

Kazimierz Ajdukiewicz

Minutiae
Autobiografia i eseje z początku lat dwudziestych

W tym roku mija pół wieku od śmierci Kazimierza Ajdukiewicza — jednego z najwybitniejszych filozofów XX wieku. Pragniemy uczcić tę rocznicę publikacją jego autobiografii z 1924 roku. Tekst jej został nam udostępniony przez żonę wielkiego filozofa — Marię z Twardowskich Ajdukiewiczową. Dodajemy do tego opublikowane w Słowie Polskim sprawozdanie z odczytu „Czas względny i bezwzględny” oraz wymienione w tej autobiografii, ale pomijane w dotychczasowych bibliografiach teksty, jak je sam Ajdukiewicz nazywa, popularno-filozoficzne. Są to: „Polska filozofia wolności” i „Polska filozofia wolności a logika trójwartościowa”, które są jedną z pierwszych publikacji informujących o stworzeniu przez Jana Łukasiewicza logiki trójwartościowej¹ oraz „Pogadanka o śnie i jawie”, rzucająca pewne światło na stanowisko Ajdukiewicza w zakresie metafizyki.

*Jacek Jadacki
Warszawa, 12 kwietnia 2013 roku*

**1. AUTOBIOGRAFIA
(1924)**

Dr Kazimierz Ajdukiewicz, ur. 12 grudnia 1890 w Tarnopolu, rel[igii] rzymskokatolickiej, uczęszczał do III Państwowego Gimnazjum we Lwowie i zdał w tym za-

¹ Por.: J. Łukasiewicz, F. Smolka, S. Leśniewski *et al.*, „U źródeł logiki trójwartościowej”, *Filozofia Nauki* r. III (1994), nr 3–4, s. 227–240.

kładzie w r. 1908 egzamin dojrzałości. W latach 1908/1909 do 1911/1912 był słuchaczem Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Lwowskiego i uzyskał w roku 1912 stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy *O stosunku aprioryzmu przestrzeni u Kanta do kwestii genezy wyobrażeń przestrzeni*. W roku 1912/1913 przygotowywał się do egzaminu nauczycielskiego z filozofii i matematyki jako przedmiotów głównych, a z fizyki jako przedmiotu pobocznego: wypracowanie domowe z matematyki napisał na temat „Antynomie teorii mnogości”; wypracowanie domowe z fizyki — na temat „Zasady optyki geometrycznej”. W tym też czasie ogłosił drukiem rozprawę pt. „W sprawie odwracalności stosunku wynikania” [1].² W rozprawie tej dowodzi twierdzenia, gdzieśgdzie przeczuwanego, lecz nigdzie jeszcze niedowiedzianego, że z iloczynu logicznego, czyli koniunktywnego połączenia następstw pewnego zdania ze zdaniem tym nierównoważnych, wynika ono samo. W dniu 22 lutego 1915 wygłosił w Polskim Tow. Filozoficznym odczyt „W sprawie interpretacji Kantowskiego wyrażenia: forma zjawiska” (autoreferat, zob. [11]). Następnie ogłosił recenzję z pracy W. Stamma pt. „Czym jest i czym będzie matematyka?” [8] i z książki B. Bornsteina pt. *Prolegomena filozoficzne do geometrii* [9]. W czasie tym bierze też czynny udział w ruchu niepodległościowym jako szeregowiec tzw. Stałych Drużyn Strzeleckich, zawiązku późniejszego Legionu Strzeleckiego.

Rok akademicki 1913/1914 spędza — zdawszy w październiku 1913 I część egzaminu nauczycielskiego, mianowicie z matematyki jako przedmiotu głównego — w Getyndze, zapisując się tam jako student na Wydział Filozoficzny i słuchając wykładów Husserla, Reinacha, Nelsona, Hilberta i Landaua, głównie zaś pracując u Reinacha, któremu też z końcem wspomnianego roku akademickiego oddał pracę pt. „Ein Beitrag zur Analyse des Bewegungsbegriffes”. W czasie tym ogłosił recenzję z pracy dra Chwistka pt. „Zasada sprzeczności w świetle najnowszych badań B. Russella” [10]. Bawiąc w czasie ferii wielkanocnych 1914 we Lwowie, wygłosił w Polskim Towarzystwie Filozoficznym odczyt pt. „Nowa aksjomatyka arytmetyki Hilberta” [12].

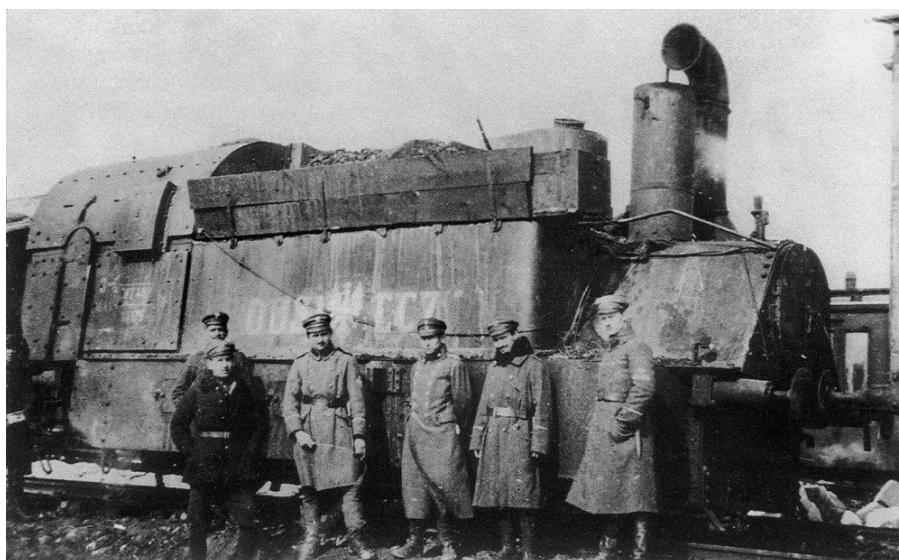
W sierpniu roku 1914 został powołany do służby pod broń w artylerii austriackiej, którą pełnił na pograniczu włosko-austriackim zrazu jako szeregowiec, później jako oficer, przez pewien czas w stojącym pod ciężkim ogniem forcie na płaskowzgórzu Lavarone,³ następnie biorąc udział w ofensywie na Asiago. W chwilach spokojniejszych przygotowywał się do drugiej części egzaminu nauczycielskiego i rozpoczął przekład polski dzieła Laplace’a *Essai philosophique sur les probabilités*. Otrzymałszy z powodu nadwyrężonego ustawiczną służbą frontową zdrowia przydział do baterii zapasowej, przebywał w Wiedniu od czerwca do sierpnia 1917, po czym znowu odszedł na włoski front do doliny Adygi. W ciągu następnej zimy, dają-

² W niniejszym wydaniu „Autobiografii” przyjęto jednolity i — w razie potrzeby (jak w wypadku tekstów opublikowanych w *Słowie Polskim*) — uzupełniony odpowiednimi danymi sposób opisu bibliograficznego wskazywanych publikacji. Wszystkie przypisy pochodzą ode mnie (JJ).

³ K. Ajdukiewicz nie wspomina tu, że za uratowanie żołnierzy zatrutych gazem bojowym w rozbitym forcie otrzymał od dowództwa austriackiego *Grosse Silberne Tapferkeitsmedaille*.

cej pewne wytchnienie od walk, prowadził dalej rozpoczęte studia i przerobił też pracę swoją „Ein Beitrag zur Analyse des Bewegungsbegriffes”, którą mu nadesłał komitet byłych uczniów Reinacha, poległego na froncie zachodnim, przystępujący do wydania księgi pamiątkowej ku czci zmarłego profesora, z prośbą o przygotowanie tej rozprawy do druku w zamierzonej księdze. Rozprawa ta nie została jednak wydrukowana, gdyż zamiar wydania księgi pamiątkowej nie doszedł do skutku.

W roku 1918, w czasie urlopu z wojska, przedstawił dnia 1 czerwca zasadnicze myśli wymienionej rozprawy w odczycie wygłoszonym w Polskim Towarzystwie Filozoficznym, a w lipcu tegoż roku zdał II część egzaminu nauczycielskiego z filozofii jako przedmiotu głównego, a fizyki jako przedmiotu pobocznego. Po upływie urlopu został przydzielony do kursu mierniczego dla oficerów artylerii, a uznany w drodze *superarbitrium* za niezdolnego do służby frontowej został przeniesiony do baterii zapasowej w Krakowie. Tam otrzymał dnia 31 października 1918 od pułkownika Roji⁴ rozkaz odebrania z rąk austriackich dowództwa baterii zapasowej, a tym samym przeszedł do służby w wojsku polskim, spędziwszy w czasie służby w wojsku austriackim 35 miesięcy wśród walk na froncie włoskim.



Kazimierz Ajdukiewicz (pierwszy z prawej) na tle pociągu pancernego „Odsiecz”

Dnia 7 listopada 1918, oddawszy dowództwo baterii zapasowej, przystąpił do sformowania pociągu pancernego, mającego wyruszyć na odsiecz Lwowa. Pociąg ten ułożył, zbierając po ulicach i koszarach krakowskich ochotników, którzy w ciągu

⁴ Bolesław Jerzy Roja (1876–1940) — początkowo bliski współpracownik, a później krytyk J. Piłsudskiego; zginął w obozie niemieckim w Sachsenhausen.

sześciu dni własnymi rękami pod jego kierownictwem zmontowali armaty fortów krakowskich na zwykłych wagonach kolejowych i zaopatrzyli je w improwizowane pancerze. Na rozkaz Komendy Krakowskiej udał się wraz z pociągiem do Zagłębia Dąbrowskiego, gdzie miały mieć miejsce zakusy utworzenia Rzeczypospolitej bolszewickiej, a po kilkudniowym beczynnym pobycie w Zagłębiu wyjechał wraz z pociągiem swoim jako jego komendant do Przemyśla i tu stoczywszy pierwsze walki z Ukraińcami, wyruszył 21 listopada 1918 na Lwów, torując drogę zdążającym za nim wojskiem, ciągnącym na odsiecz Lwowa. Po utarczkach pod Gródkiem, Sądową Wisznią i Chorośnicą został odkomenderowany do Chyrowa i brał w okolicach tego miasta udział w ciężkich walkach grupy podkarpackiej. Pociąg pancerny otrzymał wtedy nazwę „Odsiecz” i został zaszczytnie wymieniony w komunikacie Dowództwa Wojsk Wschodnich. Po dalszych ciężkich walkach na odcinku Chyrów–Przemyśl został pociąg pancerny skierowany przez Lubaczów do Rawy Ruskiej, gdzie odcięta ze wszystkich stron grupa Wehrmachtu, zdążająca na odsiecz Lwowa, a zatrzymana przez czas jakiś w Lublinie, znajdowała się w poważnej sytuacji. Pociąg pancerny znalazł się wtedy niemal ustawicznie w walce. Dr Ajdukiewicz jako komendant od 17 grudnia 1918 do 12 stycznia 1919 nie rozbierał się ani razu. Za udział w pomyślnej ofensywie jednej z formacji wojskowych został pociąg pancerny ponownie odznaczony pochwałą w komunikacie Dowództwa, musiał się jednak następnie wśród ciągłych walk, otoczony zamykającym się ze wszech stron pierścieniem wojsk ukraińskich, cofnąć pod Lwów, gdzie przez dwa tygodnie walczył na różnych odcinkach frontu i otrzymał uzupełnienie w ludziach, niezbędne wobec licznych krwawych strat, które pociąg w czasie walk poniósł. Ze Lwowa został pociąg wysłany na zachód w celu zabezpieczenia linii kolejowej Gródek–Sądowa–Wisznia i pozostawał odtąd znowu w codziennych walkach z nieprzyjacielem. Dnia 22 lutego 1919 udało się Ukraińcom, naciskającym na tor kolejowy pod Gródkiem, celnym strzałem armatnim spowodować rozbicie i wykolejenie dwóch wagonów pociągu pancernego. Choć sam lekko ranny, udał się dr Ajdukiewicz z pozostałą jego częścią pod Kamieniobród, gdzie odpierał ataki na most nad Wereszycą, aż nieszczęśliwy wypadek wywołał eksplozję własnego pocisku w lufie własnej armaty. Dzień ten zaznaczył się licznymi stratami w oficerach i żołnierzach pociągu oraz utratą dwóch armat i jednego wagonu z kulomiotami. Ze szczątkami pociągu udał się dr Ajdukiewicz do Lwowa, gdzie otrzymał pochwałę Dowództwa, ponieważ pociąg był chwilowo do walki niezdolny, skazany był na przymusowy odpoczynek. Przez ten czas znajdował się na dworcu towarowym, w bliskim sąsiedztwie pociągu z amunicją, którego eksplozja wstrząsnęła 5 marca 1919 całym miastem. Wśród gradu eksplodujących pocisków udało się drowi Ajdukiewiczowi wyprowadzić szczęśliwie „Odsiecz” na miejsce bezpieczne. Po dokonanej naprawie i uzupełnieniu straconych wagonów walczył pociąg pancerny w dalszym ciągu pod Domażyrem, Zboiskami, Krzywczycami, a po pomyślnej ofensywie kwietniowej walczył w grupie gen. Sikorskiego na linii Lwów–Chodorów, Chodorów–Rohatyn i Podwysokie–Potutory. Dnia 15 czerwca 1919 dwie kompanie piechoty, jedna bateria artylerii i „Odsiecz” uległy w walce z dwiema brygadami

ukraińskimi, przy czym dr Ajdukiewicz sam został ranny w twarz i szyję odłamkami pocisku armatniego.⁵ Po wyzdrowieniu walczył ze swym pociągiem pancernym pod Bukaczowcami, gdzie zrazu przy odwrócie „Odsiecz” kryła ten odwrót, a przy ponownej ofensywie torowała drogę postępującej naprzód dywizji i na 24 godziny przed resztą wojsk dotarła do Halicza, podając pierwszą rękę zdążającej w tym kierunku dywizji gen. Żeligowskiego. Spotkała się „Odsiecz” wraz z swoim komendantem i teraz z pochwałą i z obietnicą odznaczenia. Resztę lata spędziła „Odsiecz” bez walk na pograniczu czesko-słowackim, skąd oczekiwano ataku tzw. brygady ukraińskiej.

We wrześniu 1919 został dr Ajdukiewicz zwolniony z wojska i mianowany nauczycielem w Gimnazjum im. Stefana Batorego we Lwowie. Rok szkolny 1919/1920 spędził na pracy w szkole i na opracowaniu trzech tworzących jedną całość rozpraw pt. *Z metodologii nauk dedukcyjnych*, której rękopis oddał do druku 7 lipca 1920, w którym to dniu po dziesięciomiesięcznej przerwie w służbie wojskowej i po trzymiesięcznym pożyciu małżeńskim zgłosił się na skutek apelu Rady Obrony Państwa jako ochotnik do Wojska Polskiego. Przydzielony do 1 pułku artylerii górskiej udał się z 4 baterią tego pułku pod Warszawę, gdzie brał udział w odpieraniu ataków bolszewickich, a następnie w ofensywie polskiej. Stąd został przerzucony pod Halicz i brał udział w ofensywie na Podhajce, w czasie której cudem uszedł śmierci, którą polegli wszyscy oficerowie i 75 żołnierzy jego baterii.⁶

Zdemobilizowany 2 listopada 1920 podjął przerwana pracę nauczycielską i naukową. Otrzymałszy od jednego z księgarzy lwowskich propozycję opracowania *Wypisów filozoficznych*, przystąpił do tego zadania, zachęcony opinią kilku profesorów filozofii, którym zamiar ten przedstawił, a nadto własnym doświadczeniem, zebranym w czasie nauki w szkole średniej. Nadto przygotowywał się do habilitacji na docenta filozofii, której dokonał Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Warszawskiego w maju 1921 na podstawie pracy *Z metodologii nauk dedukcyjnych* [2]. Zajmował się w tym czasie wiele filozofią Macha i pozytywistów oraz teorią względności. Owocem tych studiów była rozprawa o czasie względnym i bezwzględnym drukowana w *Przeglądzie Filozoficznym* [3]. Kontynuował też opracowanie *Wypisów filozoficznych*, które wyszły w druku w r. 1923 (VIII i 283 s.) ze wstępem „Główne zagadnienia filozoficzne” (s. 1–36), a na zaproszenie Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego wygłosił na kursie dokształcającym dla nauczycieli szkół średnich w styczniu 1922 cykl odczytów „O sposobach dowodzenia w matematyce” i „Główne

⁵ K. Twardowski pisał w *Dziennikach* pod datą 16 czerwca 1919 roku: „Przed kolacją [był] u nas na chwilę Ajdukiewicz — został wczoraj raniony w szyję i twarz odłamkami granatu [...] i cudem ocalał. Ma prawie całą głowę obandażowaną”. Zob. K. Twardowski, *Dzienniki*. Tom II, Toruń 1997, Wydawnictwo Adam Marszałek.

⁶ K. Twardowski pisał: „Bateria Kazika Ajdukiewicza została między Jezupolem a Mariampolem nad Dniestrem rozbita — na szczęście on sam wkrótce przedtem został odkomenderowany do innej formacji!”. Zob. K. Twardowski, *Dzienniki*, *op. cit.*, s. 173.

kierunki filozofii matematyki”. Na podobnych kursach w lecie 1922 wygłosił cykl wykładów pt. „Podstawy matematyki”.

Uzyskawszy przeniesienie udzielonej mu przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Warszawskiego docentury na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jana Kazimierza, wykładał w trymestrze letnim 1922 przez dwie godziny tygodniowo *Metodologię dedukcji*, prowadząc zarazem przez jedną godz. tygodniowo ćwiczenia z logiki symbolicznej. Dnia 20 maja 1922 wygłosił w Polskim Towarzystwie Filozoficznym odczyt pt. „Redukcja czy indukcja” [16]. Ogłosił też w *Słowie Polskim* dwa cykle felietonów popularnych z zakresu filozofii: jeden pt. „Polska filozofia wolności” [5,6], drugi pt. „Pogadanka o śnie i jawie” [7].

W roku akademickim 1922/1923 wykładał w Uniwersytecie w I i II trymestrze w dwóch godzinach tygodniowo *Główne zagadnienia teorii poznania*, poświęcone omawianiu pojęcia prawdy, przedmiotu doświadczenia zewnętrznego i zagadnienia idealizmu i realizmu, a w III trymestrze również w dwóch godzinach tygodniowo *O uzasadnianiu aksjomatów*; nadto odbywał w I i II trymestrze w dalszym ciągu ćwiczenia z logiki symbolicznej, a w III trymestrze odbywał ćwiczenia na podstawie lektury Macha *Analyse der Empfindungen*. Prócz tego miał w II trymestrze zlecone wykłady logiki dla medyków. Dnia 17 lutego 1923 wygłosił w Polskim Towarzystwie Filozoficznym odczyt „O intencji pytania: Co to jest *P*?” (zob. [17]), a na Pierwszym Polskim Zjeździe Filozoficznym przedstawił obszerny referat pt. „O stosowaniu kryterium prawdy” [18].

W roku akademickim 1923/1924 wykłada w Uniwersytecie przez dwie godziny tygodniowo *Teorię dedukcji B. Russella*, na zaproszenie zaś Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego wykłada logikę na kursach dla nauczycieli przedmiotów pedagogicznych w seminariach nauczycielskich. W II trymestrze odbywa też zlecony wykład logiki dla medyków.

Wykłady, które dr Ajdukiewicz odbywa od jesieni 1922 na Wydziale Filozoficznym, również zostały mu przez Ministerstwo na wniosek Rady tego Wydziału zlecone, aby zaradzić przynajmniej w części brakowi trzeciego profesora filozofii na Uniwersytecie Lwowskim.

Niektóre prace dra Ajdukiewicza, jak praca pt. „Antynomie teorii mnogości”, której druk proponował mu prof. Sierpiński, dalej dysertacja doktorska z zakresu filozofii Kanta, niemiecka praca o pojęciu ruchu i referat zjazdowy o kryterium prawdy nie zostały dotąd ogłoszone drukiem, podobnie jak odczyty „O sposobach dowodzenia w matematyce” i „O filozoficznych podstawach matematyki”, których druk proponowała redakcja *Muzeum*. Przyczyną tego jest po części przerwa wywołana wojną, po części przeciążenie zawodową i zarobkową pracą nauczycielską, albowiem od roku 1920 musi dr Ajdukiewicz znaczną część czasu swego poświęcać pracy w gimnazjum państwowym oraz wykładom na różnych kursach, aby wobec panujących stosunków ekonomicznych móc utrzymać siebie wraz z rodziną.

Daty biograficzne:

- 12.12.1890 — urodzony w Tarnopolu.
 1908 — egzamin dojrzałości w Gimnazjum III⁷ we Lwowie.
 1908/1909–1911/1912 — studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego.
 1912 — promocja na doktora filozofii w Uniwersytecie Lwowskim.
 Lipiec 1913 — I część egzaminu nauczycielskiego.
 1913/1914 — studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Getyndze.
 1.08.1914–31.10.1918 — służba pod bronią w wojsku austriackim.
 Lipiec 1918 (w czasie urlopu) — II część egzaminu nauczycielskiego.
 1.11.1918 — wrzesień 1919 — służba pod bronią w wojsku polskim.
 Wrzesień 1919 — zamianowanie nauczycielem w Gimnazjum im. Batorego we Lwowie.⁸
 1919/1920 — działalność nauczycielska w tymże gimnazjum.
 10.04.1920 — wstąpienie w związku małżeńskie.⁹
 10.07.1920–2.11.1920 — służba ochotnicza w wojsku polskim przeciw bolszewikom.
 2.11.1920 — powrót do pracy nauczycielskiej w Gimnazjum [im. Batorego].
 Maj 1921 — habilitacja na docenta filozofii w Uniwersytecie Warszawskim.
 Maj 1922 — rozpoczęcie wykładów w charakterze docenta w Uniwersytecie Lwowskim.
 22.01.1922 — jednomyślna uchwała Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego powołująca na Katedrę Filozofii po prof. Łukasiewiczu.

Prace wydane drukiem:

- [1] „W sprawie odwracalności stosunku wynikania”, *Przegląd Filozoficzny* r. XVI (1913), s. 287–297.
 [2] *Z metodologii nauk dedukcyjnych*, Lwów 1921, Wydawnictwo PTF we Lwowie, s. 66.
 [3] „Czas względny i bezwzględny”, *Przegląd Filozoficzny* t. XXIII (1922), s. 1–18.
 [4] *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli*. (1. Teoria poznania. 2. Logika. 3. Metafizyka), Lwów 1923, Księgarnia S. Jakubowskiego, s. VIII + 284 (z wstępem pt. „Główne zagadnienia filozoficzne”, s. 1–36, i licznymi objaśnieniami).

Nadto artykuły popularno-filozoficzne w *Słowie Polskim*:

- [5] „Polska filozofia wolności”, *Słowo Polskie* (Lwów), r. XXIV(1920), nr 599 (z 23.12), s. 3–4.
 [6] „Polska filozofia wolności a logika trójwartościowa”, *Słowo Polskie* (Lwów), r. XXV(1921) nr 13 (z 11.01), s. 3–4; nr 15 (z 12.01), s. 3; nr 17 (z 13.01), s. 3–4.
 [7] „Pogadanka o śnie i jawie”, *Słowo Polskie* (Lwów), r. XXVII(1922), nr 81 (z 16.04), s. 9; nr 83 (z 20.04), s. 5–6.

Recenzje z następujących prac:

- [8] E. Stamm: „Czym jest i czym będzie matematyka?”, *Ruch Filozoficzny* t. I (1911), s. 64b–65a.
 [9] B. Bornstein: *Prolegomena filozoficzne do geometrii*, *Ruch Filozoficzny* t. III (1913), s. 193a–195b.
 [10] L. Chwistek: „Zasada sprzeczności w świetle najnowszych badań B. Russella”, *Ruch Filozoficzny* t. IV (1914), s. 173b–176b.

⁷ W latach 1900–1908, w których uczył się w nim K. Ajdukiewicz, nosiło ono oficjalną nazwę „c.k. Lwowskie Gimnazjum im. Franciszka Józefa”.

⁸ Gimnazjum to było kontynuacją c.k. Lwowskiego Gimnazjum im. Franciszka Józefa.

⁹ Żoną K. Ajdukiewicza została Maria Twardowska (1896–1992), córka K. Twardowskiego.

Odczyty naukowe [autoreferaty]:¹⁰

- [11] „W sprawie interpretacji Kantowskiego wyrażenia: forma zjawiska” (22.02.1913, PTF), *Ruch Filozoficzny* t. III (1913), s. 71a–b.
- [12] „Nowa aksjomatyka arytmetyki Hilberta” (25.04.1914, PTF), *Ruch Filozoficzny* t. IV(1914), s. 136a–b.
- [13] „Definicja dowodu w znaczeniu logicznym” (29.11.1919, PTF), *Ruch Filozoficzny* t. V(1919), s. 59b–60a.
- [14] „Pojęcie istnienia w naukach dedukcyjnych” (22.01.1920, PTF), *Ruch Filozoficzny* t. V(1920), s. 112a–b.
- [15] „Czas względny i bezwzględny” (2.04.1921), *Ruch Filozoficzny* t. VI(1921–1922), s. 70b.
- [16] „Redukcja czy indukcja” (20.05.1920, PTF), *Ruch Filozoficzny* t. VII(1922–1923), s. 39a–b.
- [17] „O intencji pytania: Co to jest *P*?” (17.02.1923, PTF), *Ruch Filozoficzny* t. VII(1922–1923), s. 152b–153a.
- [18] „O stosowaniu kryterium prawdy” (11.05.1923, I PZF), *Księga Pamiątkowa Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, Przegląd Filozoficzny* t. XXX(1927), s. 280–283.

Wykłady w Uniwersytecie:

- III trymestr [1921/]1922: (1) Metodologia dedukcji; 2 godz. tyg. (2) Ćwiczenia z logiki symbolicznej; 1 godz. tyg.
- I i III trymestr 1922/1923: (1) Główne zagadnienia teorii poznania; 2 godz. tyg. (2) Ćwiczenia z logiki symbolicznej [dokończenie]; 1 godz. tyg.
- II trymestr 1922/1923: Logika dla medyków; 1 godz. tyg.
- III trymestr 1922/1923: (1) O uzasadnianiu aksjomatów; 2 godz. tyg. (2) Ćwiczenia filozoficzne na podstawie E. Macha *Analyse der Empfindungen*; 1 godz. tyg.
- I i III trymestr 1923/1924: Teoria dedukcji B. Russella; 2 godz. tyg.
- II trymestr 1923/1924: Logika dla medyków; 1 godz. tyg.
- Począwszy od I i II trymestru 1922/1923 wykłady powyższe są wykładami zleconymi.

Wykłady poza Uniwersytetem:

- (1) Kurs uzupełniający dla nauczycieli szkół średnich, urządzony przez Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego w styczniu 1922:
1. O sposobach dowodzenia w matematyce.
 2. Główne kierunki filozofii matematyki.
- (2) Kurs jak wyżej — w lecie 1922:
Filozoficzne podstawy matematyki.
- (3) Kurs filozoficzno-pedagogiczny urządzony przez Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego dla nauczycieli przedmiotów pedagogicznych w seminariach nauczycielskich:
Logika (kurs dwuletni począwszy od jesieni 1923).

¹⁰ K. Ajdukiewicz wygłosił ponadto 1.06.1918 w PTF odczyt „Przyczynek do formalnej analizy ruchu”, ale autoreferat tego odczytu nie jest nam znany.

2. CZAS WZGLĘDNY I BEZWZGLĘDNY

Sprawozdanie z odczytu dra Kazimierza Ajdukiewicza, wygłoszonego w Polskim Towarzystwie Filozoficznych dnia 2 kwietnia 1921

Słowo Polskie r. XXV(1921), nr 165 (z 13.04), s. 3–4.

Tematem odczytu jest uchwycenie i sformułowanie różnicy między czasem względnym i bezwzględnym. Uchwycenie tej różnicy musi poprzedzić jej analizę i stanowić dla tej analizy przygotowanie materiału. Prelegent zastanawia się nad znaczeniem, jakie przypisujemy twierdzeniu, że dwa zjawiska mają równe trwanie. Rozważanie to ma posłużyć do wnikięcia w dwojaką interpretację danych czasowych: w interpretację absolutną i względną.

Za równe uważamy trwania dwóch zjawisk, jeśli między początkiem i końcem obu zjawisk upłynęła ta sama ilość sekund. Powyższe określenie wymaga jednak odpowiedzi na pytanie, czym jest sekunda. Na pytanie to dostarcza nam fizyka i życie potoczne różnych odpowiedzi. Najbliższą z nich jest stwierdzenie, że sekundą jest okres wahanía wahadła sekundowego. Przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się, że twierdzenia tego nie można przyjąć za definicję sekundy, gdyż gdyby tak miała brzmieć definicja sekundy, to wszystkie okresy tzw. wahadła sekundowego musieliśmy uważać za równe, bo byłyby one wszystkie sekundami, podczas gdy wiadomo, że okresy wahanía tego samego wahadła w różnych warunkach są różne. Astronomia podaje nam jako rzekomą definicję sekundy (tzw. sekundy gwiazdowej) czas, w którym Ziemia obróci się o $1/86400$ część pełnego kąta dokoła osi. Ale i tego za definicję sekundy przyjąć nie można, gdyż następstwem takiej definicji byłoby przyjęcie, że prędkość kątowna Ziemi względem gwiazd stałych jest niezmienna. Tymczasem następstwo to odrzucamy, przyjmując, że Ziemia obraca się, opóźniając swój ruch. Dlaczego przyjmujemy fakt opóźnienia Ziemi i jak ten fakt rozumiemy?

Są dwa stanowiska, rozumiejące fakt opóźnienia Ziemi w różny sposób. Jedno z nich, stanowisko absolutne, zbliżone do życia potocznego, powie, że Ziemia opóźnia swój ruch, to znaczy, iż czasy, w których Ziemia dokonywa kolejnych obrotów nie są równe naprawdę. Wierzy się tu w jakiś czas, istotę oddzielną od zjawisk, rozpadającą się na równe części niezależnie od wszelkiej treści zjawiskowej. Kto w taki czas absolutny, bo oderwany od wszelkiej treści zjawiskowej, wierzy, ten będzie uważał za zasadniczo chybione doszukiwanie się definicji sekundy i definicji równych okresów czasu, przynajmniej doszukiwanie się definicji konwencjonalnej. Wierzy on w to, że równe okresy czasu są faktem empirycznym, dla którego można podać kryterium, ale nie można go stwarzać dowolnie przez konwencjonalną definicję. Inaczej — stanowisko względne. Stanowisko to tłumaczy fakt opóźniania się Ziemi jako konsekwencję rozbieżności pomiędzy obliczeniami prędkości Księżyca względem Ziemi, opartymi na mechanice Newtonowskiej, a prędkościami względnymi Księżyca, jakie daje obserwacja. Rozbieżność ta daje się jedynie pogodzić przyjęciem opóźnienia ruchu Ziemi.

Przebija się w tym stanowisku ostateczna konwencjonalna definicja sekundy, jaką przyjmuje mechanika dotychczasowa. Jest nią zasada bezwładności, której możemy nadać następujące sformułowanie: Dwa zjawiska trwają jednakowo, jeśli w czasie od początku do końca każdego z obu zjawisk pewne ciało swobodne przebyło taką samą drogę.

Różnica między stanowiskiem absolutnym i względnym uwydatnia się najlepiej w interpretacji zasady bezwładności. Absolutysta uważa ją za hipotezę o rzeczywistym przebiegu zjawisk (chwila namysłu zmusi go do zarzucenia pierwotnej myśli, jakoby zasada ta była sprawozdaniem z doświadczenia). Relatywista widzi w niej konwencjonalną definicję równości dwóch okresów czasu lub definicję sekundy.

Roztrząsania te uwydatniają nam różnicę stanowiska absolutnego i względnego. Pierwsze wierzy w czas jako jakąś kanwę, na której rzeczywistość się haftuje, podzieloną na równe części; drugie stanowisko bez hipotezy tej kanwy się obywa i uważa równość dwóch okresów czasu za rzecz konwencji.

Nie tylko w interpretowaniu pojęcia równości trwał, lecz też w pojmowaniu następstwa i współczesności występuje różnica obu stanowisk. Prelegent podaje określenie współczesności, poprzedzając je następującymi rozważaniami.

Przedmioty doświadczenia należy pojmować jako coś nie pod każdym względem określonego. Np. przedmiot zwany Napoleonem nie jest określony pod względem wieku. Napoleon nie jest ani młody, ani stary, lecz jest czymś, co może być młodym i starym człowiekiem. Podobnie ma się rzecz przy zmiennych w matematyce. Jeśli X jest zmienną, której zakresem są liczby naturalne, to owo X nie jest pod każdym względem określone: nie jest ono ani równe np. 2, ani 3, lecz może być równe 2 i może być równe 3. Analogia ta skłania prelegenta do uważania przedmiotów doświadczenia i zmiennej matematycznej za gatunki wspólnego rodzaju: zmiennej logicznej, przy czym przedmioty doświadczenia nazywa zmienną empiryczną. Wartościami zmiennej empirycznej są fazy przedmiotu, tzn. zobiiektywizowane kompleksy cech, niedostępne żadnemu dodatkowemu określeniu.

Zmienne matematyczne, lub raczej ich wartości, pozostają w rozlicznych związkach. Np. $y = 2x$ jest związkiem takim. Z zachodzenia tego związku wynika, że jeśli $x = 1$, to $y = 2$. Podobnie rzecz się ma przy zmiennych empirycznych. Objętość powietrza zamkniętego w danym naczyniu i objętość rtęci w termometrze pozostają w pewnym oznaczonym związku, z którego wynika, że jeśli objętość rtęci jest taka a taka, to objętość powietrza jest taka a taka. Wykrycie tych związków między przedmiotami jest zadaniem przyrodoznawstwa i noszą one nazwę praw przyrody.

Po tych wstępnych rozważaniach przystępuje prelegent do definicji współczesności ze stanowiska względnego. Wybieramy sobie fazy pewnego przedmiotu dające się ustawić w szereg ciągły według pewnej zasady porządkowania. Obrany ten przedmiot nazywamy zegarem. Powiadamy obecnie, że dwie fazy A i B są współczesne, jeśli istnieje taka faza C zegara, która realizuje fazę A i realizuje fazę B , tzn. jeśli zachodzą wobec praw przyrody zarazem następujące związki: Jeżeli jest C , to jest A , i jeżeli jest C , to jest B .

Fazy zegara są według pewnej cechy uporządkowane tak, że każde dwie jego fazy Z_1 i Z_2 łączy albo stosunek Z_1RZ_2 , albo Z_2RZ_1 . Jeśli zachodzi pierwszy z nich, wówczas nazywamy fazę Z_2 późniejszą; w razie gdy zachodzi związek drugi, nazywamy fazę Z_2 wcześniejszą. O dwóch fazach jakichkolwiek przedmiotów A i B powiadamy, że A jest wcześniejsze od B , jeśli A realizuje faza zegara Z_1 , B realizuje faza Z_2 i jeżeli Z_1RZ_2 .

Tak wygląda pojęcie następstwa i współczesności ze stanowiska względnego. Pojęcie trwania dałoby się obecnie równie łatwo określić. Inaczej patrzy na sprawę tych pojęć absolutysta. I on wierzy w przedmioty zmienne występujące w różnych fazach; i on wierzy w to, co nazwaliśmy wyżej zegarem. Tylko zegarem tym jest dlań ów pozazjawiskowy, wszystko obejmujący czas absolutny. Stosownie do tego należałoby tylko przekształcić powyższe definicje.

Na koniec zastanawia się prelegent nad tym, o ile podana przezeń definicja współczesności pozostaje w zgodzie z pewną konsekwencją definicji podanej przez teorię względności. Według tej definicji dwa zdarzenia A i B mogą być w układzie U_1 współczesne, zaś w układzie U_2 mogą nie być współczesne. Jako zegar przyjmuje teoria względności promień światła, zaś jego fazami jest odległość czoła fali świetlnej od pewnego punktu układu. Współczesnymi są dwa zjawiska A i B , to znaczy według podanej definicji: istnieje taka odległość fali d , która zarazem realizuje A i B . Otóż owa odległość fali d jest czymś zależnym od układu. Może się więc zdarzyć, że taka realizująca obie fazy odległość d w jednym układzie istnieje, w drugim zaś nie istnieje. Sprzeczności więc nie ma. Kilku uwagami na temat definicji współczesności podanej przez teorię względności zakończył się odczyt.

W dyskusji przemawiali dr Z. Zawirski, dr Smolka, dr Twardowski, prof. Ernst, p. Katzenellenbogen¹¹ i prelegent.

3. POLSKA FILOZOFIA WOLNOŚCI

Słowo Polskie r. XXIV (1920), nr 599 (z 23.12), s. 3–4.

Pragnę w artykule tym zaznajomić szersze koła z pewnymi pracami polskimi na wskroś oryginalnymi, o charakterze ściśle naukowym, jakkolwiek dotyczą one tematu zdającego się wieść w zawrotne otchłanie metafizyki, jakim od czasów Kanta ma być zagadnienie wolności. Filozofowie polscy doby współczesnej wyzwoleni z mgieł nieproduktywnej spekulacji podejmują problemat wolności i twórczości, badając treść pojęcia wolności i analizując warunki, pod jakimi o wolności człowieka i jego działania może być mowa.

¹¹ Zygmunt Zawirski (1882–1848) — filozof i logik, uczeń K. Twardowskiego; Franciszek Smolka (1883–1947) — papirolog i historyk filozofii, uczeń K. Twardowskiego; Marcin Ernst (1869–1930) — astronom; Oskar Katzenellenbogen (1876–1942) — dziennikarz i krytyk literacki, znany pod pseudonimem „Ostap Ortwin”.

Prace, o których pisać zamierzam, noszą piętno wszelkich zamierzeń naukowych: cechuje je odwaga, nakazująca autorom krytycznie docierać do najbardziej zakorzenionych umysłowi założeń, i moc twórcza, która buduje nowy system prawd podstawowych, skoro dawny okazał się zbyt ciasnym i niewytrzymującym krytycznej analizy. Prace naszych myślicieli są więc pracami konstruktywnymi, wzbogacającymi arsenał myśli w nowe narzędzia i zapasy, a nie tylko usuwającymi zło zakorzenione przez tradycję.

Mówię o pracach Kotarbińskiego i Łukasiewicza. Zagadnienie wolności podejmuje pierwszy z nich w jednym z swych *Szkiców praktycznych*¹² zatytułowanym „Zagadnienie istnienia przyszłości”. Wolność jest własnością, jaką człowiekowi przypiszemy, gdy człowiek może coś zrobić. Wolnym jest człowiek, gdy pewną sferę przedmiotów może do życia, do bytu powołać. Jakież musi być ustosunkowanie owej sfery przedmiotów, decydującej o wolności człowieka, do bytu?

Jeśli możemy zrobić, aby coś było, to możemy też wtedy zrobić, aby tego czegoś nie było i odwrotnie. Jeśli mogę jutro wyjechać z miasta i jeśli mam to móc wykonać jako wolny czyn, a nie proces automatyczny, w takim razie mogę jutro o tej samej porze i nie wyjechać, pozostać; jeżeli możemy wolnym czynem odebrać sobie życie w pewnej chwili, to możemy wtedy i tak się zachować, aby w tej chwili jeszcze żyć. Ta możliwość obusieczna jest warunkiem wolności i twórczości w najszerszym znaczeniu tych wyrazów.

Wolność, a więc możliwość stworzenia czegoś, nie może dotyczyć rzeczy przeszłych ani teraźniejszych; jeśli gdzie szukać należy sfery czynu, to jedynie tylko w państwie przyszłości. Ale też i w tej bezbrzeżnej sferze przyszłości wielka część ogółu rzeczy, lepiej może: wielka część stanów rzeczy nie jest dostępna stworzeniu, tak jak i stany rzeczy, które minęły. Nie możemy sprawić, aby Golfstrom jutro przez Polskę popłynął, ani tego, byśmy nie umarli. Dziś już jest prawdą i prawdą było od chwili stworzenia świata, że Golfstrom nie popłynie jutro przez Polskę, tak jak od chwili naszych narodzin jest prawdą, że umrzemy. Albowiem istnieje to, co stwierdza sąd prawdziwy, a nie istnieje, co stwierdza sąd fałszywy. Odkąd więc sąd stwierdzający fakt przyszły jest prawdziwy, odtąd istnieje fakt ten jako przyszły. Co innego bowiem istnienie jakiejś rzeczy, a co innego jej obecność. Słowo „jest” ma charakter dwuznaczny. Gdy mówię, że przedmiot *A* jest, mogę rozumieć to na dwa sposoby: raz, że przedmiot *A* jest obecny, teraźniejszy; drugi raz, że sąd stwierdzający przedmiot *A* jest prawdziwy. Dla uniknięcia nieporozumień używać będziemy wyrazu „jest” tylko w drugim z wyżej wymienionych znaczeń. W tym to i tylko w tym znaczeniu możemy powiedzieć, iż ostatnia wojna światowa jest największym kataklizmem historii. W tym też znaczeniu o wszystkich przeszłych i o wielu przedmiotach przyszłych możemy dziś twierdzić, że są. Sierpniowe zaćmienie słońca w roku 1921 jest już w chwili obecnej, *nb.* jako przeszłe. Czy jednak przyszłość cała w tym zna-

¹² Zob.: T. Kotarbiński, „Zagadnienie istnienia przyszłości”, [w:] *Szkice praktyczne. Zagadnienia z filozofii czynu*, Warszawa 1913, Wydawnictwo Kasy Mianowskiego, s. 118–150.

czeniu jest już w chwili obecnej? Zapytajmy jednak lepiej, czy moglibyśmy cokolwiek stworzyć, gdyby wszystko przyszłe w chwili obecnej istniało, tzn. gdyby były prawdą wszystkie sądy stwierdzające przedmioty przyszłe? Czy wolność nie postuluje koniecznie, iżby nie wszystkie sądy dotyczące przyszłości były prawdziwe?

Wolność się kończy tam, gdzie się zaczyna prawda, a nie dopiero tam, gdzie się zaczyna przeszłość. Bo jakże można stworzyć to, co już jest, co się stało, czy też to, co jest stworzone? Można stworzyć najwyżej coś podobnego, ale tego już nie. Ale i nie jest fałszem, że to jest, co mogę stworzyć. Bo jakże może istnieć to, czego istnienie stwierdzający sąd jest fałszem. Gdy sąd stwierdzający jutrzejsze powstanie nowej mojej symfonii dziś jest fałszem, jakże możliwe byłoby powołać ją jutro do bytu i tym samym dołączyć do jednego i tego samego sądu, będącego od dzisiaj fałszem, atrybut prawdy? Co dziś jest fałszem, zostanie nim po wieki wieków, byłoby tym i jutro; gdyby zaś miało być jutro prawdą, byłoby jutro i prawdą, i fałszem; w ten zaś sposób wykroczyłyby przeciw najszanowniejszej z zasad: zasadzie sprzeczności.

Skoro więc nie można stworzyć ani tego, co stwierdzający sąd jest prawdziwy, ani tego, co stwierdzający sąd jest fałszywy, w takim razie warunkiem wolności, warunkiem możności stworzenia czegoś jest, aby sąd stwierdzający o tym czymś nie był ani prawdą, ani fałszem. Nazwijmy sądy ani prawdziwe, ani fałszywe, niezdecydowanymi. Tę samą nazwę nadajemy też przedmiotom stwierdzanym przez sądy niezdecydowane. Dziś jest prawdą, że umrę, a fałszem, że wiecznie żyć będę. Lecz czy tak samo prawdą, jak to, że umrę, jest i to, że umrę o tej a tej godzinie i minucie, i to może, że z dwóch rozstajnych dróg wejdę na prawą, nie na lewą? Nie, są to rzeczy niezdecydowane; są one w naszych rękach, w naszej władzy. Krajinę przyszłości dzieli wielka rzeka wolności na świat rzeczy możliwych, dostępnych twórczości, i świat rzeczy już zdecydowanych.

Nim przejdziemy do rozpatrzenia argumentów przytaczanych przeciw pogładowi przyjmującemu rzeczy możliwe i sądy niezdecydowane, przyjrzyjmy się trudnościom, na jakie naraża stanowisko przeciwne.

Znane są powszechnie konsekwencje, do jakich wiedzie pogląd, że wszystko w świecie, a więc i moje postanowienia i decyzje, mają w przeszłości swoją przyczynę. Konsekwencje te noszą nazwę fatalizmu i wiary w przeznaczenie. Wedle nich twórczość jest niemożliwa, a nawet zbyteczna. Jeżeli każda rzecz przyszła wynika jako skutek z rzeczy minionych, tak iż gdy ta przeszła, przyczyna, jest, wówczas i ta przyszła, skutek, też jest w sensie prawdziwości sądu twierdzącego o niej, gdy prawdziwy jest sąd stwierdzający przyczynę. Ponieważ jednak, mówiąc w skróceniu, cała przeszłość jest, zatem i cała przyszłość jest już; zatem wolność i twórczość to utopie. Determinizm wiedzie do odrzucenia wolności, ponieważ prowadzi do konsekwencji, że cała przyszłość już jest, że sądy, stwierdzające ją, są prawdami. Wolność i twórczość, jak widzimy, kończy się nie dopiero tam, gdzie się zaczyna skutek przyczyny, ale tam już, gdzie się zaczyna prawda.

Jeżeli cała przyszłość jest, wówczas działanie wolne, twórczość, nie tylko są niemożliwe, ale w dodatku niepotrzebne. Bo czyż nie jest zbyteczne robienie czego-

kolwiek dla osiągnięcia celu, który już jest, stał się, jest nam przez los darowany?
Zacytujmy dosłownie Kotarbińskiego:

Konkluzja z tego, że jeśli chcesz, aby się jutro odbyło coś, mówiąc potocznie, to równie dobrze nie masz nic do zrobienia w tym celu, gdy to coś zająć ma w regionach tobie niedostępnych, jak i wtedy, gdy zająć ma tuż w twojej tak zwanej sferze wpływu, gdzie między innymi fizyczna twoja siła sięga, oraz umiejętność kierowania siłą; w ogóle nie masz nigdy do zrobienia nic potrzebnego do swojego celu i jeśli pewne twe tzw. czyny są do tego potrzebne, to tylko takie, które się stać muszą, bo są już pośród prawd zapisane. Wszystko, co możesz zrobić z wolnego wyboru, jest zbyteczne; równie zbyteczne będzie, kiedy założysz ręce i będziesz czekał, jak kiedy pójdziesz na prawo, gdy cel twój przy lewej drodze; równie zbyteczne, bez celu będzie, jeżeli naprawdę to a to możesz zrobić, albo się od tego powstrzymać. Ale się pociesz: nic nie możesz, czego byś nie musiał, i jeśli masz co do wolności większe wymagania, zrezygnuj. Zresztą i zrezygnować jeśli możesz, to musisz, a czyż ma sens radzić komuś zrobić coś, co się nie odbyć nie może, co się nie może zbliżyć, ani oddalić, ani zmienić, skoro już jest takie a takie.

Do nadejścia rzeczy upragnionej przyczyniamy się o tyle, o ile musimy; nie mniej i nie więcej niż przyczyniamy się do nadejścia rzeczy zniechęcającej, bo wszystko to, co tu uczynić możemy, uczynić też musimy. Oto konsekwencja, do której nas zawiodło przyjęcie, że każda rzecz albo jest, albo nie jest, w sensie prawdziwości lub mylności sądu stwierdzającego ją.

Istnieje jednak poważna trudność, która postulat wolności mogłaby obalić. Postulat wolności zdaje się bowiem popadać w sprzeczność z jedną z najgłówniejszych zasad logicznych, zasadą wyłączonego środka, sformułowaną: „Jeśli pierwszy z dwóch sądów sprzecznych jest fałszywy, to drugi jest prawdziwy; gdy drugi jest fałszywy, to pierwszy jest prawdziwy”. Tej nieulegającej żadnej wątpliwości zasadzie chcą jednak niektórzy nadać postać: „Z dwu sądów sprzecznych jeden jest prawdziwy”, a więc wedle tego sformułowania jedna z dwu ewentualności sprzecznych musiałaby koniecznie zająć, tylko nie wiadomo która. Gdyby zasada wyłączonego środka dostępna była temu drugiemu sformułowaniu, wówczas źle przedstawiałyby się szanse wolności. Wolność bowiem wymaga, iżby o pewnej rzeczy, o moim jutrzejszym czynie, wypowiedziany sąd twierdzący ani nie był prawdziwy, ani fałszywy. W myśl jednak rzekomej zasady wyłączonego środka, rzekomo brzmiącej: „Z dwu sądów sprzecznych jeden jest prawdziwy” musiałby sąd przeczący temu jutrzejszemu czynowi być prawdziwy, skoro sąd stwierdzający mój czyn w myśl postulatu wolności nie jest prawdziwy. Tu zaś wkracza uznana powszechnie zasada sprzeczności i wyrokuję, że skoro sąd przeczący memu jutrzejszemu czynowi jest prawdziwy, to sąd stwierdzający ten czyn musi być fałszywy. Ale i to wyklucza postulat wolności na równi z przypuszczeniem, że sąd stwierdzający mój jutrzejszy czyn jest prawdziwy. Obie powyższe więc zasady razem, rzekoma zasada wyłączonego środka i zasada sprzeczności zabraniają nam uznać jakikolwiek czyn czynem wolnym.

Atoli łatwo spostrzec, że zasada wyłączonego środka w naszym sformułowaniu, jakie nadałmy jej na początku ostatniego ustępu, wcale nie jest równoważna twierdzeniu, że jeden z dwóch sądów sprzecznych musi być prawdziwy.

Mówi ona bowiem, że jeśli jeden [jest] fałszywy, to drugi prawdziwy; wynikłoby stąd, że jeden z nich jest prawdziwy, gdybyśmy już z góry wiedzieli, że jeden z nich musi być fałszywy. W tym właśnie leży zasadniczy pomysł pracy Kotarbińskiego, że poza ewentualnościami: prawdziwy i fałszywy, jest jeszcze trzecia: sąd ani prawdziwy, ani fałszywy — sąd niezdecydowany.

W ten sposób przyczyniła się teoria wolności do wyświetlenia różnych niezależnych od siebie znaczeń tzw. zasady wyłączonego środka, która właściwie nazwę swą stracić powinna, bo pomiędzy prawdą i fałszem znaleziono środek — niezdecydowanie sądu; pomiędzy bytem i niebytem środek — możliwość. Rzuciła nadto światło na wieloznaczność przeczenia. Zaprzeczenie pewnej rzeczy nie wtrąca jej jeszcze w otchłanie niebytu, ponieważ między bytem a niebytem jest naprawdę trzecia jeszcze ewentualność, jak poza tym, że lampa jest zwierzęciem żywym, i tym, że lampa jest zwierzęciem nieżywym, jest jeszcze trzecia ewentualność, że lampa wcale nie jest zwierzęciem. Gdy mówimy o czymś, że istnieje, to coś stwierdzając, oraz gdy mówimy, że «nie istnieje», gdy negujemy, wydając sąd przeczący, suponujemy pewien gatunek wspólny istnieniu i nieistnieniu. Ale można i ten gatunek zanegować i powiedzieć, że przedmiot dany ani jest, ani «nie jest», tylko że nie jest w innym, szerszym zakresie. W tym szerszym znaczeniu przeczenia lepiej mówić zamiast „Rzecz nie jest” — „Rzecz nie jest gotowa, nie jest zdecydowana”.

Oto w głównych zarysach treść rozprawy Kotarbińskiego; jest to pierwszy zamach na zakorzeniony pogląd, iż poza bytem i niebytem nie ma nic — zamach podjęty w imię wolności. Pierwsza próba wyzwolenia, niepozbawiona braków, z których sobie autor zdaje sprawę. Zaatakowano naszego autora w sposób bardzo dlań dotkliwy, z punktu widzenia utartej, przyjętej logiki. Okazała się potrzeba rozszerzenia ciasnych ram logiki przekazanej, by w nim pomieścić twórczość.

O dziele tym pomówię w artykule najbliższym.

4. POLSKA FILOZOFIA WOLNOŚCI A LOGIKA TRÓJWARTOŚCIOWA

Słowo Polskie r. XXV(1921) nr 13 (z 11.01), s. 3–4;
nr 15 (z 12.01), s. 3; nr 17 (z 13.01), s. 3–4.

I

W ostatnim artykule, w którym omawiałem pracę Kotarbińskiego pt. „Zagadnienie istnienia przyszłości”, streściłem główne myśli tej pracy.

Wszelka wolność czynu wymaga, iżbym czyn ten zarówno mógł wykonać, jak też i nie wykonać. Gdybym go bowiem nie mógł nie wykonać, to wykonać bym go musiał; o wolności zaś tam mowy być nie może, gdzie wchodzi w grę mus, konieczność. Jeśli ta obusieczna możliwość stanowi istotę wolności, wówczas wolność postuluje nieodzownie istnienie sfery przedmiotów możliwych, o których wydane sądy mogą być jedynie niezdecydowane, tj. ani prawdziwe, ani fałszywe. Gdy czyn spełnię, wówczas rzecz jedynie możliwa staje się rzeczywistą, sąd o niej staje się praw-

da, która odtąd pozostaje prawdą na wieki, jakkolwiek nie była prawdą odwieczną. Stanowisko nieprzyjmujące, że nie każda prawda jest odwieczna, wyklucza, wedle Kotarbińskiego, twórczość; odrzucenie rzeczy możliwych i sądów niezdecydowanych niweczy wolny czyn; ba, nawet czyni go zbytecznym.

Te oto myśli stanowią główną osnowę pracy omawianej przeze mnie w poprzednim artykule. W tymże jednakże roku, w którym pojawiły się *Szkice praktyczne* Kotarbińskiego, wystąpił prof. Uniwersytetu Warszawskiego, dr Stanisław Leśniewski, z artykułem pt. „Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna i odwieczna?” [...],¹³ w którym to artykule poddał wywody Kotarbińskiego bezwzględnej krytyce. Według Leśniewskiego każda prawda jest wieczna i odwieczna; odwieczność wszelkiej prawdy i niemożność jej stworzenia nie wyklucza jednakże według niego wolnej twórczości. Leśniewski zadaje więc kłām wszystkim zasadniczym tezom Kotarbińskiego.

Nie będę w tym jedynie referującym artykule, mającym raczej na celu zwrócenie uwagi na prace poruszające wspomniane zagadnienia niż wyczerpujące zaznajomienie z nimi, streszczał wszystkich dowodzeń Leśniewskiego. Podam może dla przykładu niektóre z nich, zajmując uwagę czytelnika felietonu może wbrew jego oczekiwaniom suchymi, jak się zdaje, rozumowaniami.

Wykazuje więc Leśniewski m.in., że każda prawda jest odwieczna. Znaczy to, że gdy pewne twierdzenie jest dziś prawdą, to nie było nigdy dawniej żadnego momentu czasu, w którym by to twierdzenie prawdą nie było. Jeśli ktoś wraz z Kotarbińskim nie wierzy w odwieczność pewnych prawd, to przyjmuje on, że jakieś twierdzenie, które jest obecnie prawdą, kiedyś dawniej, np. wczoraj, prawdą nie było. Leśniewski wykazuje, czy też raczej sądzi, że wykazał, iż takie stanowisko musi doprowadzić do sprzeczności, do absurdu. Tym samym dowodzi mylności tezy Kotarbińskiego o czasowym początku prawdy, a co za tym idzie słuszności tezy o odwieczności wszelkich prawd.

Przypatrzmy się, jak to czyni. Zatem przyjmujemy wraz z Kotarbińskim na chwilę, że jakiś sąd, np. „Piszę dnia 9 stycznia artykuł”, który wczoraj jeszcze nie był prawdziwy, dziś jest prawdziwy. Jeśli wczoraj sąd ten nie był prawdziwy, to był on wczoraj nieprawdziwy; gdy jednak wczoraj jest nieprawdą, że dnia 9 stycznia piszę artykuł, to jest wczoraj prawdą, że dnia 9 stycznia nie piszę artykułu. Gdy to jednak wczoraj było prawdą, to prawdą musi pozostać na wieki; nie może obok tej prawdy zaistnieć dziś prawda druga, że dnia 9 stycznia piszę artykuł. Przypuszczenie więc Kotarbińskiego, że prawdy mogą powstawać, że więc nie muszą być prawdami odwiecznymi, sprowadza Leśniewski do absurdu, wykazując zatem tezę przeciwną, że każda prawda jest i musi być ostateczna.

W powyżej przedstawionym rozumowaniu Leśniewskiego uderzy jednak uważnego czytelnika krok, do którego odmówi prawa autorowi omawianej rozprawy polemicznej stanowisko Kotarbińskiego. Stąd bowiem, że twierdzenie „Dnia 9 stycznia

¹³ Zob.: S. Leśniewski, „Czy prawda jest tylko wieczna czy też i wieczna i odwieczna?”, *Nowe Tory* r. VIII(1913), z. 10, s. 493–528.

piszę artykuł” nie było prawdziwe, przechodzi Leśniewski do tego, że twierdzenie omawiane było wczoraj nieprawdziwe. Na tym to kroku opiera Leśniewski cały dalszy tok myśli, wykazujący odwieczność wszelkiej prawdy. Atoli Kotarbiński wyraźnie postuluje, by twierdzenie nie będące prawdziwym, nie musiało być *eo ipso* nieprawdziwym, ponieważ pomiędzy ewentualnościami: prawda i nieprawda, czyli fałsz, przyjmuje Kotarbiński ewentualność trzecią: niezdecydowania; poza bytem i niebytem przyjmuje odmienną od nich obu możliwość. Stojąc na stanowisku logiki przekazanej, nie przyjmuje Leśniewski tego «środka» między prawdą i nieprawdą i stąd powyższe jego rozumowanie.

Chcąc dla teorii twórczości Kotarbińskiego zrobić miejsce, trzeba było zbudować logikę przyjmującą poza prawdą i fałszem jeszcze coś trzeciego: trzecią — jak mówimy — wartość logiczną, jaką sądy przyjmować mogą; inaczej bowiem, jak tego rozumowanie Leśniewskiego dowodzi, wszelka prawda będzie musiała być zarazem wieczna i odwieczna, a jako taka niedostępna twórczości. Wykazuje wprawdzie Leśniewski subtelnym rozumowaniem, że z tego, iż nie można stworzyć prawdy, nie wynika, że nie można nic stworzyć, że więc odwieczność prawdy wolnej twórczości nie przekreśla, w każdym jednak razie ogranicza odwieczność wszelkiej prawdy twórczość, wykluczając z jej sfery prawdę, a tym samym byt. To zaś ograniczenie odbiera twórczości jej właściwy, przez Kotarbińskiego bodaj po raz pierwszy dostrzeżony charakter (poprzednika ma Kotarbiński może w Arystotelesie) możliwości wydobycia rzeczy na świat bytu lub niebytu, nie tylko w czasie.

Jeśli się więc miało dać utrzymać twórczość i wolność w jej wyżej zaznaczonym charakterze, trzeba było dokonać dzieła przebudowy logiki do gruntu tak, aby logika nowa znalazła miejsce dla sądów niezdecydowanych, wprowadzając dla sądów poza prawdziwością i mylnością, dotąd jedynymi wartościami, jakie sądy przybrać mogły, jeszcze wartość trzecią. Dzieła tego dokonał profesor Uniwersytetu Warszawskiego Jan Łukasiewicz. Odnośne jego prace nie zostały dotąd ogłoszone drukiem. Autor logiki trójwartościowej zapoznał szersze koła z zasadniczymi swymi pomysłami w dwóch odczytach wygłoszonych w roku ubiegłym na posiedzeniach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. W odczytach tych omówił Łukasiewicz pojęcie możliwości i podał próbę aksjomatyki nowej logiki. [...] ¹⁴

Logika trójwartościowa przychodzi w ten sposób w sukurs Kotarbińskiemu, stając się logiką indeterministycznego poglądu na świat; posiada jednak nadto olbrzymie znaczenie teoretyczne, na wzór geometrii nieeuklidesowych. Postaram się w krótkości zapoznać czytelnika z głównymi zasadami tej logiki i wskazać drogę, którą autor podał jako najnaturalniejszą z dróg prowadzących do koncepcji trzeciej wartości logicznej.

¹⁴ Zob. J. Łukasiewicz, „O pojęciu możliwości” (autoreferat), *Ruch Filozoficzny* t. V(1919–1920), nr 9, s. 169a–170a; tenże „O logice trójwartościowej” (autoreferat), *Ruch Filozoficzny* t. V(1919–1920), nr 9, s. 170a–171a.

II

Dotychczasowy mój referat wskazał już jedną możliwą drogę wiodącą do koncepcji trzeciej wartości logicznej poza prawdą i fałszem; były nią wywody Kotarbińskiego o postulowanych przez wolną twórczość sądach niezdecydowanych. Łukasiewicz dochodzi w odczytach swoich do potrzeby przyjęcia trzeciej wartości logicznej na drodze analizy logicznej pojęcia możliwości.

Istnieją w historii logiki trzy różne poglądy na treść pojęcia możliwości. Charakteryzują się te poglądy przez związki logiczne, jakie przyjmują między sądami dotyczącymi istnienia, możliwości, konieczności, nieistnienia, niemożliwości, niekonieczności.

Sąd „Rozprawa Kotarbińskiego jest interesująca” jest sądem dotyczącym istnienia pewnego faktu, mianowicie faktu «interesującości» rozprawy Kotarbińskiego; sąd „Rozprawa Kotarbińskiego nie może nie być interesująca” dotyczy konieczności odnośnego faktu. Sądy dotyczące nieistnienia, niemożliwości i niekonieczności będą prostymi zaprzeczeniami powyższych sądów. Każdemu sądowi dotyczącemu istnienia można nadać postać ogólną (1) „ A jest B ”; zatem łatwo zlikwidować sądy pozostałe: (2) „ A może być B ”, (3) „ A nie może nie być B ”, (4) „ A nie jest B ”, (5) „ A nie może być B ”, (6) „ A może nie być B ”.

Otóż pierwszy z wspomnianych trzech różnych poglądów na możliwość przyjmuje następujące dwa związki między powyższymi sześciu sądami: I^0 „Jeżeli A nie może nie być B , to A jest B ”, II^0 „Jeżeli A nie może być B , to A nie jest B ”. Są to związki znane w logice scholastycznej w brzmieniu *Ab oportere ad esse valet consequentia* i *Ab non posse ad non esse valet consequentia*. Według logiki tradycyjnej związki te są nieodwracalne.

Z tym stanowiskiem logiki tradycyjnej pozostaje w sprzeczności pogląd Leibniza, który i dziś znajduje licznych zwolenników, według którego możliwe jest to, co nie zawiera sprzeczności, konieczne zaś to, czego zaprzeczenie wiedzie do sprzeczności. Stanowisko Leibniza charakteryzują znowu następujące dwa związki będące odwróceniami związków uznawanych przez logikę tradycyjną: I^0 „Jeżeli A jest B , to A musi być B ”, II^0 „Jeżeli A nie jest B , to A nie może być B ”. Mimo że oba te związki na pierwszy rzut oka wywołują zdziwienie, to jednak będzie ono musiało ustąpić, jeśli ktoś godzi się na definicję konieczności, jaką przyjmuje ontologiczny determinizm Leibniza. Bo jeśli konieczne jest to, czego zaprzeczenie wiedzie do sprzeczności, to jeśli A jest B , wówczas zaprzeczenie tego faktu, „ A nie jest B ”, musi wiedzieć do sprzeczności, mianowicie do tej, że zarazem A jest B (w myśl założenia, że nasz fakt istnieje) i A nie jest B .

Trzeci pogląd na możliwości to pogląd Arystotelesa, który przyjmuje również i Kotarbiński: pogląd scharakteryzowany przez związki: I^0 „Jeżeli A może być B , to A może nie być B ”, II^0 „Jeżeli A może nie być B , to A może być B ”.

Związki charakteryzujące nasze trzy poglądy nie mogą być ze stanowiska logiki dwuwartościowej, tj. przyjmującej, że każdy sąd jest albo prawdziwy, albo fałszywy, równocześnie przyjęte.

Okażemy to tzw. dowodem nie wprost, mianowicie z przyjęcia, że równocześnie spełnione są wszystkie trzy pary wyżej wymienionych związków, wywiedziemy sprzeczność; tym samym okażemy, że wszystkich tych związków równocześnie ze stanowiska logiki dwuwartościowej przyjąć nie można.

Przyjmujemy tedy, że wszystkie trzy pary związków są spełnione; popatrzmy, do jakich konsekwencji nas wobec tego zaprowadzi np. przyjęcie, że sąd „Aspiryna może być lekarstwem”, a więc sąd o typie ogólnym „*A* może być *B*”, jest sądem prawdziwym. Wtedy sąd „*A* nie może być *B*” jest na mocy zasady sprzeczności sądem fałszywym; gdy zaś uwzględnimy drugi ze związków określających deterministyczne pojęcie możliwości, mianowicie związek „Jeżeli *A* nie jest *B*, to *A* nie może być *B*”, to zobaczymy, że następnik w tym okresie warunkowym jest fałszywy, a więc i poprzednik (w myśl tzw. w logice prawa kontrapozycji) musi być fałszywy. Fałszem zatem będzie sąd „*A* nie jest *B*”, zatem prawdą, że *A* jest *B*.

Ze stanowiska determinizmu ontologicznego prowadzi teza, że prawdą jest, iż *A* może być *B*, do konsekwencji, że sąd „*A* jest *B*” jest prawdą, zaś sąd „*A* nie jest *B*” jest fałszem.

Indeterminizm ontologiczny wyprowadza jednak z prawdziwości sądu, iż *A* może być *B*, prawdziwość sądu, iż *A* może nie być *B*, a więc na podstawie zasady sprzeczności mylność sądu „*A* nie może nie być *B*”, czyli mylność sądu „*A* musi być *B*”. Powtórzmy tu jednak znowu tezę determinizmu: Jeżeli *A* jest *B*, to *A* musi być *B*. Na tej podstawie musimy, stosując znowu prawo kontrapozycji, wywieść z mylności sądu „*A* musi być *B*” mylność sądu „*A* jest *B*”.

Widzimy, że stanowisko indeterministyczne wraz z deterministycznym wywodzi z przyjęcia, że prawdą jest, iż *A* może być *B*, mylność sądu „*A* jest *B*” i prawdziwość sądu „*A* nie jest *B*”.

Powyższy rezultat jest wprost przeciwny rezultatowi, który otrzymaliśmy powyżej, stosując jedynie tezy deterministyczne. Dowiedliśmy więc, że wszystkie trzy poglądy na możliwość: scholastyczny, deterministyczny i indeterministyczny nie dają się ze sobą pogodzić, wymagałyby bowiem wszystkie razem, iżby w razie, gdy sąd „*A* może być *B*” jest prawdziwy, był sąd „*A* jest *B*” i prawdziwy, i fałszywy zarazem — wymaganie, któremu żaden sąd zadośćuczynić nie może.

III

Sprzeczne jednak rezultaty, do jakich doszliśmy, zawdzięczamy temu, iż wszystkie związki, jak np. „Jeżeli *A* może być *B*, to *A* jest *B*” itd., interpretowaliśmy w tym sensie, że znaczą one tyle, co np. związki „Jeżeli prawdą jest, że *A* może być *B*, to prawdą jest, iż *A* jest *B*”. Logika nieznająca innych ewentualności jak prawdziwy lub fałszywy sąd nie widzi żadnej różnicy między tymi dwoma sformułowaniami. Atoli jakże bliskie jest zmodyfikowanie np. powyższego związku w sposób następujący: „Jeżeli prawdą jest sąd, [że] *A* może być *B*, to możliwy jest sąd, że *A* jest *B*”. Jeżeli pewne ze związków, za pomocą których scharakteryzowaliśmy owe trzy różne poję-

cia możliwości, zmodyfikujemy w tym sensie, to rezultaty, do których dojdziemy, nie będą wykraczały przeciw uznawanej powszechnie zasadzie sprzeczności, zabraniającej, by dwa sądy sprzeczne nie były prawdziwe zarazem, ale nie zakazującej, by dwa sądy sprzeczne były możliwe zarazem.

Przy takiej interpretacji naszych związków, a więc przy interpretacji nie wywodzącej jedynie prawdziwość z prawdziwości, ale wywodzącej czasami możliwość sądu z prawdziwości innego, dadzą się tak zmodyfikowane owe związki utrzymać. Jest to wielka ulga dla sumienia teoretycznego, które odczuwało wielką oczywistość poszczególnych związków, a z drugiej strony widziało niemożliwość pogodzenia ich ze sobą. Takie pogodzenie daje się przeprowadzić przez przyjęcie, że sądom poza prawdziwością i fałszywością może przysługiwać trzeci atrybut «możliwości» czy też «niezdecydowania».

Otwiera się obecnie zadanie określenia owego trzeciego atrybutu sądów lub lepiej — jak mówi Łukasiewicz — owej trzeciej wartości logicznej, którą Łukasiewicz nazywa możliwością sądu, a która nie posiada innego sensu jak niezdecydowanie sądu u Kotarbińskiego. Zanim określenie to za Łukasiewiczem powtórzę, pozwolę sobie poprzedzić je kilku uwagami o sposobach określania.

Określa się tedy lub definiuje nowy wyraz (a chodziło o definicję wyrazu „sąd możliwy”) w ten sposób zazwyczaj, że się wymienia inną kombinację wyrazów już znanych i stwierdza się, że ów nowy wyraz i owa kombinacja mają to samo znaczenie. Przykładów nie przytaczam; znane są z jakiegokolwiek nauki mającej pretensję do ścisłości. Definicja jest więc podobna do równania matematycznego stwierdzającego, że jakaś niewiadoma X równa jest jakiejś matematycznej kombinacji liczb wiadomych. Definicja stwierdza identyczność znaczeń «prawej i lewej strony», *definiendi* i *definiendis*; także «wyraźne» równanie stwierdza identyczność liczebności «prawej i lewej strony».

Częstokroć jednak niewiadoma nie bywa dana w równaniu kształtu „ $x = i(a, b, c)$ ” — gdzie „ $i(a, b, c)$ ” oznacza nam ową kombinację matematyczną znanych liczb — ale niewiadomą określa układ równań, zawierających nie tylko tę jedną niewiadomą x , lecz i inne jeszcze jakieś niewiadome. Obserwowana wyżej analogia między podaniem wartości liczby a definicją jest i tu zachowana. Zdarza się mianowicie w nauce częstokroć, że jakiegoś wyrazu niepodobna określić prostym zdaniem stwierdzającym, że wyraz mający być określony znaczy to a to, ale można wyrazu tego użyć w kilku kontekstach, przez które wyraz taki nabiera sensu. Z definicjami tego rodzaju spotykamy się częstokroć w matematyce; noszą one nazwę definicji przez postulaty.

Postulatami lub aksjomatami nazywamy owe zdania, które stoją na czele jakiegóż teorii matematycznej, a które będąc same podstawą, z której wyprowadza się wszystkie bez wyjątku twierdzenia danej teorii, same dowodowi nie podlegają. Matematyka szczydzi się mianowicie tym, że wszystkie zdania, które w jej skład wchodzi, uodwadnia, z wyjątkiem samych aksjomatów, jako też i tym, że wszystkie wyrazy w jej zdaniach figurujące definiuje. Ale tak jak wszelkie dowodzenie skończyć się musi na

pewnych ostatecznych założeniach, zwanych aksjomatami, tak też i wszelkie definiowanie musi się zatrzymać na pewnych ostatecznych elementach, zwanych symbolami pierwotnymi. Jakkolwiek te pierwotne symbole nie posiadają już w teorii wyrażanych definicji, to jednak sens ich jest w ten sam sposób określony jak wartość liczbowa niewiadomej przez układ równań. Widzimy więc z tego, dlaczego owe uwikłane definicje noszą nazwę definicji przez postulaty.

Podobnie jak teorie matematyczne, tak i logika — przynajmniej pewna jej część — składa się z twierdzeń i z aksjomatów, w których występują wyrazy względnie symbole, i to symbole bądź wyraźnie zdefiniowane, bądź też symbole pierwotne zdefiniowane przez aksjomat. Takimi pierwotnymi symbolami była prawda i fałsz w logice dwuwartościowej. Jeśli się tedy tworzy nową logikę, która prócz tych dwu wartości wprowadza jeszcze wartość trzecią: możliwość sądu — to trzeba będzie zmienić aksjomaty stojące na czele systemu logicznego, przez co i twierdzenia logiczne oczywiście ulegną zmianie, przy czym trzecia wartość logiczna będzie podobnie jak prawda i fałsz zdefiniowana przez te właśnie aksjomaty.

Możliwość sądu jest więc w systemie trójwartościowej logiki Łukasiewicza określona przez aksjomaty. Nie miejsce tu podawać tych aksjomatów; powiem o nich tylko tyle, że posiadają one treść zgodną z intuicją. Twierdzenia, które z nowych aksjomatów wywodzimy, są w części identyczne, w części zaś odmienne od praw logiki dwuwartościowej. Tak np. zasada sprzeczności i zasada wyłączonego środka są tylko sądami możliwymi, a nie prawdziwymi. Zasada sprzeczności orzeka, jak wiadomo, że fałszem jest, że t jest s i że zarazem t nie jest s .

Wedle logiki trójwartościowej zasada ta jest tylko możliwa. Sprawdza się ona, ilekroć „ A jest B ” jest sądem prawdziwym lub fałszywym; jest mylna, gdy jest tylko możliwym. Jedną z najciekawszych konsekwencji tej teorii jest wniosek, że zasada, iż fałszem jest, iżby z jakiegoś zdania wynikało jego zaprzeczenie, a z jego zaprzeczenia ono samo, jest w logice trójwartościowej zasadą mylną. Jeśli bowiem zdanie jakieś jest tylko możliwe, to zeń wynika jego własne zaprzeczenie, również możliwe tylko, a także na odwrót.

Konsekwencja ta usuwa, zdaniem Łukasiewicza, tzw. antynomie logiki i teorii mnogości. Antynomie tych dwóch nauk polegają na tym, że nauki te prowadzą do zupełnie uprawnionych twierdzeń, z których wynika ich zaprzeczenie, i na odwrót: z ich zaprzeczenia wynikają one same. Ze stanowiska logiki dwuwartościowej musiano dla usunięcia antynomii dokonać przebudowy nauk do antynomii wiodących, albowiem ze stanowiska logiki dwuwartościowej wzajemne wynikanie z siebie twierdzenia i zaprzeczenia było konsekwencją fałszywą. To samo wzajemne wynikanie nie jest jednak z punktu widzenia logiki trójwartościowej fałszem, ale twierdzeniem możliwym, wiodącym do konsekwencji, że twierdzenie, z którego wynika jego zaprzeczenie i na odwrót, jest twierdzeniem możliwym.

Logika trójwartościowa dokonała już dwóch olbrzymich dzieł. Utorowała drogę wolnej w znaczeniu ontologicznym twórczości, pozwalając nam stwarzać prawdę; po drugie usunęła ona antynomie. W artykule tym chcę nacisk położyć na pierwszą

z tych wielkich zasług teorii Łukasiewicza. Przez stworzenie logiki, w której poza prawdą i fałszem jest miejsce na możliwość sądu, na jego niezdecydowanie, pozwala Łukasiewicz na przekształcenie sądu z możliwego na prawdziwy lub mylny, bo wedle niego teza, że sąd prawdziwy jest możliwy, jest tezą możliwą, a nie mylną, jak teza, że fałsz jest prawdą.

Jest logika trójwartościowa próbą logiki niearystotelesowej i jako taka próbą rozszerzenia horyzontu myśli ludzkiej i wyzwolenia jej z pęt tradycją przekazanej logiki, pęt uciskających ludzkość najbezwzględniej ze wszystkich, stawiając w miejsce deterministycznej logiki starej nowy gmach otwierający wrota indeterministycznemu na świat pogładowi. Jako zjawisko historyczne uderzający jest fakt, że w czasach, w których teoria względności Einsteina rozkruszać się zdaje wiarę w euklidesowość przestrzeni, tj. zachwiała naszymi, jak się zdawało niezłomnymi, przekonaniem w prawa rządzące rzeczywistością przestrzeni, przekonaniem, w których ludzkość była od czasów greckich chowana, podawanymi za wzór pewności, że w tych czasach pojawia się drugie dzieło, stanowiące zamach na jeszcze bardziej uświęcone tradycją i jeszcze bardziej, jeśli to możliwe, pewne zasady logiki arystotelesowej. Kto zamierzenie to pojmie, ten nie potrafi uchronić się od dumy, że dzieło to jest dziełem Polaka.

5. POGADANKA O ŚNIE I JAWIE

Słowo Polskie r. XXVII(1922) nr 81 (z 16.04), s. 9;
nr 83 (z 20.04), s. 5–6.

Jedna z bajek z tysiąca i jednej nocy opowiada o następującej przygodzie ubożego Abu Hassana. Na rozkaz kalifa został on za pomocą narkotyku uspiiony i podczas snu przeniesiony do pałacu kalifa. Tu otoczono go wszelkim przepychem, należnym władcy i oczekiwano jego przebudzenia. Gdy przebudzenie nastąpiło, ujrzał Abu Hassan, że spoczywa we wspinałym łożu, pod baldachimem purpurowym, ozdobionym najpiękniejszymi diamentami i perłami.

Dokoła niego stały cudowne niewiasty, grające czarowne melodie, a na skinienie jego czekał orszak przewspaniale odzianych Murzynów. Widok ten wprowadził Abu Hassana w największe zdziwienie. „Czyż jestem kalifem?” — pytał sam siebie. „Nie, to być nie może; ja przecież śnię!” Lecz gdy znowu zamknął oczy, usłyszał, jak niewolnicy mówili doń z największą czcią, nazywając go „Panem Wiernych”. Słowa te obudziły w nim na nowo wątpliwość i niepewność, czy śni, czy też jest na jawie.

Bajka ta podaje nam jaskrawy przykład wypadku, w którym na serio powstaje wątpliwość, czy przeżycia nasze są snem tylko, czy jawą. Może nie każdy z czytelników znajdował się kiedyś w tym stanie wątplenia, gdy rzeczywiście czuwał. Lecz sądzę, że we śnie niejednokrotnie każdemu zdarzyło się doświadczyć tych wątpliwości. Często we śnie zastanawiamy się nad tym, czy cały nasz sen, w którym się znajdujemy, jest tylko rojeniem sennym, czy prawdziwą rzeczywistością.

Czy można odróżnić sen od jawy? Czy można podać kryterium, które by w każdym momencie pozwoliło rozstrzygnąć to pytanie? Filozofowie upatrywali często w tym, że kryterium takiego nie da się podać, powód do wątpienia o tym, czy też istnieje rzeczywiście wszystko to, co widzimy, słyszymy, czujemy — słowem to, co zmysły nam okazują. Czy mogę twierdzić na pewno, że stół, który widzę, którego dotykam, który stawia opór mej ręce, istnieje naprawdę? Przecież może to tylko sen. I we śnie zdarzało się przecież, że doznawałem tego wszystkiego, czego teraz doznaję. I we śnie doznawałem widzenia, uczucia, oporu; przypisywałem te doznania jakiemś przedmiotowi, który nazywałem stołem, o którego istnieniu rzeczywistym byłem mocno przekonany, a przecież stół ten nie istniał; był tylko moim widziadłem.

Gdybyśmy mogli stwierdzić, że stół, który widzimy, rzeczywiście istnieje, wówczas byłoby nam dane kryterium, pozwalające odróżnić sen od jawy. Lecz jakże to można uczynić? Można próbować to stwierdzić w następujący sposób. Można badać, czy obraz tego stołu powstaje w mej świadomości dzięki zmysłom, czy też bez ich bezpośredniej pomocy. Widziadło senne stołu powstało w mej świadomości bez przyczynienia się oka. Powstaje wtedy, gdy oko jest zamknięte; czasami w zupełnej ciemności, kiedy oko nie może pod wpływem promieni świetlnych działać. Więc próbujemy zbadać, czy stół jest przeze mnie wyobrazony dzięki oku. Przypuśćmy, że patrząc prawym okiem na stół, możemy lewym oglądać obraz prawego oka w lusterku. Możemy wtedy zobaczyć lewym okiem, czy w prawym odbija się stół. W ten sposób można by zbadać, czy widziany stół istnieje naprawdę, tzn. jest widziany dzięki oku, czy też nie.

Lecz gdy wątpimy o tym, czy widziany stół naprawdę istnieje, czy też jest majakiem, to niemięjszy powód mamy wątpić o tym, czy to, co widzimy lewym okiem, tj. obraz stołu w oku prawym, naprawdę istnieje, czy jest tylko rojeniem sennym. Żaden zmysł nie może nas pouczyć o tym, czy wyobrazenie jakieś powstaje w nas dzięki oku, czy też bez jego pomocy. Gdyby nawet ktoś zaryzykował przecięcie nerwu ocznego dla przekonania się, czy obraz stołu, który w świadomości jego istnieje, pochodzi od oka, czy jest majakiem niezawdzięczanym zmysłom, lecz powstałym dzięki pewnym zmianom w centralnym organie systemu nerwowego, tj. w mózgu, to i w ten sposób nie mógłby sobie dostarczyć dowodu. Bo o tym, że nerw oczny przeciął, dowiedziałby się dzięki pewnym obrazom powstającym w świadomości. Lecz czy te obrazy same nie są tylko snem? Jak się o tym przekonać?

Człowiek ze swej świadomości wyskoczyć nie może; bardziej jest on z nią związany niż z własną skórą. Jeśli ma się przekonać, czy istnieje to, co widzi, słyszy, czuje, nie może się o tym przekonać inaczej jak przez inne widzenia, słyszenia, uczucia — a czy te go nie zwodzą, o tym znów tylko na tej samej drodze przekonać się może: na drodze nowych doznań subiektywnych, psychicznych — nie mniej wątpliwych niż tamte.

Lecz po co badać dopiero swe zmysły, po co przekonywać się, czy widzenie swe zawdzięczam oku, jeśli się chcę przekonać, czy śnię, czy też widzę na jawie? Przecież jest droga prostsza i pewniejsza. Jeśli śnię, to widzę tylko ja, a inni nie widzą.

Więc spytam się innych, czy też widzą stół, przy którym piszę! Jeśli i oni widzą, to czuвам; jeśli nie widzą, to śnię. Jakże się jednak dowiem, czy ktoś inny prócz mnie widzi ten stół? Wszakże też nie mam sposobu wyskoczyć ze swej świadomości, stać się tym innym i doznawać jego doznań. Muszę poprzestać na słowach bliźniego, które usłyszę. A dlaczegoż nie miałbym przypuszczać, że i te słowa mi się śnią? Skąd zresztą wiem, że i bliźni mój nie jest tylko moją fantazją? Zatem i ta droga nie wie-dzie do celu.

Nie potrafię wyjść poza własną świadomość; nie potrafię zbadać wprost, ani we śnie, ani na jawie, czy istnieją rzeczywiście rzeczy widziane, słyszane, odczuwane. Lecz mimo to rzadko kiedy zdarza się, bym będąc na jawie, nie dowierzał jej, bym na serio o niej wątpił — do tego stopnia na serio, żebym na tej wątpliwości opierał moje działanie. Musi więc w samym swym wyglądzie jawa różnić się od snu. I może we śnie nie jestem zdolny zrobić użytku z tej różnicy; może we śnie nie umiem w należyty sposób ocenić moich przeżyć, lecz przecież gdy czuвам i jestem w pełni sił umysłowych, stwierdzić potrafię, że moje obecne przeżycia są inne, niż gdy śpię.

Może ktoś tę różnicę będzie widział w wyrazistości, żywości, intensywności obrazów występujących w świadomości. Sny są bardziej mgliste, mniej żywe, mniej intensywne. Tak bywa często, lecz nie zawsze. Każdy zna z własnego doświadczenia, i sądzę z częstego doświadczenia, sny tak wyraźne, tak żywe, że wcale nie ustępują pod tym względem obrazom przeżywanym na jawie. Śnią nam się rzeczy straszne, które tak wielkie wywołują wzruszenie, że nawet obudziwszy się, nie możemy ochłonać.

Nie w tym więc leży — jak sądzę — cecha, którą się sny odróżniają od przeżyć na jawie. Przypatrzmy się, jak nasz Abu Hassan od swych wątpliwości próbował się uwolnić. Gdy zupełnie zbity z tropu przepychem otoczenia, w którym się znalazł, nie chciał oczom wierzyć, że jest ono rzeczywistością, chwycił się następującego środka. Przywołał jedną z niewiast otaczających go i kazał się ugryźć w palec. Gdy ta rozkaz spełniła, zawołał Abu Hassan: „Jestem na jawie! Ja nie śnię!” Cóż go do tego skłoniło? Otóż to, że oczekiwane wrażenie bólu rzeczywiście po spostrzeżeniu zębów ściskających jego palec w świadomości jego wystąpiło. Cóż w tym było takiego, co go mogło skłonić do przekonania o tym, że jest na jawie? Otóż, jak sądzę, nic innego jak stwierdzenie prawidłowości, z jaką przeżycia następowały. Rzeczywiście, jeśli gdzie, to w tym leży cecha odróżniająca sen od jawy. Na jawie następują po sobie nasze przeżycia prawidłowo. Scyzoryk strącony ze stołu spada na dół, a nie leci w górę, ani nie zawisa nieruchomo w powietrzu. Słońce grzeje. Jeśli chcę się przenieść ze Lwowa do Londynu, muszę przebyć całą dzielącą mnie przestrzeń i doznawać różnych przeżyć, jakie z taką podróżą są związane. Tak jest wszędzie. Nic podobnego nie da się powiedzieć o snach. W snach dzieją się rzeczy najdziwniejsze. Scyzoryk wprawdzie we śnie spada ze stołu, lecz równie często zawisa w powietrzu. We śnie schodzimy czasem z góry, jak na jawie; lecz często zlatujemy z niej, jak gdybyśmy mieli skrzydła. Ze Lwowa do Londynu przenosimy się w jednej chwili i żadne przeżycia nie dzielą moich doznań we Lwowie od doznań w Londynie. Sło-

wem w snach nie ma żadnej prawidłowości, żadnego stałego porządku naszych przeżyć. Kula trafia nas we śnie, ale nie sprawia bólu, choć czasem ból czujemy. Umieramy trafieni kulą i płacemy na własnym pogrzebie, rozmawiając z bliskimi o własnym skonie. Lecz często też nie umieramy i kula trafia nas, nie wywołując żadnych dla organizmu szkodliwych skutków.

Przeżycia nasze w snach następują w sposób najzupełniej nieprawidłowy i dowolny. Na jawie odbywa się wszystko wedle pewnych stałych praw. Jeśli ta tylko różnica zachodzi między snem i jawą, to powinny by zdarzenia nowe, doznawane na jawie, wykraczające przeciw znanym nam prawom, budzić w nas stan podobny do snu. Seans spirytystyczny, podczas którego stół niepodnoszony przez nikogo wznosi się w górę, niewidzialne ręce muskają moją twarz itd., powinien się wydawać, przynajmniej później, gdy znajdę się poza seansem, snem. Jednak tak nie jest. A nie jest tak dlatego, że podczas seansu prócz wielu rzeczy nieprawidłowych doznawałem wielu rzeczy zupełnie prawidłowych, dostatecznych w swej liczbie na to, by przeżyciom moim nadać charakter jawy.

Całe może życie składa się z szeregu doznań, stanów psychicznych. Rozpadają się one na okresy, z których jedno nazywam snem, inne jawą. Za rzeczywiste uważam te rzeczy, które mi okazywały doznania przeżyte na jawie. Jeśli dziś, gdy piszę tę pogawędkę, mam odpowiedzieć na pytanie, które przeżycia były w moim życiu snem, a które jawą, to odpowiedź będzie brzmiała w sposób następujący. Wszystkie te przeżycia, które były prawidłowe i które w sposób prawidłowy łączą się z moimi obecnymi przeżyciami, te nazywam jawą; zaś rzeczy, których one dotyczyły, uważam za rzeczywiste. Z chwilą, gdy zasypiam, urywa się prawidłowy szereg moich przeżyć i zaczyna się niepowiązany z wieczornymi doznaniem chaos marzeń sennych. Gdy się obudzę, rozpoczyna się szereg przeżyć łączący się prawidłowo z przeżyciami przerwany wieczorem przez widziadła senna, nie wiążące się ani z ranem, ani z wieczorem. Dlatego tego, co mi pokazywały przeżycia we śnie, za rzeczywiste nie uważam.

Dla potwierdzenia tej hipotezy przytoczę wypadek, w którym sen prawidłowo łączył mi się z przeżyciami po obudzeniu i dlatego przez pewien czas uważałem go za jawę i rzeczywistość. Śniło mi się mianowicie razu pewnego, że śpię i że ze snu tego obudziłem się jako ślepy. Przerażony świecę lampę elektryczną, która obok mego łóżka stała, słyszę trzask korbki, lecz nic nie widzę. Nie wystarcza mi ta próba; świecę zapalną; słyszę syk zapalającej się zapalniczki, lecz nie widzę światła. Silna emocja, której doznałem, sprawiła, że się istotnie tym razem już naprawdę obudziłem. Teraz już na jawie przypuszczałem, że we śnie straciłem wzrok. W pokoju było całkiem ciemno. Zrobiłem próbę z lampą elektryczną, która zawiodła, ponieważ zatyczka była wyjęta z kontaktu. Przez chwilę wierzyłem, że wszystko to, co przeżyłem we śnie, było rzeczywistością. Sądzę, że przykład ten wykazuje, iż kryterium na to, czy coś jest snem, czy jawą, widzimy w tym, czy przeszłe przeżycia łączą się w sposób prawidłowy z tym, co w danej chwili przeżywamy. W przytoczonym przykładzie to, co przeżyłem we śnie, łączyło się w sposób prawidłowy z przeżyciami chwili obec-

nej. Łączyło się tak długo, póki przerażony nie zaświeciłem lampy wiszącej, z tą bowiem chwilą zobaczyłem światło i związek prawidłowy między dawnymi przeżyciami a obecnymi został przerwany.

Oto w czym widzę różnicę między snem i jawą i w czym widzę sposób, w jaki rozstrzygamy kwestię, co w naszym życiu było snem, a co jawą. W podobny sposób zapatrują się na tę kwestię ze znanych mi autorów Mach i Enriques,¹⁵ od którego wzięłem bajkę o Abu Hassanie.

Jeszcze mi się jedna uwaga nasuwa. Sny są czymś bardzo nieprawidłowym — czymś, czego nawet pod pojęcia, jakimi potocznie operujemy, często podporządkować nie umiemy. Jednym z dowodów na to jest fakt, że treści snów naszych ująć w słowa nie umiemy, a opowiadając je, czujemy, jak bardzo je zniekształcamy. Sądzę, żeś tego doświadczył czytelniku. Lecz nie sądz, że dlatego i moje opowiadanie o własnym moim śnie jest — wybacz słowo — błagą. Ten sen, który Ci opowiedziałem, był bardzo prawidłowy; dlatego później na jawie nawet o tym, czy nie był jawą, wątpiłem i dlatego też mogłem Ci go dość wiernie opowiedzieć. Gdyby się był z wszystkimi dalszymi, jako też z poprzednimi, prawidłowo lub — jak to mówimy — w sposób naturalny łączył, byłbym go dzięki jego wewnętrznej prawidłowości uważał za jawę.

¹⁵ Ernst Mach (1838–1916) — fizyk i filozof austriacki; profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego. Federigo Enriques (1871–1946) — matematyk i filozof włoski; profesor Uniwersytetu Bolońskiego i Rzymskiego.