

## HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1992) - WYKAZ

1. Mieczysław Bombik: *Pojęcie błędu petitionis principii*. Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie.
2. Michał Buchowski: *Racjonalność, translacja, interpretacja*. Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu.
3. Ignacy Dec: *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
4. Anna Grzegorzczak: *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*. Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu.
5. Joanna Górnicka-Kalinowska: *Idea sumienia w filozofii moralnej*. Uniwersytet Warszawski.
6. Marek N. Jakubowski: *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*. Uniwersytet Warszawski.
7. Kazimierz Jodkowski: *Wspólnoty uczonych, paradygmat i rewolucje naukowe*. Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu.
8. Andrzej Kasia: *Chrześcijaństwo i średniowiecze. Mit wieków średnich w XIX i XX stuleciu*. Uniwersytet Warszawski.
9. Andrzej Maryniarczyk: *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
10. Józef Marzęcki: *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*. Uniwersytet Warszawski.
11. Jan Skoczyński: *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*. Uniwersytet Jagielloński.
12. Stefan Snihur: *Czas i przemijanie*. Uniwersytet Warszawski.
13. Jacek Sójka: *Pomiędzy filozofią a socjologią. Społeczna ontologia A. Schutza*. Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu.
14. Andrzej Wiśniewski: *Stawianie pytań: logika i racjonalność*. Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu.
15. Mirosław Zabierowski: *Status obserwatora w fizyce współczesnej*. Uniwersytet Jagielloński.
16. Urszula Żegleń: *Modalność w logice i w filozofii. Podstawy ontyczne*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.



## AUTOREFERATY

### MICHAŁ BUCHOWSKI: RACJONALNOŚĆ, TRANSLACJA, INTERPRETACJA: O BADANIU MYŚLENIA MAGICZNEGO W ANTROPOLOGII I FILOZOFII BRYTYJSKIEJ

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Praca dotyczy problemów z pogranicza antropologii społecznej, filozofii kultury i metodologii nauk. Temat racjonalności myślenia, w szczególności w perspektywie międzykulturowej, stanowi obszar, na którym filozofia i antropologia styka się od lat. Wzajemne inspiracje antropologiczne i filozoficzne są czytelne w dorobku takich badaczy, jak Ludwig Wittgenstein, Peter Winch, Ernest Gellner, Ian C. Jarvie, Joseph Agassi, Dan Sperber, Martin Hollis, Steven Lukes, Alasdair MacIntyre, Robin Horton, Stanley Tambiah, by wspomnieć tylko bardziej znane postacie.

Atanowiska w sprawie racjonalności myślenia dzielą się na uniwersalistyczne (racjonalizm) i partykularystyczne (relatywizm). Odwołując się do dorobku antropologii autor stara się przedstawić spór między racjonalistami i relatywistami w odmiennej perspektywie. Przyjmuje on, że badania kulturowe i społeczne nie mogą stanowić przesłanek dla filozoficznej doktryny o istnieniu transcendentnych standardów racjonalności. Jednakże fakt rezygnacji z prób ustanowienia obiektywnych kryteriów racjonalności nie musi oznaczać, że w badaniach kulturoznawczych należy, lub w ogóle można, zrezygnować z założenia o racjonalności podmiotów działań. Założenie to stwierdza jedynie, że jednostka realizując swe cele podejmuje działania, które zgodnie z jej wiedzą prowadzą do tego celu. Założenie to stanowi punkt wyjścia dla jakichkolwiek czynności interpretacyjnych, w tym także tych uskutecznianych przez nas w życiu codziennym.

W efekcie autor zakłada niezbędną obecność koncepcji racjonalności działań w badaniach kulturowych. Jednakże ludzkie działania są każdorazowo lokalizowane w kontekście danej kultury. Normy i dyrektywy kulturowe określają to, do czego jednostki dążą i sposób w jaki swe dążenia realizują. Interpretacja działań zakłada zatem wpiętyw rekonstrukcję systemu kultury, w odniesieniu do którego można dopiero adekwatnie opisywać i przewidywać zachowania jednostek. Tak rozumiane ograniczenie pojęcia racjonalności unika metafizycznych sporów na temat uniwersalnie istniejących standardów racjonalnego myślenia, ani nie angażuje się w epistemologiczne kwestie adekwatności poznania praktykowanego w nauce. Kontrowersja wokół niejasno pojmowanej racjonalności wynika bowiem z prób aplikowania kryteriów dyskursu naukowego do dyskursu potocznego, zwłaszcza zaś dyskursów kultury innych, niż nasza nowożytna kultura europejska. W reakcji na te ambicje uniwersalistów relatywiści negują przydatność samego w sobie pojęcia racjonalności. Proponowana przez autora koncepcja racjonalności działań zrelatywizowanych do kontekstu danej kultury jest do zaakceptowania przez obydwie strony konfliktu. Ani racjoniści, ani relatywiści nie przeczą wszak, iż jednostki działają w myśl założenia o racjonalności. Wydaje się również, że w badaniach antropologicznych nie da się uzasadnić żadnego innego rodzaju racjonalności, przynajmniej bez odwoływania się do jakiegoś rodzaju metafizyki.

Uzasadnieniu powyższego stanowiska służy całokształt pracy podzielonej na trzy zasadnicze części.

W części pierwszej zarysowane zostają dzieje wyzwania się antropologii z etnocentrycznych, tzn. nie uwzględniających znaczeń przypisywanych wydarzeniom i obiektom przez uczestników badanych kultur, podejść. Sama w sobie historia podstawowych nurtów myśli antropologicznej świadczy o dostrzeganiu roli, jaką tzw. czynnik podmiotowy może pełnić w badaniach kulturowych. Ewolucja poglądów antropologów społecznych od Jamesa Frazera, przez Luciena Levy-Bruhla, Bronisława Malinowskiego i Edwarda E. Evans-Pritcharda, po współczesne orientacje „symboliczne” i „intelektualistyczne”, stanowi egzemplifikację tej tezy. Badacze stawali się coraz bardziej świadomi dwóch wzajemnie powiązanych faktów. Z jednej strony tego, że stosowane przez nich kategorie analizy pochodzą z ich własnego dziedzictwa kulturowego i imputowane są kulturom badanym. Z drugiej strony, że na drodze adekwatnej interpretacji i przekładu pojęć kulturowych piętrzy się szereg barier poznawczych, które należy systematycznie pokonywać. Odmienność innych kultur motywowała antropologów do doskonalenia metod interpretacji. W przypadku antropologów społecznych, zgodnie z duchem empiryzmu brytyjskiego, były to jednocześnie metody unikające subiektywizmu, empatii i hermeneutyki.

Myśl antropologiczna znajdowała swe odniesienie w filozoficznych sporach pomiędzy racjonalistami i relatywistami. Paralele takie uwidocznione zostają w trakcie analizy szeregu argumentów wysuwanych przez racjonalistów w sporze z relatywistami. Są to m. in. argumenty samorefutacji teorii relatywistycznej, konieczności istnienia wspólnego rdzenia doświadczeń empirycznych, wspólnego wyposażenia biologicznego (tak zmysłowego jak i myślowego) wszystkich ludzi, uniwersalnych praw logicznych jako apriorycznej konieczności języka, semantycznych założeń przekładu międzykulturowego. W rezultacie tej dyskusji autor określa granice zasadnych twierdzeń antropologicznych w kwestii racjonalności, które zostały już powyżej przedstawione, oraz wyklada swe *credo* interpretacyjne. Wskazuje na zalety zachowania weryfikowalności twierdzeń wysuwanych w naukach społecznych, a jednocześnie na konieczność uwzględniania w naszych interpretacjach sensów i znaczeń właściwych danej kulturze. Antropologia (etnologia) jest dyscypliną, która w swej konstytucji zapisane ma rozpoznawanie tych sensów i ich przekład na nasz system pojęć.

Część druga stanowi próbę zastosowania powyższych zasad przy reinterpretacji dorobku antropologii w kwestii odmiennych sposobów myślenia. Problem wyróżnienia magii, religii i nauki, jakościowo różnych dyskursów dostrzegalnych w kulturach ludzkich, unaczynia wagę jaką odrębność spojrzenia na świat w badanych kulturach ma przy opisie tych systemów myślowych. Magia jawi się w tym świetle jako sposób postrzegania rzeczywistości, w którym oddzielane przez nas sfery symboliczna i praktyczna są ze sobą integralnie splecione. Działania symboliczne (rytualne, magiczno-religijne) są zarazem działaniami technicznymi i *vice versa*. W terminach strukturalistycznych powiedzieć można, iż metafora i metonimia koegzystują ze sobą, nie są wyróżniane. Inność logiki myślenia w społecznościach plemiennych powoduje, iż takie kategorie analiz antropologicznych jak rytuał i jego sprawca moc lub podział na sfery sakralną i profaniczną jawią się jako imputacja kategorii analizy, będących wysublimowaną pochodną naszych własnych pojęć kulturowych, grupom badanym przez antropologów. Uwzględnienie tego faktu okazuje się niezbędne przy jakiegokolwiek próbie interpretacji i translacji kultur odmiennych od nowożytno-europejskiej.

Argumenty powyższe zostają spożytkowane w części trzeciej. Autor próbuje w niej uzasadnić swój przewodni pogląd na temat relatywnego sensu racjonalności działania. Pojęcie racjonalności przedstawia się w tym ujęciu jako niezbędny element interpretacji kulturowej, ale zarazem nie jest uzasadnione jakkolwiek metafizyką lub europocentrycznym kryterium. Innymi słowy, działania jednostek są postrzegane w perspektywie założenia o racjonalności i każdorazowo zrelatywizowane do kontekstu systemu kulturowego, poprzez który jednostka postrzega świat. Jednakże w kontekście konkluzji na temat odmienności sposobów myślenia właściwych kulturom magicznym, religijnym i nowożytnym, samo w sobie założenie o racjonalności winno ulec relatywizacji. W swej klasycznej, wypracowanej przez filozofów postaci zakłada ono powszechność różnicowania norm i dyrektyw kulturowych. Analiza kultury magicznej i religijnej pokazuje wszelako, iż status przesłanek sterujących ludzkimi działaniami tworzy konstelacje odmienne od tych uznawanych przez nas za oczywiste.

Ks. IGNACY DEC:  
TRANSCENDENCJA BYTU LUDZKIEGO W UJĘCIU TWÓRCÓW  
SZKOŁY LUBELSKIEJ  
(Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie)

Praca jest próbą ukazania sposobu ujawniania się i interpretacji transcendencji bytu ludzkiego w ujęciu dwóch czołowych twórców i przedstawicieli Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej: M. A. Krąpca i kardm K. Wojtyły. Transcendencja bytu ludzkiego jest tu rozumiana jako wyższość człowieka-osoby w stosunku do natury, przyrody.

Część pierwsza pracy ukazuje poznawcze źródło transcendencji, które daje nam przystęp do integralnej prawdy o człowieku. Źródłem tym jest szeroko rozumiane doświadczenie człowieka: doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne. Uprzywilejowanym rodzajem doświadczenia umożliwiającym człowiekowi „wgląd” w siebie i pozwalającym odczytać prawdę o sobie samym, a tym samym i o człowieku w ogóle, jest doświadczenie wewnętrzne. Jest ono typem poznania bezpośredniego i zarazem rozumiejącego. Doświadczenie wewnętrzne odsłania prawdę o transcendencji bytu ludzkiego. Ukazuje ono wielkoraki dynamizm człowieka i obecność w tym dynamizmie ludzkiego „ja” jako podmiotu, a po części i sprawcy tego dynamizmu. Analiza tekstów prezentowanych autorów doprowadziła do stwierdzenia, iż rozumienie doświadczenia u kard. K. Wojtyły jest w wiele szersze, aniżeli u M. A. Krąpca i że u tego pierwszego jest o wiele bardziej uwydatniona rola doświadczenia wewnętrznego. Ponadto stwierdza się tu także to, że kard. K. Wojtyła, w przeciwieństwie do M. A. Krąpca, poświęcił wiele miejsca analizie ludzkiej świadomości. Uznał ją za konstytutywny element ludzkiego „ja”, decydujący w dużej mierze o transcendencji osobowej człowieka.

Draga część rozprawy ma charakter fenomenologiczny i prezentuje trzy podstawowe formy ukazywania się transcendencji człowieka w przyrodzie: poznanie, miłość, wolność. W prezentacji transcendencji poznawczej wskazano, że została ona zaakceptowana przede wszystkim przez M. A. Krąpca. O ile potraktował on poznanie jako byt (przypadłościowy) i usiłował go uniesprzeczniczyć przez wskazanie na podmiotowe i przedmiotowe struktury, o tyle kard. K. Wojtyła analizował czynność poznania okazyjnie - najczęściej przy przedstawianiu uwarunkowań wolnego wyboru, przy omawianiu motywacji chcenia a także przy rozważaniach na temat sumienia. To, co wydaje się być wspólnym autorom w tej dziedzinie, to to, iż obaj - chociaż każdy we właściwy sobie sposób - uwydatniają

szczegółność poznania sądowego, w którym zawarty jest moment prawdy przesadzający o wyższości poznania ludzkiego nad poznaniem właściwym zwierzętom, a więc moment wskazujący na transcendencję bytu ludzkiego w przyrodzie.

Transcendencja przez miłość ukazana w rozdz. V. pracy posiada u M. A. Krąpca wymiar bardziej metafizyczny, zaś u kard. K. Wojtyły - fenomenologiczny. Stąd też kard. K. Wojtyła uwydatnił szeroko psychologiczno-etyczny wymiar miłości, ukazał jej wymiar indywidualny i wspólnotowy. Dużo uwagi poświęcił prezentacji rodzajów i stopni miłości. Krąpiec zaś, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, zwrócił uwagę na samą strukturę aktu miłości, zestawiając go z aktem poznania oraz na kreatywny wymiar miłości.

Trzecim obszarem ujawniania się osobowej transcendencji człowieka jest obszar wolności. Tę właściwość bytu ludzkiego w szczególny sposób uwydatnił w swojej etyce i antropologii kard. K. Wojtyła. Wolność - jego zdaniem - ujawnia się w spełnieniu czynu. Autor wyróżnił dwa rodzaje wolności: wolność w znaczeniu podstawowym to tzw. samostanowienie, zakładające w człowieku dwie inne osobowe struktury: samoposiadanie i samopanowanie. Wolność w znaczeniu rozwiniętym jest właściwością woli jako władzy. Ujawnia się ona w rozstrzyganiu i wyborze. W procesie rozstrzygania i wyboru ważną rolę odgrywa prawda o przedmiocie wyboru jako dobru. Uwidacznia się tu zależność, a dokładniej - samozależność osoby od prawdy.

W nieco innej optyce poznawczej rozważa wolność osoby M. A. Krąpiec. Jego zdaniem „sytuacją” ujawniania się wolności jest ludzka decyzja. Analiza mechanizmu podejmowania decyzji doprowadziła Krąpiecia do wykrycia faktu wolnego wyboru człowieka. Ów wybór sprowadza się - jego zdaniem - do opowiedzenia się za konkretnym sądem praktycznym, który staje się przyczyną wzorcza, determinującą podmiot do określonego, konkretnego działania. W trakcie rozważań nad wolnością człowieka okazało się także, że obaj myśliciele zgodnie uznali, iż ludzka wolność nie jest absolutna, ale jest ograniczona przez różne czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Dlatego też jest ona także zadaniem dla człowieka.

Trzecia, zasadnicza część pracy odsłania odczytane źródła transcendencji człowieka. Ma zatem charakter metafizyczny. Analiza tekstów badanych autorów ujawniła, że sprawą tą zajął się głównie M. A. Krąpiec. Jako kontynuator i zwolennik filozofii wyjaśniającej, na drodze redukcji „odkrył” bliższe źródło transcendencji w duchowych władzach człowieka: intelekcie i woli. One to - jego zdaniem - usprawiedliwiają zachowanie w człowieku transcendencji poznawczej i woliwnej. Ostateczne źródło transcendencji bytu osobowego - zdaniem Krąpca - tkwi w duszy ludzkiej. Ona to ostatecznie tłumaczy fakt niematerialnego dynamizmu człowieka jak i fakt jego psychofizycznej jedności.

Po ukazaniu sposobów ujawniania się transcendencji i określeniu jej odczytanego źródła u twórców Szkoły Lubelskiej - w pracy proponuje się, by Krąpcowe ujmowanie i rozumienie transcendencji nazwać „transcendencją metafizyczną”, zaś ujęcie kard. K. Wojtyły określić „transcendencją fenomenologiczną”. Krąpiec bowiem sięgnął do metafizycznych źródeł bazowej wyższości człowieka w przyrodzie. Źródło tej transcendencji tkwi - według niego - w duchowych władzach człowieka zapodmiotowanych w duszy ludzkiej. Tego typu transcendencja została odkryta i ujęta w kontekście innych bytów składających się na cały świat przyrody. Kard. K. Wojtyła zaś - zatrzymał się w zasadzie tylko na opisie strony zjawiskowej transcendencji, badając jej Sposoby ujawniania się. W rozważaniach kard. Wojtyły nie ma w zasadzie patrzenia na człowieka w kontekście innych bytów w przyrodzie. Cała refleksja nad człowiekiem zamyka się u niego w obrę-

bie samego człowieka. Stąd też mówi się u kard. K. Wojtyły o transcendencji osoby w czynie, transcendencji osoby wobec jej dynamizmu.

Inna teza rozprawy wyraża się w stwierdzeniu, że te dwa ujęcia transcendencji są w stosunku do siebie komplementarne. Mają ze sobą wiele cech wspólnych, jako że - po części - wyrastają z tego samego źródła filozoficznego, jakim jest tradycja tomizmu. Niewątpliwym wkładem kard. K. Wojtyły na odcinku prezentacji transcendencji człowieka jest to, że ogromnie poszerzył on fenomenologiczny opis doświadczalnych przejawów transcendencji. Krąpiec zaś - nie rezygnując zupełnie z krótkiego przedstawienia przejawów transcendencji, uwydatnił jej ontyczne źródło: duszę i jej duchowe władze. W pracy stwierdza się zatem, że metafizyka transcendencji M. A. Krąpca została owocnie dopełniona i ubogacona przez fenomenologię transcendencji kard. K. Wojtyły.

W rozprawie habilitacyjnej wyraża się przekonanie, że ustalenia i rozumowania Szkoły Lubelskiej M. A. Krąpca i kard. K. Wojtyły w dziedzinie ujmowania i rozumięcia transcendencji człowieka w przyrodzie są bardzo cenne dla kultury umysłowej czasów współczesnych. Ukazują one prawdziwy wymiar ludzkiego bytowania, nie mając odpowiednika w całej przyrodzie. Tym samym uwydatniają prawdziwą wielkość i godność człowieka w świecie.

JOANNA GÓRNICKA-KALINOWSKA:  
IDEA SUMIENIA W FILOZOFII MORALNEJ  
(Uniwersytet Warszawski)

Praca *Idea sumienia w filozofii moralnej* jest monografią analizującą kategorię sumienia na gruncie szeroko rozumianej filozofii moralnej. Rozważania dotyczą trzech obszarów badawczych: myślenia potocznego, psychologii moralności oraz wielkich teorii etycznych.

Rozprawa składa się z trzech części. Część pierwsza poświęcona jest psychomoralnym aspektom sumienia (potoczny sens sumienia, sumienie jako podmiotowość moralna, analiza charakteru moralnego, problem słabej woli). Część druga zawiera rozdziały dotyczące roli idei sumienia w wielkich systemach etycznych (tomizm, szkoła „moralistów” angielskich XVII-XVIII wieku, oraz etyka komunikacyjna J. Habermasa). Część trzecia rozprawy poświęcona jest analizie dwóch skrajnych typów sumienia: sumienia nadobowiązkowego oraz sumienia egoistycznego.

Spśród ogromnego obszaru badań nad moralnością autorka pracy wyodrębnia etykę podmiotu (czy, jeśli kto woli: etykę sprawcy) jako szczególną dziedzinę rozważań etycznych, nieredukowalną do dyskursu teleologicznego (konstruowanie moralnych celów), choć w naturalny sposób z nimi związaną. Jest to dziedzina rozważań na temat indywidualnych postaw moralnych i indywidualnych wyborów, rodzaj filozoficznej refleksji analizującej empirycznego i psychologicznego „odbiorcę” ogólnych zasad etycznych oraz sposób, w jaki zasady owe - abstrakcyjne i uniwersalne ze swojej natury - uobecniają się w jego świadomości, tworząc normatywne ramy sumienia. Treścią pracy nie są więc ani analizy moralnych wartości (czy wynikających z nich norm postępowania), ani też analizy moralnych celów, lecz kwestie związane z indywidualnym przeżywaniem zjawisk moralnych (problemy motywów, woli, intencji, dyspozycji, charakteru moralnego, cnoty, odporności na tzw. pokusy, relacji: wiedza moralna - działanie etc. ).

Autorka pracy zadała sobie kilka podstawowych pytań: (1) Co rozumiemy przez sumienie w języku potocznym? (2) Jakie są możliwości zbadania psychologicznego f e n o m e -

nu sumienia jako instytucji motywującej działania moralne? (3) Jakie elementy składają się na werdykt sumienia (wiedza, emocje, wola)? (4) Jakie miejsce zajmuje idea sumienia w metafizyce moralnej?

Spośród wielu potocznych sensów sumienia najtrafniejsze i najbardziej płodne dla filozoficznych analiz wydaje się rozumienie szerokie, aksjologicznie neutralne, w myśl którego sumienie to zbiór intuicji etycznych doświadczanych przez większość indywidualów jako nieomylna wskazówka moralnej słuszności. Jest to silnie ugruntowany w subiektywnej świadomości i niezawodnie (w sensie psychologicznym) działający mechanizm odróżniania dobra i zła, dający swemu „nosielowi” szczególne poczucie moralnej kompetencji.

Na pytanie o możliwość analizy sumienia jako zjawiska psychomoralnego odpowiedzi są dwie. Odpowiedź pierwsza brzmi: sumienia opisać i zbadać się nie da, ze względu na jego głęboko podmiotowe, indywidualne zakorzenienie. Możliwość tu posłużyć się egzystencjalistyczną zasadą, w myśl której podmiotowa jakość przeżyć jest niekomunikowalna w czasie teraźniejszym, można je co najwyżej opisać *ex post*, jako indywidualną biografię czyichś przeszłych dokonań. Uwaga ta dotyczy przede wszystkim przeżyć moralnych, czyli sumienia, którego trudy znamy tylko z autopsji. Możliwa jest jednak także odpowiedź druga. Zwykliśmy sumienie traktować jako symbol podmiotowości, jako miejsce ujawniania się wartości moralnych, przeżywanych jako pozytywne motywy naszych działań, ale także jako miejsce, w którym owe motywy wchodzą w konflikt z motywami niższego rzędu; nie cenimy ich z moralnego punktu widzenia; z innych powodów mogą być one jednak silną konkurencją dla pobudek moralnych. Potoczny język, a także język filozofii moralnej zawiera wiele pojęć w rozmaity sposób opisujących tę właśnie sytuację. Pojęcia te, to m. in. wola, motyw, dyspozycje, charakter, natura ludzka etc. Analiza każdej z tych kategorii jest ważnym przyczynkiem do wiedzy o sumieniu.

Również odpowiedź na trzecie pytanie - o to, jakie czynniki decydują o kształcie sumienia - nie jest jednoznaczna. Zdani tu jesteśmy na różnorodność niejasnych intuicji analitycznych, które wszelako zgodne są co do paru kwestii zasadniczych; bez wątpienia ktoś, kto kieruje się w życiu wskazówkami sumienia, ma pewne przekonania moralne, uznaje wyższość pewnych wartości nad innymi, ma również jakieś wyobrażenie moralnie dobrych celów; nadto jego przekonania moralne są niesprzeczne z jego wizją świata, czyli z wizją Boga, przyrody, działających w naturze konieczności etc. Ów epistemologiczno-normatywny grunt nie wystarczy jednak, by postępować dobrze; nasze poglądy wraz z wynikającymi z nich dyrektywami działania muszą nadto przekształcić się w motywy, *ergo*: musimy chcieć postępować zgodnie z kierunkiem tych dyrektyw. Dobrze jednak wiemy, co się dzieje, jeśli nasze poglądy moralne nie przekształcą się w świadome pobudki działania, jeśli pokusa przyjemności okaże się silniejsza, niż moc obowiązku. Nie tylko umysł nasz konstytuje ów stan rzeczy, ale również reagują na to nasze emocje; czujemy się winni, zażenowani etc. Tak więc tym, co na pewno składa się na treść i funkcjonowanie sumienia, są preferencje aksjologiczne, wiedza o świecie, wola oraz dyscyplinujące wolę uczucia.

Na ostatnie z postawionych pytań - pytanie o miejsce kategorii sumienia w systemach normatywnych o podłożu metafizycznym - także trudno o odpowiedź jednorodną. Inne będzie miejsce sumienia w filozofii moralnej chrześcijaństwa, inne w osiemnastowiecznych koncepcjach zmysłu moralnego; inne w systemach absolutystycznych, a jeszcze inne w koncepcji świadomego relatywizmu moralnego.

Z pozycji osoby przeżywającej akty sumienia są one zawsze wypełnieniem dobra rzeczywistego i obiektywnego. Ten autorytet własnego sumienia jest zarazem autorytetem



absolutnego dobra, zewnętrznego wobec nas samych; może być ono zakorzenione w boskim prawie, w prawie natury czy w jakiejś innej obiektywności wiecznych prawd moralnych. Jednak z pozycji absolutyzmu jako postawy filozoficznej, a również z pozycji idealnego Innego, czyjeś w dobrej wierze przeżywane akty moralne nie muszą koniecznie być zgodne z dobrem obiektywnym, którego istota wykracza poza sferę jednostkowych przeżyć konkretnego indywiduum (przy założeniu, że dobro takie jest możliwe, lub, o co jeszcze trudniej, że istnieje jakaś jego doskonała percepcja).

W rozprawie zaprezentowano trzy koncepcje sumienia, zawarte w szerokiej perspektywie metafizyki dobra i zła; koncepcję sumienia w filozofii moralnej św. Tomasza z Akwinu, koncepcję sumienia jako zmysłu moralnego w 17- i 18-wiecznej filozofii moralnej w Anglii (Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume) oraz koncepcję sumienia komunikacyjnego w myśli Habermasa. Każda z tych teorii jest swojego rodzaju poszukiwaniem obiektywności dobra gwarantującej sumieniu nie tylko jego subiektywną niezawodność, choć każda z teorii wyrażona jest językiem własnych pojęć, każda bowiem inaczej ową obiektywność moralną pojmuje. Wszystkie te teorie mają jednak charakter aksjologiczny, w każdej z nich refleksja dotycząca psychologicznej strony funkcjonowania ludzkich sumień, a także aktów epistemologicznych związanych z działaniem sumienia, podporządkowana jest pewnym aksjologicznym preferencjom. Mówiąc jeszcze inaczej: s p o s ó b, w jaki świat obiektywnych wartości manifestuje się indywidualnemu podmiotowi ludzkiemu, wynika z treści owych wartości i z ogólnej struktury metafizycznej, w jakiej są one osadzone.

Mamy więc do czynienia z obiektywnością dobra w koncepcji platońsko- chrześcijańskiej, gdzie tworzy ono niezależny od człowieka świat doskonałych wzorów i wartości. Obiektywne jest także dobro opisywane w teoriach *moral-sense 'u*, choć np. różnice między Hutchesonem i Butlerem z jednej strony, a Hume'em - z drugiej, są bardzo wyraźne. Swoistą obiektywność moralną - oprócz tej, którą gwarantuje nam boski porządek - tworzy tu m. in. identyczność percepcji aktów moralnych jako dobrych lub złych (a w każdym razie identyczność statystycznie istotna), oraz wysoce prawdopodobna identyczność ludzkich potrzeb i ludzkiej wrażliwości. Inną wersję obiektywności dobra - i związaną z tym koncepcję sumienia - zaprezentował Habermas. Tym razem była to obiektywność projektowana, jako wysiłek uzgodnienia subiektywnych „słuszności” indywidualnych sumień; miała to być jednak także obiektywność rzeczywista, bo ustanowiona demokratycznie, wspólną wolą porozumienia etycznego i rzeczywiście obowiązująca. Trzeba powiedzieć, że choć wyrażone innym językiem, to koncepcje te mają wiele punktów stycznych. Tak więc psychologiczny aspekt aktów sumienia podobnie przedstawia się w koncepcji tomistycznej i w teoriach *moral-sense 'u*, być może ze względu na ich wspólną chrześcijańską proveniencję. Nie sposób także nie zauważyć podobnych podstaw Hume'owskiej koncepcji sprawiedliwości (choć tylko nieznacznie rzutuje ona na Hume'owską teorię sumienia) i Habermasowskiej idei porozumienia moralnego. Aż nadto widoczne są również związki teorii moralnej Habermasa z Platońską koncepcją moralnego dobra.

Ostatnia część pracy zawiera dwa przykłady analitycznych procedur argumentacyjnych na rzecz skrajnych (co nie znaczy, że rzadkich) postaw moralnych: postawy supererogacyjnej oraz postawy egoistycznej. Jest to jeszcze jeden możliwy dyskurs na temat istoty moralnych przeżyć, który - obok dyskursu psychomoralnego, epistemologicznego czy metafizycznego, zaprezentowanych w rozprawie - zapewne również uzupełnia w jakiś sposób naszą wiedzę o fenomenie ludzkiego sumienia.

MAREK N. JAKUBOWSKI:  
HISTORIOZOFIA JAKO FILOZOFIA PRAKTYCZNA  
HEGEL A POLSKA FILOZOFIA CZYNU  
(Uniwersytet Warszawski)

Przedmiotem tej pracy są dwie różne, a jednak mocno ze sobą związane próby skonstruowania takiej filozofii dziejów, która ostatecznie likwidowałaby problem dualizmu teorii i praktyki. Pierwszą z nich podjął Hegel w obrębie swego „idealizmu absolutnego”, a więc szerszego metafizycznego ugruntowania jedności myśli i bytu, jedności radykalnie zanegowanej przez Kanta. Drugą z tych prób podjęli polscy twórcy tak zwanej filozofii czynu, nazywanej też często filozofią narodową. U źródeł tej próby leżała niemożność zaakceptowania rozwiązania Heglowskiego oraz przekonanie, że rozwiązanie to zawiodło i w istocie rzeczy było niemożliwe w obrębie takiego projektu filozoficznego. Myśliciele zaangażowani w tę drugą próbę uznawali równocześnie, że filozofia Hegla tworzy fundamentalny warunek rozwiązania problemu jedności teorii i praktyki. Wspólną cechą przedstawionych tu koncepcji filozofii czynu było wreszcie to, że ich twórcy traktowali je jako przejaw „pierwiastka” narodowego, że w ich mniemaniu koncepcje te, będąc kontynuacją całej dotychczasowej filozofii, miały być zarazem „polskie”, czy też „słowiańskie” w swym charakterze. Taka właśnie próba stworzenia filozofii, która, podejmując uniwersalny problem jedności teorii i praktyki, byłaby zarazem narodową, narzucała swoisty filtr, przez który następowała recepcja filozofii europejskiej, w szczególności heglizmu. Filtr ten eliminował pewne istotne wątki ówczesnej filozofii (np. relacja obywatel - państwo, lub społeczeństwo obywatelskie - państwo), inne zaś przenikając przezeń urastały do wątków pierwszoplanowych (np. problem „narodu” czy istoty narodu).

O ile więc spojrzenie na polską filozofię czynu z perspektywy zasadniczych problemów filozofii Hegla pozwala ukazać pewne jej istotne braki i ich źródła, o tyle też spojrzenie na heglizm z punktu widzenia jego swoistej recepcji wydaje się umożliwiać wskazanie pewnych słabości tego systemu spoczywających w Hegla próbie absolutnego ugruntowania jedności teorii i praktyki.

Praca zawiera - oprócz wstępu - dwie części, z których każda dzieli się na cztery rozdziały. Pierwsza część poświęcona jest prezentacji zasadniczych wątków koncepcji Heglowskiej. Tak więc wpierym przedstawiam sposób, w jaki Hegel próbował znieść dwa klasyczne rozróżnienia *poiesis/praxis* oraz *teoria/praxis* w swej koncepcji ducha, którego struktura jest tyleż historyczna, co rozumna (samowiedza jest pamięcią - *Erinnerung* - ale także wgłębianiem się w siebie - *Er-innerung*). Warunkuje to zarówno swoiste rozumienie dziejów, jak i filozofię dziejów, która spełnia funkcję absolutnej legitymizacji raczej idealnego modelu praktyki politycznej wyłonionej na zachodzie Europy po Rewolucji Francuskiej.

Tak rozumiana jedność teorii i praktyki leżała u podstaw osławionej tezy Hegla o rozumności rzeczywistości. Teza ta wprawdzie zrozumiwała na poziomie metafizycznych założeń jego filozofii, sprawia poważne kłopoty kiedy podejmuje się próbę jej aplikowania do sfery konkretnej praktyki politycznej (co było m. in. przyczyną rozłamu w obrębie szkoły heglowskiej). Sam Hegel wprawdzie nie odmawia filozofii krytycznej roli, lecz chodziło mu o metakrytykę.

Jest to szczególnie wyraźne w jego sposobie oceny Rewolucji Francuskiej. Jego krytyka związana z Rewolucją jest w istocie krytyką świadomości rewolucyjnej (i rodzaju filozofii która była jej teoretycznym wyrazem), nie zaś samego faktu dziejowego, któremu

przypisywał olbrzymią rolę w procesie dziejowym. Również Hegłowska teoria wojny jest klarowną egzemplifikacją tak pojmowanej roli filozofii. Teoria ta jest zbudowana zarówno przeciw podstawowym ideom liberalizmu, jak i przeciw Kantowskiej idei wiecznego pokoju i światowego związku państw. U jej podstaw leży założenie, że proces racjonalizacji dokonuje się w obrębie ducha, nie w obrębie jednostek ludzkich, które okazują się być podmiotami historii tylko jako obywatele państwa.

Druga część pracy poświęcona jest analizie podstawowych aspektów próby uzasadnienia jedni teorii i praktyki w obrębie historiozofii, jaką podjęli polscy filozofowie na przełomie 30. i 40. lat XIX w. Uwagę swą koncentrują na Cieszkowskim, Libelcie i Dembowskim.

Polska filozofia czynu jako swoista formacja filozoficzna została w zasadniczy sposób określona przez krytyczną recepcję filozofii Hegła. Z jednej strony mamy tu do czynienia z przekonaniem, że Hegel doprowadził rozwój dotychczasowej filozofii do końca, że jego filozofia była rzeczywiście „absolutną”, z drugiej zaś strony z zarzutem, że nie zdołał on doprowadzić do rzeczywistej jedni teorii i praktyki. Podziw, który wzbudzał Hegel, miał swą przyczynę w jego dialektyce, metodzie dzięki której filozofia stała się prawdziwą nauką, krytycyzm wzbudzał zaś jego „kontemplatywizm”, „samowładztwo rozumu” znajdujące także wyraz w filozofii dziejów.

W Hegłu filozofia osiągnęła swój kres, krokiem następnym musi być przekroczenie jej ram jako teorii. Tym krokiem miała być właśnie filozofia czynu będąca zarazem „narodową”, to znaczy odwołującą się do takich mniej lub bardziej jawnych właściwości polskiego ducha narodowego, które zostały rozpoznane (przez „naukową” historiozofię) jako tworzące „zasadę” przyszłości, podstawę wyłaniającego się dopiero przyszłego modelu praktyki społecznej.

Ten sposób rozwiązania problemu jedności teorii i praktyki pociągał za sobą pewną istotną konsekwencję, jaką był faktyczny rozpad jedności historii (na dotychczasową i przyszłą, na polską i powszechną). Z drugiej strony jednak pozwalał on na niewątpliwie interesującą interpretację dwu zasadniczych środków racjonalizacji, jakimi są wojna i rewolucja. To, że za tymi interpretacjami stał interes narodowy jest oczywiste, niemniej jednak on to właśnie pozwolił polskim filozofom dostrzegać pewne aspekty tych zjawisk, na które interpretacja Hegela były zamknięta (wojna i rewolucja jako środki wyzwolenia narodowego). Istotnym przy tym jest to, że odmienny niżli u Hegła sposób rozwiązania problemu jedności teorii i praktyki, a co za tym idzie odmienny sposób interpretacji owych środków racjonalizacji, był wynikiem przeformułowania Hegłowskiej koncepcji ducha. Owa zasadnicza odmiennność była zupełnie niezauważana przez późniejszych prepozytywistycznych i pozytywistycznych krytyków polskiej filozofii narodowej, którzy, zarzucając jej „idealizm”, utożsamiali ją z heglizmem.

KAZIMIERZ JODKOWSKI:  
WSPÓLNOTY UCZONYCH, PARADYGMATY  
I REWOLUCJE NAUKOWE

(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu)

Celem rozprawy były prezentacja i krytyczna ocena myśli filozoficznej Thomasa S. Kuhna. Uznałem, że bardzo często poglądy Kuhna były interpretowane jednostronnie, oraz że wiele jego ignorowanych stwierdzeń może inspirować zarówno uczonych, jak i filozofów nauki.

W monografii przyjąłem postawę maksymalnie życzliwą wobec Kuhna, tj. taką, która zaleca, by tak interpretować jego wypowiedzi, aby jego stanowisko było najmocniejsze, najłatwiejsze do utrzymania i posiadające najwięcej zalet. Stosowałem głównie metodę bezpośredniej interpretacji (w systematyczny sposób opisywałem i analizowałem, co Kuhn rzeczywiście miał na myśli), ale również metodę recjonalnej rekonstrukcji (przedstawiałem pewne fragmenty poglądów Kuhna w ramach tzw. niezdanowego ujęcia teorii), jak też rozwijałem szczególnie inspirujące myśli amerykańskiego myśliciela (przedstawiałem bogatszą wersję jego systemu).

Po przedyskutowaniu podstawowych pojęć koncepcji Kuhna (wspólnota uczonych, paradygmat, nauka normalna i rewolucja naukowa) i jego poglądów na współzależność teorii, języka, faktów i obserwacji, starałem się dodatkowymi argumentami wzmocnić ekstermalistyczne poglądy Kuhna (według których istotne dla rozwoju nauki czynniki znajdują się także poza nauką: w filozofii, religii, polityce, ekonomii itp. ). Wskazywałem, że relacja między teorią a danymi empirycznymi nie jest jednoznaczna (z tymi samymi faktami zgodnych jest wiele teorii), w związku z tym przy akceptacji teorii konieczne jest sięgnięcie do kryteriów i standardów pozaempirycznych (przynajmniej o charakterze intelektualnym, jak filozofia). Historycy nauki potwierdzają taką właśnie praktykę uczonych.

Jeden z rozdziałów pracy poświęciłem analizie pewnego niedostrzeganego, czy raczej niezbyt dostrzeganego, aspektu Kuhnowskiej koncepcji nauki. Aspekt ten nazwałem milczącym funkcjonowaniem paradygmatu. Mimo iż jest on prawie powszechnie niedostrzegany przez dyskutujących nad koncepcją Kuhnowską, jest jednak cennym (choć niezupełnie oryginalnym, bo zapożyczonym od Michaela Polanyi'ego i psychologii postaci) wkładem tego myśliciela do filozoficznej refleksji nad nauką. Milcząca wiedza uczonych dotyczy relacji podobieństwa problemów, z którymi stykają się oni w swojej praktyce naukowej, do tych wzorcowych problemów, których rozwiązywania nauczyli się podczas treningu (głównie na studiach, choć nie tylko). Znajomość tych relacji umożliwia im zastosowanie odpowiedniej metody spośród poznanych w trakcie treningu. Także oceny wydawane są na podstawie milcząco znanych wartości - dla przykładu wszystkie teorie podobne do uznanej wcześniej za elegancką matematycznie będą obdarzane również tym samym określeniem. Zdaniem Kuhna, relacji podobieństwa nie uczymy się poprzez definicje czy reguły, lecz raczej przez zaznajamianie się z pewną ilością wzorcowych przykładów. W koncepcji Kuhna trening (ćwiczenia laboratoryjne, rachunkowe, wycieczki przyrodnicze, oglądanie próbek skał czy roślin itp. ) odgrywa w poznaniu świata co najmniej równie ważną rolę, co studia teoretyczne. Trening nie służy jedynie zdobywaniu biegłości. Po omówieniu dość fregmentarycznych w gruncie rzeczy wzmianek Kuhna na ten temat, przedstawiłem szereg argumentów przemawiających za tym, że wiedza naukowa nie jest w pełni zwerbalizowana, oraz że powinna być częściowo niezwerbalizowana. Taki jej charakter umożliwił bowiem twórcom rozwój i uniknięcie stagnacji w nauce.

Istnienie milczącej wiedzy nie jest mankamentem nauki, który należałoby likwidować. Ponieważ wiedza ta jest mętna, więc różni członkowie tej samej wspólnoty w praktyce mogą zachowywać się odmiennie, zwłaszcza w granicznych przypadkach (na przykład kiedy problem do rozwiązania jest w pewnym stopniu podobny do grupy A wzorcowych rozwiązań, jak i do grupy B, albo też kiedy jest on w bardzo niewielkim stopniu podobny do którejkolwiek z grup wzorców danego paradygmatu). Ta różnorodność sprzyja natrafieniu na właściwą drogę. Gdyby cała wiedza były precyzyjnie wyartykułowana, to całe wspólnoty postępowałyby jednolicie narażając się na zabrnienie w ślepy zautek.

Sprzeciwiłem się tym samym rozpowszechnianemu przez logików przekonaniu, że

każdą mętność należy zawsze i wszędzie tępić. Ten rodzaj mętności, jaki związany jest z milczącym wymiarem wiedzy naukowej, jest dla tej ostatniej korzystny. Jest on także jednym z powodów niewspółmierności. Istnienie milczącej wiedzy powoduje, że dotychczasowe rekonstrukcje teorii naukowych są wadliwe nie tylko jako opis, ale także jako norma. Dążenie do maksymalnej precyzji językowej - a tak brzmiało jedno z podstawowych założeń pozytywistycznych - nie tylko nie odzwierciedla faktycznego stanu nauki, ale także nie stanowi dla niej ideału, do którego należałoby dążyć. Założenie to może być również szkodliwe dla tych wszystkich uczonych, którzy zetknęliby się z rozważaniami metodologicznymi i przyjęli sugestie ich autorów. W moim przekonaniu, dopiero między innymi po uwzględnieniu milczącego funkcjonowania paradygmatu można uznać za sensowny językowy aspekt Kuhnowskiej tezy o niespółmierności.

Dużą część rozprawy poświęciłem tej bardzo kontrowersyjnej tezie. Omówiłem tam spory o jej interpretację, a następnie przedstawiłem własne jej rozumienie w koncepcji Kuhna. Nie ukrywam, że problematyka niespółmierności budziła moje największe zainteresowanie. Za swój największy wkład do niej uważam rozróżnienie kilku płaszczyzn niewspółmierności i przedyskutowanie problemów, jakie się na tych płaszczyznach pojawiają, na przykład problem nieprzetłumaczalności i nieporównywalności teorii naukowych oraz spory o irracjonalność i relatywizm w nauce.

Same obserwacje dokonywane przez pryzmat różnych teorii mogą być odmienne. Obserwacje zależą przecież od przekonań teoretycznych. Zwolennicy niewspółmiernych teorii żyją jak gdyby w dwu różnych światach. Postrzeganie świata determinowane przez przekonania teoretyczne ma charakter całościowy, jest widzeniem postaci w sensie psychologii gestaltycznej. Dlatego po zmianie teorii może (choć nie musi) nastąpić całościowa zmiana obserwowanego świata.

Ze zmianą teorii następuje również zmiana języka. Niektóre terminy zmieniają swoje znaczenie, co uniemożliwia utrzymanie przekonania o absolutnej ciągłości językowej podczas rozwoju nauki, ciągłości gwarantowanej przez wynikanie twierdzeń dawnych teorii z twierdzeń nowej teorii (ewentualnie uzupełnionych przez dodatkowe założenia). Jednak należy pamiętać, że zmiana znaczeń terminów naukowych nie następuje automatycznie po każdej zmianie teorii. Zmianie muszą ulec podstawowe zasady teorii, one bowiem jedynie determinują znaczenie terminów. Omówiłem tu również dawniejsze poglądy Kuhna na temat częściowego tłumaczenia, i nowsze - na temat interpretacji.

W trakcie rozwoju nauki zmienia się także zespół problemów uznawanych za naukowe. Niektóre problemy mogą być odrzucone jako pseudoproblemy, może też zmienić się ich waga dla rozważań naukowych. Wynika stąd, że zmienne są również kryteria ocen, a przynajmniej kryteria naukowości. Także i inne kryteria w opinii Kuhna ulegają zmianom. Różne mogą być metody i standardy rozwiązywania problemów. Zmienność problemów, kryteriów ocen i metod rozwiązywania problemów szczególnie mocno utrudnia porównywanie niewspółmiernych teorii.

Jeśli przyjmie się, że z każdą teorią naukową stowarzyszony jest pewien obraz świata, pewna ontologia, to należy przyjąć zmienność także i na tym poziomie. Jest to twierdzenie niezbyt rewolucyjne, jeśli jest rozumiane jako orzekające o częściowej zmianie ontologii - ostatecznie dawno już spostrzeżono, że rozwój nauki prowadzi do odkrywania nowych przedmiotów (na przykład cząstek elementarnych czy gatunków roślin), bądź do odrzucania istnienia jakichś przedmiotów (flogiston, eter itp.). Jednak niektóre wypowiedzi Kuhna mogą sugerować, że przynajmniej czasami głosi on tezę o całkowitej ontologii: w przypadku niewspółmiernych teorii zmianie może ulec cały świat.

Naturalnie, twierdzenia tego nie można rozumieć dosłownie, Kuhn nie jest subiektywnym idealistą. Zagadnieniu, jak możliwa jest ontologiczna niewspółmierność rozumiana bardziej serio, a nie tylko metaforycznie, poświęciłem jeden z rozdziałów. Rozwiązanie, jakie przedstawiłem, oparłem na nowej koncepcji zakresu teorii (teoria odnosi się nie tylko do faktycznie istniejącego świata, ale także, a czasami nawet wyłącznie, do szeregu możliwych ze względu na tę teorię światów - uwzględnienie idealizacyjnego charakteru twierdzeń naukowych jeszcze bardziej komplikuje tę sprawę), oraz na pojęciu abstrakcji hipostatycznej występującym w pismach Charlesa C. Peirce'a.

W koncepcji autora *Struktura rewolucji naukowych* relacje między różnymi rodzajami niewspółmierności są dość złożone. Można wyróżnić dwa niezależne czynniki wpływające na niewspółmierność paradygmatów. Jednym z nich jest milczący charakter wiedzy naukowej tak na poziomie przedmiotowym (wzorcowe problemy i ich rozwiązania), jak i na poziomie metodologicznym (standardy ocen). Język teorii naukowych nie jest precyzyjnie zdefiniowany, jest stosowany mętnie, milcząco, co w przypadku konfliktu interteoretycznego uniemożliwia precyzyjną, logiczną analizę. Owszem, wypowiedzi dokonane w języku rywalizującego paradygmatu można przetłumaczyć na własny język, jednak tłumaczenie to nie będzie dosłowne, wierne - będzie ono niezdeteminowane w sensie Quine'a. Podobnie mętnie, milcząco stosowane są kryteria ocen. Uczeni stosują je w oparciu o wzorcowe, paradygmatyczne przypadki poznane podczas treningu. Kryteria ocen nie są precyzyjnie zdefiniowane, są zrelatywizowane do wzorcowych przypadków, a więc zmienne. Zwolennicy rywalizujących paradygmatów, wyszkoleni na różnych zbiorach przypadków wzorcowych będą nieco inaczej nie tylko rozumieć język naukowy, ale także metodologiczne kryteria ocen - który paradygmat jest lepszy, prostszy, bardziej elegancki, płodniejszy itp.

Obok milczącej wiedzy niezależnym czynnikiem wpływającym na niewspółmierność paradygmatów jest zmienność ontologii. Zmienność ta, łącznie z milcząco używanym językiem i milcząco stosowanymi kryteriami powoduje, iż obserwacje naukowe dokonywane w świetle różnych paradygmatów mogą być niewspółmierne. Obserwacje te dotyczą przecież innego świata, są opisywane w innym języku i oceniane w innym systemie wartości naukowych. Należy jednak pamiętać, że błędem jest przypisywanie Kuhnowi poglądu, że każda zmiana teorii prowadzi do absolutnego zerwania ciągłości interteoretycznej (na przykład na poziomie znaczeń terminów).

ANDRZEJ KASIA:

## CHRZEŚCIJAŃSTWO I ŚREDNIOWIECZE. MIT WIEKÓW ŚREDNICH W XIX I XX STULECIU

(Uniwersytet Warszawski)

Moją rozprawę rozpoczynają dwa następujące motto: „Średniowiecze to zwierzęce dzieje ludzkości, jej zoologia” (K. Marks), oraz „Wraz ze średniowieczem pograżamy się i my w zapadającą noc” (L. Genicot). Kończy ją zaś taka konstatacja, którą odnoszę do średniowiecza: „By sądzić o przeszłość, należałoby w niej żyć; by ją potępiać, należałoby jej nic nie zawdzięczać” (Montalembert). Wszystko zaś, co jest między tym początkiem i końcem, stanowi prezentację efektów wysiłku, którego celem głównym jest jak najdokładniejsze ukazanie fałszywości obydwu tych opinii, przy jednoczesnym udowodnieniu, że najważniejsza dla nas prawda o wiekach średnich zawiera się w zdaniu Montalemberta, bo zaiste ani nie jest przecież tak, że żyliśmy w tej epoce, ani również tak, że jej niczego

nie zawdzięczamy. Piszę tu nie tyle o samym średniowieczu, ile o jego wizjach i użyciach, jakie z nich robiono w XIX i XX wieku. A teraz przegląd treści tej pracy, która składa się z *Wprowadzenia* i sześciu części; na ogół dzielą się one na kilka rozdziałów.

Najpierw jest więc *Wprowadzenie. Co to jest mediocentryzm*. 1. *Hellenocentryzm, renesansyzm, mediocentryzm*. Mówiąc najkrócej, jest dla mnie mediocentryzm teorią lub postawą, wedle której wieki średnie były najlepszym okresem w całej dotychczasowej naszej historii. Inaczej mówiąc, średniowiecze to dla nas nadal norma, a nie już tylko nasienie. Mediocentryzm konfrontuję z hellocentryzmem i okazuje się ta kategoria być bardziej podobna do pojęcia renesansyzmu, aniżeli hellenocentryzmu. Jakoż piszę, że nie do utrzymania jest tradycyjnie oświeceniowa postawa wobec średniowiecza, uznająca je za coś wyłącznie „ciemnego”, „mrocznego”, „barbarzyńskiego”. Nie jest jednak także prawdziwe stanowisko odwrotne, wedle którego jedyną epoką światła było średniowiecze, a wraz z jego schyłkiem zapadła noc (np. według o. J. M. Bocheńskiego OP „ciemny okres” w filozofii trwał od odrodzenia do połowy XIX wieku; dziś okazuje się też, że to diabeł nazwał pierwszy wieki średnie czasami obskurantyzmu i barbarzyństwa). Istota mediocentryzmu zawiera się w stwierdzeniu, że wieki średnie to wzór i norma, do której należało by dążyć i znowu ją urzeczywistnić, choć w zmienionych warunkach.

2. *Nędzą bytów niesamoistnych i nieskończona wspaniałość Bytu samoistnego*. Zawiera się tutaj przede wszystkim polemika z Mieczysławem Gogaczem, który twierdzi m. in., że filozofia św. Tomasza z Akwinu nie jest filozofią chrześcijańską i że ta filozofia najlepiej rozwiązuje wszystkie problemy dzisiejszego świata (w czasach obecnego pluralizmu katolickie nostalgiczne za średniowieczną jednością nie tylko dezawuuują się jako naiwne, ale też mogą brzmieć groźnie). Pisał chyba największy teolog katolicki naszych czasów, o. Karl Rahner SJ: „Nie przebudziliśmy się jeszcze całkowicie z naszych snów o Zachodzie chrześcijańskim bez reszty. Dlatego zdarza się nam nieraz wpadać w gwałtowny gniew, gdy coś nam zakłóci nasze marzenia”.

3. *„Złote średniowiecze”*. Jest to zwrot o. M. A. Krąpca OP. I to właśnie stanowi tutaj przedmiot mojej z nim polemiki. Dotyczy ona sensu dziejów i miejsca średniowiecza w nich. Np. o. Y. Congar pisał, że chrześcijaństwo przeszłości właściwie nie uznawało istnienia świata poza Kościołem.

Część I. *Wiek XIX: Kościół rzymskokatolicki i historia*. Część ta opatrzona jest mottem: „Dramatem dziewiętnastowiecznego Kościoła stało się to, że długo nie mógł zrozumieć, że świat chrześcijański się skończył, albo raczej, że do świata chrześcijańskiego nie ma powrotu. Na to, by to zrozumieć, musiał znieść wiele klęsk, zostać coraz wyraźniej odrzuconym przez świat - a nade wszystko trzeba być tchnieniem Ducha Świętego” (o. A. Luneau OMI, M. Bobichon OMI: *Kościół Ludem Bożym*. Warszawa 1980, s. 15).

1. *Arcyprzełożona średniowiecza i coraz węższa religijność czasów późniejszych*. 2. *Papież Grzegorz XVI i heretyk H. F. R. Lammenais*. „Heretyk Lammenais zapowiada ewolucję Kościoła w wieku dwudziestym” (*Literatura francuska*, t. 2, XIX i XX wiek. Warszawa 1990, s. 157). 3. *Umiłowani synowie ówczesnego Kościoła*: a) L. de Bonald: monarchia ściśle zespolona z religią; b) F. R. Chateaubriand: „nie ma już tych grobów”; c) hrabia J. M. Maistre: „talent na usługach jaskini”; d) antypody de Maistre’a: wiza średniowiecza E. Fromma; e) de Mistre: „nie spotkałem nigdy człowieka”.

Część II. *Chrześcijaństwo mediocentryczne i socjalizm*. Motto jest tu takie: „Gdyby lud katolicki i - co jeszcze ważniejsze - nauczyciele tego ludu rozumieli zawsze potrzebę reform społecznych i więz teologiczną między ewangeliczną a społeczną sprawiedliwością, Bóg, być może, nie dopuściłby do powstania komunizmu” (o. G. Baum OSA:

*W stronę jedności.* Kraków 1964, s. 103), 1. *O przyczynach nowoczesnej niewiary.* 2. *Kościół katolicki wobec kwestii proletariackiej.*

Część III. *Mistyka władzy.* 1. *Hipertrofia absolutyzmu Piusa IX.* 2. „*Pio Nono*” i „*biedny Fiedia*”. Twierdzą, że swoim autorytaryzmem (dogmat o nieomyślności papiejskiej, „*Syllabus*”) spowodował Pius IX najstraszliwszą ze wszystkich dotychczasowych krytykę Kościoła katolickiego, której autorem był F. M. Dostojewski.

Jest to jego *Legenda Wielkiego Inkwizytora w Braciach Karamazow.* Gdyby Dostojewski nie żył w czasach tego papieża, to by tego tekstu w ogóle nie napisał; a jeśli idzie o polskiego papieża, to Dostojewski trafił tu jak kulą w płot.

Część IV. *Arystokratyzm a predestynacja.* Motta ma dwa takie: „A ja wierzę w ogóle w predestynację - pojęcie, w którym chrześcijaństwo ukazuje swoje najbardziej arystokratyczne oblicze” (Tomasz Mann); „Człowiek bowiem współczesny, zwłaszcza w naszym demokratycznym - z istoty lub przynajmniej imienia - świecie, stoi bardzo daleko od takich kategorii, jak król, królestwo czy królowanie” (Ks. kard. Karol Wojtyła).

1. *Max Scheier: prawdziwy król i jakiś tam sklepikarz.* 2. *Tomasz Mann: diabeł - figura arcyśredniowieczna.* Motto: W najbliższej rodzinie Tomasza Manna nazywano III Rzeszę „zmotoryzowanym średniowieczem”. 3. *Friedrich Nietzsche: średniowiecze, chrześcijaństwo, religia.* Motto: Do Chrystusa zwraca się Nietzsche „jak prorok do proroka - mianowicie prorok autentyczny do proroka fałszywego”. (Leszek Kołakowski), a) średniowiecze to „asceza, alkohol, syfilis”; b) Chrystus: „męczeństwo odgadnionej miłości”; c) religia: „narkotyzowanie człowieczych nieszczęść”; d) w obronie przed Nietzschem.

Część V. *Mediocentryczność papiejska: od Leona XIII do Piusa XII.* Motto: „Teologia szkolna, funkcjonująca w encyklikach aż do Leona XIII i Piusa XII” (K. Rahner SJ: *Podstawowy wykład wiary.* Warszawa 1987, s. 303). Jest tu w szczególności o papieżach: Leonie XIII, Piusie X, Benedykcie XV, Piusie XI i Piusie XII.

Część VI. *Od tęsknoty do nadziei: Jan XXIII.* Dzieli się ona na 25 punktów. (Najwybitniejszy badacz filozofii średniowiecznej, Etienne Gilson, zapytany, czy wołałby żyć w tak umiłowanych przez siebie wiekach średnich, odpowiedział, że nie, ponieważ wtedy zdarzało się księżom grywać w kości na ołtarzach, a czego by złego o naszych czasach nie powiedzieć, to przecież aż takie bezceństwa już się w nich nie zdarzają).

JÓZEF MARZĘCKI:

ARTUR SCHOPENHAUER WOBEC FILOZOFII INDII

(Uniwersytet Warszawski)

W zamierzeniu moim leżało ukazanie filozofii Schopenhauera w strukturalnym zroście z samą esencją myśli hinduistycznej i buddyjskiej. Nie jest to więc praca na temat filozofii Schopenhauera w ogóle, ani też filozofii indyjskiej w ogóle; przeprowadzona tu porównawcza analiza strukturująca ma ukazać styczne między nimi punkty, fakt przechodzenia jednego w drugie.

Stawiam tezę, że bez ukochanych (sic!) Indii nie byłoby Schopenhauera z jego oryginalną, rodem z myślowego indo-europejskiego pogranicza filozofią. I teza pokrewna: jego system filozoficzny jest wprawdzie europejski z techniki filozofowania, lecz indyjski z ducha.

Schopenhauer uczynił z myśli indyjskiej jedno z głównych źródeł swych poglądów, i to nie na zasadzie jej beznamietnej prezentacji, ale zaangażowanej asymilacji: takiego



wchłonięcia głównych wątków braministycznych i buddyjskich, które - nie będąc równoznaczne z wpływem tych wątków na tworzenie się jego filozofii - czyni z nich integralny składnik całego systemu, nadający mu specyficzne zabarwienie światopoglądowe. W rozprawie staram się wyróżnić i zbadać konieczne aspekty tego zjawiska asymilacji: na jakim gruncie myślowym, w jaki sposób i w jakiej mierze asymilacja owa przebiegła. Owocuje to następującym układem całości:

I. *Wprowadzenie* - czyli próba usytuowania Schopenhauera w kontekście pierwszych zetknięć Europy z myślą indyjską (m. in. Anquetil-Duperron, Wilkins, bracia Schleglowie, Burnouf, Colebrooke) wraz z wstępną charakterystyką jego formacji umysłowej i metafizycznej płodności jego filozoficznych założeń.

II. *Tło filozoficzne - punkt wyjścia twórczej asymilacji myśli indyjskiej*. Co znamienne dla filozofii Schopenhauera, to fakt, iż inspiracja indyjska - a właściwie wiązka pokrewnych, rodem z różnych kierunków i szkół, inspiracji - jest tu zharmonizowana z nurtem platońsko-kantowskim, przy czym nurt ten płynie heteronomicznym korytem, wyźłobionym przez częściowo zbadany, częściowo zaś przeczuty obraz Indii. Reinterpretacja Kanta i Platona polega tu na ich wykorzystaniu, korygowaniu, dopełnianiu, niekiedy zaś naginaniu do indyjskich wzorców myślowych.

Kant w drodze analiz transcendentálnych uzasadnia tylko naukowo najgłębsze intuicje Indii - że mianowicie świat doświadczalny jest światem zjawiskowym, podmiotową grą form i doznań. Empirycznie realny, jest on nierealny (zjawiskowy, ułudny) w sensie ostatecznym; istnieje wszakże niezależna od swej przedstawienności w naszej głowie „rzecz w sobie”, dana nam - i w tym Schopenhauer dopełnia Kanta - na drodze samowiedzy jako wola: najbardziej bezpośrednie datum naszej świadomości siebie. Idee platońskie są tu wykorzystywane jako swego rodzaju drabina emanacyjna, łącząca jedną niepodzielną trwałą zasadę (wolę) z wielością i przemijalnością świata rzeczy.

III. *Indyjska struktura doktrynalna jako przesłanka metafizyki Schopenhauera*. Przeprowadzam tu, w ślad za Schopenhauerem, analizę tajemnicy jedności i wielości rzeczywistości przez konfrontację autentycznie indyjskich pojęć i kategorii (brahman, atman, karman, nirwana, maja i in. ) - funkcjonujących w ramach spójnych systemów braministycznych i buddyjskich — z pojęciami podmiotu-przedmiotu, przedstawień, idei oraz woli jako zwiędzającego wszystko An-sich świata. Z tą ostatnią zbieżna jest dokładnie indyjska kategoria karmana jako działania-osnowy wszelkiego empirycznego istnienia, upanisadzowy atman zaś jest dokładnym odpowiednikiem uniwersalnej podmiotowej zasady przedmiotu w ogóle. W tym wszystkim, metafizyka Schopenhauera okazuje się - genetycznie i metodologicznie - antropologią, co znowu jest typowo indyjskim sposobem ujęcia.

IV. *Indyjskie założenia i normy etyczne jako przesłanka etyki Schopenhauera*. Etyka Schopenhauera jest ugruntowana w jego metafizyce woli. Cierpienie - ów węzłowy punkt indyjskich i Schopenhauerowskich dociekań etycznych - jest nieodłączne od samego istnienia, którego osnową i motorem jest przeciwieństwo nigdy nie ukojone parcie woli. Próby rozwikłania tego zagadnienia prowadzą do rozróżnienia dwu wykluczających się dróg istnienia: potwierdzenia i zaprzeczenia woli życia. Owocem potwierdzenia woli życia jest absolutna niemożność definitywnego zaspokojenia i wewnętrznego uciszenia - ów bud-dysji stan ducha: cierpienia jako boleści fizycznej, psychologicznej (wieczny niepokój serca) oraz filozoficznej (poczucie nietrwałości i absurdalności). Dopóki nie wykorzenimy pragnienia (ukonkretnionego wrodzonego chcenia w ogóle), cierpimy z własnej winy - winy samego istnienia.

Są różne drogi prowadzące do wyzwolenia z cierpienia (kontemplacja estetyczna, współczucie), ale jedyną drogą radykalną jest ascetyczne uwolnienie intelektu od służby woli. Ta typowo indyjska ascetyczna rezygnacja zakłada poznawcze przeniknięcie zasady ujednostkowania (rozpoznajemy nasze „ja” w tym wszystkim, co dotąd uznawaliśmy za „nie-ja”), połączone z wglądem w wewnętrzną sprzeczność i jałowe dążenie woli jako zasady świata. Jest to stan zaprzeczenia woli życia, stan świętości - pozbywamy się wtedy niejako samych siebie, tkwiąc u podstaw naszego zjawiska istota ulega zniesieniu.

V. *O aktualnym stanie badań - uwagi końcowe.* Omawiam tu ważniejsze - nieliczne zresztą w ogóle - prace dotyczące bezpośrednio relacji (choćby w pewnych tylko aspektach) filozofii Schopenhauera do myśli indyjskiej. Odzyskują one dla Schopenhauera - a poprzez niego dla całej europejskiej filozofii i kultury - pokrewną nam ostatecznie (pamiętamy o wspólnocie indoeuropejskiej!) myśl filozoficzno-religijną Indii.

VI. *Postowie* - czyli syntetyczna prezentacja przyświecającego mi celu oraz stosowanej metody. Miało to być - jak widać - synchroniczne ujęcie porównawcze, które by wyraziście uwypukliło pokrewieństwo obu struktur doktrynalnych i w konsekwencji pozwoliło wejrzeć w mechanizmy współkształtowania formacji duchowej Europy przez myśl Wschodu.

JAN SKOCZYŃSKI:  
IDEE HISTORIOZOFICZNE FELIKSA KONECZNEGO  
(Uniwersytet Jagielloński)

Potrzeba zajęcia się bogatą spuścizną Feliksa Konecznego (1862-1949) pojawia się jako następstwo dwu sprzecznych ocen jego dorobku i miejsca wśród polskich uczonych I połowy XX wieku. Wedle jednej - mamy tu do czynienia z myślicielem na miarę Toynbee'go; druga - lokuje go wśród nawiedzonych fantastów, których pomysły nie przystają do rzeczywistości. Ponieważ pierwszą z opinii sformułowano na Zachodzie, a drugą w Polsce, wypadało rzecz sprawdzić, czego owocem jest niniejsza rozprawa.

Koneczny, zawodowy historyk, autor wielu kontrowersyjnych dzieł z tej dziedziny miał też pasję historiozoficzną, która znalazła swój wyraz w zamierzonych z rozmachem i częściami zrealizowanych syntezach. Konstruował je w oparciu o własną **metodę empiryczną**, którą wywodził z filozoficznego indukcyjizmu. Sprowadzała się ona do budowania syntezy historycznej w oparciu o fakty, a nie wedle z góry przyjętej tezy. I choć nie zastosował jej konsekwentnie w swoich pracach, to przecież poszukiwał nowego sposobu uprawiania filozofii dziejów, **jakieś trzeciej drogi** pozwalającej tworzyć historiozofie otwarte na nieustannie zmieniającą się rzeczywistość; nie tylko analizujące przeszłość, lecz zwrócone również ku przyszłości.

Ten metodologiczny zamysł spowodował, że Koneczny zderzył się z **historyzmem**, dominującym wówczas na terenie humanistyki. Nie przyjął jednak jego płaszczyzny relatywistycznej, natomiast podjął próbę wzbogacenia tego stanowiska o nowe treści, wyrażające chęć zapanowania człowieka nad czasem (a nie na odwrót - jak chciał historyzm) w takim rozumieniu, że potrafimy wydobyć sens ze zdarzeń dziejowych. Ważną rolę w tym procesie mają do odegrania świadomość i pamięć, które wzbogacają człowieka o jeszcze jeden zmysł - historyczny.

Osią historiozoficznych pomysłów Konecznego jest zagadnienie **cywilizacji** - podstawowa kategoria pojęciowa w jego dorobku. Badacz i tu okazał się oryginalny, proponując własną definicję cywilizacji rozumianej jako metoda organizacji życia wielkich zbiorów.

rowości ludzkich. W związku z tą kwestią pozostaje również nowe ujęcie przez niego relacji „cywilizacja” - „kultura”. Wychodząc z założenia, że przeciwstawianie tych dwu pojęć jest bezużyteczne dla wyjaśniania problemów poszczególnych cywilizacji, zastąpił je relacją inkluzji, w myśl której „cywilizacja” mieściła w sobie rozmaite „kultury”, będące jej lokalnymi, a niekiedy już tylko historycznymi realizacjami. Takie podejście do problemu zaowocowało ostatecznie nie opisem życia i śmierci jakiejś wybranej cywilizacji, lecz próbą dotarcia do jej istoty, sprowadzonej przez badacza do wymiaru aksjologicznego, wedle zasady - że organizacja życia zbiorowego ma służyć wartościom uważanym przez daną zbiorowość za najcenniejsze. W spójnej dotąd „nauce” Konecznego nastąpiło pęknięcie, a empiryzm jej metod znalazł się w sprzeczności z aprioryzmem ostatecznego kształtu całej teorii. „Cywilizacja” w takim ujęciu - poza szeregiem różnych dotychczasowych swoich znaczeń - zyskała jeszcze dwa nowe, odnoszące się do problemów relacji i funkcji. Podejście to zaowocowało też nowym, choć niezbyt konsekwentnie przeprowadzonym sposobem opisu rozmaitych cywilizacji dawnych i współczesnych, wzmacniając tym samym ideę **pluralizmu** cywilizacyjnego.

W aspekcie relacyjno-funkcyjnym za najbardziej rozwinięte formy życia cywilizowanego uznał Koneczny: społeczeństwo, państwo i naród. Każdej z tych form organizacyjnych przypisał inny rodzaj funkcji (społeczeństwo wytwarza etykę, państwo - prawo, a naród - świadomość i poczucie podmiotowości jego członków), dzięki czemu uniknął rozpatrywania ich problemów zarówno w kategoriach naturalizmu jak i psychologizmu. Te trzy najwyższe formy życia zbiorowego miały stanowić dowód na cywilizacyjną różnorodność. Jednak tendencja aprioryczna, która zdominowała myślenie badacza, wprowadziła zależność odwrotną - części, odmiany cywilizacyjnej - od całości; społeczeństwa, czy narodu - od cywilizacji, do której przynależą. Zwrot ten dokonał się jednak nie w imię jakiejś opcji totalistycznej, lecz dla uwypuklenia - służącej sprawie wartości - dialektyki tego, co indywidualne i uniwersalne zarazem.

Osobne, choć bliskie jądra teorii miejsce zajmuje u Konecznego zagadnienie „**praw dziejowych**”, czyli historycznych prawidłowości, które rządzą biegiem zdarzeń. Zgodnie z tradycją XIX-wiecznego sejentyzmu służyły one porządkowaniu wypadków i procesów zachodzących w dziejach. Polski badacz nie mógł jednak iść tym tropem, skoro jego teoria cywilizacji zaczęła ewoluować w stronę teorii wartości. Skutkiem tego reguły historii, tradycyjnie angażowane do służby takim ideom jak: postęp czy rozwój, u Konecznego miały służyć ochronie wartości szczególnie cennych dla życia zbiorowego. Wyodrębnienie przez niego sześciu „praw dziejowych” nie świadczy jednak o tym, że wziął pod uwagę aż sześć stron życia cywilizacji. Reguły, o których mowa, dadzą się bowiem sprawdzić do dwu kierunków oddziaływania każdej cywilizacji: „na zewnątrz” i „do wewnątrz”. „Prawa” wyznaczają i wspomagają te kierunki tak, by owo oddziaływanie uczynić skutecznym. Koneczny był bowiem przekonany, że dzięki takim mechanizmom zabezpieczającym możliwa będzie, z jednej strony, ekspansja cywilizacji, a z drugiej - ochrona jej przed złem jakie niesie historia. Jest to ostatnie z wielkich zagadnień szeroko prezentowanych przez badacza, które w pracy nazwał **defensywną aksjologią**.

W omawianym dorobku jest ona wyrazem braku i jednocześnie potrzeby uprawiania historii zofii nie tylko w celu poznania „człowieka historycznego”, lecz również z myślą o nadaniu sensu wszelkiemu istnieniu jednostkowemu i zbiorowemu. W badanej spuściźnie myśl ta pojawia się na różnych płaszczyznach: empirycznej, aksjologicznej, historycznej, socjologicznej. Ich wzajemna interferencja powoduje, że mamy do czynienia z próbą uprawiania polskiej odmiany **historii idei**, pełną meandrow i niekonsekwencji, ale po-

uczającą i ciekawą. Wspiera ją chęć wyjścia poza polski partykularz w stronę zagadnień skali globalnej, ogólnościowej. A takie podejście jest cenne, także z punktu widzenia obecnego, amorficznego momentu w naszych dziejach.

STEFAN SNIHUR:  
CZAS I PRZEMIJANIE. STUDIUM FILOZOFICZNE  
(Uniwersytet Warszawski)

Rozprawa poświęcona jest problematyce czasu. W kręgu poruszanych zagadnień jako kwestię główną, wiążącą poszczególne partie rozważań traktuje się pytanie: czym jest czas? Jak wiadomo, jest to pytanie trudne, będące od dawna przedmiotem zainteresowania wielu filozofów. Podobnie jednak jak w przypadku innych doniosłych problemów filozoficznych, nie znalazło ono dotychczas definitywnego, mogącego liczyć na powszechną akceptację rozstrzygnięcia.

Nie umniejsza to w niczym aktualności tego pytania, nie podważa sensowności prób poszukiwania nowych na nie odpowiedzi. Próby takie prowadzą bowiem w sposób naturalny do zagadnień o bezspornym znaczeniu nie tylko teoretycznym, lecz także praktyczno-egzystencjalnym.

Istotnym punktem wyjścia przedstawionych w pracy rozważań jest wskazanie trzech głównych obszarów ludzkiej myśli, w których pojawia się problematyka dotycząca czasu. Są nimi myślenie potoczne, nauka oraz tradycyjnie rozumiana filozofia.

W związku z tym rozróżnieniem, trzy pierwsze (spośród czterech) rozdziały pracy poświęcone są odpowiednio: problematyce czasu ujmowanej z perspektywy tzw. świadomości potocznej, wybranym zagadnieniom dotyczącym funkcjonujących w nauce koncepcji czasu, oraz filozoficznej analizie problemu natury czasu i zagadnień bezpośrednio z tych problemem związanych.

Mimo zróżnicowania tematycznego poszczególnych rozdziałów pracy i występującego w nich odmiennego podejścia do rozważanej problematyki, pozostają one w określony sposób od siebie zależne. Zależność tę wyznacza przede wszystkim podstawowy cel rozprawy. Jest nim konstrukcja metafizycznej „teorii” czasu zawierającej propozycje rozwiązań wybranych zagadnień stawianych w tradycyjnej filozofii czasu. Tak pojmowany główny cel pracy wymagał rozstrzygnięcia dwu ogólnych kwestii. Pierwsza z nich, to problem związku między konstruowaną w trzecim rozdziale pracy metafizyczną „teorią” czasu a systemem idei i przeświadczeń, które wyznaczają potoczne jego rozumienie i które z tego względu określić można mianem potocznej koncepcji czasu. Kwestia druga - niemniej istotna - dotyczy natomiast stosunku proponowanej w rozprawie teorii czasu do fizycznej koncepcji czasu - ściślej, koncepcji zawartej w szczególnej teorii względności. Dążenie do rozstrzygnięcia tych kwestii i realizacji wskazanego podstawowego celu rozprawy określa strukturę pracy i wyznacza w znacznej mierze treść poszczególnych jej rozdziałów.

W rozdziale pierwszym przedstawiona jest zarówno intuicyjna, jak też formalna charakterystyka potocznej koncepcji czasu. Pozwala to stwierdzić, że do najbardziej istotnych elementów tej koncepcji należą następujące idee: idea nieodwracalności czasu, idea obiektywności podziału czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, oraz idea istnienia uniwersalnej równoczesności. Nie ulega wątpliwości, że idee te stanowiły w przeszłości punkt wyjścia wielu filozoficznych teorii czasu. Faktem jest jednak i to, że od czasu powstania szczególnej teorii względności upowszechniło się stopniowo przekonanie o ich

wyraźnej sprzeczności z treścią tej teorii. Wychodząc z tego przekonania stwierdza się często nieadekwatność tradycyjnych analiz problemu natury czasu i głosi bezzasadność prób stanowiących kontynuację tradycyjnego, metafizycznego ujęcia tego problemu.

W drugim rozdziale pracy zmierza się do wykazania, że sprzeczność będąca podstawą opinii wskazanego wyżej rodzaju w istocie nie zachodzi. Jej pozór ma swe źródło w nieodróżnianiu dwóch rodzajów znaczeń pojęć czasowych: znaczenia ontologicznego, charakterystycznego dla potocznej koncepcji czasu i uwzględnianego w nawiązujących do niej analizach metafizycznych, oraz znaczenia emirycznego określanego przez specyficzne procedury operacyjne relatywistycznej fizyki. Co więcej, są podstawy by sądzić, że sprzeczność taka nie jest w ogóle możliwa. Wynika to stąd, że w systemie założeń ontologicznych przyjmowanych *implicite* przez nauki empiryczne (w tym i przez szczególną teorię względności), obecne są idee tożsame z centralnymi ideami, określającymi potoczne pojmowanie czasu. W świetle tych ustaleń za słuszne uznać można przekonanie, że odwoływanie się do potocznej koncepcji czasu przy konstruowaniu filozoficznych teorii czasu jest w pełni uprawnione.

Przekonanie to leży u podstaw rozważań zawartych w trzecim, najistotniejszym dla całości rozprawy, rozdziale pracy. Ich punktem wyjścia są ogólne założenia ontologiczne niezbędne dla analizy zagadnień należących do kręgu metafizycznej problematyki czasu. Najistotniejsze z tych założeń dotyczą różnic w sposobie istnienia poszczególnych sfer bytu. W szczególności wyróżnia się trzy sposoby istnienia charakterystyczne dla przedmiotów należących do materialnej sfery bytu. Są nimi: istnienie realne („istnienie teraz”), istnienie postrealne i istnienie potencjalne. Rozróżnienie to pełni istotną rolę zarówno w dokładniejszej charakterystyce pojęć przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, jak też w określeniu czasu jako ontologicznej transformacji bytu potencjalnego w byt postrealny. Zgodnie z tym określeniem czas nie jest bezpośrednio - jak się najczęściej sądzi - rozciągłością, lecz szczególną formą w jakiej realizuje się istnienie materialnego bytu. Czas w przyjętym rozumieniu implikuje jednak istnienie czasowej rozciągłości i czasowego uporządkowania, obejmujących wszystkie rodzaje przedmiotów należących do czasowej sfery bytu. Charakterystyka (w znacznej mierze formalna) pojęć uporządkowania czasowego i czasowej rozciągłości stanowi istotny fragment rozważań zawartych w pracy. W szczególności umożliwi ona wykazanie, że proponowana koncepcja czasu wyklucza zachodzenie tzw. paradoksu Mc Taggarta, głoszącego wewnętrzną sprzeczność pojęcia czasu.

Czwarty, końcowy rozdział pracy stanowi rodzaj uzupełnienia i różni się swym charakterem od rozdziałów poprzednich. Rozważa się w nim problematykę egzystencjalną w formie prezentacji trzech najbardziej charakterystycznych ludzkich postaw wobec czasu i przemijania.

JACEK SÓJKA:  
POMIĘDZY FILOZOFIĄ A SOCJOLOGIĄ  
SPOŁECZNA ONTOLOGIA ALFREDA SCHÜTZA  
(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu)

Możliwość dyskusowania wpływu fenomenologii na nauki społeczne, a zatem na dziedzinę zupełnie ignorowane przez Edmunda Husserla, zawdzięczamy twórczości Alfreda Schütza, który potrafił zbudować pomost łączący filozofię i socjologię, tj. fenomenologię, idee socjologii rozumiejącej, niektóre wątki pragmatyzmu oraz symbolistycznego interak-

cjonizmu, w sumie, myśl kontynentalną i amerykańską. Jego interdyscyplinarne podejście znalazło swoich zwolenników pośród socjologów poszukujących nowej tożsamości uprawianej przez siebie dziedziny i właśnie fenomenologia została uznana przez wielu za zapowiedź nowego paradygmatu. Jednocześnie, właśnie dzięki temu związkowi z socjologią, fenomenologiczne idee znalazły podatny grant na amerykańskich uniwersytetach, skąd zaczęły oddziaływać również na Europę, już w roli importowanego produktu.

Punktem wyjścia analiz samego Schütza był rodzaj filozofii świadomości, której celem było ukazanie konstytucji sensu tego, co przez świadomość tę jest rejestrowane. Opiera się tutaj Schütz na ustaleniach Husserla, który osobiście znał i cenil prace młodego wiedźczyka. Fenomenologia miała posłużyć Schützowi do budowania podstaw socjologii rozumiejącej, tak jak zaprojektował ją Max Weber. Jeżeli sensem czynności ludzkiej ma być sens projektowany przez samą jednostkę, pogłębienia wymaga - zdaniem Schütza - wiedza socjologa na temat subiektywnych mechanizmów kreowania czy też projektowania pewnego obrazu działania, który nadaje sens temu, co jednostka czyni.

Z czasem Schütz odchodzi od typowo fenomenologicznych analiz subiektywności, aby problem projektowania i rozumienia czynności powiązać z problematyką istnienia człowieka w ramach „świata życia” (*Lebenswelt*). Nawiązuje tu również do filozofii Husserla, tej z lat trzydziestych, jednakże buduje koncepcję w pełni samodzielnią, zorientowaną na tworzenie pewnej ontologii społecznej rozumianej jako opis tego, co refleksja socjologiczna już niejako automatycznie zakłada. Stara się zatem opisać potoczne założenia jednostki w świecie życia codziennego będące podstawą jej realizmu, uznania otaczającej rzeczywistości za obowiązującą, innymi słowy, za coś obiektywnego. W filozoficznym żargonie określić to można jako konstytutywną fenomenologię naturalnej postawy. Z jednej strony mamy tu świat, o którym myśli jednostka i w którego istnienie nie potrafi ona zwątpić (jest to „jej” świat, „jej” życie). Z drugiej natomiast strony, dysponujemy opisem samej tej pewności przysługującej człowiekowi w życiu codziennym, pewności, że świat istnieje i to właśnie tak, jak się pojawia, jak jest percypowany. To drugie zadanie postawione jest socjologowi, który ma uświadomić sobie, iż to, co poznaje nie jest pewnym bytem dającym się opisać niczym materialny przedmiot, lecz społecznym konstruktem, dynamicznym „światem życia” umykającym naukowemu (przeprowadzanym w duchu naturalistycznym) analizom. Ontologia społeczna Schütza głosi więc, że społeczeństwo jest możliwe tylko jako „świat życia”, konkretne *a priori* wszystkich społecznych działań, które jednak nie może być wyeksplikowane do końca w języku teorii.

Ontologia ta głosi również, że struktura społeczna powstaje, trwa i rozwija się dzięki istnieniu i podtrzymywaniu przez działające jednostki określonego jej sensu. Ideami tymi inspirowały się później fenomenologiczna socjologia oraz etnometodologia. Faktem jednak jest, iż Schütz był przekonany, że mówi o centralnych problemach każdej refleksji socjologicznej. Uważał on, iż człowiek żyje w ramach pewnej całości, której granice różnie zakreśla w różnych momentach swojego życia: może to być rodzina, grapa zawodowa, naród, uniwersalna ludzkość itp. O całościach tych wypowiada się również socjolog używając dodatkowo takich określeń, jak: grapa pierwotna, klasa, system społeczny itd. I jako uczestnicy „świata życia”, i jako badacze przyzwyczailiśmy się myśleć w tych kategoriach. Nikt jednakże nie może doświadczyć tych całości jako całości właśnie. Myśląc i mówiąc o nich posługujemy się zawsze pewnym konstruktem potocznym lub naukowym.

Schütz, który odmawia tym całościom realności absolutnej, nie twierdzi bynajmniej, że istnieją jedynie jednostki, a cała reszta jest fikcją. Podobnie jak Max Weber, przenosi on

ten problem na płaszczyznę metodologiczną i pyta o możliwości poznania, dostępu do tych całości. Możliwe jest to jedynie za pośrednictwem typów idealnych, najczęściej bardzo abstrakcyjnych i anonimowych. Mogą one sprawiać wrażenie, jak gdyby mowa była o społecznych kolektywach pędzących niezależny od jednostek żywot. Starał się więc Schütz zwalczać obiektywistyczne, scjentystyczne złudzenie, jakoby możliwe było odzwierciedlenie tych całości, jakoby socjologia mogła stać się „zwierciadłem społeczeństwa”. Żadne podejście strukturalno-funkcjonalistyczne, żadna analiza typu „makro” nie stworzy kopii całości społecznej, gdyż całość ta nie jest „przedmiotem”. Jest ona jedynie ujmowana w sposób uprzedmiotowiający przez ludzką świadomość i kiedy chcemy ująć teoretycznie sposób jej istnienia, musimy badać właśnie ów proces obiektywizacji. Tak właśnie postępowała fenomenologia badając podstawy realizmu cechującego codzienne bytowanie człowieka. W ten sposób również uwidacznia nam Schütz związek pozornie bardzo odległych analiz: fenomenologii oraz metodologicznej refleksji nad naukami społecznymi.

Omawiana tu praca poświęcona filozofii autora *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* stara się zebrać w całość i ukazać jego dorobek jako jedną koncepcję, wprawdzie rozwijaną w czasie, o zmiennych akcentach, lecz niemniej o stałych tendencjach. Tą podstawową dążnością było ujmowanie świata społecznego jako wciąż dokonującej się, za sprawą działań ludzkich, sfery społecznego „doświadczenia”, co oddaje kluczowe dla tej koncepcji pojęcie „świata życia”. Zadaniem streszczanej tu książki była także odpowiedź na pytanie o przyczyny tak wielkiej filozoficznej i socjologicznej kariery tego pojęcia po drugiej wojnie światowej. Można bez obaw przyjąć, że popularność tego ujęcia potwierdza przewidywania samego Schütza, który stwierdzał: „Nie jestem tak bardzo pewien moich rezultatów; być może innym udało się lepiej. O jednej jednak rzeczy jestem głęboko przekonany. *Tutaj* znajdują się problemy nauk społecznych.”

MIROSŁAW ZABIEROWSKI:  
STATUS OBSERWATORA W FIZYCE WSPÓŁCZESNEJ  
(Uniwersytet Jagielloński)

Antropiczny nurt w kosmologii współczesnej nawiązuje do prac Diraca, Dicke’go, Edingtona, Ehrenfesta, Haldane’a, Weyla czy Whitrowa, a współcześnie Barrowa, Cartera, Collinsa, Hawkinga, Misnera, Reesa, Tiplera, Wheelera i in. Kosmologia antropiczna zajmuje się odwzorowaniem warunków fizycznych związanych z ewolucją biologiczną w przestrzeń stałych fundamentalnych i parametrów kosmogonicznych i ewolucji kosmologicznej - koresponduje to z ideami Gadomskiego, Hoyle’a, van de Kampa. Antropizm integralnie łączy się z np. interpretacją wyników astronomii pozagalaktycznej, problemami zamkniętości Wszechświata, testowania modeli kosmologicznych, struktury agregatów galaktyk, rozkładu materii, materii ukrytej, nukleosyntezy i dyssypacji metali, wieku Wszechświata, stabilności ewolucji gwiazd, galaktyk i obłoków, statusu stałych fundamentalnych, ich zmienności, niezależności i związku z prawami i warunkami początkowymi. Nurt antropiczny w kosmologii wyznaczył nowe tło dla dyskusji treści pojęć obserwacji, roli obserwatora, układu liczb kwantowych - realizowanego i ich potencjalnej nieskończonej mnogości, wektora stanu rozmaicie interpretowanego - raz jako zbioru informacji obserwatora, a innym razem informacyjnej charakterystyki realnego stanu pojedynczej cząstki. Antropizm jest związany ze strukturalistycznymi ujęciami w kosmologii, wyzwała problemy interpretacji relacji potęgowych podanej przez Carra i oceny sze-

roko znanej opcji Daviesa. Genezę i prawomocność tez antropicznych oraz sposobów wnioskowania omawiamy w rozdz. I.

Problem określenia przedmiotu badań fizyki i roli obserwatora, ekstrapolacji praw fizycznych i zrozumienia dwoistości bytu i poznania oraz stosunku środków teoretycznych do bytu fizycznego i stosunku fizyki do empiryzmu metodologicznego omawiany jest w rozdz. II. Dyskutujemy zasady antropiczne - słabą, która pełni funkcje eksplanacyjne w stosunku do charakterystyk kosmologicznych i fizycznych oraz funkcje selekcji i ewaluacji teorii, silną, która poddaje rewizji samą koncepcję dualizmu bytu materialnego i poznania. Zasady te przedstawiamy w związku z problemem typów logicznych argumentacji w fizyce. Silna zasada nie jest uściśleniem słabej i posiada głębokie konsekwencje dla problemu realizmu epistemologiczno-ontologicznego, wzajemnej autonomiczności lub kompresji płaszczyzny ontologicznej i poznania.

W pracy świadomie rezygnujemy z antropocentrycznej tradycji dokooptowania nowych zdań do już istniejącego systemu teoretycznego (w fizyce). Rozumienie antropizmu jako kolekcji tez z fizyki i biologii uznajemy za powierzchowne i nie oddające sensu tego kierunku, który nie jest reakcją na trudności dopasowania parametrów kolejnego rozwinięcia (przybliżenia), lecz dotyczy przewartościowania przedzałożeń fizyki, przewartościowania, które nie pochodzi spoza fizyki, przeciwnie, dokonuje się w ramach systemu fizyki.

Dendrologiczna interpretacja wektora stanu przeszczepiona na grunt kosmologii prowadzi do nowych interpretacji silnej zasady antropicznej, stałych fizyki i scenariuszy ewolucji oraz warunków początkowych i brzegowych (w duchu finalizmu). Uogólnienia i reinterpretacji wymagają kategorie idealizacji w fizyce, obserwatora, istnienia i trwałości świata, samowiedzy, praw fizyki i stosunku tych praw do warunków początkowych. Dyskutowane są zagadnienia związku przyczynowo-skutkowego, rozwoju struktury, inwolucji parametrów, redukcjonizmu i determinizmu. Nie utożsamiamy antropizmu w kosmologii i fizyce; inna jest treść pojęcia „stała” w kosmologii i fizyce.

Zagadnienie relacji między przedmiotem a podmiotem w mechanice kwantowej rozważane jest w rozdz. III, którego celem jest określenie sensu antropizmu w interpretacjach mechaniki kwantowej Weizsäckera i Everetta. Globalne własności funkcji rozkładu i możliwe konfiguracje parametrów zespołu statystycznego są związane z informacyjnym rozszerzeniem funkcji gładkich - rozwiązań fizyki klasycznej. Posiada to odniesienia ontologiczne, które później - w postaci stosunku część-całość, problemu aktualności i potencjalności oraz prawdopodobieństwa wyników pomiaru i roli obserwatora w pomiarze - zaowocowały zbliżeniem poziomów ontologicznego z epistemologicznym. Przejawy tego można dostrzec w interpretacjach von Neumanna, Landego i in. Newtonowska i relatywistyczna ponadempiryczność przeszłości i przyszłości, klasyczna obiektywizacja wiedzy i świata polegająca na oddzieleniu wiedzy od świata są w nowej kosmologii i fizyce niewystarczające. Interpretacja Weizsäckera wektora stanu nie jest ponadpodmiotowa, ponadempiryczna, ale nie jest też subiektywistyczna ani psychologizująca; po swoim też ujmuje problemy istnienia. Dla ontologii klasycznej - rekonstruowanej przez Weizsäckera - decydujące jest utożsamienie nieskończoności możliwości z aktualizowaną możliwością, co ma związek z diagnozą Prigogine'a odnośnie do niepełności fizyki klasycznej, która mówi o błędzie utożsamienia stawania się z istnieniem.

Abstrakcyjna (w opozycji do terminu „konkretny”) teoria Weizsäckera reprezentuje stanowisko anty-ponadczasowe, mimo to, że mechanika Schrödingera jest ponadczasowa. Zagadnienie dokumentu, powtarzalności pomiaru oraz intersubiektywności pomiaru



należą do kategorii, które są rekonstruowalne w podejściu Everetta i Weizsäckera: n-krotne alternatywy Weizsäckera są czasowymi przekrojami grafu Everetta. Obie interpretacje są metateoriami obiektu i obserwatora, teorii wiedzy - nie jest możliwe stworzenie teorii o obiekcie (klasy abstrakcji). Obie są konsekwencjami przyjęcia względnego wektora stanu, a wiedza jest traktowana w specyficznym, podwójnym sensie. Wiedza niezależna od tego, czy akty pomiaru już zaszły, czy też nie, wektor prawdopodobieństwa alternatywy (odpowiadający mierze Everetta), samowiedza i warunek skończoności wyznaczają płaszczyznę analizy problemu antropizmu, który nie jest tożsamy z często rozważanym w literaturze subiektywizmem.

Niemiecka metafizyka leży u podstaw abstrakcyjnej teorii Weizsäckera; na tle analiz Weizsäckera teoria Everetta jest bardziej ekstensjonalna. Nie przekreśla to wzajemnego dookreślenia obu teorii. Przewidywania teorii niezależne - zgodnie z Newtonowskim rozumieniem klasy obiektów jako elementów związanych odnośnymi relacjami, a bez udziału obserwatora - od faktu dokonania pomiaru nie wyczerpują ani cech poznania, ani istoty bytu fizycznego. Nie zrealizowane empirycznie możliwości rozumiane jako formalnie dopuszczalne, są na równi składowymi bytu fizycznego. Wiedza o przewidywaniach określa koordynację między podmiotem a przedmiotem poznania i zapowiada potrzebę nowego traktowania dualizmu ontologiczno-epistemologicznego.

Postulat pokrycia treściowego lub nawet identyczności treści koncepcji zespołu światów Daviesa i zespołu światów Everetta jest pustospełniony. Korelatem Leibnizowskiej zasady realności jest metazasada antropiczna w silnym sensie na poziomie zespołu, a obserwatora typu logicznego 1 - metaobserwator (typ logiczny 2). Każda z tych teorii zespołu światów wymaga przypisania istnieniu i realności odmiennej treści, realizm ontologiczno-epistemologiczny różnie się przedstawia w obu przypadkach. Zabiegi Daviesa, aby zredukować silną zasadę antropiczną do słabej, są bezskuteczne.

Rozdz. IV poświęcony jest metateorii dotychczasowych ujęć operujących pojęciem zespołu, która nie nawiązuje do subiektywnego rozumienia tzw. braku wiedzy (niedoinformowania). Teoria nieunitarnej transformacji Prigogine'a dopracowała się specyficznego rozumienia probabilizmu w fizyce i pod tym względem przypomina teorie Weizsäckera i Everetta. Czysto biologiczne cechy znajdują odpowiedniki w języku własności procesu fizycznego, w szczególności świadomość nie jest konstruktem pozbawionym treści fizycznej.

Boltzmann uważał 2. zasadę termodynamiki za prawo przyrody. Jednakże próby uzgodnienia twierdzenia H z zasadami dynamiki nie powiodły się. Z tego powodu termodynamicznej strzałce czasu nadał on jedynie subiektywny sens. Nawet współczesne rozważania Poppera nie biorą po uwagę prigoginowskiej wizji stającego się jako możliwości zobiektywizowania strzałki czasu. Popper odwołuje się do tez Zermelo i na tej podstawie przypisuje Boltzmannowi subiektywizm i krytykuje jego koncepcję niszy entropii. Pokazujemy, że dyskusja Poppera z tezami Boltzmanniana oparta jest o zdania nieprawomocne i obdarzona jest błędami. Nurt antropiczny jest dla losów tej polemiki zasadniczy. W świetle prigoginowskiej fizyki procesu czasu, który w fizyce klasycznej jest jedynie parametrem porządkującym zdarzenia, otrzymuje teraz rolę aktywną; koncepcja ta przypomina czas w biologii lub czas w geologii. Takie rozumienie zjawiska fizycznego prowadzi do rozszerzenia znaczenia „obiektywność”, bez potrzeby dokooptowywania też spoza fizyki („z zewnątrz”); nie postuluje się ani aktywnej roli czasu, ani obserwatora.

Subiektywistyczne ujęcie strzałki czasu, choć nie jest zgodne z naturalistycznym przeświadczeniem ani interpretacją fizyki np. J. B. Zeldowicza, jest konsekwencją zała-

mania się programu Poincarego i Gibbsa. Popper jest zwolennikiem wyrafinowanej ontologii opartej na fizyce, ale nie obarczonej balastem naturalizmu. Jego wizja zobiektywizowanego świata jest intelektualistyczną koncepcją bez reszty opartą na tej części fizyki, która nazywana jest naturalizmem, lecz jest wystudiowanym fizykalizmem, nie jest też empiryzmem. Pokazujemy niedogodności tego stanowiska, które nie jest wszak wolne od antropizmu.

Brak potwierdzenia dla teorii stanu stacjonarnego można przyjąć za przejaw zawodności rozumowania wywodzącego z tezy o uniwersalności praw fizycznych konkretnego modelu rozkładu materii (substratu kosmologicznego). Upowszechnianie się koncepcji zespołu światów w kosmologii oraz estetyzujących kierunków w fizyce - odwołujących się do symetrii i matematycznego piękna - w jakimś sensie legitymują różnorodność rozwiązań kosmograficznych. W rozdz. V przedstawiamy rozwiązanie Mandelbrota.

Nierozwiązanie zagadki horyzontów, załamanie się wykazania dyssypacji anizotropii i wirowości w modelu wielkiego mieszania Misnera, a także dane empiryczne podważające uniwersalność prawa  $\log N = 0.6m + \text{const.}$  i in., szczególnie uczulają nas na potrzebę formułowania nowych rozwiązań kosmograficznych. Mandelbrot, inspirowany stanowiskiem człowieka we Wszechświecie, krytykuje klasyczną koncepcję substratu za jej nieempiryczny charakter, zawile rozumienie ekstrapolacji i konsekwentną niezdolność do inkorporowania lokalnych fenomenów, przejawiającą się w programowym wyłączeniu - z rozważań kosmologicznych - lokalnych struktur astronomicznych i traktowaniu systemów galaktyk jako fenomenu irrelevantnego - właściwie zbędnego. Nawiązuje więc Mandelbrot do podejścia de Sittera, który program kosmologii Einsteina potraktował jako podteorię specyficznej metateorii części i całości, w której znalazło się miejsce na fenomeny lokalne. Mandelbrot uważa, że założenia matematyczne całkowicie predeterminowały zasadę kosmologiczną w modelu standardowym, zasadę pasującą do teorio-grupowego podejścia w geometrii Riemanna. Ponieważ materia i geometria nie są jedno-jednoznacznie związane, można zachować ideę kontinuum przyjmując jednocześnie fraktalną geometrię rozkładu materii. W podejściu Mandelbrota jest miejsce na związek części i całości, zawarte jest to w procedurze replikacyjnej - takiego rozumienia tej relacji nie proponowano w kosmologii standardowej.

W kosmologii standardowej zasada kosmologiczna spełnia rolę negatywnej heurezy dla świata systemów galaktyk - te mają się tak zachować, jakby w ogóle nie istniały. Nie mają one znaczenia kosmologicznego i specjalnymi zabiegami ich istnienie się „wyrównuje”. Pojęcie rozwoju struktur astronomicznych jest pojęciem zewnętrznym. Podejście Mandelbrota wzbogaca klasyczną zasadę kosmologiczną o czynnik empiryczno-ekstrapolacyjny i dedukcyjny, oprócz składnika matematycznego. W ujęciu Mandelbrota, procedury weryfikacji obserwacyjnej modeli kosmologicznych znajdują swoje miejsce; w szczególności asymetryczny wkład obu półkul do tzw. zliczeń może być łatwo asymilowany w ramach konceptualizacji lokalnych niejednorodności i procedury ekstrapolacji. Abstrakcyjny obserwator, rozumiany w modelu standardowym jako warunek zewnętrzny, zostaje zastąpiony przez „obserwatora materialnego”. Antropiczność przejawia się w urealnieniu pojęcia obserwatora związanego ze strukturą materialną. Potencjalnym miejscem obserwacji są punkty powielania się struktur.

Rozdz. VI poświęcony jest podejściu Poppera, który twierdzi, że rozwiązał podstawowy problem filozoficzny w mechanice kwantowej. Ustosunkowujemy się do Poppera koncepcji stopniowości własności obiektywności, „braku wiedzy” w mechanice kwantowej oraz jego interpretacji modelu Everetta jako wzorcowej interpretacji obiektywnej.

Analizujemy problemy „wiedzy”, „informacji”, „równych szans”, „potencjalności”, „aktualności”, „pomiaru”, „sterowania” i stosunku interpretacji Poppera i Weizsäckera. Bronimy Poppera przed posądzeniami go o pielęgnowanie tradycji subiektywistycznej, ale też krytykujemy jego rozwiązanie. Antropizm nie należy do zewnętrznej - względem fizyki - ewaluacji tej nauki; antropizm jest interpretacją obserwatora i przedmiotów obserwacji w aspekcie uwarunkowań fizycznych i prowadzi do rozszerzenia aspektu filozoficznego - wzajemnego uwarunkowania między wiedzą o obiekcie a nim samym.

URSZULA ŻEGLEŃ:  
MODALNOŚĆ W LOGICE I W FILOZOFII. PODSTAWY ONTYCZNE  
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Celem rozprawy było pokazanie podstaw ontycznych modalności, będącej przedmiotem zainteresowań logików jak i filozofów. Śledząc kwestie modalności w logice i w filozofii starano się uzgodnić badania podejmowane metodami analitycznymi z badaniami prowadzonymi w obranych koncepcjach filozoficznych.

Prezentację modalności w logice i filozofii logiki rozpoczęto od pokazania dwu różnych ujęć modalności, tj (1) ujęcia Arystotelesa z sylogistyki modalnej oraz (2) ujęcia współczesnego z systemów normalnej logiki modalnej. Interpretację Arystotelesowskiej sylogistyki modalnej związane z funkcją instrumentalną logiki w systemie wiedzy Arystotelesa. W związku z tym opowiedziano się za interpretacją metodologiczną sylogizmów, przy czym perspektywa metodologiczna obejmowała zarówno aspekt formalny (językowy), jak i poznawczo-rzeczowy. Mimo preferowanej w pracy interpretacji metodologicznej przedstawiono również ujęcie formalne sylogistyki podane przez Łukasiewicza, a także ustosunkowano się do interpretacji metafizycznej sylogistyki. Postawiono też problem interpretacji Arystotelesowskiej sylogistyki modalnej na gruncie systemów ściślejszej implikacji. Podano m. in. przykłady dowodów modalnych trybów sylogistycznych na gruncie systemów S4 i S5. Następnie przedstawiono modalność w ujęciu systemów Lewisowskich (T, S4, S5) oraz omówiono interpretację modalności w systemach logiki epistemicznej i temporalnej. Koncentrowano się nie tyle na aspekcie formalnym omawianych systemów, ile na aspekcie metodologicznym oraz ich implikacjach filozoficznych (stawiając m. in. problem rozumienia poznania, którego rezultaty formalizuje się w systemach epistemicznych czy problem założeń ontologicznych dotyczących modelu czasu opisywanego w systemach temporalnych).

Próba interpretacji filozoficznej modelu Kripkego dla omawianych systemów doprowadziła do wniosku, iż każdy z typów logik (tj. epistemicznej i temporalnej) zakłada odmienną ontologię, dotyczącą różnych sfer przedmiotowych. Te sfery przedmiotowe starano się zanalizować w kolejnym rozdziale rozprawy poświęconym światom możliwym. Przedstawiono podstawowe ujęcia światów możliwych (językowe, rzeczowe i epistemiczne) oraz podjęto problemy dyskutowane dziś w filozofii logiki na gruncie teorii światów możliwych. Za centralny problem uznano problem esencjalizmu związany z kwestią tzw. transświatowej identyczności. Patrząc na zagadnienie esencjalizmu nie tylko z perspektywy ontologicznej, ale i w aspekcie metodologii filozofii klasycznej stwierdzono, że w filozofii logiki problem esencjalizmu jest zbyt uproszczony i nieadekwatny w stosunku do teorii filozoficznych.

Potwierdzenie powyższego wniosku wyznaczyło nową perspektywę badań prowadzonych już w samej filozofii, a ściślej w ontologii, potem zaś w metafizyce. Do rozważań

ontologicznych wybrano dwie metodologicznie stosunkowo bliskie teorie, tj. teorię przedmiotu Meinonga oraz ontologię Ingardena. Teorie te, podobnie jak teorie formalne, mają charakter aprioryczny. Odnoszą się one do uniwersum przedmiotowego, w którym znajdują się różne kategorie przedmiotów wyróżnionych bez względu na to, czy przedmioty takie faktycznie istnieją. W tym aspekcie obie teorie można rozważać jako dziedziny filozoficzne dla teorii światów możliwych. Trafność takiego wyboru potwierdzają także badania prowadzone dzisiaj w kręgu filozofii analitycznej.

W interpretacji Meinongowskiej koncepcji modalności najwięcej miejsca poświęcono obiektywom, gdyż zgodnie z ujęciem Meinonga modalność jest atrybutem obiektywów. W oparciu o Meinongowską charakterystykę obiektów i w nawiązaniu do badań prowadzonych dziś w semiotyce logicznej (m. in. Castaneda, Chisholm, Morscher, Woods), starano się zrekonstruować Meinongowską koncepcję referencji, prawdy i znaczenia.

W porównaniu z teorią przedmiotu Meinonga ontologia Ingardena wydawała się systematycznie bardziej opracowana. Analizę modalności ograniczono tu do kategorii możliwości, rozróżniając między możliwością czystą a możliwością empiryczną. Analizę możliwości empirycznej przedstawiono środkami formalnymi wykorzystując aparaturę logiki modalno-temporalnej. Formalizacja możliwości empirycznej pozwoliła na (1) zapis warunków Ingardenowskich, charakteryzujących możliwość, wzgl. niemożliwość empiryczną; (2) wyrażenie relacji zachodzących między możliwością, wzgl. niemożliwością empiryczną a możliwością aletyczną i temporalną; (3) opowiedzeniem się za tym rodzajem możliwości empirycznej, której realizacja w przyszłości jest jedynie możliwa (a nie konieczna); (4) ustalenie zależności między stanami rzeczy, które były możliwe w przeszłości lub będą możliwe w przyszłości, a stanami rzeczy obecnie empirycznie możliwymi oraz aktualną lub przyszłą ich realizacją; (5) charakterystykę empirycznie możliwych wzgl. niemożliwych stanów rzeczy zachodzących w różnych momentach czasu.

Zwieńczenie analiz stanowiło przedstawienie modalności w klasycznej teorii bytu, tj. w metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej. Przedmiotem analiz stały się wyróżnione przez Arystotelesa terminy modalne, tj. „możliwe” w sensie *δυνατόν, ενδεχόμενον* i *δύναμις* raz „konieczne” w sensie *ἀναγκαῖον* i *ἀπλως*. Arystotelesowska możliwość i konieczność logiczna zdefiniowana została tak, jak w systemach Lewisowskich. Analizę modalności związanej z analizą samego bytu, przede wszystkim z jego strukturą wewnętrzną, a w konsekwencji także z jego funkcją, tj. ruchem i zmianą oraz działaniem sprawczym i celowym. Analiza modalności w metafizyce pozwoliła najgłębiej odsłonić podstawy ontyczne modalności tkwiące w strukturze wewnętrznej bytu.

Całościowe analizy przeprowadzone w pracy dowiodły, że modalność spełnia zawsze funkcję determinującą; czy w odniesieniu do języka (a ściślej wyrażen językowych), czy w odniesieniu do przedmiotu potraktowanego esencjalnie (tzn. ukonstytuowanego treściowo), czy w odniesieniu do bytu rozpatrywanego w aspekcie egzystencjalnym. Ale i sama modalność może być zdeterminowana formalnie (w strukturze wyrażen w logice), esencjalnie (głównie w istocie) bądź egzystencjalnie (w aspekcie wewnętrznej struktury bytu i w jego funkcjach).

Przyjęcie tych trzech perspektyw badawczych (które niejako same odsłaniały się w kolejnych analizach) pozwoliło przynajmniej zarysować pewną mapę podstawowych zagadnień związanych z problemem modalności. Praca była więc usystematyzowaną próbą spojrzenia na ten rozległy obszar badań i chociaż całościowo przedstawione badania stanowiły pewną syntezę rozmaitych ujęć modalności, to w badaniach tych posługiwano się

przede wszystkim metodą analizy językowej, aż do analizy formalnej (stosowanej w przypadku formalizacji możliwości empirycznej).

Dzięki przyjętym w pracy metodom badawczym okazało się możliwe ujęcie centralnego dla filozofii i logiki zagadnienia modalności w wielopłaszczyznowym aspekcie badań. Z punktu widzenia metodologii filozofii okazało się, iż rozmaite koncepcje filozoficzne stosujące własne odmienne metody badawcze, nie muszą być wcale zamkniętymi i odizolowanymi systemami, lecz mogą dostarczać wzajemnie dopełniających się rozwiązań w najbardziej istotnych kwestiach filozoficznych.