

AUTOREFERATY

TERESA GRABIŃSKA:
REALIZM I INSTRUMENTALEM W FIZYCE WSPÓŁCZESNEJ
(Uniwersytet Jagielloński)

Współczesna wiedza naukowa odznacza się alternatywnością opisów teoretycznych oraz wymiennością jednych opisów na inne. Już i bez tego pytanie o odniesienie obrazów teoretycznych do opisywanej rzeczywistości jest pytaniem ważkim i wykraczającym poza zainteresowania samych uczonych, którzy tworzą opisy lub je stosują do badania rzeczywistości empirycznej. Utrzymanie naiwnie realistycznego lub esencjalistycznego stanowiska w tej kwestii, a także związanych z nimi sądów o rzeczywistości odkrywanej zasadniczo dopiero w teorii jest, zwłaszcza dziś, nadzwyczaj trudne. Ale także współczesne, często bezkrytyczne przyjmowanie drugiej skrajności—czysto instrumentalistycznego i antyrealistycznego traktowania wiedzy naukowej nie znajduje, jeśli się przyjrzeć nauce, dostatecznych podstaw do uznania, a ponadto dopuszczalne w jego kategoriach uogólnienie instrumentalnego charakteru wszelkiej wiedzy i poznania prowadzi do technologicznej dekadencji.

W pracy bronię realizmu własnej wersji krytycznej i odnoszę się do tych zasadniczych kwestii, które zwykle dyskutuje się w sporach realistów i antyrealistów. Nieprzypadkowo też podejmuję dyskusję z Nancy Cartwright jako przedstawicielką instrumentalizmu umiarkowanego. Nieprzypadkowość tej dyskusji wywodzi się z tego, że Cartwright w swojej słynnej książce *How the laws of physics lie?* formułuje — w sposób niezbyt precyzyjny — tezy przeciw realizmowi. Tezy te jednak, choć nie dostrzega się, że niespójne, wskazują na potrzebę rewizji tradycyjnego realizmu poznawczego.

W rozdziale pierwszym pracy przedstawiam bardzo szkicowo problematykę i tradycję realizmu poznawczego i instrumentalizmu. Rozdział drugi — o problemach koordynacji wielkości empirycznych z terminami teoretycznymi wraz z dodatkiem o zmianach wzorca długości wraz ze zmianą odległości w konkretnych procedurach astronomicznych—pełni ważną rolę w wykładzie treści proponowanej wersji realizmu krytycznego. Rozważam w nim sens pojęcia „pomiar” w astronomii pozagalaktycznej w zestawieniu z jego metrologiczną definicją. Pozwala mi to sformułować tezę o nieseparowalnym splocie założeń teoretycznych, operacyjnych i decyzyjnych, który występuje w zasadzie w każdym terminie zwanym operacyjnym: intensywność tego spłotu jest wyjątkowa dla odległości kosmologicznych. Jednocześnie wskazuję na brak logicznego związku między „empirycznie” wyznaczanymi odległościami kosmologicznymi a ich teoretycznym odpowiednikiem w ogólnoteoriowzględnościowych modelach standardowych Wszechświata, a także w odniesieniu do prac Herberta Ivesa — na pomijane trudności relatywistycznego traktowania pomiaru odległości w szczególnej teorii względności.

Rozdział trzeci porusza ważne kwestie eksplanacyjnych funkcji teorii. Bronię w nim adekwatności schematu wyjaśniania Hempla-Oppenheima. Definiuję model jako eksplanans tego wyjaśniania, w którym podstawową rolę dla zrozumienia relacji

modelu do rzeczywistości empirycznej mają warunki idealizacyjne. Dzielę je na warunki c^T ze względu na teorię, c^F — ze względu na zjawisko, c^R — aproksymacyjne i umowne c^U . Wykazuję błędność tezy Cartwright o proporcjonalności liczby warunków idealizacyjnych w eksplanansie do stopnia ogólności teorii. W oparciu o wyjaśnienie prawa spadku swobodnego pokazuję, że w miarę wzrostu ogólności teorii wyjaśniającej liczba warunków idealizacyjnych nie ulega widocznym zmianom, zmienia się natomiast ich merytoryczne grupowanie.

Zgadzam się z tezą powtarzaną przez Cartwright o tym, że relacja teorii do rzeczywistości jest dwustopniowa i realizuje się w modelu. Zgadzam się również z Cartwright tam, gdzie odmawia ona wartości poznawczej tzw. *causal stories*, które ja rozumiem jako modele kauzalne: eksplanans wtedy składa się z praw różnych, często wzajemnie sprzecznych teorii i które rzeczywiście odnoszą się do pewnego fikcyjnego scenariusza.

Rozdział czwarty jest rozwinięciem ostatniego rozdziału książki Cartwright; wskazuję na brak konsekwencji w jej stanowisku instrumentalistycznym. Pokazuję, że Cartwright pod pretekstem usunięcia subiektywistycznej interpretacji von Neumanna mechaniki kwantowej (*nota bene* ambicje te nie są zrozumiałe w świetle instrumentalistycznego traktowania teorii) w zasadzie odnajduje fragmenty tzw. korespondencji między statystyczną i nierelatywistyczną mechaniką kwantową. Rekonstruję zatem tę relację i rozważam także szczegółowe problemy korespondencji między wielkościami teoretycznymi w klasycznej i relatywistycznej kinematyce oraz dyskutuję problem współmierności wielkości teoretycznych.

W rozdziale piątym zaczynam rozważania, które kontynuuję w następnych pracach (w książkach *Teoria, model, rzeczywistość*. Wrocław 1993; *Poznanie i modelowanie*. Wrocław 1994). Ich przedmiotem jest tzw. metafizyka szczegółowa ukształtowana przez aparaturę pojęciową teorii. Rozdział w omawianej pracy poświęcony jest przede wszystkim roli geometrii fraktalnej w tworzeniu metafizyki szczegółowej, która kreuje obraz świata stowarzyszony z teorią — w jego perspektywie budowane są modele teoretyczne zjawisk. W rozdziale tym wskazuję także na relację między wizją czysto metafizyczną (np. Whiteheada czy Boścovića) a odpowiednią metafizyką szczegółową modelowania fraktalnego.

Rozdział szósty jest poświęcony problemowi praw empirycznych, które instrumentalności zwykli traktować jako jedyne prawa. Mają być one — jak głosi tytuł książki Cartwright — prawdziwe w odróżnieniu od „kłamliwych” praw teoretycznych. Próbuję więc zrekonstruować sens prawdziwości (fałszywości) praw. Dochodzę do wniosku, że jest on wieloznaczny. Raz ma treść konstruktywistycznego pojęcia prawdy (gdy prawa teoretyczne są prawdziwe w modelu), innym razem wyraża treść pragmatystycznego kryterium prawdy (gdy konsekwencje praktyczne weryfikują słuszność praw), a jeszcze innym — klasycznej koncepcji prawdy, gdy prawa empiryczne mają być prawdziwe. Na przykładzie prawa Hubble’a staram się także pokazać, że zagadnieniu praw czysto empirycznych, podobnie jak wielkości czysto empirycznych, należy rozpatrywać inaczej niż to się zwykle robi w filozofii nauki.

W rozdziale siódmym rekonstruję sytuację odkryciogenną w fizyce, na przełomie XIX i XX wieku, która doprowadziła do odkrycia kinematyki relatywistycznej. Na podstawie cyklu rekonstrukcji wcześniej przeze mnie opublikowanych, staram

się ukazać wpływ stanowiska teoriopoznawczego Einsteina i Poincarégo na ocenę znaczenia ich kinematyk relatywistycznych, a co za tym idzie, na ich dalszy wpływ na rozwój fizyki. Stanowisko konwencjonalistyczne Poincarégo — w przeciwieństwie do realizmu Einsteina — słabiej motywowało do przedstawienia odkrycia kinematyki relatywistycznej jako nowego prawdziwego obrazu rzeczywistości fizycznej, a co za tym idzie do upatrywania w odkryciu nowej kinematyki—rewolucji naukowej.

W rozdziale ósmym syntetyzuję wyniki, które dotyczą: analiz pojęcia pomiaru, wielkości empirycznej i teoretycznej, definicji modelu teoretycznego, struktury warunków idealizacyjnych, korespondencji pojęć i teorii, nowej metafizyki szczegółowej stowarzyszonej z teorią i jej roli w budowaniu modelu, klasyfikacji modeli, oryginalnego fraktalnego modelu metafizycznych koncepcji czasu. Nowa dyskusja nad sensem empiryczności praw i wielkości oraz prawdziwości praw nauki odnosi się bezpośrednio do znanych w literaturze zachodniej tez. Przedstawiając krytykę instrumentalizmu za uznawanie praw czysto empirycznych, za mityczne i niezgodne ze stanem faktycznym głoszenie tez o zupełnym oderwaniu ogólnych praw teorii fizykalnych od empirii, za brak jasnego kryterium prawdziwości praw teoretycznych i empirycznych, odwołuję się do autentycznej praktyki w naukach fizykalnych. Formułuję własny program realizmu krytycznego. Podtrzymuję tezę o tym, że język naukowy obserwacyjno-teoretyczny jest pomostem między światem obiektywnym a poznającym podmiotem. Drogą do uznania tej tezy nie jest formalna analiza języka, lecz analiza związku między wielkościami teoretycznymi i empirycznymi na poziomie modelu. Krytyczna cecha realizmu odzwierciedla się w tym, że obowiązujące w danym okresie modele i teorie są w pewnym stopniu hipotetyczne, co nie oznacza jednak, że obraz rzeczywistości wyłaniający się z nich jest fikcją. Wiedza ma charakter kumulatywny, ale termin ten jest znacznie bardziej subtelny niż się to zazwyczaj przedstawia. Sens kumulatywności musi być dogłębnie badany, aby zrozumieć sens realizmu. W tym celu konieczne jest badanie zarówno związków między teoriami (korespondencji formuł), jak i znacznie trudniejszej kwestii relacji między treścią pojęć teoretycznych.

Badanie aparatury pojęciowej teorii uważam za kluczowe dla zrozumienia istoty realizmu poznawczego. Rzeczywistość wyłaniająca się z modeli teoretycznych wpływa na kształtowanie metafizyki szczegółowej, aparatu pojęciowego, sposobu abstrakcji, budowanie analogii, konceptualizację danych doświadczenia, przygotowanie i kontrolowanie eksperymentu. Wartość merytoryczna i heurystyczna tej tzw. metafizyki szczegółowej, związanej z aparaturą pojęciową, jest nie do przecenienia w zrozumieniu funkcji poznawczych wiedzy.

RYSZARD JADCZAK:
CZŁOWIEK SZUKAJĄCY ETYKI. FILOZOFIA MORALNA KAZIMIERZA
TWARDOWSKIEGO
(Uniwersytet Warszawski)

Celem rozprawy jest próba możliwie pełnej systematyzacji poglądów na etykę Kazimierza Twardowskiego, ich analiza i interpretacja. Korzystam w tym celu nie

tylko z drukowanych tekstów Twardowskiego, ale także tych, które dotąd pozostawmy w jego spuściznie rękopiśmienniczej.

Poglądy Twardowskiego na filozofię, a także etykę, ulegały w ciągu jego życia ewolucji, jednak niezmiennie traktował on poznanie filozoficzne jako poznanie ściśle naukowe. By rzecznikiem etyki naukowej, która winna być budowana „od dołu”. Przesłanki do jej budowy powinny być czerpane z empirii aksjologicznej, dostarczającej kryterium dobra. Aby etyka mogła się stać nauką, musi spełniać wszelkie wymogi wiedzy racjonalnej, obiektywnej, zawierać twierdzenia, które obowiązują powszechnie, a także operować językiem wolnym od mglistości i wieloznaczności. Zaslugą Twardowskiego jest właśnie to, że podjął wysiłek zmierzający do rugowania ze świadomości moralnej i metafizycznej błędów i nieporozumień, oczyszczając tym samym pole dla etyki naukowej.

Twardowski przyjął podział świata przeżyć psychicznych dokonany przez F. Brentana w rozprawie z 1874 r. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Idąc za A. Meinongiem i A. Höflerem, Twardowski rozróżniał takie uczucia, których podstawą jest tylko wyobrażenie oraz takie, u których podstawy leży przedstawienie wraz z sądem, a więc uczucie przekonaniowe. Uczucia przekonaniowe dzielą się zaś na intelektualne i uczucia wartości. Przedmiot, który budzi w nas uczucia, posiada dla nas wartość. Wedle Twardowskiego wartość nie jest cechą naturalną przedmiotu, ale własnością swoistą nabywaną przez przedmiot dzięki aktowi intencjonalnemu, w którym podmiot stwierdza przedmiot godny pożądania. Sam przedmiot może tę wartość, co najwyżej, posiadać potencjalnie. Odrzucając utożsamianie wartości z cechami naturalnymi przedmiotów, stanął Twardowski na gruncie antynaturalizmu.

Z uprzytomnieniem sobie wartości przedmiotów i czynów wiąże się ich ocena. Właśnie w ocenie wyraża się poznanie dobra i zła. Właściwym przedmiotem oceny etycznej jest, według Twardowskiego, charakter sprawcy czynu. W tym ujęciu poczytywanie komuś czynu znaczy tyle, co stwierdzenie, że czyn wynikał z postanowienia, a postanowienie było wynikiem charakteru. W sprawie sporu determinizmu z indeterminizmem w kwestii wolności woli, Twardowski stanął po stronie determinizmu. Był też zdania, że determinizm nie zagraża etyce i prawu karnemu, natomiast pogodzenie z nim indeterminizmu jest rzeczą trudną

Twardowski wystąpił zdecydowanie przeciwko hedonizmowi jako pewnemu stanowisku teoretycznemu oraz postawie życiowej. Jego propozycję można określić jako etykę hedonistycznego utilitaryzmu. Jest to program etyki umiaru i kompromisu, etyki społecznej, dążącej do minimalizacji zła i maksymalizacji dobra.

Twardowski uznawał za niezbędne istnienie w etyce kryterium, które pozwalałoby rozróżniać i oceniać postępowanie należyte i zdrożne, chlubne i dozwolone. Jego zdaniem kryterium takie musi być zdaniem ogólnym, dającym się ująć w formę normy, pozwalającym na zastosowanie do postępowania wszystkich ludzi bez wyjątku i autonomicznym. Warunkom tym ma odpowiadać kryterium w brzmieniu: „Różnica między dobrym a złym postępowaniem polega na zgodności lub niezgodności postępowania z cechami znamionującymi człowieka”. Cechy te zawierają się w definicji człowieka jako istoty rozumnej i społecznej. W kwestii uzasadnienia kryterium etycznego Twardowski łączył naturalizm z intuicjonizmem. Opowiadał się za teorią bezwzględności i obiektywności dobra. Jako obiektywista prowadził

konsekwentną krytykę relatywizmu zagrażającemu możliwości budowania etyki naukowej, a następnie zaproponował jej własną definicję. Brzmi ona: „Etyka jest nauką o warunkach i sposobach jak najdalej idącego pogodzenia ze sobą interesów jednostek lub związków jednostek”. Mimo wstępnych deklaracji autora i ta definicja zawiera pojęcie, które samo wymaga zdefiniowania, tj. pojęcie interesu. Definicja Twardowskiego zawiera natomiast kryterium etyczne, zgodnie z którym dodatnim nazwiemy takie postępowanie, które przyczynia się do pogodzenia ze sobą interesów jednostek lub grup jednostek. Ujemnym zaś takie postępowanie, które owo pogodzenie utrudnia. Największym walorem tej propozycji jest to właśnie, że tak ujęta etyka może stać się, w wymiarze ogólnoludzkim przez normy, ale także wprost, dzięki kryterium w niej zawartemu, regulatorem życia społecznego.

Znajomość obowiązków jest istotnym warunkiem słusznego działania. Etyka nie może być obojętna na sferę praktycznego stosowania jej norm. Etykę Twardowskiego można nazwać etyką aksjologiczno-deontologiczną, bowiem łączy przekonanie o wadze doświadczenia moralnego dla wyborów moralnych z powinnościowym charakterem postępowania mającego cechy dobra i słuszości.

Poglądy etyczne Twardowskiego nie należą do martwych pomników myśli filozoficznej. Odegrały one znaczącą rolę inspirującą refleksje o etyce, uprawianą w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, ale nie tylko. Podjęte tą pracą studia nad etyką Twardowskiego pozwolą więc, jak sądzę, lepiej zrozumieć to, co działo się w etyce i filozofii polskiej.

FELIKS KRAUSE:
POGLĄDY FILOZOFICZNE JANA Z ZIĘBIC
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Rozprawa stanowi pierwsze studium o doktrynie filozoficznej Jana z Ziębic (Ioannes de Monsterberg vel Johannes Otto von Münsterberg). Zostało ono napisane na podstawie jego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa, który to komentarz znajduje się w kodeksie rękopiśmiennym Bawarskiej Biblioteki Państwowej w Monachium.

Jan z Ziębic urodził się w połowie XIV wieku na Śląsku. Studia odbywał w uniwersytecie w Pradze. Tam został profesorem, a następnie rektorem. W 1409 roku wyjechał z dużą grupą studentów i profesorów do Lipska, gdzie w tym samym roku objął stanowisko rektora nowo powołanego uniwersytetu. Zmarł w 1416 roku.

W książce liczącej 276 stron (wraz z obszernym streszczeniem w języku francuskim) zostały zaprezentowane po raz pierwszy poglądy filozoficzne Jana z Ziębic. W ten sposób został wprowadzony do historii filozofii nowy myśliciel — ze Śląska rodem. Inspiracją dla śląskiego filozofa była doktryna filozoficzna Jana Burydana i Marsyliusza z Inghen. Nasz komentator stanowi zatem jedno z ogniw w rozwoju nominalizmu typu burdyganowskiego. Monografia o Janie z Ziębic obejmuje trzy dziedziny filozofii: naukoznawstwo, teorię poznania i filozofię bytu.

Jan z Ziębic miał świadomość tego, że teoretyczne opracowanie metod postępowania naukowego jest warunkiem umożliwiającym uprawianie wiedzy, która chce

pretendować do miana naukowej. Stąd zagadnieniu metodologii filozofii Jan poświęcił sporo miejsca. Na pierwszy rozdział składają się trzy zagadnienia: klasyfikacja nauk, koncepcja metafizyki i stosunek nauk spekulatywnych do praktycznych. Cechą charakterystyczną dla Janowej klasyfikacji nauk jest wyraźna separacja porządku nadprzyrodzonego od naturalnego. Podstawą tej separacji jest przyjęcie dwóch odrębnych źródeł poznania: naturalnego i objawionego. Spośród wszystkich nauk zdobywanych drogą naturalną metafizyka zajmuje miejsce naczelne. Jej przyporządkowane są nie tylko pozostałe nauki spekulatywne, ale i praktyczne. Jakkolwiek metafizyka jest nauką autonomiczną, to jednak teologii przysługuje wyższość nad metafizyką. Teologia bowiem posługuje się poza przesłankami naturalnymi, na których się opiera metafizyka, również objawionymi. Obie dyscypliny określane są mianem nauki-mądrości, jednak teologia jako mądrość boska jest mądrością wyższego rzędu. Problematyka sapiencjalnego charakteru metafizyki i jej miejsce w średniowiecznym systemie nauk zajmuje u Jana poczesne miejsce. Nie jest to przypadek. Ujęcie metafizyki jako nauki-mądrości często występowało u autorów tworzących w dobie narastającego krytycyzmu. Celem tematyki sapiencjalnej było wyprowadzenie metafizyki z głębokiej defensywy, gdy coraz większą popularnością zaczął się cieszyć nurt praktycystyczny.

Ogromnie ważną sprawą w Janowej problematyce naukoznawczej był stosunek nauk spekulatywnych (w szczególności metafizyki) do nauk praktycznych. Doniosłość tego problemu wynikła z krytycznej postawy myślicieli nurtu nominalistycznego omawianej epoki wobec metafizyki oraz nasilających się tendencji do nobilitacji nauk praktycznych. Koncepcja nauk śląskiego filozofa ma znamiona praktycystyczne. Podniesienie bowiem rangi wszystkich umiejętności mechanicznych do grupy nauk praktycznych oznaczało dowartościowanie sfery współczesności ludzkiej. Do nauk wytwórczych została zaliczona logika, zachowując status nauki autonomicznej. Miała ona stanowić wstęp do wszystkich pozostałych nauk filozoficznych. Była więc nauką instrumentalną, wolną od problematyki ontologicznej, pełniąc wobec nich rolę ogólnej metodologii nauk.

Nieprzychylna atmosfera wobec nauk spekulatywnych oraz wzrastająca rola filozofii moralnej w XIV wieku skłoniły Jana do podjęcia się obrony prymatu nauk spekulatywnych nad praktycznymi. Obrona tego prymatu polegała na interpretacji pojęcia dobra oraz modyfikacji pojęcia działania. Zasadę o przewadze dobra ogólnego nad szczegółowym można by uznać za słuszną tylko wtedy, gdyby oba rodzaje dóbr należały do tej samej kategorii. Jeśli natomiast przez dobro ogólne rozumie się dobro użyteczne, a przez osobiste dobro godziwe, wtedy to drugie jest szlachetniejsze. Interpretacja pojęcia działania polega na rozszerzaniu zakresu działania: objęło ono swoim zakresem spekulację. Uprawianie jej miało na celu nie tylko zdobywanie wiedzy dla niej samej, ale również etyczne kształtowanie osoby ludzkiej. W ten sposób można było bronić tezy, że metafizyka spełnia postulat nowej epoki — doskonalenia człowieka pod względem moralnym.

W rozpatrywanych przez Jana zagadnieniach ludzkiego poznania możemy odnaleźć wszystkie najważniejsze działy teorii poznania, mimo że ta dziedzina filozoficzna jako samodzielna dyscyplina powstała dopiero w czasach nowożytnych. Jeśli chodzi o punkt wyjścia w teorii poznania, stanowisko Jana jest realistyczne.

Możliwość poznania za pomocą naturalnego światła rozumu Jan przyjął jako założenie swego systemu. Problem metody zdobywania wiedzy stał się samodzielną kwestią epistemologiczną. Polegała ona na postawie dialektycznej, zwanej dyskusyjną lub wątpliwym metodycznym. Taką postawę Jan stosował we wszystkich kwestiach filozoficznych.

Kolejne zagadnienie epistemologiczne to źródła poznania. Problem dotyczy genezy pojęć ogólnych i pierwszych zasad. W tej sprawie Jan stanął na stanowisku empiryzmu, odrzucając całkowicie relatywizm — punktem wyjścia w procesie poznania są zmysły.

Zagadnienie granic ludzkiego poznania to kolejny dział teorii poznania. Wychodząc z założenia, że jedynym źródłem poznania jest materiał dostarczony przez zmysły, Jan zajął stanowisko aposterioryczne. Tą drogą jest możliwe poznanie bytów cielesnych, choć niedoskonałe. Poznawalna jest nie tylko rzeczywistość materialna, ale także jestestwa duchowe. Umysł ludzki nie jest w stanie poznać, czym są te byty, może jednak poznać, „że” one istnieją. Odpowiedź na pytanie, jakie sobie postawił Jan: „*Ultrum Deum esse sit demonstrabile?*” jest pozytywna.

Prawda to centralny problem teoriopoznawczy. Tym problemem zajmuje się nie tylko metafizyka, ale również matematyka i filozofia przyrody, co było odstępstwem od modelu klasycznego średniowiecza. Poznanie prawdy cechuje zatem wieloaspektowość, a zarazem jest ono niedoskonałe. Nie ma charakteru komprehensywnego, gdyż takie przysługuje tylko Bogu. Wśród wielu określeń prawdy brak jest definicji klasycznej. Rozważany problem kwalifikuje Jana do nurtu nominalistycznego — prawda tkwi nie w rzeczy, lecz w umyśle.

Ostatnie zagadnienie epistemologiczne to uniwersalia. Zostało ono rozwiązane w duchu umiarkowanego realizmu pojęciowego. Ostrze swej krytyki Jan skierował przeciw naturalizmowi skrajnemu w wersji platońskiej i sokratejskiej. Z tego też powodu odrzucił on powszechnik „*in essendo*”. W rzeczywistości istnieją tylko byty jednostkowe, które intelekt ujmuje ogólnie za pomocą pojęć. Ogólność tkwi nie w rzeczach, lecz w intelekcie. Nie jest ona jednak wytworem dowolnym, bowiem jej podstawa jest w rzeczach: „*Conceptus universalis abstrahitur a rebus singularibus*”.

Analiza struktury bytu, trzeci rozdział rozprawy, to centralne zagadnienie filozofii średniowiecznej. Inspiracją w konstruowaniu przez Jana teorii bytu był autentyczny arystotelizm oraz jego interpretacja dokonana przez przedstawicieli nurtu nominalistycznego, zwłaszcza przez J. Burydana i Marsyliusza z Inghen. Główne zagadnienia to: status ontyczny kategorii bytowych, substancja a przypadkowość, wewnętrzna budowa substancji materialnych, jedyność formy substancjalnej, doskonałość formy, dusza ludzka, natura substancji oddzielonych oraz stosunek istoty do istnienia.

Naczelną kategorią bytu jest substancja: *ens per se existens*, która dzieli się na substancję zmysłową i czyste inteligencje. W sprawie uznania przypadłości za kategorie bytowe Jan zdaje się opowiadać za redukcją ich liczby i za rozważaniem ich nie tyle w kategoriach ontologicznych, ile logiczno-gramatycznych. Sam Arystoteles według Jana uważał je raczej za predykaty.

Hylemorficzna struktura bytu materialnego w ujęciu Jana była zgodna z powszechnie przyjmowaną w średniowieczu substancją materialną. Rozważania Jana

w sprawie wzajemnych relacji elementów bytu materialnego doprowadziły go do tezy, że w porządku przyrodzonym istnienie materii bez formy jest niemożliwe. Również forma, gdy jest wyprowadzona z potencjalności materii nie może istnieć bez niej. Nie dotyczy to duszy ludzkiej, ponieważ nie jest formą wyprowadzoną z potencjalności materii. Jej przysługuje naturalna zdolność do subsystencji po śmierci człowieka. Problem jedności formy substancjalnej znalazł również swoje odbicie w doktrynie hylemorficznej Jana z Ziębic, a w szczególności w jego antropologii filozoficznej. Problem ten rozwiązał zgodnie z nauką Arystotelesa: istnieje tylko jedna forma substancjalna. Nie bacząc na orzeczenie paryskie, Jan przyjął istnienie tylko jednej formy substancjalnej także w człowieku.

Kontrowersyjny problem dotyczący zasady jednostkowania nie występuje u Jana w swej klasycznej postaci. Rozstrzygnął on ten problem w kategoriach logicznego orzekania. Mimo iż wśród substancji materialnych ani materia ani forma nie jest czynnikiem powodującym mnogość, w świecie inteligencji czystych właśnie brak materii sprawia, że jednostka jest zarazem z gatunkiem. Poglądy dotyczące jednostkowania bytów duchowych są zbieżne z doktryną tomistyczną.

Fundamentalna teza filozofii bytu Jana z Ziębic to stanowisko zajęte przez niego w kwestii istoty i istnienia. Stwierdza on, że ujęte w bycie istota i istnienie są rzeczowo tym samym, a różnią się jedynie pojęciowo. Przedstawiona przez Jana struktura bytu w kategoriach istoty i istnienia jest oparta na Arystotelesowej koncepcji bytu, w której nie ma miejsca na „esse” pojęte jako odrębny akt, dzięki któremu byt jest bytem rzeczywistym.

Streszczając w kilku słowach doktrynę filozoficzną Jana, należy powiedzieć, że mieści się ona w typowej dla drugiej połowy XIV wieku doktrynie, którą cechowały konkordyzm oraz tendencje praktycystyczne. Konkordyzm Jana nie jest jednak zwyczajnym pojednaniem wiary i rozumu (wspólnym dla wszystkich myślicieli epoki), lecz charakterystyczną dla nurtu nominalistycznego próbą budowania czystej filozofii (autonomicznej), która by dopuszczała odstępstwo od swych orzeczeń tylko na zasadzie „per potentiam divinam”. Zgodnie z przyjętą przez siebie regułą metodologiczną, Jan z Ziębic wyraźnie podkreślał, jaki element rozwiązywanego przez niego zagadnienia należy do porządku filozoficznego, a jaki do teologicznego.

HANNA PUSZKO

SARTRE: FILOZOFIA JAKO PSYCHOANALIZA EGZYSTENCJALNA

(Uniwersytet Warszawski)

Przedmiotem rozprawy jest prezentacja Sartrowskiego projektu filozofii, oparta na przesłance, że istotnym elementem tego projektu było dążenie do syntezy filozofii i literatury.

Praca jest podzielona na trzy części. Część I, zatytułowana *Być Stendhalem i Spinozą* — w *poszukiwaniu syntezy filozofii i literatury*, zmierza do odtworzenia najogólniejszego sensu Sartrowskiego przedsięwzięcia filozoficznego. Składają się na nią trzy rozdziały. W rozdziale pierwszym pt *Pierwsza decyzja i jej konsekwencje* została odtworzona sytuacja, w której zrodziła się fundamentalna decyzja Sartre'a:

„być pisarzem”. Przedstawiam ogólny sens tej decyzji oraz ukazuję, jak do tego doszło, że Sartre-pisarz przeobraził się w Sartre’a-filozofa, tzn. indywidualny namysł Sartre’a nad sensem własnego pisarstwa przekształcił się w medytację filozoficzną o ambicjach uniwersalnych i stopniowo została wypracowana koncepcja filozofii jako forma samowiedzy, tożsamej z „psychoanalizą egzystencjalną”.

W rozdziale drugim zatytułowanym *Myśliciel epoki kryzysu* pokazuję w najogólniejszych zarysach epokę, w której kształtowała się myśl Sartrowska — chcąc z jednej strony dookreślić ową sytuację, jaka była punktem wyjścia dla budowania filozoficznego projektu Sartre’a, z drugiej zaś zaakcentować uniwersalny wymiar jego doświadczeń.

Każda, nawet najbardziej nowatorska filozofia zawsze powstaje w określonej sytuacji teoretycznej; również w przypadku koncepcji Sartre’a istotną rolę odegrała tradycja filozoficzna. W rozdziale trzecim pt. *Filozof wobec tradycji teoretycznej* staram się określić, na czym polegała owa rola zastanego materiału myślowego w kształtowaniu się Sartrowskiego stanowiska. Zwracam uwagę, że Sartre nigdy w istocie rzeczy nie był czyimkolwiek uczniem, a odziedziczone koncepcje filozoficzne traktował jak „skrzynkę z narzędziami” idei, którymi posługiwał się zgodnie z własnymi potrzebami, celami, zamiarami. Jednocześnie sygnalizuję, że sposób, w jaki myśliciel korzysta z dorobku swych poprzedników, ma swą wymowę filozoficzną i w nie mniejszym stopniu świadczy o jego pojmowaniu filozofii, niż wprost wypowiedziane deklaracje.

Druga część pracy pt. *Prolegomena do biografii* jest poświęcona analizie tzw. technicznych (to znaczy: filozoficznych w tradycyjnym tego słowa znaczeniu) dzieł Sartre’a jako kolejnych etapów rozwoju jego samoświadomości filozoficznej. Demonstruję tu najważniejsze narzędzia myślowe, jakimi posługiwał się Sartre realizując swój program filozoficzny „metafizycznego ocalenia”, czyli autoanalizy i autokreacji. Ta część książki jest podzielona na cztery rozdziały.

W rozdziale pt. *Filozofia jako psychologia fenomenologiczna* pokazuję — odwołując się do tzw. szkiców fenomenologicznych napisanych przez Sartre’a w latach trzydziestych — jak młody myśliciel wypracował model filozofii pojmowanej jako psychologia fenomenologiczna (czyli wiedza o transcendentálnych warunkach funkcjonowania ludzkiej świadomości). W ramach tego modelu wyobraźnia zostaje potraktowana jako konstytutywna własność świadomości transcendentálnej, zaś „człowiek wyobraźni” zostaje uznany za najdoskonalsze wcielenie człowieka w ogóle.

W rozdziale pt. *Ontologia jako wprowadzenie do psychoanalizy egzystencjalnej* rekonstruuje główne wątki jednego z najbardziej znanych dzieł Sartre’a, tzn. *L’Etre et le Néant*. Choć ma ono podtytuł *Próba ontologii fenomenologicznej*, to — jak staram się wykazać — jest kontynuacją najwcześniejszych Sartrowskich poszukiwań, tyle że postulowana teraz psychologia jest nazywana psychoanalizą egzystencjalną. Ontologia zaprezentowana w *L’Etre et le Néant* nie jest dla Sartre’a celem samym w sobie. Jest zaledwie początkiem filozofowania, przygotowuje właściwą refleksję filozoficzną, której zadaniem jest uchwycenie indywidualnego „konkretu egzystencjalnego”. Pewne bardzo ważne konsekwencje rozważań ontologicznych zawartych w *L’Etre et le Néant* — w pełni ukazane dopiero w biografiiach

Baudelaire'a, Geneta i Flauberta — analizowane były przez Sartre'a w jego obszer-nych notatkach na temat moralności (opublikowanych dopiero po śmierci autora jako *Cahiers pour une morale*). O tym etapie myśli Sartre'a traktuje rozdział zatytułowany *Perspektywy refleksji oczyszczającej*.

Rozdział pt. *Podstawy antropologii filozoficznej* zawiera prezentację najważ-niejszych kategorii myślowych wprowadzonych przez Sartre'a w jego dziele z roku 1960 zatytułowanym *Critique de la raison dialectique*. Kategorie te są przedstawione jako „ukonkretnienie” i „uhistorycznienie” pojęć dawniej używanych, a *Critique...* („prolegomena do wszelkiej przyszłej antropologii”) jako rozwinięcie idei psycho-analizy egzystencjalnej.

Jeśli w pierwszej części pracy chcę ukazać początki i odtworzyć najważniejszy sens Sarnowskiego programu filozoficznego, jeśli w drugiej części rekonstruuję ewolucję tego programu, to część trzecia, zatytułowana *Biografia jako wypowiedź filozoficzna*, jest poświęcona opisowi jego realizacji. Czym może być psychoanaliza egzystencjalna proponowana przez Sartre'a, jakie są jej zalety, a jakie ograniczenia — wszystko to uwidacznia się dopiero w pracach biograficznych Sartre'a, o których jest mowa w tej części.

Otwierający trzecią część rozdział pt. *Czy biografia jest w ogóle możliwa?* dotyczy *Mdłości*, utworu opublikowanego w roku 1938. Jego analiza jest niezbędna, gdyż bardzo często bywa on traktowany — niesłusznie, jak to wykazuję — jako dowód na to, że program psychoanalizy egzystencjalnej — urzeczywistniany w bio-grafiach — z konieczności musi prowadzić na manowce.

Pierwsza obszerniejsza praca biograficzna Sartre'a była poświęcona Baudelai-re'owi (studium o Baudelaireze opublikowane w 1947 r.). Rekonstrukcję Sartrowskiej analizy projektu egzystencjalnego Baudelaire'a zawiera rozdział pt. *Sąd nad Baudelairem*. Stwierdzam tam m. in., że biografia owego klasyka francuskiej poezji była w gruncie rzeczy autoanalizą Sartre'a, która pozwoliła mu uświadomić sobie słabości dotychczasowego programu filozoficznego i przygotowała następny etap jego realizacji, jakim było dzieło o Genecie. Dzieło to, czyli *Saint Genet, comédien et martyr*, jest omówione w rozdziale pt. *Mit o współczesnym Andrognynie*. Staram się tam pokazać, że i ta praca jest realizacją zasad psychoanalizy egzystencjalnej; opisuje cudzy projekt egzystencjalny, skłania czytelników do „oczyszczenia” świadomości, pobudzając ich do „egzystencji autentycznej”, a równocześnie buduje samowiedzę autora i jest manifestacją jego podmiotowości, tyle że tym razem Sartre stara się osiągnąć swoje cele konstruując opowieść zbudowaną wedle reguł historii mitycznych, co sprawia, że Genet, przestępca i „poeta-złoczyńca”, zostaje przedstawiony jako swoisty bohater uniwersalny.

W ostatnim rozdziale pt. *Sartrowska „summa filozoficzna”* przedstawiam trzy-tomową biografię Gustawa Flauberta zatytułowaną *L'Idiot de la famille*. Ta „synteza wszelkiej możliwej wiedzy o człowieku” (tak Sartre określał swe dzieło), ten heterogeniczny utwór (fikcja powieściowa pomieszana z krytyką literacką, analizy historyczne przeplatane odautorskimi wyznaniem, do tego zaś obszernie wywody w formie klasycznego dyskursu filozoficznego) proponuję odczytywać jako kolejną — co nie znaczy, że taką samą — próbę urzeczywistnienia Sartrowskiego projektu filozofii jako psychoanalizy egzystencjalnej. Wskazuję więc na liczne związki

L'Idiot de la famille z wcześniejszymi pracami Sartre'a; przedstawiam metodologiczne założenia tej pracy, koncentrując się szczególnie na roli wyobraźni w Sartrowskim postępowaniu badawczym; pokazuję, że ta „powieść prawdziwa” była upragnioną i od dawna przez Sartre'a poszukiwaną syntezą filozofii i literatury; wreszcie staram się określić miejsce autobiografii Sartre'a, czyli *Słów*, w całokształcie jego dorobku.

Jak wynika z pobieżnego przeglądu treści, rozważaniom zawartym w pracy można przypisać sens podwójny. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z analizami historycznofilozoficznymi: rekonstruuje zaproponowany przez Jen-Paula Sartre'a program uprawiania filozofii, czyli opisuję ważny fragment dziejów współczesnej myśli filozoficznej. Jednak analizy te można również potraktować jako refleksje metafizyczne: na przykładzie francuskiego myśliciela ukazują perypetie współczesnego rozumu filozoficznego, gdyż—jak sądzę—w twórczości Sartre'a skupiły się ważne antynomie współczesnej filozofii — i niezależnie od tego, czy zaakceptujemy Sartrowskie próby ich rozwiązania, czy też je odrzucimy, na pewno skorzystamy biorąc je pod krytyczną uwagę przy budowaniu własnej samoświadomości filozoficznej.

RYSZARD WIŚNIEWSKI:
MOŻLIWOŚĆ PROBABILIZMU ETYCZNEGO.
STUDIUM METAETYCZNE EWOLUCJI EMPIRYZMU W ETYCE POLSKIEJ
(Uniwersytet Jagielloński)

Rozprawa łączy rozważania z zakresu teorii poznania etycznego i historii etyki. Refleksja nad naturą poznania moralnego i budowania systemów etycznych towarzyszyła narodzinom i rozwojowi etyki. Świadectwem tego są Arystotelesowe *Etyki*. Toteż ogólniejsze tło historyczno-metodologiczne koncepcji badawczej zostało ukazane na przykładzie metodologiczno-teoretycznych analiz w etyce Arystotelesa. Na komentarzach do *Etyki nikomachejskiej* zasadza się bowiem związek między klasyczną myślą etyczną a nowożytną filozofią moralną. W perspektywie recepcji Arystotelesa dadzą się rozważyć podstawowe dylematy teoretyczno-metodologiczne etyki. Dlatego etyka Stagiryty stała się — w pierwszym rozdziale rozprawy — punktem odniesienia dla rozważań dotyczących dziejów etyki polskiej. Pośród linii interpretacyjnych arystotelesowskiej tradycji, zwłaszcza intuicjonizmu, naturalistycznego i metafizycznego naturalizmu, najwięcej uwagi poświęcono recepcji Arystotelesa jako prekursora empiryzmu aksjologicznego, dostrzegającego nieuchronność odwoływania się do bezpośredniego poznawania wartości (powinowactwo z późniejszymi teoriami „zmysłu moralnego”). Odkrycie przez Stagirytę swoistości poznania praktycznego, w rym również dostrzeżenia roli doświadczenia i intuicji (*aisthesis*) rozpoczyna poszukiwanie dróg uprawomocnienia etyki.

Historia stała się w rozprawie pretekstem do przebadania procesu zmagania się filozofii moralnej z problemem pewności poznania etycznego w związku z jego empirystycznym uzasadnieniem. Historia ukazuje, jak rozwijane wieloma torami próby uprawomocnienia etyki kończą się zwykle albo wynikiem niekonkluzywnym,

albo aksjomatyzacją ocen, czyli aktem intuicji, wiary moralnej. Badania historyczne ujawniają ciągle powtarzającą się koncepcję podejmowania decyzji w trybie konkretno-praktycznych ocen *ad hoc*, znanym u Arystotelesa jako intuicje ludzi dzielnych, doświadczonych, w późnośredniowiecznym i odrodzeniowym dopuszczeniu do głosu swoistej *visio probabilis* czy decyzji sumienia. Poszukiwania dróg uprawomocnienia etyki, wzorowane na niejednorodnym paradygmacie arystotelesowskim, obejmującym rozmaite formy empiryzmu, uwikłane w praktycyzm, a także nowożytny empiryzm oświecenia— wypełniają drugi rozdział, obejmujący dzieje etyki polskiej od XV wieku do schyłku oświecenia i pozytywizmu. Przegląd głównych stanowisk połowy tysiąclecia (m. in. Paweł z Worczyna, Sebastian Petrycy, Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic, Jan Śniadecki, Michał Wiszniewski, Aleksander Świętochowski, Julian Ochorowicz) obrazuje dochodzenie filozofii moralnej w Polsce do odkrycia swoistego doświadczenia moralnego jako punktu wyjścia i pola przesłanek etyki. W tym okresie rodziły się i dojrzewały podstawy późniejszych koncepcji metodologicznej autonomii etyki, oraz unaukowania jej w okowach naturalizmu.

Wyrazem przełomu oraz odkrycia swoistego doświadczenia wartości i jego roli w etyce jest epoka modernizmu, w której standardy naturalistycznego empiryzmu zostają radykalnie odrzucone. Analiza myśli aksjologicznej i etycznej głównych przedstawicieli tej formacji duchowej w Polsce—Edwarda Abramowskiego, Stanisława Brzozowskiego i Floriana Znanieckiego — ukazuje, że wyniesienie wartości do zasadniczej rangi kategorii filozoficznej, wpisanie jej w fundament filozofii wartości, nie pozbawia aksjologii ani etyki niepewności. Przejście na pozycje filozofii wartości (odkrycie aksjologii) idzie w parze z nową formułą praktycyzmu — pragmatyzmem, poszukiwaniem nowej syntezy doświadczenia wypełnionego wartościami. Wynik analiz wskazuje, że świat dany jest jako proces tworzenia i poznawania wartości, że nie dostarcza nam trwałego, absolutnego systemu wartości, ale dynamiczną, otwartą na doświadczenie i twórczość syntezę.

Etyce szkoły lwowsko-warszawskiej został poświęcony kolejny rozdział rozprawy. Analizie zostały poddane epistemologiczno-metodologiczne wątki etyki głównych postaci szkoły w osobach Kazimierza Twardowskiego, Władysława Tatkiewicza (tu świadomość luźnego związku ze szkołą), Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Czeżowskiego. Także zostały uwzględnione krytyczne rozważania metaetyczne Marii Ossowskiej. W poszukiwaniach etyki naukowej przez filozofów należących do tej formacji wyrażają się postpozytywistyczne tendencje do wzorowania etyki na metodologicznym standardzie nauki, tyle że respektujące wyniki antynaturalistycznego odkrycia wartości jako przedmiotu poznania. To zderzenie akceptacji istnienia nowego rodzaju przesłanek etycznych, charakterystyczne dla T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego, mające źródła w poszukiwaniach etyki naukowej u K. Twardowskiego, zaowocowało ostatecznie interesującą metodologicznie koncepcją etyki empirycznej, odczytywanej jako etyka indukcyjna. A jednak Czeżowski wykazuje, że etyka empiryczno-indukcyjna stanowi tylko pole semantycznej interpretacji etyki, aksjomatyczno-dedukcyjnej, która ma o tyle źródła empiryczne, że jest aksjomatyzacją nie indukcji, ale treści ogólnych zawartych w doświadczeniu poddanemu opisowi analitycznemu. Z tej perspektywy etyka zasadza się heurystycznie na empirii moralnej i w jej polu jest interpretowana. Ale jej istotą jest treść

wyrażona w aksjomatyzowanym ideale czy systemie wartości. Dotyczy to wszystkich czołowych przedstawicieli szkoły i uchyla krytyczne uwagi Ossowskiej. Niemniej etyka zachowuje swój probabilistyczny wymiar w sferze aplikacji (u Tatarkiewicza) czy interpretacji semantycznej w dynamicznym polu doświadczenia (u Czeżowskiego). Pole empiryczne etyki zasadniczo ją jednak probalilizuje. Historia etyki polskiej, ujęta w perspektywie rozwoju refleksji metodologicznej w etyce, wykazuje więc trwałą obecność motywu empirystycznego i jego probalilistyczne konkluzje.

Współczesnym kontekstem sporu o rolę doświadczenia moralnego w budowaniu i uzasadnianiu teorii (systemów) etycznych jest w Polsce stanowisko szkoły etycznej KUL, którego zasady zostały wypracowane głównie w pracach Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. W szkole tej respektuje się przedmiotowo i genetycznie doświadczalny charakter etyki, ale i wyraźnie dostrzega się niemożność ostatecznościowego, tj. absolutnego uzasadnienia etyki w obrębie doświadczenia moralnego. Pewność etyki, jej „ogólna wartość”, możliwa jest tu przez jej dopełnienie Racją Uniesprzeczniającą akt i treść doświadczenia moralnego. W ten sposób próbuje się dokonać przerzucenia mostu pomiędzy bytem i powinnością, etyką a metafizyką i antropologią, między uzasadnieniem a wyjaśnieniem w etyce — co miałoby przełamać jej probabilistyczny charakter. Kwestie te są dyskutowane w rozdziale kończącym rozprawę. Różnice zdań między szkołą lubelską a uprawiającymi etykę filozofami szkoły lwowsko-warszawskiej są współczesnym wyrazem spora o metodologiczną naturę etyki, możliwość i drogi osiągnięcia pewności moralno-etycznej.

Probabilizm etyczny, w znaczeniu zapożyczonym w rozprawie od sceptyków Akademii, zwłaszcza od Karneadesa, rozumiany jest jako droga przewyciężenia praktycznego sceptycyzmu, przeciwko relatywizmowi i skrajnemu sytuacjonizmowi, żąda bowiem, by działanie oparte było na uzasadnieniu możliwie najmocniejszym empirycznie i racjonalnie. Stanowisko probabilistyczne w etyce zostało w pracy ukazane jako sprzężone z perfekcjonizmem i dobrze dopasowane do teorii etycznych respektujących heurystyczną rolę doświadczenia zła w generowaniu ideałów etycznych. Autor zauważa, że nazwa probabilizm da się obronić przed ewentualnością zarzutu subiektywizmu—choćby tym, że probabilizm jest otwarty na zmiany w opisie przedmiotu ocen i na doskonalenie zdolności wartościowania; probabilizm zorientowany jest intersubiektywistycznie i antyrelatywistycznie. Wyniki badań historyczno-analitycznych — obejmujących etykę polską od jej powstania na bazie XV-wiecznych komentarzy do Arystotelesa aż po szkołę lwowsko-warszawską i jej lubelskich adwersarzy — potwierdza więc możliwość etyki opartej na doświadczeniu moralnym, co jednak, zwłaszcza w polu teoretycznym wzorowanym na strukturach poznania moralnego, daje wynik probalilny, ale i czyni etykę otwartą na uzasadnione zmiany wartościowań.

ANDRZEJ ZALEWSKI:
NOWA FENOMENOLOGIA SENSU
(Uniwersytet Łódzki)

Punktem wyjścia rozprawy *Nowa fenomenologia sensu. Próba wykorzystania metod transcendentalnej fenomenologii do zagadnienia konstytucji „teoretyczność-*

ci”, mogłaby być maksyma wypowiedziana przez G. E. Moore’a, iż (swobodnie przytaczając) największe jego zdziwienie budzi nie świat, a filozofia. Tekst przedstawionej pracy jest próbą całościowego opisu, z perspektywy owego zdziwienia właśnie, nie tylko filozofii, lecz w ogóle składających się na różnaitość dziedzin teoretycznego „namysłu” czy „refleksji”. Wspólną ich cechą pozostaje styl „dociekania”, „zglębiania” i tym samym problematyzacja wszystkiego, co jawi się w domniemaniach tworzących naturalny ogląd świata. Owocem zaś tych praktyk jest to, co w pracy nazywam zbiorczo „sensem”, a co zresztą bliskie jest znaczeniu słowa, gdy mówimy o „sencie życia”, „świata” itp.

Bardziej jednak współczesne wyrażenie na określenie zdziwienia—to „redukcja fenomenologiczna”, jako zawieszenie kolejnych warstw przekonań uznanych za ważne, dla wykrycia mechanizmu ich konstytuowania w świadomości. Właśnie aplikacja procedury redukcji do analiz świadomości konstytuującej sens tworzy tu nowe stanowisko w porównaniu ze stanowiskiem tradycyjnej (Husserlowskiej) fenomenologii czy późniejszej hermeneutyki, które, nawet jeśli podejmują się opisu praktyk sensotwórczych, powstają wciąż w ramach ważnego dla nich i już nieredukowalnego horyzontu „dociekania”, „namysłu”, „rozumienia”, „poznania prawdy” itp. Redukcja jednakże, jakkolwiek stosowana w pracy konsekwentnie przez cały czas, jest wyraźnie wyartykułowana dopiero na końcu, z powodu, który za chwilę się wyjaśni.

Dzięki zastosowaniu redukcji możliwy się staje dokonany „z zewnątrz” opis różnorodnych świadomościowych operacji stanowienia sensu (objętych jednym sumarycznym mianem „ustanawiania” właśnie) oraz nadawania mu „prawdziwości”. Przeciwcwłonem pozostaje zawsze świadomość, która niczego nie problematyzuje, „prześlizgująca się”, „obojętna”, „rozproszona”, która jednakże jest ukrytą matrycą dla wszystkich rozwiązań sens kreujących.

Pojęcie naszkicowanego zadania rodzi jednak poważne trudności, które, pomijając już zwykłe trudności analitycznego opisu fenomenologicznego, dają się sprowadzić do zasadniczej metodologicznej przeszkody. Oto przecież przedmiotem opisu ze stanowiska fenomenologii ma być nie ten czy inny „problem”, lecz sama świadomość stwarzająca problemy, „filozofująca”, „dociekająca” itp. Taki opis może się jednak dokonać tylko — jeśli się tak wolno wyrazić — w języku świadomości opisowi podległej. Wyglądałoby to więc na sprzeczność lub przynajmniej nieprawomocność, gdybyśmy od początku zadeklarowali, że osiągnęliśmy nowy punkt widzenia pozwalający opisywaną przedmiotowość potraktować z należytego dystansu.

Rozwiązaniem tej trudności może być tylko przyjęcie — na heglowską niejako modłę—pewnej konstrukcji myślowej, zgodnie z którą tekst w swym przebiegu jest odzwierciedleniem procesu zdobywania samoświadomości odnośnie poziomu, na którym się naprawdę znajdujemy i przedmiotu, który naprawdę opisujemy. Początkiem tego procesu jest niezrozumienie właśnie, „naiwna” akceptacja praktyk sensotwórczych rozwiewająca się dopiero pod wpływem gromadzonego materiału analitycznego. W rzeczywistości naiwność tej akceptacji jest pozorna — nic z tego, co zostało w pracy stwierdzone, nie byłoby możliwe do wydobycia bez faktycznego zajęcia nowego stanowiska obserwacyjnego. Ale właśnie przez większą część tekstu metodycznie „nie zdajemy sobie s tego sprawy”, by pełne zrozumienie osiągnąć przy

końcu. Dopiero w wyniku tego końcowego samozrozumienia deklaracja na temat nowego punktu widzenia staje się ostatecznie mocno ugruntowana.

Dokonyjemy więc opisu świadomości ustanawiającej sens „jak gdyby” z pozycji tegoż sensu właśnie, przełamując dopiero stopniowo to złudzenie. Z tego też powodu redukcja fenomenologiczna odnosząca się do tej szczególnej dziedziny spraw, którą się zajmujemy, może być wyraźnie wyartykułowana nie wcześniej, niż w końcowych partiach rozprawy, choć przecież jest ona czynna — tyle że w nieświadomości a w każdym razie w niejasnej świadomości jej stosowania — przez cały czas.

Rozwiązanie, które przedstawiamy, nie powinno być dla fenomenologów zaskakujące: jest ono z pewnością, choć w innym kontekście, obecne w *Kryzysie* Husserla, niektórzy zaś wręcz sądzą, że w całej myśli twórcy fenomenologii z okresu transcendentnego. Redukcji faktycznie spełnionej w naturalnym nastawieniu towarzyszy nieuświadomienie co do już zdobytej pozycji i to nieuświadomienie, to nienadążanie świadomości za jej osiągnięciami, jest warunkiem wyraźnego podjęcia kroku redukcyjnego i jego artykulacji na poziomie transcendentnym. W ten sposób redukcja omija niebezpieczeństwo arbitralności i nieumotywowania, a z drugiej strony między naturalnym i transcendentnym nastawieniem znalezione zostaje *iumctim* (w języku fenomenologicznym możemy powiedzieć, że „nastawienie naturalne redukuje samo siebie”).

Ostatecznie, konkludując to, co zostało dotychczas powiedziane: w rozprawie zapisany jest proces myślenia nad pewnym bardzo szczególnym „zagadnieniem”, nie zaś tylko gotowy i wygładzony tego procesu wynik. Konsekwencje tego dla budowy tekstu są oczywiste: skupmy się tylko na dwóch. Po pierwsze więc, w miarę uzyskiwania coraz dojrzszych uświadomień, późniejsze partie rozważań mogą okazywać się nie całkiem zgodne z wcześniejszym czy wręcz im przeczyć, i tak też się dzieje w istocie. Tam, gdzie dotyczyło to spraw zupełnie podstawowych, zwracałem sam uwagę na te niezgodności. Ale wiele z nich pozostawiłem także bez komentarza, jeśli uznałem, że mają one związek z kwestiami nie tak podstawowymi. Nie wykluczam zresztą możliwości, że są i takie, które w ogóle umknęły mojej uwagi. Szczegółowe rozpracowanie wszystkich tych inkongruencji jest już bowiem bardziej sprawą egzegezy, która należy do zupełnie innego zakresu czynności i kompetencji.

Innym jeszcze skutkiem wzmiankowanej struktury tekstu jest charakter wypracowywanych i używanych pojęć. Naczelne spośród nich przypominają nieco toczące się kule śnieżne, obrastając w trakcie rozwijania się myśli coraz to nowym materiałem znaczeniowym, jakkolwiek zachowują przy tym — pozwalam sobie sądzić — pewien niezmienny rdzeń. Niekiedy bliższe są one zresztą, zgodnie ze znanym rozróżnieniem E. Fink, operacyjnym niż matematycznym pojęciom.

Naturalnie fakt, że wybranym przedmiotem opisu jest wszelka świadomość teoretyczna owocująca „sensem”, sprawia, że wynikający z tekstu stosunek do Husserlowskiej fenomenologii pozostaje głęboko powikłany. Wynika to wszakże z tego, że fenomenologia, jako opracowana metodyka „ujmowania w nawias” i tematyki wszelkiego rodzaju oczywistościowych przeświadczeń, była szczególnie predestynowana do osiągnięcia apodyktycznego rozeznania o zupełnie nowej jakości. Niestety, Husserl zapoznał najważniejszy fakt, iż w ruchu konsekwentnego zawieszenia, ostatecznie, co pozostaje jeszcze do zawieszenia, to zawieszenie samej

„filozofii” traktowanej w tym momencie maksymalnie szeroko jako każde „rozumienie”, „badanie”, „odsłanianie” owocujące tymczasowym choćby poznanie tego, „jak jest naprawdę”, oraz, konsekwentnie, zawieszenie tej świadomości, w której badacz jako badacz nieproblematycznie tkwi. W skutek wspomnianego zapoznania transcendentalna fenomenologia stała się jeszcze jedną filozofią, obok wielu innych, zamiast, co było wszak zamiarem jej twórcy, radykalnie wydobyć się ponad nie. W tekście przedstawionej pracy zawarte jest usiłowanie realizacji owej, niespełnionej jak dotąd, szansy fenomenologii.

Pierwsza część rozprawy jest „normalnym” fenomenologicznym studium zjawiska apetytywności ciała. Jakkolwiek jednak jest to studium w proporcji do całości pracy dość rozbudowane, istnieje kilka coraz bardziej ograniczających przeciwności, by je traktować jako „samo dla siebie”. Po pierwsze, apetytywność poddawana jest analizie ze względu na zasadniczy dla rozprawy temat ustanawiania sensu. Po wtóre analiza ta stanowi dla owego tematu zasadniczego przeciwzłot, rodzaj tła kontrastowego, na którym przeciwstawne cechy ustanawiania mogą się silniej uwydatnić. Po trzecie, nawet tak kontrastowo potraktowana apetytywność nie jest jeszcze tym, o co rzeczywiście chodzi; ważny jest bowiem dopiero wydobyty z niej moment swoistej egzystencjalnej nieaperceptywności, który właśnie kontrastujemy z aperceptywnością ustanawiania. Ponieważ dochodzi do wykrycia związku między apetytywnością a nieaperceptywnością, staramy się jedynie w tym pierwszym zjawisku prześledzić warunki możliwości dla zaistnienia drugiego.

Podstawowy problem ustanawiania konstytutywnego dla tego, co w ciągu całej rozprawy uchodzi za „sens”, zaczynamy w tematycznym nakierowaniu nań analizować w części drugiej. Jest to, mówiąc językiem Husserlowskim, statyczna analiza ukonstytuowanej już postaci zjawiska. Ograniczenia tej formy opisu wiodą do sprzeczności, które na tym etapie pozostają nierozwiązywalne. Chodzi głównie o obecność względnie nieobecność Sartrowskiej „złej wiary” w ustanowieniach; podstawowa intuicja fenomenologiczna podpowiada, że konstytutywne rysy opisywanego zjawiska nie obejmują „złej wiary”, ale na razie stwierdzenie to pozostaje deklaratywne; logika opisu przebiega do uznania, iż ustanawianie jako ustanawianie w istnieniu jest jakąś formą maskowania negatywnej pracy świadomości.

Powyższa trudność znajduje rozwiązanie dopiero w części trzeciej, najważniejszej, jak sądzę, gdzie przechodzimy do analizy konstytutywnej genezy fenomenu. Tutaj dopiero, przy powiązaniu z charakterystyką temporalną świadomości ustanawiającej, rozprasza się ostatecznie złudzenie „złej wiary”. Ta trzecia część zawiera zresztą największą liczbę odsłoneń i ujawnień na temat analizowanego zjawiska świadomości ustanawiającej sens; w ich świetle wiele ustaleń części drugiej i pierwszej okazuje się nietrafnych. Niemniej, nawet ta część (z wyjątkiem jej partii końcowych), pisana jest w przeświadczeniu, że chodzi o jeszcze jedno studium fenomenologiczne, spełniające podstawowe wymogi metodologiczne doktryny (w wersji jej twórcy), tyle, że penetrujące dziedzinę czy wymiar dotąd przez samą fenomenologię nie spenetrowanych.

Skoordynowaniu tego błędnego przeświadczenia poświęcona jest dopiero część czwarta; w niej okazuje się, że prowadzone w pracy rozważania wymagały gruntownego przemodelowania nie tylko fenomenologii, ale i całej tradycji filozoficznej,

w której fenomenologia jednak się mieści. W części czwartej więc dochodzimy do jawnego zrozumienia tego, o co nam przez cały czas chodziło i co, przez cały czas, choć mimowolnie i przy przyjęciu błędnych założeń odnośnie do tego, robiliśmy. Owo kluczenie, poruszanie się mylnymi często tropami, jest jednak, jak uprzednio napisałem, konieczne, by uprawomocnić końcowe samozrozumienie; by, mówiąc językiem Hegla, „prawdę ująć i wyrazić nie tylko jako substancję, lecz w tym samym stopniu również jako podmiot”.

PAWEŁ ZEIDLER

SPÓR O STATUS POZNAWCZY TEORII.

W OBRONIE ANTYREALISTYCZNEGO WIZERUNKU NAUKI

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Jednym z centralnych problemów filozoficznej refleksji nad wiedzą naukową jest zagadnienie jej statusu poznawczego. Zdecydowana większość uczonych uprawiających dyscypliny empiryczne deklaruje postawę realistyczną, a postawa ta nie pozostaje bez wpływu na rozwój nauki. Skłania to wielu filozofów nauki do przyjmowania realizmu jako jedynej filozofii będącej w stanie wyjaśnić sukcesy nauki. Jednak, jeśli nawet stanowisko antyrealistyczne jest mniej płodne w twórczości naukowej niż stanowisko realizmu, to fakt ten dopóty nie stanowi argumentu na korzyść realizmu, dopóki realisci nie wykażą, że przyjmowanie ich stanowiska jest niezbędne z przyczyn „faktycznych” a nie tylko psychologicznych.

W omawianej pracy została sformułowana argumentacja na rzecz stanowiska, które można by określić mianem słabego, względnie umiarkowanego antyrealizmu. Jest ono zbliżone pod pewnymi względami do realizmu wewnętrznego H. Putnama, a pod innymi do konstruktywnego empiryzmu B. C. Fraassena. Autor *The Scientific Image*, choć jest realistą semantycznym, zajmuje stanowisko antyrealistyczne w sporze o status poznawczy wiedzy naukowej prowadzonym w płaszczyźnie postaw poznawczych. Jest to stanowisko agnostycyzmu poznawczego w odniesieniu do tej części wiedzy naukowej, która dotyczy tego, co nieobserwowalne. W pracy odrzucono, dokonany przez B. C. van Fraassena, podział przedmiotów na obserwowalne i nieobserwowalne. Starano się natomiast stosować konsekwentnie zasadę ekonomii myślenia interpretowaną metodologicznie, a nie metafizycznie. Głosi ona, że należy przyjmować w filozofii nauki tylko takie założenia ontologiczne i epistemologiczne, które są konieczne do wyjaśnienia podstawowych właściwości nauki. Za najważniejszą właściwość nauki uznano—zgodnie z tradycją empiryzmu— to, że pozwala ona przewidywać nowe zjawiska i „zachowuje” zjawiska już poznane.

Założono, że cała ontologia nauk dotycząca przedmiotów teoretycznych jak i przedmiotów obserwowalnych jest postulowana. Jednak istnieje istotna różnica „stopnia” między bytami „teoretycznymi” a „obserwowalnymi”. Ontologia tego co obserwowalne dotyczy świata zjawisk i jest konstruktem naszego umysłu nad fenomenalistyczną bazą nauki. Natomiast ontologia tego co teoretyczne jest konstruktem tworzonym w celu wyjaśniania i przewidywania zjawisk. Postulowane przedmioty teoretyczne nie pełnią funkcji kantowskich bytów noumenalnych. Przy-

jęcie założenia mówiącego o istnieniu tych ostatnich jest zbyt czyste. Wszystkie pojęcia odnoszone do nauki są zrelatywizowane do języka (aparatury pojęciowej). Dotyczy to w szczególności pojęcia prawdy, które staje się pojęciem wewnętrznym. Pojęcie to może być rozumiane zgodnie z koherencyjną koncepcją prawdy lub można je zastąpić pojęciem racjonalnej akceptowalności. W tym zakresie prezentowana w pracy koncepcja przypomina stanowisko realizmu wewnętrznego H. Putnama.

Baza fenomenalistyczna nauki (stymulacje Quine'a, punkty graniczne poznania) jest względnie stała, co oznacza, że aczkolwiek może się ona rozszerzać, to te zjawiska, które weszły w jej skład rzadko są z niej eliminowane. Na jej podstawie można tworzyć, stosując różne aparaty pojęciowe, odmienne przedmioty obserwowalne, choć zmienność w zakresie ontologii tego co obserwowalne jest mniejsza niż zmienność przedmiotów teoretycznych. Jest to obrona przed skrajnym relatywizmem, która ma zapobiec, odwołując się do stwierdzenia Putnama, próbom wykalkiwania przez okno w mniemaniu, że zmiana aparatu pojęciowego, w którym opisujemy nasze doświadczenie, sprawi, że zaczniemy latać. Powyższe stanowisko nie jest, co należy ponownie podkreślić, rezultatem przyjęcia określonej metafizyki, lecz konsekwencją stosowania zasady minimalizacji założeń umożliwiających wyjaśnienie podstawowych właściwości nauki.

Głównym zamierzeniem pracy jest wzmocnienie antyrealistycznego argumentu mówiącego o istnieniu w nauce teorii równoważnych empirycznie, lecz alternatywnych pod względem postulowanej ontologii. Istnienie takich teorii sprawia, że nie ma wystarczająco dobrych racji, aby móc rozstrzygnąć, która z tych teorii jest bliższa prawdziwie rozumianej klasycznie. Z faktu, że rzeczywistość jest poznawalna co najwyżej do obserwacyjnej równoważności, antyrealista wyciągnie wnioski, że nie możemy wiedzieć czy teorie naukowe są prawdziwe. Możemy jedynie stwierdzić ich adekwatność empiryczną, która stanowi podstawę akceptacji teorii empirycznych. Odnotujemy także, że przyjęte w *Sporze o status poznawczy teorii* eksplikacje pojęć adekwatności empirycznej i równoważności empirycznej odnoszą się do teorii zmatematyzowanego przyrodoznawstwa i są odmienne od tych, które wprowadził twórca konstruktywnego empiryzmu.

W pracy porównano sformułowania mechaniki klasycznej i mechaniki relatywistycznej w standardowej analizie matematycznej, w analizie niestandardowej i alternatywnej teorii mnogości. Baza empiryczna (fenomenalistyczna) tych konkurencyjnych pod względem postulowanych ontologii teorii jest identyczna. Wyniki pomiarów wartości odpowiednich wielkości fizycznych świadczą o ich równoważności empirycznej. Różnią się one natomiast zasadniczo pod względem postulowanych ontologii teoretycznych. Dostarczają ciągłego względnie dyskretnego opisu ruchu ciał. Oba ujęcia zjawiska ruchu można porównywać pod względem różnych standardów metodologicznych, jednak rezultat takiego porównania nie świadczy o tym, która ontologia jest bliższa „rzeczywistej” naturze tego zjawiska. Powyższa argumentacja podważa zarówno realizm metafizyczny jak i różne wersje klasycznego realizmu naukowego, np. realizm strukturalny.

Rozważania przeprowadzone w drugim i trzecim rozdziale omawianej książki prowadzą również do ważnych konstatacji metodologicznych, ukazujących rolę aparatu matematycznego w teoriach empirycznych. Teorie zmatematyzowanej fizyki

są faktycznie rodzinami teorii, chociażby dlatego, że mogą być rozwijane w różnych aparatach matematycznych. Wchodzące w ich skład teorie są równoważne ze względu na dostępne dane doświadczenia, lecz stosowanie odmiennych aparatów matematycznych może prowadzić do odmiennych, pod względem postulowanej ontologii, opisów zjawisk. Sformułowane w powyższy sposób stanowisko stanowi podstawę krytyki jednej z centralnych tez konwencjonalizmu H. Poincarego. W interpretacji J. Giedymina głosi ona, iż rzeczywistość fizyczna jest poznawalna tylko do obserwacyjnej równoważności i izomorfizmu struktur matematycznych teorii konkurencyjnych. Niestandardowe aparaty matematyczne są rzecz jasna nieizomorficzne z aparatem standardowym, stąd niekategoryczność różnych matematycznych sformułowań teorii równoważnych empirycznie nie musi stanowić podstawy ich poznawczego zróżnicowania. Jest to ważny argument wymierzony w stanowisko realizmu naukowego w wersji „strukturalnej”.

Twierdzenie, że teorie naukowe są przynajmniej aproksymacyjnie prawdziwe, albo że przybliżają nas do odkrycia struktury badanej rzeczywistości empirycznej, jest „nadmiarowym” i niewystarczająco uzasadnionym przekonaniem realistycznej filozofii nauki. Ontologie teoretyczne są postulowane w trakcie formułowania teorii. Ich praktyczne znaczenie jest olbrzymie, gdyż umożliwiają przewidywanie nowych i „zachowanie” już odkrytych zjawisk. Tylko niektóre nasze konstrukty pojęciowe spełniają ten warunek. Adekwatność empiryczną uznano więc za „minimalistyczny”, lecz potencjalnie realizowalny, a zarazem wystarczający cel, jaki należy stawiać przed teoriami naukowymi.