

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1996)

WYKAZ

1. Marian Ciszewski: *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
2. Janusz Czerny: *Stany nieoznaczone a zagadnienie otwartości epistemologicznej*. Uniwersytet Śląski w Katowicach.
3. Artur Dobosz: *Symbol i istnienie*. Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
4. Paweł Dybek: *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy S. Freuda*. IFiS PAN w Warszawie.
5. Henryk Hadryś: *Konstrukcja mechanik*. Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
6. Henryk Kiereś: *Czy sztuka jest autonomiczna? W związku z tzw. antysztuką*. Katolicki Uniwersytet Lubelski
7. Janusz Krupiński: *Ontologiczne podstawy sztuki projektowania*. Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
8. Roman Kubicki: *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
9. Ryszard Liberkowski: *Przestrzeń i czas w filozofii transcendentalnej Kanta*. Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
10. Włodzimierz Lorenc: *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*. Uniwersytet Warszawski.
11. Włodzimierz Ługowski: *Filozoficzne podstawy protobiologii*. IFiS PAN w Warszawie.
12. Jacek Malinowski: *Skuteczność a prawda. Logika illokucyjna Searle'a i Vandervekena*. IFiS PAN w Warszawie.
13. Justyna Miklaszewska: *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*. Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
14. Aldona Pobjewska: *Biologia i poznanie. Biologiczne „apriori” człowieka a realizm teoriopoznawczy*. Uniwersytet Łódzki.
15. Stanisław A. Porębski: *Jakub z Paradyża. Poglądy i teksty*. Akademia Teologu Katolickiej w Warszawie.
16. Andrzej Szahaj: *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.

17. Eugeniusz Szumakowicz: *Natura poznania matematycznego*. Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
18. Józef Turek: *Wszechświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
19. Witold Wit Jaworski: *Common Sense w Polsce*. Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
20. Jolanta Żelazna: *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

AUTOREFERATY

Ks. MARIAN CISZEWSKI SDB:

FRANCISZKA DE SYLVESTRIS KONCEPCJA NIEŚMIERTELNOŚCI
DUSZY

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Franciszek de Sylvestris z Ferrary (1474-1528), dominikanin, jako generał (1525-1528) mądrze kierował swoim zakonem w trudnym okresie początków Reformacji. Obok kardynała Tomasza Kajetana, swego współbrata i przyjaciela, uchodzi za najbardziej znaczącego komentatora myśli św. Tomasza z Akwinu. Praca prezentuje sylwetkę, działalność i ogólny zarys całej twórczości Franciszka, a szczegółowe analizy jego poglądów dotyczące interpretacji samych podstaw antropologii filozoficznej Arystotelesa i Akwinaty, ukazują meandry subtelnej i zarazem rzeczowej polemiki zaistniałej między dwoma niewątpliwie najwybitniejszymi tomistami XVI wieku, to jest między Franciszkiem de Sylvestris i Tomaszem de Vio (Kajetanem).

Sformułowany w tytule rozprawy temat został uściślony następująco: Franciszka de Sylvestris poglądy na nieśmiertelność duszy jako wyraz nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. Studium zawiera pięć rozdziałów. Pierwszy z nich zapoznaje czytelnika z proarystotelesowską formacją intelektualną Franciszka de Sylvestris, z jego działalnością naukową i daje ogólne wprowadzenie do całej jego twórczości. Tematyka i porządek pozostałych czterech rozdziałów zostały podyktowane lekturą samych tekstów Franciszkowych (*Quaestiones in tres libros De anima* oraz tematycznie paralelne do nich rozdziały drugiej księgi jego *Commentaria in quatuor libros Contra gentiles*). I tak, rozdział drugi prezentuje pojęcia „wieczności”, „nieśmiertelności” i „prawdziwej filozofii” oraz rozpatruje różne koncepcje *vera philosophia*. Rozdział trzeci wprowadza w samą istotę sporu na temat nieśmiertelności duszy, który związany był z różnym rozumieniem „działania własnego duszy”, jako że użyte przez Arystotelesa określenie *operatio propria animae* było inaczej interpretowane przez Kajetana, a inaczej przez Franciszka. Rozdział czwarty, w najogólniejszym zarysie, prezentuje stano-

wisko Franciszka odnośnie do jego koncepcji nauki, filozoficznej koncepcji bytu ludzkiego i osoby ludzkiej. W rozdziale piątym rozpatrywane jest stanowisko i sposób pojmowania przez Franciszka de Sylvestris natury władz duszy intelektualnej, to jest *intellectus agens* i *intellectus possibilis*, oraz nierozzerwalnie z nimi współpracujących władz duszy zmysłowej, takich jak *vis cogitativa*, *phantasia*, *memoria* i *reminiscentia*. Całość rozważań podsumowuje 13 konstatacji, a wśród nich następujące:

1. De Sylvestris przyjął w punkcie wyjścia Tomaszowe rozróżnienie między filozofią i teologią chrześcijańską. Był też przekonany, że na podstawie „prawdziwej filozofii” (*vera philosophia*), którą była dla niego zarówno nauka Akwinaty, jak i filozofia Arystotelesa, da się filozoficznie dowieść nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej. W tym celu Ferrareńczyk wziął za podstawę swoich rozważań sześć (a według naszych ustaleń siedem) *auctoritates* (racji i stwierdzeń) zaczerpniętych z pism Arystotelesa (głównie z *De anima* i *Metaphysica*) i, idąc za przewodem myśli św. Tomasza, starał się konsekwentnie dowieść tego, co zamierzył.

2. Franciszek de Sylvestris uznał, że chrześcijańskie pojmowanie nieśmiertelności nie sprzeciwia się ani zasadom filozofii Arystotelesa, ani też jego rozumieniu wieczności. Polemika podjęta w tym punkcie ze stanowiskiem Szkota stanowiła dla Franciszka jedynie sposobną okazję do zaprezentowania własnego stanowiska. Zdaniem Ferrareńczyka bowiem, dusza intelektualna nie otrzymała istnienia ani przez przemianę, ani przez zrodzenie, „lecz przez stworzenie, czyli przez prostą emanację i to również według samego Arystotelesa, który stwierdził, że intelekt zstępuje z *zewnątrz*” (CCG II, c. 81). Zasadniczym problemem w poglądach Arystotelesa nie jest więc geneza duszy, lecz jej trwanie po śmierci ciała. Franciszek de Sylvestris uważa zatem, że istnieje jednak możliwość pogodzenia chrześcijańskiego pojmowania nieśmiertelności z zasadami filozofii Arystotelesa, jak i z jego sposobem rozumienia wieczności. Uderza wręcz chęć naszego autora, by wszelkimi sposobami, niekiedy chyba naciągаныmi, wykazać, że to, co głosił Stagiryta, przynajmniej nie musi być przeciwne prawdziwej nauce chrześcijańskiej.

3. Stanowisko filozoficzne Franciszka de Sylvestris, ukazując niesprzeczności, ale i pewne różnice zasad filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, pośrednio przyczyniło się do uwyrażnienia oryginalności i dowartościowania prawdziwości filozofii samego Akwinaty. Dzięki temu, z biegiem czasu filozofia Stagiryty utraci swój mandat na wyłączność posiadania filozoficznej prawdy, a św. Tomasz przestanie uchodzić jedynie za komentatora, który „uchrześcijaził Arystotelesa”. To, że Franciszek wielokrotnie w szczegółowych zagadnieniach podkreślał, iż Akwinata lepiej niż inni skomentował myśl Arystotelesa (mimo, iż korzystał nieraz z błędnych przekładów), nie łączył on z twierdzeniem, jak to na przykład utrzymywał Akwarius, że To-

maszowa interpretacja jest jedyną prawdziwą interpretacją filozofii Stagyryty. W stanowisku filozoficznym Franciszka de Sylvestris i w jego polemice ze stanowiskiem Kajetana, można też zasadnie dopatrywać się początków egzystencjalnej interpretacji filozofii św. Tomasza, w odróżnieniu od jej interpretacji esencjalnej, którą łączy się powszechnie z wykładnią Kajetana.

JANUSZ CZERNY:
STANY NIEOZNACZONE A ZAGADNIENIE OTWARTOŚCI
EPISTEMOLOGICZNEJ
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Tezą centralną niniejszej dysertacji jest jej zasadnicze twierdzenie, wedle którego filozofia, podobnie jak myśl naukowa, obciążona jest „stanami nieoznaczonymi”. Rodowód historyczny „stanów nieoznaczonych” jest dwójaki: filozoficzny i naukowy. „Prototypem” idei „stanów nieoznaczonych” jest Kantowskie *Ding an sich*, które nie doczekało się w Polsce właściwej interpretacji. Istotą myśli *Ding an sich* jest swoisty stan niewiedzy, nigdy przez podmiot świadomy nieprzekraczalny. Parafrazując tę myśl możnaby powiedzieć, że bez względu na głębię refleksji filozoficznej podmiot poznający nigdy nie osiągnie pełni rozpoznania badawczego. Są bowiem obszary rzeczywistości, które wybitny znawca kantyizmu, profesor z Hannoveru, Ulrich Mayer nazywa „Die Untergesagte” (sfery „zakazane”). „Zakazane” - to znaczy, nigdy człowiekowi poznawczo niedostępne. Pojęcie „stanów nieoznaczonych” ma też swoje dziedzictwo w historii nauki. Werner Heisenberg genialnie zauważył, że w świecie substruktur nie da się uzyskać dowolnej dokładności rozpoznania, i to bez względu na postęp nauki. W ten sposób, zarówno w obszarze refleksji filozoficznej jak i rozpoznania naukowego, pojawiła się osobliwość metodologicznie kwalifikowana jako: „stan nieoznaczony”. Nie należy jednak utożsamiać istnienia „stanów nieoznaczonych” - ze stanem niewiedzy. Zjawiska te nie idą w parze. Równania kosmologiczne Einsteina mają nieskończenie wiele rozwiązań, a mimo to przedstawiają one stan nieoznaczony - bowiem „nieskończoność” to tyle samo, co nieoznaczoność. W zasadzie nieoznaczoności Heisenberga nie chodzi o stan niewiedzy, lecz raczej o niemożność. Niemożność wyznaczenia jednocześnie pędów i prędkości uogólnionych z dowolną dokładnością, a nie faktu, że nie znamy prędkości lub pędu oddzielnie. Zasada Heisenberga swoją treścią wykracza daleko poza fizykę. Po raz pierwszy okazało się, że „ingerencja” podmiotu świadomego w przedmiot poznania zaburza jego strukturę. Do nauki XX wieku, mimo jej awansu, wszedł na stałe stan nieoznaczony. Dzisiejszy stan nauki potwierdza istnienie takich stanów. Roger Penrose oraz Stephen Hawking wykazali niezbicie, że w tak zwanych osobliwościach (czarnych dziurach)

pojawiają się stany nieoznaczone i to wyższego rzędu aniżeli nieoznaczoność podana przez Heisenberga.

Istnienie stanów nieoznaczonych wytwarza w teorii poznania tak zwaną niewspółmierność. Polega ona na tym, że mimo permanentnego postępu w nauce powiększa się margines „niewiedzy”, czyli stanów nieoznaczonych. Z jednej strony myśl naukowa ciągle postępuje naprzód, a jednocześnie wzrasta margines „niewiedzy” (*resp.* stanów nieoznaczonych). Występuje więc swoista „paralela” postępu wiedzy a zarazem wzrost obszarów niewiedzy (stanów nieoznaczonych). Jest to sytuacja patowa. Jak na ironię losu - wzrost poznania rodzi zarazem wzrost niewiedzy. To jedna z największych zagadek filozofii i nauki: dlaczego Natura przejawia podwójne oblicze?

Oczywiście, badacze usiłują wypełnić te luki poznawcze. Tworzy się modele, teoretyczne hipotezy, teorie *ad hoc*, magie, mity inscenizacje epistemologiczne, które mają ostatecznie „dopełnić” stan wiedzy. Oznacza to, że „stany nieoznaczone” wymuszają niejako dokonstruowanie niezbadanych obszarów rzeczywistości w drodze inscenizacji epistemologicznej. Stany nieoznaczone są więc epistemologicznie otwarte na poznanie. Jest kwestią samej metodologii, jak te stany „uzupełnić”. Jednym z powszechnych sposobów jest metoda ekstrapolacji, czyli upodobnienia, zwana niekiedy rozumieniem przez analogię. Lecz ekstrapolacja czy analogia - są metodami małej wartości poznawczej.

Praca kończy się otwartym pytaniem o metody zezwalające na „uzupełnianie” (dokonstruowanie) nieznaną rzeczywistości. Za pomocą kategorii „stanów nieoznaczonych” obala wreszcie pozytywistyczny mit o nieograniczonym przyroście wiedzy. To prawda, że nauka światowa doznaje postępu, lecz wraz z nim rozszerzają się arealy niewiedzy. Właśnie ten drugi moment rozwoju nauki zostaje na ogół przemilczany. Odkrycie kwarków powiększyło niewątpliwie naszą wiedzę, lecz narosła jednocześnie niewiedza o samej strukturze kwarków. Już Hugo Steinhaus głosił pogląd, że nauka rozwija się w postępie arytmetycznym, zaś niewiedza w postępie logarytmicznym. I chociaż może teoria Steinhausa była nieco przeskalowana, to jest w niej pewien Kartercjański pierwiastek *savoir douter*.

Stany nieoznaczone występują także w obszarze nauk humanistycznych i społecznych. Lecz rząd wielkości stanów nieoznaczonych jest tu o wiele większy niż w obszarze nauk przyrodniczych. Dlatego potocznie mówi się, że nauki humanistyczne są „nieściste” choć logiczne. Właśnie sformułowanie nieściste wyraża ludzką intuicję, której brak jednak eksplikacji naukowej.

A właśnie pod pojęciem „nieściste” kryje się sytuacja stanu nieoznaczonego. Ponieważ margines takiego stanu w naukach humanistycznych jest rozległy, przeto istnieje bogactwo tak zwanych „interpretacji”, które mają dopełnić stan nieoznaczony. Ponieważ każdy krytyk i badacz widzi własną

interpretację tekstu humanistycznego, przeto nic dziwnego, że interpretacjom nie ma końca. Tekst humanistyczny przypomina kosmologiczne równanie Einsteina, które zawiera nieskończenie wiele rozwiązań. Istnienie więc stanów nieoznaczonych w nauce i filozofii dopuszcza konkurencyjne formy poznania, takie jak intuicja, ekstrapolacja, analogia, magia, mit, religia, teorie *ad hoc*. Wszystkie one mają na celu „wyręczenie” niedowładu nauki i stworzenie jakiegoś obrazu świata.

Powstaje zatem wrażenie, że istnienie stanów nieoznaczonych „uatrakcyjnia” poznanie naukowe, czyni go niezwykle ciekawym, dostarcza bodźców do dalszych penetracji badawczych, a jednocześnie wytwarza klimat niezwykłej przynady intelektualnej.

ARTUR DOBOSZ:

SYMBOL I ISTNIENIE

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

W pracy tej proponuję pewną koncepcję symbolu. Nawiązuje ona do Paula Ricoeura koncepcji symbolu. Według francuskiego hermeneuty, na symbole składają się sens dosłowny, pierwotny oraz sens wtórny, przenośny. Nieodłączne od symboli są ich interpretacje czy operacje symboliczno-interpretacyjne odpowiednio łączące ze sobą sens dosłowny oraz sens wtórny symboli. Ten ostatni w omawianej koncepcji stanowi przybierające różne postaci zło. Chodzi o postaci ukształtowane przez tradycję judeochrześcijańską oraz wcześniejszą postać, archaiczną. Zło przybiera więc kolejno postać zmyły, grzechu oraz winy. Natomiast sens dosłowny symboli stanowią: potocznie (fizycznie) rozumiana plama - jest to sens dosłowny symbolu, którego sensem wtórnym jest zmyła; potocznie rozumiane pobłędzenie - jest to sens dosłowny symbolu, którego sens wtórny stanowi grzech oraz potocznie (fizycznie) pojmowane dźwiganie ciężaru - jest to sens dosłowny symbolu, którego sens wtórny stanowi wina.

Nieodłączne od symboli zła są różne ich interpretacje. Ricoeur wyróżnia interpretacje błędne, niewłaściwe oraz interpretację właściwą. Przy interpretacji właściwej myślowe połączenie sensu dosłownego oraz wtórnego polega na tym, że sens wtórny, np. zmyła, sugerowany jest metaforycznie za pomocą sensu dosłownego, tj. za pomocą odpowiednio zmodyfikowanego pojęcia plamy.

Interpretacja błędna to dla Ricoeura interpretacja alegoryczna oraz gnostyczna. Interpretacja alegoryczna omawianych symboli polega na tym, że ich sens dosłowny traktuje się jako sens wtórny, przenośny. Natomiast w interpretacji gnostycznej odwrotnie: sens wtórny traktuje się jako sens dosłowny, np. zmyłę traktuje się jako niemal fizycznie rozumianą plamę.

W pracy *Symbol i istnienie* proponuję, odpowiednio to uzasadniając, różne sposoby obiektywizowania. Rozumiem przez to różne sposoby odnoszenia do siebie sfery subiektywności czy podmiotowości oraz obiektywnego istnienia czy realnego istnienia eksplikować za pomocą operacji symboliczno-interpretacyjnych, będących odpowiednikami analogicznych operacji dokonywanych na symbolach zła; przy czym kwestię poprawności czy niepoprawności tych pierwszych operacji zawieszam. Na proponowaną przeze mnie koncepcję symbolu składają się głównie wspomniane operacje interpretacyjne dokonywane w dziedzinie symboliki, którą określam jako symbolika realności, czy symbolika realnego istnienia oraz pewna operacja symboliczno-interpretacyjna nie mająca swego Ricoeurowskiego odpowiednika.

Przez sferę subiektywności rozumiem natomiast postrzeganie m. in. przez podmioty funkcjonujące w różnych systemach filozoficznych stany rzeczy i obiekty, jak również konstruowane przez te podmioty sądy i pojęcia. Omawiana sfera konstytuuje sens dosłowny symboli w obrębie symboliki realności. Z kolei przez sferę realności czy obiektywności rozumiem realnie istniejące stany rzeczy i obiekty, czyli fragmenty realnego świata. W szczególnym przypadku sferę tę stanowi obiekt pojmowany jako całość realnego świata. Sfera realności stanowi sens przenośny, wtórny symboli w ramach przedstawianej symboliki. I tak, np. na gruncie realizmu teoriopoznawczego dokonuje się alegorycznej interpretacji symboli, których sens dosłowny stanowią np. postrzegane stany rzeczy, a sens wtórny realnie istniejące stany rzeczy. Te pierwsze traktuje się jako te drugie. Alegorycznej interpretacji symboli z obszaru symboliki realności dokonują też podmioty funkcjonujące w tzw. codziennym życiu, gdy traktują np. spontanicznie postrzegane przez siebie stany rzeczy jako realnie istniejące, a także realistycznie nastawieni badacze, tacy jak Ptolemeusz, Kopernik, Kepler, Galileusz, Newton czy Einstein wówczas, gdy traktują jako realnie istniejące, skonstruowane przez siebie w sądach, odpowiednie (ogólne) stany rzeczy.

Na gruncie filozofii Berkeleya dokonuje się natomiast gnostycznej interpretacji rzeczonych symboli. Zgodnie z formułą *esse = percipi*, realne stany rzeczy czy obiekty to dla Berkeleya tyle, co aktualnie spostrzegane stany rzeczy czy obiekty. Gnostycznej interpretacji symboli realności dokonuje też podmiot Kantowski. Traktuje on realnie istniejące stany rzeczy jako stany rzeczy skonstruowane w sądach syntetyzujących dane postrzeżeniowe. W filozofii transcendentalnej Kanta dokonuje się także „właściwej” interpretacji symboli, których sens dosłowny stanowią postrzegane stany rzeczy, a sens wtórny - realnie istniejący świat rozumiany jako *Ding an sich*. Podmiot Kantowski mianowicie sugeruje metaforycznie ów świat, odwołując się do odpowiednio zmodyfikowanych pojęć przyczyny czy substancji, pojęć wchodzących w skład sądów syntetyzujących wrażenia.

W prezentowanej rozprawie, odwołując się do naszkicowanej wyżej koncepcji symbolu oraz odpowiadającej jej dziedziny symboliki, a także do pewnych dodatkowych założeń i ustaleń, proponuję - o czym już pośrednio pisałem - pewną interpretację m. in. filozofii Berkeley'a, Hume'a i Kanta. W szczególności proponuję odpowiednią eksplikację przejścia od filozofii Hume'a do Kanta, czy - mówiąc inaczej - eksplikację narodzin filozofii transcendentalnej Kanta, polemizującą przy tym z M. J. Siemka interpretacją genezy i istoty wspomnianej filozofii.

Przyjęta przeze mnie koncepcja symbolu i odpowiadająca jej dziedzina symboliki pozwala też dokonać odpowiedniej interpretacji, m. in. przejścia od Arystotelesowskiej do Galileuszowej koncepcji ruchu obiektów w pobliżu Ziemi, oraz przejścia od Galileusza do Newtona koncepcji grawitacji.

Tak więc proponowana w rozprawie koncepcja symbolu stanowi, według mnie, efektywne narzędzie interpretacyjne czy eksplikacyjne mające zastosowanie do różnych dziedzin kultury.

PAWEŁ DYBEL:
DIALOG I REPRESJA. ANTYNOMIE PSYCHOANALIZY
ZYGmunTA FREUDA
(IFiS PAN w Warszawie)

U podstaw rozprawy tkwi założenie, że pojęcie dialogu i represji, które w tekstach Freuda jako takie się nie pojawiają (obecne są tu jedynie pojęcia z nimi spokrewnione), są centralnymi pojęciami jego koncepcji psychoanalitycznej. Autor stara się prześledzić różne postaci relacji tych pojęć do siebie w obrębie tej koncepcji (r. I, II). Ma mu to zarówno pozwolić na uzyskanie wglądu w jej ukryte hermeneutyczne założenia, jak też wydobyć szereg jej niespójności i dwuznaczności. Przeprowadzeniu tego dekonstrukcyjnego zamiaru służyć ma swoiście „odwrócona” lektura wybranych fragmentów Freudowskiego dzieła. Nacisk w niej zostaje położony na obecne w nim implikacje, milczące założenia, niedopowiedzenia, aluzje.

Proponując ten rodzaj lektury, autor podejmuje polemikę z wybranymi nurtami tradycji interpretacyjnej dzieła Freuda (r. III). Łączy go z nimi założenie, że w swym najbardziej istotnym wymiarze stanowi ono rodzaj hermeneutyki, dzieli natomiast od nich sposób rozumienia jego hermeneutyczności. I tak - jego zdaniem - nie do utrzymania jest pogląd, że na postępowanie psychoanalityczne składają się w równej mierze elementy „rozumienia” i „wyjaśniania” (K. Jaspers, A. Lorenzer, P. Ricoeur). Konsekwencją tego stanowiska jest niemożność przedstawienia w spójny sposób relacji między poziomem metapsychologicznym oraz hermeneutyczno-fenomenologicznym tej teorii oraz metodologiczny dualizm. Przedstawiciele Dasein-

sanalizie z kolei, dokonując swoistego „przekładu” teorii Freuda na fenomenologiczną pojęciowość rodem z Heideggera i Husserla, tracą z oczu cały oryginalny hermeneutyczny wymiar tej koncepcji: Założenie dwudzielności sensu zjawisk psychicznych i kulturowych. Równocześnie w sposób nieuprawniony sprowadzają oni nieświadomość do prostej symetrycznej negacji tego, co świadome, nadając jej ontologicznie wtórny charakter. Trzeciej orientacji z kolei - Lacanowi i jego szkole, można zarzucić coś dokładnie przeciwnego: ontologiczną absolutyzację nieświadomości. Świadomość (ja) zostaje tu sprowadzona do roli akcydentalnego refleksu tego, co nieświadome. Jest ona jedynie nadbudowującym się nad nim wtórnym porządkiem pozabawionym jakiegokolwiek odrębności i samoistności.

Tymczasem najbardziej istotnym rysem hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda jest wyraźne wyodrębnienie poziomu tego, co świadome (sens jawny) i nieświadome (sens utajony). W związku z tym nie można tutaj jednego z tych poziomów sprowadzać do roli akcydensu drugiego. Podstawowym problemem jest raczej jednolite określenie relacji obu tych poziomów do siebie. Wiąże się z tym pytanie, na ile struktura znaczeniowa wyróżnionych psychoanalitycznie zjawisk patologicznych, w których dwudzielność (owa dwoistość sensu) ujawnia się z całą wyrazistością, może służyć za uniwersalny paradygmat w procesie interpretacji wszelkich zjawisk psychicznych i kulturowych? Czy też może różni się ona zasadniczo od wszelkich zjawisk uchodzących za „normalne”?

W obrębie procesu psychoanalitycznego odpowiednikiem tego pytania jest: na czym polega przeobrażenie struktury psychicznej pacjenta w przypadku „skończonej” kuracji, w której następuje zanik jego zachowań symptomatycznych? W jaki sposób dialog analityka z pacjentem oddziałuje na to, co, będąc poddane represji, jest źródłem choroby pacjenta?

Wypowiedzi Freuda w tej kwestii cechuje głęboka dwuznaczność. Jedne z nich świadczą o tym, że „skończoną” kurację wiąże on z głębokim i trwałym przeobrażeniem struktury psychicznej pacjenta - z jego zmienionym stosunkiem do siebie i do świata, inne natomiast sugerują, że mamy tutaj jedynie do czynienia ze zmianą o charakterze „ilościowym”. Posiada ona przy tym charakter nietrwały i względny. Aby wnieść trochę jasności w tej kwestii, należy najpierw przyjrzeć się bliżej przyjmowanej przez Freuda strukturze znaczeniowej patologicznych zjawisk psychicznych (r. IV). Struktura ta posiada specyficzną postać, na którą składają się (1) wyraźny ontologiczny przedział między poziomem sensu jawnego i utajonego oraz (2) jedynie aluzyjno-maskujący sposób odesłania sensu jawnego do sensu utajonego.

Sprawia to, że analityk, starając się w dialogu z pacjentem zrekonstruować sens utajony jego symptomatycznych zachowań i wypowiedzi, musi sięgnąć po *zewnątrzny* wobec ich sensu jawnego kontekst zrepresjonowanej biografii

duchowej pacjenta. Ów kontekst jako nieuświadomiany ma wówczas zasadniczo odmienny status niż np. kontekst biograficzny, historyczny itd., po który zwykł sięgać hermeneuta starając się uzyskać pełniejsze zrozumienie danego świadectwa kulturowego. Znajduje się on zasadniczo *poza* obrębem sensu jawnego i nie może być po prostu doń dołączony. Ten moment stanowi o zasadniczej odrębności hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda na tle tradycji hermeneutycznej. Sens utajony nie może być bowiem traktowany jako „miejsce niedookreślone” czy coś niezrozumiałego w obrębie sensu jawnego, coś, co zarazem daje się wypełnić (staje się zrozumiałe) w procesie interpretacji przebiegającym między częścią i całością. Dzieje się tak dlatego, ponieważ (1) sens ów jako stłumiony został „oderwany” od poziomu sensu jawnego oraz (2) pozostaje on z sensem jawnym w głębokim konflikcie, nie mogąc utworzyć z nim „syntezy”, stopić się z nim w jedno.

Cóż jednak właściwie zależy rozumieć przez pojęcie sensu utajonego? Freudowska koncepcja procesu psychoanalitycznego daje podstawy do wstępnej konkretyzacji tego sensu. W jej świetle sens utajony jawi się jako - w swym najgłębszym wymiarze - sens sceny traumatycznej z dzieciństwa pacjenta (r. V). Sens ów został stłumiony, ponieważ pacjent nie był w stanie włączyć go w obręb własnej samowiedzy. Ponieważ zaś w owej scenie traumatycznej decydującą rolę odegrał inny-sprawca (jest nim zazwyczaj osoba z najbliższego otoczenia pacjenta), sens utajony w istocie dotyczy jego - faktycznego lub tylko wyimaginowanego - zachowania wobec pacjenta.

Sens utajony zatem wiąże się z pewnym międzyludzkim dramatem, który rozegrał się w przeszłości pacjenta. Kluczowa scena tego dramatu, pozostając zrepresjonowana w obrębie nieświadomości pacjenta, determinuje od tej pory „z ukrycia” wszystkie jego zachowania, każąc mu bezwiednie i aluzyjnie odzwiercać w różnych sytuacjach życiowych swoją strukturę i przebieg. Jeżeli za Freudem przyjmiemy, że przymusowa powtarzalność owej sceny w życiu pacjenta w różnych sceneriach jest równoznaczna z podskórnym zdeterminowaniem wszystkich jego tworzących poziom sensu jawnego zachowań, wypowiedzi, gestów przez Tanatosa, musimy wówczas dojść do paradoksalnej konkluzji odwracającej sobą tradycyjnie przyjęty obraz koncepcji sensu tego autora. Wynika stąd bowiem, że (1) to nie określone „przedstawienia popędowe” uległy tutaj stłumieniu w obręb nieświadomości, ale jakiś sens oraz (2) że to dziedzina tego, co świadome (sens jawny), a nie nieświadomość, została zdominowana i zdeformowana przez Popęd.

Najbardziej wyrazistym przykładem tej deformacji są symptomy (r. VI). Stanowią one rodzaj języka zniewolonego przez Tanatosa. Język ten wyobcował się w stosunku do swej własnej istoty, dlatego też wymaga on ponownego uwolnienia do siebie w procesie psychoanalitycznej terapii. Rozpoznany w ten sposób symptom nie może być traktowany jedynie jako rodzaj

derywatu w stosunku do języka „publicznej komunikacji” (Habermas). Ani też jako rodzaj „języka prywatnego” pacjenta, zrozumiałego jedynie przez niego samego, bowiem używanym przez siebie słowom nadaje on nowe znaczenia odsyłające do jego stłumionej indywidualnej biografii (Lorenzer). W równej mierze różni się ono jednak od rozpoznania symptomu w szkole lacanowskiej, gdzie urasta on do rangi paradygmatu wszelkiej refleksji nad językiem.

Zgodnie z moją propozycją symptom stanowi rodzaj języka *odwróconego*, w którym ujawnia się pewna, pozostająca zazwyczaj w stanie głębokiego stłumienia (nieświadomość), konstytutywna strona języka. Owa strona, to obecna w języku tendencja „rozdzielająca” (*diairesis*), która - jak to wydobywa Heidegger w swojej interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji *logosu* 1) - pozostaje w nim w dialektycznym związku implikacji z tendencją „Jednoczącą” (*synthesis*). W „normalnych” wypowiedziach ta pierwsza tendencja może jednak spełnić swą konstytutywną funkcję wobec sensu dopiero jako uporządkowana tendencji „jednoczącej”: zrepresjonowana przez nią jako rodzaj jej własnej antytezy. Tymczasem w symptomie owa hierarchia zależności zostaje odwrócona: tendencja „rozdzielająca” (Tanatos) zyskuje w nim dominację nad tendencją „jednoczącą” (Eros), oraz ta dominacja zostaje następnie utrwalona na poziomie jego sensu jawnego („przymus powtarzania”).

Zatem zgodnie z tym odczytaniem symptom ujawnia sobą coś, co w „normalnych” wypowiedziach językowych pozostaje w stanie stłumienia, stanowiąc jednak zarazem jeden z warunków ukonstytuowania się ich sensu. Symptom stanowi rodzaj anty-języka, w którym ujawnia się i zostaje utrwalona odwrotna rozdzielająca” strona konstytucji wszelkiego sensu, bez uprzedniego odniesienia do której, jako warunkującej go negacji, język nie mógłby się ukonstytuować jako język. W tej perspektywie psychoanalityczna terapia jawi się jako proces odwracania odwrócenia, jakim jest struktura znaczeniowa symptomu w stosunku do „normalnych” wypowiedzi językowych. Mając postać dialogu analityka z pacjentem nie tyle zmierza ona do usunięcia tego, co zostało przez pacjenta zrepresjonowane, co do przywrócenia „normalnej” struktury represji w obrębie języka tego ostatniego.

HENRYK HADRYŚ:

KONSTRUKCJA MECHANIK

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Tezą główną rozprawy jest przekonanie, że między fizyką Arystotelesa a fizyką nowożytną Galileusza i Newtona, a następnie szczególną teorią względności Einsteina, nie miała miejsca żadna większa „rewolucja naukowa”, a przynajmniej nie większa aniżeli ta, która zaistniała na przełomie wie-

ków XIX i XX za sprawą pojawienia się szczególnej teorii względności. Argumentacji na korzyść tej tezy poświęcona jest w zasadzie całość rozprawy.

Zasadniczą sprawą dla postawienia tego zadania jest zbadanie, i ewentualne rozstrzygnięcie, problemu porównywalności trzech wymienionych wyżej koncepcji, tzn. fizyki Arystotelesa, Newtona i Einsteina. Mniemając, że termin fizyka jest zbyt obszerny, oraz że nie jest jednoznacznie określony, ograniczyliśmy się do pewnego ale za to bardzo istotnego fragmentu fizyki jaką jest mechanika. Podstawowa trudność generowana przez zamiar takiego porównania wynika z tego faktu, że zarówno mechanika Newtona jak i szczególna teoria względności Einsteina są teoriami zmatematyzowanymi, czego o koncepcjach Arystotelesa powiedzieć nie można. Drugi problem - to problem interpretacji spuścizny Arystotelesa: czy ma to być interpretacja **historyczna**, czy też interpretacja **prezentystyczna**? Problem trzeci związany jest poniekąd z pierwszym, gdyż, jak łatwo zauważyć, Arystoteles nie używał terminu mechanika w znaczeniu zbliżonym do znaczenia występującego w nowożytnej fizyce. Ponadto zagadnienia, które współcześnie uznajemy za mechaniczne, występują w Arystotelesowskiej filozofii w uwikłaniu z problemami metafizycznymi, kosmologicznymi a nawet logicznymi.

Zdecydowaliśmy się na stanowisko umiarkowanego prezentyzmu polegające na tym, że współczesne znaczenie słowa „mechanika” rzutuje się na całość poglądów Arystotelesa po to, by wyekstrahować z nich te, które współcześnie za mechaniczne uważamy lub chcemy uważać. Taką interpretację spuścizny Arystotelesa nazwaliśmy, za Leszkiem Nowakiem, **adaptacyjną**. Współczesnego standardowego znaczenia słowa (terminu) mechanika poszukiwaliśmy w encyklopediach i obowiązujących podręcznikach, o ile definicję tego terminu podawały.

Ze względu na to, że mechaniki Newtona i Einsteina zostały sformułowane w precyzyjnym języku matematyki, docelowym językiem umożliwiającym porównanie wszystkich trzech mechanik będzie język współczesnej analizy matematycznej i geometrii. Na etapie współczesnym, który nazwaliśmy etapem zasad, za wspólny język uznaliśmy język metafizyki (i fizyki) Arystotelesa. W języku Arystotelesa można na przykład podać definicję mechaniki jako dyscypliny zajmującej się ruchami (zmiانami położenia) odbywającymi się pod wpływem działania przyczyny sprawczej i formalnej.

Zbiór zasad odpowiedni dla każdej z mechanik, podzielić można na dwie podklasy. Pierwsza grupa zasad charakteryzuje (określa) mchy odbywające się pod działaniem przyczyn czyli sił, natomiast druga charakteryzuje przestrzeń (zbiór położeń), w której mchy się odbywają. Zasady należące do pierwszej grupy, czyli zasady kauzalne, w sposób jawny odwołują się do pojęć Arystotelesowskiej metafizyki, jak przyczyna formalna, sprawcza oraz pojęcia zmiany.

Na zbiór zasad kauzalnych składają się: 1. **Zasada Arystotelesa**, która powiada, że w zbiorze wszystkich ruchów zawiera się klasa ruchów wyróżnionych, tzn. odbywających się jedynie pod działaniem przyczyny formalnej. Każda z mechanik inaczej określa klasę ruchów wyróżnionych, i tak Arystoteles powiada, zgodnie z naszą interpretacją, że składają się na nią jedynie ruchy spoczynkowe, zaś Newton, że wszystkie spoczynkowe i jednostajne prostoliniowe; natomiast Einstein, że wszystkie spoczynkowe i jednostajne prostoliniowe o prędkości nie większej niż pewna ustalona. 2. **Zasada kauzalna**, która powiada, że za fakt, iż jakiś obiekt porusza się ruchem niewyróżnionym, odpowiedzialność ponosi przyczyna sprawcza czyli siła. 3. **Zasada składania przyczyn (superpozycji)**, która powiada, że dla każdego zbioru przyczyn działających na pewien obiekt, istnieje przyczyna równoważna im co do skutków. 4. **Zasada zewnętrżności przyczyny**, która powiada, że przyczyna sprawcza czyli siła jest zawsze pochodzącą od obiektu zewnętrznego. Przyczyny sprawcze i celowe są dla Arystotelesa zawsze zewnętrżne o ile nie myśli się o przyczynach celowych immanentnych. 5. **Dyrektywa materiałowa**, która żąda, by skutek działania przyczyn był określony jednoznacznie, niezależnie od tego, z czego obiekt poddany działaniu przyczyny jest zbudowany i jak jest wielki. Stąd wywodzi się pojęcie masy bezwładnej.

Niezależnie od tych pięciu zasad, zakłada się milcząco jeszcze tzw. **zerową zasadę** Arystotelesa w jego mechanice oraz zasadę Helmholtza w mechanikach Newtona i Einsteina. Mówi ona o tym, co jest ruchem, a da się je wyrazić dopiero na etapie aksjomatyzacji wszystkich tych mechanik, gdyż wymaga języka analizy matematycznej. Łatwo zauważyć, że zasady opatrzone numerami od 2 do 5 wspólne są dla wszystkich trzech mechanik, a różnicuje je jedynie przekonanie co do zawartości zbioru ruchów wyróżnionych, czyli zasada nr 1, gdyż różnice między zasadą zerową Arystotelesa a zasadą Helmholtza nie są zbyt istotne, a nawet do uniknięcia.

Drugą grupą zasad, które mają być podstawą aksjomatyzacji a więc wyrażenia założeń mechanik w języku matematyki, jest grupa **zasad jednorodności**. Dotyczą one nie ruchów ale środowiska, w którym ruchy się odbywają, czyli zbioru miejsc. Na etapie aksjomatyzacji przełożą się na aksjonaty opisujące strukturę czasoprzestrzeni właściwej dla odpowiedniej mechaniki.

Wszystkie zasady jednorodności powiadają z grubsza to samo, tzn., że zbiór obiektów o którym mówimy, nie posiada elementów wyróżnionych. Analiza tekstów oraz przekonań doprowadziła nas do następującej konstatacji:

Wszystkie trzy interesujące nas mechaniki zakładają trzy przekonania wspólne o jednorodności zbioru, czyli trzy zasady, a mianowicie: 1. Zasada jednorodności przestrzeni; 2. Zasada jednorodności czasu; 3. Zasada izotropowości przestrzeni.

Powstaje pytanie: czym się różnią? Otóż różnią się zasadą czwartą, która na ogół nosi nazwę zasady względności. W przypadku każdej z mechanik, odpowiadająca im zasada względności głosi to samo, a mianowicie, że **klasa ruchów wyróżnionych** zakładana przez każdą z mechanik jest **zbiorem jednorodnym**. Zasada ta w wypadku mechaniki Newtona nosi nazwę zasady Galileusza, w wypadku STW zasady Einsteina, zaś w wypadku mechaniki Arystotelesa nazwaliśmy ją zasadą Arystotelesa. Wszystkie wymienione wyżej zasady zostały przełożone na język matematyki, co stało się podstawą aksjomatyzacji mechanik: Arystotelesa, Newtona i Einsteina.

Pojawił się tu ostatni, ale niebagatelny problem: czy da się te trzy teorie liniowo uporządkować podług jakiejś relacji korespondencji, gdyż są one uporządkowane chronologicznie, zostały zbudowane według takich samych bądź analogicznych zasad oraz zostały przedstawione (ich aksjomaty) w tym samym języku matematycznym.

Problem ten został rozstrzygnięty w następujących trzech krokach. I. Przy przyjęciu definicji relacji korespondencji między mechanikami w postaci związku między odpowiadającymi im grupami przekształceń (odpowiednio grupy Arystotelesa, Galileusza i Poincarego), czy to przez relację bycia podgrupą, czy to przy użyciu pojęcia kontrakcji grup, mechaniki układały się w różne korespondujące ze sobą w tych znaczeniach pary teorii, ale porządku liniowego nie było. II. Przy potraktowaniu mechaniki jako systemu pragmatycznego, tzn. po uzupełnieniu teorii rozumianej jako system systematyczny o czwartą pozycję, o relację koordynacji, udało się sformułować taką relację korespondencji między mechanikami, że wszystkie trzy mechaniki zostały przez nią uporządkowane. Trzeba jednak podkreślić, że wynik ten był możliwy jedynie dzięki temu, że potraktowaliśmy teorię fizyczną (mechanikę) jako system pragmatyczny.

HENRYK KIEREŚ:
CZY SZTUKA JEST AUTONOMICZNA?
W ZWIĄZKU Z TZW. ANTYSZUKĄ
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Od czasów, w których po raz pierwszy spytano, czym sztuka jest i co stanowi rację jej istnienia, minęło z górą dwa i pół tysiąca lat, a sytuacja w sztuce oraz w jej teorii tak się skomplikowała, że wielu znawców obu dziedzin głosi, że pytania te są nierozstrzygalne. Raczej powszechnie uważa się, że greckie doświadczenie ze sztuką oraz z jej teorią należy odesłać do lamusa i pozostawić je historykom, ponieważ - jak się mówi - sztuka klasyczna i tradycyjne jej wyjaśnienia są dziś nieprzydatne. Dlaczego? Otóż sztuka dawna wyrastała bezpośrednio z filozofii sztuki - była naśladowaniem natury, przedstawiała

i była piękna, natomiast sztuka dzisiejsza nie naśladowuje natury, nie przedstawia i programowo stroni od piękna. Artysta nowoczesny, tzw. antyartysta, tworzy rzeczy, które nie pasują do dawnych teorii. Rodzi to pokusę, aby na tej podstawie odmówić im prawa do rangi dzieł sztuki; takie rozwiązanie byłoby ryzykowne, bo przecież dzieła nowoczesne są faktami kulturowymi - wystawia się je w galeriach i dyskutuje o nich, a więc trafniejszy wydaje się sąd, że to raczej tradycyjne teorie nie pasują do dokonań antyartystów. A zresztą - dodaje się - sztuka tego rodzaju wyrosła z usprawiedliwionego buntu artystów przeciwko filozoficznej teorii sztuki, która od wieków narzuca twórczości aprioryczne reguły i w ten sposób paraliżuje tę sferę życia człowieka, dzięki której może on być autentycznie wolny i twórczy. Ponadto, uwolnienie sztuki spod tyranii wyspekulowanych teorii prowadzi do jej demokratyzacji, każdy staje się artystą, a sztuka z trudnej staje się - jak głosi G. Chiari - rzeczą łatwą - „L'arte e facile!”.

Te populistyczne hasła przeciwko tradycji a za wolnością i kreatywnością w sztuce stały się znakiem jej zautonomizowania; sztuka zyskała dzięki antysztuce pozycję dziedziny żyjącej własnym życiem, ale zarazem, kiedy spojrzymy na nią od strony towarzyszących jej manifestów, stała się rodzajem trybunału dla świata oraz kultury! Tak być musi, ponieważ w sztuce nowoczesnej obowiązują wyłącznie reguły negatywne, właśnie wolność i kreatywność - dlatego sytuuje się ją ponad rzeczywistością i ponad kulturą, i dlatego żąda się dla niej uznania o zabarwieniu niemalże kultowym. Dlatego ma ona być - wedle jej zwolenników - tym miejscem, w którym dokonuje się ostateczne wyzwolenie się człowieka!

W tej sytuacji nasuwa się pytanie: czy w dziejach kultury Zachodu rzeczywiście popełniono za sprawą filozofii jakiś zasadniczy błąd, który jest aktualnie demaskowany i naprawiany przez sztukę nowoczesną? To pytanie jest ważne dla każdego miłośnika sztuki pragnącego zrozumieć antysztukę, ale jest ono szczególnie żywotne dla jej teoretyka, bowiem antysztuka kwestionuje teorię sztuki, a tym samym unieważnia estetykę lub domaga się od niej jakiejś istotnej transformacji.

Czy estetyka jest w stanie sprostać temu wyzwaniu? Estetycy patrzą na fenomen sztuki nowoczesnej z perspektywy różnych tradycji filozoficznych, ale niezależnie od tego, czy ją akceptują, czy kierują pod jej adresem słowa potępienia, ich oceny są zastanawiające zbieżne. Dla jednych jest ona jeszcze nie do końca czytelną zapowiedzią ważkich przemian kulturowych, dla drugich jest symptomem kryzysu kultury, a nawet znakiem jej nieuchronnej „śmierci”. Ci ostatni widzą w niej zagrożenie dla kultury bądź też głoszą, że antysztuka równa się wyrokowi na starą kulturę, ale że niesie ona z sobą jakąś nadzieję na wyłonienie się nowej. Co uprawnia do takich poglądów? Chociaż jedni wyrażają tylko własną nadzieję, a inni próbują argumentować za lub

przeciw antysztuce, generalnie rzecz biorąc dysputom estetyków towarzyszy nastrój, by tak rzec, nekrologiczny. Zdaniem większości odejście od starej, jak mówią, modernistycznej kultury jest konieczne, ponieważ nie spełnia ona pokładanych w niej nadziei Są jednak również tacy, dla których nowa, postmodernistyczna jej wizja, której mgławicowym symbolem jest właśnie antysztuka - to wielka niewiadoma. Czy postmodernizm to jedyne wyjście dla cywilizacji Zachodu? Wielu jej zwolenników posiada świadomość, że darząc go zaufaniem bierze na siebie odpowiedzialność za promowanie tej niewiadomej. Czy wobec tego rację mają ci, którzy wbrew nadziejom większości starają się wykazać, że jedyny sens tej rzekomej niewiadomej sprowadza się do bezmyślnej destrukcji sensu sztuki, filozofii i ostatecznie kultury?

Jak widzimy, dyskusja nad sztuką nowoczesną przerodziła się w spór o estetykę, a ponieważ chodzi o estetykę filozoficzną, uwaga dyskutujących przenosi się na samą filozofię, na problem jej istoty i roli w kulturze. Z jakim skutkiem?

Stan badań nad antysztuką jest imponująco bogaty i wielowątkowy, lecz pomimo zalet wielu rozpraw raczej dominuje podejście historyczno-opisowe, powtarzają się opinie i schematy interpretacyjne. Identyczna sytuacja ma miejsce w badaniach poświęconych estetyce i współczesnej kulturze. Mówi się, że taki stan rzeczy jest usprawiedliwiony, ponieważ antysztuka znajduje się *in statu fieri* i brak wobec niej niezbędnego dystansu czasowego, lecz - jak się wydaje - jest to tylko część wyjaśnienia, bowiem główny powód to brak dystansu poznawczego, ten zaś ma swe źródło w swoistym klinclu intelektualnym obecnym w estetyce. Została ona mianowicie do tego stopnia zdominowana przez tradycję pokartezjańską, że pomimo wielu skądinąd rzetelnych i poznawczo ciekawych wyników badań naukowych, wyjaśnienia filozoficzne „rozpuszczają” się w opiniach i opcjach charakterystycznych dla szkół myślowych tej tradycji. Nie służy to ani sprawie sztuki, ani filozofii, a w recepcji społecznej utrwała przekonanie, że są to dziedziny kultury o „mętnych wodach”. W tej sytuacji rysuje się konieczność generalnego prze-myślenia problemu sztuki oraz związanego z nią nierozłącznie problemu filozofii sztuki. Odpowiedzi poszukuję w perspektywie historycznej oraz w planie analiz rzeczowych; dobór aspektów jest zasadniczo podyktowany przez problematykę związaną z antysztuką i estetyką.

Rozprawa została podzielona na dwie części. Rozważania w części pierwszej ogniskują się wokół antysztuki i estetyki, a składają się z trzech rozdziałów. W rozdziale pierwszym prezentuję antysztukę w aspektach: terminologiczno-pojęciowym, jej dokonania oraz poglądów antyartystów na sztukę. Celem tej prezentacji jest nie tylko określenie obrazu antysztuki, lecz również wstępne - analityczne i dejktyczne - określenie jej pojęcia. Jest to nieodzowny wstęp do rozdziału kolejnego, w którym przedstawiam poglądy znaw-

ców antysztuki na jej genezę, na problem jej doniosłości kulturowej oraz na kwestię domniemanej „śmierci” sztuki w antysztuce. Te badania dookreślają pojęcie antysztuki od strony jej tła historycznego i ideowego, lecz przede wszystkim odsłaniają motywacje prowadzące do różnych postaw wobec sztuki nowoczesnej.

Polaryzacja postaw pociągnęła za sobą dyskusję nad koniecznością reformowania estetyki. Traktuje o tym rozdział trzeci, w którym omawiam najpierw atak tzw. antyesencjalizmu na estetykę tradycyjną, a następnie dylemat estetyków stojących przed wyborem pomiędzy różnymi modelami tej dyscypliny. Tę dyskusję rzuciłem na tło historyczne, rekonstruuując koncepcję estetyki jej twórcy - A. Baumgartena - i śledząc proces jej ukrytycznienia przez jego następców. Część pierwszą zwieńcza podsumowanie będące próbą wskazania na filozoficzne źródła kryzysu kultury europejskiej. Po wyjaśnieniu pojęcia kryzysu przeprowadzam dyskusję z filozoficznym postmodernizmem, który występuje w szacie tzw. postfilozofii, a następnie odsłaniam podstawy doktryny R. Descartesa i wskazuję na jej konsekwencje. Polemika z kartezjanizmem jest niezbędna z tego względu, że został on bezkrytycznie zaakceptowany przez filozofów i dlatego współczesna kultura tkwi „w okowach” jego myśli.

W części drugiej podejmuję próbę wyjaśnienia faktu sztuki w nawiązaniu do tradycji filozofii klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej. Nie jest to nawiązanie *ad hoc*, ponieważ jest ono przygotowane prezentacją innych tradycji i polemiką z ich kluczowymi tezami. I tak, w rozdziale pierwszym, w którym pytam o problem definicji sztuki, odpieram wpierw argumentację antyesencjalistów wykluczającą możliwość urobienia istotowej definicji sztuki, następnie dokonuję krytycznego przeglądu popularnych określeń sztuki po to, aby wykazać, iż nie spełniają one formalnych wymogów stawianych definicji istotowej, bądź że są one uproszczonymi wersjami definicji tzw. klasycznej. W ostatnim paragrafie definicję tę komentuję opierając się na odnośnych wypowiedziach Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i ich kontynuatorów. Z kolei przeprowadzam przegląd teorii sztuki, w rezultacie którego okazuje się, że istnieją trzy teorie sztuki, a właściwie, że istnieją trzy wersje jednej teorii, w których inaczej interpretuje się kluczowe w teorii sztuki pojęcie natury. Dwie z tych teorii - maniczna i „ejdetyczna” - traktują sztukę jako źródło poznania i ostatecznie leżą u podstaw antysztuki. W paragrafie ostatnim przedstawiam zręby klasycznej teorii sztuki, skupiając się na wyjaśnieniu pojęć: natury, naśladowania i uzupełniania braków. W rozdziale ostatnim śledzę związek sztuki z realnym światem w perspektywie prawdy, dobra moralnego i piękna. Jest to okazja do wykazania, że jednostronne ujęcie problemu sztuki, zatrzymujące się na jej „co”, musi prowadzić do autonomizacji sztuki wobec świata i kultury. Drugą część kończy filozoficzna analiza

zagadnienia miejsca sztuki w kulturze i dopowiedzenie na temat poznania humanistycznego sztuki i jego związku z filozofią.

Wspomniane wcześniej „generalne przemyślenie problemu sztuki” ma służyć celowi nadrzędnemu rozprawy, jakim jest wprowadzenie porządku do problemu sztuki, przypomnienie właściwej, ale z wielu powodów zapoznanej perspektywy poznawczej na fakt sztuki. Klasyczna teoria sztuki, brana sama w sobie, może się wydawać ogólnikowa, dopiero walna jej konfrontacja z innymi ujęciami pozwala wydobyć i ukazać w pełnym świetle jej walory.

ROMAN KUBICKI:

ZMIERZCH SZTUKI. NARODZINY PONOWOCZESNEJ JEDNOSTKI?

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Prezentowana rozprawa składa się z trzech rozdziałów, z których tytułowemu zagadnieniu zmierzchu sztuki poświęcony jest dopiero rozdział ostatni. Dzieje się tak dlatego, ponieważ praca jest próbą uprawiania estetyki filozoficznej, nie pojętej ani jako dyscyplina zmierzająca do wyjaśnienia, czym jest sztuka, ani też - po Heideggerowsku - jako myślenie poprzez sztukę o egzystencji, lecz - przeciwnie - jako myślenie o sztuce w perspektywie egzystencji jednostki.

W r. I *Prolegomena do krytyki rozumu szalonego* opisuję filozoficzne narodziny jednostki, pojmowane jako wzmagający się proces: po pierwsze - budowania przez jednostkę tożsamości na „fundamentach” świadomego przynależenia do zewnętrznej rzeczywistości kulturowej; po drugie - relatywizowania względem niej obiektywności oraz faktyczności własnego życia. Przypominam filozoficzną działalność Sokratesa, który „zapoczątkował świadomość, że to, co jest, zapośredniczone jest przez myślenie” (Hegel), i jako taki, eliminując z doświadczenia życia dotychczasową oczywistość jego wszystkich spraw, inicjuje dzieje świadomego swej mocy i pierwotności świata pojęć. Zwieńczeniem procesu postrzegania w jednostce reprezentanta konstytuującej ją kultury jest moment, w którym również ona sama tak siebie zaczyna traktować, gdzie są zwycięzcy, tam są i zwyciężeni. W idealistycznym ujęciu Hegla zbiorową „ofiara” filozoficznego zwycięstwa Sokratesa jest naród ateński. Próbuję pokazać, że Ksantypa, reprezentując w sporze z Sokratesem „porządek życia”, jest nie tylko ogólną (jako córka narodu ateńskiego), lecz również indywidualną ofiarą zdominowania oczywistości życia przez roszczenia i ambicje charakterystyczne dla „porządku poznania”.

Świadomość Ksantypy jest, dzięki jej uwikłaniu we wszelkie możliwe partykularności życia, świadomością indywidualną, to znaczy świadomością nie podległą godności uniwersalnego poznania, a zatem świadomością bezwstydnie nieszczęśliwą. W historii filozofii nieprzypadkowo nie ma miejsca

na żywiołowy ból Ksantypy, wywołany następstwami wyboru dokonanego przez Sokratesa, jest natomiast miejsce na szczęście kontemplowane przez jego filozofujących uczniów, przekonanych wraz z nim, że „szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy”. Życie jednostki, która z „odczarowania” świata oczywistości przeprowadza się do „zaczarowanego” świata pojęć, zatracą się w pojęciu życia, a ona sama traci swą pierwotną faktyczność i zmuszona jest szukać (szczególnie wyraźne stanie się to później w Kartezjańskim programie filozofii *cogito*) właśnie w *pojęciu* legitymizacji ontologicznej własnego trwania. Odkąd jedynie *pojęcie* zdolne jest objąć to, co prawdziwie dobre i prawdziwie piękne, a prawdę o tym, co jednostkowe, znajduje się w tym, co ogólne, odtąd można już bez ryzyka popadnięcia w nonsens powiedzieć: choć złe dla mnie, niemniej jednak przecież dobre.

Chęć usensownienia życia, a także dążenie do posiadania szczęścia uzyskują swą filozoficzną reprezentację i jako przejawy uniwersalności budzą w jednostce marzenia o nieśmiertelności lokalizowanej w świecie obu tych pojęć; jako takie tworzą wraz z wcześniejszą ich uniwersalnością polityczną obraz jednostki, która swą terażniejszość skłonna jest odtąd podporządkować swej historycznej potencjalności. Podporządkowanie to w drastycznej formie ilustruje Herostrates, który podpalił świątynię Artemidy, by w ten sposób (z premedytacją wydawszy na siebie wyrok śmierci, lub mówiąc inaczej - zrezygnowawszy z faktyczności „teraz” na rzecz pojęciowego, a więc wiecznego „potem”) zapewnić sobie trwałe miejsce w oburzeniu Efrezejczyków, które - skonceptualizowane - tworzy wbrew ich jednostkowej woli ich zbiorową pamięć. Struktura Herostratejskiego „szaleństwa” odsłania mechanizm zaufania, jakim myślenie nowoczesne obdarza historię.

Zarys krytyki tego mechanizmu przedstawiam w r. II - *Prolegomena do krytyki rozumu historycznego*. Punktem wyjścia jest z jednej strony lakoniczna uwaga Hansa Jonas, że „wciąż nic nie usprawiedliwia przesądu, że człowiek, żeby być człowiekiem, musi mieć historię. Pewne jest tylko tyle, że musiał ją mieć kiedyś, żeby osiągnąć stan, w którym może się bez niej obyć”, z drugiej - Adornowska problematyzacja możliwości „myślenia po Oświećmiu”, podjęta w dyskusji o nowoczesność zainicjowanej przez zwolenników tzw. przełomu postmodernistycznego w kulturze. Zarys pozytywnej odpowiedzi na pytanie Adorna odnajduję w Benjaminowskiej wizji innego pojmowania czasu i innej (niż „postępowa”) wizja historii. Jest to historia pisana wciąż na nowo z pozycji zwyciężonych, a zatem i niewykorzystanych możliwości. Zadaniem filozofii staje się waloryzacja postawy określanej przez Adorna mianem „sprawiedliwości wobec heterogeniczności”, a „rozpisanej” w różnych współczesnych koncepcjach jako „tolerancja i unikanie okrucieństwa” (Rorty), „artykułowanie słabych narracji i świadczanie w sporze” (Lyotard), „solidarność w obronie niezbywalnego prawa do

odmienności” (Bauman). Nawiązuję do ujęcia filozofii jako działalności anamnetycznej, różnej wszelako od modelu platońskiego, w którym celem przypomnienia była możliwość powrotu do utraconego raju bycia w świecie prawdziwym. Zainicjowany w ramach filozofii krytycznej etos takiej działalności podtrzymują nurty filozofii współczesnej określanej jako „postmodernistyczna”.

Między innymi rekontekstualizują one sztukę pojmowaną jako szczególnego rodzaju „świadczenie pamięci”. Zwrot filozofii ku artystycznym świadectwom „pracy pamięci” znajduje wyraz w moich badaniach nad sztuką, która miała wspomagać filozofię w jej poszukiwaniach pamięci wolnej od dyktatu historii i otwartej na „niewygodną przeszłość”. Problematykę tę podejmuję w r. III *Prolegomena do krytyki rozumu estetycznego*. Zjawisko określane mianem zmierzchu sztuki analizuję w kontekście jego możliwych następstw w sferze kulturowego usytuowania jednostki. Możliwa jest filozoficzna racjonalizacja „lamentu” Hansa Sedlmayera nad utraconą całością i zaprzęciem się sztuki w służbę przez siebie powołanym bożkom chaosu i wolności. Możliwe jest także wyjaśnienie ufności pokładanej przez Odo Marquarda w postępującym rozprasaniu się tej całości na wiele konkurujących ze sobą historii wszystkich form kultury, które dotąd wyrażały - od czasów nowożytnych każda na swój sposób - zamysł jej utwierdzenia.

Możliwe jest również zrozumienie awangardowego postulatu podłączenia sztuki do krwioobiegu społecznego życia. Dopóty niemożliwe pozostaje przecież przyporządkowanie którejkolwiek z tych podstaw metafizycznych etykiet prawdy i fałszu, dopóki towarzyszy nam metodologiczna świadomość arbitralności wyboru centralnego pojęcia, które wyznacza taką, a nie inną strukturę aksjologiczną problemów uwzględnianych przez każde z tych ujęć. Hierarchia wartości zakładana przez pojęcie jednostki wyprowadzającej sens egzystencji z faktu jej obiektywizowania się poprzez określone całości społeczne, metafizyczne i estetyczne, różni się istotnie od hierarchii wartości emitowanych przez jednostki zatroskane przede wszystkim o swą suwerenność na możliwie wielu obszarach życia. Opcja druga charakterystyczna jest dla stanowisk postmodernistycznych (ponowoczesnych). Pierwsza, modernistyczna (nowoczesna), postrzega w nich przejaw destrukcji przesądzeń pojęć podstawowych wartości składających się na rdzeń kultury europejskiej. Zwolennikom „poprawienia” projektu modemy, a także orędownikom restauracji przednowoczesnych form kultury, jednym słowem - wszystkim nieustrudzonym rzecznikom konieczności zabiegania o przywrócenie wartości ładu należnego jej miejsca w świecie, a zatem i w życiu człowieka, w tym także ładu w świecie (pojęć) filozofii, zarzucam, iż za ich „negatywną” diagnozą współczesności (również diagnozą ponowoczesnej filozofii) kryje się nazbyt mocno wyidealizowane wyobrażenie przeszłości, nie wyłączając

oczywiście przeszłości samej filozofii. Postulat owego przywrócenia światu wartości prawdy, piękna i świętości zakłada przecieź, że kiedyś były one obecne w życiu indywidualnym i społecznym, a w każdym razie, iż były one w nim obecne w stopniu większym niż teraz. Czyż pytanie o możliwość myślenia - a także możliwość dobra, prawdy i piękna - po Oświeceniach nie powinno być wtórne wobec pytania o wartości, jakimi kierowało się myślenie poprzedzające Oświeceniach, a jeszcze wcześniej - zwaloryzowany pozytywnie przez dziwny sojusz Oświeceniach i zwalczającego go chrześcijaństwa - podbój świata przez nowożytną Europę?

W tym momencie pojawia się sformułowany w książce postulat dekonstrukcji „pesymistycznej” diagnozy zmierzchu sztuki (lub, mówiąc inaczej, „odczarowania” kolejnej maski uniwersalności, a zatem i podtrzymywanej przez nią *nadziei* na nieśmiertelność). Dekonstrukcji tej dokonuje w „optymistycznych” terminach ideologii narodzin ponowoczesnej jednostki. Próbuję jednocześnie ustosunkować się do sporu, jako filozoficzni rzecznicy postmodernistycznego nominalizmu, wypatrujący w nim *nadzieję* na myślenie wolne od interpretacyjnej przemocy wobec pojęcia człowieka, wiodą z przeciwnikami tego nominalizmu, postrzegającymi go jako próbę ostatecznego zdestruowania *nadziei* na stabilność bytu, poznania i wartości, dotąd proponowaną przez ujęcia metafizyczne. W związku z tym stawiam pytanie: w jakim stopniu ponowoczesna ideologia „totalnej” emancypacji jednostki kontynuuje nowoczesne marzenia o emancypacji podmiotu - tym razem jednak nie w Królestwie Filozofii i Sztuki, lecz w rozdemokratyzowanej („ponurej” - z metafizycznego punktu widzenia) ojczyźnie uwikłanych w przygodność filozofów i artystów? Znamy zło *wielkich narracji*, które odmawiały jednostce *prawa do chwili*. Nie można odmówić im przecieź krytycznego stosunku do wszelkich - jak się wydaje - oczywistości, w szczególności zaś do tych z nich, które proponowały narracje alternatywne. Poczucie oczywistości doświadczanego świata rodzi często pokusy dogmatycznego utwierdzania się w nim. Zagrozeniem dla jednostki jest być może nie tylko absolutność *wielkich narracji*, lecz także ekspancyjna i interpretacyjna nieredukowalność pojęcia samej jednostki, która dotąd, krytyczna wobec świata, staje się odtąd bezkrytyczna wobec siebie.

RYSZARD LIBERKOWSKI:
PRZESTRZEŃ I CZAS W FILOZOFII TRANSCENDENTALNEJ
KANTA

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Głównym celem rozprawy było nie tyle wykazanie aktualności rozważań filozofa, co wskazanie na przyczyny, dla których jego przemyślenia, z per-

spektywy współczesności i w kontekście osiągnięć nowoczesnej nauki, nie tylko nie tracą na wartości, ale są wciąż pouczające i inspirujące.

Filozofia Kanta powstała pod wpływem dwu rodzajów źródeł. Jednym, jak pisał G. Martin, była tradycyjna metafizyka, którą przydatny dla transcendentalizmu kształt przyjęła za sprawą Leibniza, drugim nowoczesna nauka w postaci nadanej przez Newtona. Te dwa nurty zainteresowań widoczne są w całym piśmiennictwie twórcy transcendentalizmu. W tzw. przedkrytycznym okresie twórczości (do 1781 r.) rozważania o czasie i przestrzeni pojawiają się na marginesie zainteresowań problematyką percepcji. Zadał sobie Kant pytanie nie o to, jak przebiega doświadczenie i poznanie, lecz o to, co je wcześniej umożliwia. Heidegger nazwał to refleksją nad „możliwością możliwości”. Kant poszukiwał nie dogmatycznej odpowiedzi na pytanie o genezę zmysłowości i intelektu, które w jakiś sposób miały być dane, ale obecne. Znalazł rozwiązanie, które stało się punktem wyjścia jego filozofii, otwierając horyzont badań transcendentalnych, że zarówno zmysłowość jak intelekt genezę swoją mają w ontycznej jedności świata jako tzw. naoczność (intuicja) intelektualna i zmysłowa. Zasada bezzałożeniowego ustanowienia momentu dedukcji jako punktu wyjścia dociekań wszelkiej filozofii (wg. K. Poppera także wszelkiej nauki), to powód, dla którego transcendentalizm nazywa się także filozofią tożsamości lub filozofią podmiotu. Ontyczność-podmiotowość otwiera nie tylko możliwość dedukcji, ale i umożliwia postawienie tezy, że wszelka nasza wiedza dyskursywna wywodzi się z nie-dyskursywnej (intuitywnej) wiedzy *a priori* (jest ona *a priori* tego, co ewolucyjne *a posteriori*, wg K. Lorenza). Jest więc podmiotowym-ontycznym źródłem nauki także wówczas, gdy rozważamy problematykę przestrzeni i czasu, jest wiedzą przestrzeni i czasu bezpośrednią, przeddyskursywną wiedzą o czasie i przestrzeni.

Jako że wszelka wiedza wsparta i poprzedzona być musi doświadczeniem (co Kant silnie podkreślał), zasadnym jest wyróżnienie źródłowego doświadczenia ontycznego, lub metafizycznego (w zależności od kontekstu w jakim chcemy je analizować). Dwa rodzaje „omówienia” przestrzeni i czasu w *Estetyce transcendentalnej* są jakimś odzwierciedleniem odkrycia możliwości takiej analizy, gdyż przestrzeń i czas traktowane są tam jako nie pojęcia zgoła, a „naoczność”. Jeżeli doświadczenie ontyczne (bądź metafizyczne) występuje w filozofii Kanta (i w transcendentalizmie w ogóle) jako podmiotowo ważne i obiektywne (w znaczeniu transcendentalnym, co czyni bezzasadnym wszelki zarzut o „subiektywizm”), to musi się pojawić pytanie, czy takie doświadczenie jest identyczne dla każdego poznającego podmiotu. Odpowiedź jest pozytywna. Ale nie znaczy to, że każdy ma jednakowy, z poziomu dyskursywności, dostęp do tego doświadczenia, że wszyscy mamy w jednakowym stopniu zdolność po temu, by je opisać, wypowiedzieć. Kryteria sen-

su wypowiedzi analityczno-dyskursywnej znajdują się poza obrębem tego pierwotnego doświadczenia. Eksperyment, analiza, konstrukcja i ewentualna teoria naukowa, które z konieczności bazują na źródłowo pierwotnym doświadczeniu ontycznym i przyjmują ontologię (często bez wiedzy o jej pochodzeniu, jak to zauważa Weizsäcker) będącą pochodną systemu jakiejś metafizyki, są wtórne w swym dyskursywnym wyrazie w stosunku do niedyskursywnej, intuitywnej wiedzy ontyczności. Dla naukowców zjawisko to jest frapującym tematem tzw. intuicji odkrycia naukowego (intuicji w sensie psychologicznym).

Już samo spostrzeżenie, prozaiczne w gruncie rzeczy, iż filozofia nie zajmuje się badaniem przedmiotu, lecz tym, co badania takie przez konstytuowanie określonej ontologii w ogóle czyni możliwym, pozwala na postawienie tezy, że wszelkie rozważania na temat przestrzeni i czasu prowadzone w jej obrębie (gdzie nie przekracza ona swych kompetencji), nie mogą być sprzeczne z osiągnięciami nauk przyrodniczych, z teoriami naukowymi. Mając charakter podmiotowy, w obrębie filozofii są raczej myśleniem czasu i przestrzeni niż myśleniem o czasie i przestrzeni. Dlatego u Kanta wchodzi one w skład krytyki „czystego rozumu”.

Myślenie samo podlega określonym regułom i jest już „krytyką” wtedy, gdy różni się od wyobraźni, od wyobrażania sobie, że..., od myślenia o..., jako „czyste”. Czy refleksję podejmuje matematyk, fizyk, filozof, psycholog czy reprezentant jakiegokolwiek innej dyscypliny, będzie ona przebiegać podług zasad badanych przez „krytykę” i bazować na tej samej intuitywnie obecnej *a priori* wiedzy, jako zmysłowej naoczności. Dzięki odkryciu sądów syntetycznych mógł Kant wykazać, jaką rolę odgrywa ona w myśleniu dyskursywnym, gdzie zawsze podmiotem sądu, zwłaszcza w aksjomatach matematyki (choć podług Heideggera, na dobrą sprawę o każdym sądzie możemy powiedzieć, że jest syntetyczny i *a priori*) i prawach „czystego przyrodzności” (w fizyce teoretycznej).

Analiza historyczno-porównawcza pozwala na lepsze zrozumienie stanowiska Kanta w kontekście filozofii nauki. Okazuje się, że wiele spośród obiegowych opinii o jego poglądach można uznać za chybione, lub przynajmniej za pochopne i powierzchowne. Dotyczy to zwłaszcza kwestii geometrii innych niż Euklidesowa (Kant wiedział o ich możliwości, o pracach na ten temat, ale dziwnie wypowiedział się, iż nie dają się one „konstruować”), oraz tzw. trójwymiarowości przestrzeni (z perspektywy współczesnej nam widzimy, że interesowała go „przestrzeń rzeczywista”). Znany jest „dowód” Kanta: „Trójwymiarowość bierze się według mnie stąd, że substancje w istniejącym świecie działają na siebie w taki sposób, że siła tego oddziaływania jest odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości” (1746). Kant powiada tym samym, że żadna przestrzeń (zdefiniowana) nie stanowi podstawy dla

praw mechaniki, gdyż natura przestrzeni (opisanej, także jako trójwymiarowa) wywodzi się z określonego charakteru tych praw. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by przy innych prawach mechaniki (fizyki) mówić o innych właściwościach przestrzeni, łącznie z jej wymiarami.

Podobnie jak w przypadku przestrzeni, realność czasu (nie przedmiotowość i nie substancjalność) Kant utożsamia z naocznością zmysłową („wewnętrzną”, a tę z kolei z matematyką), która aktualizuje się jako „nasz wszechświat”. Ten sposób myślenia przez analogię, możemy dzisiaj wyjaśnić powołując się na geometrodynamikę J. A. Wheelera, teorię inflacji, kosmologię kwantową, dyskusje wokół jednolitej teorii pola, gdzie czas jest postrzegany często jako fluktuacja próżni, stan wzbudzenia pola (lub „czystej przestrzeni”) itp. Jest też, według Kanta, matematyką, dzięki której, za pomocą równań, docieramy do granic rzeczywistości, także do „początków” wszechświata (Whitehead dodał: wszechświat to uczasowienie). Wszechświat podług Kanta to nie przedmiot, ani zbiór przedmiotów. Stąd nie możemy spodziewać się, że go jako taki poznamy (o tym mówi *Dialektyka transcendentálna*). Nie znaczy to wszakże, iż nie jest możliwe jego poznawanie i doświadczanie podmiotowe (jako podmiotu), czemu poświęca uwagę cała filozofia transcendentálna.

Podjmując się rekonstrukcji poglądów Kanta na czas i przestrzeń pamiętać musimy o tym, że zawsze jego wypowiedzi mają jakiś dobrze ugruntowany kontekst znaczeniowy, a cały tok dociekań prowadzi w stronę nowej jakościowo filozofii. Jej śladów (lub śladów „czystej myśli”) możemy doszukać się współcześnie w zróżnicowanej problematyce nauki:

1. Od strony nauk przyrodniczych docenić możemy to, że Kant przynajmniej dobrze postawił pytania (wg Weizsackera i Siemka są to „właściwie postawione pytania epistemologiczne”), wskazał na ontyczność świata i szerzej rozumiane doświadczenie.
2. Filozofia transcendentálna uczy, jak przekraczać usankcjonowane przez tradycję kulturową podziały występujące wewnątrz samej filozofii. Podobnie jak Kant, nauka współczesna traktuje kategorie ontologiczne „krytycznie” (R. Ingarden wyraził to zdaniem, że Kant stosowne terminy traktuje na sposób czynnościowy), i jak to często podkreślali Bohr i Heisenberg, mechanika kwantowa pozbawia mocy klasyczne wyobrażenia o zasadniczej rozdzielności podmiotu i przedmiotu.
3. Uznając siebie za empirystę, Kant twierdził: „Miejsce moje to płodne *bathos* (głębia) doświadczenia” (*Prolegomena...*). Dla nowej nauki poznający podmiot w świecie widziany jest jako „współuczestniczący” (co także wyjaśnia epistemologia ewolucyjna).
4. Szersze ujęcie doświadczenia radykalnie zmienia dyskurs filozoficzny. Nauka, jakby w ślad za transcendentalizmem, odkrywa nowe horyzonty. „Odczuwam więc jako pewne oswobodzenie naszego myślenia - pisał Heisenberg - że dzięki rozwojowi fizyki w ostatnich

dziesięcioleciach dowiedzieliśmy się, jak problematyczne są pojęcia «obiektywne» i «subiektywne» (1987). 5. Przestrzeń i czas nie są wg Kanta tylko formami *a priori* nakładanymi na zjawiskową rzeczywistość. Jako nie pojęcia, intuicja-naoczność, mają także swoją „materię” (jako pojęcia osobno potraktowane są w *Analityce transcendentalej*), swoją ontyczność.

Gdy D. Bohm stwierdza: „ja jestem noumena, nawet więcej, ja jestem z noumenu” (R. Weber, 1990), wbrew temu, co sam mniema (iż jest to wypowiedź przeciwko pogładowi Kanta), formułuje pogląd jak najbardziej zgodny ze stanowiskiem filozofa.

Biorąc pod uwagę ontyczno-podmiotowy charakter przestrzeni i czasu, można myśl Kanta przedstawić w pewnej modyfikacji w zgodzie ze współczesną nauką, poczynając od supozycji Einsteina, że być może materia to tylko silnie zakrzywiona przestrzeń. Kosmologiczne rozwinięcie tej idei możemy wspomóc modną ostatnio w nauce zasadą antropiczną (*anthropic principle*). Delikatna, subtelną i być może dyskretną naturą tego „tworzywa” (S. Alexander) pozwala na rozważanie myśli i bytu, inteligencji i zmysłowości na sposób transcendentálny. Jeżeli formalizm matematyczny jest transcendentálnego pochodzenia, a przestrzeń i czas, będąc zarazem „materią” i „formą”, stanowią istotę wypowiedzi ewolucyjnie wykształconej wiedzy *a priori*, to nasuwa się pytanie: czy za pomocą formalnej aparatury, tylko dzięki umożliwiającemu jej funkcjonowanie transcendentálnemu zdeterminowaniu, odkrywamy jakąś nie dającą się nigdy do końca dyskursywnie opisać ontyczność, czy transcendentálność w istocie bytu (zredukowaną do logiki), czy też jakąś odmienną jakościowo transcendentálną rzeczywistość? Być może odpowiedzi na te pytania uzyskiwać będziemy stopniowo, wraz z rozwojem nauki w stronę jakiejś, mogącej w niej nastąpić, zmiany jakościowej.

JACEK MALINOWSKI:
SKUTECZNOŚĆ A PRAWDA
LOGIKA ILKUCYJNA SEARLE’A I VANDERVEKENA
(IFiS PAN w Warszawie)

Rozważania w dziedzinie logiki indukcyjnej mają swoje korzenie w książce J. L. Austina (1962). Kontynuowane były następnie przez J. Searle’a w (1987), a następnie sformalizowane przez J. Searle’a i D. Vandervekena w (1985) i (1991). Celem rozprawy jest krytyczna analiza założeń tej formalizacji oraz sformułowanie pewnej alternatywnej logiki illokucyjnej.

W odróżnieniu od tradycyjnej logiki, obiektem zainteresowania logiki illokucyjnej są nie tylko zdania w sensie logicznym, ale również wiele takich zdań, którym nie sposób przypisać wartości logicznej takich, jak np.: pytania, rozkazy, obietnice. Elementy języka logiki illokucyjnej (nazywać je będzie-

my wypowiedziami lub zdaniami) tym głównie różnią się od zdań w sensie logicznym, że mogą być traktowane jako działania, na przykład rozkazowanie, pytanie, obiecywanie. Każda wypowiedź jest zbudowana z wypowiedzi elementarnych za pomocą spójników illokucyjnych. Wypowiedzi elementarne mają postać $F(P)$, gdzie F jest funkcją językową, zaś P sądem, który stanowi zawartość tej wypowiedzi. Każda funkcja językowa wyznaczona jest przez następujących sześć składowych:

Cel illokucyjny: dopasowanie świata do słowa, np. w przypadku prośby, polega na skłonieniu słuchacza do określonej zmiany stanu rzeczy.

Sposób osiągnięcia: celu illokucyjnego - cel illokucyjny może zostać osiągnięty na wiele różnych sposobów, a sposób osiągnięcia wyróżnia te spośród nich, które odpowiadają danej funkcji językowej. Sposób osiągnięcia pozwala zatem rozróżnić „prośbę” i „rozkaz” - funkcje językowe mające ten sam cel illokucyjny.

Warunki zawartości - ustalają one do jakich zdań może być zastosowany dany operator językowy, w wypadku prośby musi to być zdanie opisujące przyszły stan rzeczy.

Warunki przygotowawcze - w przypadku prośby warunkiem przygotowawczym jest przekonanie mówiącego, że pomoc będzie dla niego w odpowiednim sensie korzystna.

Warunki szczerości - opisują stany mentalne mówiącego, właściwe dla danej funkcji językowej. W przypadku, gdy mówiący prosi o coś, warunek szczerości mówi, że mówiący rzeczywiście chce, aby zostało to zrobione.

Stopień wzmocnienia - stany materialne o których jest mowa wyżej, występują z różną siłą. Siłę tę będziemy mierzyć właśnie stopniem wzmocnienia, do jej określenia będziemy używać liczb całkowitych.

Illokucyjnym odpowiednikiem pojęcia zdania prawdziwego jest pojęcie wypowiedzi illokucyjnie skutecznej, czyli dokonanej. Powiemy, że wypowiedź $F(P)$ jest *dokonana* przez mówiącego w danym kontekście i wtedy i tylko wtedy, gdy:

Mówiący osiąga **cel illokucyjny** funkcji językowej F na zawartości P w sposób zgodny ze **sposobem osiągnięcia** funkcji językowej F , przy czym P spełnia **warunki zawartości**, funkcji językowej F w danym świecie wypowiedzi; uznaje (zakłada) on ponadto wszystkie sądy wyznaczone **warunkami przygotowawczymi** dla sądu P . Mówiący wyraża przy tym ze **stopniem wzmocnienia** funkcji językowej F stany mentalne wyznaczone przez **warunki szczerości** funkcji językowej F . W oparciu o powyższą definicję możemy w naturalny sposób zdefiniować pojęcie illokucyjnego wynikania, wypowiedzi sprzecznej i inne standardowe pojęcia logiczne.

W konwencji Vandervekena istnieje sześć składowych funkcji językowych: cel illokucyjny, sposób osiągnięcia, warunki szczerości, warunki przy-

gotowawcze, stopień wzmocnienia i dziedzina. Naczelną tezą rozprawy jest możliwość zastąpienia pierwszych pięciu spośród nich przez jeden warunek. Różnice pomiędzy tymi składowymi nie mają charakteru strukturalnego i sprowadzają się wyłącznie do treści. Przykładowo: świadek, który zeznaje w sądzie, wśród warunków przygotowawczych funkcji językowej swojej wypowiedzi ma warunek mówiący, iż był on świadkiem zdarzeń opisywanych przez zawartość swojej wypowiedzi. Jeśli mówiący grozi słuchającemu, musi on posiadać wśród warunków przygotowawczych założenie, że to czym grozi jest w odpowiednim sensie niekorzystne dla słuchacza. Wśród warunków przygotowawczych wypowiedzi: „Zrób to” jest warunek mówiący, że słuchający może to zrobić. Natomiast wypowiedź: „Synu, czy mogę wejść?” posiada warunek przygotowawczy mówiący, że mówiący uznaje słuchającego za syna.

W jaki sposób na podstawie powyższych przykładów można wyrazić różnicę w charakterze warunków wynikających ze sposobu osiągnięcia i warunków przygotowawczych? Jaka jest różnica między tym, że mówiący uznaje słuchającego za syna a tym, że pozostawia słuchającemu możliwość niespełnienia prośby? Różnica odnosi się wyłącznie do treści odpowiednich warunków.

Na pozór bardziej precyzyjne zdefiniowane wydają się warunki szczerości. Jeśli mówię: „Przyjdź do mnie jutro”, to warunek szczerości mówi, że chcę być do mnie jutro przyszedł. Warunek szczerości mówi o stanach psychicznych, zatem powinien dać się łatwo wyróżnić. Wróćmy jednak do przykładu. Czym poza treścią różni się warunek, który mówi, że chcę być do mnie jutro przyszedł od warunku mówiącego, że uznaje kogoś za syna. To, że chcę czegoś, można uznać za stan psychiczny, jednak nie różni się to w istotny sposób od mojego stanu przekonań, a dokładnie kwestią moich przekonań jest, czy uznaję kogoś za syna czy też nie. Nie da się podać prostego systemu reguł, które rozróżniałyby w precyzyjny sposób warunki szczerości, sposób osiągnięcia i warunki przygotowawcze cel illokucyjny i stopień wzmocnienia funkcji językowej.

W przeciwieństwie do pozostałych składowych, dziedzina funkcji językowej daje się dobrze zdefiniować i oddzielić od pozostałych składowych. Warunki przygotowawcze, warunki szczerości i sposób osiągnięcia odnoszą się bowiem do świata (jeśli za świat uznamy także mówiącego wraz z jego stanami psychicznymi i stanem przekonań), natomiast warunki zawartości mają całkiem inny charakter: definiują one zbiór tych sądów, dla których wypowiedź może być dokonana.

Z logicznego punktu widzenia, sześć wyróżnionych w ten sposób składowych daje się zastąpić przez dwie składowe. Przyjmijmy zatem, że warunki

przygotowawcze, warunki szczerości, sposób osiągnięcia, cel illokucyjny i stopień wzmocnienia zastępujemy jednym warunkiem, któremu nadajemy, pochodzącą od Searle'a, nazwę *warunki istotne*. Drugą składową niechaj będzie *dziedzina*.

Niech I oznacza zbiór wszystkich sytuacji danej interpretacji, U – zbiór wszystkich sądów, natomiast S i $\$$ wartości sukcesu i porażki odpowiadające odpowiednio dokonaniu i niedokonaniu wypowiedzi. Załóżmy, że dana jest relacja spełnienia \models pomiędzy sytuacjami a sędami. Relację tę rozumiemy następująco: sąd P jest prawdziwy w sytuacji s wtedy i tylko wtedy, gdy $s \models P$. *Warunkiem istotnym* dokonania wypowiedzi z funkcją językową F nazwiemy funkcję \hat{F} , która dowolnej parze $(s, P) \in I \times U$ przyporządkowuje zbiór sądów $\hat{F}(s, P) \subseteq U$. Powiemy, że wypowiedź $F(P)$ spełnia w sytuacji s *warunek istotny* wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego $Q \in \hat{F}(s, P)$, $s \models Q$.

Dziedziną funkcji językowej F nazywać będziemy dowolny ustalony zbiór sądów $D_F \subseteq U$.

Powiemy, że wypowiedź $F(P)$ jest *dokonana* w sytuacji s wtedy i tylko wtedy, gdy wypowiedź $F(P)$ spełnia w sytuacji s warunek istotny funkcji językowej F oraz sąd P należy do dziedziny D_F funkcji językowej F .

Funkcję językową F_1 nazywać będziemy *silniejszą* od funkcji językowej F_2 wtedy i tylko wtedy, gdy $D_{F_2} \subseteq D_{F_1}$, a ponadto dla dowolnego sądu P i dowolnej sytuacji s $\hat{F}_2(s, P) \subseteq \hat{F}_1(s, P)$.

Funkcja językowa F_1 jest zatem silniejsza od funkcji językowej F_2 wtedy i tylko wtedy, gdy ich dziedziny zawierają się w odpowiedni sposób, a ponadto spełnienie warunku istotnego funkcji F_1 pociąga za sobą spełnienie warunku istotnego funkcji F_2 .

Powyższa definicja stwarza możliwość rozwinięcia logiki alternatywnej względem logiki wypowiedzi. Nie jest naszym celem budowanie formalnego aparatu dla takiej logiki. Chodzi raczej o zasygnalizowanie możliwości stworzenia logiki opartej na takim rozumieniu pojęcia wypowiedzi dokonanej. Jednak już na tym etapie można powiedzieć, że język tej logiki byłby znacznie prostszy i bardziej czytelny niż język logiki illokucyjnej.

Bibliografia:

- J. I. Austin (1962): *How to do Things with Words*. Clarendon Press, Oxford.
 J. Malinowski (1995): *Skuteczność a prawda, badania nad funkcjami języka*. Oficyna Akademicja (OAK) Warszawa.
 J. Searle (1987): *Czynności mowy. Rozważania o filozofii języka*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
 J. Searle, D. Vanderveken (1985): *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge University Press.
 D. Vanderveken (1991): *Meaning and Speech Acts*. Vol. 1. *Principle of Lan-*

guage Use. Vol. 2. Formal Semantics of Success and Satisfaction. Cambridge University Press, Cambridge.

JUSTYNA MIKLASZEWSKA:
LIBERTARIAŃSKIE KONCEPCJE WOLNOŚCI I WŁASNOŚCI
(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Libertarianizm jest jedną z odmian współczesnego liberalizmu i oznacza zarówno doktrynę polityczną i ekonomiczną, jak też szeroko rozumiany nurt wolnościowy we współczesnej kulturze. Tematem pracy jest filozofia polityczna współczesnego amerykańskiego libertarianizmu, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki wolności i własności w dziełach Roberta Nozicka, Jamesa M. Buchanana i Davida Gauthiera.

Filozofowie libertariańscy: Nozick, Buchanan i Gauthier nie tworzą szkoły w sensie spójnej doktryny filozoficznej. Łączą ich założenia metodologiczne i sposób uprawiania przez nich filozofii politycznej; wspólne są raczej stawiane przez nich pytania niż odpowiedzi. Głoszony przez libertarian indywidualizm metodologiczny nakazuje analizowanie wszystkich instytucji oraz form życia politycznego poprzez sprowadzenie ich do wyborów dokonywanych przez jednostki. Zakładając koncepcję jednostki jako istoty zdolnej do dokonywania racjonalnych wyborów, zadają oni klasyczne liberalne pytanie o relację pomiędzy wolnością jednostki a strukturą państwa. Problem określenia granic państwa i jego uzasadnienie przybiera tu formę pytania o możliwość i warunki współpracy między jednostkami. Podobieństwo podejmowanych problemów oraz metody polegającej na formułowaniu hipotez badawczych sprawia, że Nozick, Buchanan i Gauthier wzajemnie ze sobą dyskutują, aprobują lub kwestionują kolejne próby rozstrzygnięcia omawianych kwestii.

Robert Nozick doprowadza do skrajności wywodzącą się z filozofii politycznej Locke'a liberalną koncepcję własności jako samo-posiadania. Opierając się na założeniu, iż własność jest najbardziej podstawowym prawem jednostki, Nozick, w odróżnieniu od Locke'a, nie uznaje powszechnych praw własności, lecz tylko szczególne prawa osób do posiadania pewnych rzeczy. Na podstawie tej koncepcji własności tworzy teorię sprawiedliwego posiadania, która jest zarazem jego teorią sprawiedliwości.

Buchanan i Gauthier natomiast reprezentują bliskie utylitaryzmowi podejście do własności. Odrzucają oni teorię naturalnych praw jednostki i skupiają uwagę na zagadnieniu umowy społecznej, w trakcie której prawa jednostki są definiowane. W teorii Buchanana, umowa społeczna jest przykładem wyboru publicznego. Określa ją wybór konstytucyjny podejmowany jednogłośnie, w przeciwieństwie do decyzji postkonstytucyjnych, które za-

padają większością głosów. Moralne uprawomocnienie przysługuje tylko decyzjom podjętym jednogłośnie. Powinny one znaleźć wyraz w *Konstytucji* określającej podstawowe prawa obywateli (w tym prawo własności) oraz podstawowe zasady ustroju państwa.

Amerykańska szkoła Public Choice, której twórcą i czołowym przedstawicielem jest James Buchanan, przenosi ekonomiczne analizy problemu ograniczeń do sfery polityki. Nowość w ujęciu tego zagadnienia polega na tym, iż owe zbiorowe ograniczenia nie są traktowane jako zastane przez jednostkę fakty, lecz jako formy działania, dobrowolnie wybierane przez ludzi. Zdaniem Buchanana, w wyborach zbiorowych zakładamy na siebie ograniczenia w zamian za korzyści wynikające z takiego samego ograniczenia swobody innych. Akceptujemy restrykcje, gdyż ograniczenie wolności jednostki przez nią samą stanowi mniejsze zło; jest ceną, jaką płaci ona za korzystne dla niej ograniczenie wolności innych ludzi.

David Gauthier analizuje w swych pracach kwestię umowy społecznej, rozpatrując ją jako zagadnienie sprawiedliwego targu. W odróżnieniu od Rawlsa, który traktuje kontrakt jako środek do wyłonienia zasad sprawiedliwości, Gauthier, podobnie jak Buchanan, sprowadza sprawiedliwość do procedury dobrowolnej umowy, pojmowanej jako targ. U Buchanana jednak ów targ odbywa się w danym *status quo*, w istniejącym rzeczywistości społeczeństwie, u Gauthiera zaś - w hipotetycznej sytuacji początkowej. Gauthier podejmuje też próbę stworzenia racjonalnej moralności, polegającej na świadomym przyjęciu przez jednostkę postawy ograniczenia własnych dążeń. Zdaniem Gauthiera, postawa ta jest równie racjonalna jak postawa egoistyczna i bardziej od niej korzystna; ta ostatnia bowiem skazuje ludzi na walkę i konflikt, pierwsza zaś pozwala jednostkom czerpać korzyści płynące ze społecznej współpracy.

Libertarianie analizują problem racjonalnego zbiorowego wyboru na płaszczyźnie ekonomii i polityki. W swych badaniach jednak używają oni teorii decyzji w innym celu niż ekonomiści - ujmują bowiem zagadnienie wyboru w kontekście zarówno polityki, jak i etyki. Przechodzą od polityki do etyki, szukając moralnego uzasadnienia struktur oraz instytucji politycznych, a także sprowadzając problem racjonalnego wyboru do koncepcji człowieka, wybierającej jednostki.

Libertariańska koncepcja jednostki nie oznacza tylko typu *homo oeconomicus*, lecz jest wizją człowieka nastawionego na współpracę z innymi, a nawet na ryzyko struty. Człowiek ów nie rozumie w kategoriach doraźnej korzyści, lecz oblicza zysk płynący z uczestnictwa we współpracy społecznej. Nozick w swych wczesnych pracach nie wykracza poza wąską definicję racjonalności ekonomicznej, później zaś podobnie jak Buchanan i Gauthier, stwierdza jej niewystarczalność. Tak więc, współczesny libertarianizm od-

chodzi daleko od XIX wiecznego, klasycznego liberalizmu - leseferyzmu, z jego wiarą w niewidzialną rękę rynku i koncepcją człowieka ekonomicznego. Wszystkie te kategorie zostały na nowo zinterpretowane: spontaniczny porządek zastąpił porządek współpracy; leseferyzm - dopuszczenie ograniczonej interwencji państwa, zaś koncepcję człowieka ekonomicznego zastąpiła wizja człowieka, który dokonuje racjonalnych wyborów - jak to ujął Buchanan - stojąc w obliczu innych ludzi.

Pytanie o istotę racjonalnego wyboru i o znaczenie pojęcia racjonalności — stanowi nowy element libertariańskiej filozofii politycznej i libertariańskiej filozofii człowieka. Jest to zarazem najogólniejsza płaszczyzna wiążąca omawiane w tej pracy koncepcje filozofii politycznej: Nozicka, Buchanana i Gauthiera. Zastosowanie teorii wyboru daje znakomite efekty w filozofii Buchanana, pozwala zobaczyć w nowym świetle relacje pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Jednak teoria wyboru, precyzyjnie opisująca mechanizmy ekonomiczne, polityczne i społeczne, nie daje się łatwo przenieść w dziedzinę etyki, o czym świadczy nieudana próba zbudowania racjonalnej etyki przez Gauthiera.

Omawiane w końcowej części pracy libertariańskie koncepcje sprawiedliwości społecznej oparte są na odmiennych założeniach: teoria Nozicka odwołuje się do praw jednostki, teorie Buchanana i Gauthiera - do teorii kontaktu. Te ostatnie jednak pośrednio odnoszą się także do praw jednostki, tak więc nie ma istotnych sprzeczności pomiędzy stworzonymi przez Nozicka, Buchanana i Gauthiera koncepcjami sprawiedliwego liberalnego porządku społecznego; można powiedzieć raczej, że uzupełniają się one wzajemnie. Każda z nich ukazuje jako hipotezę, a zarazem alternatywę wobec istniejących społeczeństw, pewną odmianę państwa o gospodarce rynkowej. W ujęciu Nozicka przybiera ono postać najbardziej prawicową, lefeserystyczną, w koncepcji Gauthiera - ujawnia się jego „dystrybucjonistyczne” oblicze, teoria Buchanana zaś reprezentuje stanowisko pośrednie.

ALDONA POBOJEWSKA:
BIOLOGIA I POZNANIE. BIOLOGICZNE „A PRIORI” CZŁOWIEKA
A REALIZM TEORIOPOZNAWCZY
(Uniwersytet Łódzki)

Stary, sięgający początków filozofii europejskiej spór między realistami teoriopoznawczymi a relatywistami trwa nadal. Ostatnio stanowi nawet jedną z głównych osi skupiającą dyskusje teoretyków wiedzy. Współcześnie rzeczona debata przyjmuje jednak inną formę niż w przeszłości. O zmianie sytuacji problemowej decydują przede wszystkim dwa czynniki. Po pierwsze, panuje antyfundamentalistyczna atmosfera dyskursu. Po próbach podjętych

przez fenomenologię Husserla i Koło Wiedeńskie nikt dzisiaj nie spodziewa się już znaleźć absolutnej podstawy pewności poznania. Również zwolennicy poglądu głoszącego, że w poznaniu docieramy do obiektywnej, niezależnej od nas rzeczywistości, starają się - jak twierdzą - przedstawić raczej nie tyle rozstrzygające, co raczej wzmacniające ich stanowisko.

Drugi współczesny aspekt omawianego sporu stanowi zwrot w kierunku biologii. Realisci poznawczy w poszukiwaniu argumentów na rzecz swojego stanowiska coraz częściej zwracają się w stronę tej nauki, spodziewając się, że znajdą w niej czynniki, które w świecie zmiennych kategorii poznania (i nie tylko poznania) byłyby namiastką ponadindywidualnego rozumu i racjonalności. Mówią o biologicznym „a priori”, bądź wiedzy wrodzonej, która umożliwia i określa nasze poznanie. Również wielu przedstawicieli dyscyplin szczegółowych odwołuje się w swoich wyjaśnieniach przejawów aktywności ludzkiej do wiedzy wrodzonej.

Podstawowym celem mojej rozprawy jest pokazanie, że próba argumentacji też epistemologicznych (realizm teoriopoznawczy) od strony biologii jest chybiona i to nie przypadkowo, na przykład z powodu nieudolności wywodu, ale z przyczyn zasadniczych. Przyczyn tych doszukuję się w przyjęciu błędnej przesłanki odnośnie do relacji między filozoficzną refleksją nad poznaniem i nauką o poznaniu (tzw. biologią poznania). Otóż przedsięwzięcie wspierania stanowiska filozoficznego wynikami nauki tylko wtedy jest sensowne, jeśli założy się możliwość uchylecia (lub braku) linii demarkacyjnej między tymi dziedzinami refleksji. Wątpię, aby taki zabieg był wykonalny i przedstawiam własny pogląd w kwestii zależności między filozofią i nauką. Sytuuje to moje rozważania w centrum następnej, obok sporu o realizm teoriopoznawczy, prowadzonej współcześnie, ożywionej dyskusji w obrębie refleksji nad poznaniem. Dotyczy ona statusu epistemologii i rodzaju jej powiązań z dyscyplinami empirycznymi.

Analizy prowadzę odwołując się do dwóch teorii, które przyjmują odmiennie stanowiska zarówno w kwestii statusu poznawczego wiedzy, jak i w sprawie wzajemnego odniesienia też filozofii i nauki. Są to ewolucyjna teoria poznania (*Evolutionäre Erkenntnistheorie*) w wersji reprezentowanej przez Gerharda Vollmera oraz poglądy Jacoba von Uexkiilla. Dokonuję rekonstrukcji obu rzeczonych stanowisk, eksplikuję ich filozoficzne założenia oraz jawne i ukryte konsekwencje tych przesłanek. Wywody prowadzę dwutorowo. Po pierwsze, poświęcam wiele uwagi kategorii biologicznego „a priori”. Poszukuję jej teoretycznego powinowactwa i odnoszę do poglądów aprioryzmu funkcjonujących w filozofii. Zastanawiam się, jakich zabiegów teoretycznych dokonuje się w koncepcji, która usiłuje rozwiązać kwestie związane z poznaniem odwołując się do biologicznego „a priori”. Po drugie, prezentuję ewolucyjną teorię poznania i koncepcję Jacoba von Uexkulla pod

kątem zakładanych przez nie relacji między nauką i teorią poznania. Ponadto staram się usytuować oba te stanowiska w ramach kartezjańskiego i kantowskiego paradygmatu myślenia filozoficznego.

Powyzsze analizy stanowią punkt wyjścia i materiał ilustracyjny dla stawianych przeze mnie wniosków na temat zarówno statusu teoretycznego koncepcji *a priori* i jej przydatności do wzmacniania tezy realizmu teoriopoznawczego, jak i na temat relacji między namesłem epistemologicznym a epistemicznym. Wnioski te formułuję jak następuje.

W pierwszej kwestii wyrażam przekonanie, że zarówno status, jak i funkcja tego, co aprioryczne określone są w ewolucyjnej teorii poznania i w poglądach Uexküll'a zupełnie inaczej. Zatem termin *a priori* znaczy w obrębie każdej z nich co innego. Również odniesienie teorii *a priori* każdej z omawianych koncepcji do idei aprioryczności Kanta pozostaje odmienne. Pomysł królewieckiego myśliciela inspiruje Uexküll'a do dalszych poszukiwań teoretycznych (nowa koncepcja istoty żywej). Ewolucyjna teoria poznania usiłuje z pomocą swojej wersji *a priori* wzmocnić założenie o obiektywności wiedzy charakterystyczne dla paradygmatu kartezjańskiego, zapoznając przy tym istotę Kantowskiego odkrycia. Pokazuję, że zamiar ten pozostaje chybiony.

W kwestii relacji między nauką a epistemologią wychodzę z przekonania, że w tworzeniu oraz uprawomocnianiu (w kontekście odkrycia i uzasadniania) zarówno nauki, jak i filozofii, zawarty jest element podmiotowej opcji, a zatem nie ma ani absolutnego fundamentu, ani ostatecznego uprawomocnienia wiedzy na żadnym z tych poziomów. Implikuje to swego rodzaju wzajemną niezależność refleksji epistemicznej i epistemologicznej. Błędem byłoby jednak twierdzić, że nie zachodzą żadne związki między nimi. Tezy każdego z tych poziomów oddziałują na kształt tez przyjmowanych na drugim poziomie, mimo to można mówić o autonomii owych poziomów, ponieważ nie da się przewidzieć treściowych konsekwencji ich wzajemnego wpływu. Zależności między nauką a epistemologią przedstawiają się odmienne w porządku synchronicznym i genetycznym.

W porządku genetycznym związki między tezami nauki i epistemologii nie są wynikaniem, rozszerzaniem, „czystym przenoszeniem” tez jednego z tych obszarów na drugi, lecz mają wyłącznie charakter inspiracji (również wtedy, gdy twórcy danych koncepcji twierdzą inaczej). Sytuacja przedstawia się tak niezależnie od kierunku owej inspiracji - czy przebiega ona od strony epistemologii, czy nauki. W obu przypadkach „przeniesiona” teza traci na nowym gruncie swój pierwotny sens. Przy przejściu z filozofii na grunt nauk (i odwrotnie) dokonuje się „przeskoku nad przepaścią”, który powoduje zmianę statusu i sensu danej tezy. Jest to jednym z powodów, po pierwsze, że nie następuje zatarcie różnicy między nauką a epistemologią ani w wyniku wysiłków „unaukowania” teorii poznania, ani „ufilozoficznienia” nauki; po

drugie tego, że w porządku diachronicznym nie dochodzi do stałej nadrzędności żadnej ze sfer, ponieważ inspiracje są obustronne.

Do określenia specyfiki powstawania zarówno nauki, jak i epistemologii adekwatne wydaje się być sformułowanie, że przy tworzeniu nowych koncepcji Jesteśmy prawie wolni”. Oznacza to, iż żadna istniejąca już teoria, czy jakakolwiek obserwacja empiryczna, nie wymusza na nas w akcie formułowania nowych rozwiązań rozstrzygnąć jednoznacznie przewidywalnych w swojej treści.

Patrząc w perspektywie synchronicznej: w ramach jednej koncepcji tezy filozofii i nauki (np. biologii), mimo odrębności tych porządków, nie mogą pozostawać w sprzeczności, lecz ich sensy winny tworzyć dla siebie wzajemne ramy, w obrębie których dokonują swoich rozstrzygnięć. Taką zależność między tezami epistemologicznymi i epistemicznymi osiągamy - jak myślę - w następujący sposób. Otóż przed podjęciem jakiegokolwiek analizy fenomenu poznania przyjmujemy elementarne założenia o jego istocie. Przesłanki te nie są ani konieczne, ani powszechne, ponieważ, jak wiadomo, nie mamy ani pewnego źródła ich przyjęcia, ani możliwości ich uprawomocnienia. Antyfundamentalizm owocuje antydogmatyzmem, bowiem brak niepodważalnych podstaw jakiegokolwiek epistemologii stawia pod znakiem zapytania zasadność apodyktycznej oczywistości, „... że nie da się pomyśleć, aby rzeczy mogły się mieć inaczej niż się prezentują”. Następnie przeprowadzamy analizy na poziomie nauki i próbujemy uzgodnić je z naszą filozoficzną tezą na temat poznania.

Jednak wnioski sformułowane w wyniku takiego badania (czyli sprzeczność lub niesprzeczność tez obu tych poziomów) nie mają statusu hipotezy, lecz są postulatem, który pasuje do konkretnego obrazu świata. O poprawności tego postulatu mówimy wówczas, gdy żaden fenomen epistemiczny nie wchodzi z nim w sprzeczność. Ma tu miejsce jego ocena na przyrodoznawczym materiale, nie zaś jego empiryczne sprawdzenie. Opisana relacja między teorią poznania a nauką nie jest wystarczająca, by posłużyć za podstawę do konkluzywnego wzmocnienia jakiegokolwiek tezy na żadnym z poziomów. Prowadzi to do destrukcji wszelkiego rodzaju próby skonstruowania naukowej, naturalistycznej epistemologii, jak i obiektywnej nauki. Zostaje zachowana odrębność tych poziomów.

STANISŁAW A. PORĘBSKI:

JAKUB Z PARADYŻA. POGŁĄDY I TEKSTY

(Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie)

Rozprawa habilitacyjna dotyczy poglądów jednego z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej filozofii I połowy XV w. i składa się z dwóch części.

Część pierwsza nosi tytuł *Jakub z Paradyża w dziejach filozofii w Polsce* (s. 9-83). Dotyczy ona nie tylko zagadnień filozoficznych, lecz także problematyki teologicznej, którą stanowią trzy grupy zagadnień, mianowicie: koncyliaryzm, reforma życia zakonnego i problematyka etyczna.

Doktryna koncyliaryzmu została przedstawiona na podstawie analizy podstawowego traktatu Jakuba z Paradyża z lat 1440-1441 pt. *Determinatio de ecclesia*, zachowanego w dwu jedynie rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej i wydanego przez H. Anzulewicza w *Textus et studia* vol. XXUI (1987), s. 83-115.

Omówiony został stosunek papieża do soboru oraz władza apostołów w Kościele. Papież jest głową Kościoła nadrzędną i służebną. Sobór zaś stanowi reprezentację Kościoła „secundum certum modum et legitime congregatum”, co według K. Grzybowskiego dało początek świeckiej teorii reprezentacji, przy czym pełnia władzy Kościoła powszechnego lub jego reprezentantów pochodzi bezpośrednio od Chrystusa. Jedynie sobór może przywrócić i zapewnić jedność Kościoła rozdieranego wówczas przez kolejne schizmy oraz zapewnić jego reformę „in capite et in membris”. W tych sprawach ma pierwszeństwo władzy nad władzą biskupa Rzymu.

Koncyliaryzm przedstawiony jest w kontekście historycznym, jego geneza i krótkie dzieje oraz jego upadek.

Drugim, obok koncyliaryzmu, zagadnieniem poruszonym w rozprawie jest sprawa szerzącego się w Kościele zepsucia i reformy obyczajów. Przedstawione zostały (na podstawie wydanych przeze mnie wcześniej traktatów Jakuba) zaniedbania ówczesnego życia zakonnego w zakresie dążenia do doskonałości, nadużywanie własności prywatnej sprzeczne z kondycją stanu zakonnego, zaniedbania w zakresie odprawiania mszy św. i przystępowania do sakramentu eucharystii.

Trzecia wreszcie grupa zagadnień części pierwszej, to problematyka etyczna. Zawiera najpierw zwięzły szkic dotyczący zasadniczej postawy Jakuba z Paradyża wobec problematyki moralnej, z której wynika, że nie szedł on ani za etyką w stylu Arystotelesa (panującą wówczas w środowisku krakowskim), ani za teologią spekulatywną średniowiecza (Tomasz z Akwinu), lecz za Janem Gersonem i wyznawał teologię mistyczną, jako nadprzyrodzoną szkołę dobrego życia. Mieściła się ona w ramach ogólnego nurtu krakowskiej filozofii praktycznej, o przewadze „vita activa” nad „vita contemplativa” w ślad za etyką stoicką (Seneka). W końcu tego rozdziału omówiona została etyka gospodarcza na podstawie tekstu Jakuba *De contractibus*. Zwrócona została uwaga na problem bogactwa i nędzy, zalecenie cnoty ubóstwa oraz moralne warunki godziwości tzw. wyderkaufów.

Część pierwszą rozprawy kończy *Uzupełnienie do katalogu dzieł Jakuba z Paradyża*. Dotyczy ono katalogu dzieł wydanego przeze mnie w tomie V

Textus et studia, Warszawa ATK 1978. Uzupełnienie uwzględnia wyniki D. Merntensa (1976) oraz poszukiwania własne w bibliotekach europejskich.

Druga część rozprawy jest zatytułowana *Iacobi de Paradiso opuscula varia* i poświęcona jest edycji trzech dziełek Jakuba, mianowicie: *De arte bene moriendi*; *De bona voluntate*; oraz *De peccatis mentalibus mortalibus*. Edycja została poprzedzona omówieniem problematyki zawartej w trzech wydanych tekstach Jakuba z Paradyża.

ANDRZEJ SZAHAJ:

IRONIA I MIŁOŚĆ. NEOPRAGMATYZM RICHARDA RORTY'EGO
W KONTEKŚCIE SPORU O POSTMODERNIZM
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

W pierwszej części rozprawy pt. *Rorty - heretyk, pragmatyk, wieszcz* starałem się dokonać krytycznej analizy metafizycznych poglądów autora *Contingency, Irony and Solidarity* (r. I. *Od Filozofii do filozofii czyli Rorty'ego rozprawa z mitami*; a. *Nie dla reprezentacjonizmu, tak dla antyfundamentalizmu epistemologicznego*; b. *Polemika z Hilarym Putnamem. Problem relatywizmu i prawdy*, c. *Davidson! Davidson!*; d. *O Derridzie, interpretacji tekstów, logocentryzmie, tekstualizmie i kilku innych sprawach*) oraz przyjmowanej przezeń opcji społeczno-politycznej (r. II. *Ironia i miłość czyli jak pogodzić „tęgiego” poetę ze światem*; a. *Prywatna ironia i liberalna (publiczna) nadzieja*; b. *Autor w zasadzie zgadza się z Rortym, ale ma też sporo wątpliwości*). Odtwarzając poglądy Rycharda Rorty'ego na zasygnalizowane powyżej sprawy starałem się nie tylko zrekonstruować jego argumentację, ale wskazać także jej mocne i słabe strony. W szczególności próbowałem pokazać, iż niezwykle trudno uwolnić się od brzemienia „przeklętych problemów” epistemologicznych i metafizycznych, od których tak bardzo Rorty chciałby się uwolnić. Próba zanegowania reguł jakiegokolwiek gry językowej może być bowiem postrzegana jako ruch w samej tej grze. Wydaje się, że nie ma innego wyjścia z tego dylematu, jak tylko zignorowanie owych reguł. Rorty, zdając sobie sprawę z napotykaną trudności proponuje, za Derridą, strategię wykpienia tradycyjnych problemów filozoficznych, która miałaby zastąpić ich frontálną krytykę. Sam jednak *de facto* nie opuszcza filozoficznego (czy raczej stosując jego własną ntrację - Filozoficznego) pola. Co więcej, wbrew swym intencjom Rorty stymuluje klasyczne filozoficzne debaty. Prawdopodobnie nie da się zatem wyjść suchą stopą ze strumienia Filozoficznej dyskusji, jeśli tylko kiedyś zabrało się w niej głos.

Inne trudności wiążą się z antyscjentyzmem Richarda Rorty'ego. Skierowany przeciwko ideologicznym roszczeniom nauki, nie został jednak zaprojektowany jako równoczesny atak na naukę jako formę praktyki społecznej

dostarczającej sądów efektywnych technologicznie. Jeśli jednak uznamy za Rortym, że nauka jako pewna instytucja odgrywa wysoce użyteczną rolę w kulturze zachodniej na wzór nieograniczonej konwersacji i solidarności, jak i w cywilizacji zachodniej, będąc właśnie dostarczycielką wyżej wspomnianych sądów, to wydaje się, iż - trzymając się pragmatycznych kryteriów użyteczności - powinniśmy docenić jako wysoce efektywne środki „ideologiczne” jakie przy tym stosuje. Uogólniając, zapytajmy, czy nie jest tak, że przyjęcie jako nadrzędnego pragmatycznego kryterium efektywności w dążeniu do zaspokojenia naszych pragnień (indywidualnych i zbiorowych) zakazuje faktycznie wszelkich kwalifikacji aksjologicznych i epistemologicznych w odniesieniu do użytych środków? Ingerencja w owe środki mogłaby być uzasadniona tylko przy założeniu, że służy ona wzmocnieniu efektywności danej praktyki, co przy już bardzo wysokiej efektywności praktyki naukowej byłoby prawdopodobnie uzasadnione.

Inne moje wątpliwości wiążą się z możliwością uniknięcia metafizycznych przesłanek w pracy filozoficznej. Jak wiadomo, Rorty stara się wszelką metafizyczną założeniowość wyeliminować ze swego myślenia. Czy mu się to jednak udaje? W swojej książce wskazują kilka miejsc, w których taka założeniowość jest wyraźnie widoczna w myśleniu autora *Contingency...* W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę tylko na jedną sprawę. Idzie o solidarność. Jak wiadomo, stanowi ona wartość pozytywnie dopełniającą obraz pożądanego społeczeństwa, jaki znajdujemy w twórczości Rorty'ego. Rozumiem i doceniam intencje amerykańskiego filozofa zmierzające do pozbawienia pojęcia solidarności konotacji związanych z ideą natury ludzkiej. Kłopoty mam jedynie z możliwością całkowitego oderwania tej kategorii od jakiegokolwiek chociażby szczątkowej wizji tego, kim jest człowiek, jakie życie jest godne istoty ludzkiej, co stanowi o odczuwanym przez nas stanie wspólnoty. Nawet bowiem jeśli określimy bazę dla ludzkiej solidarności tak minimalistycznie (negatywnie), jak to robi Rorty - jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia implikujący więź z tymi, którzy je cierpią, to przecież i tak dokonamy w ten sposób pewnych rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. W każdym razie, o ile jeszcze w przypadku bólu Rorty mógłby powiedzieć, że wskazanie na wagę jego unikania nie jest cechą wyróżniającą istotowo gatunek ludzki od całej reszty przyrody, czyniąc solidarność z tymi, którzy go cierpią rzeczą wręcz naturalną, wynikającą niejako z samego faktu bycia istotami biologicznymi, o tyle sprawa sprzeciwu wobec poniżenia, a zatem i solidarności z jego ofiarami nie wygląda już tak prosto. Sprzeciw ów i oparta nań solidarność implikują bowiem konieczność przyjęcia jednak pewnych silnych założeń co do istoty człowieczeństwa. Przesądza się w ten sposób np., iż każdy człowiek zasługuje na szacunek, że ludzie są z natury równi (nie dzielą się na tych,

których poniżej wolno i na tych, wobec których czynić tego nie należy), że posiadają oni coś takiego, jak poczucie własnej godności czy też wartości.

Generalnie, etyczne stanowisko Rorty'ego klasyfikuję w swojej książce jako postmodernistyczny humanizm. Postmodernistyczny, albowiem pozbawiony jest swego tradycyjnego zaplecza metafizycznego w postaci wiary w istnienie natury ludzkiej i jakiegoś stałego osobowościowego Ja mogącego stanowić stabilne źródło etycznych i światopoglądowych wyborów. Humanizm, gdyż to właśnie człowieka i jego ludzki świat uznaje Rorty zarówno za jedyne źródło wartości (w tym i wartości poznawczych), jak i wyłączny przedmiot troski.

W drugiej części książki pt. *Czy Richard Rorty jest filozofem postmodernistycznym?* próbuję najpierw zdefiniować modernizm. Na tle wstępnej charakterystyki modernizmu na płaszczyźnie filozoficznej refleksji nad sztuką oraz nauką i poznaniem (r. III. *Definiując postmodernizm; a. Modernizm: czym hipotetycznie był*) staram się następnie zasygnalizować wagę tych wybranych filozoficznych namysłów nad nauką i poznaniem, które mogą stanowić przykłady pracy nad podważeniem ich modernistycznego wizerunku. Czynię to w oparciu o syntetyczną rekonstrukcję tzw. mocnego programu socjologii wiedzy szkoły edynburskiej (1. *Nauka i wiedza jako konwencja społeczna: Szkoła Edynburska*) poglądów Paula Feyerabenda (2. *Nauka jako forma zniewolenia: P. Feyerabend*), oraz stanowiska Michela Foucaulta (3. *Wiedza jako forma władzy: M. Foucault*). Dopiero na tym tle próbuję dokonać wstępnej charakterystyki tego, co mogłoby uchodzić za postmodernizm w filozoficznej refleksji nad statusem nauki i wiedzy. Tę charakterystykę postmodernizmu rozszerzam następnie o zaprezentowanie opisu kultury postmodernistycznej, dokonanej przez Jean Baudrillarda (d. *Kultura postmodernistyczna pomiędzy ekstazą i pustką. Opowieść J. Baudrillarda*). Rozdział kończy paragraf pt. *Kilka zdań o sytuacji w sztuce współczesnej*, w którym staram się ukazać symptomy postmodernizacji sztuki współczesnej. W ostatnim rozdziale pracy pt. *Czy Richard Rorty jest filozofem postmodernistycznym?* dokonuję najpierw przeglądu możliwych stanowisk w sprawie oceny postmodernizmu wyróżniając ich siedem. Jako reprezentanta stanowiska ostatniego charakteryzującego się wahaniem i ambiwalencją identyfikuję Richarda Rorty'ego. Jego stosunkowi do postmodernizmu poświęcam też stosowny paragraf w tym rozdziale (*Richard Rorty a postmodernizm*).

Zarówno w tym paragrafie, jak w szczególności w paragrafie następnym (*Jeszcze o postmodernizmie*) kończącym całą pracę staram się osobiście ustosunkować do wielu zjawisk opisywanych przez filozofię postmodernistyczną, do jej przesłania i implikacji społecznych i kulturowych jakie ze sobą niesie. Stawiam tu cały szereg tez, spośród których chciałbym wymienić tylko kilka. I tak, uważam przede wszystkim, iż refleksja o charakterze postmo-

dernistycznym pojawiająca się w różnych dziedzinach kultury jest rezultatem ich ewolucji zapoczątkowanej przełomem modernistycznym. W tym też sensie uważam, że postmodernizm jest raczej kontynuacją tego, co zostało zapoczątkowane wcześniej, nie zaś jakimś radykalnym zwrotem czy przełomem. Różnica podstawowa między modernizmem a postmodernizmem polegałaby na odmiennych rodzajach świadomości towarzyszącej działalności kulturotwórczej. O ile w okresie panowania kultury modernistycznej uprawianiu nauki, filozofii i sztuki towarzyszyło przekonanie, że w dziedzinach tych odkrywa się, wprawdzie bardzo wyrafinowane i głęboko ukryte, ale jednak już istniejące i (jakoby) gotowe aspekty świata i osobowości ludzkiej, o tyle w okresie panowania (hipotetycznej) kultury postmodernistycznej coraz bardziej rozpowszechnia się przekonanie, że wszystko, co dzieje się w tych dziedzinach kultury, jest sprawą ludzkiej kreacji. Konwencjonalność, sztuczność, a zatem i przygodność określonych form kultury staje się coraz powszechniej uświadamiana. Trzeba jednak pamiętać, że kultura postmodernistyczna, jeśli w ogóle istnieje, występuje jak na razie wyspowo, w duchowej i geograficznej przestrzeni wypełnionej elementami kultur premodernistycznych i modernistycznych.

W tej sytuacji za zasadne uważam wygrywanie przeciwko sobie elementów zaczerpniętych z nich wszystkich, tak, aby utrzymać naszą kulturową rzeczywistość w stanie wewnętrznego niepokoju, sprzyjającym zarówno kulturowym innowacjom, jak i otrzeźwieniom. W ocenie kultury postmodernistycznej optowałbym za wystrzeganiem się wszelkich ocen skrajnych. Sam skłonny byłbym przypisywać postmodernizmowi raczej charakter emancypacyjny, utożsamiając go z opcją antytotalistyczną i prowolnościową. Problemem naczelnym dla kultury, filozofii czy etyki postmodernistycznej jest, jak akcentując rolę różnicy, rozproszenia, wielości i oporu nie stoczyć się jednocześnie w otchłań obojętności dla tego, co inne, jak nie pozwolić ujawnionym różnicom i pęknięciom na tyle zawładnąć naszym myśleniem, aby jakiegokolwiek porozumienie stało się niemożliwe. Potrzebujemy trzeciej drogi pomiędzy Scyllą całkowitej odmienności a Charybdą totalnej jedności.

EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ:
NATURA POZNANIA MATEMATYCZNEGO
(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Praca niniejsza traktuje o tych aspektach matematyki, które nie są uchwytywane przez logikę formalną - zarówno klasyczną, jak i konstruktywistyczną w różnych ich odmianach i interpretacjach. Formalistyczne oraz konstruktywistyczne podstawy matematyki są niewątpliwym osiągnięciem myśli XX wieku. Z drugiej wszakże strony już dość dawno została zauważona ich

niewystarczalność w wyjaśnianiu podstawowej kwestii natury matematyki i poznania matematycznego. Swoje wątpliwości na ten temat wyrażali tacy matematycy i filozofowie, jak: H. Poincare, F. Gonseth, J. Piaget, L. Wittgenstein, H. Freudenthal, I. Lakatos, J. Dieudonne, R. Thom, R. Hersch, R. Widler i inni. Sugeruję, aby ten nurt filozoficznych dociekań nad podstawami matematyki nazywać *nierekonstrukcyjną* filozofią matematyki. Takie podejście jest, jak sądzę bardziej zrozumiałe dla ogromnej większości tzw. „zwykłych” matematyków oraz dla dydaktyków matematyki. Filozofia matematyki staje się w ten sposób dziedziną bardziej obserwacyjną i aplikacyjną. Przy tym jest to wciąż filozofia a nie na przykład historia, socjologia czy psychologia matematyki, choć z tych ostatnich dziedzin stara się korzystać - jako dostarczycielek materiału empirycznego. Jednakowoż dokonania logicyzmu, formalizmu, konstruktywizmu (w dawnych i nowych odmianach i kontynuacjach) nie mogą być pominięte: jako swego rodzaju idealny układ odniesienia. Dlatego ujęcie i styl tej pracy cechuje pewien paralelizm w stosunku do klasycznej matematyki *sensu stricto* oraz swego rodzaju dialektyczne napięcie między obiema tymi perspektywami.

Główne myśli i tezy rozprawy są następujące:

1. W pojęcie teorii matematycznej powinien być wbudowany jako element konstytutywny aspekt socjolaksjologiczny. Teorie powstają, rozwijają się i „zamierają” w dyskursie środowiskowym. Uwidacznia się również aspekt cząstowy. Metodologia w dużo większej mierze winna być diachroniczna.
2. Fenomenowi intuicji matematycznej nie sposób rozpatrywać w oderwaniu od kluczowej opozycji: platonizm *versus* konstruktywizm (intuicjonizm). Platonizm (wyznawany przez K. Gödla) stabilizuje swą pozycję kosztem bardzo silnych założeń ontologicznych - graniczących z mistycyzmem. Czy nie można by uniknąć tych „kosztów” liberalizując (H. Putnam) stanowisko intuicjonizmu, czy, szerzej, konstruktywizmu tak, aby sztucznie nie redukować matematyki klasycznej oraz unaturalnić zawarte w tym poglądzie pojęcie intuicji matematycznej?
3. Obok swoistej intuicji, dystynkcją poznania matematycznego jest abstrakcja. Okazuje się, że nie ma ona charakteru przejścia granicznego, lecz nieskończonego „skoku” od świata przedmiotów materialno-zmysłowych do świata abstraktów. Ilustrują to przykłady.
4. Czy należy obawiać się sprzeczności w matematyce? Otóż uważam, że nie należy! Sprzeczności mogą być źródłami twórczej koniunktury w poznaniu matematycznym. Nie dezawuuje to logiki, ale jako „lokalnej” normy myślenia - poznawania. Implikuje to wizję matematyki jako nieustającego procesu, nie zaś „sztywnego” świata.
5. Twierdzenie Gödla o niezupełności wskazuje na nierozstrzygalność *r e - l a t y w n ą*, nie zaś absolutną w matematyce. Czy zatem istnieją

zdania matematyczne absolutnie nierozstrzygalne i zarazem prawdziwe? Ścisłe pozytywnej odpowiedzi na to pytanie udowodnić nie można, gdyż oznaczałoby to pokazanie, że jakieś twierdzenie matematyczne jest prawdziwe i jednocześnie pokazanie, że nie można pokazać, że jest ono prawdziwe - sprzeczność. Niemniej można pogładowo i wiarygodnie ukazać samą możliwość prawdy matematycznej niedowodliwej. Być może silnie opierające się rozwiązaniu problemu matematyczne podpadają pod tę kategorię?

6. Alan M. Turing zaproponował w 1950 roku behawiorystyczny test inteligencji, oparty na modnej swego czasu w Anglii grze w naśladownictwo. Jednocześnie wypowiedział prognozę, iż od roku 2000 odpowiednio oprogramowane komputery statystyczne całkiem nieźle spełniać będą wymogi tego testu. Czy oznaczałoby to możliwość „sztucznej inteligencji”? Otóż z powodu uwarunkowań historycznych, społecznych i kulturowych pojęcie inteligencji, również w ujęciu behawiorystycznym, bardzo się komplikuje, zaś życiowo urealniony test Turinga daje istotnie mniejsze szanse nawet superkomputerorobotom przyszłości.

7. Teza o niemożliwości sztucznej inteligencji (w szczególności matematycznej), teza, której wiarygodność wydaje się rosnać wraz z rozwojem ludzkiej wiedzy, mogłaby ewentualnie stanąć w jednym szeregu ze słynnymi twierdzeniami i zasadami limitacyjnymi: twierdzeniami Gödla, Skolema i Tarskiego, zasadą nieoznaczoności Heisenberga, teorią ekwipotencjalnej niestabilności układów dynamicznych. Jednak nie ma raczej szans na nadanie tej tezie statusu i rangi twierdzenia matematycznego. Decyzja „za” lub „przeciw” w odpowiedniej kwestii zdaje się mieć charakter założenia reguła-tyw n e g o (w sensie Kantowskim).

8. W filozofii znane są różne pojęcia analityczności i, tym samym, syntetyczności. W konsekwencji różnie można rozumieć sławne pytanie o istnienie zdań syntetycznych a priori. Z punktu widzenia praktyki poznania matematycznego najbardziej interesujące wydaje się utożsamienie syntetyczności z nietrywialną informatywnością w świecie. Pytanie Kanta zabrzmiałoby: Czy *sama* matematyka może coś ciekawego powiedzieć o świecie?

Sukcesem nietrywialnej informatywności a priori o świecie są fundamentalne teorie fizyki matematycznej i kosmologu. Natomiast przegląd najbardziej śmiałych wyzwań poznawczych metod matematycznych w biologii wskazuje na ich marginalizację na tym polu. O ile radykalnie mniejsza skuteczność matematyki w poznawaniu świata organicznego nie pociąga praktycznie negatywnych skutków (mamy po prostu do czynienia z jałowością, nietrafnością czy małą głębokością poznawczą wyników), o tyle matematyzacja w poznawaniu społeczeństwa i człowieka może stanowić zgro-

zenie dla kondycji umysłowej i moralnej ludzi. Możliwość taka jest wyzwaniem dla filozofii.

JÓZEF TUREK:

WSZECHŚWIAT DYNAMICZNY. REWOLUCJA NAUKOWA
W KOSMOLOGII

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Dzięki nieoczekiwanym odkryciom astronomii pozagalaktycznej oraz analizom teoretycznym, kosmologia relatywistyczna zaproponowała nowy, zdecydowanie odmienny od przyjmowanego przez wieki obraz Wszechświata, którego główną cechą był jego dynamiczny charakter. W przekonaniu wielu kosmologów i historyków nauki ukształtowanie się tego obrazu stanowiło, podobną do Kopernikańskiej, rewolucję naukową w dotychczasowej wiedzy o Wszechświecie. Wypowiedzi te miały raczej charakter deklaracyjnych stwierdzeń opartych bardziej na intuicji i płynących z własnej praktyki naukowej odczuciach niż na historyczno-metodologicznych analizach samego procesu kształtowania się dynamicznego obrazu Wszechświata. Należało zatem podjąć systematyczne badania w tym zakresie, by móc zasadnie określić wiarygodność tego rodzaju stwierdzeń. Wymagało to przede wszystkim możliwie całościowej, konsekwentnie przeprowadzonej i wewnętrznie spójnej rekonstrukcji historycznej bardzo złożonego i wieloaspektowego procesu kształtowania się tej idei. Z drugiej strony należało też podjąć systematyczne i w miarę wszechstronne analizy metodologiczne tego procesu.

Tym samym praca w swych głównych zrębach przekracza ramy zwykłej monografii historycznej, plasując się raczej na linii dynamicznie rozwijającej się ostatnio tzw. uhistorycznionej filozofii nauki. Podjęte więc badania w całej swej rozciągłości należą do tzw. *case studies*, koncentrując się na pewnym wycinku dziejów współczesnej kosmogonii, jakim bez wątpienia było kształtowanie się dynamicznego obrazu Wszechświata. Analizy historyczne pokazały, że proces formułowania się tego obrazu dokonał się zarówno na płaszczyźnie empirycznej, jak i teoretycznej. W wymiarze treściowym idea ta sprowadza się do dwóch podstawowych prawd: ekspansji i ewolucji Wszechświata. Pierwsza z nich pojawiła się wcześniej i to w następstwie zarówno obserwacji astronomicznych, jak i badań teoretycznych. Druga natomiast, stanowiąc niejako naturalne dopełnienie faktu ekspansji Wszechświata, była efektem zastosowania wiedzy fizycznej do badań kosmologicznych. Prawda ta została dosyć powszechnie przyjęta na początku lat trzydziestych naszego stulecia, wyznaczając pewnego rodzaju paradygmat w spojrzeniu na istniejącą wokół nas rzeczywistość.

Filozoficzna natomiast refleksja nad procesem przechodzenia od statycznego do dynamicznego obrazu Wszechświata nie tylko odsłoniła nowe

aspekty tego procesu, ale stanowiła przykład przeprowadzania analiz filozoficznych w bezpośrednim powiązaniu z faktycznym uprawianiem nauki. Przede wszystkim ukazana została ogromna złożoność i wieloaspektowość zmian, jakie zaszły w wiedzy kosmologicznej wraz z pojawieniem się idei Wszechświata dynamicznego. Zmiany te dotyczyły nie tylko podstawowych treści tej idei, ale również stosowanych metod, słownika i szeroko rozumianego kontekstu filozoficznego. Analizy natomiast przebiegu tych zmian wskazywały z jednej strony na podstawowe procedury naukotwórcze odpowiedzialne za ten przebieg, a z drugiej za główne determinanty warunkujące te procedury. Jak każdy inny proces zmian naukowych, tak i kształtowanie się idei Wszechświata dynamicznego dokonywało się na drodze procedur odkrywania, wyboru i akceptacji tego wszystkiego, co tę ideę tworzyło. W ramach zaś każdej z tych procedur dały się wyróżnić bardzo zróżnicowane czynności poznawcze uzupełniane w wielu przypadkach o aspekty decyzyjne. Należały do nich przede wszystkim różnego rodzaju wnioski. W znacznie mniejszym stopniu wpadanie na pomysł, metoda prób i błędów czy przypadek.

Odnosnie zaś do podstawowych determinantów warunkujących przebieg tych zmian okazało się, że brały w nim udział zarówno czynniki epistemiczne, jak i pozaepistemiczne, nazywane też wewnętrznymi i zewnętrznymi. Nie można zatem ograniczyć się do stwierdzenia, że kształtowanie się dynamicznego obrazu Wszechświata było jedynie procesem autonomicznym, przebiegającym niezależnie od wpływu czynników pozapoznawczych, takich jak społeczne, psychologiczne, kulturowe, ekonomiczne, techniczne i inne. Należy więc przyjąć, że do pewnego stopnia był to proces heteronomiczny, chociaż wpływ czynników zewnętrznych nie wydaje się być dominującym. W wielu jednak przypadkach, np. przyrządów obserwacyjnych, jest on konieczny, ale niewystarczający. Same bowiem determinanty pozaepistemiczne nie byłyby w stanie spowodować żadnych zmian w nauce, gdyby nie zostały wykorzystane w konkretnych czynnościach poznawczych.

Otrzymane w toku powyższych analiz filozoficznych ustalenia pozwoliły z kolei na pewne stwierdzenia dotyczące podstawowych własności omawianego procesu kształtowania się idei Wszechświata dynamicznego. Chodziło głównie o zagadnienie ciągłości tego procesu, a w jego ramach o pytanie, czy były to zmiany rewolucyjne. Podejmując te kwestie należy zaznaczyć, że proces kształtowania się idei Wszechświata dynamicznego był procesem złożonym z bardzo wielu różnorodnych zmian dokonujących się równocześnie, niejako obok siebie, lub też następujących po sobie. Był to więc proces rozciągnięty w czasie, chociaż nie trwający zbyt długo. W swych bowiem zasadniczych zrębach ukształtowanie się dynamicznego obrazu Wszechświata dokonało się w przeciągu około dwudziestu lat.

Między poszczególnymi zmianami tworzącymi ów proces zachodziły najczęściej mniej lub bardziej wyraźne związki logiczne, ale nie było to regułą. Wiele bowiem tych zmian nie było w ogóle, lub było bardzo luźno ze sobą powiązanych. Dotyczyły bowiem one różnych wytworów nauki i to w stopniu zróżnicowanym. Czasem było to jedynie poszerzenie zakresu lub treści już istniejącej wiedzy. Innym razem pojawiały się zupełnie nowe sytuacje poznawcze, wcześniej w ogóle nieznanе. Najbardziej jednak radykalnymi zmianami były te, które nie tylko wprowadzały zupełnie nowe treści z zakresu dynamicznego obrazu Wszechświata, ale równocześnie powodowały odrzucenie istniejącej już wiedzy o statyczności świata. Takim zmianom przypisuje się najczęściej charakter zmian rewolucyjnych.

Możliwość występowania obok siebie zmian o bardzo różnych cechach, w tym ciągłych i nieciągłych, w jednym ogólnym procesie przechodzenia od statycznego do dynamicznego obrazu Wszechświata, daje się wytłumaczyć głównie ogromną złożonością i wieloaspektowością tego procesu. Dotyczył on bowiem bardzo różnorodnych przedmiotów zmian takich, jak metody, słownik, treści i kontekst filozoficzny. Również biorące udział w jego realizacji czynności poznawcze przejawiały znaczenie zróżnicowane, podobnie jak i warunkujące te czynności determinanty. Podejmowanie zaś, zgodnie z sugestiami współczesnej filozofii nauki, próby wyjaśnienia obecności obok siebie w jednym procesie kształtowania się idei Wszechświata dynamicznego tak różnorodnych zmian nie są w pełni zadowalające. Odwołanie się bowiem bądź do zasady korespondencji, bądź też Darwinowskiej teorii ewolucji, lub tzw. bifurkacyjnej teorii rozwoju wiedzy nie oddają w pełni całej złożoności mechanizmów odpowiedzialnych za kształtowanie się owej idei.

Widać więc, że w złożonym i ogromnie skomplikowanym procesie dochodzenia do idei Wszechświata dynamicznego miało miejsce przeplatanie się zmian o bardzo zróżnicowanych własnościach. Obok wyraźnych zmian ciągłych, zwanych też kumulatywnymi, występowały zmiany nieciągłe, antykumulatywne. Przynajmniej niektórym z nich można przypisać charakter zmian rewolucyjnych. Odnaczały się bowiem nie tylko wprowadzeniem zupełnie nowych treści poznawczych, ale równocześnie gwałtownym odrzuceniem już istniejącej wiedzy. Zmiany takie stoją w wyraźnej opozycji do dosyć powszechnie przyjmowanych w nauce zmian rewolucyjnych. Zatem istotnie proces kształtowania się dynamicznego obrazu Wszechświata był procesem rewolucyjnym. Niemniej wydaje się, że nie były to zmiany na tyle intensywne i szerokie, aby można było przypisać im cechę globalności, jak to miało miejsce w przypadku rewolucji Kopernikańskiej.

Niemniej, współczesne trendy w kosmologii zdają się wskazywać, że zmiany te nabierają coraz bardziej charakteru rewolucji globalnej. Jednak dopiero przyszłość będzie w stanie zweryfikować słuszność tych przypuszczeń.