

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2000 AUTOREFERATY

JÓZEF D BOWSKI:

BEZPO REDNIO POZNANIA.

SPORY - DYSKUSJE - WYNIKI

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

1. Głównym celem moich poszukiwań było opracowanie efektywnej metody wypełnienia zadań **klasycznej teorii poznania** - tej teorii poznania, w której problemem centralnym jest zagadnienie **przedmiotowej wartości wiedzy**, czasami zwane to „problemem obiektywności”, „problemem transcendencji”, „problemem adekwatności” lub, w kontekście kłopotów, jakie implikuje klasyczna definicja prawdy, „problemem korespondencji w sensie mocnym”. Zasadniczo cel ten próbowałem osiągnąć przez wykorzystanie dyferencjacji „poznanie **beppo rednio** - poznanie **po rednio**”.

W świetle analiz, które przedstawiłem (analiz historycznych i systematycznych), próbowałem to wykazać, że jeśli zadania tych nie mamy unieważnić - a jednocześnie nie popaść w subiektywizm, relatywizm, sceptycyzm lub irracjonalizm - zachodzi **systematyczna konieczność** odwołania się do poznania **beppo rednio**. Przy tym, już na podstawie analiz formalnologicznych można powiedzieć, że chodzi tu o poznania, których wyróżniony epistemicznie status bierze się stąd, że: 1. są to poznania **różdłowe** - pierwotne także w porządku logicznym (bo, jak można powiedzieć za Arystotelesem i Gödlem, „nie wszelka wiedza jest demonstratywna”); 2. są to poznania zasadniczo **samowystarczalne**, czyli takie, wobec których po **rednio** procedury uzasadniającej lub mechanizmy wiedzytwórcze (skądinąd doniosłe, a czasem też wyjątkowo finezyjne) są zaledwie zabiegiem przejściowym i uzupełniającym.

2. By jednak teoria poznania te tradycyjne jej zadania rzeczywiście mogła wypełnić, w pierwszej trzeba dobrze sprecyzować sam **koncept poznawczy beppo rednio**. Póki co, mamy w tym względzie do niej niejasności i dowolności. Konkretne pytanie, przed którym stanęłam jako epistemolog, brzmiało więc tak następująco: co to znaczy „poznanie **beppo rednio**” i które rodzaje poznania mogą być zasadniczo kwalifikowane jako „beppo rednio”, które zaś jako „po rednio”?

Poszukując odpowiedzi (choćby prowizorycznej) na postawione pytanie, swoje analizy zacząłam od prześledzenia historii sporu „prezentacjonizm - reprezentacjonizm”. Tej problematyce poświęciłam w całości pierwsze trzy pierwsze rozdziały mojej książki. Omawiam w nich m.in. genezę sporu „prezen-

tacjonizm - reprezentacjonizm”, najwa niejsze warianty reprezentacjonistycznej teorii poznania, rozmaite teorie percepcji oraz ró ne **odmiany i poj - cia poznania bezpo redniego**. W trakcie analiz konkretnych systemów teoriopoznawczych (Locke’a, Berkeleya, Hume’a, Kanta, Reida, Hamiltona) wskazuj te na trudno ci ka dego reprezentacjonizmu - trudno ci, które (przy minimum konsekwencji) prowadz do destrukcji reprezentacjonistycznej teorii poznania i wymuszaj przej cie na pozycj prezentacjonizmu. Nie pomijam te skomplikowanych zwi zków wzajemnych pomi dzy sporem „prezentacjonizm - reprezentacjonizm” a sporem „realizm - idealizm” i, kieruj c si wskazówkami Hamiltona, próbuj je uja ni .

3. Jak wiadomo, spory i dyskusje wokół poj cia poznania bezpo redniego i jego warto ci epistemicznej nie ustaj tak e w filozofii dwudziestowiecznej. Dobr ilustracj ich wagi, zasi gu i temperatury jest filozofia analityczna: zarówno w Cambridge (G. E. Moore, B. Russell), jak i w Oksfordzie (H. H. Price, A. J. Ayer), a nawet na kontynencie ameryka skim (R. M. Chisholm, J. R. Searle). Bli sza analiza owych sporów i dyskusji pozwala nam stwierdzi , e o wyodr bnienu przez filozofów analitycznych poznania bezpo redniego i po redniego zasadniczo zdecydowały dwa motywy: Motyw **kar-tezja ski** i motyw **arystotelesowski** (s. 168). Odpowiednio do wymienionych **dwu** motywów, w brytyjskiej filozofii analitycznej zasadniczo przyjmowane były **dwie** definicje terminu „bezpo redni” *resp.* „pierwotny” lub „bazowy”. Jedna opierała si na poj ciu **pewno ci**, druga za na poj ciu **wnioskowania**.

[1] Według pierwszej definicji „wiedzie **bezpo rednio**, e p” (lub: „p” jest zdaniem bazowym) znaczyło tyle, co „wiedzie **z pewno ci** , e p”.

[2] Z kolei według drugiego sposobu definiowania terminu „bezpo redni”, „wiedzie **bezpo rednio**, e p” (lub „p” jest zdaniem bazowym) znaczyło tyle, co „wiedzie , e p **bez dokonywania jakiegokolwiek wnioskowania**”.

Jednak w filozofii analitycznej, zwłaszcza po upowszechnieniu si jej wpływów na kontynencie ameryka skim, poza dwoma wymienionymi sposobami definiowania poznania bezpo redniego, pojawiły si tak e inne. Wymieni nale ałoby tu przynajmniej dwa dalsze: [3] poznanie bezpo rednie jako „**prezentacj**” (w przeciwie stwie do „reprezentacji”) oraz [4] poznanie bezpo rednie jako „**samoprezentacj**” (w szczególno ci, wiadome „prze-ywanie jawienia si czego”).

W pierwszym przypadku (*sub.* 3) - a najbardziej miarodajnym przedstawicielem tej koncepcji jest dzisiaj J. R. Searle - chodzi o tego rodzaju wiadome uj cia poznawcze, w których, dzi ki „relacji kauzalnego samoodnie-sienia” („kauzalnej i intencjonalnej transakcji”), mamy ró dlowo i osobi cie dany sam przedmiot intencjonalny (a nie tylko pewn tre intencjonaln ,

stanowi c jej reprezentacj). Z kolei w drugim wypadku (sub. 4), poznanie bezpo rednie wyczerpuje si w **samo wiadomo ci** i jej danych. Dobr ilustracj tego ostatniego podej cia jest koncepcja R. M. Chisholma.

4. Ju rzut oka na niektóre propozycje filozofów analitycznych u wiadania, e odwołanie si do wiedzy nieinferencyjnej nie jest jedyn drog okazania **niepusto ci** poj cia poznania bezpo redniego. Wydaje si , e równie dobrej podstawy rozró nienia poznania bezpo redniego i po redniego mo e dostarczy poj cie „poznawczych po redników”, w szczególno ci za ich zró nicowanie na „po redniki **nieprzezroczyście**” (*medium quod*) i „po redniki **przezroczyście**” (*medium quo*). Mo liwo t wykorzystywali wczesniej redniowieczni scholastycy (doktryna *species*), a potem Hamilton. Współcześnie za korzysta z niej m.in. A. B. St pie (por. Rozdział V, § 2). Odwołanie si do poj cia poznawczych po redników („przezroczyście” i „nieprzezroczyście”) zarazem jednak niesie ze sob wiele trudno ci (por. Rozdział V, § 3). Wszystko zdaje si tu bowiem zale e od tego, jak zostanie zinterpretowana „zasada przezroczyścio ci znaku”. Chodzi głównie o to, czy znak - wszystko jedno, konwencjonalny czy naturalny (ikoniczny) - jest (lub ma by) „przezroczyście” wobec „oznaczonego” lub „znaczonego” **przedmiotu** (Husserl, Ossowski), czy te zaledwie i tylko wobec swego **znaczenia** (Schaff)? Inny problem: czy spostrzenie fizycznej warstwy znaku dokonuje si jednoczenie (w tej samej chwili) z u wiadomieniem sobie jego znaczenia (rozumienie), czy te oba te prze ycia zachodz niejednoczenie? Te i podobne problemy stawiam i rozwiam - a tak e szkicuj mo liwo przynajmniej cz ciowego ich rozwiania - w ostatnich dwu paragrafach Rozdziału V (§ § 4 i 5).

5. W poszukiwaniach uprawnienia dla rozgraniczenia na poznanie bezpo rednie i po rednie nie sposób przeoczy jeszcze jednej mo liwo ci. Dostarcza jej fenomenologia poznania i ci le fenomenologiczna analiza ró nych sposobów **intencjonalnej** obecno ci czego przed nami. Mo liwo t szczegółowo rozwiam w Rozdziale VI. Całkiem ogólnie mo na za powiedzie , e analizy fenomenologiczne prowadz do utworzenia przynajmniej dwu poj poznania bezpo redniego. Pierwsze i szersze pokrywa si z poj ciem przedmiotowej „**samoobecno ci**” i „**samoprezentacji**” (w sensie Husserla). Drugie natomiast (i w sze) odpowiada temu, co Husserl okre lał mianem **ródlowej** „samoobecno ci” i „samoprezentacji”. Oba te poj cia pozwalaj , cho nie bez pewnych zastrze e , zaliczy do **ródlowych** poznania bezpo rednich przede wszystkim ró nego rodzaju **spostrezenia**: immanentne, zmysłowe (w ró nych odmianach, ł cznie z propriocepcj) i introspekcyjne. Zródlowo ci, mimo wszelkich zastrze e , trudno równie odmówi prze ywania (w sensie Ingardenowskiego *Durchleben*) i ró nego typu wgl dom ejdetycznym. Kwesti najbardziej kontrowersyjn (tak e w gronie sa-

mych fenomenologów) pozostaje kwalifikacja (*quasi-*) percepcji estetycznej i poznania *alter ego*. Natomiast przypomnienia i wyobrażenia (retrospekcja, prospekcja, fantazja), je li w ogóle mog pretendowa do poznania bezpośredniego, to jedynie i tylko w sensie szerszym; przes dza o tym reproduktywno tre ci i syntez naocznych. Sumuj c za , mo na stwierdzi , i w wypadku szerszego poj cia poznawczej bezpo rednio ci (poznania bezpo redniego sensu *largo*) jego *genus proximus* stanowi **poznawalno** , natomiast *differentia specifica* wyczerpuje si w **naoczno ci**. Z kolei w wypadku bezpo rednio ci *sensu stricte* „rodzajem najbli szym” jest wła nie **naoczno** (pierwotna i wtórna, natomiast „ró nic gatunkow ” stanowi spostrzenie wo (perceptywno)).

6. We wcze niejszych swoich opracowaniach wielokrotnie wskazywałem, i odwołanie si do „poznania bezpo redniego” albo „wiedzy bezpo redniej” stanowi systematyczn konieczno . Stanowi j z wielu ró nych powodów: czysto logicznych, epistemologicznych, metodologicznych i metateoretycznych. Raz jeszcze wspominam o tym we *Wst pie* niniejszej pracy, a tak e na wielu innych jej stronach (np. s. 271-278). Jak wskazuje materiał zaprezentowany w ostatnim r. VII, do zakwestionowania poznania bezpo redniego nie upowa nia nas równie współczesna wiedza **psychologiczna**. Przeczuwał to ju D. M. Armstrong (por. § 2), ale mo liwo i fakt poznania bezpo redniego (co najmniej w sensie wiedzy nieinferencyjnej) dobitnie potwierdzaj dzisiaj tak e ró ne psychologiczne teorie percepcji (§ 3), psychologiczne teorie pam ci i wyobra ni (§ 4), a nawet niektóre psychologiczne teorie my lenia (§ 5). Jak my l , materiał przedstawiony w poszczególnych paragrafach r. VII pozwala przyj co najmniej tyle: [1] e w ludzkim i zwierz cym „aparacie wiatobrazu” współlistniej i funkcjonuj **ró ne formy kodowania i ró ne mechanizmy przetwarzania** informacji; [2] e poj ciowa i proporcjonalna forma poznania nie tylko **nie jest jedyn** , ale, przynajmniej w porz dku genezy, jest **wtórna** wobec prekategorialnej i antepredykatywnej; nadto, [3] e pozapoj ciowe i pozaj zykowe formy wiedzy (i mechanizmy wiedzytwórcze) funkcjonuj i mog funkcjonowa całkiem **niezale nie** od tych drugich (autonomicznie), cho niekoniecznie na odwrót.

Naturalnie, we wszystkich postawionych kwestiach wiele pozostało do zbadania: przez neurofizjologów, psychologów, kognitywistów, metamatematyków, filozofów nauki i epistemologów. Wiele wa nych pyta nie znajduje dzisiaj konkluzyjnych odpowiedzi i - by mo e - nigdy ich nie znajdzie. Mimo to - wbrew intencjom, jakie odnajdujemy dzisiaj nie tylko w postmodernizmie - nie wydaje mi si , aby najbardziej wła ciwym sposobem uporania si z tym kłopotem, było uniewa nienie samych pyta .

ANNA DRABAREK:
 O POZNAWANIU DOBRA MORALNEGO
 Ró ne rozumienie intuicji w etyce polskiej
 (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Ksi ka ta jest prób zaprezentowania pogl dów intuicjonistów polskich w szerszym kontekście intuicjonizmu niemieckiego i angielskiego. Wśród polskich etyków-intuicjonistów tutaj przedstawionych daje się zauważyć dwie podstawowe tendencje. Po pierwsze, intuicjonizm empiryczno-empiryalistyczny, opowiadający się za istnieniem odrębnego do wiadczenia etycznego, którego istotą jest uczucie. Jest on reprezentowany przez K. Twardowskiego i T. Kotarbińskiego inspirowanych poglądami E. Brentana, oraz R. Ingardena i Cz. Znamierowskiego, których poglądy mają odniesienie do założeń fenomenologicznej koncepcji wartości moralnych E. Husserla i M. Schelera. Drugi nurt intuicjonizmu tzw. intuicjonizm empiryczno-logiczny, który stwierdza istnienie swoistej empirii aksjologicznej uznanej jako akt naocznej, bezpośredniej oceny przedmiotu, obecny jest w rozważaniach Wł. Tatarkiewicza, T. Czełowskiego oraz H. Elzenberga, filozofów twórczo inspirowanych poglądami G. E. Moore'a.

Konstrukcja prezentowanej książki ma na celu pokazanie twórczego wynikania prądu polskich intuicjonistów z założeń poczynionych przez znane nurty intuicjonizmu europejskiego. Ogólnie rzecz biorąc punktem wyjścia owych rozważań jest przyjęta przez zaprezentowanych tu filozofów idea autentycznego poznania w etyce, wsparta na idei prawdy nieuwarunkowanej i koniecznej. Prawda ta jest następnie przekładana na pytania o warunki oraz metody jej osiągnięcia. Ambicje i zadania etyki mają się więc, w myśleniu poczynionych tu założeń, najgłębszych problemów i dylematów człowieka związanych z poznawaniem dobra i jego czynieniem. Zakres owej problematyki w zetknięciu z ambiwalencją życia jednostki i życia społecznego czy sto pokazuje, że działania i wybory moralne wykraczają poza uzasadnione i możliwe do uzasadnienia przesłanki. Co ciekawe problem subiektywizmu i nieprzepracowanych wyeliminowania go z rozważań o etyce jest tu obecna i analizowana, a wiązany z tym problemem sceptycyzmu, w rzeczy samej krytykowany, mimo wszystko okazuje się jednym z czynników skłaniających do takiej postawy poznawczej, która prowadzi do wyzwania się od nawyków, inercji i rutyny, dziedzictwa uprzedzeń, fałszów i fanatyzmu.

Analizowane tu poglądy intuicjonistów polskich: K. Twardowskiego, T. Kotarbińskiego, R. Ingardena, Cz. Znamierowskiego, Wł. Tatarkiewicza, T. Czełowskiego, H. Elzenberga, poprzedzone omówieniem bardzo ciekawych, a często zapomnianych rozważań i dyskusji o nie wiadomości i intuicji toczonej się w polskim modernizmie, mają nam uzmysłowić, że historia etyki

jest niczym innym jak histori gromadzenia argumentów za i przeciw intuicjonizmowi. Intuicjonizm bowiem jest obecny w etyce od czasu, gdy pojawiła si ona w problematyce filozoficznej. Fakt niemo no ci skonstruowania etyki wył cznie w oparciu o metod analityczno-dedukcyjn zauwa ony został ju chocia by przez Arystotelesa, który w chwilach, gdy racjonalnie nie potrafił uzasadnia wyborów moralnych, zalecał odwoływanie si do do wiadczenia i intuicji. Pytanie o warto ci podstawowe, które tak maj organizowa nasze ycie, by my nie odwracali si od niego z rozpacz czy niesmakiem, staje przed ka dym z nas i nie sposób go uchyli . A wi c istnieje gł boka potrzeba wiedzy moralnej i rzeczowego dialogu na ten temat. By mo e przedstawiona w tej ksi ce problematyka w jakim stopniu pomo e w prowadzeniu rozmowy o moralno ci.

Warto wi c zapozna si z pogl dami Twardowskiego namawiaj cego do poszukiwa takich argumentów, które przekonaj , e etyka jest nauk , Kotarbi skiego lansuj cego model etyki niezale nej, Ingardena badaj cego zbiór potencjalnych aktów poznawczych i wnioskuj cego, e absolutnie pewnym punktem oparcia w poznawaniu warto ci jest akt wiadomo ci b - d cy intuicj prze ywania. Warto posłucha Znamierowskiego głosz cego bezwzgl dno i powszechno zasady yczliwo ci, Tatarkiewicza stwierdzaj cego, e warto ci w płaszczy nie ontologicznej poza konkretnymi dobrami nie istniej , cho s bezwzgl dne i obiektywne, wreszcie przyjrzyjmy si miałemu projektowi Cze owskiego, który chciał zbudowa etyk jako nauk empiryczn , pozostaj c pod znacznym wpływem H. Elzenberga głosz cego, e warto ci s faktami odstawiaj cymi si nam w ocenach, czyli w swoistym sposobie prze ywania wiata.

Teoria głosz ca, e istnieje intuicyjna wiedza etyczna, czyli specyficzna wiadomo faktów etycznych, której przedstawienie było mi dzy innymi celem tej ksi ki, nie jest teori bez zarzutu. Kłopoty zaczynaj si ju w momencie, gdy u wiadomimy sobie, e ludzie posiadaj cy równie wra liwe sumienia maj ró ne, a nawet sprzeczne przekonania na temat tego, co jest warto ciowe samo w sobie, co jest czym obowi zkiem czy powinno ci .

Najwa niejszy problem pojawia si w momencie, gdy zaistnieje tzw. konflikt opinii, który nie powinien mie miejsca je li przyjmiemy, e cywilizowani ludzie maj wła nie ow bezpo redni wiadomo dobra. Czy w takim razie, je li owe konflikty si pojawiaj , a my nie chcemy zrezygnowa z głównych zało e intuicjonizmu w etyce, musimy przyj , e obok intuicji trafnie rozpoznaj cych sfer moralno ci istniej te wprowadzaj ce w bł d intuicje fałszywe? Przeciwnicy intuicjonizmu twierdz , e intuicjoni ci tak naprawd nie potrafi pokaza , co stanowi znak szczególny trafnej intuicji, i jak mo na odró ni prawdziw wiedz etyczn od tego, co stanowi tyłko

pewnego rodzaju domniemanie (R. B. Braandt: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. Warszawa 1996, s. 336).

Zwolennicy intuicjonizmu zaprezentowani w tej rozprawie s przekonani, e zmierzanie ku racjonalno ci za wszelk cen stworzyło w naukach humanistycznych sytuacj niezno n , gdy nie osi gn wszy tak upragnionego statusu wiedzy cisłej, jednocze nie zgubiono gdzie po drodze zdolno do rozumienia tego, co si bada. W obliczu dylematów i konfliktów moralnych których nie sposób rozstrzygn , ludzie cz sto odwołuj si do intuicyjnej wra liwo ci, do głosu sumienia, do zmysłu moralnego. Potwierdzenie tej tezy znajdziemy u etyków intuicjonistów, zaprezentowanych w tej ksi - ce. By mo e pewien kompleks nieracjonalno ci który mógł ich prze ladowa ka e im udowadnia , e etyka jest nauk jak ka da inna. To bowiem byłoby w pewnym sensie odpowiedzi na zarzut stawiany pod ich adresem przez wi kszo empirystów i racjonalistów, i intuicjonizm nie ma racji bytu i nie jest nawet wart krytyki (M. Fritzhand: *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*. Warszawa 1970, s. 165).

Propozycja dwojakiego pojmowania intuicjonizmu w ród etyków polskich sprowadza si : raz do sposobu poznania warto ci moralnych opartego na swoistej empirii i uczuciach, a po wtóre do poznania odwołuj cego si do empirii aksjologicznej uznanej za racjonalny akt naocznej, bezpo redniej oceny przedmiotu opieraj cej si na apriorycznym zało eniu, e dobro jest warto ci bezwzgl dn . Mimo tego zało enia jest to jednak etyka empiryczna i realistyczna, a tak e etyka swoistego umiaru, gdy kodeksy etyczne ustpuj w niej miejsca realnemu stosunkowi do rzeczywisto ci, który polega na tym, e konkretna sytuacja i okoliczno ci wpływaj zasadniczo na kształt norm post powania. Naley te zaznaczy , i jest to propozycja takich teorii moralnych, które staraj si by (przede wszystkim w przypadku Twardowskiego, Kotarbi skiego, Znamierowskiego i Cze owskiego) niezale ne od religii, wiatopogl du, filozofii i innych nauk. Ten sposób podej cia do etyki nobilituje rol człowieka. Przyznaje mu autonomi moraln w tworzeniu zasad post powania, pod warunkiem, e owe zasady w konkretnych okoliczno ciach b d jedynie mo liwymi, gdy dla ka dej sytuacji jest jeden tylko czyn słuszny i ten nale y znale . A wi c wiara w odpowiedzialno , o której tak przekonywuj co pisze mi dzy innymi Ingarden, wiara we wra liwo moraln wyró nian przez Elzenberga, czy powszechn yczliwo uzasadnian i propagowan przez Znamierowskiego, pozwala wnioskowa o humanistycznym charakterze analizowanych pogl dów. Mo na rzec, e człowiek ma obowi zek tworzy normy słusznego post powania, posiłkuj c si gotowymi ju elementami wiedzy aksjologicznej, a tak e własnym do wiadzeniem yciowym pozwalaj cym przewidzie mo liwe skutki czynów.

Walorem prezentowanych tutaj teorii polskich etyków jest tak e prostota konstrukcji oraz dbało o jasno i komunikatywno j zyka.

Jaki zwi zek istnieje wi c mi dzy filozofi , etyk a lud mi i faktycznym yciem codziennym? Czy argumenty dyskusji etycznych, np. zasada powszechnej yczliwo ci czy spolegliwego opieku stwa mog sta si zasadami reguluj cymi prawdziwe konflikty ycia codziennego? Je li sprowadzimy ów problem do roli j zyka w yciu, to ju na przełomie XVI i XVII wieku E Bacon ostrzegał, e tzw. *idola fori* jest spowodowane przez j zyk, który omamia ludzi wyrazami i poj ciami nie maj cymi swoich odpowiedników w rzeczywisto ci. Czy wi c poj cie dobra, szcz cia, powszechnej yczliwo ci przez sw wieloznaczno i niedokładno sprzyjaj nieporozumieniom w ród nas? Ludzie mówi c do siebie nawzajem, opowiadaj c o swoich miło ciach i nienawi ciach, o swoich zauroczeniach, u ywaj przy tym j zyka zawieraj cego terminy usłyszane w domu, szkole, sklepie, telewizji, przeczytane w gazetach, ksi kach itp. Mo na powiedzie , e ów j zyk jest swoistym zbiorem manipulowanych przez media sprzeczno ci. Je li etyk, przeprowadzaj c analiz j zyka potocznego, chce decydowa o prawomocnym i nieprawomocnym u yciu danego słowa, chce decydowa które znaczenie jest autentyczne a które tylko pozorne, która wypowied ma sens a która jest nonsensem, to nie mo e uciec od warto ciowania. Dlatego te nauki humanistyczne, w tym te etyka, broni si przed neutralno ci aksjologiczn zdaj c sobie spraw z tego, i niemo liwym jest zachowanie absolutnej ró nicy mi dzy teori a praktyk . W naukach humanistycznych chodzi przede wszystkim o rozumiej c rekonstrukcj tego wszystkiego, co robi człowiek, a jest to niewykonalne bez moralnego i komunikacyjnego zaangażowania. Mo na rzec, i wszelka komunikacja odbywaj ca si mi dzy lud mi opiera si wła nie na odpowiednim sposobie argumentacji, a tak e na etycznej interpretacji warunków, w której do niej dochodzi. Bez uwzgl - dnienia pragmatycznego kontekstu nie jeste my w stanie zrozumie nawet najprostszego zdania (K. O. Apel: Tam e, s. 364). Bowiem ten, kto chce zrozumie ludzkie działania musi przynajmniej heurystycznie poczu si współodpowiedzialny za intencje owych działań . Dlatego etyka jako nauka humanistyczna musi by konstytuowana na bazie komunikacji i samorefleksji. Aby dyskusje na temat warto ci przybierały posta rzeczywistych sporów o warto ci, a nie stawały si jedynie erystycznym popisem bardziej wygadanych, musi doj do ci gle post puj cego procesu uwr liwiania na warto ci, o czym tak pi knie mówi Ingarden, Elzenberg, Twardowski, Kotarbi ski. Musimy bowiem ci gle poszerza pole *humanitas*, jako szczególnie istotne w estetycznej i moralnej edukacji jednostki. By mo e dzi ki tej edukacji odkryjemy dotychczas ukryte mo liwo ci rozumienia. Uniwersalno j zyka potocznego polega na tym, e tylko w nim mo e by realizowany

normatywny ideał porozumienia. Autentyczna dyskusja etyczna zakłada pewną wspólnotę komunikacyjną. Dlatego te sprawy etyczne które mogą na rozstrzygnięcie w oparciu o odpowiednią argumentację należą do wiedzy, a nie są one sensowne tylko wtedy, gdy nasze potrzeby które dają się pogodzić z potrzebami innych, są sprawami wspólnoty komunikacyjnej.

W dyskusji autentycznej, niezależnie od różnic stanowisk, dominuje postawa współpracy. Przeciwnicy są partnerami dla których wspólnym celem staje się wywieszenie prawdy lub jej odkrycie. Tym, co istotne w dyskusji autentycznej jest poczucie wspólnoty i solidarność wobec wartości, których szukamy wychodząc z różnych punktów widzenia, ale mając na celu ich wykreowanie i ochronę.

O wartościach można mówić albo jako o konkretnych, bliskich człowiekowi sprawach związanych ze sferą jego osobistych pragnień i wtedy są nimi: życie, zdrowie, dobrobyt, powodzenie, albo jako o ideałach dobra, sprawiedliwości, szlachetności, do których człowiek się dąży, lecz nie są one nigdy w pełni osiągalne, albo też jako o czymś konkretnym, lecz mającym jednocześnie zasięg przerastający potrzeby jednostki i sięgającym do potrzeb ogólnoludzkich: ojczyzny, nauki, sztuki. Ten ostatni rodzaj wartości jest wprawdzie osiągalny, lecz jego realizacja jest procesem ciągłym na nowo podejmowanym. Etycy tutaj prezentowani stwierdzają zgodnie, że koniecznym warunkiem istnienia wartości jest osobisty wysiłek człowieka. Bowiemy człowiek tych wartości nie posiada, lecz do nich dąży w imię pewnych ideałów. A więc posiadanie wartości jest uwarunkowane dążeniem do nich, a dążenie do nich wypływa z epistemologicznego przekonania, że są one realnym i bardzo istotnym elementem ludzkiego świata. Niezależnie jest więc osobisty wysiłek jednostki przy ich utrwalaniu i rozwijaniu. Nawet w najlepiej uregulowanym społeczeństwie człowiek nie jest zwolniony od osobistego wysiłku przy zdobywaniu wiedzy, tworzeniu sztuki, rozwijaniu techniki, organizowaniu życia społecznego. Trwanie w tym wysiłku wymaga bardzo często postawy heroicznej, zwłaszcza jeśli wszystko, co człowiek zdobył i wywalczył kosztem ofiar i trudu, jest w sposób zasadniczy utracalne. Wartości w świecie człowieka są więc zagrożone przez ludzi, którzy są niewrażliwi i negują każdy wysiłek przy ich zdobywaniu.

LESZEK GAWOR:
KATASTROFIZM W POLSKIEJ MYŚLI SPOŁECZNEJ
I FILOZOFII

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Przedmiotem pracy jest prezentacja w toku katastroficznych wystąpień w piśmiennictwie polskim i dzwójnej. Wykorzystano tu, jako mate-

riał ródłowy, teksty: Stanisława Ignacego Witkiewicza, Mariana Zdziechowskiego, Floriana Znanieckiego, Zygmunta Łempickiego, a tak e, w mniejszym stopniu, Feliksa Konecznego, Jana Karola Kochanowskiego-Korwina, Stanisława Ossowieckiego, Zygmunta Wasilewskiego, Napoleona Cybulskiego. Przywoływani s tak e autorzy, dla których katastrofizm był ubocznym elementem w podejmowanych próbach diagnozowania kryzysowego stanu kultury europejskiej w pierwszych dziesi cioleciach naszego wieku. Wspomnie tu nale y Zdzisława D bickiego, ks. Franciszka Sawickiego, ks. Adama Krzesi skiego, ks. Józefa Pastuszk czy Artura liwi skiego. Skorzystano tak e z „katastroficznych” tekstów publicystycznych zamieszczanych na łamach prasy.

Wszyscy tu wymienieni autorzy s zró nicowanej wiatopogl dowo czy filozoficznie proveniencji. Nie było zadaniem tej pracy dokonywanie eksplikacji dzieł tych autorów teoretycznych ró nic. Uwaga została tu skoncentrowana jedynie na zbie no ciach w gło szonych pogl dach o nadchodz ym kresie cywilizacji zachodniej. Zró nicowane zało enia wyj cio we konstatacji nadci gaj cego zagro enia pełni w tym przypadku rol wzmacniaj c wymow czynionych profecji.

Wieszczony katastrofizm jest w tej pracy uj ty jako idea stanowi ca konsekwentne doprowadzenie do skrajnych i ostatecznych wniosków, wynikaj cych z powszechnie odczuwanego na przełomie XIX i XX oraz w pierwszych dziesi cioleciach XX wieku poczucia stan kryzysowego kultury europejskiej. Jednak e my l katastroficzna, poza profecj zmierrchu, ma znacznie bogatsz struktur . W jej skład bowiem wchodzi i taki element, jak diagnoza kryzysu (w tym przypadku kultury cywilizacji zachodniej), który mo e przeistoczy si w katastrof , ale nie musi, je li zostan podj te odpowiednie rodki zapobiegawcze. Katastrofizm zatem spełnia dwie równoległe funkcje. Z jednej strony prognozuje zagład (ró nie zreszt rozumian), czasami nawet rozpo ciera ponure wizje przyszło ci postkatastroficznej, z drugiej za diagnozuje niebezpiecze stwa dziejowego kataklizmu, jednocze nie zarysowuj c mo liwe, o ile s , drogi ratunku. Przedstawiany tekst stara si ow zło ono katastrofizmu do wyra nie zaznaczy .

Celem zasadniczym wszak e rozprawy - ze wzgl du na ubogi stan aktualnej wiedzy na temat obecno ci idei katastrofizmu w polskiej my li społecznej z lat 1918-1939 - jest próba zarysowania w miar kompleksowego obrazu katastrofizmu mi dzywojennej polskiej my li społecznej. Temu te celowi podporz dkowana została struktura pracy.

Rozprawa rozpoczyna si wszak od rozdziału *O katastrofizmie*, zawieraj cego ogólne rozwa ania nad poj ciami katastrofizmu; typologicznym zró nicowaniem katastrofizmu (została tu sformułowana propozycja klasyfikacji my li katastroficznej na: 1. konsekwentny katastrofizm totalny 2. konsekw-

wentny katastrofizm partykularny 3. alternatywny katastrofizm totalny 4. alternatywny katastrofizm partykularny); obecno ci idei katastrofizmu w dziejach refleksji historiozoficznej (ma tu miejsce wyró nienie katastrofizmu naturalistycznego, eschatologicznego i kulturowego); oraz teoretycznymi i praktycznymi przyczynami erupcji w tków katastroficznych w pierwszych dziesi cioleciach XX wieku na terenie bez mała całej my li europejskiej tego czasu.

Nast pne rozdziały s ju bezpo rednio zwi zane z tre ciami katastroficznymi obecnymi w polskim mi dzywojniu. Ukazuj one płaszczyzny na których tre ci katastroficzne uwidaczniały najbardziej spektakularn posta .

W rozdziale *Objawy ko ca Europy w sferze warto ci*, jako teoretyczne rusztowanie, została wykorzystana Schelerowska koncepcja kryzysu kultury europejskiej, polegaj cego na „reinterpretacji obiektywnych warto ci”. Zostały wi c przedstawione refleksje ukazuj ce zast powanie istotnych dla Europy warto ci duchowych nastawieniem materialistycznym. Owa kształtuju ca si materialistyczna orientacja Zachodu przejawiała si w akcentowaniu biologicznej strony człowieka (zjawisko to opisywali zwłaszcza Zdziechowski, Znaniecki, Witkacy i pisarze konfesyjni, ks. Krzesi ski, ks. Pstuszka, ks. Sawicki); narastaniu postaw konsumpcyjnych (hedonistycznych) oraz wzrastaj cych procesach industrializacji i urbanizacji. Zjawiska te w sumie tworzyły obraz przeobra e cywilizacji zachodniej wiod cych do zatraty jej tradycyjnej postaci. Drug stron tego procesu była dewaluacja *sacrum* i wiary oraz podejmowane próby budowania kultury bez Boga. W tek ten szczególnie podnosili autorzy konfesyjni, Zdziechowski i Konieczny. Pojawienie si powy szych tendencji wszyscy polscy katastrofici ci wi zali z eliminacj znaczenia w yciu społecznym elit twórczych (zwłaszcza Znaniecki i Witkacy) oraz rozwojem płytkiej kultury masowej (Łempicki). Osobn jest tutaj kwestia kryzysu prawdy. W tym uj ciu prawd pod postaci nauki postponowano, ukazuj c jej zwi zek z militaryzacj Europy, albo te wykorzystywano do snucia katastroficznych wizji np. mierci ciepłej wiata (wi tochowski). W sumie autorzy polscy konstатовali erozj tradycyjnych europejskich warto ci, albo zast powanie ich warto ciami obcymi i w tych to procesach dopatrywali si niebezpiecze stwa zmierzchu Zachodu.

W rozdziale drugim przedstawione zostały obawy przed nowymi dla Europy, pod wzgl dem skali, zjawiskami społeczno-politycznymi, a mianowicie rewolucj (szczególnie bolszewick , a tak e maj c nadej powszechn rewolucj niwelistyczn [Zdziechowski, Witkacy]) i ruchami nacjonalistycznymi (zwłaszcza Znaniecki i Zdziechowski), jako zagro eniami dla cywilizacyjnej jednolito ci Europy. Do zjawisk tych zaliczano tak e demo-kracj , co do której wyra ano niepokój, e mo e ona przekształci si

w ochlokracj lub anarchi (Znaniecki, Zdziechowski, Krzesi ski) albo kompletnie odmieni charakter cywilizacji europejskiej (Witkacy).

W rozdziale nast pnym zaprezentowano niebezpiecze stwo dla bytu Europy natury geopolitycznej. Dopatrywano si ich głównie ze strony Wschodu (Koneczny), rozumianego albo w szerokim znaczeniu - to tzw. ólte zagroenie (Witkacy); lub w skim, bardziej rozpowszechnionym, - to tzw. czerwone niebezpiecze stwo (zdecydowana wi kszo autorów). Poza tym wyra ano przekonanie, e Europie grozi rozpowszechnienie si na jej obszarze obcych postaw mentalnych, przeobra aj cych istotne wła ciwo ci osobowo ci człowieka Zachodu, symbolicznie okre lanych mianem amerykanizmu (Zdziechowski, Pastuszka, Krzesi ski). Chodzi tu o wpływ, jaki po I wojnie wiatowej zyskały w Europie Stany Zjednoczone i to nie tylko w kontek cie mentalnym (np. konsumpcjonizm), ale i w sferze produkcyjnej (tzw. fordyzacja), wpływaj cej mi dzy innymi na procesy alienacyjne.

W rozdziale kolejnym przedstawiono cztery historiozoficzne refleksje, dla których punktem kulminacyjnym był kryzys kultury europejskiej z przełomu XIX i XX wieku z katastroficznymi konsekwencjami. Kochanowski-Korwin w ramach psychodziejów dopatrywał si w tym okresie momentu zwrotnego, od którego rozpocz si ma jako ciowo odmienny etap w dziejach Europy. Według Konecznego koncepcji mi dzywilizacyjnej wrogo ci, cywilizacja łaci ska jest w tym czasie szczególnie infiltrowana przez cywilizacje tura sk , bizanty sk i ydowsk . Zdaniem Zdziechowskiego ostateczna katastrofa Europy jest nieunikniona wskutek obiektywnego rozwoju idei, wyznaczaj cych bieg dziejów. Za Witkiewicz zarysowuje schemat rozwoju społecznego nieuchronnie zmierzaj cego do zasadniczego przekształcenia si Europy w cywilizacyjn formacj radykalnie od niej odmienn , co jest dla niego równoznaczne z zagład Zachodu.

Rozdział szósty dotyczy metafizycznego aspektu zagłady cywilizacji zachodniej. Zaprezentowane zostały tu katastroficzne idee zawarte w my li ezoterycznej. Na uwag zasługuje tu specjalnie koncepcja Ossowieckiego, roztaczaj ca wizjonerski obraz dziejów a po fizyczno-psychiczn metamorfoz gatunku ludzkiego. Ponadto omówiona została koncepcja Zdziechowskiego historii eschatologicznej, na gruncie której poszukuje on cho by cienia nadziei dla skazanej na zagład Europy. Przedstawiona została tak e Witkacego idea obiektywnego upadku *Homo metaphysicus trepidus*, równoznacznego, jego zdaniem, z transformacj Europy w zdecydowanie jako - ciowo odmienn kultur .

Rozdział ostatni po wi cony jest ukazaniu refleksji „postkatastroficznej”. Zarysowany zostaje wi c obraz Europy po rewolucji niwelistycznej i mentalnej katastrofie w uj ciu Witkacego. Przedstawione s interpretacje kryzysu kultury europejskiej jako jedynie przesilenia, w wyniku którego

zmieniona Europa dalej b dzie egzystowa (Kochanowski-Korwin, Cybulski i Wasilewski). Nast pnie prezentowana jest refleksja inspirowana my l religijn (Sawicki, Krzesi ski, Koneczny, Zdziechowski), która zakłada akt zawieszenia katastrofy pod warunkiem zachowania wiary i powrotu do zasad, rodem redniowiecznego, uniwersalizmu chrze cija skiego. W dal-szej kolejno ci pokazana jest Znanieckiego alternatywa wobec zagłady Europy w postaci utopii cywilizacji uniwersalnej. Wreszcie zaprezentowany jest paneuropeizm - idea poszukuj ca ratunku dla cywilizacji zachodniej w polityczno-ekonomiczno-kulturowym zjednoczeniu Europy.

Obecno ci w tków katastroficznych w wa nych tekstach znacz cych autorów mi dzywojnia, jak i rozsianych po całym ówczesnym pi miennictwie i prasie tego okresu, nie mo na zbagatelizowa . W znacznym stopniu wpłyn ły bowiem one na ostateczny ksztalt polskiej my li społecznej i filozofii lat 1918-1939. St d te niniejsza praca - z uwagi na mał ilo publikacji po wi conych temu zagadnieniu - stanowi prób uzupełnienia cao cio-wego obrazu kultury II Rzeczypospolitej.

HONORATA JAKUSZKO:

IDEA WOLNO CI W NIEMIECKIEJ MY LI TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNEJ OD LUTRA DO HERDERA (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Celem rozprawy habilitacyjnej jest zbadanie idei wolno ci w my li niemieckiej od Lutra do Herdera, umo liwiaj ce w moim przekonaniu pełniejsze zrozumienie ródeł klasycznej i współczesnej filozofii niemieckiej. Niemiecka kultura filozoficzna niezwykle wiele zawdzi cza inspiracji religijnej, a zwłaszcza protestanckiej. W próbie wyja nienia specyfiki umysłowo ci niemieckiej niezb dne jest studiowanie gł bokiej, niezwykle pojemnej my li Lutra, na której wychowywały si liczne generacje intelektualistów.

Maj c wiadomo tego, e również wielcy filozofowie niemieccy - Kant, Fichte, Schelling, Hegel mog by lepiej zrozumiani, gdy uwzgl dni si szerszy kontekst teoretyczny ni okres o wiecenia niemieckiego, bezpo-rednio poprzedzaj cy okres wielkich systemów metafizycznych, uznałam za istotne podj cie bada ródlowych nad ide wolno ci w niemieckiej my li teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera. W tej bowiem idei jak w soczewce skupiaj si istotne w tki antropologiczne i teologiczne.

Ksi ka składa si z trzech zasadniczych cz ci. W cz ci pierwszej dokonuj rekonstrukcji my lenia Lutra na temat niewoli i wolno ci chrze cija skiej, a tak e bliskich mu duchowo kontynuatorów w obr bie pietyzmu - Spenera, Arnolda i Franckego. Uzasadnieniem wyodr bnienia takiej cao ci jest to, e wszyscy wymienieni my liciele rezygnuj z uprawiania teologii

filozoficznej i antropologii filozoficznej oraz próbuje opierać się na nowostamentowej koncepcji wolności, rozwijanej głównie przez Pawła Apostoła, ale także i Jana Apostoła. W niektórych w tkach pobrzmiewają wyraźne wpływy mistyki Taulera, Bonawentury, Bernarda, Arndta i wielu innych. Ten model myślenia charakteryzuje orientacja woluntarystyczna i praktycystyczna.

W części drugiej, poświęconej filozofii Leibniza i Wolffa, pokazuję wysiłki myślowe zmierzające do zbudowania rzetelnej teologii filozoficznej. Problem wolności jest tu rozważany w zupełnie innym kontekście. Leibniz i Wolff opowiadają się za orientacją intelektualistyczną. Próbuje przetrząsnąć most do uznanej tradycji metafizycznej, w której pojawiały się odwieczne te same problemy wokół wolności, konieczności, możliwości, rzeczywistości, by przypomnieć chociażby Arystotelesa, Epikura, Stratonę, ale także Augustyna, Gottschalka, Wiclifa, Husa, Lutera czy Kalwina.

W części trzeciej przedstawiam odkrycie historycznego aspektu człowieczeństwa, które dokonało się w myśleniu Lessinga i - w bardziej znaczący sposób - w myśleniu Herdera. Spowodowało to nowe rozważania na temat wolności. Spotykane w filozofii później o wiecenia niemieckiego deklaracje antymetafizyczne nie powinny jednak skłaniać czytelników do błędnego wniosku, że myślenie Lessinga i Herdera zaprzestaje budowania metafizyki. Słuszniej będzie zauważyć, że dystansuję się od wpływów metafizyki Wolffowskiej, myśliciele tworzą nowy rodzaj metafizyki historycznej, którą realizować będzie także Hegel.

W tworzeniu tego modelu niezwykle przydatną okazuje się tradycja biblijna, która dysponuje pojęciem Boga objawiającemu się w historii. Następuje więc zwrot do Lutera oraz ujawnia się jako poprzednik ognia myślenia piewców niemieckich, którzy w koncepcji wzrastania (*Wachstums*) przygotowali nam impuls dla wspomnianego kierunku myślenia. Obok tradycji biblijnej istnieje tradycja antyczna, w nurcie monistycznym zasymilowana w filozofii Spinozy, ponownie odkrytej na gruncie kultury niemieckiej w latach osiemdziesiątych wieku osiemnastego.

W tak pomysłowej strukturze pracy uwzględniam nie tylko kolejno chronologicznie referowane poglądy, lecz także istniejące między nimi różnice modelowe. W realizowaniu celu własnych badań staram się nie urobić niczego, co w tekstach źródłowych znajduje uzasadnienie i co miałyby - nie zawsze może być bezpodstępnie - związane z analizami problemu wolności. Unikam także w miarę możliwości braku perspektywy historycznej, czyli projektowania naszych dwudziestowiecznych sposobów myślenia o wolności na przykładzie Lutera i innych myślicieli. Przeciwnie, staram się wnikać w ten klimat intelektualny, w którym pojawiały się i mogły pojawiać się takie, a nie inne stanowiska.

Kieruję się intencją zrozumienia, nie zaś sędzenia i krytykowania bądź dokonywania nadinterpretacji poglądów danego autora, przedstawiam, jakie powody skłaniały na przykład Lutra do tego, by w imię konsekwencji myślenia sprzeciwił się eklektycznemu stanowisku Erazma z Rotterdamu. Mimo że koncentruję uwagę na wybranych najważniejszych nazwiskach, nie unikam żadnej okazji, by wzbogacić panoramę intelektualną omawianego okresu ogniwami przebiegowymi, na przykład włączając fragment o myślicielach renesansu czy o Melanchtonie bądź o waleńskim poprzedniku pietyzmu, jakim był Johann Arndt.

Staram się unikać także pochopnego odnajdywania rzekomych inspiracji danego stanowiska. Pokazuję, jakie ogniwami były czy też dane myślenie z jej ewentualnymi antenatami istniały faktycznie. Tej zasady konsekwentnie przestrzegam mając wiadomo, że omawiany okres w filozofii (od Lutra do Herdera) może skłaniać do łatwej pokusy wyrażającej się w stwierdzeniu, iż niemiecka zerwała się gwałtownie z historii przedreformacyjnej i nigdy już nie podjęła próby jej odzyskania. Taki sąd nie miałby żadnej wartości poznawczej i mógłby co najwyżej służyć sporom ideologicznym o wyświebleniści danej konfesji w obrębie chrześcijaństwa. Zadanie historyka idei nie polega ani na tworzeniu, ani na umacnianiu stereotypowych obrazów rzeczywistości, tylko na rzetelnym badaniu merytorycznej zawartości poglądów filozoficznych danego autora.

Wobec przemiany idei wolno ci od Lutra do Herdera, pokazuję kiedy, w jakich okolicznościach i dlaczego pojawiała się potrzeba intelektualna, by nawiązać na przykład do Arystotelesa czy Cyserona bądź do zupełnie innej orientacji w kręgu niescholastycznych myślicieli - mistyków bądź humanistów. Dużą wagę przykładam do tego, by w dokonywanych analizach porównawczych akcentować najistotniejszy rys określający pewną utrwalać się tendencję zmian w myśleniu nowożytnej, przykładowo pojęcie siły (*Kraft*) u Leibniza i jego konsekwencje dla nowej perspektywy opisu autonomii człowieka w działaniu.

Jeśli więc w metafizyce historycznej Herdera odnajdujemy centralną kategorię, jak jest „siła”, to rozumiemy wyraźnie rodzimy rodowód tego pojęcia zamiast odnosić to do odległej w czasie myśleni stoickiej. Od Lutrowego pojęcie „siły boskiej” działającej w człowieku (w tku niezwykle w niego tak w pietyzmie) poprzez Leibnizjańskie pojęcie „siły pierwotnej” monady autonomicznej w działaniu wobec Boga myślenie niemieckie w Herderze powraca do w tku sił ludzkich nierozdzielnie spojonych z siłami objawiającymi się w historii Boga. Zgodnie z koncepcją wzrastania (*Wachstum*) bieg myślenia ludzkiego nie przypomina żadnej regularnej znanej matematykom linii - nie jest ani linią prostą, ani asymptotą, ani ruchem kolistym. Jednak wiara religijna bądź wiara filozoficzna skłania myślicieli omawianego okresu do

przyjcia założenia, a istnienie opatrności stanowi gwarancję realizującego się rozwoju, który - jak powiedziałby Luter - dokonuje się w nas, lecz nie bez nas.

Z przedstawionych w rozprawie habilitacyjnej analiz trzech modeli pojmowania wolności wynikają określone wnioski. Myśliciele niemieccy rozwijają koncepcję wolności duchowej jako fenomenu różowego, za wolność zewnętrzna na przykład w sferze politycznej traktują jako wartość pochodną, nie dając się zrealizować bez uprzedniego wyzwolenia sumienia. U Herdera spotykamy nawet hipotezę obumierania państwa. Z punktu widzenia dojrzałości ducha zbliżone bowiem wszelkie regulacje zewnętrzne ludzkiego postępowania, ponieważ wolność w głębszym sensie tego słowa polega na autodeterminacji podmiotu ludzkiego. Od Lutera a po Herdera przewija się w tekście o podwójnej przynależności jednostki ludzkiej do państwa historycznego i państwa wiecznego (zwanego państwem łaski, uniwersalną wspólnotą moralną i państwem człowieczeństwa *Humanität*).

Wychodząc od protestanckiej zasady *Innerlichkeit*, myśliciele omawianego okresu opisują świat ludzki jako epifanię zarówno Boga, jak i człowieka zgodnie z tezą, że to, co wewnętrzne, zmierza do własnej eksterioryzacji w świecie dostępnym obserwacji zewnętrznej. W ich wypowiedziach na temat przebijającej się tendencji ruchu historycznego pobrzmiewa optymizm, uzasadniany przez wiarę w opatrność, która wszystkie odchylenia od właściwego toru potrafi wykorzystać dla dobra całego. Jednocześnie nie można znaleźć ustawicznej napiętości między wiarą w Boga a zaufaniem do własnych sił ludzkich, bez których Bóg nie sprawia niczego, co w języku religii można byłoby nazwać cudem.

Choć różnie jest rozłożenie akcentów w interpretacji wiązłości czynnik ludzki i czynnik boski, to jednak wspólne jest przekonanie, że wolność ludzka należy rozpatrywać wobec Boga. Z tej bowiem pierwotnej relacji ontologicznej wynikają jako pochodne relacje między ludzkie oraz relacje między człowiekiem a światem rzeczy.

Kolejny rozdział dziejów idei wolności na gruncie niemieckim napisał Kant, który był świadkiem dwóch niebezpieczeństw w sferze etycznej - pozbawienia wiary, ale także marzycielstwa (*Schwärmerei*). Kantowska interpretacja prawa moralnego prowadzi myśliciel niemiecki w innym kierunku niż wskazał to Luter. Zagubieniu ulega w tekście wyzwolenia od prawa pojmowanego jako miłość prawa. Bóg przestaje być rozumiany jako kwintesencja wszelkiej realności i staje się po prostu abstrakcyjną ideą, koniecznym postulatem rozumu praktycznego, podobnie jak idea wolności i nieśmiertelności duszy. Jednakże w wielkich systemach idealizmu niemieckiego Absolut powraca na miejsce centralne i od nowa rozpatrywany jest problem (który mogliśmy

ledzi w okresie od Lutra do Herdera) jak obroni wolno ludzk wobec absolutu.

AGNIESZKA KIJEWSKA:
KSI GA PISMA I KSI GA NATURY.
HEKSAEMERON ERIUGENY I TEODORYKA Z CHARTRES
(Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie)

Studia nad dziejami myśli wieków średnich nabrały w ostatnim okresie niezwykle tempa i rozmachu. Niemniej, wciąż jeszcze pozostają takie obszary badawcze, którym w piśmiennictwie światowym, a tym bardziej w polskiej literaturze przedmiotu, nie poświęcono wystarczająco uwagi. Analiza wczesnośredniowiecznych heksaameronów może stanowić doskonałą okazję do przyjrzenia się tym partiom filozofii średniowiecznej, w których krzyżuje się filozofia, nauka oraz egzegeza biblijna. Zarówno bowiem *Periphyseon* Eriugeny, jak i Teodorykowy traktat *De se diorum operibus* należą do gatunku heksaameronów, czyli komentarzy do *Księgi Rodzaju*, podejmujących zagadnienie powstania oraz budowy świata materialnego. O tym, o rozpatrywanie dziejów filozofii od strony problematyki związanej z szeroko pojętą filozofią przyrody jest niezwykle płodnym podejściem, może wiadczą listą historyków filozofii, którzy tak właśnie nie refleksyjnie uprawiali, jak M.-T. d'Alverny, A. Birkenmajer, czy M. Kurdziałek.

A zatem wybór Eriugeny, czy Teodoryka z Chartres nie był przypadkowy. Eriugena był jednym z najwybitniejszych postaci „renesansu karolińskiego”, Teodoryk zaś „renesansu wieku XII”, przy czym nie jest wykluczone, że Teodoryk znajdował się pod bezpośrednim wpływem twórczości Eriugeny. W księgach zostało przytoczone wiele argumentów o charakterze historycznym przemawiających na rzecz tego, że Teodoryk znał *Periphyseon* Eriugeny nie tylko z adaptacji dokonanej przez Honoriusza Augustodunensis (por. s. 171-176). W wieku XII znalazło swoje zwieńczenie szereg tendencji zapoczątkowanych znacznie wcześniej, między innymi w wieku IX, toteż okres ten może na nazwę czasowej twórczej kontynuacji. Z tego właśnie względu Teodoryk z Chartres nie stoi na antypodach myśli Eriugeny, ale nadaje nową formę tym wkom, które obecne były już w myśli Jana Szkota, doprowadzając je do nowego punktu kulminacyjnego.

Wspólnym rysem charakteryzującym zarówno myśl Eriugeny, jak i Teodoryka z Chartres, była próba połączenia w jednej spójnej koncepcji Platonskiej nauki z *Timajosa* o Demiurgu-twórcy z judeochrześcijańską wizją Boga-Stwórcy zarysowaną w *Księdze Rodzaju*. Dokonało się to na drodze odpowiedniej interpretacji obu fundamentalnych tekstów: *Księgi Rodzaju* i *Umajosa*. Eriugena, odczytując pierwsze wersy *Księgi Rodzaju*, od razu uj-

muje je na planie metafizycznym. „Stworzenie ziemi i nieba” interpretuje jako ustanowienie wzorów, przyczyn wszystkich rzeczy zawartych w Słowie Bo ym. Teodoryk z Chartres natomiast deklaruje, że jego zamierzeniem jest odczytanie Biblii *ad litteram* i *secundum physicam*, stwierdza jedynie, że Syn Bo y jest przyczyną formalną wiata i nie po wi ca temu zagadnieniu wi cej miejsca. Niezależnie od tego, czy problem *creationis ex nihilo* potraktuje się w perspektywie fizycznej czy metafizycznej, cel tych rozważań jest ten sam, a mianowicie *cognitio Dei ex facturis suis*.

Ogromną rolę w procesie formowania wiata odgrywa działanie Ducha wi tego. Teodoryk wskazuje na moc, która nadaje rzeczom formę twierdzi, że Platon nazywał ją Duszą wiata, chrześcijanie zaś Duchem wi tym. Tak zarysowana koncepcja roli i działania Ducha wi tego wyraża nie nawiazuje do myśli Eriugeny, który podkreśla, że to właśnie Duch wi ty jest „dystrybutorem” przyczyn wszystkich rzeczy, które dzięki jego działaniu przechodzą w swoje skutki.

Eriugena opisując strukturę rzeczywistości posługiwał się neoplatonickim schematem: *monoproodos-epistrophe*. Rzeczywistość, na drodze *creatio ex nihilo* pochodzi (*proodos*) od jednej najwyższej Zasady, która trwa niezmiennie w sobie samej, nie pomniejszona w niczym przez akt stwórczy (*monē*). Celem procesu stwarzania, celem wpisany w samą strukturę rzeczywistości, jest jej powrót do pierwotnego stanu, do zjednoczenia z pierwszą Przyczyną (*epistrophe*). Zdaniem Eriugeny, stworzenie, które jest kresem Bo ego aktu stwórczego jest tworem doskonałym, ale na skutek grzechu człowieka popada w wielość, rozproszenie, podziały. Celem istnienia wiata i człowieka jest zatem dopełnienie dzieła powrotu (*reditus*), które doprowadzi do ponownego zjednoczenia. Teodoryk za pomocą nieco odmiennych pojęć artykułuje ów neoplatonicki schemat opisu rzeczywistości. Stwierdza mianowicie, że Bóg streszcza w sobie całą rzeczywistość stworzoną (*complicat*), która z Niego rozwija się (*explicare*). Samemu procesowi powrotu Teodoryk nie poświęca jednak tyle miejsca co Eriugena, lecz bardziej absorbuje go struktura rzeczywistości stworzonej. Jego zdaniem wiata materialny jest rzeczywistości autonomiczny i niezależny, który określa mianem *substantia mundana*. Stworzony przez Boga wiata podpadający pod zmysły rozwija się dalej według własnych, nadanych przez Boga praw, które przejmują teraz funkcję sprawczego działania Boga. Rozważania na temat powstania wiata oraz jego struktury są czymś, co dla Teodoryka jest wystarczającym zainteresowaniem samo w sobie, choć równie mocno by drogę wiodącą do poznania Boga i jego stwórczych zamysłów. Tymczasem Eriugena zdecydowanie mocniej akcentował znaków, symboliczną funkcję rzeczywistości materialnej ze szkodą dla jej autonomii.

Eriugena i Teodoryk przystąpili do egzegezy *Księgi Rodzaju* deklarowali, że bóg to czyni *secundum physicam*. Teodoryk w swoim traktacie ograniczył się wyłącznie do tego typu egzegezy, biorąc ją za punkt wyjścia matematycznych spekulacji na temat istnienia Boga. U Eriugeny natomiast egzegeza fizyczna od razu została wpisana w perspektywę metafizyczną, dokonując się w kontekście jego całościowej wizji rzeczywistości i służąc idei powrotu do Boga. Teodoryk dysponował precyzyjnie wypracowaną metodologią: wiedział, że należy rozpocząć od fizyki, aby poprzez matematykę dojść do jądra filozofii, czyli do teologii uprawianej na sposób spekulatywny. Eriugena w sposób tak konsekwentny nie rozróżniał tych dyscyplin naukowych, chociaż z całą pewnością znał Boecjuszowe dziełko *De Trinitate*, które później legło u podstaw chartryjskiej metodologii. Myliciele z kręgu Chartres I czyli tradycyjni boecjuszowie ze znajomości arystotelesowskiej logiki nowej oraz nauk empirycznych, głównie medycyny, co w istocie przyczyniło się do wypracowania bardziej spójnego schematu metodologicznego. Można zatem powiedzieć, że chartryjczycy realizowali Boecjuszowskie idee w kontekście nauki, natomiast Eriugena wpisał swój model w schemat metafizyczny wzięty z tradycji neoplatonickiej.

Ta odmienność podejścia i metod widoczna jest także w samej formie ich dzieł. Eriugena wplótł egzegez heksaemeralną w strukturę monumentalnego dialogu filozoficznego, nawiązując swoją formę do najlepszych tradycji patrystycznych, aby wspomnieć tu chociażby w. Augustyna. Teodoryk zaś wyłożył swój model w krótkim, skondensowanym w treści i formie traktacie, który w swojej strukturze przypomina Boecjuszowskie *De hebdomadibus*, czy *Elementy geometrii* Euklidesa. Mimo różnic obaj myliciele podzielali pewne typy form racjonalizmu głoszące, że rzeczywistość, bóg dziełem inteligentnego Stwórcy, jest w swej strukturze racjonalna, a zatem możliwa do racjonalnej eksplikacji. Ta postawa nie oznaczała negacji Objawienia: wszelki prawdziwy autorytet, w tym także autorytet Biblii, oraz rozum ludzki wypływają z tego samego źródła, którym jest Bóg. Zarówno Eriugena, jak i Teodoryk byli przekonani, że człowiek przede wszystkim dzięki swej aktywności poznawczej naśladuje stwórczą aktywność samego Boga, gdy to właśnie w ludzkim umyśle najlepiej wyraża się podobieństwo do Stwórcy.

Wykorzystując w najszerszym możliwym stopniu całą dostępną im wiedzę, Eriugena i Teodoryk kontynuowali analizy tekstu *Pisma wi tego* w przekonaniu, że *Księga Biblii* powie im coś na temat *Księgi Natury*. Eriugena przyjmował cisły paralelizm pomiędzy tymi dwiema księgami. Obie księgi są bowiem dziełem bosko-ludzkim: są dziełem Boga, które zrealizowało się ze względu na człowieka i dla człowieka, dla jego podniesienia, nawrócenia. Niektórzy historycy natomiast uważają, że Teodoryk

z Chartres odszedł od ciasłego paralelizmu *Ksi gi Pisma* oraz *Ksi gi Natury*. Dzięki interpretacji integumentalnej egzegeza tekstu *Ksi gi Pisma* dokonywana była w ciasłej ł czno ci z odczytywaniem *Ksi gi Natury*, cho Teodorik był wiadom, e teksty te zapisane s w odmiennym j zyku. Ten wła nie w tek podejmie nowo ytna fizyka stwierdzaj c, e j zykiem *Ksi gi Natury* jest j zyk matematyki.

Na przykądzie analizy tekstów dwóch wybitnych przedstawicieli wczesnego redniowiecza mo na stwierdzi , e ju w pierwszym okresie rozwoju filozofii wieków rednich zauwa a si okresy niezwyklego rozkwitu nauki, które z wi kszymi lub mniejszymi zastrze eniami mo na okre li mianem „renesansu”. Podchodz c do tych zagadnie od strony problematyki zwi zanej ze *scientia naturalis* okazuje si , e wiek XIII, cho niew tpliwie był „złotym wiekiem scholastyki”, nie jest jedynym punktem kulminacyjnym rozwoju dziejów filozofii. Takich jasnych punktów mo na znale wi cej.

JERZY KULCZYCKI:
PROBLEM PSYCHFIZYCZNY W FILOZOFII BERGSONA
(Uniwersytet Jagiello ski)

Usiłuj c okre li własn rol w obr bie filozofii francuskiej widział j Bergson przede wszystkim w próbie odnowienia metafizyki i wypracowania jej nowej postaci. Ta nowa metafizyka, „metafizyka pozytywna” odwoływałaby si do szeroko rozumianego do wiadczenia, uwzgl dniałaby wyniki nauk szczegółowych, którym nie ust powalaby cislo ci i jak one zdolna by była do nieustannego post pu.

W ramach tak poj tej filozofii podj ł Bergson klasyczny problem stosunku umysłu do materii. W badaniu jego odwołuje si do danych do wiadczenia wewn trznego i zewn trznego, maj cych stanowi dwa wzajem uzupełniaj ce si i koryguj ce punkty obserwacji, w szerokim zakresie wykorzystuje i filozoficznie interpretuje wyniki nauk pozytywnych.

Praca składa si dwóch cz ci. Cze pierwsza (rozdziały I, II i III) zawiera rozwa ania przygotowawcze. Rozdział I zawiera krótki przegl d głównych stanowisk w formułowaniu i próbach rozwi zania problemu psychofizycznego w nowo ytnej filozofii europejskiej. W rozdziale II podj to prób przedyskutowania niektórych tradycyjnych negatywnych kwalifikacji filozofii Bergsona (irracjonalizm, antynaukowo , literacko) na tle dwudziestowiecznych sporów mi dzy racjonalizmem a empiryzmem oraz mi dzy irracjonalizmem a antyirracjonalizmem. Rozdział III jest prób wskazania znaczenia problematyki psychofizycznej i zlokalizowania jej w całokształcie pogl dów Bergsona.

Prezentacji poglądów Bergsona na problem psychofizyczny po wi co na jest druga cz pracy. W rozdziale IV i V omówiono teorii percepcji i teorii pamięci - dwie podstawowe składowe Bergsonowskiej teorii umysłu, w rozdziale VI problematyk trwania.

Główne zagadnienia poruszane przez Bergsona w jego teorii percepcji dotyczą rodzajów percepcji, jej mechanizmu i właściwości oraz spostrzegania ruchu i zmiany. Wprowadzając rozróżnienie percepcji konkretnej i percepcji czystej usiłował Bergson z jednej strony opisać mechanizm i właściwości procesów percepcyjnych służących celom biologiczno-praktycznym i przystosowaniu się podmiotu do otoczenia, z drugiej zaś określić percepcję czystą jako pierwotny i wyjściowy stan jedności i współistnienia przedmiotu i podmiotu - określić na jej podstawie zasadnicze właściwości materii. Opisując percepcję (konkretną) Bergson podkreśla jej zależność od działania, wskazując, że nie ma ona charakteru czysto poznawczego lecz praktyczny, że nie służy czystemu poznaniu lecz działaniu które przygotowuje. Według Bergsona istnieje możliwość bezpośredniego, percepcyjnego (a nie tylko myślowego, pojęciowo-rachunkowego) uchwycenia ruchu i zmiany. Bergsonowską koncepcję percepcji można określić jako prezentacjonistyczną, selekcyjonistyczną, antyatomistyczną.

Problematyka pamięci (omówiona w rozdz. V) odgrywa zasadniczą rolę w Bergsonowskiej epistemologii i metafizyce. W momencie wystąpienia Bergsona pamięć ujmowano jako zdolność powtarzania i reprodukcji. Bergson ujął ją w sposób znacznie bardziej złożony przypisując jej podstawową rolę w życiu psychicznym: bez współdziałania pamięci nie tylko nie jest możliwy percepcyjny kontakt z rzeczywistością, ale i cięgi podmiotu, twórczość naukowa i artystyczna. Zasadniczymi tezami Bergsona w odniesieniu do pamięci są:

- Teza o dwóch formach pamięci, z których jedna przechowuje przeszłość w postaci mechanizmów motorycznych, a druga w postaci niezależnych wspomnień;
- Teza o dwóch formach rozpoznawania przedmiotu obecnego: za pomocą ruchów i za pomocą przedstawień;
- Teza o stopniowym przechodzeniu wspomnień, rozłożonych w czasie do ruchów, zarysowujących ich działanie, rodzaje siebie lub możliwość, w przeszerzeniu.

Dochodzi do tego teza o wielości poziomów wiadomości i teza o istnieniu nieuwiadomionych zjawisk psychicznych.

Problematyka wiadomości (omawiana w rozdz. V) zajmuje u Bergsona centralne miejsce i jest uwypuklana we wszystkich fazach jego filozofii. Z badań nad wiadomością wyłoniła się podstawowa dla jego filozofii kategoria trwania. Wiadomość, nierozzerwalnie związana z pamięcią, charakte-

ryzuje si przede wszystkim dynamiczn ci gło ci , czasowo ci , wolno - ci i twórczo ci . Jest do wiadczana jako jedno i dynamiczna ci gło stanów psychicznych przepływaj cych jedne w drugie. „Teraz” nie jest punktochwil i nie przeciwstawia si przeszło ci lecz jest organicznie z ni zwi zane. wiadomo uchwytuje nast pstwo czasowe i dzi ki niej nie jeste my zmuszeni tylko do stwierdzania symultaniczno ci.

Teoria wolno ci Bergsona była (i jest) przedmiotem nieporozumie i uproszcze . Czynem wolnym jest dla Bergsona taki czyn, który wypływa z naszego ja gł bokiego, w którym wyra a si cała nasza osobowo i który dokonuje si w realnym trwaniu. Wolno nie jest absolutna lecz posiada stopnie, a jej osi gni cie i utrzymanie wymaga od podmiotu wielkiego wysiłku. Wolno Bergsonowska, nie b d c „wolno ci od” jest „wolno ci do” - przede wszystkim do tworzenia a tak e otwarcia si i miło ci do innych ludzi.

Koncepcja umysłu Bergsona, oparta na teoriach percepcji, pami ci i wiadomo ci, stanowi dla niego punkt wyj cia do zbadania ró nych prób wyja nienia relacji psychofizycznej. W drugiej połowie XIX wieku zdecydowanie przewa ł pogl d, według którego paralelizm psychofizyczny (- fizjologiczny) jest najlepszym filozoficznym wykładnikiem osi gni nauk szczegółowych i najlepiej wyja nia stosunek mi dzy zjawiskami psychicznymi a fizjologicznymi. Bergson poddał paralelizm wszechstronnej analizie i jako jeden z pierwszych zakwestionował zarówno teorie lokalizacji funkcji psychicznych jak i zwi zan z ni atomistyczno-asocjacyjn koncepcj wiadomo ci. Własne stanowisko Bergsona jest form interakcjonizmu, jednak e w przeciwie stwie do Descartesa jego interakcjonizm ł czy si z dualizmem umiarkowanym.

W rozdziale VIII, podsumowuj cym, zawarta jest próba wskazania najwa niejszych zdobyczy Bergsona w ramach jego bada nad problemem psychofizycznym. Autor widzi je w:

- Klasyycznej krytyce paralelizmu poł czonej z prekursorok wobec nauk szczegółowych krytyk teorii lokalizacji;
- Wypracowanie teorii percepcji i teorii pami ci zachowuj cych sw warto niezale nie od tego, w jakim zakresie zaakceptujemy Bergsonowskie rozwi zanie problemu psychofizycznego;
- Wypracowanie dynamicznej, ci głej i twórczej koncepcji wiadomo ci;
- Zarysowanie nowej koncepcji spirytualizmu, uwzgl dniaj cej zdobycze współczesnych nauk przyrodniczych i uwydatniaj cej znacznie silniej ni tradycyjny spirytualizm rol ciała w yciu człowieka i działaniu czło- wieka.

Prac ko cz sugestie autora dotycz ce współczesnego podej cia do bada nad problemem psychofizycznym. Autor widzi je w wykorzystaniu i filozoficznej interpretacji wyników nauk szczegółowych (głównie biolo-

gicznych i medycyny) oraz w pogł bianiu filozoficznych (głównie fenomenologicznych) analiz wiadomo ci.

MIŁOWIT KUNI SKI:
WIEDZA, ETYKA I POLITYKA W MY LI E A. VON HAYEKA
(Uniwersytet Jagiello ski w Krakowie)

Praca, po wi cona analizie głównych w tków spu cizny teoretycznej F. A. von Hayeka, laureata nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii (1974) i uznanego filozofa społecznego i politycznego, nie ro ci sobie pretensji do przedstawienia cało ci zagadnie jakie wyst puj w spu ci nie teoretycznej Hayeka, idzie natomiast ladem głównych idei wykładu inauguracyjnego *The Trend of Economic Thinking* - wygłoszonego w marcu 1933 roku w London School of Economics z okazji obj cia katedry statystyki i teorii ekonomicznej - wskazuj c na problem samoorganizuj cego si (samorzutnego) ładu jako wspólny w tek dla cało ci dzieła Hayeka. Wielu autorów zwracało uwag na jego istotne znaczenie dla zrozumienia dorobku teoretycznego autora *Law, Legislation and Liberty*. Ksi ka stara si ukaza , jak koncepcja ładu samorzutnego w dziedzinie teorii umysłu i wiedzy znajduje zastosowanie w filozofii nauki autora *The Counter-Revolution of Science*, jego teorii społecznej, etyce i metaetyce, polityce i koncepcji cywilizacji.

W pierwszym rozdziale przedstawiona została Hayekowska teoria umysłu i wiedzy. Umysł jest traktowany przez Hayeka jako pewien zespół reguł ukształtowanych w rezultacie oddziaływa wiata materialnego na organizm człowieka. Jest to twór powstały samorzutnie w wyniku procesów adaptacyjnych organizmu do warunków rodowiskowych. Wiedza, zarówno przejawiaj ca si w działaniu jak i wiedza ogólna, poj ciowa, s wynikiem tego zło onego procesu. Porównanie Hayekowskiej koncepcji umysłu i wiedzy z nowo ytnymi teoriami wiedzy Locke'a, Leibniza i Kanta i teoriami współczesnymi: Macha, Gödla, Ryle'a i Poalnyi'ego pozwala dostrzec istotne rysy stanowiska Hayeka. Cechuj je: realizm epistemologiczny, pojmowanie wiata i umysłu jako ogółu zdarze (ewentyzm), uznanie za ródło wiedzy do wiadczenia (empiryzm genetyczny), przy równoczesnym odrzuceniu idei czystego do wiadczenia i wskazaniu na zasadniczo abstrakcyjny charakter ró nych form poznania. Wiedza, z natury swej abstrakcyjna, nie polega na odtwarzaniu rzeczywiŝto ci, lecz na tworzeniu jej modeli, które czasem przybieraj posta teorii. Ze wzgl du na empiryzm genetyczny, empirystyczne pojmowanie wiedzy apriorycznej, realizm epistemologiczny, ewentystyczny ontologi , naturalizm (umysł jest elementem wiata, cho cz ciowo izolowanym), ewolucjonizm oraz koncepcj wiedzy niewyartykułowanej nie mo na uzna teorii umysłu i wiedzy Hayeka za zgodn z Kantowskim

paradygmatem, mimo i za spraw argumentacji Johna Graya jest to interpretacja cz sto traktowana jako oczywista.

W rozdziale drugim przedstawione zostało stanowisko Hayeka dotycz ce statusu nauk przyrodniczych i społecznych oraz Hayekowska krytyka socjologii wiedzy. Koncepcja Hayeka ewoluuje w kierunku umiarkowanie unifikacyjnym, przy czym autor *The Counter-Revolution of Science* opowiadaj c si za ide jedno ci nauki odrzuca kryteria przedmiotowe stanowiska unifikacyjnego, rozwijaj c teori stopni wyja niania i teorii zjawisk zło onych, które z punktu widzenia epistemologicznego i ontologicznego przełamuj zró nicowanie metodologiczne i przedmiotowe nauk na rzecz idei ró nic stopniowalnych i nie pokrywaj cych si z konwencjonalnym przeciwstawieniem metody fizykalnej („obiektywnej”) metodzie humanistycznej („subiektywnej”). Zasadniczym typem wyja niania, wyst puj cym w ró nych pod wzgl dem przedmiotowym naukach, jest wyja nianie zasady stosowane wobec tzw. zjawisk zło onych (np. teorii ewolucji, teorii systemów, teorii informacji). Hayekowska próba przedstawienia metody *Verstehen* jako postrzegania zachowa ludzkich poprzez rozpoznawanie w nich reguł działania jakimi kieruje si podmiot działaj cy wydaje si oryginalna i spójna z jego teori umysłu wiedzy, ł czenie jej z wyja nianiem zasady zastosowanym do zjawisk zło onych prowadzi do metodologicznych niekonsekwencji. Wyja nianie niezamierzonych skutków działa ludzkich znacz co ogranicza mo liwo stosowania podej cia rozumiej cego. Natomiast socjologia wiedzy jest przedmiotem krytyki Hayeka, poniewa poszukiwanie zale no ci przyczynowych mi dzy warunkami społecznymi (np. usytuowaniem w strukturze społecznej) a wiedzy (np. przekonaniem moralnymi) napotyka na zasadnicz trudno jak stanowi niemo no pełnego poznania zjawisk zło onych, zmuszaj c do stosowania wyja nie zasady.

Z kolei Hayekowska teoria ładu samorzutnego została scharakteryzowana jako jedna z prób odpowiedzi na pytanie o ródła i natur cywilizacji zachodniej, zwłaszcza jej racjonalnej natury. Racjonalno jednostek jest zwi zana z my leniem i działaniem zgodnym z regułami, które s tworem mi dzyosobniczym. Ład społeczny wyra aj cy si we wzajemnym dostosowaniu działa ludzi (zasadnicza przewidywalno ich post powania) ma przede wszystkim natur samorzutn (kosmos), a jednak cz sto jest wyja niany jako ład zaplanowany (*taxis*), i dlatego racjonalny. Hayek argumentuje, e ład samorzutny powstaje w sposób nieplanowy, ewolucyjny, w rezultacie naturalnej selekcji reguł działania sprzyjaj cych wzrostowi liczebnemu i dobrobytowi grup ludzkich yj cych zgodnie z nimi. Drugim istotnym aspektem omawianej teorii jest funkcjonalne powi zanie trwania ładu z jego samorzutnym sposobem powstania. Teoria ta jest charakteryzowana w wietle tzw. wyja nie typu niewidzialna r ka (Adam Smith i Robert Nozick). Z ko-

le i rozwiązywanie jest problemem ładu samorządowego z punktu widzenia ekonomicznej teorii równowagi jako zagadnienie koordynacji działań ludzkich. Wskazuje się przy tym na znaczenie jakie miało dla porzucenia przez Hayeka tradycyjnej koncepcji równowagi na rzecz koncepcji tendencji do równowagi ujęcie działania społecznego zbliżone do stanowiska Maxa Webera, oraz na rolę wiedzy rozproszonej dla działań ekonomicznych w przypadku systemu cen.

W etyce i metaetyce Hayeka, analizowanej w rozdziale czwartym, na czoło wysuwa się zagadnienie podmiotu moralnego w powiązaniu z teorią umysłu i ładu samorządowego. Przyjmuje się rozróżnienie dwóch typów osobowości: kontekstualnej i izolacjonistycznej, charakteryzujemy ujęcie podmiotu moralnego jako zgodne z pierwszym z nich. Oznacza to, iż z jednej strony podmiot moralny jest formowany w procesie socjalizacji, z drugiej zaś, i charakteryzuje go wewnętrzne napięcie między rozumem a emocjami. Stanowisko Hayeka nawiązuje w sposób oczywisty do wcześniejszej antycznej i nowożytnej tradycji, zwłaszcza tradycji pojmowania czynów ludzkich z punktu widzenia cnoty moralnej. Tak rozumiany podmiot moralny (mocne ujęcie podmiotu moralnego) jest istotnym warunkiem trwania wspólnoty politycznej. Pogląd Hayeka w tej materii w istotny sposób kontrastuje ze stanowiskiem Rawlsa. Podmiot moralny w ujęciu Hayeka jest w zasadniczy sposób uformowany dzięki wolności „wewnętrznej” (panowanie nad sobą), która ma w etyce Hayeka charakter fundamentalny. W zestawieniu z ujęciem wolności podstawowej Izajasza Berlina, wolność „wewnętrzna” Hayeka nie tylko cechuje spójność z jego teorią umysłu i ładu samorządowego, ale także przejrzystość jej statusu jako właściwości uformowanej w otoczeniu społecznym. Indeterminizm ontologiczny Berlina jest warunkiem wolności podstawowej, co sprawia, iż problem odpowiedzialności pozostaje nierozwiązany. W przypadku stanowiska Hayeka, podobnie jak w koncepcji Romana Ingardena, odpowiedzialność jest związana z determinizmem ontologicznym. W metaetyce Hayeka występują trzy główne problemy: innowacji moralnej, generalizacji w etyce i niewspółmierność wartości. Innowacja moralna nie polega na autonomicznym stanowieniu praw moralnych przez moralny podmiot, lecz na przekształceniu starej reguły lub na jej dostosowaniu do nowej sytuacji. Z innowacją moralną wiąże się problem generalizacji w etyce. Polega ona, według Hayeka, na „zbadaniu zgodności [reguły] z przyjętym systemem reguł czy wartości”, czyli brak konfliktu moralnej natury z jakkolwiekby regułą. Z tego punktu widzenia Hayek rozwiązuje problem niewspółmierności wartości (obecny m.in. w koncepcjach Izajasza Berlina i Johna Graya). Hayek odrzuca obecny w nich aksjologiczny kreacjonizm, a kwestię niewspółmierności wartości pojmuje przede wszystkim jako konflikt wartości kolektywistycznych i indywidualistycznych, napięcie

mi dzy warstw ni sz i wy sz osobowo ci moralnej. System warto ci nie jest nacechowany wewn trzn , konstytutywn niezgodno ci , która wedle Berlina i Graya cechuje społecze stwa liberalne. Wolne społecze stwo, zdaniem Hayeka, o tyle jest zdolne do funkcjonowania i trwania, o ile jest oparte na wspólnych warto ciach.

W ostatnim rozdziale analizowane s relacje mi dzy ładem samorztwym a działaniami planowymi na przykładzie zagadnie konstytucyjnych. Zapewnienie wła ciwego funkcjonowania demokratycznego ustroju wymaga, zdaniem Hayeka, nie tylko ogólnego i stabilnego prawa, ale tak e odpowiedniego systemu instytucji politycznych, które zdolne s do równoczesnego zaspokajania bie cych potrzeb wyra anych jako interesy grupowe i utrzymania ładu politycznego w taki sposób, by realizacja potrzeb krótkoterminowych nie prowadziła do konfliktów rozsadzaj cych ramy, w których funkcjonuje wspólnota polityczna. Idzie tu o rozwi zanie tzw. nowego dylematu Hobbesowskiego (okre lenie Johna Graya), czyli wprowadzenie rozwi za konstytucyjnych zwanych przez Hayeka demarchi .

Ksi k ko czy - ukazana na tle stanowiska Francisa Fukuyamy - charakterystyka filozofii społecznej Hayeka jako historiozoficznej refleksji nad cywilizacj zachodni i jej podstawami moralnymi (religijnymi), które wymykaj si w pełni racjonalnym uzasadnieniom.

TERESA P KALA:
AWANGARDA I ARIERGARDA.
FILOZOFIA SZTUKI NOWOCZESNEJ
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Awangarda artystyczna zgodnie z militarn etymologi poj cia zajmuje w filozofii sztuki miejsce „przedniej stra y” toruj cej drog nast pnym pokoleniom twórców. Ariergarda, która zabezpiecza tyły i chroni dorobek artystyczny dawnych awangardzistów nie doczekała si podobnej nobilitacji.

Celem pracy jest przewarto ciowanie modernistycznej wizji sztuki uwydatniaj cej głównie dokonania awangardowe. Jest to mo liwe po przekroczeniu perspektyw narzucanych przez histori sztuki. Filozof sztuki musi pyta o trafno utrwalonych podziałów historycznych i geograficznych. Dystans czasowy pozwala na zakwestionowanie obiegowych opinii o wtórno ci i schyłkowo ci tendencji ariergardowych. Filozofia sztuki nowoczesnej z ponowoczesnej perspektywy jest w takim samym stopniu filozofi awangardy jak i filozofi ariergardy. Kategoria ariergardy przywraca wa - no w tkom europejskiej kultury artystycznej, które nie uległy dominacji dyskursu oryginalno ci i nowo ci. W perspektywie cało ci sztuki epoki nowoczesnej ariergarda miała znacznie trudniejsze zadanie ni nie ogl daj cy

si za siebie propagatorzy nowo ci za wszelk cen . Obszarem działa sztuki ariergardowej jest bowiem cała przestrze dotychczasowej kultury artystycznej. Bez zrozumienia tej zawsze obecnej w sztuce dialektyki ci gło ci i nieci gło ci, kontynuacji i zerwania niewiele zrozumiemy ze spluralizowanego, chaotycznego wiata sztuki współczesnej.

Pierwsza cz ksi ki ma za zadanie przypomnie główne tropy interpretacyjne sztuki nowoczesnej i dokona ich reinterpretacji. Próbuje wytłumaczy koncentracj współczesnej humanistyki na problematyce interpretacji, a w dalszej kolejno ci atrakcyjno hermeneutyki w naukach o sztuce, by na podstawie uzyskanych wyników zapyta o przydatno estetyki hermeneutycznej i jej interpretacyjnych narz dzi: j zyka i czasu. Poruszam te problem bardziej ogólny - czy filozofia hermeneutyczna słu y mo e jako uprawomocnienie, czy rodzaj 'metanarracji' sztuki ariergardowej? Następnie przedstawiam, wybrane zgodnie z regułami post powania hermeneutycznego, strategie interpretacyjne, które mogłyby doprowadzi do odsłoni cia dyskursów zdominowanych przez dyskurs awangardowy.

Poddaj pod rozwag trzy podstawowe formy konceptualizacji nowoczesnej sztuki: historyczny, filozoficzny i społeczny. Zajmuj si w pierwszej kolejno ci filozofii historii nowoczesnej sztuki zastanawiaj c si nad mo liwo ci wł czenia istniejących dyskursów estetycznych w ramy wydzielonych przez Marquarda trzech podstawowych typów dyskursu o nowoczesno ci. Generalnie chodziłoby o pokazanie, jak przyj ty *post factum* obraz nowoczesno ci podporz dkowuje sobie obraz sztuki, a sama historia nieustannie relatywizuje wcze niejsze ustalenia.

Czy - wybiegaj c w przyszło - 'eksperymentuj cy dyskurs' my licieli zwi zanych z postmodernizmem jest w mniejszym stopniu nara ony na podobne przerysowania i uproszczenia faktów artystycznych? A mo e nale y przyjrze si krytycznie samej kategorii nowoczesno ci zanim uczynimy j punktem wyj cia bada genetycznych w sztuce? Na dalszym etapie bada 'przepracowaniu' powinny ulec podstawowe struktury wyja niaj ce miejsce sztuki, zwłaszcza te, które ze wzgl du na sposób funkcjonowania w kulturze estetycznej i artystycznej epoki, mo na by okre li strukturami mitycznymi. Rozwam dwa nowoczesne mity o sztuce: filozoficzny i mit utopii społecznej. Powołuj si na pogl dy my licieli, którzy przygotowali pola dyskursywne dla my lenia o sztuce nowoczesnej, jak Hegel czy Schelling, jak i na pogl dy estetyczne krytyków zachodniego *ratio*, jak Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas. Próbuje odpowiedzie na pytanie, jak rozwane tu dyskursy filozoficzne przygotowały grunt dla dzisiejszych refleksji na temat sztuki ponowoczesnej, ze szczególnym zwróceniem uwagi na miejsce awangardy i rol ariergardy. Drugim celem, istotnym dla cao ci ksi ki, jest wykorzystanie dekonstrukcji mitu o sztuce do reinterpretacji dyskursu nowo-

czesno ci i do ukazania wewn trz nowoczesnej kultury nurtów wykraczaj - cych poza opozycj modernizm/antymodernizm, racjonalizm/antyracjonalizm.

Podobnie reinterpretacyjn funkcj wobec utrwalonego w dwudziestowiecznej kulturze mitu artysty awangardowego ma spełni obszerny fragment po wi cony koligacjom utopii artystycznej z utopi społeczn . Staralam si dociec, sk d wzi ło si podzielane przez wielu teoretyków przekonanie Alberta Camusa, e sztuka do czasów Rewolucji Francuskiej była 'sztuk zgody', za sztuka nowoczesna to 'sztuka buntu'.

Wprowadzenie do filozofii twórczo ci artystycznej XX wieku rozdział zapowiadaj cy rozwa ania o awangardzie i ariergardzie artystycznej - jest prób 'wł czenia na nowo' estetyki filozoficznej w obszar refleksji o sztuce najnowszej tych kategorii, których u yteczno zakwestionowano wraz z podwa niem autonomicznej koncepcji sztuki. Warunkiem poprawnej reinterpretacji dotychczasowych uj nowoczesnej sztuki jest pełne zrozumienie nie tylko wykładni interpretacyjnej danej formacji my lowej, ale tak e u ywanych w poszczególnych procedurach wyja niaj cych narz dzi badawczych. Tak kategori - kluczem wydaje si w stosunku do sztuki nowoczesnej, ale przede wszystkim wobec awangardy, poj cie nowo ci. Rozwa am kolejno ontologi nowo ci, poj cie tera niejszo ci, szczególny sposobem istnienia dzieł sztuki jako przedmiotów nowych, by na koniec przej do rozumienia kategorii nowo ci i twórczo ci we współczesnej filozofii sztuki.

Drua cz ksi ki, po wi cona w cało ci awangardzie, nie jest histori awangardowych kierunków, chodzi raczej o dyskurs awangardowy, który t histori tworzy. Pisz o pocz tkach tego dyskursu rozwa aj c jego kanoniczne cechy w kategoriach ci gło ci i nieci gło ci, tak wobec tradycyjnej sztuki, jak wewn trz awangardowych formacji. Nast pnie w protoawangardowych tendencjach wieku XIX poszukuj uzasadnienia wspólnych awangardzie i nowoczesno ci dychotomii. Zagadnienia genetyczno-funkcjonalnych uwarunkowa ko cz pytaniem o rodzaj zwi zku ł cz cego polityczny i artystyczny dyskurs awangardy.

Tytułowe pytanie rozdziału: *Czy awangarda była radykalnym przewrotem w sztuce?* jest jednym z najwa niejszych dla prowadzonych tu rozwa a . Jak rol odegrała awangarda w konstrukcji i dekonstrukcji podstawowych poj , kategorii i klasyfikacji w jakich opisujemy współcze nie dzieło sztuki? Jak rozpoznaj ró nic mi dzy sztuk nowoczesn i awangardow autorzy klasycznych teorii z Peterem Burgerem i Umberto Eco na czele?

Z jakich pozycji mo na broni dzi estetycznej natury sztuki? Wycho dz c naprzeciw sformułowanym wcze niej postulatom metodologicznym proponuj poszerzenie bada o psychologiczne wyja nienia zmian w upodobaniach estetycznych, okre lanych antykallizmem lub antyestetyzmem.

Spojrzenie 'na nowo' na kategorie przeycia i warto ci estetycznej powinno by etapem do 'przepracowania' zjawiska intelektualizmu nowoczesnej sztuki. Cz po wi con awangardzie ko cz prób wł czenia dominuj - cych w ko cz cej si epoce postaw artystycznych w szerszy kontekst przemian w kulturze europejskiej.

Cz trzecia ksi ki traktuj ca o ariergardzie ma inny charakter ni reinterpretacje awangardy. Przede wszystkim nie jest 'reinterpretacj ' ariergardowego dyskursu, poniewa jak dotychczas nie istnieje taki dyskurs w utrwalonej postaci. Jest to raczej próba konstrukcji utajonego dyskursu ariergardowego przez rewaloryzacji estetyki tre ci, historyzmu, regionalizmu, dekoratywno ci.

Rozwa ania dotycz ce akademizmu koncentruj si wokół przyczyn uto samienia akademizmu ze 'sztuk zł ' i dociekaj powodów rehabilitacji akademizmu. Korzystaj c z wypracowanych w pierwszej cz ci hermeneutycznych strategii badawczych próbuj nawi za dialog z ró nymi wersjami historii akademizmu. Zastanawiam si nad ewolucj poj buduj cych systemy estetyczne od staro ytno ci do romantyzmu. Czy mo na mówi o jednym akademizmie - jak ocenia 'machiny historyczne' XIX wieku? Jak rol odegrały i odgrywaj akademie w systemie nauczania artystycznego i jakie wypracowuj kryteria oceny dzieł sztuki? Nast pnie zajmuj si akademickimi fulguracjami - wewn trz akademickimi buntami, spotkaniami z romantycznymi i nowoczesnymi ideami wolno ciowymi.

Kolejny wa ny temat dla dzisiejszych dyskusji to pocz tki *art world'u* - instytucja Salonu (w tym Salonu Odrzuconych i Niezale nych), jury, krytyki artystycznej i pierwsze 'nowoczesne' konflikty mi dzy warto ci rynkow , a estetyczn dzieła sztuki.

Obszerny rys historyczny słu y ma zaznaczeniu horyzontu poznawczego lat, w których rodzi si protoawangarda, by w dalszych rozwa aniach dokona reinterpretacji obrazu 'pierwszych nowoczesnych' utrwalonego za pomoc awangardowego dyskursu. Wyja niam równie mechanizm teoretycznego 'akademizowania akademizmu' - procesu stereotypizacji malarstwa akademickiego jako antymodelu awangardy. Rozwa ania o akademizmie ko cz hermeneutyczn prób przywrócenia wa no ci sztuce akademickiej, polegaj c na ponownym niejako jej osadzeniu w dzisiejszych, wypracowanych ju z udziałem postmodernizmu kategoriach.

Jako model ariergardowej tendencji w sztuce nowoczesnej słu y w mojej ksi ce Art Déco. Problem czy Art Déco jest sztuk ' ograniczonej awangardy ' czy 'nowoczesnej ariergardy' poprzedzam refleksj nad genealogi awangardy i ariergardy. By rozwikła przyczyny nowoczesnych dychotomii ujawnionych w sztuce podejmuj si próby odczytania na nowo, z perspektywy dzisiejszych podziałów, ródeł klasyfikacji sztuk.

W tym kontekście rozważam problem intelektualizacji sztuki. Analiza porównawcza Art Nouveau i Art Déco na przykładach konkretnych dzieł dowodzi konieczności krytycznego przepracowania ustalonych przez historię sztuki punktów granicznych między tymi nurtami. To samo Art Déco i jej odrębność wobec awangardy staram się wyprowadzić z szeroko rozumianej *techné*, wspomagając interpretację jedną z najstarszych kategorii estetycznych, kategorii formy. Egzemplifikacją obranego kierunku badań są rozważania na temat 'nowoczesnego' rozumienia klasycznego pojęcia formy w różnych dziedzinach sztuki francuskiego Art Déco. Idei antycypujących szeroko dyskutowany 'krytyczny regionalizm' poszukuję w polskim nowoczesnym regionalizmie, głównie architektonicznym z początku naszego wieku. Osobno zajmuję się tendencją w sztuce dekoracyjnej określaną 'złągodzoną awangardą'.

Ostatni temat tej części dotyczy ekologii i estetyki w kontekście idei całości. Nie chodzi o pozostałych i tylko w części spełnia funkcję tekstu podsumowującego. Względem decydującym o podjęciu tej problematyki jest przekonanie, że na pograniczu ekologii i estetyki powstaje w dobie obecnej dyskurs ariergardowy będący wyrazem dążenia do całościowego oglądu kultury. Zajmuję się kolejno: do wiadczeniem ekologicznym i na nowo wyinterpretowanym z praktyki sztuki współczesnej do wiadczeniem estetycznym, następnie problemami związanymi z estetyzacją rzeczywistości w kontekście zmian w procesach postrzegania i wynikającymi z nimi nowymi zadaniami dla estetyki.

Z perspektywy tak zrekonstruowanego obrazu sztuki epoki nowoczesnej powracam do pytania o rolę awangardy i ariergardy w zmienionej sytuacji kulturowej. Awangarda z jej kultem nowości nie jest dziś docelowym punktem działalności twórczej. Ariergardowi twórcy nie zrywają z jej dorobkiem, wiadomie dokonują interpretacji języka awangardy. Dojrzała, ponowoczesna refleksja nad do wiadczeniem awangardy nie potwierdza całkowitego zerwania z jej tradycją. Kategoria ariergardy wzbogaca obraz sztuki końca stulecia, ale filozofia ariergardy wiadoma jest historycznej i kulturowej ograniczoności swoich ustaleń.

MAREK PIECHOWIAK:

FILOZOFIA PRAW CZŁOWIEKA

Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony
(Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie)

Celem rozprawy jest wypracowanie na przeciw potrzebę filozoficznej teorii praw człowieka i zaprezentowanie teoretycznego narzędzia ujmowania rzeczywistości, której są te prawa. Poszukiwana jest odpowiedź na pytanie czym,

jakim bytem s prawa człowieka, oraz na pytanie dlaczego istniej , jaka jest ich ontyczna racja istnienia; zagadnienia ich tre ci pozostaj na drugim planie.

U podstaw podj cia problematyki ontologicznej lego przekonanie, e aby w pełni zrozumie katalogi praw człowieka oraz procesy ich precyzowania i rozwijania tych katalogów, najpierw trzeba dowiedzie si , czym jest to, co wymaga ochrony, czym s i dlaczego istniej prawa, dobra czy warto ci, których dotycz formułowane katalogi. Cho by cz ciowe powodzenie podejmowanego przedsi wzi cia nie tylko zaspokoi potrzeby poznawcze, ale mo e przynie dane wa ne z praktycznego punktu widzenia. Wiedza o tym, czym s prawa człowieka, mo e by nieoceniona tak w doskonaleniu procesów ich poznawania, jak i w doskonaleniu mechanizmów ich ochrony.

Ksi ka składa si z dwóch zasadniczych cz ci: w pierwszej, w oparciu o analiz prawa mi dzynarodowego, identyfikowane s elementy współczesnej koncepcji praw człowieka i pozytywnoprawnej ochrony tych praw - rekonstruowany jest prawnomi dzynarodowy paradygmat rozumienia praw człowieka. W drugiej, poszukiwana jest filozoficzna teoria pozwalaj ca w sposób spójny uj elementy zrekonstruowanego paradygmatu. Proponowana jest filozoficzna teoria prawa oparta na tradycji si gaj cej Platona, Arystotelesa i w. Tomasza z Akwinu. Zamykaj ce ksi k uwagi podsumowuj ce zawieraj aplikacj rezultatów analiz przeprowadzonych w cz - ci drugiej do współczesnej koncepcji praw człowieka i ukazuj moc eksplanacyjn wypracowanej teorii.

Cz pierwsza obejmuje cztery rozdziały. Pierwszy zmierza do identyfikacji cech praw człowieka w oparciu o analiz historycznych uwarunkowa prawa mi dzynarodowego i jego dynamiki. Kontekst historyczny ujawnia praktyczny, rewindykacyjny i krytyczny charakter pozytywnoprawnej ochrony praw człowieka. Ponadto, proces zmienno ci prawa pozytywnego chroni cego prawa człowieka zostaje odró niony od procesu zmienno ci samych tych praw. W rozdziale drugim podj ta jest, stoj ca w cało ci pracy na drugim planie, problematyka tre ci praw. Przedstawiona jest podstawowa typologia oraz zasadnicze katalogi praw człowieka uznanych w prawie mi dzynarodowym. Przegl d tre ci praw dookre la przedmiot bada i ukazuje - stanowi c powa ne wyzwanie dla spójno ci poszukiwanej teorii - ró norodno struktury praw. W rozdziale trzecim, centralnym w cz ci pierwszej, prawo mi dzynarodowe analizowane jest pod k tem zawartych w nim rozstrzygni dotycz cych ugruntowania praw i ich charakterystyki. Analiza dokumentów ujawnia szereg rozstrzygni z zakresu antropologii filozoficznej. ródem wszystkich praw człowieka jest przyrodzona i równa godno . Przy czym kategoria „godno ci” pełni w mi dzynarodowej ochronie praw wielorakie funkcje. Godno przywoływana jest nie tylko jako ró dło praw, ale tak e wskazywana jest jako cel do realizacji, jako bezpo redni standard post po-

wania lub pojawia się jako istotny element definicji przyjmowanych w instrumentach prawa międzynarodowego. Respektowanie godności jest uznane za podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju. Istotnym z punktu widzenia analiz filozoficznych jest fakt, że choć „godność” jest kategorią ubogą, to pełni wielorakie i fundamentalne funkcje w instrumentarium ochrony praw człowieka. Zgodnie z postanowieniami zawartymi w prawie międzynarodowym byt ludzki uznany jest za rozumny, wolny i obdarzony sumieniem. Ponadto, człowiek określany jest jako byt realizujący się poprzez działanie dla dobra innych; poszczególni ludzie nie są dla siebie rywalami, ale tworzą wspólnotę, a warunkiem rozwoju każdego z nich. W celu określenia relacji między prawami indywidualnymi a grupowymi (zbiorowymi) wprowadzone zostaje rozróżnienie między podmiotem praw pojętym jako racja ich istnienia - jest nim zawsze konkretnie istniejący człowiek obdarzony godnością osobową, a podmiotem praw pojętym jedynie jako rzeczywistość, że względu na którą charakteryzuje się należne człowiekowi dobro - w tym ostatnim przypadku podmiotem może być jednostka lub grupa.

Analiza instrumentów prawa międzynarodowego ujawnia takie cechy praw człowieka, jak powszechność, przyrodzoność, niezbywalność i nienaruszalność. Do zasadniczych elementów rekonstruowanego paradygmatu rozumienia praw należą takie: (a) na płaszczyźnie struktury praw - uznanie ich równości, współzależności i integralności; (b) w sprawie ugruntowania praw - uznanie antropologicznych podstaw prawa; (c) w koncepcji prawa stanowionego - uznanie wtórności prawa pozytywnego praw człowieka wobec praw człowieka, oraz uznanie praw człowieka i sprawiedliwości za podstawę porządku prawnego; (d) w koncepcji państwa - uznanie istnienia praw stanowiących granic nieprzekraczalną dla działań władzy państwowej, w tym i działań prawodawczych, i uznanie dobra jednostki za zasadniczy cel działania instytucji.

Charakterystyką prawnomi międzynarodowego paradygmatu rozumienia praw człowieka dopełniają analizy struktury ich pozytywnoprawnej ochrony. Wyróżniony zostaje wiele znaczeń terminów „ma prawo” i „ma wolność” określających rozmaite sytuacje prawne podmiotu praw, pojęte jako jego „właściwości normatywne” tego podmiotu. Właściwościami te charakteryzowane są poprzez relacje zachodzące między podmiotem praw a jego prawami pojętymi jako wyróżnione stany rzeczy, które powinny istnieć ze względu na niego, oraz poprzez relacje między podmiotem praw a podmiotem zobowiązanym.

Elementem podstawowym w strukturze ochrony praw jest — ujmowana w normach proklamujących prawa - dwuelementowa relacja między podmiotem praw a należymu dobrem - przedmiotem praw w pierwszym tego słowa znaczeniu. Ze względu na nią konstytuowane są relacje trójelemento-

we obejmują ce, obok podmiotu praw, także podmiot zobowiązany i - zrelatywizowany do zobowiązania - przedmiot praw.

Prawa podmiotowe w sensie pozytywnoprawnym zostają pojęte jako zespoły rozmaitych sytuacji prawnych tworzących funkcjonalną całość ze względu na przyporządkowanie człowieka do jakiegoś dobra. W wypracowanej propozycji różnicami między dwoma zasadniczymi typami praw podmiotowych - prawami a wolnościami ugruntowana jest w charakterze naturalnego dobra, a nie - jak się najczęściej czyni - w charakterze relacji między podmiotem prawa a podmiotem zobowiązanym. Człuch druga obejmuje dwa rozdziały. Pierwszy zawiera przegląd niektórych - niezadowolających w pełni - typów ugruntowania; drugi prezentuje filozoficzne koncepcje prawa i człowieka mogące być podstawą poszukiwanej teorii.

Przełąd argumentów zawarty w pierwszym rozdziale ma na celu syntetyczne przedstawienie zasadniczych możliwych linii argumentacji. Analizy te służy także uwyraźnieniu proponowanych dalej rozwojów pozytywnych oraz wykorzystane są przy przedstawianiu mocy eksplanacyjnej wypracowanej teorii, która zachowując trafne intuicje zawarte we wskazanych typach argumentacji, pozwala uniknąć konsekwencji trudnych do pogodzenia ze zrekonstruowanym paradygmatem rozumienia praw człowieka.

Próby ugruntowania praw człowieka w samych normach prawa międzynarodowego trafnie uwzględniają determinację treści praw oraz ich ochronę pozytywnoprawną jako - niekiedy konieczne - środki realizacji dobra człowieka; próby te stawiają jednak pod znakiem zapytania przyrodzoną naturę praw, gdy nie uwzględniają w należyty sposób struktury praw człowieka niezależnej od zrelatywizacji i struktury stanowienia i stosowania i rozwijania takich, a nie innych konstrukcji prawa pozytywnego.

Ugruntowanie wolnościowe trafnie wskazuje na wolność jednostki jako konstytutywny element niektórych praw; jednak absolutyzacja wolności prowadzi m.in. do zagubienia istotnego elementu współczesnego paradygmatu rozumienia praw człowieka, jakim jest uznanie tych praw za granice stawiane zarówno wolności innych, jak i wolności podmiotu praw.

Omówione zostają także próby tzw. aksjologicznego uzasadnienia praw człowieka. Ten typ uzasadniania ma kilka odmian zależnych od założonej koncepcji wartości. Koncepcje subiektywistyczne posiadają zalety i wady ugruntowania wolnościowego; koncepcje obiektywistyczne, zapewniając powszechność praw człowieka, umieszczają jednak zasadniczy cel ochrony poza indywidualnym bytem ludzkim - w istniejącym w sposób idealny świecie wartości; wreszcie, koncepcje ugruntowania kulturowego, choć trafnie dostrzegają zapośredniczenie poznania praw człowieka w kulturze, to jednak umieszczając źródło praw w kulturze i zachodzących w niej procesach, prowadzą do trudności podobnych jak te wskazane w przypadku koncepcji

obiektywistycznych, a ponadto stawiaj pod znakiem zapytania powszechność praw. Przedstawione jest tak e ugruntowanie praw człowieka w poszczególnych cechach bytu ludzkiego. Tego typu podejście rozwija w n problematykę zależność od tego, kim jest człowiek; jednak uznanie poszczególnych właściwości bytu ludzkiego za ontologiczne podstawy istnienia praw kryje zagrożenie dla ich powszechności, gdy uznaje się, że aby być podmiotem praw nie wystarczy być człowiekiem, ale trzeba być człowiekiem posiadającym określone cechy.

Rozdział drugi ma na celu zaprezentowanie odpowiedniej filozoficznej teorii praw człowieka, uwzględniając kontekst antropologiczny i ontologiczny. Zasadniczym punktem odniesienia są prace w. Tomasza z Akwinu. Dla pełniejszego rozumienia jego rozważań przedstawione są wybrane elementy filozofii Platona i Arystotelesa. Prezentowana rekonstrukcja filozoficzno-prawnych poglądów Akwinaty obejmuje propozycje dopełnienia i rozwinięcia niektórych podejmowanych przez niego w toku.

Tomasz z Akwinu przejmując Arystotelesowską perspektywę badawczą tak w koncepcji człowieka, jak i prawa, niemniej w sposób istotny ją wzbogaca. W antropologu rozwija koncepcję bytu osobowego. Podstawową doskonałość osoby upatruje w istnieniu „dla siebie samego”. Osoba istnieje jako cel sam w sobie; a negatywnie rzecz ujmując - nie istnieje jako rodek dla realizacji celów innych bytów i w takim sensie jest wolna. Inaczej niż w przypadku rozważań Arystotelesa, uznanie człowieka za cel sam w sobie i za byt wolny, nie jest uwarunkowane aktualnymi możliwościami działania człowieka. Biorąc pod uwagę kontekst systemowy, zasadne jest określenie mianem godności osobowej właściwości szczególnego istnienia bytu rozumnego, istnienia stanowiącego o szczególnej szlachetności bytu. Tak pojęta godność jest przyrodzona, jest ugruntowana w tym, co jest podstawą faktycznego istnienia każdego bytu rozumnego; ogarnia cały byt, wszystkie jego cechy i potencjalność - stąd jest działanie sprawiedliwe, działanie odpowiadające godności musi brać pod uwagę cały byt ludzki.

W propozycji Akwinaty, wśród różnych typów tego, co sprawiedliwe - *ius*, pierwsze miejsce z punktu widzenia rozumienia prawa, przypada „samej rzeczy sprawiedliwej” („*ipsa res iusta*”), która w perspektywie przyrodzonej jest prawem w pełnym tego słowa znaczeniu. Z jednej strony jest tym, co należy, z drugiej - tym, co powinno, gdy jako przedmiot-cel najpełniej determinuje sposób działania. Treść *ius* bywa określana zarówno elementami niezależnymi od wolnych decyzji - *ius naturale*, jak i wolnymi decyzjami uwzględniającymi układ rzeczy - *ius positivum*.

Uznanie obiektywnej struktury bytu za podstawę prawa nie pociąga przy tym, charakterystycznej dla Platona, konsekwencji, że możliwe lub po dane jest jednoznaczne ustalenie „jedynie słusznych” wzorców postępowania

i doskonalenia człowieka. Pogląd ten ma u Tomaszę głębię systemowe uzasadnienie. Istotnym elementem rozwoju osoby jako osoby jest indywidualizacja bytu, osiągnięta poprzez realizację indywidualnych celów, które nie są zdeterminowane jednoznacznie okolicznościami i wspólnie wszystkim ludziom natur gatunkowo. Na mocy wolnych wyborów dokonywanych w sferze tego, co ze swej natury nie jest niesprawiedliwe, wybrany w sposób wolny przedmiot działania staje się *ius*. Ze względu na centralne miejsce, jakie w realizacji osoby przypada indywidualizacji bytu ludzkiego, Akwinata jasno dostrzega potrzebę ochrony sfery „władztwa woli” - sama ta sfera stanowi *ius naturale*, co należy do człowieka niezależnie od aktów woli. Stąd „prawo nie powinno zabraniać niczego, czego dokonanie nie jest niesprawiedliwe” („*nihil debet lege prohiberi quod licite fieri potest*”, *In 3 Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 1, 3). Jeżeli chodzi o ontyczne podstawy powinno być działania realizujące to, co sprawiedliwe, Akwinata zasadniczo podąża za Arystotelesem uznając, że podstawą jest przyporządkowanie do rozwoju. Rozwiązania systemowe Akwinaty pozwalają jednak sięgnąć głębiej i zrozumieć, dlaczego rozwój moralny jest też rozwojem całego bytu ludzkiego, co trudne było w koncepcji Arystotelesa. Inklinacja do realizowania dobra drugiego może być bowiem uznana za cechę transcendentalnego bytu, ugruntowaną w samym jego istnieniu. Rozumne i wolne przyporządkowanie do realizowania dobra drugiego, jest specyficznie osobowym sposobem realizacji tej skłonności. Działania sprawiedliwe są zatem aktualizacją bytu w aspekcie jego istnienia, a tym samym są aktualizacją bytu jako całości.

W uwagach podsumowujących, wypracowane wcześniej rezultaty aplikowane są wprost do współczesnej koncepcji praw człowieka. Prawa człowieka są pojęte w pierwszym rzędzie jako „rzeczy sprawiedliwe” - konkretne dobra człowieka, jako to, co należy ze względu na ugruntowane w godności przyporządkowanie człowieka do jego rozwoju osobowego. To, co sprawiedliwe, jest pojęte jako, aktualny lub potencjalny, relacyjny stan rzeczy, który istnieje na mocy zachodzących relacji. W ten sposób wskazana zostaje istniejąca rzeczywistość, o której można wyrażać zdania.

Uporządkowana zostaje problematyka godności. Obok godności osobowej wyróżnia się także godność osobowości - opartą na doskonałości moralnej, osobistą - opartą na dobrym imieniu oraz godność opartą na warunkach życia.

Ukazane są także przykłady zastosowania zarysowanej teorii poza dziedzinę praw człowieka. Ujawnione są proceduralne konsekwencje rozwijanej teorii, do których należy wyróżnienie dwóch typów procedur prawotwórczych istotnie się różniących struktur stosowanych w nich argumentacji; procedur zmierzających, po pierwsze, do poznania tego, co sprawiedliwe

niezależnie od woli prawodawcy, oraz, po drugie, do uzgadniania indywidualnych lub grupowych „projektów” rozwoju.

KRZYSZTOF ROTTER:
KRYZYS I ODRODZENIE RACJONALNEJ GRAMATYKI
(Uniwersytet Wrocławski)

Gramatyka filozoficzna jako dyscyplina filozoficzna była reprezentowana już w okresie renesansu i renesansu. Swoją bujną historię przeżyła jednak dopiero w czasach nowożytnych, w których była uprawiana przez myślicieli tej miary co Leibniz, Arnauld, Lancelot, Destutt de Tracy, Condillac, Herbart czy w końcu Bolzano.

Szczególnym rysem jej nowożytnych wykładni była *racjonalność*. Leibniz oraz jego poprzednicy, George Dalgarno i John Wilkins, w zasadzie ograniczali się do rozwinięcia - w ich mniemaniu koniecznej i wspólnej wszelkim językom - racjonalnej struktury pojęcia i sądów, obejmującej wszelkie treści myślenia i stanowiącej swoisty *catalogue raisonné*. Owa *racjonalna* gramatyka z konieczności więc bazowała na szeroko pojętej logice, obejmującej obok ogólnej koncepcji pojęcia, sądu i wnioskowania także ogólną koncepcję prawdy oraz teoriopoznawcze uzasadnienie przyjętych koncepcji pojęcia, sądu i wnioskowania jako koniecznych form prawdy. Nic więc dziwnego, że zależnie od przyjętych założeń logicznych i filozoficznych klasycystyczne gramatyki racjonalne różniły się między sobą. Różnice te w mniejszym stopniu dotyczyły jednak ich podstaw logicznych. Zarówno bowiem empirycy, jak i racjoniści uznawali klasyczne koncepcje pojęcia jako „sumy cech” oraz podmiotowo-orzecznikowe koncepcje sądu jako podstawę porównania pojęć za pomocą spójnika *jest*. Owa wspólnota podstaw logicznych decydowała zarazem o swoistej jednorodności klasycystycznych gramatyk filozoficznych.

Wspólny im był także sposób wykorzystania owej racjonalnej struktury myśli, szczególnie podkreślany przez myślicieli o empirystycznym nastawieniu, kładący nacisk na badania nad różnorodnymi językami naturalnymi. Stanowiła ona nie tylko „gramatykę spekulatywną”, czy „czystą”, lecz także podstawowe narzędzie *racjonalizacji* gramatyk, a nawet leksykonów, poszczególnych języków naturalnych. Jednym z głównych zadań *Gramatyki Port Royal*, i jej pokrewnych było przypisanie każdemu wyrażeniu badanego języka jego - by posłużyć się parafrazą terminologii współczesnej gramatyki generatywnej - znacznika logicznego, ukazującego logiczną strukturę wyrażenia przez nie znaczenia.

Nic więc dziwnego, że owa gramatyka jako dyscyplina filozoficzna, podobnie jak ówczesna logika i związana z nią metodologia, cechowała się

ci le normatywnym nastawieniem, od którego w późniejszych czasach, mimo uznania dla owych gramatyk za prezentowany w nich konsekwentnie synchroniczny punkt widzenia i racjonalność, musieli abstrahować twórcy współczesnego językoznawstwa. Takie nastawienie zachowała ona także w odniesieniu do powstającego dopiero języka nowożytnej nauki.

Normatywny punkt widzenia cechujący owie logiki, traktaty o metodzie i wyrastające z nich gramatyki sprawiły jednak, że stały się one niewrażliwe na różnorodność form pojęcia, sensu i wnioskania, z jakimi miały do czynienia w językach etnicznych i rodzajach sił w owym czasie języków nauk szczegółowych. Zadaniem filozoficznych gramatyk nie był bowiem adekwatny opis różnorodnych form pojęcia sensu i wnioskania, z jakimi miały do czynienia, lecz ich sprowadzenie do form logicznych oraz krytyka wszelkich występujących w nich odstępstw od „kanonów” logicznych.

Około połowy dziewiętnastego wieku ta powszechnie uznana dyscyplina normatywna przeżyła gwałboki kryzys. Najistotniejszy impuls do jej krytyki i odrzucenia nie wyszedł jednak ani z niej samej, ani też z rodzaju czegoś od początków XIX wieku empirycznego językoznawstwa. Decydujące okazały się zmiany, jakie w połowie tego stulecia dokonały się w obrębie jej logicznych i filozoficznych podstaw, a zwłaszcza filozoficzna krytyka ówczesnej logiki formalnej i metody matematycznej. W filozofii niemieckiej kryzys rozpoczął się w latach 1840-1842, kiedy to najpierw w *Logische Untersuchungen*, a następnie w cyklu artykułów *Zur Geschichte von Hegel's Logik und dialektischer Methode. Die logische Frage in Hegel's Systeme. Eine Aufforderung zu ihrer wissenschaftlichen Erledigung* Adolf Trendelenburg poddał surowej krytyce zarówno logik klasyczny, tzw. logik cech, jak również - jego zdaniem również formalny i normatywny - Heglowski logik dialektyczny i wezwał do uprawiania logiki jako dyscypliny w pełni naukowej, tzn. przede wszystkim deskryptywnej. W Anglii do analogicznych przewartościwa doprowadziły postulaty sformułowane przez Johna Stuarta Millę najpierw w *Systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* (1843), a następnie w polemice z tradycyjnym logik Williama Hamiltona.

Postulaty zerwania z normatywnym punktem widzenia i uczynienia z logiki nauki o wnioskowaniu i teorii nauki zamiast ich etyki - jak chciał Kant - z konieczności prowadziły do sprobematyzowania logicznych koncepcji pojęcia, sensu i wnioskania. Wywołały one trwający prawie czterdzieści lat gwałboki kryzys tradycyjnej logiki z właściwym mu sporem o podstawy. Charakter tych zjawisk najlepiej oddaje gramatycznie logiczny argument, jaki Trendelenburg wysunął przeciwko tradycyjnym koncepcjom kategorii logicznych, i z którego cała późniejsza logika, tak filozoficzna, jak i matematyczna, uczyniła warunek adekwatności i naukowości swoich koncepcji:

„Logika u wiadomiła sobie j zyk i sama pod wieloma wzgl dami nie jest niczym innym, jak tylko poę bion gramatyk . [...] *Stusznie wszak mo na wymaga , by gramatyczna forma zdania znalazła swe uzasadnienie w teorii s du. Je li bowiem istniej jakie gramatycznie istotne formy zda nie daj ce si uj w adn form logiczn , to ten fakt gramatyczny wiadczy o nietrafno ci i niezupelno ci logiki.* Tak, jak wszystkie inne nauki wsłuchuj si w fakty, by móc si nimi zajmowa i je wyja nia , tak te logika nie mo e unikn tego ogólnego zadania wszystkich nauk (A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*, Erster Band. Berlin 1840, Kap. I, § 8 - podkr. K. R.) .

W wietle takiego kryterium tradycyjna koncepcja s du jako poę czenia poj czy przedstawie , a zwłaszcza koncepcja poj cia jako sumy cech składowych si na jego tre , okazały si ra co nieadekwatne nawet w odniesieniu do tak prostych poj , jak poj cie liczby naturalnej, co jeszcze Frege wykazywał Husserlowi w recenzji jego *Philosophie der Arithmetik*.

Kryzys tradycyjnej logiki miał trojakiemu rodzaju konsekwencje dla klasycznej gramatyki filozoficznej. 1) Przyjmowany w niej normatywny punkt widzenia okazał si z gruntu nienaukowy i równie nienaukowe czy wr cz nieracjonalne okazały si te jej podstawy logiczne. Nic wi c dziwnego, e wszelkie nawi zania do niej traktowane były jako próby restytuowania słusznie odrzuconej filozofii i logiki i jako takie spotykały si z pot pieniem. 2) Jednocze nie jednak zarówno w obr bie logiki filozoficznej reprezentowanej m.in. przez Trendelenburga, Prantla, Sigwarta i Lotzego, jak równie w logice matematycznej (tzw. algebrze logiki) zapocz tkowanej przez Boole'a trwała praca nad nowymi koncepcjami poj cia, s du i wnioskowania, a tym samym powstawały te logiczne i metodologiczne podstawy nowej gramatyki racjonalnej. 3) W ko cu, cechuj ce now logik zobowizanie do powszechnej stosowalno ci i adekwatno ci jej poj i symboliki w odniesieniu do wszelkich j zyków naukowych i etnicznych zrodziło potrzeb nowej gramatyki zarazem uniwersalnej i racjonalnej. Z jednej strony nowej logice potrzebna była czysto opisowa gramatyka uniwersalna, by uzasadni i sprawdzi powszechn stosowalno j zyka logiki. Z drugiej za gramatyka zarazem uniwersalna i sprowadzaj ca ró norodne struktury zdaniowe i poj ciove do ich form logicznych okazała si niezb dnym narz dziem zastosowania kategorii i symbolizmu logiki. Potrzeb takiej wła nie gramatyki zacz to coraz silniej pdczuwa wraz z konstytuowaniem i ró nicowaniem si nowych dyscyplin naukowych. Zdaniem Otto Neuratha to wła nie z niewspółmierno ci ich języków i konieczno ci skoordynowania ich w badaniach naukowych i yciu społecznym „wywodz si poszukiwania neuralnego systemu formuł, odpowiednika wszechobejmuj cego, powszechnego systemu poj ”.

Tak przedstawiaj si zadania nowej gramatyki filozoficznej i jej dyscyplinarne, a wła ciwie interdyscyplinarne podstawy. Ale cho jej potrzeb

odczuwano od czasów Trendelenburga i Milla, to jej powstanie wymagało nie tylko opracowania jej podstaw lingwistycznych - metod naukowego opisu języka czyli empirycznego językoznawstwa, lecz przede wszystkim nowych podstaw logicznych, a zwłaszcza koncepcji pojęcia i s.du. Dlatego właśnie nie pierwsze poważne próby nowej racjonalnej gramatyki filozoficznej cieli wi się z powstaniem nowoczesnej idiogenicznej koncepcji s.du i funkcjonalnej koncepcji pojęcia. To właśnie z Brentanowskiej koncepcji s.du i zwiżanej z nią reformy logiki wywodzi się zarówno gramatyka ogólna Antona Martyego, jak również teoria przedmiotów Alexiusa Meinonga. Analogiczne skutki przyniosło powstanie nowoczesnych systemów logiki symbolicznej systemu Peirce'a i ideografii Fregego. Charles S. Peirce już w swoich najwcześniejszych pracach z zakresu logiki traktował algebrę logiki jako część filozoficznego *trivium*, którego podstawą stanowi właśnie nie ogólna i racjonalna gramatyka spekulatywna. Jednak jej najpełniejszą wykładnią przedstawił dopiero w *Syllabus of Certain Topics of Logic* po zbudowaniu logiki predykatów. W istocie ideografia Gottloba Fregego była od początku pomysłana jako centralna część charakterystyki uniwersalnej w sensie Leibnizja skim. Ta Fregeowska idea znalazła najpełniejsze realizacje w filozofii Ludwiga Wittgensteina, składni logicznej Rudolfa Carnapa i gramatyce krytycznej Josefa Schachtera.

WITOLD TULIBACKI:
ETYKA I NATURALIZM. PROBLEMY NAUKOWEGO
KONTEKSTU ETYKI
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Książka stanowi próbę pozytywnego rozwiązania problemu możliwości wyjęcia etyki z „chaosu aksjologicznego” i unaukowanie tej dyscypliny poprzez wykorzystanie współczesnych rezultatów rozlicznych dziedzin szeroko pojętej biologii oraz zastosowanie współczesnej wiedzy biologicznej do interpretacji zachowań ludzkich. Jej głównymi wątkami stają się te zagadnienia ustalenia, z pozycji współczesnych nauk przyrodniczych (biologicznych) tzw. ról moralnych oraz racjonalnych granic decydujących o sferze czynów moralnych.

Perspektywę metodologiczną pracy wyznacza rezygnacja z podejścia normatywnego, przy programowym odwołaniu się do metod stosowanych przez etyków opisów i metaetyk. Przyjmując naturalistyczny i neutralistyczny punkt widzenia, w książce rozważa się i analizuje dziedzin zjawisk moralnych jako sfer faktów empirycznych w obrębie ludzkich działań i zachowań, faktów poddających się procedurom poznawczym, stosowanym

w trakcie badań naukowych, których wyniki podlegają powszechnie uznanym i przy tym kryteriom weryfikacji i falsyfikacji.

Na tym tle konstruowane są rozważania dotyczące możliwości usytuowania podstaw moralności w biologicznej konstytucji człowieka, oraz podjęta jest penetracja realnych szans zbudowania etyki naukowej bazującej na przyrodniczej wiedzy o człowieku.

Książka podejmuje zagadnienia związane z historią, współczesnością i przyszłością naturalizmu etycznego rozpatrywanego w kontekście rezultatów nauk przyrodniczych (biologicznych). Wysznięto argumenty na poparcie tezy, że widoczny kryzys współczesnej etyki może w znacznym zakresie zostać zagnany w wyniku zabiegów stworzenia etyki jako wiedzy naukowej przez powiązanie jej z rezultatami nauk przyrodniczych. Szanse etyki jako nauki zależą od tego, w jakim stopniu będzie ona czerpała inspiracje dla swoich filozoficznych, w tym także normatywnych, konstatacji z niekwestionowanego bogactwa szeroko pojętej wiedzy naukowej z obszarów współczesnej biologii.

Dzisiaj punkt widzenia naturalizmu antropologicznego - którego dwie cechy główne to: biologiczna perspektywa na człowieka oraz konstruowanie wiedzy o człowieku na podstawie naukowych danych przyrodniczości - zostaje potwierdzony przez rozwinięte wersje teorii ewolucji (syntetycznej) oraz genetyki. Rolą filarów, na których może się oprzeć ten naturalizm, odgrywać również behawioryzm, psychoanaliza, gramatyka uniwersalna Chomsky'ego, etologia, etologia człowieka (humanetologia) oraz socjobiologia. Naturalizm ma więc podstawy, by odwołać się do zasobów argumentacyjnych tych koncepcji. Szczególnie wydaje się potwierdzać go socjobiologia, podejmująca wysiłek formowania prawdy o człowieku w komplementarnym opisie integrującym elementy biologiczne, psychologiczne i społeczno-kulturowe *Homo sapiens*.

Teorie te ściśle spełniają rolę argumentów pozafilozoficznych silnie uzasadniających stanowisko naturalizmu antropologicznego. Na tym tle rozważono problem naturalizmu etycznego przedstawiony w różnych interpretacjach i z różnych perspektyw. Podkreślono wartość opisowej strony naturalizmu etycznego i roli, jaką odgrywa dla niego socjobiologia.

Rozpoznanie zjawisk moralnych, ich istoty i właściwego im ludzkiego oblicza musi się opierać na wiedzy o głębszych mechanizmach rządzących strukturami biologii człowieka. Celowi temu ma służyć interdyscyplinarna wiedza wyprowadzona ze współczesnej antropologii, biochemii, biologu molekularnej, neurochemii, neuro i psychofizjologii itp., wiedza, która odświeżania istot determinacji zachowania, również moralnych.

Wprowadzono kategorię moralności zobiektywizowanej, dającej szansę unaukowania refleksji nad moralnością, opisując jej zjawiskową stronę przez rozpoznanie istoty zachowań i czynów moralnych.

Te klasyczne pojęcia z zakresu nauki o moralności są rozpatrywane w kontekście zaproponowanej (szkicowo) dziedziny refleksji etycznej: fizjologii moralności, która podjęłaby rozważania nad problemami realnych, potwierdzonych naukowo, czy choćby tylko przypuszczalnych, zwizków procesów zachodzących w organizmie i ich konsekwencji dla obszarów zachowań poddanych ludzkiej regulacji moralnej.

Wprowadzono pojęcie znaku moralnego (ZM) jako instrumentu opisu moralności zobiektywizowanej. Na kanwie tych uciążliwych zrywkowych rozważań istot czynu moralnego oraz istot oceny moralnej, która jako jeden z elementów systemu znaków moralnych może stanowić czynnik konstytuujący zjawiska moralne.

Myślenie zgodne z regułami naturalizmu ujawnia rzeczywistość moralną jako obszar postulowany, związany z wiedzą o istocie biologicznych preterminacji i determinacji zachowań, wiedzą pozwalającą na właściwe usytuowanie pewnej części czynów ludzkich w obrębie behawioru człowieka, dzięki czemu umożliwiający wyłączenie tych czynów ze sfery moralności ujmowanej w sposób tradycyjny. Część bowiem ludzkich reakcji moralnych, takich, które są wywołane impulsami wywodzącymi się z funkcjonowania substruktur cielesnych, winna zostać wyłączona z obszarów regulacji moralnych i poddana korektom w procesach uczenia, wychowania czy leczenia. W konsekwencji problematyka zakresu odpowiedzialności etycznej musi również zostać przewartościowana. Praktyczny sens naturalizmu wyraża się w tym, że staje się on samorzutnie instrumentem, dzięki któremu etyka może przyjąć właściwe pozycje dla wiedzy naukowej, odnaleźć i określi pole obowiązywania regulacji moralnych, a przez to zbliżyć się do postulowanego ideału sprawiedliwych werdyktów moralnych.

Szansę etyki jako nauki są związane z opisowym jej podejściem do zjawiskowej strony moralności konstruowanej również na podstawie wyników nauk biologicznych. Swoista fuzja etyki i tych nauk daje możliwość ukazania i zrozumienia biologicznych treści moralnych zachowań.

KAZIMIERZ WOLSZA:
ROLA DO WIADCZENIA TRANSCENDENTALNEGO
W POZNANIU FILOZOFICZNYM
 (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

W niemieckiej zycznej literaturze filozoficznej i teologicznej ostatnich kilkunastu lat można zauważyć stosunkowo częste odwoływanie się do

aktu poznawczego zwanego „do wiadczeniem transcendentálním” (*die transszendentale Erfahrung*). Samo poj cie takiego do wiadczenia wprowadził jeszcze W. Dilthey, lecz pierwsz jego teori zbudował E. Husserl w *Medytacjach kartezja skich*. Post-husserlowskie teorie do wiadczenia transcendentálního sformułowane zostały głównie w kr gu oddziaływania filozofii M. Heideggera przez takich autorów, jak: M. Müller, K. Rahner, J.B. Lotz, R. Schaeffler. Na temat do wiadczenia transcendentálního pisali ponadto: K. Albert, H. Döring, R. Egenter, H. Krings, G. Neuhaus, L. Oeing-Hanhoff, H. Schmidinger, G. Siewerth, J. Splett, T. Trappe, H. Waldenfels, B. Welte. Wymienieni autorzy przywi zywali do do wiadczenia transcendentálního du wag w uprawianej przez siebie filozofii, traktuj c je wr cz jako podstawowe do wiadczenie (*Grunderfahrung*) filozoficzne.

Głównym problemem podj tym w habilitacyjnej monografii było pytanie o to, czy i w jakim zakresie mo na uzyskiwa i rozwija filozoficzn wiedz o bycie, o człowieku i o Bogu, odwołuj c si do poznania uzyskanego w do wiadczeniu transcendentálním i w namy le nad nim. Pytanie to zostało w pracy poprzedzone pytaniem bardziej podstawowym - o rol do wiadczenia w ogóle w filozofii. Na to pytanie odpowiadały rozwa ania zawarte w pierwszym rozdziale. Ustalono w nim, i na przestrzeni dziejów filozofii ukształtowały si trzy główne poj cia do wiadczenia: empirystyczne, fenomenologiczne i hermeneutyczne. Mianem do wiadczenia zacz to okre la nie tylko percepcj zmysłów (poj cie empirystyczne), ale i uj cie tego wszystkiego, co bezpo rednio dane (poj cie fenomenologiczne), a nawet procesy dokonuj ce si w ludzkiej wiadomo ci, maj cej dziejowy charakter (poj cie hermeneutyczne). W historii filozofii mo na te wskaza trzy paradygmaty, w obr bie których dokonywało si poznanie (dzisiaj nazywane do wiadczeniem) bytu. S nimi: paradygmat staro ytny (ujmowanie bytu w aspekcie jedno ci), redniowieczny (ujmowanie bytu w aspekcie tego, co trwałe i niezmiennie) oraz nowo ytny (ujmowanie bytu poprzez analiz wiadomo ci). Na podstawie przegl du najbardziej reprezentatywnych stanowisk filozoficznych stwierdzono, e poza nielicznymi wyj tkami postulat opierania wiedzy filozoficznej na tym, co dane (a wi c na jakim do wiadczeniu) był przez filozofów akceptowany niemal powszechnie. W czasach nowo ytnych (od Kartezjusza) zrodziło si i ugruntowało przekonanie, i do wiadczenie, którego przedmiotem jest ludzka wiadomo , mo e sta si drog (a według niektórych my licieli - nawet najlepsz drog) do zdobycia wiedzy o przedmiocie. Liczne kierunki, których twórcy akceptowali to przekonanie, stan ły jednak wobec „problemu mostu”, czyli przej cia od do wiadczenia subiektywno ci do wiata przedmiotowego. Znalezienie tego przej cia okazało si trudniejsze ni s dzono. Nie znalazł go tak e twórca fenomenologii, autor pierwszej koncepcji do wiadczenia transcendentálního, E. Husserl. Opisana

w *Medytacjach kartezyjskich* droga prowadzi do poznania ja ni transcendentalej jako czyła si ostatecznie idealizmem transcendentalemy.

Post-husserlowskie koncepcje do wiadczenia transcendentalego, kt6-rych autorzy (M. M6-ller, K. Rahner, J. B. Lotz, R. Schaeffler) wykorzystywali metod transcendentalej zinterpretowan przez J. Mar6-chała (ich om6-wieniem zajmował si rozdział drugi), były kolejnymi próbami zbudowania wiedzy o wiecie realnym na podstawie do wiadczenia ludzkiej subiektywno ci. Ich autorzy stawiali sobie za cel przewyci enie idealizmu transcendentalego na rzecz postulowanego realizmu transcendentalego (M. M6-ller). Zawarte w ich pracach poj cia do wiadczenia transcendentalego, o analogicznych strukturach do husserlowskiego, najbli sze s hermeneutyczne mu rozumieniu do wiadczenia, cho posiadaj te cechy swoiste. Do wiadczenia transcendentalego mo e wi c by uznane za nowy typ do wiadczenia, za do wiadczenie *sui generis*. Jest ono zło onym procesem, w trakcie kt6-rego wydobywa si na jaw to, co zostało uj te w nietematyczny sposób (*implicite*) wraz z do wiadczeniem przedmiotowym. Zakłada si tu, e drog takiego post powania mo na doj tak e do wiedzy o realnym byciu. Zało enie takie sytuuje do wiadczenia transcendentalego w nowo ym (*post-kartezyjskim*) paradygmacie do wiadczenia bytu.

Aby odpowiedzie na pytanie, czy i na ile powiodła si próba rozwijania realistycznego poznania filozoficznego na gruncie do wiadczenia transcendentalego, nale ło najpierw przeanalizowa (w trzecim rozdziale) od strony formalnej struktur tego do wiadczenia. Jest ono podmiotowym biegunem do wiadczenia przedmiotowego. Dlatego dla wydobycia poznawczych tre ci, uzyskiwanych najpierw w sposób nietematyczny, niezb dne jest dokonanie aktu refleksji (zwanej najcz cie *reditio completae subiecti in se ipsum*), a nast pnie zastosowanie filozoficznych metod nadaj cych si do analizy podmiotowo ci: metody fenomenologicznej i transcendentalej. Rezultat takiego poznania nale y w dalszej kolejno ci skonceptualizowa . Dzi ki tym zabiegom w procesie do wiadczenia transcendentalego dokonuje si przej cie z fazy *implicite* w *explicite*, a dane do wiadczenia zyskuj walor przedmiotowej wa no ci. Fenomenologiczny opis i analiza do wiadczenia transcendentalego pozwalaj na wyodr bnienie w nim czterech odmian, kt6-rymi s kolejno: do wiadczenie ejdetyczne (istoty), ontologiczne (bycia), metafizyczne (niesko czonego i absolutnego horyzontu ludzkich akt6-w) i religijne (Boga osobowego). Ka da odmiana do wiadczenia transcendentalego dostarcza zatem nowych tre ci poznawczych. W trakcie charakterystyki struktury do wiadczenia transcendentalego pojawiły si dwa istotne problemy: sygnalizowany ju problem realizmu oraz racjonalnego charakteru argumentacji odwołuj cej si do do wiadczenia transcendentalego. Uznano, i konieczny zwi zek tego do wiadczenia z do wiadczeniem przedmioto-

wym (ontycznym) stanowi dostateczną gwarancję realizmu. Rezygnacja z redukcji transcendentalnej w rozumieniu Husserla zapewnia aktom do-
 wiadzenia transcendentalnego wywi kontakt z rzeczywistością przedmio-
 tową. Zostaje on dodatkowo wzmocniony w do wiadzeniu ontologicznym.
 Pozytywnie odpowiedziano także na drugie pytanie. Choć w argumentacji
 odwołując się do do wiadzenia transcendentalnego konieczne było
 uwzględnienie wewnętrznych względów, to jednak nie oznacza to jeszcze
 tego, że złamana tym samym została zasada domagająca się intersubiektyw-
 nej sprawdzalności argumentowania. Autorzy omawianych teorii podejmo-
 wali liczne kroki, które miały na celu to, aby w intersubiektywnie
 komunikowalny i sprawdzalny sposób doprowadzić odbiorcę do owych
 względów. W strukturze do wiadzenia transcendentalnego i namysłu nad
 nim, obok zauważalnej „redukcji do tajemnicy” (*reductio in mysterium*),
 występowały także czynności, które można określić mianem „mistagogii”,
 a których celem było doprowadzenie do tajemnicy (wtajemniczenie).

W kolejnym, czwartym rozdziale przeledzona została droga wiodąca od
 do wiadzenia transcendentalnego do sformułowania twierdzeń filozoficz-
 nych. Z do wiadzenia tego, na różnych jego etapach, były bowiem wypro-
 wadzane fundamentalne twierdzenia, zaliczane do dziedziny metafizyki
 (twierdzenia o byciu jako byciu, o jego prawach i własnościach transcenden-
 talnych), filozofii Boga (argumentacja za istnieniem Boga, pojęcie Boga)
 i filozofii człowieka (twierdzenia o człowieku jako byciu osobowym i duchow-
 wym). Po sklasyfikowaniu tych twierdzeń został rozważony problem, czy
 dadzą się one uporządkować logicznie w ten sposób, by utworzyły system
 wiedzy filozoficznej, obejmujący takie dziedziny, jak: metafizyka, filozofia
 Boga i religii oraz antropologia filozoficzna.

Zarysowały się trzy modele takiego systemu. Pierwszy z nich wyłonił się
 wówczas, gdy zało ono, iż do wiadzenie transcendentalne ma być podsta-
 wowym do wiadzeniem filozoficznym, będącym głównym źródłem wiedzy
 o byciu, Bogu i człowieku. Okazało się, że w systemie takim niezbędne jest
 przyjęcie istnienia Boga już w punkcie wyjścia rozważań filozoficznych,
 a więc jeszcze przed sformułowaniem twierdzeń dotyczących bytu. Afirmacja
 istnienia Boga dokonywałaby się tu poprzez argumentację aprioryczną,
 przypominając argumentację z idei nieskończoności w umyśle (Kartezjusz,
 N. Malebranche). Przyjęcie istnienia Boga staje się koniecznym warunkiem
 możliwości uprawomocnienia pierwszych zasad, głównie zasady racji, które
 z kolei są założone w dalszym przebiegu argumentacji transcendentalnej.
 Taki model systemu filozoficznego, w którym filozofia Boga posługuje się
 aprioryczną argumentacją zyskuje prymat w stosunku do metafizyki i antro-
 pologii, jest zbliżony do tego projektu, jaki przedstawił Kartezjusz w swych
Medytacjach o pierwszej filozofii. Drugi model został nakreślony przy innym

nico zało eniu. Do wiadczenie transcendentalne zostało teraz uznane za czynno poznawcz , która uzupełnia do wiadczenie przedmiotowe, a nie eliminuje go. Filozoficzne do wiadczenie przedmiotowe ma bardziej podstawowy charakter od do wiadczenia transcendentalnego, poniewa to ono umo liwia sformułowanie pierwszych zasad metafizycznych (przede wszystkim zasady racji). Dopiero uznanie tych zasad mo e sta si warunkiem mo liwo ci owocnego korzystania z do wiadczenia transcendentalnego i posługiwania si argumentacj transcendentaln . Po do wiadczeniu przedmiotowym i jego poznawczym wykorzystaniu nale y wi c dokona aktu refleksji (*reditio compléta*) i eksploracji zasobów do wiadczenia transcendentalnego (ejdetycznego, ontologicznego, metafizycznego i religijnego). Dzi ki temu wiedza o bycie, człowieku i Bogu mo e by uzyskiwana i uzasadniania z dwóch stron: od strony przedmiotowej i od strony podmiotowej. Do wiadczenie przedmiotowe i transcendentalne s wi c wzgl dem siebie komplementarne, a nie konkurencyjne. W niektórych obszarach zdobywania wiedzy filozoficznej (np. w formułowaniu pierwszych zasad) nie do zast pienia jest do wiadczenie przedmiotowe, w innych (np. w opisie ludzkich aktów) mo liwe jest pierwsze stwo do wiadczenia transcendentalnego, a istniej i takie obszary (np. transcendentalia), w których mo na si zbli y do jakiej prawdy filozoficznej z dwóch stron: od strony przedmiotowej i od strony podmiotowej. Spo ród omawianych w pracy autorów najbli sza takiemu modelowi była koncepcja J. B. Lotza. Trzecia wreszcie mo liwo ró ni si od dwóch poprzednich samym celem poznania, zdobywanego za pomoc do wiadczenia transcendentalnego. Nie jest nim w pierwszym rz dzie zbudowanie filozoficznej teorii rzeczywisto ci, lecz raczej filozoficzne wyja nienie problemów teologicznych, takich jak np. mo liwo objawienia czy łaski. Filozofia tak poj ta byłaby rozwijana zawsze w kontek cie jakiej teologii w kontekst teologiczny szczególnie wyra ny jest u K. Rahnera, H. Döringa, R. Egentera, J. Spletta, H. Waldenfelsa. Celem si gania po do wiadczenie transcendentalne jest tu głównie zbadanie „ontologicznych zało e aktu wiary i mo liwo ci objawienia” (H. Verveyen). Kierunek rozwa a nie wiedzy od filozofii, poj tej jako autonomiczna teoria rzeczywisto ci i zbiór twierdze , tworzcych *praeambula fidei*, do teologii, b dcej *scientia fidei*, a jest raczej odwrotny. Rozwa ania wychodz od przyj cia teologicznego pogl du na wiat i prowadz do sformułowania filozoficznych twierdze dotycz cych Boga, człowieka i wiata, podbudowuj cych ów teologiczny obraz. Twierdzenia antropologiczne w ten sposób formułowane maj wi c nie tylko opisywa i wyja ni sam natur ludzkiego bytu, lecz tak e przedstawia człowieka jako podmiot aktów wiary, słuchacza słowa Bo ego (*Hörer des Wortes*), adresata objawienia. Wypowiedzi o Bogu, zwłaszcza te, które przypisywały mu takie predykaty, jak: „osoba”, „Stwórca”, „absolutne Ty”,

„samoudzielaj cy si podmiot”, tak e nie s wyl cznie efektem systematycznie rozwijanego dyskursu filozoficznego, lecz stanowi zintegrowanie danych do wiadzenia z wiedzy pochodz c spoza jego zasi gu, a mianowicie z objawienia i z teologii. Filozofia uprawiana w ten sposob, a wi c dopuszczaj ca w punkcie wyj cia dane pochodz ce z teologii, ma zatem inny przedmiot formalny ani eli filozofia poj ta jako autonomiczna refleksja, d ca do wyja nienia istniej cej rzeczywisto ci za pomoc naturalnych wladz poznawczych. Mo na by j nazwa - przez analogi do hasla „filozofowa w kontek cie nauki” - „filozofi uprawian w kontek cie wiary” (K. Wolsza) lub „filozofi teologii katolickiej” (E. Przywara), czy wreszcie „filozofi chrze cija sk ”, poj t jako „spekulacja filozoficzna powstała w ywotnym zwi zku z wiar ” (Jan Paweł II). Teoria do wiadzenia transcendentalnego jest w takiej filozofii przydatnym narz dziem do tego, aby opisa i zinterpretowa człowieka, cał rzeczywisto i ich relacje do Boga, a tak e by uzasadni j zyk religijny. Tego typu system filozoficzno-teologiczny (czy mo e nale ałoby raczej powiedzie : teologiczno-filozoficzny) jest jednak mo liwy do zaakceptowania jako spójna cało tylko wówczas, gdy przyjmuje si teologiczne twierdzenia dotycz ce Boga, człowieka i wiata.

Ostateczna konkluzja pracy głosi zatem, e zbudowanie cał ciowego systemu filozoficznego za pomoc jednego tylko aktu poznawczego, jakim jest do wiadzenie transcendentalne, jest niemo liwe do zrealizowania, chyba e zaakceptuje si kartezja ski porz dek dyskursu filozoficznego (wiadomo - Bóg - wiat). Do wiadzenie to mo e by natomiast wa nym ródłem wiedzy filozoficznej dotycz cej szczegółowych zagadnie metafizycznych i antropologicznych wówczas, gdy zostanie powi zane z do wiadzeniem przedmiotowym. Mo e by tak e wykorzystywane w rozwijaniu i filozoficznym interpretowaniu zagadnie teologicznych.

IRENEUSZ ZIEMI SKI:
ZAGADNIENIE MIERCII W FILOZOFII STARO YTNEJ
 (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Zagadnienie mierci jest jednym z cz cie podejmowanych w dziejach filozofii Zachodu, niekiedy za nawet stawiane w jej centrum, czego wyrazem była koncepcja filozofii jako (rozmaicie rozumianego) przygotowania do mierci. W wieku XX temat mierci ł czony jest przede wszystkim z egzystencjalizmem, fenomenologi , filozofi dialogu, hermeneutyk czy w mniejszym stopniu z pragmatyzmem. Rzadziej (zwłazcza w podr cznikach historii filozofii) wi e si go z filozofi analityczn , głównie (chocia nie wyl cznie) uprawian w obszarze j zyka angielskiego. Tymczasem ju współtwórcy filozofii analitycznej temat mierci czynili przedmiotem swoich

bada, czego wyrazem są liczne (z czasem szeroko komentowane i rozwijane przez innych myślicieli) uwagi na temat możliwości poznania śmierci, jej istoty oraz znaczenia dla ludzkiego życia, zawarte w tekstach B. Russella i przede wszystkim L. Wittgensteina. Jeśliby nawet zagadnienie śmierci nie stanowiło nigdy dominującej kwestii poruszanej przez filozofów analitycznych (to jest, przynajmniej w latach ostatnich, niewątpliwie filozofia umysłu), to jednak było podejmowane zarówno przez autorów należących do pierwszych pokoleń filozofów analitycznych (poza Russellem i Wittgensteinem - chociażby A. J. Ayer i J. Wisdom) jak i tych, którzy w rozmaity sposób rozwijali filozofię analityczną nieco później, nierzadko pozostając czynnymi filozofami po dziś dzień (P. F. Strawson, R. M. Hare, D. Z. Phillips, T. Nagel, B. Williams, D. Parfit, P. T. Geach - by wspomnieć nazwiska najbardziej znanych). Obok wymienionych autorów zagadnienie śmierci w różnych jego aspektach podejmowało jednak wielu filozofów, których sława jest bez porównania mniejsza, jak I. T. Ramsey, T. Penelhum, P. Van Inwagen, E. Feldman, R. G. Swinburne, J. Rachels, S. E. Rosenbaum, J. E. Rosenberg, J. M. Fischer, P. Singer, M. Tooley, J. Knox, P. S. Dalton, H. S. Silverstein i wielu innych. Ponieważ jednym z głównych celów rozprawy była w miarę możliwości wyczerpująca i wielostronna prezentacja dyskusji dotyczących problemu śmierci tak, jak podejmuje go filozofowie analityczni, zostały w niej omówione stanowiska nie tylko filozofów powszechnie uznanych, lecz również tych, którzy znani są jedynie w swoim gronie specjalistów, głównie z dziedziny analitycznej filozofii religii i bioetyki. Kryteria selekcji tekstów źródłowych wykorzystanych do analizy były przy tym zasadniczo dwa: z jednej strony oryginalność stanowiska lub argumentacji w sporze na temat problemu śmierci (kryterium nowości), z drugiej - szerokość dyskusji, jak dany pogląd wywołał (kryterium oddziaływania). Kryteria te (wraz z prezentacją sporu dotyczącego samego rozumienia wyrażenia „filozofia analityczna”, zarówno w sensie filozoficznym jak i ściśle historyczno-filozoficznym) zostały szerzej omówione w *Apendyksie* rozprawy (s.467-488). Ponieważ głównymi zagadnieniami związanymi ze śmiercią, podejmowanymi na gruncie filozofii analitycznej, jest problem jej istoty i wartości oraz kwestia możliwości życia wiecznego, rozprawa podzielona została na trzy części: *Ontologia śmierci* (s.17-134), *Aksjologia śmierci* (s. 135-334) i *Eschatologia śmierci* (s.335-458).

Jeżeli chodzi o kwestie ontologiczne, to poza wskazaniem na trudnościami w określeniu formalnych cech śmierci (spór o to, czy śmierć ma zostać pojęta jako zdarzenie oddzielające istnienie od nieistnienia, czy jako proces kończący życie bądź nawet jako „stan” nieistnienia) po zakończeniu omówione zostały dwa modele pojmowania śmierci: jako zjawiska osobowego (nieodwracalny kres życia wiadomego) oraz jako zjawiska biologicz-

nego (nieodwracalny kres życia organicznego). Oba sposoby definiowania śmierci ulegają pewnej modyfikacji wówczas, gdy śmierć interpretuje się w kategoriach kresu funkcjonowania ludzkiego mózgu: śmierć osobową identyfikuje się wówczas z trwałym i nieodwracalnym uszkodzeniem półkul mózgowych, natomiast śmierć organiczną - z trwałym i nieodwracalnym uszkodzeniem pnia mózgu (rozumianą jako śmierć całego mózgu). Niezależnie od tego jednak, czy definicję śmierci interpretuje się czysto spekulatywnie, czy też nadaje się jej wykładni neurofizjologicznej, zarówno biologiczne jak i osobowe pojęcia śmierci nie jest wolne od trudności. W przypadku definicji osobowych człowiek jest wszak z jednej strony traktowany dualistycznie (ciało-świadomość), gdzie rola ciała bezzasadnie zostaje uznana za wtórny i drugorzędny, z drugiej strony - za zmarłych winni uchodzić również ci, którzy (z racji powągliwego uszkodzenia półkul mózgowych) znajdują się w stanie trwałego stanu wegetacji. Z kolei definicje biologiczne śmierci bezzasadnie zakładają, jako przynajmniej intuicyjnie oczywiste, definicję życia organicznego; ponieważ jednak brak (w świetle obecnej wiedzy) jednoznacznej definicji życia - również określenie śmierci jako jego nieodwracalnego kresu musi pozostać tajemnicze.

Kwestie aksjologiczne związane ze śmiercią podejmowane są przez filozofów analitycznych na dwu płaszczyznach: ogólnoaksjologicznej i szczegółowoetycznej. Pierwsza polega na próbie ukazania bliździe tezy Epikura oraz Lukrecjusza, iż śmierć jest aksjologicznie neutralna (ani dobra, ani zła), druga sprowadza się do rozważenia dopuszczalności zabójstwa (w różnych okolicznościach), eutanazji (czynnej i biernej), samobójstwa oraz aborcji (w rozprawie owe zagadnienia szczegółowe rozważone zostały o tyle tylko, o ile wiążą się w istotny sposób z pytaniem, czy śmierć jest dla człowieka rzeczą dobrą, złą czy obojętną). Jeżeli chodzi o argument Epikura (śmierć wyklucza możliwość jakiegokolwiek czucia, w związku z czym nie jest ani dobra, ani zła) na gruncie filozofii analitycznej wskazuje się przede wszystkim, że jeżeli nawet śmierć nie jest złem, które może być bezpośrednio odczute (czy wiadomiane przez podmiot), to jednak może być złem (lub w niektórych wypadkach dobrem) z uwagi na swe skutki, jak np. utrata przyszłych możliwych dóbr, niemożliwość realizacji pragnień bądź powziętych projektów czy wyzwolenie z nadmiernego cierpienia. Jeżeli natomiast chodzi o argument Lukrecjusza (nie lękamy się nieistnienia przed urodzeniem, wobec czego nie powinniśmy się lękać nieistnienia po śmierci) filozofowie analityczni wskazują przede wszystkim, że ze swej natury ludzka świadomość jest ukierunkowana na przyszłość, w związku z czym mamy naturalnie skłonność preferować sytuacje, w których zło (również zło nieistnienia) było raczej za nami aniżeli przed nami, bądź też, że (wbrew Lukrecjuszowi) w pewnych sytuacjach lęk o to, co stało się przed naszym zaistnieniem, mógłby być uzasadniony (w czasie

przed naszym zaistnieniem bowiem mogły pojawić się przyczyny, które zagrażały naszemu pojawieniu się na świecie).

Jeżeli natomiast chodzi o zagadnienia związane z ewentualnym życiem po śmierci, to aktualnie wśród filozofów analitycznych przeważa (choć nie jest podzielane powszechnie) przekonanie, iż zarówno hipoteza nieśmiertelności duszy (odcieleńnięcia umysłu), jak i hipoteza reinkarnacji (wdróżyćki dusz) oraz zmartwychwstania ciał (wskrzeszenia) mogą zostać zinterpretowane jako hipotezy logicznie możliwe (spójne), nie ma jednak żadnych danych, które mogłyby być uznane za racje przemawiające na rzecz prawdopodobieństwa urzeczywistnienia się któregośkolwiek z owych wymienionych trzech stanów.

W świetle szeroko zreferowanej w rozprawie dyskusji na temat śmierci w filozofii analitycznej istotnej modyfikacji ulegać musi przynajmniej niekiedy jeszcze powtarzane (błędne) przekonanie, iż filozofia analityczna jest wyłącznie filozofią języka i epistemologią, pomija zaś kwestie metafizyczne. Wyniki uzyskane w pracy pozwalają bowiem wręcz stwierdzić, iż na gruncie filozofii analitycznej podejmowane są nie tylko odwieczne problemy metafizyczne (jak struktura bytowa człowieka, jego osobowa tożsamość), lecz także egzystencjalnie doniosłe (jak śmierć, sens życia czy nieśmiertelność).