

AUTOREFERATY

KAZIMIERZ KŁOSKOWSKI:

ZAGADNIENIE DETERMINIZMU EWOLUCYJNEGO. STUDIUM BIOFILOZOFICZNE (Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie)

Główny problem podjęty w niniejszej pracy można wstępnie wyrazić w pytaniu, czy i w jakiej mierze ogół procesów ewolucji biologicznej uwarunkowany jest w swym przebiegu historycznym w sposób deterministyczny, a w jakiej — indeterministyczny? Pytanie to narzuca się przede wszystkim dlatego, że wielu ewolucjonistów w tłumaczeniu procesu ewolucji odwołuje się do znaczącego wpływu różnorodnych zdarzeń przypadkowych. Zatem, czy te ostatnie faktycznie dają podstawę do akceptacji indeterministycznej wizji rozwoju świata żywego?

Dociekania podjęte w pracy, zmierzające do odpowiedzi na te ważne pytania, przeprowadza się przez ramowe ujęcie koncepcji i rozwiązań składających się na syntetyczną teorię ewolucji oraz przez analizę przyjmowanych w tej teorii czynników i mechanizmów warunkujących przebieg procesów ewolucyjnych.

Determinizm ewolucyjny ujawnia się wyraźnie jako zagadnienie tak biologiczne, jak i filozoficzne. W aspekcie pierwszym problem dotyczy wskazania, scharakteryzowania i zinterpretowania uwarunkowań określonych procesów ewolucyjnych w ramach „empirycznych opisów fenomenologicznych” (wyrażenie K. Kłósaka). W aspekcie filozoficznym przeprowadza się dociekania o charakterze metodologicznym, epistemologicznym i ontologicznym, poszukując najwłaściwszych sposobów wyjaśniania i zrozumienia samej istoty determinacji przebiegu ewolucji. Innymi słowy, chodzi z jednej strony o ukazanie pewnej chronologii pojawiania się nowych koncepcji, a tym samym nowych sposobów tłumaczenia ewolucji, z drugiej zaś o stwierdzenie związków zachodzących pomiędzy strukturą ciągle rozwijającej się teorii ewolucji a sposobem interpretacji czynników i mechanizmów tej ewolucji.

O wybraniu syntetycznej teorii ewolucji na przedmiot analiz zadecydowało jej ogromne znaczenie we współczesnej biologii. Teoria ta jest najbardziej wszechstronną reinterpretacją Darwinowskiej koncepcji ewolucji. Klasyczne rozumienie czynników i mechanizmów ewolucji pogłębiono w jej ramach przez wykorzystanie wyników różnorodnych, nowo powstałych dyscyplin i stosowanie wielu nowych metod badawczych. W konsekwencji syntetyczna teoria ewolucji osiągnęła przede wszystkim wysoki poziom teoretyczności w uzasadnianiu twierdzeń i weryfikacji stawianych hipotez.

W tej pracy rekonstruuje się do pewnego stopnia dociekania na temat ewolucji i to w tym celu, aby określić samą istotę funkcjonowania mechanizmów i czynników ewolucji oraz wzajemne ich zależności oraz uwypuklić podstawy tych zależności. Ponadto wskazuje się na metodologiczną poprawność podstawowych twierdzeń dotyczących charakteru tych zależności. Wszystko to w znacznym stopniu pozwala na eliminację pewnych jednostronnych interpretacji i gwarantuje względną przynajmniej zasadność całej teorii. Dlatego też dla głębszego i pełniejszego spojrzenia na różne aspekty

determinizmu ewolucyjnego, a także ze względu na ocenę zaproponowanych rozwiązań dokonano pewnej selekcji, wyróżniając najbardziej charakterystyczne składowe syntetycznej teorii ewolucji, tj. genetyczno-populacyjną, nową syntezę oraz syntezę ewolucji organizmalnej i molekularnej. Należy tu zastrzec, iż wyróżniając wymienione składniki, autor książki nie rości sobie pretensji do wyczerpującego ujęcia syntetycznej teorii ewolucji. Niemniej jednak chciałby zwrócić uwagę na rozwój poglądów na temat czynników i mechanizmów ewolucji w ramach jednej teorii oraz uwypuklić pojawiające się różnice w przyjmowanych twierdzeniach. Dążenie do syntezy okazuje się ideą przewodnią całego rozwoju ewolucjonizmu syntetycznego.

Dociekania nad problematyką determinizmu w ramach tak scharakteryzowanej syntetycznej teorii ewolucji zmuszają do zastosowania specyficznej metody badawczej. Przyjęty w tej pracy sposób przeprowadzania analiz można nazwać historyczno-metodologicznym. W jego ramach rozpatruje się kolejno formułowane hipotezy i teorie ewolucyjne, zwracając uwagę najpierw na proponowane w nich rozumienia mechanizmów i czynników przyczynowych ewolucji i ich wzajemnej zależności, a następnie na charakter samych teorii, ich założenia metodologiczno-epistemologiczne i implikacje, także o charakterze filozoficznym. Metoda ta w sposób wyraźny wprowadza rozważania na płaszczyznę filozoficzną.

Za Sz. W. Ślągą (*What the philosophy of biology is and should be?*) przyjmuje autor, że w całości problematyki filozoficznej związanej z biologią współczesną należy wyodrębnić dwie dziedziny badań. Pierwsza to filozofia biologii (metabiologia), obejmująca analizy wyłącznie metaprzmiotowe biologii, a więc logikę języka biologicznego, metodologię biologii i teorię poznania biologicznego. Druga to tzw. biofilozofia nie zajmująca się analizą struktury nauk biologicznych, ale wprost samą rzeczywistością biologiczną, a więc ontycznymi podstawami tego, co biolog bada od strony empirycznej. Akceptując w całej rozciągłości owo rozróżnienie, swoje rozważania autor nazywa biofilozoficznymi, nadając temu określeniu szerokie znaczenie, tak by objęło także metabiologię. K. Kloskowski jest przekonany, że właśnie analizy logiczne i metodologiczno-epistemologiczne prowadzą do ujawnienia, a często nawet do właściwego rozwiązania szeregu problemów ontologicznych. Stąd tych ostatnich autor wyraźnie nie wyodrębnia.

Całość pracy należy traktować jako metabiologiczną i biofilozoficzną rekonstrukcję badań i dociekań w przedmiocie czynników determinujących procesy ewolucyjne. Analogicznie do dokonywanej przez biologów rekonstrukcji samego procesu ewolucji również nasza „metarekonstrukcja” ma charakter hipotetyczny. Na jej charakter i zakres oraz na samo podjęcie takiej problematyki wpłynęło kilka powodów: po pierwsze, brak w literaturze naukowej (przynajmniej nie spotkano wprost) takiego biofilozoficznego ujęcia zagadnienia determinizmu ewolucyjnego opartego na całościowym zestawieniu twierdzeń syntetycznej teorii ewolucji; po drugie — wieloznaczność pojęcia determinizmu i indeterminizmu w określaniu mechanizmów ewolucji; po trzecie — dość częste mówienie o przypadku przez biologów bez dokładniejszego określenia jego miejsca, roli i charakteru wpływu na procesy ewolucyjne; po czwarte — dostrzeżenie możliwości wykorzystania metody historyczno-porównawczej i odpowiednich analiz metabiologicznych dla właściwego ujęcia determinizmu ewolucyjnego.

W ścisłym związku ze sformułowaniem podjętego problemu oraz przyjętą w pracy metodą pozostaje główny tok wykładu.

Pierwsza część poświęcona jest omówieniu podstawowych twierdzeń syntetycznej teorii ewolucji pod kątem prezentacji mechanizmów ewolucyjnych i ich wzajemnych związków oraz charakteru samego procesu ewolucji. Rozważań zawartych w tej części nie można jednak traktować wyłącznie jako tła dla zrozumienia determinizmu ewolucyjnego, ale raczej jako właściwe ramy dla ukazania relacji zachodzących pomiędzy jego rozumieniem a rozwojem syntetycznej teorii ewolucji. W tym rozwoju najpierw uwzględnia się genetyczno-populacyjną teorię ewolucji (R. A. Fisher, S. Wright, J. B. S. Haldane, Th. Dobzhansky), następnie to wszystko, co mieści się w nowej syntezie (J. Huxley, E. Mayr, G. G. Simpson, F. Ayala), aby w końcu skoncentrować się na najbardziej współczesnym nurcie określanym jako synteza ewolucji organizmalnej i molekularnej (J. L. King, T. H. Jukes, M. Kimura, T. Ohta, N. Eldredge i S. J. Gould). Taki podział oraz wybór autorów jest z konieczności selektywny, niemniej oddaje istotę twierdzeń omawianej teorii i pozwala na wydobycie głównych tez dotyczących determinizmu ewolucyjnego.

W drugiej części pracy po sprecyzowaniu pojęć determinizmu, indeterminizmu, przyczyny, funkcji, celu, prawa — podjęto próbę interpretacji czynników determinujących ewolucję w płaszczyźnie empiriologicznej, metodologicznej i filozoficznej. Analizy te doprowadziły do sformułowania koncepcji autodeterminizmu ewolucyjnego jako swoiswego poglądu przyjmującego współdziałanie przypadku z czynnikami determinującymi proces ewolucji.

Nadto wskazują one, że pełne zrozumienie ewolucji jest zależne nie tylko od wykorzystania wyjaśnień typu tradycyjnego, ale także od wyjaśniania przez odwoływanie się do przypadku. Eksplanans tego wyjaśniania zawiera przypadek (prawo przypadku) jako wewnętrzną składową czynników ewolucji. Dociekania te doprowadziły także do przeświadczenia, iż ukazany w pracy sposób pojmowania autodeterministycznego charakteru procesów ewolucji jest nie tylko konsekwencją wynikającą z teorii ewolucji, ale wprost należy do zespołu podstawowych tez konstytuujących strukturę tej teorii.

Zaproponowane tu konkretne rozwiązania problemu determinizmu ewolucyjnego uzależnione są, co jest rzeczą zrozumiałą, tak od przyjętej koncepcji nauk biologicznych, jak i od podzielanej wizji filozoficznej. Stąd też pracę niniejszą traktować trzeba jako swoistą próbę w miarę jednolitego i całościowego (z punktu widzenia biofilozofii) ujęcia problematyki determinizmu ewolucyjnego na bazie historyczno-metodologicznego uporządkowania głównych twierdzeń syntetycznej teorii ewolucji.

JADWIGA MIZIŃSKA:
OBIEKTYWNOŚĆ SPOŁECZNA I KULTUROWA DETERMINACJA POZNANIA.
OD EPISTEMOLOGII DO DOKSOLOGII
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Nasze stulecie rozpoczęło się pod znakiem kryzysu świadomości i kryzysu kultury w ogólności. Takie były przynajmniej jego diagnozy zawarte w dziełach myślicieli tego kalibru, co Freud, Spengler, Ortega y Gasset, Lukács czy Husserl. Wszyscy oni, aczkolwiek z różnych pozycji obserwacyjnych i teoretycznych, zwracali uwagę na

wyczerpanie się pewnego wzorca kultury, jaki zapewniał na poziomie mentalności potocznej poczucie oczywistości i pewności wynikające z uczestnictwa w pewnej wspólnej formacji myślowej.

Ramy dla odchodzącego w przeszłość paradygmatu stwarzającego przesłanki dla takiej bezdyskusyjnej wspólnoty myślenia, doświadczenia i oceniania świata dawała mianowicie formacja kartezjańska. Polegała ona na systemie aksjomatów, które wzięte razem dałyby się określić jako koncepcja świadomości monolitycznej i m o - nocentrycznej. Wedle niej rozum, gatunkowy atrybut człowieka, jest w stanie dostarczać mu wiedzy absolutnie pewnej, niepowątpiewalnej. Ta wiedza, uwiarygodniona przez niezawodną metodę, jest identyczna dla wszystkich myślących podmiotów.

Oświeceniowy racjonalizm, jakkolwiek swych uzasadnień poszukiwał na terenie teorii poznania, uzyskawszy je, zdołał z czasem przeniknąć wszystkie pozostałe dziedziny filozofii, w tym również filozofię społeczną. W efekcie zaowocował on powszechną wiarą, iż cała rzeczywistość jest uporządkowana według jednej zasady — zasady Rozumu: Logiczny ład panuje w przyrodzie i może być odkrywany przez logiczny umysł. Analogicznie należy wprowadzić racjonalny porządek do życia społecznego, modelując je na kształt doskonale funkcjonującego mechanizmu. Gwarantem sensowności owej analogii jest wiara w Rozum Historii.

U podstaw tego stylu myślenia leżało przekonanie, które nazywam dogmatem potrójnej jedności: jednego przedmiotu, jednego podmiotu oraz jednej metody poznania. Dzięki temu uniwersalne Ego Cogito utrafia w swój obiekt uzyskując o nim jedną i ostateczną Prawdę.

Kryzys świadomości, jaki dotknął myśl europejską początków XX wieku i trwa do dziś, ma swoją przyczynę w podważeniu podstaw zaufania do owego syndromu aksjomatów. W pierwszej fazie kryzys ten dotknął przede wszystkim świadomość społeczną, która doznała wstrząsu, a następnie wewnętrznego rozłamu wskutek tzw. walk klasowych i towarzyszących im walk ideologicznych. Wkrótce na dychotomiczne pęknięcie monolitycznej świadomości gatunkowej wzdłuż podziałów klasowych nałożyły się inne kryteria podziału: narodowościowe, rasowe, generacyjne etc. W rezultacie jednolite „zwierciadło świadomości ludzkiej” uległo rozbiciu na szereg fragmentów, z których każdy na swój odrębny sposób załamywał dane płynące od rzeczywistości. Tak jęło dochodzić do coraz wyraźniejszych kolizji różnych światoo obrazów. Rodziło to konflikty w pierwszym rzędzie praktyczne w postaci kłopotów z uzgodnieniem wspólnego programu politycznych i społecznych działań. W sferze teoretycznej oznaczało to rozbicie mitu, iż obiektywność wiedzy jest równoznaczna z jej intersubiektywnością zagwarantowaną przez identyczną strukturę umysłu.

Na dojmujące doświadczenie utraty wspólnoty myślenia i języka filozofia zareagowała w dwojaki sposób: kryzys świadomości sprowokował próby jego rozwiązania w duchu epistemologicznym bądź doksologicznym.

Moja rozprawa skupia się na uchwyceniu różnicy między tymi opozycyjnymi tendencjami wyjścia z impasu spowodowanego drastycznym rozszczepieniem świadomości.

Klasyczna epistemologia, bazując na idei bezpośredniego, bezinteresownego i bezstronnego odzwierciedlenia świata w poznaniu, usiłowała bronić zasady obiektywności

rugując na zewnątrz teorii poznania wszystko, co świadczy o zakłóceniach równoległości myśli względem bytu. W szczególności, walcząc o czystość wiedzy teoretycznej, epistemicznej, wykluczała z poznania moment wartościujący. Pragnęła mówić o wynikach, nie zaś o faktycznych przebiegach procesów poznawczych uwikłanych w życiowe spory.

Socjologia wiedzy, która powstała w latach dwudziestych XX wieku jako opozycja dla tradycyjnej epistemologii, zajęła się właśnie tym, co dla niej stanowiło „wyjątek” od reguły obiektywności: w polu uwagi socjologów wiedzy znalazły się światopoglądy występujące w liczbie mnogiej i już przez ten fakt przeczące dogmatowi monolityczności. Stanowisko socjologów wiedzy takich, jak Max Scheler, Karl Mannheim, Ludwik Fleck, mimo pewnych rozbieżności u poszczególnych autorów, wykazuje istotne podobieństwa, dzięki którym można je podciągnąć pod wspólną nazwę doksologii. Wbrew epistemologii, odrzuca ono możliwość utrzymania sztywnej i nieprzekraczalnej bariery między „czystą epistemą” a „nieczystą doksa”. Doksa, wiedza potoczna przeniknięta na wskroś wartościowaniem, stanowi w stosunku do wiedzy teoretycznej jej nieświadome (czy też podświadome) zaplecze. Bez wiedzy i przyzwolenia rozumu elementy wartościujące i oceniające (tak w kategoriach życiowych interesów, jak też — w kategoriach wartości kulturowych) wdzierają się w tok procesów kategoryzowania rzeczywistości i już choćby w postaci nakładanego na nią języka, sposobu werbalizacji, rzutują na wyniki poznawcze. Stąd zadaniem dla adekwatnej teorii poznania winna być nie po prostu analiza samych efektów („co” poznania) lecz ponadto — i w głównej mierze — studiowanie przebiegów poznawczych u różnych podmiotów zbiorowych. Albowiem treść poznania zależy od tego, k t o i w jakich warunkach, a także — ze względu na co dokonuje całościowania wizji rzeczywistości.

Rozprawa *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja* podejmuje próbę rekonstrukcji procedur, za pomocą których socjologia wiedzy (doksologia) usiłuje dociekać, z czego wynika notoryczna rozbieżność światopoglądów, tak w przekroju historycznym (style myślenia) jak i synchronicznym (perspektywy poznawcze, kąty widzenia). W kolejności próbuje ustosunkować się do kwestii relatywizmu, który, zdaniem przeciwników socjologii wiedzy, jest nieuniknionym jej następstwem dyskwalifikującym sensowność jej „samoobalających się” jakoby przesłanek.

W konkluzji praca dowodzi, iż zmiana paradygmatu „epistemologii” na paradygmat „doksologii”, wymuszona przez doświadczenia obecnej rozbitej i spluralizowanej świadomości, musi oznaczać dogłębną rewizję anachronicznych dogmatów monolitycznej koncepcji umysłu. Przeżyta „formacja kartezjańska”, upierając się przy wzorcu obiektywizmu i bezzałożeniowości poznania, traci bowiem z oczu istotne przemiany społeczeństwa i kultury i skazuje teorię poznania na izolację i alienację od poznawczych praktyk.

Omawiana praca prezentuje rozważania autorki w następującym porządku:

Rozdział I: Epistemologiczne i doksologiczne pojęcie wiedzy.

1. Fenomen rozszczepienia świadomości społecznej.
2. Kryzys pojęcia obiektywności a kryzys pojęcia wiedzy.
3. Doksologiczne pojęcie wiedzy.
4. Odróżnorodnienie jako mechanizm kryzysu pojęcia wiedzy.

Rozdział II: Społeczno-kulturowy kontekst poznania a zbiorowy podmiot wiedzy.

1. Relacja epistemologiczna a relacja determinacji.
2. Socjologiczna wiedza na tropie ukrytego wymiaru myślenia.
3. Egzystencjalny kontekst myślenia zbiorowego.
4. Styl myślenia i perspektywa poznawcza jako narzędzia analizy ukrytego wymiaru świadomości i identyfikacji podmiotów zbiorowych.
5. Status zbiorowego podmiotu poznania.

Rozdział III: Poza absolutyzmem i relatywizmem. Monocentryczna a policentryczna koncepcja prawdy.

1. Czy „socjologia wiedzy” jest istotnie „socjologią” „wiedzy”.
2. Relacjonizm a zawieszenie problemu obiektywności wiedzy.
3. Monocentryczna a policentryczna koncepcja ujmowania prawdy.
4. Policentryczna koncepcja prawdy i jej antropologiczne konsekwencje.

Rozdział IV: Doksologia — aksjologia — nowa epistemologia.

1. Zmierzch formacji kartezjańskiej.
2. Epistemologia bez aksjologii czyli złudzenia autonomicznej teorii poznania.
3. Rozum aksjologiczny a zasada pluralizmu i tolerancji.
4. Kult pewności a tolerancja na niepewność.

Całość rozważań jest poprzedzona obszernym wstępem *W poszukiwaniu utraconej obiektywności*, w którym wyłożona jest też podstawowa teza, iż fenomeny prowokujące do zwątpienia w zasadę klasycznej obiektywności nie muszą prowadzić do jej obalenia, lecz raczej do wypracowania realistycznych przesłanek „nowej obiektywności”, uwzględniającej wielość postaw i konieczność negocjacji minimum wspólnoty myśli na drodze swobodnej komunikacji.

JÓZEF PIÓRCZYŃSKI:
ABSOLUT — CZŁOWIEK — ŚWIAT
STUDIUM MYŚLI JAKUBA BÖHMEGO I JEJ ŹRÓDEŁ
(Uniwersytet Łódzki)

Najobszerniejsza początkowa część pracy, poświęcona źródłom myśli Jakuba Böhme, analizuje z tradycji neoplatońskiej wywodzącą się głęboką i błyskotliwą teorię „ojca niemieckiej spekulacji”, mistrza Eckharta, którego idee żyły w kulturze filozoficznej i religijnej Niemiec od średniowiecza po wiek klasycznej filozofii niemieckiej i które do dzisiaj ekscytują wielu czytelników. Punktem wyjścia konstrukcji Eckharta jest nieosobowe doskonale Jedyne — Jedno (Boskość), natomiast osobowy niesamodzielny Bóg jest stopniem i narzędziem urzeczywistniania się Boskości, które swój kres znajduje w świecie rzeczy skończonych. Wielość jako zło tkwi w naturze bytu, pojawia się jako konieczne następstwo natury Jednego. Jedność istnieje poprzez wielość, wielość poprzez jedność. Nie tylko więc Bóg bez rzeczy jest nicością, ale również i rzeczy bez Boga. Zbawienie wielości, zwrócenie jej ku źródłu, uczynienie zeń wewnętrznej boskiej określoności

— w ten sposób absolut zostaje wzbogacony przez ów kołowy degradujący go ruch ku światu — może dojść do skutku jedynie za sprawą ludzkiego działania najdobitniej przedstawionego w mistycznej teorii Eckharta. Całość tej teorii obejmująca wzajemne relacje absolutu, człowieka i świata była kontynuowana na niższym poziomie intelektualnym przez omawianych w tej części pracy takich mistyków, jak: Tauler, Seuse, nieznaną autor *Teologii niemieckiej*, Franek, Schwenckfeld, Weigel. Dołączono tu również charakterystykę nauki Lutra oraz Paracelsusa, którego poglądy na naturę miały ogromny wpływ na uformowanie się oryginalnej, mimo tej zależności od Paracelsusa, Böhmeowskiej koncepcji natury widzialnej.

O ile dla mistrza Eckharta Jedno stanowi jako najdoskonalszy byt nicość określić, czyli jego określonością jest nieokreśloność, o tyle dla Böhmeego początkiem refleksji jest wprawdzie także nicość, ale nicość nie tylko dla pojmującego podmiotu, lecz nicość sama w sobie. Ta nicość (*der Ungrund*) jako pustka, próżnia, bezdenna otchłań jest zarazem absolutną w swej nicości wolnością. Wolność wszelako — jak mówi Böhme — nie chce być nicością. Wola jako przejaw owej dążącej do rzeczywistości wolności powołuje do istnienia wieczną niewidzialną naturę jako niszczyielską przeciwboską moc, która jest owym czymś (bytem) poszukiwanym przez nicość wolności i zarazem negacją wolności. Dopiero przez pokonanie owych przeciwboskich sił zła i ciemności powstaje prawdziwy osobowy Bóg dobra i światła. Byt i wolność Boga są rezultatem historycznego, choć — jest to przynajmniej paradoksalne — w wieczności dokonującego się procesu, w którym Bóg zdobywa samego siebie w walce z tym, co przeciwboskie, złe. Zarazem u podstawy tego procesu tkwi — podobnie jak u Eckharta — zasada samopoznania i nierozłącznie z nią związana zasada samoobjawiania się ducha, bowiem jeden byt jako Jedno nie może być samowiedny ani dostępny jakimkolwiek poznającemu podmiotowi. Gdy zaś powstaje coś, co przekracza Ungrund, co rodzi się zeń, powstaje możliwość poznania.

Pojawienie się świata dzieje się przy udziale szatana, który swoim czynem zapala stłumione, zniesione, ale nie zniszczone ostatecznie w Bogu moce zła wiecznej natury. Stworzenie świata jest reakcją Boga na kosmiczną katastrofę, boską przeciwakcją mającą na celu niwelację skutków rebelii szatana. Szatan jest wrogiem Boga i jest zarazem Bogu potrzebny, bowiem działanie szatana jest podporządkowane fundamentalnej zasadzie poszerzania boskiej wolności i dobra, które mogą się urzeczywistnić na niższym poziomie istnienia dzięki pokonaniu nowo powstałej sfery bytu zaprzeczającej naturze absolutu.

Najpełniej stan widzialnej natury opisuje u Böhmeego wywodzące się z tradycji alchemicznej pojęcie „turba”. Oznacza ono niepokój, zamęt, splątanie, niustanną walkę i konflikt bytów. Cała natura to nigdy nie doznające spokoju, nieuciszone koło życia i śmierci, ciągle rozsadzane opozycjami dobra i zła, światła i ciemności, gniewu i miłości. W świecie natury zewnętrznej nie istnieje równowaga sił zapewniająca trwałą pokój. Życie jest ścieraniem się żądz i namiętności. Nic nie może wyrwać się z tej męki; wszystko, co należy do świata, bierze udział w tej walce dopóty, dopóki nie zostanie zniszczone. Żaden twór nie pozostaje w bezruchu, cała natura podlega ustawicznemu przekształcaniom, ciągle rozbija jedne rzeczy i rodzi nowe. Natura jest jednym żywym organizmem. To rozszerzenie podmiotowości życia na całą naturę wynika z tego, że wszystko rodzi się z przeciwieństw i trwa dzięki zderzaniu się wrogich mocy. To, co decyduje o oryginalności

Böhme, co wyprowadza go poza Paracelsusowski obraz świata, to jego nauka o konstytucji wszelkiego bytu poprzez przeciwieństwa.

Człowiek, stworzony na miejsce upadłego anioła, by wypełnić po nim lukę we wspaniałości bytu manifestującego Boga, sprzeniewierza się swej misji. Ciemność, zło ułagodzone w Bogu dochodzą po raz drugi do ujawnienia się w upadku człowieka. Wszelako człowiek upada nie tylko dla siebie, ale i dla Boga. Poszerzenie granic ludzkiego bytu jest zarazem poszerzeniem granic boskiego bytu. Bóg nie jest w stanie całkowicie wyrazić swojego bytu bez człowieka, bez jego upadku. Los człowieka zostaje wpisany w dzieje absolutu jako moment jego rozwoju. Bez upadku człowieka absolut nie doszedłby do pełnego samopoznania, zmanifestowania siebie, bo człowiek i formowany przez niego świat są środkami tego procesu doskonalenia się Boga. Upadek człowieka wzbogacający byt o nowe jakości zdaje się także naznaczać piętnem nieuchronności losy absolutu.

W świecie widzialnym Bóg powierza swój los człowiekowi, który, nadając dobre lub złe oblicze bytom stworzonym, może decydować o sposobie obecności Boga w świecie. Wolność ludzka stanowi początkowość bezwzględna i nieredukowalna. Z mocy ludzkiej wolności dochodzące do skutku działanie decyduje o losie całego bytu. Wprawdzie bez czynu Chrystusa człowiek nie miałby możliwości powrotu do utraconej jedności z boskością, to jednak wszystko pozostałe zależy już od człowieka. Tylko byt ludzki przez przewyciężenie przypadkowości swojego istnienia może we własnej czasowości urzeczywistnić to, co istotne, rozpromienić to, co przemijające, w widzialny przejaw boskości. W życiu człowieka i poprzez nie żyje świat wieczny. Los boskości nabiera — o ile człowiek uformuje siebie na obraz i podobieństwo absolutu — widzialnego kształtu w losie ludzkim. Przez czyn ludzki spełnia się zarazem znaczenie i cel świata, bosko-kosmiczna jedność dochodzi do swojego pełnego istnienia. Człowiek zatem może, jeżeli chce, udostępnić absolutowi świat, sprawić, że to co było ograniczeniem absolutu, staje się urzeczywistnieniem jego wolności.

Część ostatnia pracy na tle spirytualistycznego panteizmu wcześniejszej mistyki niemieckiej, skłaniającego się do redukcji świata do Boga i panteizmu naturalistycznego Giordana Bruna, ujmującego Boga jako immanentną naturze siłę, zarysowuje w tej kwestii stanowisko Böhme. W istocie u Böhme występują dwa rodzaje panteizmu: jeden polega na uznaniu pełnej konstytucji Boga w obrębie wiecznej niewidzialnej natury, drugi — wiąże koniecznie Boga z całą, widzialną i niewidzialną naturą. Zatem znajdujemy u Böhme — i to jest najgłębsze pęknięcie jego filozofii — dwa pojęcia Boga: pierwsze uznaje Boga za byt wolny już w obrębie wiecznej natury, drugie — zakłada, że wolność Boga może się zrealizować tylko w obrębie całego wiecznego i skończonego świata natury. Ta niespójność jest łagodzona przez to, że Bóg, wolny już w obrębie wiecznej natury, używa swej wolności nie arbitralnie, lecz tak, by w pełni zrealizować siebie, a więc zdobyć wolność także w świecie widzialnym. Wolność Boga sytuuje się przeto w obrębie nadrzędnej wobec niej zasady konstytucji jego bytu, będąc jak gdyby jej narzędziem. Tą nadrzędną wobec wolności zasadą jest zasada konieczności urzeczywistnienia się wolności.

Ponadto w pracy wskazano na niektóre kontynuacje koncepcji mistyki niemieckiej (klasyczna filozofia niemiecka, romantyzm, egzystencjalizm, filozofia Schopenhauera

i Nietzschego) oraz umieszczono dwa aneksy: jeden analizuje związki Böhmeego z kabałą, drugi — jego wpływ na filozofię Schellinga i Hegla.

JERZY SZYMURA:
RELACJE W PERSPEKTYWIE ABSOLUTNEGO MONIZMU
F. H. BRADLEYA
(Uniwersytet Jagielloński)

Głównymi zadaniami pracy są: 1. Historyczno-filozoficzna rekonstrukcja sporu o naturę relacji, jaki toczył się między neoheglistami (m. in. Bradleyem, Bosanquetem i Joachimem) a filozofami analitycznymi (m. in. Moore’em, Russellem, Ayerem i Ryle’em) w Wielkiej Brytanii z końcem XIX wieku i na początku XX wieku; 2. Filozoficzna analiza spornego pojęcia. Ta ostatnia inspirowana jest głównie poglądami F. H. Bradleya (30 I 1846-18 IX 1924), które w pracy konfrontowane są zarówno z późniejszymi zarzutami pod ich adresem, jak i z odmiennymi analizami faktu, który w zwykły sposób opisuje się mówiąc, że coś pozostaje w stosunku do czegoś.

Opisując różne — rzadko dziś przywoływane — aspekty faktu relacyjnego autor starał się przede wszystkim uchwycić to, co neohegliści nazywali „wewnętrznością relacji”. Wyróżnione przez niego sensory tego terminu rozszerzają klasyczną klasyfikację Ewinga, według którego „relacja wewnętrzna” była rozumiana jako:

1. „Zawarta w naturze członów”, co może znaczyć, że:
 - a) należy do „pełnej natury przedmiotu”,
 - b) wchodzi w skład jego „istoty”;
2. „Istotna dla swoich elementów”;
3. „Redukowalna do jakości”;
4. „Łącząca człony w autentyczną jedność”;
5. „Modyfikująca swoje elementy”;
6. „Zdeterminowana przez naturę członów”, przy czym mogło chodzić o:
 - a) uwarunkowanie przyczynowe,
 - b) warunek logiczny;
7. „Istotna dla tożsamości elementów”;
8. Pozwalająca na podstawie znajomości jednego członu wnioskować o pewnej własności drugiego elementu, innej niż cecha względna polegająca na pozostawaniu w tej relacji;
9. Taka, że Jeśli dwa przedmioty są wewnętrznie związane, jeden nie mógłby istnieć nie będąc w tym stosunku z drugim;
10. Zależna logicznie od swoich członów, które są od niej także logicznie zależne¹.

Autor monografii nie wyszedł jednak od egzegezy tekstów neoheglistów mającej na celu ocenę ustaleń Ewinga oraz inwentaryzację dodatkowych znaczeń terminu „stosunek wewnętrzny”. Przedmiotem jego analiz w rozdziale I jest rozpowszechnione dzisiaj

¹ A. C. Ewing: *Idealism. A Critical Survey*. London 1934, s. 119-136.

teoriomnogościowe pojęcie stosunku, które pozwalając ustalić, kiedy określony fakt relacyjny zachodzi, nie pozwala wyjaśnić, na czym ten fakt polega.

W rozdziale II pojęcie to jest analizowane w postaci, jaką przybrało na gruncie atomizmu logicznego Russella zakładającego skrajnie realistyczne rozwiązanie sporu o uniwersalia. Rozwiązaniu temu przeciwstawiona została neoheglowska koncepcja „konkretnych uniwersaliów”, której inny wyraz stanowi — jak się okazuje — znana teoria znaczenia rodzinnego związana z nazwiskiem Wittgensteina. Z koncepcji tej wynikają określone tezy na temat stosunków, a przede wszystkim to, iż nie są one niezmiennymi atomami analizy logicznej, lecz tzw. „relacjami rzeczywiście wiążącymi” stwierdzanymi w sądach, w których znaczenie predykatów relacyjnych ulega zauważalnej lub niezauważalnej modyfikacji. Decyzje co do wyboru określonej koncepcji stosunku związanej z odpowiednią teorią uniwersaliów i wybraną metodą analizy, były w przypadku Bradleya i Russella, a także Whiteheada, decyzjami metafizycznymi odwołującymi się w gruncie rzeczy do innego w przypadku każdego z tych filozofów odczucia rzeczywistości. Poglądy ostatniego z nich zostały przywołane, ponieważ są pewnego rodzaju rozwiązaniem kompromisowym, starającym się uwzględnić racje Russella i Bradleya.

Jednym z głównych wniosków rozdziału II jest nie pozbawiona paradoksalnych konsekwencji teza, iż wszystkie wyrażenia — w tym predykaty relacyjne — mają znaczenie rodzinne. Rozdział III sprowadza się do postawienia kwestii, czy szczególne terminy: „relacja” i „stosunek wewnętrzny” nie stanowią od tej tezy wyjątków. To, iż tak nie jest, znajduje potwierdzenie w następnych częściach pracy.

Rozdział IV jest analizą Russellowskiej interpretacji terminu „relacja wewnętrzna” redukującej stosunek do własności. Niemożliwość takiej redukcji, podobnie jak niemożliwość reistycznej redukcji stosunku do członu relacji jest tam pokrótce omówiona. Okazuje się, że — wbrew przekonaniu Russella — Bradley nie zamierzał dokonywać takiej redukcji, ani też — odwrotnie — nie było jego celem sprowadzenie własności do stosunków. Po porównaniu koncepcji autora *Appearance and Reality* z poglądami Ingardena na temat stosunku i własności, które pokazuje, iż filozof angielski uniknął pewnych symplifikacji dających się odnaleźć w *Sporze o istnienie świata*, można było skonfrontować Bradleyowską teorię relacji ze znanymi zarzutami Russella. W rezultacie trzeba stwierdzić, iż Bradley, nie redukując stosunków do własności, nie miał większych kłopotów z wyjaśnieniem relacji asymetrycznych niż Russell. Nie był on też bezkrytycznym zwolennikiem sylogistyki Arystotelesowskiej. W analizie obiektywnych wynikających z jej niezrozumienia teoria Bradleya odsłania się powoli jako bliska kontekstualizmowi Fregego: to, iż „człony relacji pozostają w relacji wewnętrznej”, znaczy mniej więcej tyle, co to, że „nazwy elementów relacji nie mają samodzielnego znaczenia, lecz znaczą wyłącznie w kontekście zdania”. Taką interpretację zgłosił A. Manser. Konsekwentne przemyślenie tezy o wewnętrzności wszystkich relacji w tym sensie prowadzi do paradoksalnych twierdzeń o Absolucie, którego rozumieniem Bradley różnił się od Hegla. Na zakończenie tej części rozważań można było pokazać, w jaki sposób — daleki od konkluzywności — James kwestionował przesłanki Bradleyowskiego rozumowania, które, wychodząc od pojęcia relacji, kończyło się na koncepcji Absolutu.

Kontekstualistyczna interpretacja Mansera różni się od najbardziej popularnej definicji relacji wewnętrznej proponowanej przez Moore'a, a traktującej stosunek wewnętrzny

jako istotny dla tożsamości elementów. To ostatnie określenie jest przedmiotem analiz w rozdziale V, gdzie rozważane są również: interpretacja Ryle'a pojmującego stosunek wewnętrzny jako wymagający, by człon posiadał pewną cechę, inną niż własność relacyjna polegająca na pozostawaniu w tym stosunku; rozwiązanie Ayera uważającego, iż relacje wewnętrzne są tym, co odpowiada predykatom relacyjnym w zdaniach analitycznych; oraz pojęcie stosunku wewnętrznego, jako związku kauzalnego. Wskazane tam są kłopoty interpretacji kauzalnej i propozycji Ryle'a. Rozwiązanie Ayera uległo zmodyfikowaniu za pomocą Austinowskiej kategorii „ostensywnej analityczności” w taki sposób, by mogło rzeczywiście oddawać sens Bradleyowskiego pojęcia relacji. Zaskakującym rezultatem lingwistycznej analizy definicji Moore'a jest wniosek, iż akty mowy będące aktami zgodnego ze zdrowym rozsądkiem klasyfikowania relacji za pomocą Moore'owskiej definicji na zewnętrzne albo wewnętrzne — do tego właśnie miała ona służyć — są czynnościami racjonalnymi tylko przy pewnych założeniach właściwych neoheglizmowi.

Co więcej, standardowe argumenty kierowane zwykle przeciwko związanej z nim koncepcji stosunków okazały się nieporozumieniem, jeśli nie Uczyć obiekcji, że koncepcja ta prowadzi do trudnych do przyjęcia paradoksów związanych z uznaniem Absolutu za jedyną, niesprzeczną rzeczywistość przejawiającą się w zawsze sprzecznych rezultatach poznawczych, których sprzeczności się nie dostrzega.

W *Zakończeniu* podjęta została raz jeszcze argumentacja na rzecz tezy, iż fakt, że teoria relacji wewnętrznych do tych paradoksów prowadzi, nie przemawia na jej niekorzyść, jeśli weźmie się pod uwagę pewne prawdy dotyczące racjonalizmu i sprzeczności. W ten sposób rozważania kończą się próbą „oswojenia paradoksu”, z jaką spotkać się można na gruncie logik parakonsystentnych.

ALEKSANDRA ŻUKROWSKA:
PRZEDMIOT TEORETYCZNY A POJĘCIE
(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu)

Praca dotyczy kategorii *przedmiotu teoretycznego*. W rozdziale I rozpatrywany jest spór o analityczność, wychodząc od dyskusji Quine'a z Carnapem. Istota wspomnianej dyskusji sprowadza się do konfrontacji:

a) poglądu Carnapa (w *Meaning and Necessity*), iż tzw. „prawdy analityczne” stanowią podzbiór zdań prawdziwych w języku rekonstrukcji logicznej języka naturalnego;

b) poglądu Quine'a, że podział prawd na analityczne i syntetyczne jest fikcją wynikającą z pozytywistycznego programu logicznej rekonstrukcji języka.

W danej kwestii proponowane jest tu rozwiązanie nawiązujące do hermeneutycznej idei koła. Otóż miałyby być tak, że:

a) na poziomie prehistorii wiedzy ustala się intuicyjny podział poglądów na kwestionowalne i niekwestionowalne;

b) na poziomie logicznej rekonstrukcji języka metodolog (lub filozof nauki) może przedstawić projekt języka sformalizowanego, w którym poglądy uznane wcześniej za

niekwestionowalne uzyskają status prawd analitycznych, tworzących zbiór tez teorii nadbudowanej nad pewnym systemem logiki modalnej (w pracy Carnapa jest to rachunek S5 Lewisa). W dalszym „ruchu po kole” możliwe są modyfikacje pierwotnego podziału poglądów ustalonego w prehistorii wiedzy, co z kolei prowadzi do wtórnych modyfikacji aksjomatyk w języku logicznej rekonstrukcji.

Na podstawie przedstawionej koncepcji podano argumentację przemawiającą za instrumentalistycznym ujęciem klasycznego rachunku logicznego i wybranych fragmentów metalogiki. Zgodnie z owym ujęciem punkt ciężkości w dyskusjach problemów filozofii nauki przesuwają się z pytania o prawdziwość *sądu* na pytanie o warunki akceptowalności *wypowiedzi*.

Tak więc w rozdziale II przechodzi się konsekwentnie do zagadnień wzajemnych relacji sądów i wypowiedzi, postępując zgodnie z inspiracjami czerpanymi z *Nauki logiki* Hegla. Szczególnie dokładnie przedyskutowana jest kwestia kontekstowej (sytuacyjnej) wieloznaczności wypowiedzi, które to wypowiedzi w różnych okolicznościach wyrażają różne sądy logiczne. Po ustaleniu preliminarium semantycznych (istotne jest tu zwłaszcza odróżnienie indykatywnego i predykatywnego momentu wypowiedzi) autorka przechodzi do pytania o sens Heglowskiego pojęcia koncepcji negacji oraz do pokrewnego zagadnienia rozpadu „totalności” na rodzaje i gatunki. Pewne uwagi na temat algebry sytuacji (związane ze współczesną pragmatyką logiczną) stanowią bazę referowanych rozważań.

Rozdział III podejmuje zasadniczy temat rozprawy oraz zawiera jej główne wnioski. Mianowicie w nawiązaniu do Heglowskiej teorii „sylogizmu” rozważany jest proces „wypełniania się pojęcia”, rozumiany jako proces konstytucji *totalności* (w danym ujęciu totalność jest przestrzenią abstrakcyjną dzielącą się na rodzaje i gatunki). Punktem wyjściowym rozważanego procesu są przedrefleksyjne *particularia*, ukształtowane w intuicyjnym poczuciu odrębności poszczególnych przedmiotów poznania (odpowiednie intuicje — zdaniem autorki — generowane są w praktyce subiektywnej osobników ludzkich). Punktem dojścia jest przestrzeń *universaliiów*, której elementy, nazywane *przedmiotami teoretycznymi*, stanowią Heglowskie „punkty węzłowe” kolejnych teorii naukowych. -

W rozdziale tym autorka wychodzi od wybranych idei Hegla oraz fenomenologii Husserla i Ingardena, przechodząc kolejno do analizy istotnych faktów z dziedziny historii nauk szczegółowych. Warto zwrócić tu uwagę na fragment dotyczący rozwoju i interpretacji pojęć geometrycznych oraz fragment ujmujący syntetycznie historię przedmiotu teoretycznego chemii. Dla historyka filozofii interesująca może być analiza krytyczna sylogistyki Hegla, z uwzględnieniem jej ewentualnych zastosowań we współczesnej metodologii nauk.

Autorka opowiada się za pewną wersją umiarkowanego realizmu w sporze o uniwersalia. Takie stanowisko ontologiczne daje podstawy do refutacji antykumulatywistycznego poglądu na historię nauki (Feyerabend). Okazuje się, że kolejne teorie naukowe są „porównywalne” w tym przynajmniej sensie, że — przy wszelkich odmiennościach zakładanego aparatu pojęciowego — dotyczą one tych samych uniwersaliów (przedmiotów teoretycznych).