

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 1999 AUTOREFERATY

STANISŁAW BAFIA:

CZY KONIEC *AETATIS BOETHIANAE*?

Komentarz w. Tomasza z Akwinu do *De hebdomadibus* i *De Trinitate*
Boecjusza. Dyskusja w. Tomasza z Akwinu z augustinizmem
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

w. Tomasz z Akwinu napisał komentarze do dwóch tekstów Boecjusza, które od dawna cieszyły się wielkim powodzeniem wśród uczonych chrześcijańskich Europy zachodniej (*Exposito libri Boeti De hebdomadibus* i *Super Boetium De Trinitate*). Począwszy bowiem od Eriugeny *Opuscula theologica* Boecjusza były przedmiotem wielu różnorodnych komentarzy, a w XII w. stały się one, a przede wszystkim *De hebdomadibus* i *De Trinitate*, swoistym podręcznikiem filozofii i teologii katolickiej i to do tego stopnia, że wiek ten otrzymał od historyków nauki średniowiecznej miano *aetas boethiana*. Centrum studiów boecijskich była znana wówczas i bodaj najważniejsza w Europie szkoła katedralna w Chartres, gdzie uprawiano filozofię i teologię w duchu chrześcijańskiego neoplatonizmu nie pomijając najtrudniejszych zagadnień, a za jedno z nich uważano katolickie nauki o Trójcy w. Teksty Boecjusza powstawały najprawdopodobniej w Rawennie, na dworze Teodoryka, króla Wizygotów, arianina, w klimacie teologicznych sporów trynitarnych i mogły być ukrytą przyczyną procesu sądowego zakończony wyrokiem śmierci wykonanym na ich autorze. Nie powinno przeto dziwić, że gdy w XI/XII wieku w chrześcijaństwie zachodnioeuropejskim ponownie pojawiły się błądy arian, zwrócono uwagę na Boecjusza jako na tego, który przed prawie sześć wiekami zwycięsko zajął się obroną wiary katolickiej wobec naporu zwolenników herezetyckich arian.

Gdy w. Tomasz z Akwinu zaplanował opracowanie całości chrześcijańskiej doktryny, ponownie zwrócił uwagę na filozoficzno-teologiczny dorobek Boecjusza. W komentarzu do *De hebdomadibus* napisał wprost, że *Opuscula theologica* Boecjusza stanowi zarys nauki chrześcijańskiej i dlatego nie pozostało mu nic innego, jak podjąć się zadania skomentowania tych tekstów Boecjusza, by w ten sposób wyłożyć system filozoficzno-teologiczny. Rozpoczął od tych dwóch traktatów, ponieważ zawierały one dwa najważniejsze punkty nauki chrześcijańskiej, to jest problematykę teoriopoznawczo-metodologiczną oraz nauki o Bogu. Poza tym - można się domyślać - Boecjusz rozpoczął przeciwko szeregowi uczonych chrześcijańskich, którzy w średniowieczu przejęli nauki Arystotelesa i za jego pomocą usiłowali budować - przynajmniej w zarysie - system chrześcijańskiej nauki.

Okazało się jednak, że teksty Boecjusza nie nadają się do tego i dlatego w. Tomasz z Akwinu przerwał prace nad ich komentowaniem, by wkrótce przystąpić do pisania *Summa theologiae*, dzieła syntetyzującego nauki chrześcijańskie, ale już na nowych, w porównaniu do Boecjusza, podstawach doktrynalnych. I tak, treści zawarte w tych komentarzach można sprowadzić do trzech grup problemów, tj. do zagadnień antropologiczno-teoriopoznawczych, części metodologicznych i niektórych, ale zarazem podstawowych, zagadnień metafizycznych.

Zagadnienia antropologiczno-teoriopoznawcze (s. 23-94) w. Tomasz z Akwinu rozwinął w dwu pierwszych kwestiach komentarza do *De Trinitate* Boecjusza w kontekście nauki o naturalnej poznawalności Boga, co znowu sugeruje określenie wizji człowieka. I właśnie w. Tomasz podjął dyskusję z neoplatonicko-chrześcijańską, obecną w tekstach Boecjusza, antropologią, a polemika ta dotyczyła struktury człowieka, przede wszystkim znaczenia ciała w procesie poznania, natury umysłu ludzkiego i konieczności tzw. boskiego wiatła w procesie poznania naturalnego. Odchodzić od neoplatonicko-chrześcijańskiej wizji człowieka i poznania naturalnego, w. Tomasz opowiedział się za arystotelesowsko-chrześcijańską antropologią i w konsekwencji teorii poznania, przyznając naturalnemu rozumowi mimo ograniczonego i równocześnie nie naukowego poznania Boga.

Metodologii nauk zaproponowanej (s. 95-178) przez w. Tomasza można potraktować jako poszukiwanie przez w. Tomasza z Akwinu nauki, w której można by prowadzić rozważania na temat Boga oraz zagadnienie metod stosowanych w naukach teoretycznych. Problem metodologii średniowiecznej filozofii i teologii jest o tyle skomplikowany, że w dorobku filozofów i teologów średniowiecznych daje się zauważyć brak całych dzieł lub nawet większych fragmentów o tematyce części metodologicznej. Poszczególne autorzy poruszają te problemy przy okazji, jako dodatek omawiania innych zagadnień, a taki stan rzeczy wymaga mądrego rekonstruowania tez metodologicznych. w. Tomasz z Akwinu sprowadził je w tych tekstach do podziału filozofii ze względu na jej cel oraz przedmiot i w ten sposób, tym razem za Boecjuszem, omówił przedmiot i metod nauki teoretycznych, to jest fizyki, matematyki i metafizyki zwracając przede wszystkim uwagę na Boga jako przedmiot metafizyki. W tych zagadnieniach w. Tomasz zarzucił neoplatonickie treści znajdujące się w tekście Boecjusza, a przede wszystkim zarzucił myśl o matematyce, jako nauce przygotowującej umysł ludzki do poznania Boga. Ten jej charakter akcentował najpierw sam Boecjusz, a potem jego komentatorzy, zwłaszcza w XII w. w. Tomasz natomiast skierował ją, jako narzędzie, do poznania przyrody wyróżniając w ramach *quadrivium* tzw. *scientiae mediae*. Gdy idzie natomiast o metafizykę, to owo odejście od neoplatonizmu w kierunku arystotelizmu jest widoczne nie tylko w stwierdze-

niach dotyczących jej przedmiotu, ale nade wszystko w stwierdzeniach na temat metafizycznego poznania Boga (poznanie istnienia Boga przy niepoznawalności Jego natury).

Spośród szczegółowych zagadnień metafizycznych (s. 179-251) w. Tomasz z Akwinu poświęcił wiele uwagi w komentarzu do *De hebdomadibus*. Przedstawił tam niektóre z tzw. transcendentaliów, to jest pojęcie bytu, jedno i dobre, a przy okazji omawiania pojęcia dobra przedstawił teorię partycypacji, która, według neoplatonickiego pochodzenia, w jego interpretacji otrzymała nowy charakter, co było możliwe dzięki dostrzeżeniu egzystencjalno-trybowej struktury bytu. Omawiając natomiast zagadnienie ilości i miejsca, w. Tomasz uzasadnił po prostu pluralizm bytowy, które to stanowisko jest charakterystyczne dla filozofii pozostającej pod wpływem inspiracji arystotelesowskich.

Czy dwa teksty w. Tomasza z Akwinu, to jest komentarz do *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza stanowią zachowanie *aetatis Boethianae*? Na to pytanie pada odpowiedź pozytywna, ale tylko częściowo. Z pewnością *Opuscula theologica*, a nade wszystko *De Trinitate*, utraciły wczesną popularność. Jak dotychczas znany jest jeszcze tylko jeden rękopis zawierający komentarz do tego traktatu, do dziś nie opublikowany drukiem, przechowywany w bibliotece opactwa w Admon. Ale już inaczej wygląda sprawa z *De hebdomadibus* Boecjusza. Niedługo po w. Tomasz z Akwinu pojawiły się nowe komentarze do tego dzieła, choć o charakterze fragmentarycznym. Rękopisy pochodzą z XIV i XV wieku i przechowywane w bibliotekach w Erlangen, Moguncji, Krakowie i Wiedniu. Równie wielkim zainteresowaniem cieszyło się ostatnio w chronologicznej porządku pismo Boecjusza, to jest *De consolazione philosophiae*, a gdy idzie o popularność, to nawet przekroczyło ramy czasowe oddziaływania pism teologicznych „pierwszego scholastyka i ostatniego Rzymianina”.

EUGENIA BASARA-LIPIEC:
ARCYDZIEŁO. TEORIA I RZECZYWISTO
(Uniwersytet Jagielloński - 1998)

Książka stanowi próbę uporządkowania problematyki arcydzieła zarówno w aspekcie historycznym, jak i systematycznym. Przegląd różnych stanowisk, znanych z przeszłości i współczesnych dokonany, towarzyszy analizie podstawowych pojęć, badanie istoty i funkcji arcydzieła, a także charakterystyka „arcydziałności” w strukturze aksjologii. Cel główny rozprawy to zbudowanie podstaw ogólnej teorii arcydzieła. Rozprawa składa się z Wstępu, sześciu rozdziałów (I — *Zarys historii pojęcia arcydzieła*, II — *Arcydział jako wartość i miara wartości*, III — *Estetyka wobec arcydzieła*,

IV - *Typy arcydzieł*, V - *Arcydzieło absolutne jako temat utworów artystycznych*, VI - *Zmiennie w dziejach kultury*) oraz *Zako czenia i Bibliografii*.

Dzieje kategorii „arcydzieło” autorka przedstawiła w oparciu o wybrane materiały z historii sztuki, estetyki, lingwistyki, a tak e refleksi ogólnofilozoficzn . Geneza i proces kształtowania si sensu i zakresu terminu „arcydzieło” si ga redniowiecznych poj : francuskiego *chef-d'oeuvre*, niemieckich *Meisterstück* i *Meisterwerk* i angielskiego *masterpiece*. Przechodzi nast pnie przez renesansow aksjologizacj w szerszym znaczeniu, a poprzez O wiecenie i Romantyzm dociera do nowoczesnego, wieloaspektowego i wielofunkcyjnego uj cia. Na przykładach z dziejów wiatowej i polskiej sztuki dokonana została kategoryzacja, głównie dzi ki przyj tym kryteriom immanentnym i transcendentnym. Porównawczym badaniom poddany został również materiał leksykalny, przede wszystkim w polskich słownikach.

Kwestia *Arcydzieła jako warto ci i miary warto ci* dotyczy fundamentalnego rozró nienia mi dzy warto ciami a ich wiadomo ciowymi korelatami, mi dzy innymi poj ciami-wzorcami oraz ideałami warto ci. Arcydzieła okazuj si no nikami warto ci autotelicznych (arcydzielno ci czystej), ale te wyznaczaj instrumentaln skal ocen dla wszelkich innych tworów o ni - szych walorach. Istota arcydziełowa zawiera si we wła ciwo ciach jego doskonałej, wewn trznej struktury, współokre lana jest wszak e tak e poprzez funkcj bezwzgl dnej oryginalno ci i niezast powalno ci w kulturze.

Współczesna estetyka wobec arcydzieła - to przegl d i rekonstrukcja najwa niejszych stanowisk wprost lub po rednio skierowanych na zagadnienie arcydzieła. Pojawiaj si tutaj znane europejskie i polskie nazwiska: Benedetto Croce, Etienne Souriau, Mikel Dufrenne, Władysław Tatarkiewicz, Roman Ingarden, Maria Gołaszewska, Stefan Morawski i inni. Podobne cele przywiecaj rozwa aniom na temat współczesnej estetyki ameryka skiej, ywiej i cz ciej ni europejska reaguj cej na zwi zki teorii z praktyk ludzkich prze y . Tam wła nie wprowadza si rozmaite formy selekcji i klasyfikacji, zarówno historyczno-kulturowych, jak aksjologicznych *par excellence*. Powstaj rankingi Klasycznych osi gni oraz bie ce wyceny i zmiany notowa na rynku dzieł współczesnych. Charakterystyczn cech my li ameryka skiej jest swoboda kreacji ocen i wysoka arbitralno konstrukcji warto ciuj cych. Znamiennym przykładem s pogl dy Waltera Caahna oraz grupy autorów zbiorowej wypowiedzi *Co tworzy arcydzieło*.

Arcydzieło okazuje si struktur aksjologicznie dwustopniow . Pierwszy szczebel zawiera to, co jest wspólne wszystkim wytworom artystycznym. Drugi si ga do kategorii „aktywizatora”, poj cia utworzonego specjalnie dla arcydzieła. Aktywizacyjna, pobudzaj ca rola wybitnego dzieła sztuki mo e by uznana za jego cech konstytutywn . Rozwa ania wokół warto ci arcydzieła ujawniaj , z jednej strony, jego wewn trzn perfekcj jako warto

„w sobie”. Z drugiej strony wyznaczają jego pozycję pośród innych, czynią go - w wykorzystaniu cech typowych - najwybitniejszym pośród innych. W tym również chodzi o określenie niezastąpionalności właściwego rozwoju dzieł sztuki i kultury w najogólniejszej perspektywie.

Analiza arcydzieła absolutnego dotyka sytuacji granicznych, blisko szczytów aksjologicznych. W ich pobliżu mieszczą się utwory, z intencją wyznaczone do rangi bezwzględnie najwyższych osiągnięć ludzkiego ducha. Poczucie kreacji absolutnej towarzyszy artystom, którzy akceptacją własnej zagłady pragną okupić akty stwarzania dzieł wiekopomnych. Ilustracją takich ambicji jest *Wielka Improwizacja z Dziadów* Mickiewicza, a także wiele prac innych artystów XIX wieku, nie wyłączając swojej maksymalistycznej pasji okresu Młodej Polski.

Arcydzieła narodowe i ich specyfika, to kolejny problem, omawiany w książce w perspektywie statusu społecznego sztuki, zwłaszcza w ramach centralnych kategorii historyzoficznych oraz idei i wartości narodowych. Istota arcydzieła narodowego zostaje ukazana na przykładzie sztuki polskiej, między innymi ze specjalnym odwołaniem się do poglądów C. K. Norwida oraz roli arcydzieł w budzeniu świadomości i tworzeniu hierarchii wartości narodowych. Za Davidem Sweetem i innymi badaczami amerykańskimi autorka przyjmuje propozycję stworzenia wieloczynnikowej typologii arcydzieł, uwzględniając historyczny i społeczny kontekst i jego konsekwencje („arcydzieła manipulacji”, „arcydzieła perswazji”). W rozdziale o *Zmianach w dziejach kultury* następuje ekspozycja sensu zmian i reguł prawidłowości na tle dzieł sztuki. Chodzi tutaj w szczególności o weryfikację „prawa serii” oraz miejsce arcydzieł w powstawaniu sinusoidy przeobrażeń kulturowych. Fundamenty definicji arcydzieła mieszczą się na wielu płaszczyznach, sięgając do różnorodnych dziedzin wiedzy i do wiadczenia ludzkiego. Najbardziej uprawnione są w tym względzie estetyka oraz psychologia i socjologia sztuki. Niejednokrotnie jednak wystarczające - a może najtrafniejsze? - są definicje przez wskazanie.

W finalnych partiach rozprawy pojawiają się konkluzje generalne. Arcydzieło wyraża sobie doskonałość, ale zarazem - poprzez niesione treści - transcendentne odniesienia społeczne i psychologiczne. W analizie charakterystyki czasowej uwidocznia się dialektyka kontrastu pomiędzy ulotnością funkcji względem „tu i teraz” podmiotowych oczekiwania a obiektywną trwałością i egzystencjalnie mocnym osadzeniem w kulturze. Arcydzieło ujawnia się jako medium procesu samooczyszczania się obszaru sztuki, z miejscem zostawionym jedynie dla wybranych dokonania. Tym samym arcydzieła uczestniczą w przewycięciu aksjologicznej relatywizacji. Same stanowią wartość bezwzględną, tworząc system miar dla hierarchicznej drabiny wartości w ogóle dopuszczalnych w kulturze.

Specjalnego znaczenia nabiera tedy problem przyszło ci arcydzieł. W relacji mi dzy epigonizmem a awangardyzmem kształtują si warunki historycznego zapotrzebowania na arcydzieła. Optymistyczna prognoza przyszło ciowa jest potwierdzeniem tendencji współczesnej sztuki. Potrzeba arcydzieł jako znaków i drogowskazów w chybotliwym, niepewnym wiecie warto ci wci kwestionowanych, staje si coraz mocniejszym składnikiem ludzkiej natury, jednostkowej i zbiorowej zarazem.

Streszczenie niniejsze stanowi nieco zmienion wersj dwuj zycznego skrótu, zamieszczonego na ko cu habilitacyjnej ksi ki. Rozprawa została przygotowana do druku ju w trakcie ci kie choroby autorki, mi dzy jedn operacj a nastpnymi. Kolokwium habilitacyjne odbyło si na Uniwersytecie Jagiello skim w ko cowej fazie choroby. Przewieziona z kliniki, natychmiast po wykładzie habilitacyjnym i po głosowaniach, powróciła na łó ko szpitalne. Giga (bo tak j wszyscy nazywali) zd yła wtedy jeszcze przekaza w prezencie członkom Rady Wydziału Filozoficznego wie o wydany, swój ósmy tomik poezji. Potem zostało jej tylko 5 miesi cy ycia. Zd yła posmakowa toastowego szampana na wie o zatwierdzeniu habilitacji. Kiedy dziekan ogłaszał oficjaln wiadomo z Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej i przekazywał gratulacje nowej doktor habilitowanej, ona od dwóch godzin ju nie yła. Było to 19 listopada 1998 roku.

Józef Lipiec

TADEUSZ BIESAGA SDB:
SPÓR O NORM MORALNO CI
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie)

Rozprawa stawia podstawowe dla etyki pytanie o norm moralno ci, to jest o kryterium moralnej oceny czynu, czyli o to, przez co czyn staje si dobry i powinny moralnie. Samo sformułowanie tytułu rozprawy mo e przywoływa wielkie spory prowadzone cho by przez polsk my li filozoficzn , a zaznaczone takimi dziełami jak: *Spór o istnienie wiata* Romana Ingardena, *Spór o istnienie człowieka* Józefa Tischnera, czy *Spór o pi kno* Piotra Jaroszy skiego. Zalet takiego sformułowania tematu i problemu rozprawy jest podj cie si wielkiego zadania, które autor zrealizował nie zamykaj c si do jednego systemu etycznego, ale si gaj c do tych nurtów filozoficznych, które s zasadnicze w sporze o etyk i jej charakter.

W sformułowaniu tytułu rozprawy autor si gn ł do terminologii, któr posługiwał si Karol Wojtyła i postawił pytanie o norm moralno ci. Nawizal on w tym wzgl dzie do etycznych i metaetycznych bada tego etyka i antropologa. Nie chodziło mu jednak tylko o opracowanie personalizmu K.

Wojtyły i jego kontynuatorów, lecz o krytyczne przeanalizowanie kilku ważnych nurtów etycznych, które w kwestii normy moralno ci wypracowały pewne zasadnicze stanowiska. Ze względu na różnie określone normy moralno ci autor wyróżnia: eudajmonizm, deontologizm i personalizm. Dyskusja w rozprawie rozwija się od radykalnej krytyki eudajmonizmu przez deontologizm etyczny Immanuela Kanta (r. I), poprzez umiarkowane jego krytyki przez etyków aksjologicznych fenomenologów, głównie Maxa Schelera i Dietricha von Hildebranda (r. II), poprzez poszukiwanie możliwości podważenia tej krytyki przez etyków w. Tomasza i wypracowane w tym względzie typowe stanowiska tomistów (r. III), by na końcu poszukiwać rozwoju w personalizmie K. Wojtyły i jego kontynuatorów. W tej metaetycznej perspektywie, w każdym z analizowanych w rozprawie systemów etycznych, przewijają się trzy wątki: za czy przeciw deontologizmowi, za czy przeciw eudajmonizmowi i w kierunku personalizmu. Z punktu widzenia tego rodzaju badań metaetycznych przywoływane są implikowane przez nie problemy epistemologiczne czy antropologiczne.

Już na początku pierwszego rozdziału rozprawy problem normy moralno ci postawiony jest radykalnie. Przywołane są wypowiedzi I. Kanta, w których odrzuca on wszystkie dotychczasowe, podane przez jego poprzedników kryteria moralno ci. Dzieli on je na takie, które w określeniu moralno ci odwołują się do subiektywnych (empirycznych) czynników (jak np. Epikur, który u podstaw moralno ci stawiał uczucie fizyczne, inaczej przyjemno ci, czy E. Hutcheson, który odwoływał się do zmysłu moralnego, czy moralnego uczucia, jak M. Montaigne, który za kryterium moralno ci stawiał wychowanie, oraz B. Mandeville, który za takie kryterium przyjmował ustrój społeczny czy system prawa obowiązujący w państwie) i takie, które odwołują się do obiektywnych (racjonalnych), ale też pozamoralnych czynników (np. stoicy i Ch. Wolff, który za takie kryterium uznał ontologiczną doskonałość człowieka, czy też Ch. A. Crusius, który za taką normę uznał wolę Boga (s. 17 nn)). Odrzucając te propozycje - stwierdza autor - I. Kant podjął jednocześnie wysiłek aby przezwyciężyć empiryzm D. Hume'a i przez to uratować wolność, a wraz z nią moralność. Poszukiwał on takiego kryterium moralno ci, które nie przekreślałoby, ale wynikało z autonomii woli. W imię autonomii woli odrzucił Kant wszelkie heteronomiczne normy, które są narzucane człowiekowi z zewnątrz. Wykluczył również te, które uzasadnianie są przez odwołanie się do dążenia do przyjemno ci czy szczęścia. Norma moralno ci ma być formą naszej autonomii, ma być imperatywem bezwarunkowym, kategorycznym, ma ujawniać nasz bezinteresowność. Wskazanie na takie cechy normy moralno ci prowadziło do radykalnej krytyki nie tylko etyki hedonistycznej czy utilitarystycznej, ale również etyki eudajmonistycznej.

nej. W rozprawie krytyka ta została zrekonstruowana na terenie etyki obowi-
zku, etyki aksjologicznej i etyki personalistycznej.

Pytanie o treść zawartość normy moralnej w etyce deontologicznej
I. Kanta doprowadziło w rozprawie do zasadniczej dyskusji między apriory-
zmem formalnym tego myśliciela a aprioryzmem materialnym fenomenolo-
gów. Efektem krytyki formalizmu etycznego Kanta, jest rehabilitacja przez
M. Schelera wartości i wartości z nich wynikających z nich intencjonalnych uczu-
ujmowania wartości. Rygoryzm Kanta względem sfery emocjonalnej został
tu przewyższony. Okazało się, że motywowanie się wartościami nie przekre-
śla naszej wolności i nie jest egoistycznym zaspakajaniem naszych uczu-
ć. Dalsza dyskusja o treść zawartość tej normy prowadziła do „odkrycia”
godności osoby. Poszukiwanie antropologicznych podstaw tej godności na
terenie etyki arystotelesowsko-tomistycznej pozwoliło autorowi rozprawy
związać normę personalistyczną z ontycznym faktem spełniania się osoby
w czynie. W konkluzji poszukiwania te pozwoliły zrównoważyć zbyt rady-
kalne przeciwstawienie przez I. Kanta obowiązku - intencjonalnym uczu-
ciom i inklinacjom naturalnym. Spór o normę moralną nie musi się wi-
czyć z zdaniem autora - zakończony jednostronnym redukcjonizmem deontolo-
gicznym, w którym z formalnie pojętych nakazów wyprowadza się wartość
czy dobro. Nie musi się wiązać z autonomizmem, w którym jedyną racją
normy jest to, że podmiot ją stanowi. Nie musi implikować nieprzewyższony -
alny konflikt między moralnością a uczuciami i tendencjami naturalnymi
osoby. Etyka nie musi być teorią konfliktu wewnątrz osoby, teorią dyktatu
imperatywu kategorycznego, czy teorią dyktatury bezosobowych wartości-
ci, lecz teorią godności osoby, jej integracji i spełniania się w czynie.

WIESŁAW DYK:

ROLA PRAW BIOLOGICZNYCH W WYJAŚNIENIU EWOLUCYJNYM (Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie)

Przedmiot badań biologicznych, tj. struktura i ewolucja świata żywego
charakteryzuje się różnorodnością oraz hierarchicznością, wielopoziomo-
wością. Hierarchiczność strukturalna i funkcjonalna domaga się uznania
odpowiedniej strategii badań: syntetyczno-całościowych, holistycznych, in-
tegracyjnych i dynamicznych. Strategia ta powinna ujmować zarówno wa-
runki globalne, jak i lokalne mające wpływ na przemiany ewolucyjne. Ten
sam organizm funkcjonuje inaczej na różnych poziomach swego uorganizowa-
nia. Funkcjonowanie to uwarunkowane jest ogólnymi prawami przyrody
oraz prawidłowościami poszczególnych etapów organizacji.

Bezpodstawne wydaje się oczekiwanie, by badania zjawisk życia mogły
były zredukowane do sfery fizycznej i wyjaśnienia dynamiczności na pod-

stawie praw fizyki i chemii. Mało zadawałaj ce, z punktu widzenia ywego organizmu, s te nadzieje zwi zane z fizyk przyszło ci. Nie znaczy to jednak, by nie interesuj ce były próby wyja niania zjawisk samoorganizacji materii na terenie współczesnej fizyki i filozofii fizyki. Interesuj ce zdaje si by uwzgl dnienie warunków brzegowych i pocz tkowych przy wskazywaniu na funkcjonowanie praw fizykalnych. W biologii odnotowuje si wyra ny brak publikacji ujmuj cych zwi zek warunków brzegowych i pocz tkowych z prawidłowo ciami rozwoju organizmu. W biologii wskazuje si na dualizm metodologiczny, tj. redukcjonizm i kompozycjonizm, ale brak jest odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze ewolucja biologiczna kierowana jest przez prawa biologiczne, a w jakiej mierze przez prawa fizykochemiczne w okre lonych warunkach brzegowych?

Jest zrozumiałe, e ka de wyja nianie dokonuje si w okre lonej teorii, st d w pracy kładzie si akcent na „rozwojowe wyja nianie systemów ywych”, tzn. przez odwołanie si do ich historii i na podstawie teorii ewolucji. Obecnie istnieje wiele teorii ewolucji. Wspóln cech wszystkich teorii ewolucji biologicznej jest uznanie, e ewolucja jest uwarunkowana wieloma czynnikami, maj cymi charakter cz ciowo zdeterminowany przez warunki pocz tkowe, a cz ciowo przez okoliczno ci zewn trzne. U podstaw racjonalnej interpretacji zjawisk ewolucyjnych le y zało enie podatno ci przyrody na idealizację i uogólnienia. Uogólnienia te charakteryzuj si różnym stopniem szczegółowo ci, a niekiedy matematyczne uj cia prawidłowo ci okre lane s jako prawa przyrody.

Mo no formułowania, jak i korzystania z istniej cych praw biologicznych czyni zasadnym odwołanie si do odpowiedniego modelu wyja niania przez prawa. W ród wielu opracowanych ju modeli wyja niania najbardziej znanym i jednocze nie kontrowersyjnym jest model Hempla-Oppenheim (H-O). Główna idea tego modelu tłumaczenia polega na uj ciu zale no ci między eksplanansem a eksplanandum jako zwi zku dedukcyjnego oraz na wymogu, by eksplanans zawierał przynajmniej jedno prawo ogólne. Zbyt rygorystyczne warunki, jakimi obwarowano model H-O, czyni go mało przydatnym w tłumaczeniu procesów ewolucyjnych.

Interesuj c propozycj wyja niania podaje Wacław Mejbaum, tj. koncepcj eksplanacji genetyczno-teoretycznej. Koncepcja ta, zgodnie z zamiarem jej autora, zachowuje relacj mi dzy eksplanansem i eksplanandum, ale, zgodnie z tradycj epikurejsk , nie zakłada - chocia nie wyklucza - zastosowania praw ci le ogólnych w eksplanansie. Dopuszcza wiele tłumacze tego samego zjawiska lub zdarzenia oraz nie wyró nia spo ród wielu wyja nnie jednego najbardziej wiarygodnego i poprawnego.

Charakterystyka wyja niania biologicznego i pozabiologicznego prowadzi do wniosku, i wyja nianie biologiczne, a zwłaszcza ewolucyjne jest

szczególным przypadkiem wyja niania genetyczno-teoretycznego. Proces wyja niania przybiera najcz ciej posta opisu historii, a odwołanie si do prawidłowo ci ma na celu wskazanie na zwi zki genetyczne poszczególnych zdarze okre lonego procesu (w tym przypadku procesu ewolucji).

Wiele zjawisk ewolucyjnych sytuuje si na pograniczu ró nych dziedzin, a my nie dysponujemy prawami z tzw. obszaru skrzy owania. Teoretyczny aspekt procedury wyja niania jest zatem zale ny od post pu poszczególnych dziedzin wiedzy i sposobu ich wzajemnego powi zania. Pomocne wi c, jak si wydaje, s idee teorii chaosu wskazuj ce na konieczno systemowego opisu zjawisk przyrodniczych. W ramach tej cało ci okre la si nie tylko charakter i funkcje poszczególnych elementów ewoluuj cych struktur, ale tak e zwi zek mi dzy prawami fizykalnymi, biologicznymi, a nawet społecznymi. Z punktu widzenia dynamicznej cało ci prawa biologiczne w powi zaniu z prawami fizykalnymi w ramach tła ontologicznego, jakim jest proces ewolucji, uprawniaj procedury eksplanacyjne. Tło ontologiczne wyja niania ewolucyjnego obejmuje zarazem zjawiska, elementy i ich własno ci. Aby co wyja ni , nie wystarczy pozna i opisa jego genez , gdy u podstaw procedury eksplanacji le zało enia ontologiczne o charakterze racjonalnym uj te w teorii. Próba powi zania procedury i procesu wyja niania z procesem ewolucji biologicznej podpada pod schemat wspomnianego wyja niania genetyczno-teoretycznego.

W oparciu o zało enia realizmu epistemologicznego i ontologicznego twierdzi si , e w procesie ewolucji istniej obiektywne tendencje, które znajduj historycznie zmienny wyraz w formułowanych przez nauk prawach teoretycznych i fenomenologicznych. Analiza ewolucyjnej zmienno ci prowadzi do formułowania praw fenomenologicznych. Chocia prawo fenomenologiczne nie pretenduje w pełni do ujawnienia istoty wiata, nie sugeruje tym samym jego antyrealistyczno ci.

Do przybli enia natury prawa biologicznego nale y, jak si zdaje, posłu y si ideami S. Ossowskiego. W wietle tych idei prawa biologiczne nale y rozumie jako generalizacje historyczne, w których wyra ona jest zale no : 1) od przestrzeni i czasu (z racji zainteresowania si okre lona epok lub odno nie okre lonych zwi zków przyczynowych) oraz 2) od jakiego zdarzenia historycznego (np. mutacji). Powy sza propozycja pozwala zrozumie , e probabilistyczny charakter praw biologicznych wynika ze zło ono ci, nierównowagowo ci i nieliniowo ci systemów ywych oraz z istniej cej roli przypadku. Dynamiczny sieciowy zwi zek ró norodnych praw oraz przypadkowe zdarzenia sprawiaj , e inne prawidłowo ci rozwoju biologicznego ujawniaj si zale nie od stanu systemu i poziomu organizacji.

Sformułowania dotycz ce prawidłowo ci ewolucji s coraz bardziej dokładne dzi ki zaawansowaniu biologii w badania teoretyczno-empiryczne.

Postępowanie ten uwypatnia się w przedstawionym w książce *Rola praw biologicznych w wyjaśnianiu ewolucyjnym w wyjaśnianiu teoretyczno-genetycznym zakażenia wirusem HIV*.

Istotne znaczenie w wyjaśnianiu ewolucyjnym ma pojęcie selekcji. Przyrodnicze i matematyczne ujęcie doboru naturalnego pozwala na włączenie go jako składnika eksplanasu w wyjaśnianiu ewolucyjnym w ramach syntetycznej teorii ewolucji.

Z punktu widzenia teorii procesów nieliniowych i nierównowagowych zwraca się szczególnie uwagę na nieliniowe sprzeczanie warunków, praw fizycznych i biologicznych. Sprzeczanie to umożliwia tłumaczenie ewolucji jako wynik łamania symetrii (dotychczasowego rozwoju na danym etapie uorganizowania) i emergencyjnego wyłaniania się nowych prawidłowości na wyższym poziomie organizacji biologicznej. W ramach teorii procesów nieliniowych i nierównowagowych wskazano na E. R. Kruegera bifurkacyjny model eksplanacji. Istotną rolę w tym modelu odgrywa dobór naturalny, który spośród wielu możliwości dokonuje wyboru optymalnej drogi rozwoju systemu w danych warunkach i przy określonych prawidłowościach. Wyjaśnienie ewolucyjne stanowi retrospektywne przedstawienie procesów ewolucji w formie wykluczania możliwości, co w konsekwencji prowadzi do wyboru jednej, optymalnej możliwości drogi rozwoju w danych warunkach brzegowych. Możliwość wyboru jednego optymalnego tłumaczenia czyni wyjaśnienie ewolucyjne specyficznym w stosunku do ogólnej koncepcji genetyczno-teoretycznej. Zalecono między innymi eksplanansom a eksplanandum ujmując związki genetyczne, czasowe i element przypadku. Wyjaśnienie ewolucyjne, widziane z punktu widzenia zjawisk chaotycznych, F. R. Krueger nazywa historyczno-quasi-kausalnym, gdy jest ono systemowym pojęciem nieliniowego procesu historycznego i związów genetycznych pomiędzy poszczególnymi etapami rozwoju.

Zwrócenie uwagi na systemowe pojęcie praw poszczególnych etapów organizacji (łącznie z przyjęciem 12 roboczych zasad, zgodnie z którymi następuje niszczenie i tworzenie się porządku), przypadku i warunków początkowych (warunków rodowiska) w warunkach dalekich od równowagi umożliwia wyjaśnienie procesu powstawania informacji wartościowej w procesie ewolucji przedbiologicznej. Istotne jest to, iż w wyjaśnianiu powstawania informacji przedbiologicznej podstawową rolę odgrywają warunki początkowe. Znajomość warunków w eksplanansie jest tak samo ważna, jak znajomość praw. Powstawanie informacji biologicznej jest zgodne z prawami fizycznymi (drugą zasadą termodynamiki), ale wytłumaczenie faktu pojawienia się nowości ewolucyjnej możliwe jest tylko wtedy, gdy odwołamy się do praw właściwych biologicznym i związanych z nimi warunkami brzegowymi (mutacja) i początkowymi (warunki rodowiska). Nie ma wy-

ja niania poza teori , gdy teorie pomagaj ustali warunki i prawidłowo ci zachodzenia danego zjawiska.

Wyja nianie ewolucyjne, b d ce szczególnym przypadkiem wyja niania genetyczno-teoretycznego, dopuszcza wiele mo liwo ci eksplanacji okre lonego zjawiska. Wiele mo liwo ci suponuje posiadanie wielu teorii dla jednego zjawiska. W danej teorii mo liwe jest jedno optymalne tłumaczenie, a jego trafno zale y od dokladno ci okre lenia warunków brzegowych.

Powy sze rozwa ania staj si podstaw do przyznania znaczenia wyja nianiu teologicznemu i historyczno-integratywnemu.

ANNA JEDYNAK:
EMPIRYZM I ZNACZENIE
(Uniwersytet Warszawski)

Praca niniejsza ukazuje zwi zki współczesnego empiryzmu z pogl dami na znaczenie wyra e . Ujawnia intuicje, jakie poszczególni empiryci wi zali z poj ciem znaczenia i sensowno ci. Ukazuje, w jaki sposób dawali tym intuicjom formalny wyraz. Zdaje spraw z trudno ci, jakie spotykali empiryci buduj c koncepcje znaczenia. Wskazuje powody tych trudno ci i strategie, jakie mo e przyjmowa empirysta w ich obliczu.

Empirystów obecnego stulecia ł czy przekonanie, e sensowne s wszystkie i tylko te wyra enia, które pozwalaj mówi o tym, co da si do wiadczalnie sprawdzi lub chocia uprawdopodobni . Ró nie natomiast wyra ali to przekonanie: jego eksplikacje odnosz si do predykatów b d do zda ; odwołuj si do weryfikowalno ci lub do falsyfikowalno ci, do potwierdzalno ci całkowitej lub cz ciowej. Ich mnogo bierze si nie tyle z ró nic w podstawowych zało eniach przyj tych przez poszczególnych empirystów, ile st d, e kolejne propozycje kryteriów sensowno ci okazywały si nieadekwatne - rozmięły si z intencjami twórców, poci gaj c za sob niepo dane konsekwencje. Kwalifikowały jako sensowne wyra enia, które w my ł intencji nie miały takimi by b d jako bezsesowne te, których sensowno nie budziła w tpiwo ci.

Empirystom zainteresowanym problematyk znaczenia przy wiecał wi c wspólny cel, jakim było danie formalnego wyrazu pewnym intuicjom filozoficznym w sposób adekwatny. Rozwi zania, których nieadekwatno została wykazana, traciły zwolenników, co stymulowało dalsze poszukiwania. Daje si tu wi c odnotowa pewien post p, polegaj cy na zgodnym odst powaniu od rozwi za nietrafnych i na poszukiwaniu rozwi za wolnych od zauważonych usterek. Post p ów nie został jednak uwie czony opracowaniem rozwi zania powszechnie zaakceptowanego. Wprowadzie niepo dane konsekwencje pó niejszych propozycji s daleko subtelnniejsze od tych, jakie wła -

ciwe były propozycjom wcze niejszym, niemniej jednak nie sformułowano na gruncie empiryzmu kryterium sensu uznanego za w pełni adekwatne.

Nasuwa to przypuszczenie, że działo się tak nie dlatego, iż filozofowie zajmujący się tą problematyką nie zdołali odkryć właściwego rozwinięcia, lecz dlatego, że rozwinięcie takie po prostu nie istnieje. Przegląd empirystycznych koncepcji znaczenia oraz powodów, dla których były one zarzucane, potwierdza to przypuszczenie: ujawnia mianowicie, że koncepcje te respektowały miały szereg różnych intuicji, które łącznie nie mogły być spełnione na gruncie żadnego kryterium, gdyż spełnienie pewnych z nich wyklucza spełnienie innych. Pogląd ten stanowi główną tezę pracy *Empiryzm i znaczenie*.

Praca otwiera przegląd różnych empirystycznych koncepcji znaczenia: w części pierwszej - empirystów logicznych, a w drugiej - późniejszych kontynuatorów podjętej przez nich problematyki, z włączeniem Ajdukiewicza, który z nieco innych pozycji opracowywał zagadnienie znaczenia na gruncie empiryzmu. Przegląd ów nie obejmuje pełnego wykładu poglądów współczesnych empirystów na znaczenie. Zawarte są w nim tylko wybrane przykłady, ilustrujące określone zjawiska, mianowicie kłopoty, jakie napotykali empiryści przy konstrukcji kryteriów sensowności i liczne niepożądane konsekwencje tych kryteriów, zwłaszcza możliwości budowania sensownych zdań z bezsensownych terminów i bezsensowność pewnych zdań zbudowanych poprawnie z sensownych terminów. Niekiedy koncepcje te przedstawione są w kolejności innej niż chronologiczna, ze względu na związki zachodzące pomiędzy niektórymi spośród nich.

Człowiek trzecia zdaje sprawę z powodów tych trudnościami. Empiryści wiązali z pojęciem znaczenia pewne intuicje, a kryteria sensowności wyrażone miały być tak konstruowane, aby respektowały te intuicje, innymi słowami - aby spełniały postulaty empiryzmu. Inne postulaty charakterystyczne są dla empiryzmu holistycznego, a inne dla nieholistycznego, dlatego omówione zostały osobno dla każdego z tych stanowisk. Jednakże w obu tych wypadkach postulaty empiryzmu okazują się wzajemnie niezgodne. I to jest powód, dla którego żadne kryterium sensu nie satysfakcjonuje empirystów. Żadne bowiem nie może spełnić wszystkich empirystycznych postulatów dotyczących pojęcia sensu. Intuicyjne pojęcie sensowności empirycznej jest obciążone wewnętrzną sprzecznością i dlatego nie może na niego zadowalająco wyeksplikować. W tej sytuacji zarówno empiryzm nieholistyczny, jak i holistyczny stoi wobec konieczności odstąpienia od niektórych własnych założeń. Każda decyzja, które założenia podtrzyma, a od których odstąpi, wyznacza jedną z możliwych strategii konstrukcji pojęcia sensowności.

Analiza empiryzmu holistycznego związana jest z pewnymi zagadnieniami metodologicznymi, jak podział wyrażone na obserwacyjne i teoretyczne czy związki łączące teorię z obserwacją. Omówieniu tych zagadnień poświęci -

eona jest cz czwarta. Empiryzm skonfrontowany został przy tej okazji z innymi rekonstrukcjami procedur naukowych. Przedstawiony jest tam tak e pewien model rozwoju nauki, oparty na poj ciu wzgl dnej obserwacyjno ci. Poj cia pierwotnie teoretyczne nabieraj obserwacyjnego charakteru w miar rozwoju nauki i racjonalizacji j zyka. Dlatego obserwacyjno predykatów winna by relatywizowana do etapu rozwoju nauki i j zyka.

Na tle przyj tych ustale zaprezentowane zostały w cz ci pi tej ró ne strategie holistyczne, z których ka da ma pewne walory, ale i pewne niedostatki. Ka da z nich ujmuje inne aspekty znaczenia wyra e , lecz nie mog by one stosowane ł cznie, gdy opieraj si na niezgodnych wzajemnie postulatach. Wybór mi dzy nimi winien zale e od kontekstu pragmatycznego, w jakim wyra enia j zykowe s u ywane. Przedstawione zostały powody natury pragmatycznej, przes dzaj ce, czy badacz j zyka b dzie skłaniał si raczej do introspekcjonizmu czy do behawioryzmu. Postawy zostały ze sob skonfrontowane, a definicje wielu poj semiotycznych przedstawione s w dwóch wersjach: z punktu widzenia introspekcjonisty i behawiorysty.

W cz ci szóstej wreszcie sformułowana jest teza wzgl dno ci semantycznej, g łosz ca, i nie tylko wybór spo ród strategii holistycznych, ale wszelkie decyzje, podejmowane przy opracowywaniu problematyki znaczenia, wyznaczane s przez kontekst pragmatyczny, w jakim funkcjonuje decydujący.

JANUSZ JUSIAK:

METAFIZYKA A POZNANIE BEZPO REDNIE. TRADYCYJNY
I WSPÓŁCZESNY KSZTAŁT ZAGADNIENIA
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Idea filozofii metafizycznej jest bez w tpienia jednym z najbardziej zapalnych punktów w obr bie współczesnej my li. Ju sama wielo wi zanych z ni znacze rodzi spór wywołuj cy skrajnie przeciwstawne opinie i zapartywania. Tworzy one spektrum, na którego jednym kra cu znale mo na pogl dy przyznaj ce metafizyce, tak jak przed wiekami, miano pierwszej lub centralnej nauki filozoficznej, nie daj cej si zast pi jakkolwiek inn form refleksji nad cało ciowo ujmowanym wiatem, na drugim za kra cu ogromn liczb stanowisk, wysuwaj cych programy filozofowania g łosz ce zb dno lub jałowo wszelkich rozwa a upatruj cych w tradycyjnie ujmowanej kwestii bytu problem wyj ciowy lub konieczne zagadnienie, z którym my l musi rzekomo si upora zanim przyst pi do badania kwestii cechuj cych si mniejszym stopniem ogólnoci.

Co jednak najbardziej istotne, przedmiotem tak dalece rozbie nych ocen s nie tyle historyczne systemy metafizyczne, które na ogół traktuje si jak

muzealne zabytki z odległych epok, co raczej pewien typ refleksji, uczestniczej w ich tworzeniu i uzasadnianiu - samo mylenie metafizyczne. Jedni twierdzą, że mylenie to jest zdezaktualizowana forma dociekania, czym, co już w dziewiętnastym wieku zostało ostatecznie przewyżnione i zaniechane. Inni, przeciwnie, są przekonani o jego niegasnącej żywotności. Widzą w nim doniosły czynnik kulturotwórczy, zachowujący swą wartość i autonomię wobec wszystkich falom krytyki, usiłującej umieścić je poza granicami prawomocnego poznania świata.

Czy jednak mylenie metafizyczne jest czymś jednym i tym samym we wszystkich epokach, czy zmienia się wraz z upływem czasu, albo ze zmianami czynników, na oddziaływanie których jest wystawione? Jeśli zmiana ta ma miejsce, jak przebiega i czego dotyczy? Czy wywiera wpływ na wszystkie elementy mylenia metafizycznego, czy tylko na niektóre? Na pytania te można na udzielić odpowiedzi dopiero po dokładnym przebadaniu wybranych systemów oraz ich porównaniu pod kątem zakładanego przez nie pojmowania metafizyki. By jednak badania takie rozpocząć, trzeba wyjść od hipotetycznie przyjętego rozumienia metafizycznego mylenia. Należy na wstępie założyć, że choć systemy metafizycznych stworzono w dziejach filozofii wiele, wyrastają one zasadniczo z tego samego sposobu mylenia, w swym zasadniczym rdzeniu niezmiennego, choć naturalnie podlegającego, w toku swej historii, różnorodnym przemianom. Jakkolwiek założenie to ma w zawartych w księce rozważaniach przede wszystkim charakter metodologiczny, nie jest ono arbitralne; ma także sens odnoszący się do pewnej realnej cechy naszego mylenia o świecie. Nawet pobieżne zapoznanie się z historią metafizyki pozwala wszelako stwierdzić ustawiczne powracanie w niej tych samych problemów, sposobów ich pojmowania i rozwiązywania. Referowana tu rozprawa jest próbą szczegółowego rozwinięcia tej powszechnej intuicji oraz oceny stopnia jej trafności.

Badaniom usiłującym odnajdywać w zmiennym toku dziejów elementy nie podlegające wpływowi zawirowań kolejnych epok łatwo nadać przydomek ahistoryczności. Czy jednak domeną historii jest wyłącznie zmienność? Trudno zgodzić się z twierdzącą odpowiedzią na to pytanie. Świat, w jakim żyjemy, podlega nie tylko w długich odcinkach czasowych, ale i w krótkich uciekającej percepcji chwili niekończącej się metamorfozom. Rzecz jednak stała prawa, których prawomocność zawieszamy jedynie w podjętych względami metodologicznymi eksperymentach myślowych. Byłoby analogiczne zjawisko występujące w świecie myśli. Jak jest czytała lektura dialogów Platona czy nawet wrywkowych stwierdzeń presokratyków - wiadoma nam fakt uniwersalności kluczowych problemów, jaki stawia refleksja, gdy usiłuje dociec swych początków lub ustalić kanon obowiązujących praw. Do problemów tych powracamy nawet wówczas, gdy odrzu-

camy ich teoretyczne konsekwencje, łącznie z tymi, jakie wykrywa analiza ich milczących założeń.

Z podobnym faktem stykamy się, gdy przedmiotem naszej refleksji czynimy pojęcie, bez których poznawcze ujmowanie rzeczywistości byłoby niemożliwe. Niektóre kategorie myślenia, wbrew wszystkiemu znanemu z historii filozofii debatującym dowodzącym ich nieprawomocność, wykazują zaskakującą trwałość. Jedną z takich kategorii jest idea bezpośredniego poznania. Pomimo wielokrotnie podejmowanych prób wykazania, że pojęcie to jest semantycznie puste, kategoria bezpośredniego oglądania przedmiotu okazała się jednym z najbardziej trwałych wyznaczników filozofowania. Fakt ów dotyczy zwłaszcza filozofii metafizycznej. Jest on w tym wypadku na tyle wymowny, iż można na wręcz powiedzieć, że ilekroć podważano teorie wiedzy posługujące się pojęciem bezpośredniego poznania, tylekroć dochodziło do zarzucania lub potępienia samej metafizyki oraz do wprowadzania w obrót tych teorii substytutów myślenia metafizycznego, którymi najczęściej były filozoficznie zinterpretowane nauki szczegółowe.

Prezentowane w książce rozważania ilustrują to też w oparciu o analizy głównych koncepcji metafizyki, od Platona poczynając, a na wybranych nurtach metafizyki współczesnej kończąc. Koncentrując się na omówieniu przełomowych momentów w dziejach tej dyscypliny wiedzy ukazując związek wysuwanych w historii filozofii koncepcji bezpośredniego poznania z ideą ujmowania świata w całościowym horyzoncie oglądania. Rozważania na ten temat tworzą zasadniczy w tekście rozprawy.

W pierwszych podpunktach rozdziału pierwszego pokazujemy, że idea całościowego wglądu w poznawany przedmiot pojawiła się już u Sokratesa, by następnie znaleźć swe rozwinięcie i filozoficzne dopełnienie w Platonskich dialogach, które zapoczątkowanej przez Arystotelesa idei metafizyki jako nauki pierwszej wyznaczyły poddawane wciśnięciu krytyce, lecz ostatecznie nieusuwalne punkty odniesienia. W rozdziale tym przytaczane są także argumenty na poparcie tezy, iż myślenie metafizyczne, pomimo swej podatności na uleganie historycznym przekształceniom, posiada niezmiennie cechy, odróżniające je od niefilozoficznych form refleksji. Argumenty te odsuwają podnoszony często zarzut, jakoby metafizyka, z samej swej natury, ustanawiała wzorce poznania niepowtarzalnego, posiadającego coś pojęciem jedności, które w niczym nie odbiega od totalitarnej idei Tego Samego, określanego często, w ślad za Heideggerem, pewno ci zabezpieczającym cego przedstawiania lub racjonalistycznym teoriomodelu i kopii.

Następnie rozdziały poświęcone są prezentacji, a w niektórych punktach także krytycznemu omówieniu, wybranych elementów historycznych doktryn metafizycznych. Składające się na nie rozważania oczywiście nie obejmują wszystkich dających się wyróżnić aspektów metafizyki. Skupiają się

głównie na badaniu relacji zachodzących między dwoma wyodrębnionymi przez Platona biegunami refleksji: (1) tym, co może być zobaczone w bezpośrednim oglądzie przedmiotu; dziedzinę tworzy świat najszerszej rozumianych fenomenów, łącznie z przedmiotami ogólnymi, czyli pojęciami i kategoriami słuszymi opisowi oraz interpretacji danych do wiadczenia, oraz (2) tym, co Kant nazywał noumenami, a co bywa zazwyczaj określane jako ostateczna jednoznaczność w sobie chaotycznie wielorakości zjawiskowego. Zasadniczym celem książki jest bowiem wyświetlenie najważniejszych momentów w dziejach pojmowania tej relacji.

Stawiając w ten sposób problem przyjętym, nie dyskutowana tylko w historii filozofii kwestia metody, jak cechować się powinno poznanie metafizyczne jest wtórna wobec zagadnienia samego myślenia: tego, jaki horyzont mu się wyznacza i jak się pojmuje związek między tym, co przed lub ponadpojęciowe, a tym, co pojęciowe i fenomenalne. Owo wyznaczanie jest wszakże zdeterminowane dziejowo. Zależy od perspektywy, w jakiej epoka rozumie co odnosi się do świata. Perspektywy tej nie określają dla siebie zaplanowane zabiegi metodyczne; one raczej zakładają jako nie kwestionowany w danym czasie kierunek spojrzenia na byt, na te jego aspekty, które epoka wynosi do rangi najważniejszych.

Najogólniejszą przesłanką pomieszczonych w książce rozważań jest zatem skądinąd oczywiste twierdzenie, iż filozoficzna wykładnia bytu dokonuje się zawsze w konkretnej sytuacji historycznej. Ostatecznie bowiem to właśnie epoka wstępuje określa horyzont ludzkiego odnoszenia się do poszukiwanej przez myślenie jedności danych w do wiadczeniu zjawisk. Biorąc ów fakt pod uwagę, stosunkowo dużo miejsca poświęciłem analizie przełomowych momentów w kształtowaniu się metafizycznej formy refleksji nad światem owych punktów nieciągłości, których przekroczenie wymaga nie tylko nowych pojęć zdolnych porządkować chaotycznie różnorodność post-rzecznych, ale i nowego spojrzenia, od wiekaj czego ich synoptyczne ujmowanie. Zarazem jednak broniłem tezę, że myślenie metafizyczne, jakkolwiek podlega w toku swego historycznego rozwoju wielorakim metamorfozom, w swym zasadniczym (funkcjonalnym) charakterze jest czymś jednolitym. Jego podstawowa funkcja polega wszakże na wykraczaniu poza rzeczywistość rzecznych, czynionym w nadziei dotarcia do jej perspektywicznego oglądu, pozwalającego uchwycić uniwersalną naturę wszystkich istniejących rzeczy oraz wyjaśnić, jak świat zjawisk wiążę się w swym bycie z postulowanym przez rozum dziedziną pozamysłowego istnienia.

Innym metodologicznym założeniem rozprawy jest teza, iż wykraczanie to nie jest operacją czysto intelektualną, przypominającą zwykłe rozumowanie logiczne czy konstruowanie użytecznych teoretycznie pojęć, lecz aktem duchowym analogicznym do bezstronnego oglądania, poddanym jednak

kontroli mylenia sceptycznego, a w przełomowych okresach rozwoju mylenia filozoficznej poszukujcym dla siebie nowych punktów odniesienia, określanych ostatecznie przez dominujący w danej epoce sposób odnoszenia się człowieka do bytu. Zasadniczym celem bezpodrebnego oglądania jest bowiem dostarczenie, jeżeli rzecz tak można, panoramicznego wglądu w całość istniejących rzeczy, wejrzenia w najistotniejsze aspekty bytu takie te, które mogą być podstawą dla refleksji etycznej lub teologiczno-moralnej. Z zawartych w książce rozważań wynika, że w funkcji tej poznanie bezpodrebnie jest niezastąpione przez żaden inny akt refleksyjny czy intelektualny mylenia. Sam suchy wywód, jeżeli odwołuje się wyłącznie do nieodpartych pojęć rozumu lub do samej tylko, najcięższej choćby przestrzeganej logiki argumentowania, nie zadowala naszej potrzeby upewnienia się co do tego, czym badany przez nas zakres zjawisk jest w swej prawdziwej istocie.

Potrzeba ta to jeden z ostatecznych wyznaczników ludzkiego mylenia. Nie potrafimy wszakże w naszym poznaniu w pełni uchylić pytania, czym otaczające nas rzeczy są w swej prawdziwej, nieiluzorycznej istocie. Wiadczą o tym niezbitnie zapewne, lecz w tym punkcie zadziwiająco jednolite dzieje kształtowania się podstawowych dla mylenia europejskiej teorii bytu. Ukrytej pod przesłoną wielorakich zjawisk jedni poszukiwali nadając jej różne nazwy i określania tak odmienni w swych metafizycznych zapatrywaniach myśliciele, jak Heraklit i Demokryt, Platon i Arystoteles, scholastycy w średniowiecznym okresie renesansu i scholastycy moderniści, Kartezjusz i Spinoza, Fichte i Hegel, Bradley i Whitehead, a nawet, jeżeli zgodzi się na specjalne w tym wypadku użycie słowa jednia, Strawson. Oznaką tej nieodłącznej od mylenia skłonności do poszukiwania niezmiennej istoty tego, co wielorakie i w swej naturze zmienne, jest także zaskakujący fakt odrodzenia się, w drugiej połowie dwudziestego wieku, zainteresowania metafizyczną formą refleksji nad światem. Refleksja ta przeżyła swój renesans nie tylko na gruncie filozofii procesu czy w obrębie filozofii lingwistycznej. Przenika ona również do wielu innych szkół i kierunków, tak jak tych, które w pierwszej połowie stulecia ograniczały swój zakres badań do filozofii nauki, metodologii lub antropologii.

ANDRZEJ MACIEJ KANIOWSKI:
 SUPEREROGACJA. ZAGUBIONY WYMIAR ETYKI.
 CZYNY CHWALEBNE W ETYKACH UNIWERSALISTYCZNYCH
 (Uniwersytet Łódzki)

Rozprawa powstała z zainteresowania problemem, czy w ramach etyk uniwersalistycznych (przede wszystkim w ramach etyki Kantowskiej i etyki odwołującej się do zasady dyskursu) jest miejsce dla czynów, dla których

podstaw ich więcego charakteru nie jest zasada wzajemności, a symetria roszczeń i zobowiązań, a które mimo to mają charakter moralny, a nawet są one w naszej tradycji kulturowej wysoko cenione jako czyny o szczególnie doniosłym walorze moralnym. Tego rodzaju uczynki są nazywane uczynkami supererogacyjnymi. We współczesnych dyskusjach etyków anglosaskich supererogacja rozumiana jest na ogół jako wyzwanie do uczynienia czegoś, co wykracza poza to, co nakazuje obowiązek (*the call beyond duty*). Obok tego określenia supererogacji powszechnie operuje się też innym określeniem, w myśl którego supererogacja to uczynienie czegoś dobrego, czego spełnienie zasługuje na moralną pochwałę, natomiast niespełnienie nie pociąga za sobą moralnej nagany. W jednym wypadku akcent położony zostaje na deontyczny status uczynku (wykraczanie poza obowiązek), w drugim wyeksponowana zostaje okoliczność, iż ten sam uczynek w wypadku jego spełnienia może być oceniany przez nas jako chwalebny, za zaniechanie jego spełnienia nie będzie poczytywane za moralnie naganne. Analiza fenomenu supererogacji daje asumpt do przewijających się w całej rozprawie rozważań nad samym pojęciem moralności, nad właściwościami naszego moralnego myślenia, które dopuszcza powyższe dwoistość, na którą nie pozwalają obiegowe wersje deontologizmu.

Problem supererogacji ma swój dług tradycji. O jego teologicznej genezie traktuje rozdział I, w którym przedstawione jest wykształcanie się tego pojęcia na linii wiodącej od stoików, przez ojców Kościoła do św. Tomasza. Nauka o supererogacji stanowiła podstawę doktryny i praktyki odpuszczeń. Wraz z atakiem na te praktyki reformacja (Luter, Kalwin) zaatakowała również naukę o supererogacji. To właśnie w okresie reformacji wykształciło się silne w krajach protestanckich negatywne nastawienie wobec koncepcji dopuszczających możliwość uczynienia więcej niż nakazuje obowiązek. Kwestia supererogacji zaczęła schodzić na dalszy plan w katolickiej teologii moralnej i jak wiadczy rozważania B. Schüllera, jednego z niewielu współczesnych teologów katolickich zajmujących się bliżej tą kwestią, zaczęła jej ujmowa w sposób zbliżony do stanowiska protestanckiego.

O ile problem supererogacji przestał być kwestią sporną w dyskursie teologicznym, o tyle odżył on z niegdysiejszym arliwocią na gruncie etyki wieckiej (przede wszystkim w wiecie anglosaskim). W rozdziale II przedstawione są kontrowersje, jakie ujawnił spór zapoczątkowany artykułem Urmsona z 1958 roku *Saints and Heroes*. Analiza przebiegu tej dyskusji, której punktem wyjścia była kwestia klasyfikacji działań moralnych, z czasem zaczęła się ona przeradzać w dyskusję nad samym pojęciem moralności, pozwoliła w usystematyzowany sposób przedstawić argumenty rzeczników jak i przeciwników koncepcji supererogacji a także sformułowała pewne wnioski o charakterze systematycznym. Dotyczy one zarówno podziela-

nych przez rzeczników supererogacji pewnych nieodzownych wyobrażeń na temat człowieka i jego kondycji (dualistyczne postrzeganie człowieka), jak te siatki pojęciowe, która wprowadza trzy równoległe wymiary dokonywania kwalifikacji moralnych: (a) wymiar kwalifikacji deontycznej (nakazane-zakazane i dobro-dobro powinno ci - nie dobro-dobro powinno ci), (b) wymiar orzekania w kategoriach „dobre - złe”, (c) wymiar orzekania w kategoriach chwalebno ci i nagananno ci. Pojęcie supererogacji nie może poddać adekwatnej analizie bez uwzględnienia zła onego problemu odrębności dających się wyróżnić wymiarów (i ewentualnych wzajemnych zależności między nimi). Na wyekspozowanie zasługuje chociaż pomijany w rozważaniach etycznych wymiar orzekania w kategoriach chwalebno ci, który nabiera wagi wraz z wprowadzeniem pojęcia supererogacji.

Ponieważ rozprawa ma charakter systematyczno-historyczny, nie może być nie uwzględniona szerokiej dyskusji, jaka na temat supererogacji toczyła się w nurcie myśli utylitarystycznej. W rozdziale III (*Utylitaryzm a supererogacja*) przedstawione zostały różne (wręcz przeciwstawne) stanowiska utylitarystów, a także dylematy przed jakimi stawiali przedstawiciele tego nurtu usiłujący uporządkować się z problemem supererogacji. Analiza rozmaitych stanowisk (W. Godwin, Ch. New, J. St. Müll. H. Sidgwick, R. Hare i inni) potwierdza wnioski nasuwające się z rozważań w rozdziale poprzednim, że jeżeli chce się znaleźć miejsce dla supererogacji w ramach teorii etycznej, konieczna jest zmiana sposobu myślenia o supererogacji (odejście od pojmowania jej jako wykraczania poza obowiązki), jak też wprowadzenie właściwego określenia to czyni utylitaryzm źródłem nicowania poziomów moralnego myślenia a także odwołanie się do dualistycznego postrzegania człowieka i jego kondycji.

Powyższymi właściwościami odznacza się myślenie Kanta, któremu poświęcony jest (najobszerniejszy w całej rozprawie) rozdział IV. Podjęta tu analiza poglądów Kanta podporządkowana jest pytaniu o możliwy stosunek Kanta do problemu supererogacji. Rozważania nie rekonstruują wprost stanowiska Kanta, lecz przede wszystkim poprzez komentarz i krytykę konkretnych prób udzielenia odpowiedzi na powyższe pytanie, zarówno przez rzeczników tezy, jak i w filozofii moralnej Kanta nie ma miejsca na supererogację, jak autorów głoszących poglądy, że po pewnych rewizjach można wskazać takowe miejsce, jakie przysługiwałoby supererogacji w systematyce obowiązków przeprowadzonej przez Kanta w *Metaphysik der Sitten*. Analizie i krytyce poddane są interpretacje m. in. P. D. Eisenberga, Th. E. Hilla, M. Baron oraz jedyne do niedawna autora niemieckiego poruszające tę problematykę, W. Kerstinga. Analizowane stanowiska są diametralnie różne. Różnorodność ta wynika jednak nie stąd, że stanowisko Kanta jest, jak sugerują niektórzy, niespójne, czy też stąd, że Kant miałby oscylować pomiędzy odmiennymi czy wręcz przeciwstawnymi opcjami, lecz wynika po prostu, po

cz ci, z niefrasobliwo ci i nie zadania sobie przez niektórych komentatorów dostatecznego trudu, by zrozumie poszczególne wypowiedzi Kanta w nieco szerszym kontekście, w jakim się one pojawiają, po czym ci za, z rzeczywistych trudno ci z odtworzeniem stanowiska Kanta, które uwzględniałoby całościowy obraz jego filozofii moralnej. Z racji tych nagannych, jak i tych niezupełnie zawinionych ułomności dotychczasowych interpretacji, w rozdziale poświęconym stanowisku Kanta w kwestii supererogacji zarysowana została struktura Kantowskiej filozofii moralnej, jak też zwrócona uwaga na swoistość Kantowskiego wyobrażenia na temat moralności i moralnej kondycji człowieka, znacznie różniące się od - zaczerpniętych ze wiadomości potocznej - przebiegów obowiązków supererogacji, którzy poszukują linii demarkacyjnej oddzielającej supererogację od tego, co potoczna wiadomość (rzekomo czy faktycznie) pojmuje jako obowiązek. Rekonstrukcja stanowiska Kanta pozwoliła bardziej precyzyjnie określić faktyczny status tej kategorii w ramach naszego moralnego myślenia, nierzadko mylnie interpretowany przez samych rzeczników supererogacji. Wykorzystując wprowadzone w rozdziale II rozróżnienie trzech wymiarów moralnego myślenia i orzekania o czynach, postawach i powinnościach, można wykazać, że w obrębie Kantowskiej, tzn. uniwersalistycznej i deontologicznej koncepcji etyki jest również miejsce dla kategorii supererogacji, aczkolwiek kategoria ta ma inny status i usytuowana jest w innym miejscu aniżeli chciałoby to widzieć rzecznicy tej koncepcji, bezskutecznie usiłujący usytuować supererogację na tej samej płaszczyźnie co pojęcie obowiązku, jak też określić supererogację poprzez odniesienie tego pojęcia.

Rozważania nad ewentualnym miejscem i statusem pojęcia supererogacji w filozofii moralnej Kanta pozwalają także na bardziej adekwatne odtworzenie Kantowskiego wyobrażenia na temat moralności i moralnego powołania człowieka. Przy okazji tej rekonstrukcji można także było dokonać pewnych terminologicznych modyfikacji Kantowskiej aparatury pojęciowej, które chociażby miały charakter modyfikacji merytorycznych, posiadających jednak pewne uprawnienie w wywodach samego Kanta. Modyfikacja terminologiczna polega na wprowadzeniu - i nadaniu mu szczególnej rangi - pojęcia „powinno ci”; dla wyraźnego odróżnienia go od tego, co niesie ze sobą pojęcie „obowiązku” - które natychmiast odsyła do działającego podmiotu i wyrasta z chęci udzielenia odpowiedzi na pytanie: „co powinienem uczynić?” - „powinno” natomiast zostanie tu jako „powinno ontologiczne”. Związana z tym propozycja modyfikacji merytorycznej polega, jak już widać, na tym, że zidentyfikowany tym samym zostaje inny wymiar deontologiczny aniżeli te, które opisują się w kategoriach obowiązków, mianowicie wymiar „powinno ci”, którego adresatem jest, mówi się za Kantem, „rodzaj ludzki”, czy też „które istnieją nawet wówczas, jeżeli nie jesteście my

w stanie określić, czyim „obowiązkiem” jest dopełnienie owej powinności. Modyfikacja ta oznacza również rozszerzenie pola etycznej refleksji, w którego obrębie znajdują się teraz już nie tylko i nie wyłącznie uczynki, postawy, czy te cnoty, jakimi ma się odznaczać moralny podmiot, lecz pojawiają się w nim - postrzegane w kategoriach moralnych - „stany rzeczy” czy „stany świata”. W sposób szkicowy pojęcie „powinności ontologicznej” wprowadzone za Herbertem Spiegelbergiem (aczkolwiek powstało ono u N. Hartmanna) zostało zaprezentowane w rozdziale V, stanowi więc zakończenie rozprawy.

W rezultacie przeprowadzonych analiz kategoria supererogacji okazuje się kategorią powstałą z jednoczesnego rozpatrywania danego uczynku z punktu widzenia deontycznego i empirycznego, czyli zarówno jako pewnej powinności (która na dodatek nie ma zazwyczaj określonego adresata), jak i jako czegoś, czemu z uwagi na przygodne, empiryczne warunki i okoliczności nie można przypisać charakteru obligatoryjnego. Stąd to pojęcie supererogacji jawi się jako pewna teoretyczna hybryda.

HONORATA KORPIKIEWICZ:
KONCEPCJA WZROSTU ENTROPII A ROZWÓJ ŚWIATA
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Celem rozprawy jest przedstawienie rozwoju świata oraz jego elementów w kontekście drugiej zasady termodynamiki, rozważenie i próby ustosunkowania się do licznych problemów, pojawiających się w związku z zastosowaniem zasady wzrostu entropii do istniejących, a nie wyidealizowanych układów termodynamicznych, oraz zwrócenie uwagi na narosłe błędy i nieporozumienia, począwszy od fizycznych opisów zjawisk - po interpretacje zjawisk biologicznych i psychicznych.

Fizyczne prawo wzrostu entropii, pomimo sformułowania w matematycznej postaci, wiąże się z wieloma nieporozumieniami. Na gruncie fizyki najczęściej dyskutowano problem istnienia *układu izolowanego*. Prawo wzrostu entropii ustanowiono początkowo dla układu izolowanego, jakim było wyidealizowane (nie oddziałujące z otoczeniem) naczynie z gazem. W związku z tym podważano i podważa się jeszcze do dziś prawdziwość II zasady termodynamiki odnośnie do rzeczywistych układów i całego Wszechświata. Jak jednak wynika z rozważań, sam Clausius postulował wzrost entropii całej Przyrody. Poza tym fakt izolacji (czyli braku izolacji) nie jest istotnym elementem w wyjaśnianiu charakteru wielu procesów, szczególnie biologicznych, jak to pokazują na przykładzie życia i śmierci organizmu: zarówno żywy jak i martwy organizm biologiczny jest układem otwartym. W martwym organizmie jednak entropia wzrasta, choć nie zmienia się jego izolacja od otoczenia.

Niezmiernie ciekawy jest problem *przypadku* w termodynamice: zjawisk „przypadkowych” i opisów „przypadkowo” dobrze oddaj cych fakty obserwacyjne. Prawo Gaussa nie ma adnych podstaw teoretycznych i równie dobrym tłumaczeniem zjawisk wiata mogłaby by np. jungowska synchroniczno . Uzasadnione wydaje si twierdzenie, e Przyroda posiada intuicyjnie wyczuwan przez nas cech , i cz cie j zdarzaj si te zjawiska, które my nazwali my bardziej prawdopodobnymi. Nie wiadomo jednak, dlaczego tak si dzieje. Z tego te wzgl du II zasad nale y traktowa jako maj c charakter statystyczny, co w całkiem inny sposób wykazali Smoluchowski i Einstein.

Statystyka, cho opisuje nam czasem wiat w sposób zadowolaj cy, to jednak nie daje odpowiedzi na pytanie: dlaczego wła nie tak a nie inaczej przebiega dane zjawisko? Pomimo licznych prac próbuj cych w sposób analityczny z praw odwracalnych otrzyma prawa nieodwracalne, nie zostały one zwie czone powodzeniem.

Termodynamiczna *mier cieplna* według sformułowa Thompsona i Clausiusa, została odsuni ta na bok przez mo liwo „mierci grawitacyjnej” w maksimum entropii super czarnej dziury, cho i taki wniosek nie jest ostateczny, w zwi zku z dyskusj nad problemem ewolucji czarnych dziur oraz problemem istnienia ciemnej materii we Wszech wiecie. Wstrzymuj si z wyra eniem swojego przekonania dopóki nie zostanie rozstrzygni ty problem redniej g sto ci Wszech wiata, cho w zwi zku z badaniami kwadrupolowych soczewek grawitacyjnych odkrytych w 1995 roku, przychyłałaby si ku przekonaniu o wiecznej ekspansji Wszech wiata.

Wielki wpływ na filozoficzne interpretacje zjawisk wiata miało rozstrzygni cie problemu, czy w istocie zjawisko przekształcania pracy w ciepło jest nieodwracalne. Prace Mieczyskiego, Plancka, a przede wszystkim Ehrenfest-Afanassiewy dowiodły, e praca i ciepło s wielko ciami symetrycznymi. Autorzy tych prac nie wypowiadaj jednak do ko ca konkluzji wynikaj cych z tak doniosłych odkry : e wszystkie zjawiska s , przynajmniej teoretycznie, odwracalne.

Wzrost entropii bywa uto samiany z wieloma ró nymi z pozoru procesami albo cechami Przyrody: przypadkowo ci , nieuporzkowaniem, chaosem, zło ono ci , ilo ci elementów, regresj , strzałk czasu, niepewno ci oraz niewiedz . Jednak wszystkie potoczne sposoby rozumienia entropii, cho s w powszechnym i cz stym u yciu, nie zawsze oddaj istot opisywanego zjawiska.

Uto samiamy cz sto entropi ze strzałk czasu (czas płynie w tym kierunku, w którym wzrasta entropia, jest to tzw. termodynamiczna strzałka czasu), cho mo na udowodni , e entropia powinna wzrasta w obu kierunkach czasu kosmologicznego, tj. zarówno w przyszło ci jak i w przeszło ci. Złudne bywa tak e podobie stwo entropii do informacji ze znakiem ujemnym.

Choć nie ulega w pełni, a w prostych układach wraz ze złożonością ono się wzrasta (maleje entropia), to na w pełni ci natrafiamy już przy układach skomplikowanych, np. przy wzroście organizmu. A co powiesz o całej Przyrodzie, w której, jak wskazują rachunki, entropia stale, choć powoli wzrasta, ale wzrasta równie szybko informacja i złożoność ?

Kolejnym problemem jest nasze rozumienie informacji: czy uznajemy za informację także właściwość pierwotnego gazu, wypełniającego Wszechświat, od którego rozpoczęła się trwająca po dziś dzień jego ewolucja? Ci, którzy stoją na stanowisku determinizmu odpowiadają, że w pierwotnym chaosie gorącego gazu Wszechświata była zakodowana całkowita informacja o przyszłych wiatkach, także Gai i ludzkości. Byłby to superdeterminizm albo superkorelacja, w rodzaju tej, wynikającej z twierdzenia Bellogo? Nie można jednak wykluczyć, że determinizm wiatki jest ograniczony i aden współczesny Demon Laplace'a nie wysnułby z pierwotnego stanu materii we Wszechświecie istnienia dzisiejszej Ziemi. Niedoskonałość mechanicyzmu, mechanika kwantowa i rozwój teorii chaosu pozwalają uwzględnić i taki scenariusz. Informacja o przyszłym Wszechświecie nie była ostateczna, a jego ewolucja mogła przebiegać niekoniecznie w taki sposób, jak przebiegała. Podobnie było z ewolucją życia na Ziemi, które wcale nie dążyło do z góry określonych celów, lecz po labiryncie nieskończonych możliwości. A jeżeli tak, to dostosowanie kosmicznego środowiska do rozwijającego się w nim życia (idea antropiczna) mogło zaistnieć jako jedna z wielu możliwości, być może w jednym z wielu etapów rozwoju Wszechświata (jednym z wielu wszechświatów).

Zrozumienie zjawiska wzrostu entropii wpływa istotnie na pojęcie zeterminowania zjawisk we Wszechświecie. Dla entuzjastów mechaniki klasycznej wzorem wyznaczania biegu przyszłych zjawisk był Demon Laplace'a. Mechanika kwantowa, a współcześnie teoria chaosu pokazały bezpodstawność takich oczekiwań. Superdeterminizmem w rozumieniu laplasowskim zachwiało to twierdzenie Bellogo, pokazując możliwość skorelowania wszystkich elementów wiatki. Jeżeli jednak wszystkie zdarzenia byłyby pierwotnie skorelowane, to pojawia się problem, czy to pierwotne skorelowanie (np. w Wielkim Wybuchu) nazwać teleologią czy determinizmem? Biorąc pod uwagę bieg ewolucji, nie byłaby to teleologia. Nie byłby to także determinizm w dotychczasowym rozumieniu tego słowa. Proponuję tu wprowadzenie określenia *niedeterministyczny porządek*. Zwracam uwagę na korespondencję wniosków wynikających z uznania powszechnego skorelowania zjawisk z wnioskami na temat zjawisk *synchronicznych*.

Z jakich względów nasz Wszechświat rozpoczął się prawdopodobnie stanem o małej entropii, choć mogło być całkiem inaczej. To, oraz dążenie gazu do grawitacyjnego przyciągania się, jest przyczyną, że obowiązuje II

zasada termodynamiki. O ile nastąpi kiedy Wielki Koniec, a po nim znów ekspansja, w kolejnym Wszech wiecie może nie obowiązują II zasada, a entropia będzie maleć, co wynika z hipotezy tensora Weyla. Jeśli jednak hipoteza Weyla jest prawdziwa, obowiązująca w naszym wiecie prawa Przyrody nie są *transcendentne*, a *immanentne* i nie sposób wyprowadzić na ich podstawie powstania Wszech wiata.

Nie można jednak wykluczyć, że i nasz Wszech wiat nie rozpocznie się stanem uporządkowania, a chaosem. Taki obraz daje nam promieniowanie tła z dalekiej przeszłości. W takim przypadku należałoby założyć, że przebiegały w nim zarówno procesy wzrostu entropii jak i malenia, jak to obserwujemy w układach termodynamicznych, dających asymptotycznie do stanu równowagi, kreujących procesy skoniugowane i z nimi sprzeczne. Jest to hipoteza, którą mogłaby tłumaczyć rozbieżność pomiędzy obserwacjami Wszech wiata i jego obrazem z pierwszych chwil po wybuchu (gorący chaos niemal jednorodny, z tworzącymi się niewielkimi fluktuacjami) a teorii (ekstrapolacja w tył II zasady termodynamiki). Potwierdza także obserwacyjny fakt, że zasada wzrostu entropii jest prawem statystycznym i wskazuje ogólny kierunek zdarzeń, jednak wszędzie we Wszech wiecie mają miejsce zjawiska jej malenia. Wykazał to już Smuluchowski i Einstein wyjaśniając ruchy Browna, Poincaré, dowodząc twierdzenia o powrocie, czy Prigogine w termodynamice stanów nierównowagi. Obliczenia wykazują, że entropia Wszech wiata rośnie znacznie wolniej niż można by się spodziewać na podstawie obserwacji. Do niedawna uważano za najwiskazniejsze źródło entropii promieniowanie reliktowe, znacznie jednak większym są czarne dziury. Promieniowanie pozostałych obiektów Wszech wiata tworzy entropię, która przy tych kolosach entropii, jest niewielka. We Wszech wiecie i na Ziemi przebiegają jednak procesy, których kierunek nie wiecie wcale jednoznacznie w kierunku wzrostu entropii. Kosmogonia Układu Planetarnego daje dowody, że wraz z akrecją małych ciał w planetezymale następuje także ich fragmentacja. Wycie ziemskich gór wskazuje na współistnienie procesów zarówno rozpadu (erozja), jak i organizacji (ruchy górotwórcze, powstawanie skał metamorficznych). Jednak siły rozpadu, degeneracji i niszczenia, przemijania i mierności są silniejsze i łatwiej, spontanicznie realizują się w Przyrodzie, albowiem działają zgodnie z ogólną tendencją wzrostu entropii.

W jednym tylko przypadku udało się Przyrodzie na większą skalę osiągnąć ekstremum malejącej entropii: gdy stworzyła życie. Życie organizuje się, zwikszcza entropię otoczenia. Utańczyło się przekonanie, że życie dowodzi niesłuszności II zasady, albo uproszczenie, że organizm zwikszcza entropię, pobierając pokarm o mniejszej entropii, a wydalać co większej (ciepło). W istocie procesy życiowe są znacznie bardziej skomplikowane. Jak wykazują, jest trudnym do rozstrzygnięcia, jak wygląda ostateczny bilans entropii:

organizm żywy nie zamienia bowiem bezpośrednio pokarmu na ciepło i produkty wydalania (zwiększając entropię otoczenia), tylko wbudowuje go tak do w tkanki (zmniejszając entropię). Takie procesy psychiczne wskazują na trudność wyznaczenia bilansu entropii, choć potoczne jej rozumienie sprzyja wykazaniu istnienia rozwoju poprzez regres (np. w regresji hipnotycznej czy w procesie dezintegracji pozytywnej).

Rzeczywistość ludzkiej psychiki nosi na sobie piętno powszechnych zjawisk świata, które towarzyszyły człowiekowi od początku ewolucji. Rozwój moralny człowieka nie nadąża za jego rozwojem umysłowym. Nieznane źródła ludzkiej moralności, jednak obserwacje etologii i humanologii prowadzą do przekonania, że ma ona swe korzenie w rozwoju filogenetycznym, w trakcie którego wykształcają się pierwowzory zachowań społecznych. Wydaje się, że zasadniczy wpływ na zakodowane w trakcie filogenezy poglądy etyczne mają prawa Przyrody, szczególnie zasada wzrostu entropii. Zjawisko, które towarzyszyło istotom żywym od początku ich powstania, jak powietrze czy grawitacja, a więc jak powietrze i grawitacja niedostrzegane. Przekonanie takie oznacza wsparcie dla idei, że zło tkwi immanentnie w materii świata, a cieliż - w rzędach praw fizyki.

Siły dobra, słabsze i mniej efektywne w działaniu, realizować się mogą dzięki człowiekowi i przy pomocy człowieka. Tylko on jest bowiem wiadomo konieczny do ich rozwoju i on może je wzmocnić, on stworzy dla nich warunki, a nie odwrotnie. Jak uzasadniam, nie można w tym względzie pomijać znaczenia wiedzy, z której wynika nasze miejsce w świecie i nasz imperatyw moralny, a nie odwrotnie. Zrzucanie winy za upadek wartości do nauk jest nieporozumieniem. Problem leży raczej w ludziach skłonnych do instrumentalnego jej wykorzystania, jako jeszcze jednego sposobu manipulacji rzeczami. Nie sposób odrenuncjować od wiedzy naukowej, aby jednak nie popaść w scientyzm, nasza wiedza musi być *wiedzą światową*. W tej mierze ogromną rolę odgrywa intuicja, która pozwala nam widzieć coś dalej i szerzej niż wynika to z aktualnej (uświadomianej) wiedzy.

Obserwacja procesów, przebiegających w bliższym i dalszym Kosmosie prowadzi do wniosku, że bardziej w tym ujęciu definicja rozwoju jest zbyt wąska. Zauważa się bowiem procesy przebiegające w kierunku wzrastającej entropii, nie biorąc pod uwagę faktu, że istotnym elementem rozwojowym są procesy rozpadu, degeneracji, regresu. Uzasadniam to szeroko rozwijając ewolucję Ziemi (denudację i tworzenie gleb oraz skał metamorficznych), Układu Słonecznego (fragmentację i akrecję ciał meteorowych) czy rozwój ludzkiej psychiki (regres i dezintegracja osobowości). Wzrostowi entropii towarzyszą zjawiska jej malenia, a nawet procesy te są wraz z wzrostem entropii uwarunkowane. Wzrost entropii jest warunkiem koniecznym rozwoju. Musiały najpierw komety rozpaść się na ciała meteorowe, aby zaczął

z nich tworzy si planetezymale i musiało zaistnie zło - mier i zniszczenie, eby człowiek podj ł próby przeciwstawienia si jemu. Ludzka moralno , b d ca wytworem po cz ci intuicji, wspomaganey wiedz wra liw , ma moc sprawcz odwracania koniecznego biegu zjawisk, czynienia dobra, powstrzymywania zła.

O ile badania g sto ci materii we Wszech wiecie wska , e mo e on by pulsuj cy, i przyjmiemy za Penrosem, e wzrost entropii wynika z charakteru pocz tkowej osobliwo ci wiata (II zasada byłaby prawem immanentnym a nie transcendentnym), istnieje optymistyczna mo liwo , e w kolejnej pulsacji naturalnym kierunkiem w Przyrodzie b dzie kierunek zgodny z maleniem entropii, a wi c siły dobra b d silniejsze od sił zła. Zło wi c tkwi w naszym Wszech wiecie w sposób immanentny, cho niekonieczny.

MAREK KWIEK:
DYLEMATY TO SAMO CI. WOKÓŁ AUTOWIZERUNKU.
FILOZOFA W POWOJENNEJ MY LI FRANCUSKIEJ
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Wprowadzenie do ksi ki to krótkie spojrzenie na „tyrani Hegla” w powojennej Francji w zestawieniu z dzisiejszym „my leniem ponowoczesnym”. Specyficznie francuska odmiana heglizmu - propagandowe, „mocne” odczytanie Alexandre’a Kojewe’a stanowi dla mnie przykład „heglowskiego” podej cia do roli i miejsca filozofa w kulturze. Natomiast odpowiedzi Gillesa Deleuze’a, Pierre’a Klossowskiego, Jacquesa Derridy i Michela Foucaulta ujmuj zbiorczo jako „nietzschea sk ” stron powojennej filozofii francuskiej i w ich pismach poszukuj wła nie „nietzschea skiego” podej cia do roli i miejsca filozofa w kulturze. Wreszcie odpowied dwoista, zarazem „heglowska” i „nietzschea ska” - jakiej udzielał przez lata Georges Bataille, stanowi temat oddzielnego rozdziału. Przej cie w filozofii francuskiej znaczone tymi dwoma nazwiskami: Hegla i Nietzschego ujmuj jako przejecie mi dzy dwoma symbolizowanymi przez nie w mojej interpretacji miejscami przyznawanymi sobie przez filozofa w wiecie symbolicznym i w wiecie rzeczywistym. Skrajne hasła w takim *spectrum* przyjmowanych ról to „tekstualno ” i „wspólnotowo ” - a rozwijam je w kolejnych cz ciach pracy na marginesie kolejnych dyskusji. Heglowski i wspólnotowy jest w moim uj ciu zabieraj cy si do propagowania radykalnego, rewolucyjnego i (je li trzeba) krwawego zmieniania wiata Kojewe; tekstualni i nietzschea scy s w ró nej mierze i z ró n intensywno ci Deleuze, Klossowski czy wreszcie Foucault, staraj cy si ju jednak wychodzi poza t opozycj . Georges Bataille nie daje si w taki sposób zaklasyfikowa i w prezentowanym tu uj ciu staje „pomi dzy” (specyficznym, francuskim) Heglem i (spe-

cyficzny, francuski) Nietzschem - „pomiędzy” tekstem i wspólnotą korzystając z drugiego *spectrum* wyborów, czy pomiędzy słowem filozoficznym jako czynem a słowem filozoficznym jako słowem, i tylko słowem. Zarazem ujmowani z takiej perspektywy tutaj Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, Maurice Merleau-Ponty, Maurice Blanchot oraz „redni” Michel Foucault, uwikłani w różny stosunek do społecznego „zaangażowania”. Z punktu widzenia nakładanych na siebie ról w kulturze oraz rozległych i długotrwałych dyskusji, jakie odbywały się we Francji i w Ameryce, a w których brała udział większość najwspanialszych filozofów z tych krajów, badam spory wokół uwikłania filozofii w politykę u Martina Heideggera oraz Paula de Man’a, twórcy amerykańskiej krytyki retorycznej i jednego z fundatorów szkoły dekonstruktywizmu. I wreszcie z tej samej perspektywy podejmuję namysł nad myśleniem „pó” Michela Foucaulta z jego koncepcjami „etyki” jako „estetyki egzystencji” powstającymi w ramach rozległego projektu „historii seksualności” i równoległe do niego w drobnych pismach rozproszonych.

W warstwie najogólniejszej prezentowana książka jest poświęcona relacji między filozofią a polityką, politycznemu zaangażowaniu filozofii i jej ucieczce przed owym zaangażowaniem w powojennej myśli francuskiej. W moim ujęciu pytania o autowizerunek filozofa (zwłaszcza) w XX wieku są pytaniami o jego uwikłania, i uwikłania jego filozofii, w politykę. Nigdy wcześniej filozofowie nie żyli takich nadziei na przemodelowanie społeczeństwa z pomocą polityki (i tym się różnili od licznych wcześniej utopistów) zgodnie ze swoją filozoficzną wizją jak właśnie w XX wieku. Jest to zarazem książka o tradycyjnych antynomiach i opozycjach filozoficznych: *bios theoretikos* i *bios praktikos*, teoria i praktyka, myśl i działanie, interpretowanie świata i jego zmienianie, człowiek kontemplacji i człowiek czynu, wieś a zakościelony i zaangażowanie etc. etc.

I dlatego piszę o autowizerunku filozofa mam na myśli jego autowizerunek ujmowany z punktu widzenia polityki. Interesuję mnie tu odpowiedź na pytanie o stosunek między filozofią a polityką, bowiem to pytanie uważam dzisiaj z racji historycznych za fundamentalne (i zgadzam się w tym punkcie z Krzysztofem Pomianem, który powiada, że „problem stosunku filozofii i polityki w XX w stał się problemem 'by albo nie by' filozofii”). Kluczowe słowa w takiej perspektywie to choćby rewolucja intelektualna, przemoc, nowy świat, nowy człowiek, nowa era, zmiana, postęp, konstruktywny wkład, przywołanie i zaangażowanie czy wymogi chwili. Pytam tutaj o możliwość wywoływania zmian politycznych mocą filozofii i poprzez filozofię jako narzędzie, pytam o filozofa jako politycznego „zawódcę” (jak Habermas wyraził się o roli, jaką wyznaczył sobie w 1933 r. Martin Heidegger), o filozofa jako egzekutora wyroków historii dysponującego pełną wiadomością do niesienia chwili, która nikomu poza filozofami nie może się w pełni odsłonić.

i ujawni. Dlaczego jednak filozofia potrzebuje siły? Skąd bierze się jej odwieczne marzenie o wykroczeniu poza uniwersum teorii, myśli, kontemplacji ku realnemu światu, w którym filozof działa?

Książka ta stanowi w pewnej mierze analizę marzeń o filozofii działającej, o filozofii czynu - o filozofie przekonanym o swoim posłannictwie jako posłannictwie człowieka działania. Filozof działający to człowiek oddany wspólnocie - przekonany o politycznie sprawczej roli wypowiedzanego, filozoficznego słowa; zwierciadlanym odbiciem tego ideału jest filozof oddany tekstowi, czyli (bezpośrednio) lekcją społeczną, którą powinno się i zobowiązać - przekonany o politycznej i społecznej bezsilności tego słowa, skoncentrowany na dostarczaniu interpretacji kolejnych interpretacji tekstów filozoficznych. Jednak oprócz nich w perspektywie autowizerunku politycznego pojawiają się i inni: tekstualiści marzący o drobnych, choć społecznie wpływowych wspólnotach czytelników; wspólnotowcy pragnący działać poprzez filozoficzne słowo, a jednak zarazem pozbawieni złudzeń co do swojej historycznej skuteczności, ponieważ z góry wiadome, że ta droga świata (przynajmniej w przewidywalnym horyzoncie czasowym) zmieni się nie da; miłośnicy tekstu budujący programy społecznej naprawy świata, a poszukujący wśród tekstualistów (na przykład genealogicznej czy dekonstrukcyjnej) „metody”, którą można by wprost zastosować w praktyce, na sposób działających w historii wspólnotowców. Tekst, wspólnota to jedynie ogólne hasła wywoławcze mające ewokować pewne marzenia o miejscu filozofii i filozofa w kulturze.

Z jednej strony stoi autowizerunek, w ramach którego naczelnym hasłem jest „robienie historii” (by odwołać się do hasła Emila Ciorana z *Historii i utopii*) czy „robienie rewolucji”, z drugiej zaś autowizerunek z naczelnym hasłem „robienia tekstów”, czyli bycia - zwyczajnie i po prostu - uważanym czytelnikiem tekstów filozoficznych i uważanym ich autorem. A oprócz tego, pomiędzy nimi, jest miejsce na autowizerunki pośrednie, mieszane i mniej czy bardziej skłaniające się ku któremuś ze skrajnych wyborów oraz na autowizerunki, których powyższe przeciwstawienie (z założenia nieostre i nieaspirujące do szerokiego zastosowania) nie uchwytuje. Kto powiedział, że filozofia ma „robić rewolucję”, tzn. gruntować i przygotowywać, promować i usprawiedliwiać, znajdować dla niej wielki intelektualny kontekst, stanowi jej awangardę i magazyn niezbędnych pojęć, legitymizować jej przemoc i uzasadniać jej terror, dawać jej broń w walce i podtrzymywać marzenia o jej nieuchronności, wytykować jej cele i wartości? Alexandre Kojève, Martin Heidegger, Paul de Man, Jean-Paul Sartre, Georges Bataille (w analizowanych przeze mnie tekstach i w ściśle określonych okresach) byli o tym przekonani. Dlaczego odpowiadał im właśnie taki autowizerunek? Co więcej - albo co innego - daje filozofowi „filozofia wspólnoty”

ni „filozofia tekstu”, by si gn do dwóch skrajno ci w ramach długiego *continuum!* Czym jest owa nadwy ka? Uczuciem spełnienia, wiadomo ci realizacji marze , wcielenia w ycie filozoficznych ideałów? Przej ciem do wiata rzeczywistego, a mo e wreszcie „prac ”, w mocnym, cho by Heglow-skim sensie tego terminu?

A zatem czyn i działanie - to słowa kluczowe dla analizowanego przeze mnie wizerunku filozofa. W jakich warunkach mo na przej od filozofii do działania opartego na filozofii? W jaki sposób mo na przykrawa wiata filozoficznych projektów, które niespodziewanie mog przesta by utopia-mi? Gdyby trzyma si proponowanych tu niezobowi zuj co okre le : filozof-tekstualista nie wzi ł si znik d; powstał, jak si zdaje, jako odpowied na filozofa-wspólnotowca. Oba typy mo na uzna za idealne, aden z nich nie wyst pował w kulturze w czystej formie. Filozof odwracaj cy si od politycznych i społecznych dylematów tego wiata nie kierował si ku wyborom tradycyjnym, czyli ku poszukiwaniu wiecznie obowi zuj cych odpowiedzi filozoficznych na wiecznie wa ne filozoficzne kwestie. Ta droga, po Heglu i Nietzschem, po Heideggerze, została mu odebrana. wiata filozofii został na tyle „odczarowany”, e jego powrót do (Rortowskich) *perennial, eternal problems of philosophy* został uznany za niemo liwy. Pozostał filozoficzny warsztat, tekst - ksi ka, lektury, czyli uniwersum politycznie i społecznie niezobowi zuj ce. Nie byłoby przypuszczalnie tekstualistów, gdyby nie pojawili si wcze niej wspólnotowcy. Tekst stał si odpowiedzi na pomysły na rewolucje przeprowadzane przez filozofie i w oparciu o nie. Oba wybory s skrajne i wzajemnie si indukuj . Filozof tekstu z odczarowan filozofii prze ywa swój polityczn bezsilno , filozof wspólnoty równie silnie prze ywa swój społeczn pot g . Jest wiele mo liwych perspektyw w patrzeniu na filozofii , ale spojrzenie na autowizerunek filozofa - na rol , miejsce, zadania, nadzieje i oczekiwania filozofa w kulturze wiele mówi nie tylko o filozofii, ale równie o samej kulturze.

Kluczowy problem analizowanych tu propozycji filozoficznych mo na by podsumowa tak: czy szuka przej - a je li tak, to jakie powinny one przyjmowa formy - mi dzy uniwersum zagadnie filozoficznych a wiatem rzeczywistym? Jaka relacja wi e filozofa ze wiatem realnym: z histori , post pem, zmian ? Kim jest filozof zanurzony w historii, kim jest filozof „robi cy historii ”? W jakiej mierze filozofia jest niezbd nym fundamentem społecznych transformacji i społecznych rewolucji? Jak zwi za filozofii z czynem i z działaniem? Jak zwi za spekulacj i kontemplacj z aktywizmem? Jaki stosunek wobec gwałtownych i radykalnych zmian w wiecie społecznym ma zajmowa filozof i w jakim charakterze? Filozofa? Obywatela? Obywatela-filozofa? Czy umieszcza filozofii w głównym nurcie zmian społecznych - w ramach tocz cych si rewolucji - czy przyjmowa

w niej postaw wyczekuj c , obserwuj c , niezaanga owan , która pozwala spojgl da na akcydentalne zawirowania wiata rzeczywistego z perspektywy jego istoty? Czy filozofia ma bra na siebie odpowiedzialno za zmienianie wiata? Czy ma si do niego dostosowywa , czy mo e wr cz je ugruntowywa , znajduj c dla niego szeroki, metafizyczny kontekst?

Równocze nie pytania o miejsce filozofii w kulturze stały si pytaniami o miejsce filozofa w kulturze. Jak ma si w sytuacji powy ej naszkicowanych wyborów zachowa sam filozof? Co ma my le o sobie jako o reprezentancie dziedziny kultury staj cej w sytuacjach rewolucyjnych przed radykalnymi wyborami? Odpowiedzi udzielane na powy sze pytania pozwalaj prze ledzi zmieniaj cy si autowizerunek filozofa - filozofa uj cie samego siebie. Bowiem, jak dokładnie wida na przykładzie rozwa anych w tej ksi ce uwikła filozofii w polityk , propozycje filozoficzne id w parze z propozycjami dotycz cymi miejsca filozofa w kulturze i w społecze stwie. Wywy szanie filozofii w kulturze poci ga za sob nieuchronnie wywy szanie filozofa w kulturze, i odwrotnie - odbieranie społecznej wagi filozofii skutkuje odbieraniem społecznej wagi filozofowi. Tak wi c za filozofii o wielkich ambicjach społecznych stoi filozof o wielkich ambicjach społecznych. Nie jest to fakt dyskutowany równolegle z propozycjami filozoficznymi. Dyskusje idei filozoficznych z reguły lekcewa i pomijaj miejsce przyznawane w nich, mniej lub bardziej *explicite*, samemu filozofowi.

Prezentowana ksi ka stara si unikn zafiksowania na pytaniami uniwersalnych: jej wybór jest okre lony jasno - chodzi o filozofa w powojennej Francji i jego rol w kulturze powojennej Francji. Nie s to jednak kwestie oboj tne gdzie indziej. Uwa am namysł nad miejscem filozofa w kulturze za celowy, wa ny, potencjalnie interesuj cy i potencjalnie po yteczny.

CZESŁAWA PIECUCH:
DO WIADCZENIE EGZYSTENCJALNE W PERSPEKTYWIE
METAFIZYCZNEJ
(Uniwersytet Jagiello ski)

Współczesna my l egzystencjalna przedstawia człowieka jako „byt w sytuacji”. Kategori ogniskuj c to my lenie jest *do wiadczenie egzystencjalne*. Zawiera si ono w odczuciu tragizmu ludzkiego istnienia, które oddaj takie okre lenia jak: absurd (Camus), trwoga (Heidegger), cierpienie (Frankl), próba (Marcel), rozbitcie (Jaspers). Towarzyszy mu rozpacz, zw tpienie, a także sprzeciw i bunt. Podstawowym rysem tego do wiadczenia jest, z jednej strony, jego obiektywna niezrozumiało , a z drugiej, ci le z ni zwi zana wiadomo jego nieuchronno ci i ostateczno ci. W wi kszo ci tych koncepcji filozoficznych daje si zauwa y , e negatywne tre ci do wiadczenia

egzystencjalnego dochodzi do głosu w rezultacie konfrontacji wrodzonego człowiekowi dążenia do doskonałości i pełni, z niedoskonałością i fragmentarycznością świata ukazującą się mu w jego sytuacji. Doznanie strachu, lęku, cierpienia jest wyrazem niespełnienia i niezaspokojenia specyficznie ludzkiej potrzeby sensu, jasności i szczęścia.

Wybrane współczesne koncepcje do wiadczenia egzystencjalnego ujęto w pracy w dwóch modelowych postaciach; trzecia postać stanowi zarys proponowanej idei do wiadczenia egzystencjalnego.

Pierwsza z modelowych postaci traktuje owo niespełnienie jako ostateczne, a w konsekwencji odmawia ludzkiemu dążeniu do absolutu zasadność. Prowadzi to w rezultacie do sądów nihilistycznych kwestionujących wartość i sens ludzkiego życia (Sartre). Przybiera ona czasem zaważoną formę, która w samym znoszeniu absurdalności i bezsensowności dostrzega swoisty sens i bohaterstwo człowieka dające wyraz jego godności (Camus) i autentyczności (Heidegger). Człowiek swoje pragnienie absolutu kieruje do świata, ale świat ukazuje mu wówczas swój zasadniczy brak: nie jest światem dla człowieka. Dychotomia jednostki ludzkiej i świata, w którym ona żyje, zauważa ona niegdyś przez Kierkegaarda, w myśli egzystencjalnej dwudziestego wieku uległa zdecydowanemu pogłębieniu. Ten rozdział pomiędzy światem a człowiekiem podkreślają słowa: obcość, wrogość, obrzydzenie, odnoszące się do świata. Człowieka Camusa przenika „głód absolutu”, napotyka on jednak tylko „nie-ludzki obójstwo świata”; absurd - jest wyrazem jego podstawowego do wiadczenia świata. Nie nawołuje on jednak do eliminowania z życia absurdu, to bowiem uznaje za bezskuteczne, lecz do wiadomego „życia w absurdzie”. Głębokość życia dostrzega w przeżywaniu jego bezsensowności. Sartre każe człowiekowi żyć w zawieszeniu pomiędzy ideałem a rzeczywistością, pomiędzy dwoma „nicami”, w tym dostrzegając ludzką wolność i możliwość życia autentycznego. Tak wolny człowiek nie jest jednak w świecie zadomowiony, cała natura budzi w nim wstręt, świat jest „lepkim” i „mdłym”, a jego wolność jest „podobna do miernoty”. Życie autentyczne człowieka Heideggera polega na odnoszeniu się do siebie, do swego bycia. Realizując je jako zadanie człowiek napotyka na „nicość życia”, i wtedy to zdanie na bycie odczuwa jako ciężar. „Nastrojeniu”, które odstawia człowiekowi jego sytuację w świecie, towarzyszy lęk, odkrywa on bowiem dzięki niemu, że wobec kruchości świata jest zdany tylko na siebie, czyli na bycie. Ale, ponieważ „bycie nie jest czymś takim jak być”, oznacza to dla niego zdanie na „nicość”. W trwodze przed nim upada na powrót w świat rzeczy. Jego życie to ruch od nicości do bycia, od nicości do bycia sam na sam z sobą. W zarysowanych w tej części ujęciach do wiadczenia egzystencjalnego dochodzi do zakwestionowania świata ze względu na człowieka, w rezultacie którego człowiek uzyskuje rangę rzeczywistości najwyższej -

szej i ostatecznej. Wszak e nie znajduj c fundamentu dla siebie w wiecie nie potrafi te , co w tej cz ci starano si ukaza , odnale go w sobie samym. Ta cz zatytułowana jest: *Do wiadczenie absurdu*.

Z ni kontrastuje druga posta do wiadczenia, w której tragiczno istnienia stanowi jedynie punkt wyj cia dla mo liwo ci pozytywnego urzeczywistnienia si człowieka poprzez transcendowanie sytuacji, w której si on znajduje. W drugiej cz ci pracy przedstawiono poszukiwania fundamentu istnienia w religijnie i filozoficznie pojmowanym absolutie. Nosi tytuł: *Do wiadczenie wiary*. Marcel opisuje zagro enie dla człowieka ze strony wiata jako „prób ”. Wła ciw odpowiedzi na ni ze strony człowieka jest zaufanie, które Marcel okre la jako „oswajanie” fatum. Osi ga si je dzi ki nadziei, która u Marcela ma charakter religijny, jest darem bo ym. Nadzieja pozwala człowiekowi pokona rozpacz i osi gn zbawienie. Podobnie jak dla Marcela tak i dla Frankla, filozofuj cego psychiatry, tragizm ycia stanowi wyzwanie, którego odwa ne podj cie wyznacza drog *homo patiens*. Przewidywanie cierpienia nadaje ludzkiemu yciu niepowtarzaln warto , ale tylko wtedy, gdy cierpienie nie jest celem samym w sobie, lecz wskazuje na co , co za nim stoi, gdy zawiera si w składaniu ofiary. „U wi cenie cierpienia przez ofiar ” staje si ródłem swoistego szcz cia, zwłaszcza wówczas, gdy ofiar składa si Bogu. U obu, Marcela i Frankla, religijna wiara w Boga pozytywnie wie czy dramat ludzkiego istnienia. Odmienny charakter ma do wiadczenie egzystencjalne, które, według filozofii Jaspersa, przebiega w sytuacjach granicznych. Sytuacje graniczne s jedynie obszarem, w którym nast puje pełne urzeczywistnienie człowieka i zarazem otwiera si dla niego droga do bytu transcendentnego. W wyniku wstrz su, jakiego doznaje przewidywaj cy je człowiek, ujawnia si gł bia istoty człowieka, urzeczywistnia jego egzystencja, co równocze nie oznacza dla niego dost p do transcendencji. Wyst puje ró nica pomi dzy postaw człowieka wiary religijnej Marcela i Frankla, który na dramat istnienia odpowiada: albo nadziei na drugi, lepszy wiat, wobec którego ten, w którym yjemy, schodzi na dalszy plan, albo pełn ufno ci wiar w nadsens drugiego boskiego wiata, dla którego wyszej warto ci ofiarowuje on ni sz warto wiata, w którym cierpi, a postaw człowieka wiary filozoficznej Jaspersa w tej jeden wiat, w którym mo e przejawia si egzystencja człowieka, gdy ustosunkowuje si on do swej transcendencji.

W cz ci trzeciej, w oparciu o postaw wiary filozoficznej Jaspersa, ale cz ciowo wykraczaj c poza ni , prezentowana jest idea do wiadczenia metafizycznego. Ta idea zawiera te niektóre elementy do wiadczenia wiary religijnej Marcela i Frankla, a z drugiej strony, na zasadzie przeciwstawienia, do wiadczenia absurdu Camusa i Sartre'a. W cz ci tej wskazuje si na to, e poszukiwanie fundamentu dla ludzkiego istnienia w religijnie pojmowa-

nym absolutnie (czy druga) nie musi być jedyną alternatywą dla perspektywy, która otwiera się przed człowiekiem w doświadczeniu absurdu (czy pierwsza). W tej chwili zarysowana jest możliwość wydobycia, w rezultacie doświadczenia egzystencjalnego, transcendentnego fundamentu w świecie immanentnym, wtedy gdy doświadczenie egzystencjalne przeobraża się w doświadczenie metafizyczne. Człowiek staje się wówczas sprawcą dokonania, które określa się tu jako „fakt metafizyczny”. Jest on twórcą tego „faktu”, a zarazem szczególnego rodzaju odtwórcą. Twórcą, gdy to jego aktywna postawa, odwołująca się do jego sił egzystencjalnych, umożliwia mu w sposób wolny wydobycie sensu ukrytego w świecie, który w ten sposób, poza jego wolną decyzją, nie jest dostępnym. Jest odtwórcą, gdy nie jest to jego sens, przez niego stwarzany, ale od niego niezależny sens bytu absolutnego; człowiek jest jego medium. Człowiek trzecia nosi tytuł: *Do doświadczenia metafizycznego*. Chociaż doświadczenie egzystencjalne u wszystkich myślicieli egzystencjalnych przebiega w perspektywie metafizycznej, w której człowiekowi ukazuje się albo Nico, albo Byt, to w tej trzeciej perspektywie ukazana jest jako decydująca dlatego, że w niej wyłania się człowiekowi zadanie, którego wypełnienie tworzy nową rzeczywistość metafizyczną.

Metafizyczna ta trzecia postawa wyraża się przede wszystkim w tym, że akcent z człowieka zostaje przeniesiony w niej na to, co w rezultacie jego egzystencjalnej decyzji powstaje w świecie: na „fakt metafizyczny”. Postawie „człowieka absurdu”, któremu chodzi o siebie samego, o swoją godność (Camus), swoją wolność (Sartre), swoje bycie (Heidegger), i postawie „człowieka wiary religijnej”, któremu wprawdzie chodzi o Boga, ponieważ w istocie tak jest o siebie, o swoje wieczne zbawienie, przeciwstawia się tu postawie „człowieka metafizycznego”, któremu chodzi o transcendentność i o jej uobecnienie w świecie. Jeszcze u Jaspersa miarą doświadczenia egzystencjalnego jest urzeczywistnienie egzystencji człowieka; natomiast w doświadczeniu metafizycznym decydująca dla człowieka staje się włączenie transcendentnego sensu do świata. Człowiek metafizyczny uwiadomiamy sobie nie tylko to, że nie jest samodzielny, ale także to, że nie jest bytem *dla siebie*, lecz - i to jest rozstrzygające - *jest dla transcendentności*. Ta wiadomość wyznacza jego zadanie, w którym znajduje uzasadnienie dla swego życia i ostateczną rację istnienia.

Akt decyzji egzystencjalnej scala świat, na ten moment świat i transcendentność stanowią „jedno bezidentycznie”. Ten akt zasypuje przepaść pomiędzy człowiekiem a światem, znosi ich dychozami. Teraz świat dla człowieka staje się jego domem, bo jest niezbędnym dla realizacji jego najwyższego zadania. W nim toczy się jego istotne życie, które powoduje, że w nim wszystko nabiera sensu. Decyzja egzystencjalna, jednocząc czło-

wieka z jego wiatem, czyni go dla niego niezbdnym, gdy tymczasem wiat Sartre'owski jest człowiekowi „zb dny na wieczno”, gdy Camusowski wiat-wi zienie wymaga od niego bezsensownej odwagi Syzyfa, gdy wiat Marcela, Frankla człowiek musi omija jak pułapk na podobie stwo mitologicznego Heraklesa. Dla człowieka metafizycznego *amor fati* oznacza *amor orbis*.

Ks. JAN SOCHO :
 SPÓR O ROZUMIENIE WIATA.
 MONIZUJ CE UJ CIA RZECZYWISTO CI W FILOZOFII
 EUROPEJSKIEJ. STUDIUM HISTORYCZNO-HERMENEUTYCZNE
 (Akademia Teologii Katolickie w Warszawiej)

W pierwszym rozdziale pracy (*Dwie wizje rzeczywisto ci: monizm i pluralizm*) scharakteryzowałem monizm i pluralizm jako sposoby prowadzenia rozwa a o rzeczywisto ci, która, b d c zespołem wielorakich bytów, przejawia jednak d enie do jedno ci. Dlatego wydało si zadaniem intryguj cym i fascynuj cym prze ledzenie dziejów europejskiej filozofii w tym wła nie aspekcie. Gdy pojawiły si ró norako uzasadniane stanowiska metafizyczne, gdy filozofia nabrała metodologicznej swoisto ci, okazało si , e zagadnienie „jedno ci-wielo ci” jest rzeczywistym problemem i domaga si precyzyjnych procedur wyja niaj cych. A ponadto, cho konsekwencje monistycznych stanowisk wykluczmy z terenu bada problematyk religijn , to równocze nie zapewniały, e religia uzyska „wytlumaczenie” i swe „miejsce” w gł bi monistycznych wizji, o ile nie b dzie predendowała do roli czego ponadfilozoficznego, co zdaje si wypowiada system Plotyna. Chodziło zatem o to, czy filozofi daje si sprowadzi do my lenia, które sprawdza si w rzeczywisto ci, czy jest ona raczej poj ciowym ujmowaniem wiata. Okazuje si , e wła nie „my lenie”, czyli operacja na poj ciach, nie za realistyczne poznawanie rzeczywisto ci wi e si z monistycznymi tendencjami, wpływaj cymi znacz co na cał kultur , w tym na rozumienie religii i Boga. Ukryty w filozoficznej refleksji „Bóg monizmu” i „Bóg pluralizmu” nie zawsze jest „Bogiem religii”, albowiem religia chrze cija ska opiera si na realnych, osobowych relacjach człowieka do Boga.

St d pytania: jakie powody skłaniały do opowiadania si za monistycznym wyja nianiem rzeczywisto ci i rezygnacji z kategorii istnienia, na rzecz niesprzecznie traktowanego planu tre ci? Co kazało ogranicza zaanga owanie poznawcze tylko do jednej sfery aktywno ci umysłowej (mit-zmysły-rozum-mit) i zapomina o metodologicznym otwarciu na tajemnice? I wreszcie: czy nurt współczesnej kultury okre lany mianem postmodernistycznego ostatecznie pogrzebał warto ci religijne i doprowadził do totalnego nihilizmu

icia poza prawd , mi dzy innymi i dlatego, e nie mo e wyzwoli si spod nacisku wielo ci, otwarto ci na ró no i tekstualnego monizmu? Odpowiedzi, jakie zaproponowałem nie uo yły si w jednorodny blok problemowy. Okazało si bowiem, e dotychczasowe opinie (zarówno ze strony zwolenników my li nowo ytnej, jak i klasycznej) nale y zweryfikowa i to niekiedy do znacznie. Szczególnie odnosi si to do wielowarstwowego i hermetycznie otwieraj cego do przeciwstawne szanse odczytywania systemu plato skiego i neoplato skiego. Platon to my liciel godny najwy szego uznania i-o dziwo! - nie tak bardzo odległy od dystynkcji Arystotelesa i w. Tomasza z Akwinu. Co prawda nie sposób zgodzi si z głównymi pryncypiami jego (przecie apriorycznej) wizji, niemniej, gdyby filozoficzne do wiadzenie scholastyki było bardziej przenikni te (ni w rzeczywisto ci było) zdobyczami platonizmu, zapewne nieco inaczej potoczyłyby si losy europejskiej filozofii i chrze cija skiej teologii.

Z powy szych ustale wynika, e nie sposób mówi o wyra nie ukształtowanej drodze monistycznej, gdy ulegała ona w przeci gu wieków albo wzmocnieniu, albo osłabieniu. Dlatego u ródeł filozofii, czyli w Grecji metafizyki monistyczne stanowiły główny sposób rozumienia wiata, pó niej jednak uległy one rozproszkowaniu na poszczególne tylko monizuj ce systemy, by ponownie osi gn swoje apogeum w monizmie Hegla, raczej rzeczywisto mistyfikuj cym ni j wyja niaj cym. Losy metafizyki poheglo wskiej na ogół nie odrywały si od monistycznych nacisków. Nurty postmodernistyczne (przy pozornym pluralizmie) tworzą układ, który nazwałem monizmem tekstualnym. W ten sposób monizm okazał si na tyle zakorzeniony w wiadomo ci filozoficznej, e wci pozostaje punktem odniesienia w procesie budowania wyja niaj cych struktur rzeczywisto ci.

Konsekwentnie wi c druga i trzecia cz rozprawy (*Drogi europejskiej filozofii uzasadniaj ce jedno wiata oraz Filozofii archeicznej kłopoty z rzeczywisto ci*) proponuje analiz konkretnych uj poszczególnych filozofów, którzy problematykę rozumienia monizuj cego (monistycznego) i pluralistycznego rzeczywisto ci wyakcentowali w swych dociekaniach. Pocz wszy od Talesa sprowadzono cało rzeczywisto ci do jednej substancji, w wietle której stawała si ona zrozumiała jako taka i w cało ci. Wyja nienie faktów zmiennie ci i ró norodno ci przyjmowało zawsze u filozofów-monistów form procedury redukcyjnej w sensie redukcji uniwersalnej: wszystko, co jest pozostaje okre lon modyfikacj substancji, czyli sposobem jej istnienia. A poniewa jest tylko jedna substancja, przeto ontologiczna ró norodno musi pozostawa (na wieloraki sposób) przejawem „tego, co naprawd jest”, a wi c Bytu, Absolutu, Materii, Ducha itd. Odnajdywali oni w okre lonych poj ciach czynnik-przyczyn -sił gwarantuj c porz dek i miarowe istnienie wiata. Jedni obdarzali t godno ci ogie -rozum-logos (Heraklit),

inni Byt (Parmenides), Idee (Platon), Absolut (Plotyn, Arystoteles). Zawsze jednak były owe pojęcia granicami pojmowalności, poza którymi rozciąga się sfera „istnienia-prawdy”. Ale dostęp do niej jest realny jedynie w sferze duchowych, intuicyjnych doświadczeń, niemożliwych jednak do ujęcia w słowne znaki. Główne fragmenty przedstawianych analiz dotyczyły rozstrzygnięć Parmenidesa i Platona. I chociaż temu ostatniemu wiat przedstawiał się jako skomplikowany i pluralistycznie rozczłonkowany, to jednak ujęty w różnych aspektach-hipotezach (idea pozostaje Jedno czy Wiele czy zachowuje się - na poziomie to samo czy - relacji z Innym. Ta relacyjność pełni rolę „pierwotnej struktury”, czego zasadniczo ukrytego. Jest strukturą formalną skupiającą ostentacyjnie na tworzeniu jednego wyjątkowego systemu. W tym względzie był on monistą, widząc podmiot poznający nie tylko jako obserwatora, ale raczej jako współuczestnika, czy wiecznego, wszechogarniającego porządku-kosmosu, który - ujęty w przestrzennej metaforyce - najgłębiej był jednością - Jednością. Monizm panteistyczny zdaje się być konsekwencją platońskiej metafizyki i prób rozwiązania aporii „Jedno-Wiele”. A kwestie religijne związały się u niego z pojęciem ekspresyjnyżycowo-metafizyczny, z całą metafizyczną strukturą rzeczywistości. To, co doskonałe, musi być jedno, stąd wiat został urzeczywistniony jako jeden. Natomiast jedno kosmosu wynikała ze szczegółowego rodzaju powiązań tworzących się pomiędzy elementami pierwotnego tworzywa wiata. Czynniki one - miarowo i matematyczno-geometrycznie - z rzeczynimiżnionych jedno w najwyższym stopniu. W tym wytwarzaniu jedności-w-wiele, a więc „mieszaniny”, jak jest byt wiata i umoliwiających go struktur, przejawia się wola działania dobrego Demiurga. Tak oto Platon przedstawił nową postać religijną, którą można byłoby nazwać platońską, to znaczy zachowuje się osobowy poziom zjawiska religii, dzięki realizacji odniesienia do pewnych elementów osobowego mitu plemiennego. Stąd jego „metafizyczna chwytliwość” oraz porzucenie dualizmu ontologicznego. W przyjętej przez mnie interpretacji platoński Bóg to po prostu nadświadoma, ale nie analogicznie wiadoma, rzecz-universum, choć - dzięki inwencji Demiurga - otwarta na osobowe wymiary istnienia.

Refleksja filozoficzna zapoczątkowana przez Parmenidesa, rozwinięta przez Platona, neoplatoników i ich następców, wyjątkowo rzeczywistość w kategoriach intelektu-ducha, bądzie wcielała się przekroczyć racjonalizm, włączywszy w porządek swych konstrukcji elementy teologiczne i wierzeniowe, wykazując, że analiza *cogito* ujawnia strukturę realnej rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że neoplatonizm, tak jak ten określany mianem chrześcijańskiego, pozostanie pod wyraźnym wpływem wizji monistycznych. Synkretycznie metod filozofowania, otwarcie na perswazyjne myślenie religijne, a w konsekwencji pierwsze stwo epistemologiczne i ontologiczne-

ne porz dku poj ciowego stało si w szkole neoplato skiej, szerzej: w kulturze filozoficznej schyłku staro ytno ci, elementem pierwszoplanowym, we wszystkich sferach kreowanych przez intelektualne działania. Owa emancypacyjna metafizyka zdaje si mie zwolenników tak e po rod współczesnych my licieli. Wci bowiem nie ulega oddaleniu fascynacja faktem, i byt i my l uto samiaj si ze sob i dlatego rozwój rzeczywiście ci realizuje si na wzór rozwoju poj ciowego. Dlatego te stanowczo stwierdziłem, e pomi dzy filozofii staro ytn a chrze cija stwem istnieje granica nie do przekroczenia. Drogi poznania Boga zarysowane przez kultur poga sk , cho spełniły wa n rol tzw. przygotowania ewangelicznego, nie prowadz bezpo rednio do Boga chrze cijan, oddalaj c równocze nie od filozoficznego wyj nienia realnego wiata. Chrze cija stwo jest przecie czym wyj tkowym w całej kulturze wiata, albowiem w płaszczy nie filozoficznej daje podstaw do rozumowego uzasadnienia konieczności Bo ego istnienia, sprawia, e wiara nie ogranicza si do bł dzenia w ciemno ciach niejasnego mistycyzmu, lecz zachowuj c sfer tajemnicy, poszukuje zrozumienia, w sposób przynale ny naturalnemu ludzkiemu umysłowi.

Jednak oczywisto powy szego historycznego sprawozdania z trudem dochodziła i współcze nie dochodzi do głosu. Monistyczne ukierunkowania filozofii powoduj zagubienie realnej rzeczywiście ci, a zatem i niemo liwo kontaktu osobowego z Bogiem, b d cym przedmiotem autentycznego do wiadczenia religijnego. Nadal neoplatonizm (tak e w tki arystotelesowskie) znacz co oddziaływały i oddziaływuj na rozwijaj ce si doktryny filozoficzne. Awicenna uznał za przedmiot metafizyki byt jako byt - konieczn istot , z dodanym do niej przypadło ciowo poj tym istnieniem, Duns Szkot pod ył jego ładami. I chocia monizm metafizyczny został przez przywołanych twórców zatrzymany, niemniej nie oznacza to jego całkowitego wyługowania z kulturowej refleksji. W albertyzmie, u Mikołaja z Kuzy, w hermetyzmie i najró niejszych pogl dach okultystycznych wci realizowały si monistyczne tendencje, które - jak starałem si wykaza - doprowadz (w horyzoncie pełnego esencjalizmu) do wybuchu najbardziej konsekwentnych monizmów typu Spinozja skiego czy Hegłowskiego. W umacnianiu tego procesu rola bł. Duns Szkota pozostaje wa na. Postulowana przez niego koncepcja bym rozumianego jako poj cie jednoznaczne, proste (*simpliciter simplex*) i oznaczaj ce istot rzeczy, niczym nie zdeterminowane, abstrahuj ce od ka dego konkretnego istnienia, spowodowało wiele zamieszania. I chocia Duns bronił si przed konsekwencjami monistycznymi (pisz o tym dokładnie w rozdziale po wi conym filozofowi), nie oparł si pokusie esencjalizacji bytu, co zreszt wpłyn ło na dalszy rozwój europejskiej metafizyki, która w swym głównym nurcie poszła za wskazaniem „metafizyki mo liwo ci” Szkota (tu: Suarez, Kartezjusz, Wolff).

Cz trzecia praca (*Panlogizm Hegla. Nieudana próba racjonalnej syntezy rzeczywistości, czyli filozofia poza realizmem i istnieniem*) poświęcona panlogizmowi Hegla i niektórym post-heglistom, stanowi opis procesu zasadniczej kontynuacji esencjalistycznej myśli europejskiej filozofii. Operowanie jednoznacznym pojęciem bytu prowadziło do nihilizmu, mistyfikacji realnej rzeczywistości, kwestionowania pluralizmu bytowego i bytowej analogii. Do szczegółowe analizy prowadzone w książce ukazały, że zarówno propozycja tej aporii „Jedno-Wiele”, jak i przydatność hipotezy tzw. procesu dialektycznego nie wyzwalały spod presji spekulatywnego sylogizmu porzucenie tego wiat. Dlatego całość ontologicznych propozycji Hegla nazwałem dialektyką wyrażonych potknięciem umysłu, czyli filozoficznym gnozą. Przywołana ocena znajduje swoje uzasadnienie w przekonaniu filozofów postnowoczesnych, którzy zauważali, że istotą człowieka najlepiej oddaje formuła: *homo interpretans*.

W każdym razie prześledzenie monistycznych fascynacji filozofii kręgu europejskiego wykazało ponad wszelką wątpliwość, że dwa główne stanowiska metafizyczne związane formułami monizmu i pluralizmu rzeczywistości wyznaczają pole możliwości filozofii w ogóle. Pomiędzy nimi rozgrywała się i wciąż rozgrywa (pomimo nacisku tekstualizmu postmodernistycznego) gra historyczno-filozoficzna. Ten dialog jednak nie ma charakteru egzemplarystycznego. Albowiem monistyczne bądź monizujące tendencje na ogół zwyciężały, nawet pośród myślicieli związanych z kulturą chrześcijańską. I to bardzo interesujące, rozwój tendencji monistycznych i zwycięstwo z rozbudowywaniem esencjalizmu bytowego. Monizm i esencjalizm jednoczyły się ze sobą, tworząc mocną stronę metafizycznych odpowiedzi na pytania niesione nie tyle przez realną rzeczywistość, co raczej przez „postulaty samego umysłu”. Zwycięstwo podmiotowej kreatywności, rozpoczęte przez kartezjanizm stało się atrybutywnym cechem nowożytnej kultury. Ostateczne zatem rozumienie rzeczywistości zakorzenia się nie w realności niezależnej od ludzkich postaw epistemologicznych, lecz właśnie raczej ze znaków sfery istnienia, co oznacza zamknięcie „filozoficznego koła”. Od mitu do mitu – tak wypada streścić całość europejskich działań filozoficznych.

HENRYK SZABAŁA:

O FILOZOFII SPRZECIWU CZYLI O ANTROPOCENTRYZMIE
W DZIEJACH FILOZOFII

(Uniwersytet Łódzki w Katowicach)

Praca składa się z siedmiu rozdziałów, wstęp, zakończenia oraz bibliografii. Głównym przewijającym się motywem we wszystkich rozdziałach prezentowanej pracy, przenikającym jakby od wnętrza jest zjawisko buntu.

Tak więc prawdziwym przedmiotem analiz jest właśnie fenomen buntu. Poprzez pryzmat fenomenu buntu próbowałem dotrzeć do konstytucji takiego zjawiska, jakim jest indywidualizm filozoficzny w czasoprzestrzeni historycznej. Usiłowałem ukazać, że w akcie nie-afirmacji dotychczasowego świata idei rozdzieliły się od siebie dwie propozycje filozoficzne, które komunikowały wszechobecny, i jedynie one są godne tej konsekracji ostatecznej. Pokazywałem, że w akcie buntu rodzi się nie tylko ludzka indywidualność, identyfikująca się poprzez sprzeciw swą partykularną obecność ontologiczną, lecz tak też budzi się w tym akcie jednocześnie niecały zespół idei kreujących nowy obraz świata.

Programowo praca ma charakter antropocentryczny. Ze względu na niejednoznaczność pojęcia antropocentryzmu, dzieli go błąd, podobnie jak się dzieli trychotomicznie dyscypliny filozoficzne na metafizykę, gnoseologię i aksjologię, na antropocentryzm metafizyczny, gnoseologiczny i aksjologiczny. Kiedy człowiek sam staje się wyłącznie obiektem i filozoficzny perspektyw ludzkiego poznania, mówimy wówczas o antropocentryzmie metafizycznym. Charakteryzować go błąd na podstawie fenomenologii egzystencjalnej, np. M. Scheler, M. Heidegger, J. P. Sartre i K. Jaspers. Z kolei, gdy źródłem wiedzy ludzkiej staje się ludzka wiadomość i do niej ogranicza się przedmiot analizy filozoficznej, to mówimy wówczas o antropocentryzmie gnoseologicznym. Tak widziałem w pracy pogląd Kartezjusza, Kanta, Fichtego, Schellinga czy w końcu Husserla. Mówimy jednak także, że człowiek jest sam w sobie wartości bez względu na to i jest tym jedynym punktem odniesienia dla pozostałych wartości, to mamy na myśli tzw. antropocentryzm aksjologiczny. Egzemplifikacją tego poglądu w tej pracy są poglądy Feuerbacha, Stimera, czy Nietzschego. Piszcie o antropocentryzmie było mi niezręcznie za każdym razem sygnalizować, w którym miejscu na mapie znaczeń znajduje się przede mną ujęte pojęcie, stał w imię ekonomizacji myślenia posługiwałem się określeniem „antropocentryzm filozoficzny”.

Orientacja antropocentryczna tym się charakteryzuje, i jej początkiem zawsze jest człowiek. W antropocentryzmie filozoficznym wszelkie prawdy, wszelkie wartości ogólne stają się obce, nieidentyfikowane z „Ja” indywidualnym, jeżeli nie mają początku w jego własnym wnętrzu. Istnieją tylko prawdy indywidualne, subiektywne, mające swe źródło w samym człowieku. W antropocentryzmie człowiek jest to samo z prawdą. Staram się pokazać, i antropocentryści zawsze twierdzili, że życiowe, osobiste doświadczenie jest pierwszą rzeczywistością, z jaką się zderza człowiek w swoim życiu. Człowiek ten jest początkiem antropocentryzmu cognitywnego, jak będzie to u Kartezjusza czy Husserla, człowiek jest początkiem w wymiarze zmysłowym - Berkeley czy Feuerbach, a także człowiek jest zaraniem działania - Marks czy pragmatyci.

W swym centralnym zamierzeniu praca jest próbą reinterpretacji historii filozofii czynionej poprzez pryzmat antropocentryzmu. A co najwa niejsze, interpretacje w pracy przytoczone ukazane s jako akty sprzeciwu, niezgody na stan zastany. Usiłowałem dotrze poprzez pryzmat buntu, do konstytucji takiego fenomenu, jakim jest podmiot filozoficzny w swej czasoprzestrzeni historycznej. Przedstawione filozofie w pracy pokazuj jako swoiste demonstracje łami ce dotychczasowy stereotyp istniej cych idei. St d te ten wariant interpretacyjny my li filozoficznej okre liłem jako filozofii sprzeciwu. Chciałem przez to powiedzie , i sprzeciw, niezgoda, wła nie nie-afirmacja jest ródłem autentycznego my lenia filozoficznego. Albowiem ci, którzy zawsze mówi *tak*, nie egzystuj w bycie filozoficznym. Po prostu do natury prawdziwego filozofa nale y jego niezadowolenie, jest ono osnow jego egzystencji.

Mówi c krótko: nie jest to praca historyczno-filozoficzna, lecz metafilozoficzna, albowiem staram si na materiale z dziejów filozofii obja ni jedno z podej do filozofii - antropocentryzm. Traktuj ogromny materiał faktograficzny składaj cy si na dzieje naszej filozofii w sposób teoretyczny. Poszczególne systemy prze wietlam w pryzmacie podej cia antropocentrycznego, wskazuj c zarazem na kreatywn rol buntu. W ten sposób cały materiał jest jakby podporz dkowany pewnym pytaniom systematycznym, wa nym dla filozofii, a nie tylko dla historii filozofii. Obraz dziejów filozofii europejskiej z punktu widzenia okre lonej problematyki filozoficznej musiał z konieczno ci by zagregowany, musi te zawiera luki, musi w ko cu by w pewnych, a mo e zgoła we wszystkich, swych punktach nie do precyzyjny i subtelnym. Poniewa taka jest cena analiz teoretycznych we wszystkich (nierozwini tych) dziedzinach: kto zyskuje obraz cało ciowy badanej dziedziny, traci na precyzji opisu poszczególnych zjawisk.

Antropocentryzm filozoficzny w historii filozofii został w tej pracy zinterpretowany nie w pełni proporcjonalnie do epok filozoficznych. Filozofia staro ytna i redniowieczna w tych interpretacjach jest wyra nie spauperyzowana w porównaniu do filozofii nowo ytnej. Nie jest to zamierzona deprecjacja tych dwóch wielkich epok filozoficznych czyniona przez autora wiadomie, lecz wynika to z pogl du do powszechnego, e tak naprawd narodziny antropocentryzmu filozoficznego maj miejsce wraz z narodzinami filozofii nowo ytnej. Albowiem cech konstytutywn filozofii nowo ytnej jest antropocentryzm filozoficzny, co ma swe odbicie w samej konstrukcji tej e pracy. Nie znaczy to wcale, i elementy antropocentryzmu nie pojawiały si w staro ytno ci lub w redniowieczu, czemu daj w pracy wyraz.

Wszystkie rozdziały, oprócz ostatniego, były w istocie analiz zjawiska antropocentryzmu w dziejach. Zdaniem autora pracy, autentyczna filozofia rodziła si z aktu sprzeciwu, była ona wyrazem wielkiego wysiłku istnienia

we własnym imieniu. Stąd jej konstytucja ma miejsce w proteście, w walce z tym, co w filozofii już istniało, a co zdaniem nowo rodzącej się myśli musi ustąpić pola, zniknąć z przestrzeni temu, co nadchodzi, co jest nowe. „Umarł król, niech żyje król”, ten okrzyk w filozofii rozlega się w całych jej dziejach. Brzmi on natarczywie niczym powtarzająca się fraza muzyczna, to jest cię głą refren wszelkich filozofii.

To nie ze zdziwienia rodzi się myśl filozoficzna, jak wyobraził sobie Platon, lecz właśnie z oporu wobec wiata, z buntu, z ludzkiego gniewu wyłęgają się nowe idee filozoficzne. Prawdziwa głębia myśli rodzi się w atmosferze cierpienia, ból jest cieniem wszystkich wielkich idei. Bunt jest przejawem wolności, właśnie ciwicie jej znakiem, symptomem. Albowiem gdziekolwiek bunt się pojawia, pojawia się także ludzka wolność. Wolność była jakby cię głębią tłem myślenia o antropocentryzmie. Wolność jest bowiem dla wszelkiego antropocentryzmu podstawą. Stąd nic dziwnego, że rozdział o wolności zamyka temat rozważań o antropocentryzmie. Założę więc, iż zarazem wolność ma swój początek w buncie. Bunt jakby wieszczę rodząca się wolność, która ma swe korzenie w akcie nie-afirmacji wiata.

Bunt jednak nie był celem samym w sobie, nie miał charakteru samoistnego, lecz w wypadku człowieka miał wymiar aksjologiczny. Albowiem wolność pojawiająca się wraz z buntem jest w istocie wolności skierowaną ku wartości. Wolność człowieka, która początkowała się z buntu jest wolności wiadomości i intencjonalną, a jej celem jest zdobycie własnego gruntu aksjologicznego. Człowiek zbuntowany wybiera sam siebie, choć sto kosztów otaczając tego wiata.

Wolność była w pracy przedstawiana jako czyn wiadomy, gdzie indywidualne ludzkie konstituowało siebie w akcie działania. Mówię więc, iż wolność jest wiadomym czynem, wskazywałem na jej cognitywny charakter, na to, że jej eksterioryzacja objawia się w działaniu. Wolność realizuje się tylko w czynności, istnienie jej w moim ciele jest wolności niespełnione. Nie ma dla mnie wolności w wyobraźni, lecz staje się ona obecna w postanowieniu, a konkretnie w ludzkim działaniu. Kwestionuję więc sens wolności potencjalnej, tej, która nie przekroczyła progu wyboru.

Wolność implikuje zawsze odpowiedzialność. Miara odpowiedzialności jest wprost proporcjonalna do miary wolności. Człowiek pozbywający się odpowiedzialności rezygnuje tym samym z własnej wolności, staje się niewolnikiem determinizmu. Ludzka wolność tym się różni od samowoli zwierzęcej, że urzeczywistnia się na gruncie aksjologicznym. Nie widzę wolności bez wartości.

By człowiek mógł zaistnieć jako niepowtarzalne indywidualne, musi być wolny, tzn. musi mieć swój wiata wartości, za który czuje się odpowiedzialny. Zmysł wolności rodzi tym samym poczucie odrębności jednostki

wobec wiata. Obdziera go z paj czyny złudze , ukazuje mu nag prawd samotno ci własnego istnienia. Cen za jednostkow wolno jest samotno . Mi dzy jednostk a wiatem pojawia si bolesny *hiatus*, integralno czło-wieka i wiata zostaje naruszona. Efektem tego faktu jest ludzki niepokój. Samotno pot guje strach, dotkliwy w momentach wyborów, za które po-nosi si odpowiedzialno . Ten l k jest głównym powodem ucieczki od wolno ci.

wiat ponownie zintegrowany staje si przedmiotem po dania dla ludzi, którzy pragn uciec przed własn odpowiedzialno ci , przed bólem decyzji. Albowiem traktuj wiat zewn trznych praw jako swoiste alibi dla ich własnej bezwolno ci. Pierwotny bunt przemienia si w uległo . Ucieczka od wol-no ci tworzy bowiem mira uciekaj cemu, e uciekł on w beztrosk wiadomo ci dzieci cej. Ukazanie iluzoryczno ci tej sytuacji, e nie mo na uciec od siebie samego, od własnej wolno ci, od systemu warto ci, za który ponosi si jednostkow odpowiedzialno - to wszystko było głównym akcentem ko-cowych partii tej e pracy.

BOGUMIŁA TRUCHLI SKA:
ANTROPOLOGIA I AKSJOLOGIA KULTURY.
KONCEPCJE PODMIOTU KULTURY I HIERARCHIE WARTO CI
W POLSKIEJ MY LI FILOZOFICZNO-SPOŁECZNEJ 1918-1939
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Antropologia kultury i aksjologia kultury to składowe filozofii kultury, których problematyka skupiona jest wokół dwu podstawowych poj : podmiotu i warto ci. Jest to typ refleksji, wyzyskuj cy z jednej strony zwi zki z antropologi filozoficzn , z drugiej za - z ogóln teori warto ci. Refleksje o kulturze i jej podmiocie s powi zane nieodł cznie z preferencjami aksjologicznymi ich autorów; ujawniaj pewn hierarchi warto ci, nawet je li nie jest ona werbalizowana. Aksjologia kultury zajmuje si równie - w nawi zaniu do koncepcji B. Nawroczy skiego (*ycie duchowe. Zarys filozofii kultury*) - sfer projektów i d e , wizji kultury przyszło ci jako pewnego ideału do urzeczywistnienia. Przedmiotem rozprawy jest wi c problematyka kultury w polskiej my li filozoficznej i społecznej (szeroko poj tej) zogniskowania wokół dwu najwa niejszych kategorii. Praca uwzgl - dnia polifoniczny charakter dwudziestolecia, ukazuje struktur podmiotu kultury przez pryzmat najwa niejszych kwestii spornych tego okresu. Skła-da si z czterech cz ci, organizuj cych materiał poznawczy wokół poj indywidualizmu i kolektywizmu (cz. I), elitaryzmu i masowo ci (cz. II), autonomii i zaanga owania (cz. III), absolutyzmu i relatywizmu (cz. IV).

Cz pierwsza (*Indywidualizm a kolektywizm*) to trzy rozdziały, w których dokonano rekonstrukcji i zarazem konfrontacji poglądów mieszanych w paradygmacie myślenia indywidualistycznego, kolektywistycznego i uniwersalistycznego. Rozdział pierwszy (*Od indywidualizmu spirytualistycznego do biologicznego*) koncentruje się na filozoficznych podstawach koncepcji podmiotu kultury u W. Lutosławskiego i S. I. Witkiewicza. Ich twórczość stanowi ilustrację dwóch modeli biegunowo różnych indywidualizmów.

Rozdział drugi (*Koncepcje podmiotu zbiorowego: państwo, naród, klasa jako formy podmiotu i podmiotowości*) stawia sobie za cel próby rekonstrukcji i opisu struktury podmiotu zbiorowego w oparciu o analizę filozoficznych pism autorów z zakresu:

1) Myśli „państwowotwórczej” ujętej jako wyraz dwudziestowiecznej „filozofii czynu” (myśli społeczno-kulturalne sanacji reprezentują: J. J. Drzejewicz, A. Skwarczyński, S. Czerwiński, A. Hertz, J. Hoppe, H. Pohoska, J. Ostrowski, R. Kołoniecki; w mniejszym stopniu: H. Elzenberg, H. J. Bystroń, J. Kaden-Bandrowski);

2) Teorii kultury narodowej w wersji narodowo-demokratycznej (Z. Dębicki, A. Haydel, Z. Wasilewski, St. Piasecki);

3) Marksistowskiej i socjalistycznej krytyki i teorii kultury (S. Baczyński, I. Fik, W. Spasowski, S. Rudniański - marksizm; E. Gross, K. Czapiński, Z. Mysłakowski - myślenie socjalistyczne).

Rozdział trzeci (*W kręgu myśli uniwersalistycznej*) sytuuje problem istnienia podmiotu kultury w obrębie niejednorodnej myśli uniwersalistycznej za główny przedmiot analizy obierając uniwersalizm filozoficzny (na przykładzie koncepcji Jerzego Brauna) i filozofię chrześcijańską (reprezentowaną przez takie nazwiska jak: W. Adamski, K. Górski, A. Jakubisiak, A. Krzesiński, J. Pastuszka, H. Romanowski, Fr. Sawicki, J. Stepa, A. Szymański, S. Swie awski, J. Woroniecki).

Według rozpoznania autorki w dwudziestolecie toczyły się trzy rodzaje sporów filozoficznych, społecznych i kulturoznawczych: indywidualizmu z uniwersalizmem, indywidualizmu z kolektywizmem oraz uniwersalizmu z indywidualizmem i kolektywizmem. Najważniejszym oponentem indywidualizmu i kolektywizmu był uniwersalizm filozofii chrześcijańskiej. Narzeczonym oporu intelektualnego przeciwko indywidualizmowi i kolektywizmowi był personalizm, stanowił on podstawę personalistycznej filozofii kultury. W dwudziestolecie miodziwojennym zarysowały się na naszym gruncie trzy typy personalizmu: tomistyczny, augustyński i augustyńsko-tomistyczny.

W tym pierwszym towarzyszyło mi przekonanie, że kontrowersje między głównymi orientacjami filozoficznymi wiodącymi do podstaw

kształtowania się poszczególnych pojęć i ujęć podmiotu. Analiza filozoficzna materiału źródłowego wskazuje na ontologiczne (metafizyczne) podstawy indywidualistycznych ujęć, natomiast w przypadku podmiotu zbiorowego ze względu na różnorodność pojęć te relacje jednostki ze zbiorowością filozoficzne uzasadnienia są uzupełnione argumentacją z zakresu psychologii społecznej, różnie rozumianej ontologii bytu zbiorowego, a nawet teologii.

Rozdział czwarty (*Odmiany elitaryzmu kulturowego*) i piąty (*Między elitaryzmem a ideą uspołecznienia*) zostały na cztery drugą część. *Elitaryzm a masowość*, podejmując problem zakresu podmiotowości, zasad uprawomocnienia fakt bycia podmiotem kultury oraz zagadnienie „prawa do kultury”. Kwestie te są niejako „wpisane” w kontekst jednego z najważniejszych w płaszczyźnie praktycznej sporów kulturoznawczych dwudziestolecia, a mianowicie elitaryzmu z demokratyzmem kulturowym. Podkreślam jego aspekt praktyczny, albowiem miał on reperkusje w dziedzinie polityki kulturalno-orientacyjnej (to w pierwszym roku po odzyskaniu niepodległości rozegrała się dramatyczna walka o szkołę powszechną, a później cały czas o dostęp i prawo do kultury szerokich kręgów społeczeństwa). Cztery ta ukazuje różnicę postawy i poglądy - od zdecydowanego elitaryzmu, przez wahania między państwotwórczej (*Między elitaryzmem a ideą uspołecznienia*), ambiwalencje w łonie teorii kultury narodowej, deklaracyjny antyelitaryzm pisarzy marksistowskich - po ideę „egalitaryzmu transcendentnego” - według mojego określenia - filozofów chrześcijańskich.

W cztery trzeciej, na którą składają się rozdziały szósty (*Autonomia - heteronomia — zaangażowanie*) i siódmy (*W perspektywie teonomii. Heteronomia a pojęcie wolności podmiotowej*), część. *Autonomia a zaangażowanie* podjęte zostały problemy: 1) zakresu wolności twórczej (autonomia - heteronomia), 2) powinnośń twórczych, tj. rozstrzygnięcia dylematu między autonomią i zaangażowaniem twórcy w życie społeczno-polityczne kraju, 3) problem odpowiedzialności za tzw. dobro wspólne, za typ i charakter tworzonej kultury. Wskazuję te na granice autonomii i zaangażowania. Przyjmuję bowiem, że te dwa modele postaw twórczych mają swoje granice - pewien aksjologiczny przymus w postaci respektowania ideału i wartości człowieczeństwa. Analizuję i interpretuję tych problemów przeprowadzam w oparciu o materiał źródłowy, historyczno-filozoficzny i kulturoznawczy.

Cztery czwarta (*Absolutyzm a relatywizm*) stanowi w moim zamierzeniu dopełnienie rozważań dotychczasowych wskazujących na wartościowy stosunek i „myślenie hierarchiami” u badanych autorów. W tej części wkraczają w problematykę sporu między absolutyzmem a relatywizmem, rozdział ósmy część. *Absolutyzm filozoficzno-aksjologiczny* ukazuje dwie różnicę odmiany absolutyzmu („filozofii absolutn” J. Brauna i filozofii katolickiej). Ich aksjologia to nie tylko hierarchia wartości, ale i projekty odrodzenia kultury

w oparciu o ideały, „kultury prawdziwej”. Uwzględniając współczesne zainteresowania eksponuj tu kategorię nowoczesności, ukazując jej miejsce i rolę w sporze o wartość kultury współczesnej. Dokonuj te próby modelowego ujęcia trzech typów myślenia: modernistycznego (w sensie nowoczesnego), pre- i postmodernistycznego. Model ten ma służyć jako narzędzie do rozpoznawania i opisu stanowisk i poglądów filozoficzno-kulturoznawczych, zarówno aktualnych jak i historycznych.

Rozdział dziewięćty pt. *Oblicza relatywizmu* przedstawia różne warianty relatywizmu w oparciu o analizę, opis i interpretację aksjologii narodowej, filozofii czynu oraz marksistowskiej, akcentując kategorię zmienności i projekty przyszłej kultury o charakterze podanym z punktu widzenia danej orientacji.

Podjęte analizy kulturoznawczych problemów osadzone w kontekście historycznym wzbogacają dotychczasowy obraz dwudziestolecia. Jako wynik moich wieloletnich badań nad myślą filozoficzną i kulturoznawczą dwudziestolecia formułuję tezę o niemożności zbudowania jednej filozofii kultury tego okresu, co podkreślam w pracy. Bogactwo i różnorodność koncepcji, wzajemnie zwalczające się orientacje, niewspółmierność perspektyw epistemologiczno-metodologicznych i narzędzi badawczych - to wszystko wiadczy na rzecz tezy o pluralizmie filozoficzno-kulturoznawczym, o wielości nurtów w zakresie filozofii kultury.

Praca niniejsza stanowi materiał podstawowy do dalszych badań w dziedzinie historii filozofii kultury w Polsce, do badań porównawczych między koncepcjami filozoficznymi kultury a myślą pedagogiczną (pedagogika kultury, personalizm pedagogiczny) oraz nad koncepcjami polityki kulturalno-osiwiatowej tego okresu.

STEFAN ZABIEGLIK:
WIEK DOSKONALENIA
Z FILOZOFII SZKOCKIEGO O WIECENIA
(Uniwersytet Warszawski)

Rozprawa składa się z trzech części. Pierwsza zawiera podstawowe informacje dotyczące O wiecienia europejskiego, włącznie z angielskim. W drugiej przedstawiono ogólną charakterystykę szkockiego O wiecienia (w tym rozwój szkolnictwa i oświaty), jego siedemnastowieczne korzenie, a także proces przemian w Kościele Szkockim (*The Church of Scotland*), jaki dokonał się w połowie XVIII w. (zwycięstwo obozu liberalnego).

W drugiej połowie tego stulecia nastąpił w Szkocji bujny rozkwit różnych dziedzin życia, w tym kultury, nauki i filozofii, wczesni Szkoci nazywali ten okres „wiekiem doskonalenia” (*The Age of Improvement*). Wyodrębnienie

tego okresu, okre lanego dzi - zwlaszcza przez autorów anglosaskich - jako O wiecenie szkockie (*The Scottish Enlightenment*), wynika z faktu, e w XVIII w. Szkocja, stanowi ca od 1707 r. cz Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii, była krajem, który zachowywał jeszcze silne wi zy z historyczn , kulturaln i religijn tradycj byłego królestwa szkockiego, powstałego w połowie IX w. i zmagaj cego si przez wieki z pot niejszym południowym s siadem. Proces anglicyzacji, który stopniowo doprowadził do tego, e kultura szkocka, w tym filozofia, utraciła sw samodzielno i narodow specyfik , w XVIII w. dopiero si rozpoczynał.

W cz ci trzeciej rozprawy zamieszczono obszernie szkice biograficzne oraz omówiono pogl dy filozoficzne Francisa Hutchesona, lorda Kamesa (Henry Home), lorda Monboddo (James Burnett) i Adama Fergusona; podano tak e informacje o yciu i twórczo ci Dawida Hume'a, Adama Smitha i Thomasa Reida. Autor omawia pogl dy filozofów tak, jak zostały one przedstawione w ich dziełach, nie stosuj c jakiego specjalnego klucza interpretacyjnego, akcentuje natomiast kontekst historyczny, w jakim powstały. Wi cej miejsca po wi ca my liciełom, których dzieła nie zostały dotychczas przeło one na j zyk polski.

W rozprawie znale mo na tak e informacje na temat współczesnych edycji dzieł przedstawicieli szkockiego O wiecenia oraz intensywne bada , jakie w ostatnim wier wieczu prowadzone s przez liczne grono historyków filozofii, zwlaszcza brytyjskich i ameryka skich. Charakterystyczn cech wi kszo ci publikacji po wi conych tej problematyce jest ukazywanie ró nych aspektów szkockiego O wiecenia, nie ograniczaj ce si tylko do zagadnie filozoficznych. W tym kontek cie wa nego znaczenia dla polskiej historii filozofii nabiera nowe, pełne opracowanie cało ci twórczo ci Dawida Hume'a, które byłoby wolne od tradycyjnej perspektywy pozytywistycznej i fenomenologicznej.

Rozpraw zamyka krótkie zestawienie najwa niejszych nurtów omawianego okresu, podkre laj ce zarazem jego wkład w rozwój my li europejskiej. Dotyczy to w szczególno ci filozofii umysłu, etyki, filozofii religii i nauk społecznych. Główn konkluzj pracy jest teza, e przedstawiciele szkockiego O wiecenia opracowali teoretyczne zało enia nowoczesnej my li liberalnej, stanowi cej podstaw organizacji współczesnego społecze stwa demokratycznego respektuj cego zasady gospodarki wolnorynkowej oraz szeroki zakres praw i swobód jednostki (tolerancja, wolno słowa itp). Zało enia te, aczkolwiek w ró nym stopniu, były stopniowo realizowane w Wielkiej Brytanii i Ameryce Północnej, a tak e stymulowały rozwój idei liberalnych w cz ci kontynentu europejskiego. U ich podstaw le ało prze - wiadczenie o ewolucyjnym charakterze przemian społecznych, w przeciwie stwie do koncepcji rewolucyjnych, głoszonych przez jakobinów czy

radykalne nurty socjalistyczne. Innymi charakterystycznymi cechami szkockiego Oświecenia było akcentowanie wartości zasad etycznych regulujących społeczne zachowanie jednostek. Najbardziej wymownym tego przykładem może być Adam Smith, autor *Teorii uczuć moralnych* (1759) i *Bogactwa narodów* (1776).

Myśliciele szkockiego Oświecenia rekrutowali się głównie z trzech grup społecznych: wykładowców akademickich, prawników i duchownych. Najbardziej znani (wymyślnie jest D. Hume) zajmowali katedry filozofii moralnej w Edynburgu i Glasgow. W przeciwieństwie do Oświecenia francuskiego, traktowanego zwykle jako paradygmat Oświecenia europejskiego, w Szkocji nie tylko katedry uniwersyteckie, ale także ambony, były czystym miejscem propagowania idei oświeceniowych. D. Hume, uważany przez religijnych ortodoksów za Wielkiego Niedowiarka (*The Great Infidel*), zajmował posady w brytyjskiej armii i dyplomacji. Podczas okresów pobytu w Edynburgu cieszył się on wielkim uznaniem i szacunkiem miejscowej elity intelektualnej, której przewodził wieloletni prezydent Uniwersytetu Edynburskiego i lider liberalnego nurtu w Szkocji, z zarazem wybitny historyk, William Robertson.

Rozprawa jest pierwszą w polskim piśmiennictwie monografią poświęconą szkockiemu Oświeceniu. Zawiera ona obszerną bibliografię (uwzględniając edycje osiemnastowieczne) oraz indeks osób. W charakterze załączono wykaz ważniejszych wydarzeń w okresie 1689-1832 oraz listę ważniejszych dzieł wydanych w XVIII w. w Szkocji.

Ks. WŁADYSŁAW ZUZIAK:
DOJRZEWANIE WIADOMOŚCI REFLEKSYJNEJ W FILOZOFII
MORALNEJ GEORGES A BASTIDE' A I JEANA NABERTA
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie)

Praca stanowi próbę przybliżenia polskiemu czytelnikowi dwóch wartości, choć dotychczas nie znanych w Polsce filozofów francuskich. Obaj myśliciele, reprezentujący filozofię refleksyjną, przedstawieni zostają na szeroko zarysowanym tle specyficznych cech filozofii francuskiej.

W pierwszej części czytelnik zostaje wprowadzony w podstawowe problemy filozofii refleksyjnej. Autor ogranicza się do pobieżnej prezentacji rozwoju całego nurtu, koncentrując się na prześledzeniu ewolucji poglądów, które składają się, jego zdaniem, na paradygmat filozofii wiadomości i omawiając szerszą koncepcję filozofów, którzy w głównej mierze przyczynili się do rozwoju i ostatecznego ukształtowania się tego paradygmatu. Paradygmat filozofii wiadomości, zapoczątkowany przez Kartezjusza i rozwijający się we Francji na przestrzeni trzech stuleci, zdaniem piszącego o tym prac...

stanowi o specyfice uprawiania filozofii przez francuskiej zycznych filozofów. Wszystkie elementy paradygmatu filozofii francuskiej, omówione w tej cz ci pracy, odnajdujemy w pracach Bastide'a i Naberta. Zestawienie ze sob pogl dów dwóch my licieli, wywodz cych si z tej samej tradycji i przyznaj cych si do tego samego nurtu, a jednak diametralnie ró ni cych si w realizowaniu tego samego programu, ułatwia odszukanie i zaprezentowanie elementów tego paradygmatu. Elementy te tworz perspektyw badawcz , która tworzy omówione w pracy konsekwencje podejmowania problemów filozoficznych oraz ograniczenia wynikaj ce z zaw enia perspektywy badawczej.

W rozdziałach II i III, w oparciu o teksty ró dlowe, szczegółowo omówione zostały pogl dy obu filozofów. W przypadku Bastide'a konieczne było zrekonstruowanie i przedstawienie pogl dów filozofa z pomini ciem chronologii ich powstawania. Omówione zostały najwa niejsze problemy, wokół których Bastide koncentrował si w swoich badaniach: wolno ci, afirmacji wiadomo ci, autentyczno ci ycia, roli do wiadcze negatywnych w rozwoju wiadomo ci, roli warto ci w procesie komunikowania si pomi dzy wiadomo ciami. Rozwój filozoficzny Naberta umo liwiał przeprowadzenie rekonstrukcji pogl dów z zachowaniem chronologii powstawania omawianych dzieł. W pracy przedstawiony został rozwój pogl dów filozofa od próby rozwi zania problemu sprawczo ci podmiotu i poszukiwania ródeł moralno ci, poprzez podj cie problemu istnienia zła, a po analiz istniej - cego w wiadomo ci pragnienia Boga. Wyniki pracy Bastide'a i Naberta, efekty ich analiz, w wielu punktach pozostaj zbie ne. Obaj filozofowie proponuj wzajemnie uzupełniaj cy si , postrzegany przez pryzmat pierwsze - stwa problematyki moralnej nad poznawcz i egzystencjaln , pogl d na wiat. Autor wskazuje szczególnie na te elementy obu koncepcji, które stanowi prób przełamania teoretycznych ogranicze nauki o moralno ci oraz stworzenia fundamentów pod aksjologi , mog c wyj poza formalizm naukowy i sta si dziedzin podejmuj c problemy praktyczne. Autor zwraca uwag , e rozwi zania proponowane przez obu filozofów nie zawsze i nie w pełni mog by zaakceptowane, chocia intencje obu my licieli s godne uznania.

Pomimo wspólnych zało e wyj ciowych, pomimo wspólnych korzeni, wspólnych metod i podejmowanych problemów, obaj filozofowie reprezentuj jednak dwa odmienne sposoby uprawiania filozofii, obaj realizuj poprzez swoje projekty inne cele. Inne podej cie do zagadnie filozoficznych ma wymierny efekt - inny jest w obu przypadkach sposób formułowania problemów i ich rozwi zywanie. Bastide, pomimo deklarowanego zafascynowania Sokratesem, filozof akademicki, uprawia filozofii nastawion na wykorzystywanie wyników bada czy przemyle w yciu społecznym -

teoria niewiele jest dla niego warta, je eli nie ma znaczenia praktycznego, je eli nie znajdziemy dla niej zastosowania w yciu konkretnego człowieka, a co wi cej - w yciu społecze stwa. Jego wnioski maj by argumentami w dyskusjach akademickich, tote w bardziej bezpo redni sposób korzysta on z ukrytych zało e , przyjmowanych przez własne rodowisko oraz, niekiedy bez g łbszego uzasadnienia, czerpie rozwi zania z zastanej tradycji. Jego główn zalet jest umiej tno ł czenia cudzych pomysłów w jednolit cało i podejmowania odwiecznych pyta do prób rozwi zania nowych problemów. Nabert z kolei jest my licielem-samotnikiem, ka dy problem jest przez niego rozpatrywany rzetelnie i dogł bnie, analizy przeprowadzane s do najg łbszych mo liwych dla refleksyjnego badania poziomów eksploracji. Problem pojawiaj cy si na refleksyjnym horyzoncie stara si rozpozna , konfrontuj c go zarówno z własnymi zało eniami, jak i z wcze niejszymi próbami rozwi za . Nabert jest poszukiwaczem prawdy, dla niego liczy si przede wszystkim intelektualna uczciwo oraz odwaga w podejmowaniu problemów, niezale nie od ich filozoficznych konsekwencji. Kiedy rozwi zanie nie jest mo liwe, lub nie jest do ko ca zadowolaj ce, próbuje on spojrze na badany problem z innej perspektywy, wierz c, e ka dy problem jest rozwi zywalny i e wła ciwe rozwi zanie mo na odnale na innej drodze, lub przez zmian perspektywy badawczej. Kolejne nierozwi zane problemy prowadz go drog , któr wcze niej zmierzał Maine de Biran, a po nim pokolenia francuskich filozofów - od badania wewn trznych danych wiadomo ci do uznania Boga za gwaranta zarówno naszej wiedzy, jak i sensu naszego istnienia i działania w wiecie.

Ten ostami aspekt rozwoju bada nad wiadomo ci stanowi główn o zagadnie poruszanych w pracy. Dojrzewanie wiadomo ci refleksyjnej jest tutaj rozpatrywane zarówno w planie historycznym, poprzez ukazanie kształtowania si rozumienia podmiotu i jego dochodzenia do samorozumienia w filozofii refleksyjnej od Maine de Birana do Paula Ricoeura, jak i w planie indywidualnym, gdzie przedstawiany jest proces dochodzenia przez Bastide'a i Naberta od ich zało e wyj ciowych dotycz cych natury wiadomo ci, do rozwijania si i artykułowania pogl dów na istniej ce w wiadomo ci struktury odpowiedzialne za rozwój i dojrzewanie Ja oraz postrzeganie wynikaj cych z funkcjonowania tych struktur konsekwencji dla rozwoju Ja.

W ostatniej cz ci pracy przedstawiona została rekonstrukcja obrazu wiadomo ci dojrzewaj cej. Na tym tle przeprowadzona została analiza porównawcza rozwoju pogl dów obu autorów. Podkre lona tutaj została przede wszystkim warto filozoficzna analiz wiadomo ci prowadzonych przez Naberta. W tej cz ci autor pracy stara si wyra nie zaakcentowa te idee i konsekwencje analiz prowadzonych przez Bastide'a i Naberta, które

przywiódł Paula Ricoeura do sformułowania programu badań hermeneutycznych, a w tej perspektywie problemy i próby ich rozwiązania podejmowane przez Naberta wydają się znacznie bardziej heurystycznie płodne, są bardziej niepokojące, bardziej inspirujące, pozostawiają więcej pytań, na które filozofia powinna znaleźć odpowiedzi, obnażają braki metody refleksyjnej i prowadzą do wnikliwej refleksji nad zasadami i założeniami, które stały się podstawą powstania i rozwijania się filozofii refleksyjnej.

Koncepcja hermeneutyki Ricoeura, co stara się wykazać autor, zamyka pewien rozdział w historii myśli filozoficznej, który rozpoczął Kartezjańskie odkrycie *cogito*, a zaowocowało między innymi rozwojem filozofii wiadomości czy fenomenologii, z ich koncepcjami intencjonalnego, dynamicznie rozwijającego się podmiotu. Te wszystkie filozoficzne koncepcje opierały się na bliźniaczym założeniu, że wiadomości dotrze do własnych ról i osiągnie pełnię, niezafałszowaną samo wiadomością. Zrozumienie w pełni znaczenia krytyki filozofii refleksyjnej przeprowadzonej przez Ricoeura byłoby niekompletne, gdyby my nie dysponowali wiedzą dotyczącą normalnego stanu tej filozofii, reprezentowanego w powyższym opracowaniu przez Bastide'a, i nie poznali, wypracowanych przez Naberta, przesłanek, które doprowadziły Ricoeura do jego krytycznych wniosków. Brak opracowania dotyczących filozofii refleksyjnej, a szczególnie nieznanostwo prac Naberta w Polsce, nie ułatwiały dotychczas tego zadania.