$  is compliant with DN (for short:  $d$  comp DN). The axioms which characterize this term are the following expressions:

$$A^{DN2}. \exists d (d \text{ comp DN}),$$

$$A^{DN3}. d \text{ comp DN} \rightarrow (O^{DN}d \vee \neg F^{DN}d) \vee \neg \exists d' ((d \Rightarrow d') \wedge (O^{DN}non-d' \vee F^{DN}d')),$$

$$A^{DN4}. (O^{DN}d \vee \neg F^{DN}d) \vee \neg \exists d' ((d \Rightarrow d') \wedge (O^{DN}non-d' \vee F^{DN}d')) \rightarrow d \text{ comp DN}.$$

According to  $A^{DN3}$  and  $A^{DN4}$ , a deed compliant with DN is either a deed that is obligatory in DN or one that is not forbidden in it. We can also have a case of no deed, which is its consequence, is such that a deed contrary to it, is an obligatory one, or it is forbidden in DN.



**Remark 2.** Let us observe that any deed compliant with DN and not forbidden can be a permitted deed with respect to DN.

Applying the following convention:

Conv.  $d$  is *not compliant with* DN (for short:  $d$  *not-comp* DN) iff  $\neg(d$  *comp* DN).

From this, we can draw the following immediate conclusions:

Corollary<sup>DN3</sup>.  $\neg(O^{\text{DN}}d) \wedge F^{\text{DN}}d \wedge (\exists d'(d \Rightarrow d') \wedge (O^{\text{DN}}\text{non-}d' \vee F^{\text{DN}}d')) \rightarrow d$  *not-comp* DN.

Corollary<sup>DN4</sup>.  $d$  *not-comp* DN  $\rightarrow \neg(O^{\text{DN}}d) \wedge F^{\text{DN}}d \wedge (\exists d' ((d \Rightarrow d') \wedge (O^{\text{DN}}\text{non-}d' \vee F^{\text{DN}}d')))$ .

## 7. AN OUTLINE OF THE LOGIC OF FAITH AND DEED

Logic **LF&D** of faith and deed is based on logic **LF** of faith, logic **LD** of deed and deontic logic **DL(DN)** relating to norms of DN. We also build it over logic **LF(G)** of faith in G (of religious faith in God) and logic **DL** (deontic logic). For the purpose of this work, we restrict the basic axioms to those determining the relations between a man's religious faith and his deeds motivated by the codex of norms DN of his religion. In truth, it makes sense to speak of the faith of a true follower  $x$  of a faith when it is an "active faith" connected with the fact that  $x$  faiths that norms DN of the ethical codex of the religion, as rendered in a descriptive formulation, are true – they are God's (or they are expressed by His Church), and as a devout follower of the faith he undertakes to act in accordance with the normative dimension DN of the religious code of this faith. Thus, he undertakes to do *obligatory* or *not forbidden* deeds and does not do deeds which are *not compliant with* DN, particularly deeds that are forbidden or not obligatory. At the same time, a subject  $x$  can undertake some deeds which are not conflicting with norms DN, that is deeds permitted from the point of view of DN. We do not exclude here situations in which  $x$  undertakes to do some deeds if they are realizations of sentences revealed to him by God.

Logic  $LF\&D$  describes the basic relations between the notions of a religious faith in God and the deeds of a person who faiths in God in the religious sense. One of the specific axioms of  $LF\&D$  should state that if all deeds of a person who faiths in God are motivated by religion then he/she is a religious believer in God. In order to preserve this axiom in the formal construction of our logic we have to introduce some abbreviations and definitions.

Let  $d(x)$  denote  $x$ 's deed  $d$ , and

$M^{DN} d(x) =_{df} d(x)$  is motivated by DN.

$M^{God} d(x) =_{df} d(x)$  is motivated by an action of God.

$M^{relg} d(x) =_{df} d(x)$  is religiously motivated.

The definitions of the notions of motivation with respect to  $x$ 's deed  $d$  are the following:

$D^{F\&D1}$ .  $M^{DN} d(x)$  iff  $x Fr God \wedge x D d \wedge d(x) comp DN$ ,

$D^{F\&D2}$ .  $M^{God} d(x)$  iff  $x Fr God \wedge x D d \wedge d(x) comp God$ , where

$d(x) comp God$  iff  $\exists p \in R\text{-set}(x)$  ( $d(x)$  is a realization of God's sentence  $p$ ), and

$R\text{-set}(x) = \{p: p \text{ is a sentence revealed to } x \text{ by God}\}$ .

$D^{F\&D3}$ .  $M^{relg} d(x)$  iff  $M^{DN}d(x) \vee M^{God}d(x)$ .

Axiomatically, we assume that:

$A^{F\&D1}$ .  $\forall d(x) ((x D d) \wedge M^{relg} d(x)) \rightarrow x Fr God$ .

According to  $A^{F\&D1}$ , if everything that a man does is religiously motivated, and thus compliant with the norms of the religious codex DN or with God's personal action, then the man faiths religiously in God.

**Remark 3.** Let us notice that axiom  $A^{F\&D1}$  defines only a sufficient condition for being a religious believer in God.

Let us formulate a few simple corollaries:

Corollary $^{F\&D1}$ .  $\forall d(x)((x D d) \wedge M^{DN}d(x)) \rightarrow x Fr God$ ,

Corollary $^{F\&D2}$ .  $\forall d(x)((x D d) \wedge M^{God}d(x)) \rightarrow x Fr God$ .

According to Cor $^{F\&D1}$ , a man who does not faiths religiously in God either does not faith in God or does not undertake a deed when such a deed is obligatory in the codex of a religion or is not forbidden

in it, and its consequences can be at variance with deeds which are obligatory or forbidden in it.

## 8. FINAL REMARKS

The logic of faith and deed  $LF&D$  sketched here is a theoretical account which obviously requires an in-depth analysis of the notions employed and the relations between them. Our theoretical conception of  $LF&D$  originated in the observation of natural logic applied by models of faith and deed, which without a doubt Cardinal Stefan Wyszyński and Pope John Paul II were. Its aim was to provide a detailed account of the meaning of different notions at work in the great religions (Judaism, Christianity, Islam), particularly in the Catholic religion, as well as to describe the different relations between such notions. A proper framework for this issue should be outlined in formal terms, especially with reference to the axiomatic system and reliable knowledge pertaining to studies in religion and theology. Therefore, it requires joint work between experts in religious studies, theologians and logicians.

\*\*\*

Polish logic, as it is well-known, has had excellent traditions rooted in the Lvov-Warsaw School and in the Catholic rationalists of the Krakow Circle: Rev. Salamucha, Drewnowski, Father Bocheński. It would be advisable to effectively maintain their legacy alive. A formal account of the questions connected with the Catholic faith must be founded on Catholic theology. Let us recall that a formalization of these problems or the problems of theology itself was the driving force behind the scientific activity of Rev. Salamucha. Father Bocheński himself called Polish theologians to undertake a new axiomatization of theology, as a matter of fact conceived by St. Thomas as an axiomatic system. It seems that the task set for Catholic theology is to

establish a new Catholic theology in Poland which can rely on the great tradition of Polish logic.

## REFERENCES

- Bocheński J.M., *The Logic of Religion*, New York University Press, New York 1965.
- Czelakowski J., *Freedoms and Enforcements in Actions. A Study in Formal Action Theory*, Trends in Logic 42, Springer, Berlin 2015.
- Czelakowski J., *Deontology of compound actions*, *Studia Logica* (2018), 1–43; (see <https://doi.org/10.1007/s11225-018-9834-4>).
- Herbut J., *Wiara*, in: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Wyd. KUL, Lublin 1997, 534–537.
- Herbut J.M., *J. Bocheńskiego nowa wersja teorii hipotezy religijnej*, *Roczniki Filozoficzne* 56(2008)1, 85–99.
- Hintikka J., *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the two Notions*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1962.
- Kalinowski J.K., *Teoria zdań normatywnych*, *Studia Logica* 1(1953), 133–146.
- Kalinowski J.K., *Études de logique deontique*, Presses Univ. de France, Paris 1972.
- Kotarbiński T., *Praxiology. An Introduction to the Sciences of Efficient Action*, PWN–Pergamon Press, Warszawa–Oxford 1965.
- Lechniak M., *Przekonania i zmiana przekonań*, Wyd. KUL, Lublin 2011.
- Marciszewski W., *Podstawy logicznej teorii przekonań*, PWN, Warszawa 1972.
- Meyer J.-J. Ch., *A Different Approach to Deontic Logic Viewed as a Variant of Dynamic Logic*, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 29(1987)1, 109–136.
- Schwitzgebel E., *Belief*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, (see: <http://plato.stanford.edu/entries/belief/> (substantive revision Tue Mar 24, 2015)).
- Segerberg K., *A topological logic of action*, *Studia Logica* 43(1984), 415–419.
- Segerberg K., *Getting started: Beginnings in the logic of action*, *Studia Logica* 51(1992) 3–4, 347–378.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polish Theological Association, Kraków 1969.
- van Benthem J., Smet S., *Dynamic Logics of Belief Change*, in: *Handbook of Logic for Knowledge and Belief*, College Publications, London 2014.
- von Wright G.H., *Deontic logic*, *Mind* 60(1951), 1–15.
- von Wright G.H., *Norm and Action: A Logical Inquiry*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.
- von Wright G.H., *An Essay in Deontic Logic and General Theory of Action*, *Acta Philosophica Fennica*, Fasc. 21, North Holland Publishing, Amsterdam 1968.

Wybraniec-Skardowska U., *Logika wiary i czynu. Idea i zarys koncepcji teoretycznej*, in: *Studia Theologica et Historica Silesiae Opoliensis*, ed. T. Dola, Universitas Opoliensis, Facultas Theologica, Opole 2010, 81–125.

---

Acknowledgements. The author thanks the referees for their extensive and useful comments on the first version of the paper. Their helpful remarks have improved the logical structure of this work. Also, I am very appreciative of the proofreader's knowledgeable revision of the manuscript, executed with not only necessary stylistic corrections, but a number of apt improvements on the original translation of the text, as well.

---

URSZULA WYBRANIEC-SKARDOWSKA

uws@uni.opole.pl

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy  
Wóycickiego 1/3, 01–938 Warsaw, Poland

DOI: 10.21697/spch.2019.55.2.06