

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2003 AUTOREFERATY

ANDRZEJ CHMIELECKI:

MI DZY MÓZGIEM I WIADOMO CI

(Instytut Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie)

W rozprawie przedstawiam proponowane przeze mnie rozwiązanie problemu psychofizycznego, które określam mianem *transformacjonizmu*. Zawiera ona zarówno filozoficzne (a więc czysto konceptualne) rozwiązanie tego problemu, jak i jego konfrontację z aktualną wiedzą neurofizjologiczną, dokonaną po to, aby pokazać, że rozwiązanie to jest empirycznie wiarygodne. Stanowisko swoje konceptualizuję i uzasadniam w oparciu o wypracowane przeze mnie wcześniej ogólne teorie rzeczywistości, którą nazywam *ontologią integralną*.

Proponowane rozwiązanie składa się z dwóch części. Pierwsza odnosi się do związku obiektywistycznie rozumianej - określonej w kategoriach informacyjnych, a nie w kategoriach subiektywnych przebiegu - psychiki z neurofizjologią. (O tym, że takie obiektywistyczne ujęcie psychiki jest zasadne, świadczą argumenty na rzecz istnienia stanów/procesów psychicznych, którym nie towarzyszą żadne przebiegi - *blindsight*, marzenia senné, lunatyzm, nagłe omdlenia, które poprzedzone być muszą pewnym nieświadomym aktywnością umysłu etc). Druga dotyczy ontycznego statusu subiektywnych przebiegów i ich związku z procesami neurofizjologicznymi i psychicznymi.

W odniesieniu do problemu psychofizycznego wykrystalizowały się i wciąż utrzymują dwa zasadnicze typy stanowisk — monistyczne (fizykalistyczne) i dualistyczne. Utrzymywanie się takiego stanu rzeczy rodzi przypuszczenie, że każda z tych dwóch typów stanowisk ma swoje racje, ale zarazem cechuje się jednostronnością, a trafnie ujmuje pewne aspekty zagadnienia, natomiast wymyka mu się jego całość. Być może więc monizm i dualizm wcale nie muszą się wykluczać, lecz mogą stać się - po odpowiedniej reinterpretacji ich założeń - elementami pewnej szerszej syntezy. Dokonanie takiej syntezy umożliwiająca wspomnianą wyżej ontologia integralna. Oto jej krótka charakterystyka.

Wychodząc od analitycznego pojęcia bytu, w którym można rozróżnić esencjalny moment bycia (czyli jakim) i egzystencjalny moment bycia (niepredykatywnego istnienia), wprowadzam najpierw nawizując do tych momentów pojęcia czynników determinacji i czynników realizacji, a następnie rozróżnienie dwóch zasadniczych typów zależności, mianowicie egzystencjalnych *związków ufundowania* i esencjalnych *związków umocowania* (=konwersji relacji determinacji). Ponieważ związki te są relacjami niesymetrycznymi i przechodnimi, mają one charakter porządkujący, w konsekwencji

cji czego powstaj porz dki ufundowania i umocowania. Ka dy byt nale y do jakiego porz dku ufundowania i do jakiego porz dku umocowania, przy czym usytuowanie w porz dku ufundowania okre la natur tego bytu, a usytuowanie w porz dku umocowania - jego istot .

W zwi zku z powy szym, kiedy mowa o zale no ci czego od czego innego (np. umysłu od mózgu) nale y dookre li , czy chodzi o zwi zek umocowania (determinacja), czy o zwi zek ufundowania (realizacja). Według mnie brak tego rozró nienia jest jednym z głównych ródeł niepowodzenia dotychczasowych prób rozwi zania problemu psychofizycznego.

Czynniki determinacji nale ce do jakiego porz dku umocowania s szczególnym przypadkiem odpowiedniej *zasady determinacyjnej*. Twierdz , e istniej cztery takie zasady, mianowicie *forma, informacja, reprezentacja* i *sens*, a w konsekwencji cztery odpowiadaj ce im dziedziny („warstwy”) bytów o odmiennej naturze (sposobie powstawania i prawidłowo ciach funkcjonowania), mianowicie dziedziny bytu fizycznego, organicznego, psychicznego i duchowego. Prowadzi to w konsekwencji do obrazu rzeczywisto ci jako układu kolejno w toku ewolucji powstaj cych, nakładaj cych si na siebie dziedzin bytowych o odr bnej naturze i zasadach funkcjonowania (i w tym sensie autonomicznych wzgl dem innych dziedzin).

O jedno ci rzeczywisto ci stanowi to, e ka dy byt nale y do jakiego porz dku ufundowania i e poszczególne zasady determinacyjne s ze sob powi zane w ten sposób, e ka da nast pna jest zmodyfikowan i wzbogacon wersj poprzedniej, tj. wywodzi si z poprzedniej, ale nie jest do niej redukowalna.

Mo liwe jest zatem stanowisko ł cz ce spójnie tez monizmu (jedna substancja), z tez pluralizmu (kilka nieredukowalnych do siebie typów determinizmu).

W kontek cie problemu psychofizycznego najwa niejsz kategori ontologii integralnej jest kategoria *informacji*, zdefiniowana jako wykryta ró nica stanów (parametrów) fizycznych. Tak okre lona informacja jest zarazem tworem abstrakcyjnym (wykryta relacja niemo samo ci), jak i jest z konieczno ci zakodowana w jakim no niku fizycznym (ró nica stanów fizycznych). Dzi ki tej dwoisto ci kategoria informacji mo e odgrywa rol ł cznika pomi dzy tym, co fizyczne i tym, co psychiczne.

W zale no ci od tego, czy chodzi o ró nice typu *selekcji*, czy o ró nice stanów *współwyst puj cych*, rozró niam informacj jako ciow i informacj *strukturaln* . Informacja strukturalna jest zbudowana z informacji jako ciowych, mo na j zatem okre li jako informacj rz du drugiego. Mo liwe s te struktury informacyjne wy szych rz dów, według zasady, e informacja rz du n-tego jest zbudowana z informacji rz du n-1.

To, co określam mianem reprezentacji psychicznej, jest informacją rzędu trzeciego. Reprezentacja psychiczna nie jest stanem mózgu, lecz odwzorowaniem, czyli relacją tego stanu do stanu świata zewnętrznego. W odniesieniu do obszernej klasy bodźców (wzrokowych, słuchowych, dotykowych) odwzorowanie to jest *morfizmem*, a więc przekształceniem zachowującym pewne relacje. Z racji tego morfizmu pewne różnice występujące w odwzorowywanym obiekcie zostają zachowane w jego reprezentacji psychicznej. W ten sposób reprezentacja stanowi potencjalnie informację o czymś. O reprezentacjach należy tedy myśleć zarówno jako o kolekcjach informacji, tj. zarejestrowanych i odczytywanych przez jakieś detektory różnic, a więc o pewnych relacjach „poprzecznych”, jak i o relacjach „wzdłużnych”, to jest jako o przyporządkowaniu jednemu wielkiemu innym wielkiemu.

Psychik definiuję jako podukład organizmu żywego kierujący jego zachowaniem w oparciu o powstające w tym układzie reprezentacje świata zewnętrznego i stanów własnych organizmu. Układ ten nie jest z istotowego punktu widzenia - układem *fizycznym*, lecz *informacyjnym*. Procesy fizyczne w nim zachodzące nie są przyczyną, lecz urzeczywistnieniem procesów psychicznych, które zdeterminowane są przez czynniki natury psychicznej - reprezentacje świata zewnętrznego, popularyzowane w pamięci. Inaczej mówiąc, stany i procesy fizjologiczne mózgu stanowią jedynie zespół czynników realizacji - fundament bytowy tego, co psychiczne.

Według mnie, proces przejścia od stanów fizycznych, poprzez fizjologiczne, do psychicznych (a w dalszej kolejności duchowych), nie polega na *oddziaływaniu* jednych na drugie, lecz na *przekształcaniu* jednych w drugie przez odpowiednie ośrodki mózgu, podporządkowane w swym funkcjonowaniu zasadom determinacyjnym właściwym dla dziedzin psychicznej i duchowej. Porównywanie, korelowanie czy kojarzenie struktur informacyjnych wyszczególnionych - a na tym właściwie polega aktywność psychiczna - ma wprawdzie charakter czegoś zachodzącego i zmieniającego się w czasie, i w tym sensie są to procesy, ale nie są one procesami fizycznymi, lecz *transformacjami*, to jest zmianami strukturalnymi, dotyczącymi formy. Z istotowego punktu widzenia jest to zatem nie tyle fizyczny proces, ile sekwencja morfizmów, w toku których strukturze informacyjnej na wejściu jakiegoś ośrodka przyporządkowany zostaje inna struktura informacyjna, pojawiająca się na jego wyjściu. Rodzaj i charakter dokonywanego przekształcenia zdeterminowany jest każdorazowo przez architekturę odpowiedniego ośrodka funkcjonalnego mózgu, wyselekcjonowanego z przypadkowo powstających mutacyjnych wariacji z uwagi na lepsze od „konkurentów” spełnianie funkcji informacyjnych. Ponieważ w całym cyklu „od receptorów do sterowania efektorami” transformacji takich występuje wiele, mamy do czynienia z procedurami nakładania się na siebie (składania), co prowadzi

do powstawania struktur informacyjnych wy szego rz du, przy czym wszystkie one ufundowane s w dziedzinie bytu fizycznego, na poziomie którego sytuuje si oddziaływanie. Przej cie od procesów fizycznych do psychicznych (a nast pnie duchowych) polega tedy na tworzeniu struktur wy szego rz du ze struktur rz du ni szego: informacji ze zbioru stanów fizycznych, reprezentacji ze zbioru informacji, asocjacji z reprezentacji, znaków z asocjacji, znacze ze znaków, sensów ze zwi zków znaczeniowych.

Integraln cz proponowanego przeze mnie rozwi zania stanowi teza o epifenomenalnym statusie subiektywnych prze y . (S dz , e głównym ródłem niepowodzenia dotychczasowych prób rozwi zania problemu psychofizycznego był fenomenalistyczny sposób pojmowania dziedziny bytu psychicznego, uto samianej z dziedzin subiektywnych prze y , gdy pomi dzy jako ciami subiektywnymi z jednej, a kategoriami fizykalnymi z drugiej strony, w istocie trudno doszuka si jakiegokolwiek *iunctim*). W rozprawie argumentuj , e immaterialne prze ycia s jedynie pozbawionym mocy sprawczej i determinuj cej, unikalnym zjawiskiem towarzyszącym czynnikom realizacji informacyjnej aktywno ci mózgu, nie odgrywaj c jako takie adnej roli w mechanizmach funkcjonowaniu ani psychiki, ani mózgu. Nie znaczy to, e stanowisko moje neguje rol *jako ci* psychicznych. Według mnie, jako ci psychiczne tzw. *qualia* - to *transmaterialna* informacja jako ciowa (=który z rozró nialnych stanów został aktualnie zrealizowany), a nie *immaterialne* prze ycia. Ró nica polega na tym, e informacja jako ciowa posiada fizyczny no nik, bo jest zarejestrowan ró nic stanów fizycznych, podczas gdy prze ycia pojmowane s jako co immaterialnego - przeciwie stwo tego co fizyczne.

Z drugiej strony, stanowisko moje przeciwstawia si stanowisku funkcjonalistów, którzy twierdz , i prze ycia powstałyby w dowolnym układzie funkcjonalnie równowa nym mózgowi, tj. wykazuj cym takie same kompetencje behawioralne jak istota posiadaj ca mózg („zasada organizacyjnej inwariantno ci” Chalmersa). Prze ycia nie s własno ci systemow , tj. tak , któr posiada ka dy układ o odpowiedniej strukturze i funkcjach. Zwi zane s one wła nie z tym, co według funkcjonalistów jest bez znaczenia, mianowicie z *czynnikami realizacji* procesów umysłowych. By mo e obiektywistycznie rozumiane procesy psychiczne da si zrealizowa w inny sposób ni za pomoc układu nerwowego; w tpliwe jednak, czy towarzyszyłyby im wówczas subiektywne prze ycia.

WALDEMAR CZAJKOWSKI:

PHILOSOPHIES OF MAN (A STUDY ON/IN A META-ANTHROPOLOGY)

(Uniwersytet Jagiello ski w Krakowie)

Praca składa si z dwóch ró nych, cho wzajemnie ze sob powi zanych cz ci; wprowadzenie i uwagi ko cowe s do pewnego stopnia samodzielne

i mogłyby by traktowane jako niezależne eseje. We wprowadzeniu przedstawiona została analiza niektórych współczesnych procesów społeczno-ekonomicznych i politycznych, a w szczególności globalizacji. Na ich tle zostały omówione pewne współczesne zjawiska kulturowe, a wśród nich postmodernizm, czy idea domniemanego „końca Historii”. Rozważania te umożliwiły sformułowanie tezy dotyczących historycznej (społecznej, kulturowej) roli filozofii na przełomie wieków. Tezy te można ująć krótko w następującej postaci: Filozofia ma do odegrania istotną rolę w tworzeniu lepszego (z pewnego, rzecz jasna, punktu widzenia) ładu społecznego. Jest to dla niej i szansa, i wyzwanie. Czy może sprostać - nie sposób przewidzieć. By mogła sprostać, powinna spełnić wiele warunków. Można byłoby je streścić następująco: Filozofia taka (a może nawet: zwłaszcza) w naszych czasach powinna być tak głęboka i tak wszechstronna, jak w czasach Arystotelesa, w. Tomasa czy Hegla. Z drugiej strony, nie powinna lekceważyć tradycji krytycznej, wyrażanej w epoce nowożytnej (i postnowożytnej) przez wielu myślicieli, skądinąd takich jak Hume czy Nietzsche, Carnap czy Lyotard. Oznaczałoby to, iż potrzebna jest synteza dwóch tradycji metodologicznych, powiedzmy: „systemowej” i „krytycznej”, które na ogół uchodzą za nieuzgadnialne. Metafilozofia została pomyślana jako narzędzie, za którego pomoc można byłoby podjąć próby dokonania takiej syntezy.

Właśnie nie cała część pierwsza prezentowanej pracy poświęcona jest przedstawieniu takiej koncepcji meta-filozofii, która mogłaby być takim narzędziem. By uniknąć nieporozumień, trzeba było wyraźnie odgraniczyć dwa znaczenia słowa meta(-)filozofia (w zapisie jedno z nich jest oddawane za pomocą wyrażenia z myślnikiem, drugie bez myślnika). Tradycyjne, sprecyzowane przez Lazerowitza, znaczenie słowa „metafilozofia” oznacza w istocie filozofię (a częściowo - socjologię, psychologię, czy krytykę logiczno-semantyczną) filozofii. Tak rozumiana metafilozofia to dział filozofii, podobny do filozofii polityki czy kultury, choćby może dla samej filozofii bardziej od nich doniosły. Natomiast meta-filozofia, w sensie zasadniczym dla omawianej książki, to nie szczególnie dział filozofii, lecz jej szczególna metoda.

Filozofia uprawiana za jej pomoc zajmuje się, tak jak zawsze czyniła to klasyczna filozofia, nie sobą, lecz - Bytem, Prawdą, Dobrem, Człowiekiem.. Wszelako, przyswoiwszy sobie lekcję krytycyzmu (antyfundamentalizmu itd.), nie zmierza do wypracowania jednego jedynie „słusznego” („właściwego”...) obrazu Bytu itd. Przedstawia cały zbiór („możliwych”, „dających się pomyśleć”...) obrazów Bytu itd.

Sens idei meta-filozofii jest następnie doprecyzowany poprzez opis motywów, skłaniających do jej rozwijania i stosowania. Ich lista przedstawia się następująco: motyw hermeneutyczny (rozumienie różnic filozofii), heurystyczny

tyczny (poszukiwanie nowych koncepcji), historyczny (klasyfikowanie, porównywanie...), prakseologiczny (streszczanie, eliminowanie różnic pozornych...), etyczny (przeciwdziałanie rozmaitym formom indoktrynacji i manipulacji), społeczny (wspieranie kooperacji między filozofami), i wreszcie krytyczny (oddzielenie krytyki „technicznej” i „wiatopogłdowej”).

W kolejnym rozdziale została przedstawiona analiza głównych filozoficznych założeń idei meta-filozofii. Obiektywne istnienie „przestrzeni filozofii” jest w różnicach najmocniejszym i najistotniejszym. Postuluje się te wolności filozofów i moralnie akceptowalność tej idei. Analiza ta uzupełniona jest krótkimi uwagami na temat idei bezzałożeń. Cztery pierwsze zamyka rozdział poświęcony filozoficznemu (Lull, Leibnitz, Ingarden...), naukowemu (Riemann, Klein...) i artystycznemu (Eco, Lem) inspiracjom i analogiom. Druga część książki poświęcona jest meta-antropologii filozoficznej. Otwierają ją rozważania dot. strategii badań meta-antropologicznych. W szczególności ci, (meta-) antropologii została podzielona (w nawiazaniu do rozważań Cassirera) na „substancjalną” i „funkcjonalną”. Jedynie ta druga jest przedmiotem dalszych analiz. Omówiona jest także rola (m.in. porządkująca problematykę) metafor zaczerpniętych z lingwistyki. W kolejnym rozdziale przedstawiono główne idee interpretacji humanistycznej. Pochodząca od Jerzego Kmity koncepcja dostarcza i punktu wyjścia, i języka, w którym można wysłowić rozmaite koncepcje antropologiczne. W dalszych rozdziałach przedstawione zostały „syntaksa” ludzkich działań, ich „semantyka” i „pragmatyka”.

Badania „syntaktyczne” dotyczyły m.in. takich kwestii jak zło ono działa, czy ich „rzecz”. Stanowi one niewielki, choć istotny fragment całości. Znacznie obszerniejsze są rozważania z zakresu „semantyki” działań. Obejmuje on tak rozległe zagadnienia jak wiedza jednostki (wiedza indywidualna) i jej wartość (aksjologia indywidualna). Pierwsza grupa zagadnień została niemal całkowicie pominięta. Jeżeli chodzi o drugą grupę, to oprócz kwestii formalnych, dwa obszary problemowe zostały poddane bardziej systematycznej eksploracji. Po pierwsze, obszar obejmujący zagadnienie Drugiego (Innych) i reprezentacji Jego (Ich) struktury (struktur) aksjologicznej (aksjologicznych) w aksjologii ustalonego podmiotu. Wykorzystano tu m.in. koncepcje Leszka Nowaka oraz inspirowane Schopenhauere badania Bogusława Wolniewicza. Po drugie, obszar, na którym ulokowane są zagadnienia szczycia, autoportretu, czy innych „funkcji agregujących”. Rozdział poświęcony jest rozmaitym sposobom podejmowania decyzji; podana jest pewna systematyczna klasyfikacja tych sposobów. Przedstawiono także charakterystykę „wymiarów”, wg. których można opisywać i klasyfikować rozmaite sytuacje decyzyjne.

Rozdział kolejny dotyczy „pragmatyki” działań. Rozważa się w nim w szczególności sam zasadność (resp. niezasadność) odróżnienia (rzeczy-

wistej) decyzji o podjęciu działania od jego wykonania. Wskazuje się na różnice zagadnienia związane z cielesnością podmiotu, jego homogenicznością (resp. heterogenicznością), itd. mające wpływ na złoony stosunek między decyzją a jej wykonaniem.

W ostatnim rozdziale zarysowana została pewna „topografia” przestrzeni teorii antropologicznych. „Topografia” ta budowana jest w kilku krokach. W pierwszym kroku skonstruowany zostaje „czworokian antropologiczny”: jego cztery wierzchołki reprezentują cztery „czyste” teorie antropologiczne, a pozostałe punkty rozmaite ich kombinacje. Teorie te zostały określone jako „sartre’owska”, „schopenhauerowska”, „locke’owska” i „althusserowska” (cudysłowo ma wskazywać, iż nie chodzi tu o odwołanie się do oryginalnych koncepcji tych myślicieli, lecz jedynie o pewne pomocnicze analogie i skojarzenia). Teorie te różnią się rodzajem wskazywanych przez nie czynników determinujących ludzkie działanie: „sartre’owska” nie wskazuje żadnych, „schopenhauerowska” wskazuje czynniki wrodzone (w ten lub inny sposób), „locke’owska” - nabyte i wewnętrzne, „althusserowska” - zewnętrzne. Podjęto próbę pokazania, że klasyfikacja ta jest: po pierwsze - zupełna i różniczna, a po drugie - naturalna (w pewnym przynajmniej sensie).

Wszystkie (zarówno „czyste”, czyli „ekstremalne”, jak i „mieszane”, czyli „wewnętrzne”) antropologie reprezentowane przez punkty tego czworokianu mają jeden cech wspólny: zakładają „nomologiczną jednorodność” człowieka. Odrzuciwszy to założenie, (dopuszczając, że różne typy/elementy działają podlegając prawidłowo ciom odmiennego typu) uzyskujemy znacznie bogatszy zbiór doktryn antropologicznych, którego geometryczna reprezentacja jest już bardzo zła. Mimo ich różnorodności, opierają się wszystkie o nieoczywiste założenie postulujące „nomologiczną jednorodność” gatunku ludzkiego. Odrzucając to założenie, odkrywamy kolejną - jeszcze bardziej różnorodną klasę koncepcji antropologicznych, postulujących takie lub inne „profile nomologiczne” naszego gatunku.

Uwagi końcowe dotyczą trzech grup zagadnień. Po pierwsze, metafizyka (w sensie Lazerowitza), poddana jest pewnej reinterpretacji w perspektywie (meta-) antropologicznej. W szczególności podjęty został problem wyboru filozofii, nieuchronnego ryzyka z nim związanego i jego konsekwencji. Po drugie, naszkicowano program dalszych badań. Przy okazji omawiania drogi prowadzącej „od antropologii do metafizyki” dokonano przeglądu różnorodnych stanowisk, które bywają klasyfikowane jako „antropocentryczne”. Zarysowano tę drogę od „antropologii do filozofii politycznej”. I właśnie prezentacja filozofii politycznej akceptowanej przez autora, o której omawiana jest książka. Tym sposobem - jak to często w filozofii bywa - autor wraca do punktu, w którym swe rozważania rozpoczął.

JANUSZ DOBIESZEWSKI:
 WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW. STUDIUM OSOBOWO CI FILOZOFICZNEJ
 (Uniwersytet Warszawski)

Ksi ąka jest prób przedstawienia cało ci dorobku intelektualnego Włodzimierza Sołowjowa (1853-1900), powszechnie uwa anego za pierwszego profesjonalnego filozofa rosyjskiego. Ró norodna i wielow tkowa twórczo Sołowjowa, obejmuj ca swym zakresem metafizyk , teori poznania, teologi , etyk , estetyk , filozofi społeczn , a podejmuj ca równie w wietnych tekstach publicystycznych pal ce zagadnienia społeczne, polityczne i kulturalne, uj ta została jako zarazem konsekwentna cało . Jako narz dzie interpretacyjne takiego jednocz cego uj cia autor proponuje poj cie „osobowo ci filozoficznej”, a jako ni przewodni osobowo ci filozoficznej ołowjowa wskazuje ide Bogoczłowiecze stwa.

Zarazem autor stara si ukaza kluczew rol filozofii Sołowjowa dla rozwoju całej my li rosyjskiej, jako syntezyuj c wszystkie istotne nurty XIX-wieczne, szczególnie słowianofilstwo i okcydentalizm, oraz jako wytyczaj c kierunki i problematyk rosyjskiej my li XX-wiecznej, szczególnie tej, która rozwijała si na emigracji (Bierdiajew, Szestow, Bułgakow, Frank. Łoski, Iljin i inni). Równie istotne s dla autora konteksty filozofii europejskiej, w jakich mog by odczytywane teorie Sołowjowa, i które pozwalaj mówi o jej współmierno ci z klasyczn i współczesn tradycja filozoficzn . Wiele miejsca zajmuj w zwi zku z tym w ksi ęce analizy porównawcze oraz odniesienia m. in. do filozofii Hegla, Schellinga, Schopenhauera, E. Hartmanna, Pascala, Kierkegaarda, Tomasza z Akwinu, Heideggera czy Schelera.

Istotnych zacz tków i potencji idei Bogoczłowiecze stwa mo na doszukiwa si ju w debiutanckim artykule Sołowjowa *Proces mitologiczny w staro ytnym poga stwie* (1873), jednak poj cie Bogoczłowiecze stwa w ogóle jeszcze tam nie wyst powało; i cho bez trudu daje si obserwowa jego dojrzewanie w tekstach z lat 1874-1877, to dopiero w *Wykładach o Bogoczłowiecze stwie* Sołowjow wprost i ze wiadomo ci rangi tego faktu wska e Bogoczłowiecze stwo jako poj cie podstawowe swej filozofii. Natomiast kolejne kszałty my li Sołowjowa - sofiologia, idea polityki chrześcijańskiej i dalsze projekty - były wyrazem dostrzegania przez filozofa pewnych ogranicze Bogoczłowiecze stwa w formule z *Wykładów...* oraz potrzeby dalszego precyzowania i konkretyzowania tego kluczowego poj cia.

W skład Sołowjowowskiej idei Bogoczłowiecze stwa wchodziłyby, naszym zdaniem, nast puj ce tre ci:

A) Człowiek nie wystarcza sobie, i to ł cznie z otaczaj cym go wiatem naturalnym; stawiaj c sobie pytanie o siebie, człowiek natyka si na Boga jako ide przekraczaj c wszelk cz stkowo , czasowo , ograniczono ;

jako na postulat absolutno ci, jako na projekt usensowniaj cy d enie, marzenie, ideał niesko czono ci i nie miertelno ci.

B) Ale równie Bóg sobie nie wystarcza. Z jednej strony, jest absolutn je- dno ci , doskonało ci pozbawion braków, z drugiej, wszak e jest stwórc wiata, który to wiat za wiadcza o jakiej potrzebie istnienia czego poza Bogiem, czego , co Bogu jest potrzebne, co przezwyci a jaki brak.

C) Wła ciwym wynikiem relacji mi dzy zwróceniem si człowieka do Absolutu a jedno ci i transcendencj tego Absolutu jest przepa , szczelina, p kni cie, nieci gło mi dzy człowiekiem a Bogiem. Wła nie ta szczelina jest adekwatn przestrzeni realizowania si idei Bogocześnie stwa; byłaby to przestrze Boga, który wykraczaj c poza siebie w niczym nie uszczupla swej Bosko ci, oraz człowieka, który w przekraczaniu siebie nie porzuca, lecz urzeczywistnia swe człowiecze stwo. Dla Sołowjowa ta bogocześnie stwa przepa czy szczelina jest przestrzeni wielostopniow , ró - norodn , konkretn , w której nawet uczuciowo jest o krok od konceptualizacji intelektualnej, za my lenie rozumowe wyczulone na cał zło ono postrzegania wiata oraz subteln wielowymiarowo podmiotowo ci ludzkiej, kryj c si za sfer uczuciowo ci.

D) Konceptualizowalno odnosi si nie tylko i nie tyle nawet do „budowy”, do struktury interesuj cej nas szczeliny; w o wiele wi kszym stopniu ma to zastosowanie do jej dynamiki, rozwoju - charakteryzuje si ona bowiem historyczno ci , ta za wła ciw sobie logik . Jest to u Sołowjowa logika o wyra nej proveniencji heglowskiej, której rzucaj cym si w oczy znamiem jest triadyczny rytm rozwoju.

E) Zło ono , konkretno , bogactwo przepa ci mi dzy człowiekiem a Bogiem, ci gło d enie Sołowjowa do jej strukturalizacji, a nie ujednorodnienia, do maksymalnego okre lenia uwikłanej w ni religijnej uczuciowo - ci, subtelnch odcieni tej uczuciowo ci - wszystko to składa si na wyra nie dostrzegaln u Sołowjowa współobecno , współmierno w idei Bogocześnie stwa filozofii i religii. Bogactwo tre ci religijnej wymaga tu jakby przekroczenia religijno ci, dopełnienia w intelektualnej refleksji; z drugiej za strony współmierno ta polega na religijnej zawarto ci czy mo e religijnym natchnieniu my lenia filozoficznego. Bez tego, zdaniem Sołowjowa, filozofia sta si musi dora n i zawsze w ostatecznym rachunku nieskuteczny m dro ci yciow lub te encyklopedycznym, nigdy nie satysfakcjonuj cym poznawczo, zestawem przecznych sobie wiadomo ci o faktach.

F) Wskazany wy ej dynamizm rozwa anej przez nas szczeliny mi dzy Bogiem a wiatem charakteryzuje si triadycznym uporzkowaniem, ale tak e napi ciem, niepokojem czy nawet tragizmem. Szczelina jest przestrzeni ryzyka, a wi c tak e zagro enia pora k . Jest ona wszak e efektem opuszczenia przez boski Absolut spokoju swej jedno ci i samowystarcza-

nia, za przez człowieka - wykroczeniem poza niesatysfakcjonującą go, lecz przecie w istotnym wymiarze przewidywalną, przejrzystą i realną sferę przyrody. Substancjalnie idealnej jedności, z jednej strony, i materialnej realności, z drugiej, zostają zanegowane we wspólnej teraz, „mi dzysubstancjalnej” przestrzeni Bogocześniectwa, przestrzeni pozbawionej „gwarancji”, „twardego gruntu”. Figura porządkującej triady jest w tej sytuacji jedynie abstrakcyjnym i tymczasowym (co wcale nie odbiera mu wartości) określeniem bogocześniectwa poszukiwaną i zmagającą się w szczelinie. Każde z tych określeń nosi piętno klęski, ale te nawet w spełnieniu się tej klęski każde odgrywa rolę historycznie korzystnego, a intelektualnie twórczego błęd; błęd, przed którym obawa - jak nauczał Hegel - byłaby błędem jeszcze większym.

G) Człowiek jest istotą duchową, co oznacza, że posiada on pewną samodzielność, wolność wobec nie tylko tego, co naturalne, ale także tego, co nadnaturalne (to, co nadnaturalne nie pozostaje w wyłącznej dyspozycji Boga); z kolei Bóg, wykraczając poza swą jedność, nie jest tu z góry i nieprzewidywalnie skazany na bierność, panteistyczne zatopienie w bycie organicznym. Pojawia się perspektywa rzeczywistości swoistej, oryginalnej współmierności, współzależności człowieka i Boga - perspektywa właściwego Bogocześniectwa. Pozwala to stwierdzić, że istotnym składnikiem idei Bogocześniectwa jest motyw personalistyczny.

H) Niezwykle istotną dla właściwego rozumienia idei Bogocześniectwa jest jej opozycyjność wobec idei człowieka-boga. Opozycja ta odgrywała znaczącą rolę w słowianofilskim i postsłowianofilskim (spotykanym zresztą także u samego Sołowjowa) przeciwstawieniu Rosji i Zachodu. W schemacie tym Zachód reprezentuje ideę człowieka-boga, w której Bóg zredukowany został do doczesnych, egoistycznych, utylitarnych potrzeb człowieka, roszczących sobie w dodatku pretensję do określenia ostatecznej, metafizycznej prawdy o człowieku, czy może raczej (co i tak wychodzi na jedno) znoszących owe metafizyczne prawdy w sposób nieodwołalny i rozstrzygający. Rosja natomiast miałaby być wiatem, w którym zachowana i przechowana została właściwa dla chrześcijaństwa idea Boga-człowieka, idea pozwalająca zachować właściwy dystans wobec doczesności oraz gwarantująca pojmowanie człowieka jako istoty duchowej.

I) Błędem przeciwstawnym idei człowieka-boga, idea Bogocześniectwa nie jest negacja humanizmu; wskazuje ona nie na współmierność tego, co Boskie i tego, co ludzkie. Oznacza konieczne objawienie się Boga w człowieku, a zarazem taką ludzką zdolność do wzniesienia się, która jest w stanie przekraczać subiektywność i stawia wobec nieuchronności transcendencji. W formule Bogocześniectwa mamy do czynienia z nadrzecznością Boga (boskość człowieka warunkowana jest i możliwa wyłącznie dzięki człowie-

cze stwu Boga), ale jest to zarazem nadrz dno o takim stopniu subtelno ci, który stale zagra a ze lizgni ciem si w modernistyczny humanizm lub pan-teizm (człowieczo Boga wystawiona jest na ryzyko i pokus ludzkiego bł dzenia, heroizmu, zrozpaczenia i sentymentalizmu). Boska jedno (jedy-no) d y do potwierdzenia w ró norodno ci (konkretno ci); naturalna ró norodno (jednostkowo) d y do uzasadnienia w jedno ci (uniwersalno ci) - oznacza to za nic innego jak postulat jedno ci prawdy i wolno ci; w dodatku w jedno ci tej niemo liwe jest wskazanie czynnika dominuj cego.

J) Dopiero teraz po dotychczasowych charakterystykach mo emy wska-za i przypisa Bogoczłowiecze stwu cech najcz ciej z nim wi zan przez badaczy my li Sołowjowa. Traktowana bywa ona jako b d natychmiast po Bogoczłowiecze stwie pierwszorz dna, b d z Bogoczłowiecze stwem to sama, b d nawet wobec niego nadrz dna. Cech t jest „cało ciowo ” (wszechjedno). W rzeczy samej, idea Bogoczłowiecze stwa otwiera pers-pektyw cało ciowej wizji wiata, w której najdalsze metafizyczne bieguny tego wiata okazuj si jego usensowniaj cymi elementami, momentami czy te miarami cało ci. Jest to zarazem taka cało , która nie redukuje swych elementów, ale doprowadza je do takiego przemienienia, które jest zarazem najdalszym ich spełnieniem. Dynamizm i konkretno tej jedno ci (jedno ci Boga i człowieka) mo e by wyra ona jedynie takimi paradoksalnymi for-mułami jak: „cało cało ci i cz ci”, Jedno jedno ci i ró norodno ci”, „wspólnota wspólnoty i odr bno ci (jednostki, osobowo ci)”, „to samo to samo ci i nieto samo ci”. Je li cało ciowo przypisujemy Bogoczłowie-cze stwu dopiero tutaj, to w przekonaniu, e jedynie po wskazaniu wewn -trznego napi cia, dwoisto ci, zró nicowania i dynamiki zawartej w poj ciu Bogoczłowiecze stwa i oznaczanej (czy postulowanej) przez nie rzeczywis-to ci, cecha cało ciowo ci jawi si b dzie we wła ciwym, a nie gro cym redukcj , kształcie.

JANINA FILEK:

O WOLNO CI I ODPOWIEDZIALNO CI PODMIOTU GOSPODARUJ CEGO
(Uniwersytet Jagiello ski w Krakowie)

Głównym tematem monografii jest analiza fenomenu *wolno ci gospodar-czej*. Uchwycenie fenomenu *wolno ci gospodarczej* nie byłoby jednak e mo liwe bez zrozumienia fenomenu wolno ci w uj ciu filozoficznym. To przecie w filozofii narodziła si idea wolno ci. Historia jej rozwoju jest wy-j tkowo długa i zawiła. Jak zauwa ył Hegel, „wolno jest poj ciem wielo-znacznym (...). B d c najwi kszym dobrem wywołuje niesko czenie wiele nieporozumie , zam tu i omyłek oraz pozostawia pole do wszelkich mo li-wych wybryków - o tym nigdy lepiej nie wiadano i nigdy bardziej tego nie do wiadczono ni w czasach obecnych”. Niektórzy s dz nawet, i problem

wolno ci nale ał zawsze i nadal nale y do grupy tzw. przekł tych problemów filozoficznych, i jako taki niezmiennie stawiał filozofów wobec nieprzewy- ci alnych trudno ci - o czym najlepiej wiedz ci, którzy z tym problemem próbowali si zmierzy .

Rozumienie wolno ci zmieniało si na przestrzeni dziejów, aby zatem dotrze do tego, co dla fenomenu wolno ci najistotniejsze, koniecznym stało si prze ledzenie jej bogatej i zło onej historii, dlatego te pierwsza cz monografii po wi cona została historycznemu przeł dowi najwa niejszych filozoficznych koncepcji wolno ci. Zapoznanie si z histori tej idei dodat- kowo okazało si konieczne, ze wzgl du na zbyt du dowolno w u ywaniu tego poj cia. O wolno ci mówi dzisiaj niemal wszyscy, nadu ywaj c wie- lokro tego słowa lub zafalszowuj c jego znaczenie i tym samym pozostaw- iaj c my l Hegła pomimo upływu lat, nadal aktualn .

Główn osi pracy jest porównanie rozumienia wolno ci w aspekcie ekonomicznym z rozumieniem wolno ci utrwalonym w tradycji filozoficz- nej. Problematyce tej po wi cona jest druga cz monografii zatytułowana: *Wolno na usługach ekonomii*.

Teoretycy ekonomi przeję li z filozofii poj cie wolno ci, ustanawiaj c je jednym z fundamentalnych poj własnej dziedziny, ale dokonali tego do- dowolnie, wybieraj c z długiej historii rozwoju idei wolno ci tylko to, co im odpowiadało, traktuj c reszt refleksji nad wolno ci z wła ciwym sobie lek- cewa eniem. Oczywiście ekonomi ci nie uczynili tego całkowicie bezpo- rednio, poj cie wolno ci nie zostało bowiem zaczerpni te wprost z filozofii, ale po rednio - *via* my l polityczna.

Najbardziej znac c koncepcj filozofii politycznej - w perspektywie problemu wolno ci gospodarczej - był bezsprzecznie liberalizm, powszechnie zwany „filozofi wolno ci”. Ekonomi ci skorzystali z poj cia wolno ci odwołuj c si do jego rozumienia przy tego przez polityczn my l liberaln . Jednak e w polityce nie chodzi o ujawnienie, czy człowiek jest, czy nie jest wolny w sensie najwy szym, poniewa dla celów analizy politycznej po- trzebne jest raczej poj cie wolno ci o wyra nych implikacjach behawioral- nych, raczej empiryczne ni transcendentalne. Takie te poj cie wolno ci o wyra nie behawioralnych implikacjach, całkowicie pozbawione transcen- dentalnego charakteru przyj ła tak e teoria ekonomii. Jednakowo ka da próba skonstruowania czy dookre lenia wolno ci w sensie praktycznym, nawet ta podejmowana przez ekonomi , nieuchronnie odsyła do filozoficz- nego znaczenia tego poj cia. Tym bardziej, e dostrze enie i „u wi cenie” wolno ci w wiecie gospodarczym ufundowane zostało na jej wcze niej- szym filozoficznym rozumieniu oraz znaczeniu.

W tej historycznej oraz „upraktyczniaj cej” przemianie poj cia wolno ci nie byłoby nic niepokoj cego, gdyby nie fakt, e pewne cechy idei wolno ci,

przez filozofów uznawane za istotne, zostały w czasie „przeistaczania si” wolno ci w rozumieniu filozoficznym w wolno ci w rozumieniu ekonomicznym zagubione, czasami wiadomie zapomniane, a nierzadko nawet zaprzeczone. W tej sytuacji rodzi si pytanie, czy filozoficzne rozumienie wolno ci poddane obróbce mechanizmów rynkowych nie zagubiło tego, co stanowi o istocie wolno ci? Czy *wolno ci gospodarcza*, zarówno tak jak j pojmujemy i tak jak jej do wiadczy, jako aktywni lub bierni uczestnicy rynku, nadal po wiadcza nasz wolno ci? Skoro sfera wytwarzania zawładn ła dzi przestrzeni działania istotnego, a tak e w najwy szym stopniu kształtuje obraz człowieka, to by mo e filozofia powinna, jak to ju nieraz zdarzało si w jej historii, podda si w słu b - tym razem - gospodarki, aby my mogli sta si ostatecznie *homo oeconomicus* i unikn niepotrzebnych sporów o wolno ci. Analizuj c ide *wolno ci gospodarczej* mo na naby przekonania, i niejedni spo ród ekonomistów wybrał t wła nie drog , a współczesny człowiek gospodaruj cy potwierdza tylko ten wybór.

Przy tak odmiennym podej ciu do problemu wolno ci przez ekonomi i filozofi koniecznym stało si postawienie pytania: co zasadniczo ró ni *wolno ci gospodarcz* od wolno ci w rozumieniu filozoficznym? Ró nica ta zdaje si zasada przede wszystkim na niezwyklej jednostronno ekonomicznego ujmowania wolno ci. Je li filozoficzne rozumienie wolno ci zostaje „zawieszony” mi dzy dwoma pozostaj cymi z sob w dialektycznej relacji stanowiskami, b d c wynikiem ich nieustannego cierania si , stanowi cym rodzaj zbawienego ograniczenia, to *wolno ci gospodarcza* w sposób jednoznaczny opowiada si tylko za jednym z nich, tym samym wkracaj c w lepy zaułek jednostronno ci.

Analizuj c *wolno ci gospodarcz* nie sposób nie zauwa y , i opiera si ona, po pierwsze, na idei *wolno ci negatywnej* przy jednoczesnym zdecydowanym odrzuceniu *wolno ci pozytywnej* i przy rozbudowywaniu *obszaru wolno ci zewn trznej* za cen całkowitego zapoznania *wolno ci wewn trznej*; po drugie, na idei wolno ci jednostki przy jednoczesnej totalnej krytyce wolno ci w uj ciu społecznym; po trzecie, na idei wolno ci rozpatrywanej w perspektywie ontologicznej przy jednoczesnym odrzuceniu wolno ci rozpatrywanej w perspektywie epistemologicznej; po czwarte, na oderwaniu wolno ci od refleksji etycznej wbrew tradycyjnemu dla filozofii zwi zaniu wolno ci z wyborem etycznym; po pi te, na rozumieniu wolno ci jako celu samego w sobie przy jednoczesnym odrzuceniu rozumienia wolno ci jako rodka; po szóste, na idei wolno ci jako uprawnieniu przy jednoczesnym zdyskredytowaniu wolno ci jako obowi zku; po siódme, na idei wolno ci ufundowanej na prawie własno ci w opozycji wobec zdecydowanej krytyki posiadania, dokonanej przez znacz n cz refleksji filozoficznej.

Takie wła nie jednostronne uj cie *wolno ci gospodarczej* stał si przyczyn nie tylko zagubienia jej filozoficznego znaczenia, ale tak e przyczyn pojawienia si wielu niebezpiecznych zjawisk w przestrzeni społecznej. Do tych niebezpiecze stw nale : z jednej strony, zniewolenie człowieka rynku oraz zagubienie przez niego własnej podmiotowo ci, za z drugiej strony, samowola gospodarcza, zagra aj ca integralnemu rozwojowi społecznemu.

Najwi ksz słabo ci ekonomicznego rozumienia *wolno ci* okazało si oddzielenie tej *wolno ci* od kontekstu etycznego. Jedynym sposobem przewycienia tej słabo ci wydaje si dopełnienie jej idei odpowiedzialno ci st d cz trzecia monografii po wi cona została analizie poj cia odpowiedzialno ci jako granicy *wolno ci*. Filozofia od dawna „odkryła” idee odpowiedzialno ci oraz jej nierozzerwalny zwi zek z ide *wolno ci* - bez *wolno ci* nie sposób mówi o odpowiedzialno ci, a bez odpowiedzialno ci nie sposób mówi o *wolno ci*. Tym samym filozofowie zrozumieli i zaakceptowali niemoliwe do przecenienia znaczenie idei odpowiedzialno ci. Bez cienia przesady mo na poprzednie stulecie w dziejach filozofii nazwa „wiekiem odpowiedzialno ci”.

Cz czwarta i ostatnia monografii po wi cona została jednej z egzemplifikacji idei odpowiedzialno ci, jak jest, nabieraj ca coraz wi kszego znaczenia, etyka biznesu. Jak s dz niektórzy, etyka biznesu pojawiła si w sposób konieczny, jako odpowied na pal ce problemy i dylematy zrodzone przez gospodark wolnorynkow oraz zjawisko globalizacji gospodarki. Nie mo na jednak nie zauwa a , i jednym z zasadniczych powodów jej pojawienia si stała si nadmierna jednostronno w ujmowaniu idei *wolno ci*, a przede wszystkim oderwanie idei *wolno ci* od kontekstu etycznego. Jedynie wprowadzenie zasad etycznych do działalno ci gospodarczej mo e przeciwdziała zagro eniom, jakie niesie niewła ciwie poj ta *wolno gospodarcza*.

PIOTR GUTOWSKI:

MI DZY MONIZMEM A PLURALIZMEM. STUDIUM GENEZY
I PODSTAW FILOZOFII JOHNA DEWEYA

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Wcze niejsze badania, jakie prowadziłem w nad dziejami tzw. filozofii procesu (*Filozofia procesu i jej metafizologia*. Lublin 1995) oraz filozofii analitycznej (P. Gutowski, T. Szubka, red.: *Brytyjska filozofia u schyłku XX wieku*. Lublin 1998), zwróciły moją uwagę na rosn ce wpływy amerykańskiego pragmatyzmu w ostatnich latach. Szczególnie ciekawie rysowała si w tym kontekście postać Johna Deweya, który w ciągu ostatnich 20 lat zyskiwał stopniowo miano jednej z najważniejszych postaci filozofii XX wieku. Stało si tak głównie za przyczyn wpływowych prac Richarda

Rorty'ego, który Deweya ustawił w rzędzie takich myślicieli jak M. Heidegger i L. Wittgenstein, podkreślając, że znaczenie tych trzech filozofów tkwi w rozwoju ich myślenia, obrazując rozwój całej filozofii Zachodu w ciągu ostatnich kilku wieków: od fascynacji problematyką metafizyczną i epistemologiczną do jej porzucenia i uświadomienia sobie, że stanowi ona rodzaj samooszukiwania się. Ta diagnoza przekonała mnie, że warto bliżej przyjrzeć się filozofii Deweya, tym bardziej, że wydawało mi się, wbrew temu co twierdził Rorty, iż problematyka metafizyczna jest mocno obecna nie tylko we wczesnych, ale i w późniejszych jego pracach. Monografia *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* jest próbą samodzielnego odczytania twórczości tego filozofa i wiążąc ją z kontrastem, jaki pojawiał się między moim pierwotnym wyobrażeniem o jego filozofii, a wpływami interpretacji Rorty'ego (i tak jak H. Putnama czy C. Westa). Jako klucz do zrozumienia filozofii Deweya wybrałem opozycję monizm-pluralizm, o której W. James mówił, że jest najbardziej płodną opozycją w filozofii, a z całego szeregu zagadnień, które składają się na zróżnicowanie między monizmem i pluralizmem, wybrałem dwa: spór metafizycznego atomizmu z holizmem oraz materializmu z idealizmem obiektywnym i dualizmem. Stanowisko Deweya w tych kwestiach przedstawione jest odpowiednio w rozdziałach II i III.

Rozdział I: *Ewolucja intelektualna Johna Deweya* dostarcza obszernej biografii tego uczonego, której zasadniczą osią są wybory wiatopoglądowe. Twierdzę, że jego myśl ewoluowała od teizmu, poprzez panteizm do naturalizmu, a ślad tej drogi widać w całej jego filozofii. Wycióryst Deweya przedstawiam w dwóch paragrafach: 1. *Heglizm i chrześcijaństwo* oraz 2. *Naturalizm i demokracja*. Cały rozdział zaprojektowany został z myślą o polskich czytelnikach, którzy nie mają dostępu do obszerniejszych informacji o jego życiu, zawartości jego prac oraz o wpływie, jaki wywarł on na różnej sfery kultury. A wpływ ten (nie tylko w obszarze kultury Zachodu) był zaiste imponujący, zwłaszcza poprzez jego prace z zakresu pedagogiki i psychologii. Nowatorskie idee w tych dziedzinach były jednak aplikacją ogólniejszych filozoficznych rozważań.

W rozdziale II: *Między metafizycznym holizmem a metafizycznym atomizmem*, analizuję najpierw (w paragrafie 1. *Absolut*), poglądy Deweya w okresie, gdy pozostawał pod wpływem heglizmu. W tej fazie jego filozofia miała wyraźną tendencję monistyczną i holistyczną. Mimo pluralistycznych deklaracji, Dewey akcentuje ontyczne pierwsze słowo tego, co uniwersalne, przy czym słowo „uniwersalne” odnosi się w tym przypadku nie tyle do ogólności, ile do całościowości. Każda indywidualna jest przejawem jaźni uniwersalnej rozumianej jako coś pojedynczego, lecz obszerniejszego, wszelkich obejmującego. Jesteli cokolwiek oprócz jaźni absolutnej zasługują-

łoby na miano indywiduum, to nie odrębne ja nie ludzkie, lecz pewne wi ksze całości, w których one funkcjonują. Można dopatrzeć się tutaj swobodnego gradualizmu, przypominającego nieco tradycję neoplatoników. Szczególnie owej „drabiny bytów” od góry w dół byłyby następujące: uniwersalna ja - struktury społeczne - ja nie jednostkowe. Mimo porzucenia heglowskiego antynaturalizmu (idealizmu), monistyczna tendencja wraz z tym gradualizmem pozostanie trwałym składnikiem także późniejszej filozofii Deweya. W okresie naturalistycznym wyraził się to w akcentowaniu niesamodzielnego jednostki zarówno względem środowiska (zwłaszcza społecznego), jak i wobec natury, która częściowo przejmie rolę uniwersalnej ja, natomiast wszakże różnic, a nie bieżąco traktowana jako metafizyczne indywiduum. Dewey bieżąco podkreślał, a różnicowanie w obrębie świata fizycznego ma charakter funkcjonalny w stosunku do energii stanowiącej jądro natury, a organizm ludzki nie jest jak wyróżniona postać bytu, ale - zgodnie z teorią ewolucji - przejawia się łącznie z innymi formami rzeczywistości, i wreszcie, a człowiek jako wolna i odpowiedzialna jednostka jest tworem społecznym. Pojawia się interesująca kategoria sytuacji, która bieżąco pretendowała do odgrywania roli metafizycznego indywiduum. Pojęcie sytuacji i jego relacji do pojęć jednostkowych ja nie w dojrzałej twórczości Deweya po widać w paragrafach 2. *Sytuacje* oraz 3. *Jednostki*. Analizując m. in. zarzut Russella dotyczący granic sytuacji i Deweyowskiej koncepcji indywidualizacji sytuacji oraz zarzut Santayany, który twierdził, a Dewey redukuje jednostkowe ja nie do ich funkcji społecznych. Ostatecznie w paragrafie 4. *Kontekstualizm*, określam dojrzałe stanowisko Deweya jako koncepcję zontologizowanych kontekstów, która powstała przez „rozbitcie” Heglowskiego Absolutu i jest próbą zajęcia stanowiska po redniejszego metafizycznym holizmem a atomizmem.

W rozdziale III: *Między idealizmem obiektywnym, dualizmem a materializmem*, analizuję stanowisko Deweya w kwestii natury rzeczywistości. W paragrafie 1. *Uniwersalna wiadomość*, twierdzę, a już we wczesnej fazie jego rozwoju Dewey jedynie nominalnie zajmował stanowisko antynaturalistycznego monizmu, zgodnie z którym istnieje tylko jeden rodzaj rzeczywistości: uniwersalna wiadomość. Faktycznie bowiem pojmował on tę wiadomość jako *coincidentia oppositorum* - jedno przeciwieństwo: wiadomości i materii, podmiotu i przedmiotu. Od początku więc starał się Dewey zajmować stanowisko po rednie w sporze między idealizmem obiektywnym a materializmem, które jednocześnie nie jest dualizmem substancji. Ta tendencja jest widoczna także w jego koncepcji z dojrzałej fazy twórczości, którą zwykle określa się mianem naturalizmu. Naturalizm ten nie jest materializmem, ale nie jest także dualizmem - i tutaj Dewey stara się zajmować stanowisko po rednie między skrajnościami. Niezależnie od trudności z określeniem

tego stanowiska, wydaje się ono być koncepcją metafizyczną. Jest to wszelako szczególnego rodzaju metafizyka, która stara się zespolić pojęcia metafizyczne (w sensie ścisłym) z takimi, którym zwykle przypisywano sens epistemologiczny. W paragrafie 2. *Do wiadzenia pierwotnego*, ledź Deweyowski próbuje stopienia metafizycznego pojęcia natury i epistemologicznego pojęcia do wiadzenia. Analizuję jego koncepcję do wiadzenia pierwotnego i staram się ukazać jej historyczny związek z Jamesowską koncepcją radykalnego empiryzmu oraz podobnymi intuicjami niektórych idealistów, zwłaszcza Bradleya i Schellinga. W paragrafie 3. *Poznanie i komunikacja*, przedstawiam, w jaki sposób Dewey wyobraził sobie wyłonienie się z natury (pierwotnego do wiadzenia) całej sfery ludzkiej kultury, a zwłaszcza dziedziny szeroko pojętego poznania i wartości. Zawarte tam analizy prowadzą do wniosku, że w bardzo szczególny sposób pojmował on zarówno ewolucję natury, jak i samą naturę. Ewolucja ta jest bowiem w pewnym sensie ukierunkowana, skoro generuje wiele i zróżnicowanie, „zmierza” ona do coraz większej jedności pojętej jako komunikacja między wyodrębnionymi elementami. Wydaje się, że w przeciwieństwie do Marksa, który w konflikcie upatrywał zasadniczy rozwój świata, dla Deweya tak zasadniczy jest komunikacja (która może być nazwana wewnątrzbytową solidarność). Ona właściwie stanowi ontologiczną podstawę języka i całego świata wartości moralnych. Oznacza to, że sama natura pojęta jest tu w taki sposób, iż w pewnym sensie „zawiera” ona już wszystko, co ma z niej powstać. Wiele wskazuje na to, że Dewey miał szeroką koncepcję pierwotnej natury jako czegoś wyposażonego w jakoś, zwłaszcza w tzw. jakoś trzecie, z których dopiero wyłania się podmiot i przedmiot, a wraz z nim także pojęcie natury w w szym rozumieniu, jako czegoś, co jest materią i umysłem. Taka koncepcja jest w pewnych aspektach bliska koncepcji Arystotelesa. W paragrafie 4.: *Naturalizm*, analizuję charakter Deweyowskiego naturalizmu. Staram się odpowiedzieć na pytanie, czy można zaklasyfikować go jako materializm emergentny. Taka interpretacja sugerowana jest we wspólnym artykule Deweya, S. Hooka i E. Nagela z 1945 r. *Are Naturalists Materialists?* Twierdzę jednak, że koncepcja zawarta w tym tekście (napisanym głównie przez Nagela) nie jest zgodna z duchem innych późniejszych prac Deweya, które zdają się traktować jakoś trzecie jako nieemergentne, a więc w pewnym sensie pierwotne. Jakoś te mogą być nazwane afektywnymi, pod warunkiem, że nie będą one rozumiane jako odnoszące się tylko i przede wszystkim do sfery ludzkiej. O ile więc koncepcja Deweya jest jak postaci emergentyzmu, to nie jest materializmem emergentnym, lecz czymś pomiędzy materializmem, idealizmem obiektywnym i dualizmem, czego nie można jednak klasyfikować także jako monizm neutralny. To ostatnie stanowisko sprowadza się w istocie do sceptycyzmu w kwestii cha-

rakteru natury. Monista neutralny uwa a, e rzeczywisto nie jest ani materialna, ani niematerialna, a Dewey zdaje si twierdzi , e ona jest zarazem i taka i taka, chocia nie w tym sensie, jak chcialby dualista.

Zasadnicze novvm swojej ksi ki w porównaniu z ogromn , zwłaszcza angloj zyczn literatur na temat Deweya, widz w spojrzeniu na jego filozofi chłodnym okiem historyka filozofii niezaangażowanego w nasyczone elementami ideologicznymi spory na temat to samo ci tradycji pragmatycznej oraz w uj ciu badanej twórczo ci od strony ogólnego sporu mi dzy monizmem i pluralizmem. W takim wietle szczególnie klarownie ujawniła si tendencja tego my licieła do zajmowania stanowisk umiarkowanych, zarówno we wczesnej (neoheglowskiej), jak i w pó nej (naturalistycznej) fazie jego twórczo ci. Moje badania nie potwierdziły opinii Rorty'ego i Putnama o antymetafizycznym charakterze pó nej twórczo ci Deweya, ale nie zakwestionowały ich twierdzenia o du ym znaczeniu tej twórczo ci dla myli współczesnej. Znaczenie to tkwi m.in. w propozycji nowej metafizyki „rodka”, która stara si ł czy intuicje zawarte w holizmie i atomizmie, w idealizmie obiektywnym, materializmie i dualizmie, a nawet w teizmie, panteizmie i ateizmie. Chocia taka metafizyka nie zadowoli poszczególnych stron odpowiednich sporów, np. teistów czy ateistów, to jest atrakcyjna dla umysłów poszukuj cych kompromisów oraz w takich czasach jak obecne, gdy wyczerpuj si mo liwo ci dalszego eksplorowania pewnych skrajno ci (np. materialistycznego czy fizykalistycznego naturalizmu), a akceptacja stanowiska przeciwnego - obiektywnego idealizmu czy panpsychizmu - nie wchodzi (jeszcze?) w gr .

**ROMANA KOLARZOWA:
PRZEKROCZY ESTETYK
(Uniwersytet I ski w Katowicach)**

„Mak usypia, poniewa ma wła ciwo ci usypiaj ce”. Trafno sentencji Willarda Quaine'a, prezentujcej schemat wi kszo ci wyja nie spekulatywnych rzadko gdzie jest równie oczywista, jak w estetyce akademickiej, od pocz cia obracajcej si wokół dowodzenia, e dziełem sztuki jest to, co ujawnia warto ci estetyczne, a warto ci estetyczne konstytuuj obiekty, zwane dziełami sztuki. Ta nieposilna tematyka uchodzi przy tym za tak naturaln , wr cz oczywist , e domniemana oczywisto całkowicie przesłania i niekoniecznie prawe pocz cie rzeczonyj dyscypliny, i jej wysoce problematyczn ywotno , skazuj c j na nieustann reanimacj . A tymczasem nie jest trudno zauwa y , e estetyka w znanej postaci jest nie tyle dyscyplin naukow , ile uszczegółowieniem pewnej ideologii. Z nauki wzi ła przede wszystkim pretensj do bycia na wzór przyrodoznawstwa, które za cel bierze sobie odkrywanie praw, determinuj cych bieg rzeczy. Co uczyniwszy, pod po-

zorem odkrywania praw, zaczęła wprowadzać własne normy. Arbitralnie, czyli z uznaniem za cnotę brakiem troski o empirię. Zaznaczonym już w najniższym aksjomacie, znanym jako autonomia sztuki. Proces autonomizacji sztuki widziałabym jako wtórny wobec dążenia do autonomii samej estetyki. Dążenie to było typowe dla schyłku Oświecenia, z optymistycznymi wierzeniami w potęgę tworzonych nauk szczegółowych. *Post factum* zjawisko to zostało usankcjonowane w Heglowskiej koncepcji obiektywizacji ducha dziejów. Wykładnia ta diagnozuje jednak obumarcie sztuki; jest ona medium przeszłej epoki, niezdolnym do wypowiedzania problemów współczesnych.

Przebieg autonomizacji można przedstawić następująco: powołanie kategorii sztuk pięknych; ustalenie kanonu kryteriów estetycznych; uznanie ich za najwyższe i wyłącznie stosowne; rozwijanie reguł estetycznych według wzorców filozofii transcendentalnej; uznanie opisanych dokonania za odkrycia analogiczne do odkryć szczegółowych nauk przyrodniczych.

Szczególne znaczenie należy tu przypisać dwóm ostatnim elementom autonomizacji. Na dalszym sposobie myślenia o sztuce, praktykowanym już według reguł estetyki, prezentujemy się jako samodzielna dyscyplina akademicka, a równie na jej samo wiadomo ci zaważyło przecie i to, o wymienionych tu elementach niepodobna pogodzić. Filozofia transcendentalna polega w pełni na dedukcji spekulatywnej. Jej pewniki są całkiem innego rodzaju niż te, jakie preferuje szczegółowe przyrodoznawstwo, tzn. są one formalne i ponadempiryczne. Próba stworzenia takiej dyscypliny, która byłaby zarazem formalna, spekulatywna i odnosiła się wprost do jakiejś części wiata empirycznego narażona jest raczej na niepowodzenie¹. Oczywiście, można jednoznacznie opowiedzieć się przeciwko respektowaniu relacji estetyki z empirią sztuki, ale naówczas trzeba by było zrezygnować z roszczeń estetyki do roli krytycznej wobec sztuki. Rezygnacja ta oznaczałaby jednak podważenie zasadności normatywnych roszczeń tej dyscypliny.

Jeśli proces autonomizacji sztuki przez autonomię estetyki uznajemy za moment przełomowy, to jego rezultaty są kłopotliwe i do kłopotów prowadzą.

1. Przez wyodrębnienie sztuk pięknych zatarła się (uległa niwelacji?) wiadomość o ich związkach z innymi dziedzinami życia. Wyodrębnienie to jest więc pierwszym etapem alienacji sztuki, co później stanie się „wielkim tematem” estetyki; 2. Wyniesienie przez estetykę sztuki autonomicznej na specjalny piedestał aksjologiczny pozornie dowartościowało wszechstronnie rozumianą praktykę artystyczną. *De facto*, jak w każdym procesie alienacji, dokonano tu uproszczenia i deprecjacji tej sfery aktywności kulturowej; 3.

¹ Nie jest to wyłącznie problem estetyki. Podobne zastrzeżenia wysuwają się do każdej dyscypliny, która usiłuje łączyć metod dedukcyjną z uogólnieniami aposteriorycznymi; *vide*: kontrowersje metodologiczne wobec prawomocności teorii psychologicznych i zasadności ich odniesienia empirycznych.

Rozpatrywanie sztuki w kategoriach wyłącznie estetycznych przyczyniło się do pogłębienia alienacji sztuki. Spekulatywny wzorzec tego dyskursu umacniał przez wiadczenie o wtórności przedmiotowej wiedzy o sztuce i przyczyniło się do jej zaniku; 4. Roszczenia empirycznonaukowe estetyki widoczne są w skłonności do traktowania swoich własnych spekulacji jako analogów odkryć przyrodoznawczych. Skutkiem jest ahisteryczne i abstrakcyjne traktowanie sztuki; 5. Bezpośrednim wynikiem tak opisanego stanu rzeczy było rozpoczęcie kryzysu sztuki. Z perspektywy interesów własnych dyscypliny był to stan powstający, gdy rodziło się zapotrzebowanie na diagnozy i interpretacje; 6. Widomym znakiem kryzysu sztuki była redukcja *dzieła sztuki* do kategorii czysto formalnych i presja formalnego nowatorstwa jako podstawy aksjologicznej dzieła.

Symptomem streszczonych procesów stała się dysfunkcjonalność sztuki. Mimo na przykład, pomimo innowacji w naukowym obrazie świata, do O wiecienia utrzymywał się w miarę spójny światopogląd, opisujący, wyjaśniający i zarazem regulujący sposób funkcjonowania kultury, której sam był immanentnym składnikiem. Rzeczywiście przedstawiona w tym obrazie świata była zamknięta, składowa i uporządkowana całość. W takim systemie miejsce tych rodzajów aktywności, które z czasem nazwano sztukami pięknymi, było określone równie dokładnie, jak czasami i powszedniości, wraz ze stosownym dla każdego z nich zbiorem zachowań. Ten rodzaj aktywności był integralną częścią porządku świata², odwzorowywał jego ład boski. Ten zaś, pomimo Pascala (któremu Buber przypisuje pierwsze słowo w wywiedzeniu wniosków egzystencjalnych z pokopernikowskiego „otwartego świata”³), pozostawał tomistyczny lub (przy dominacji chrześcijaństwa reformowanego) augustyński.

W poszukiwaniu namiastki zdeprecjonowanego tradycyjnego Absolutu przekształcono sztukę - medium nie tylko w dziedzinie autonomicznej, ale również autotelicznej. I podobnie, jak zabsolutyzowany i zamknięty w przez-

² Na ten temat istnieje rozległa literatura etnologiczna i religioznawcza. Przypomnie należy klasyczne i nadal aktualne rozważania van der Leeuwa, (zob. G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk. Warszawa 1978. s. 430-485. 577-589); także R. Caillois: *Człowiek i sacrum*, tł. A. Tatarkiewicz. E. Burska. Warszawa 1995. s. 63. 141-156. Z rozważa filozoficznych - poza opracowaniami historycznymi - na uwagę zasługują przede wszystkim rozważania Gadamera oraz Adorna. Z dwóch powodów: 1. obaj prezentują „stanowisko estetyczne”, czyli nie zachodzi podejrzenie, że są tu wykorzystywani *ad usum Delphini*; 2. wydaje się nader owocne porównanie dwóch postaw w obrębie jednego stanowiska: wywoda onej analizy racji estetyki (aczkolwiek wykraczających poza samą dyscyplinę) Gadamera i polemicznej apologii, która niepostrzeżenie przechodzi w krytykę autonomizmu, przeprowadzanej przez Adorna. (Dahlhaus powiada nawet, że Adorno uprawiał - via socjologia kultury - teologię sztuki). Pomimo to obaj są zgodni, że współczesna sztuka zachowuje znaczenie nieornamentalne tam, gdzie wykracza poza estetyczny dogmat.

³ M. Buber: *Problem człowieka*, tł. R. Reszke. Warszawa 1993, s. 25-26.

naczonej mu wi tyni rozum stała si substytutem bosko ci i „egzystencjaln abstrakcj ”.

Egzystencjalna abstrakcyjno sztuki przejawiała si trojako, poprzez: a) ukonstytuowanie kategorii *dzieła sztuki* oraz przypisanie mu statusu *przedmiotu odr bnego i swoistego kultu*; b) uogólnienie ró nych dziedzin praktyki artystycznej (*sztuki pi kne*) - ze wskazaniem uniwersalnej perspektywy aksjologicznej (*pi kno*) i z pomini ciem wła ciwej ka dej z tych dziedzin specyfiki ontologicznej; c) normatywne ustanowienie estetycznej postawy wobec sztuki jako jedynej, a warto ci estetycznych - jako granicznych (ostatecznych).

Funkcjonalnie sztuka została wi c postawiona poza rytmem ycia. Jej miejsce znalazło si nie tylko poza codzienno ci , ale tak e poza od wi tno ci ; stawszy si przedmiotem kultu, przestała by znacz cym czynnym elementem rytuału wi towania⁴. Okre lenie „znacz cy czynny element” rozumiem tu nast puj co: w tradycyjnym rytuale wi towania okre lone miejsce przysługiwało np. muzyce. Utwór muzyczny był wi c istotnym medium wi teczno ci jego pojawienie si ewokowało i aktywizowało aur wi ta. „Od wi tno ”, przejawiaj ca si w wyl cznie estetycznym obcowaniu ze sztuk , zapoznaje ten jej medialny i aktywny charakter: utwór staje si adresatem, a nie wyrazicielem uczu wi tecznych. W tak wła nie okre lonym kontek cie pytanie po co sztuka nabiera wa ko ci. Tyle, ze estetyka rozmy lnie t kwestii ignoruje. A sztuka i tak chodziła (i chadza) swoimi drogami. Zwykle ponad estetyk .

RADOSŁAW KULINIAK:

SPÓR O OCZYWISTO NAUK METAFIZYCZNYCH.

KONKURS KRÓLEWSKIEJ AKADEMII BERLI SKIEJ Z 1763 ROKU

(Uniwersytet Wrocławski)

Celem podj tych przeze mnie bada , udokumentowanych w postaci opublikowanej rozprawy habilitacyjnej oraz tłumacze , artykułów, spisów bibliograficznych i innych prac, było przedstawienie poszczególnych faz reformy metafizyki, która miała miejsce w filozofii niemieckiego Ó wiecienia w drugiej połowie XVIII wieku. W szczególny sposób wi zały si one z konkursem Królewskiej Akademii Berli skiej z 1763 roku. Jego istot było uzasadnienie problemu oczywisto ci nauk metafizycznych, a ci le rzecz ujmuj c, porównanie stopnia pewno ci podstaw tych nauk z oczywistymi

⁴ G. van der Leeuw. dz. cyt., s. 586-588. O niezrozumieniu tej kwestii wiadczy nawykowe traktowanie: a) artefaktów z innych kultur, maj cych w nich rol takich wła nie elementów; b) artefaktów z własnego kr gu kulturowego, ale wytworzonych w epokach przedestetycznych; wyl cznie estetycznie, tj. jako dzieł sztuki. Wskazywałam na to w *Romantycznej religii sztuki...* (*Zeszyty naukowe* VII. AM Pozna 1994. s. 60).

podstawami nauk matematycznych. Problem ten nigdy nie był przedmiotem szczegółowych badań i opracowań zarówno w polskiej, jak i obcojęzycznej literaturze filozoficznej. W przeprowadzonych przeze mnie badaniach natrafiałem jedynie na opracowania, w których problemy konkursowe są omawiane w szerszym kontekście, na przykład w perspektywie rozwoju filozofii Immanuela Kanta. Wśród najważniejszych przesłanek, które skłoniły mnie do napisania rozprawy habilitacyjnej należy wskazać: a) ukończone prace przygotowawcze, w których starałem się w analityczny sposób rozpoznać skomplikowany charakter filozofii niemieckiego Oświecenia; b) ukończone prace badawcze nad konkursem Akademii Berlińskiej z 1763 roku, które przeprowadziłem w ciągu ostatnich czterech lat (przetłumaczona i opracowana rozprawa konkursowa M. Mendelssohna, oraz przetłumaczona i opracowana *Rozprawa o Criterium veritatis* J. H. Lamberta); c) uzupełnienie luki w polskich badaniach nad filozofią niemieckiego Oświecenia, a zwłaszcza nad dokonaniem reform metafizyki.

Celem rozprawy było przedstawienie najważniejszych problemów z zakresu badań nad metafizyką, które próbowano rozwiązać podczas konkursu Królewskiej Akademii Berlińskiej w latach 1761-1763. Rozpoczyna ona reformę metafizyki w filozofii niemieckiego Oświecenia w drugiej połowie osiemnastego wieku. Przebiega ona w trzech kolejnych od siebie fazach. Pierwsza związana jest z ustaleniami, które w rozprawach konkursowych zaprezentowali Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, Thomas Abbt i Johann Heinrich Lambert. Druga odnosi się do systemowych prób reformatorskich Lamberta i Kanta, w efekcie których powstają *Neues Organon* (1764) i *Krytyka czystego rozumu* (1781). O trzeciej fazie tej reformy stanowiła reakcja ówczesnego środowiska filozoficznego na Kantowską *Krytykę czystego rozumu*. Pierwsze recenzje tej pracy ukazywały się we "Frankfurter gelehrte Anzeigen", "Gothaische gelehrte Zeitungen" i w "Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen". Dodajmy, że reforma metafizyki w filozofii niemieckiego Oświecenia zakończyła się wraz z ostatnim w osiemnastym wieku konkursem Akademii Berlińskiej z 1792 roku, w którym przedstawiono rezultaty badań nad metafizyką od czasów Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Christiana Wolffa.

Przedmiotem moich analiz był spór o oczywiste nauki metafizycznych, który wyłonił się w trakcie trwania konkursu Królewskiej Akademii Berlińskiej w latach 1761-1763. Bezpośrednio do wspomnianego konkursu dopuszczono rozprawę M. Mendelssohna *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (M. Mendelssohn, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, w: *Moses Mendelssohn's Schriften zur Metaphysik und Ethik sowie zur Religionsphilosophie*, hrsg. v. M. Brasch, Leipzig, Verlag von Leopold Voss 1881, s. 49-105. Rozprawa ta została przeze mnie wspólnie

z Tomaszem Małyszkiem przetłumaczona oraz poprzedzona obszernym wst p em, s. 7-38, i komentarzem, s. 97-119. Zob. M. Mendelssohn: *O oczywisto ci w naukach metafizycznych*, Wrocław 1999, s. 39-96) i I. Kanta: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (I. Kant: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, w: *Immanuel Kants Werke. Vorkritische Schriften von Immanuel Kant*, hrsg. von A. Buchenau, Berlin 1922, Bd. 2, s. 173-203. Ukazały si równie dwa tłumaczenia polskie tej rozprawy: I. Kant: *Rozprawa o wyra no ci zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, tłum. polskie K. Rak na podstawie *Kants Werke*: Akadcmie-Textausgabe, Berlin 1968, Bd. 2, s. 273-302, „Edukacja Filozoficzna”, nr 7/1989, s. 441-468. Przedruk tej pracy znajduje si w *Pismach prz.ekrytycz.nych Kanta*, red. M. elazny, Toru 1999, s. 55-83. Zob. tak e tłumaczenie rozprawy Kanta, które M. J. Siemek bez uwzgl dnienia wst pu zamieszcza w wyborze tekstów z *Filozofii niemieckiego O wiecenia*, s. 158-173). We wst pnej za selekcji odrzucono prace: T. Abbta: *Von der Gewiheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten* (T. Abbt: *Von der Gewiheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten*, w: *Vermischte Werke*, 6 Bde, Berlin-Stettin 1772-1781, Nachdruck, 3 Bde: Hildesheim - New York 1978, Vierter Theil, Berlin - Stettin 1780, Bd. 2 des Nachdrucks: Hildesheim - New York 1978, s. 59-134. Rozprawa ta została przetłumaczona przeze mnie wraz z T. Małyszkiem. Obecnie trwaj prace nad jej szczegółowym opracowaniem), anonimowe *De evidentia in metaphisices et theologiae religionsique naturalis principiis*, oraz F. D. Behna *Gedanken über die Gewiheit der menschlichen Erkenntniss von geometrischen und metaphysischen Wahrheiten*. Ogółem w przeprowadzonej w latach 1761-1762 selekcji odsuni to dwadzie cia obszernych manuskryptów. W archiwum Berli skiej Akademii Nauk znajduje si dwadzie cia obszernych manuskryptów odpowiadaj cych na pytanie konkursowe, których ostatecznie nie dopuszczono do konkursu. Nie zostały one jeszcze zbadane. Informacj o nich podaj za Dietrichem Heinrichem z *Kants Denken 1762/163. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*, w: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H. Heimsoeth u.a.), Bd. 6, Hildesheim 1967, s. 12.

Podczas wspomnianego konkursu spróbowano po raz pierwszy w filozofii niemieckiego O wiecenia kompleksowo zbada nauki metafizyczne pod wzgl dem podobie stwa do nauk matematycznych. Badania te dotyczyły przede wszystkim zakresu i stopnia oczywisto ci podstaw nauk metafizycznych. Ujawniły, e metafizyka i nale ce do niej nauki nie maj tak oczywistych ani pewnych podstaw, jak geometria, arytmetyka, czy te algebra.

Pokazały równie, że wszelkie próby wskazania stopnia oczywistości podstaw tych nauk muszą być wzorowane na pewno na uzyskanej matematyce, a zwłaszcza geometrii. Tym samym metafizyka nie może być sama w sobie prawda, a zwłaszcza bycia jedyną oczywistą i pewną nauką. Wspiera się tylko na przekonaniu, że jest w stanie uzyskać podobny do geometrii stopień pewności. U wielu filozofów niemieckiego Oświecenia pojawia się ono w kontekście badań metodologicznych przeprowadzonych przez Wolffa nad zakresem i stopniem pewności metafizyki. Filozof ten zauważył, że metafizyka, w przeciwieństwie do matematyki, nie jest nauką o bycie szczególnym, lecz bada byt jako byt. Od Wolffa wyłania się zatem w filozofii niemieckiego Oświecenia wielka szansa na zdecydowany postęp w badaniach nad metafizyką. Co więcej, w interesującym nas konkursie spróbowano zastosować Wolffia'skie ustalenia metodologiczne nie tylko do obszaru samej metafizyki, lecz także do jej nauk. Wśród nich wymieniana są teologia naturalna i etyka. Starano się podnieść w ten sposób należące do metafizyki nauki do miana dyscyplin o wyrażone wyznaczonym stopniem pewności. Podkreślamy jednak, że zaprezentowane rozwiązanie konkursowe są w tym względzie do siebie podobne. Nie uwzględniają w pełni osiągnięć Wolffa, kierując się w stronę łatwiejszych, choć tylko pozornie rozwiniętych przez Kartezjusza. Jak zauważa Gilson w *Byt i istota*, dzieje się tak dlatego, że Wolff „nie zadowala się jedynie powierzchowną łatwością, z jaką Kartezjusz - uchyliwszy się od wyjaśnienia podstawowych pojęć filozofii pierwszej - pozostawia troskę o rozumienie ich jedynie naturalnym zdolnościom rozumu. Wolff analizował jeden po drugim terminy «Skoła» i przekonał się, że na ogół mają one sens. Co więcej, powrócił on do pojęcia właściwej nauki o przedmiocie, który oznaczają te terminy, tak że wraz z nim odradza się naprawdę filozofia pierwsza Arystotelesa i scholastyków, pod inną postacią i przy zastosowaniu nowej techniki. Pytanie, co to jest byt, które już Arystoteles uważał za nienowoczesne, zostaje postawione na nowo w połowie XVIII wieku i wówczas właśnie nauka o bycie jako bycie stara się po raz pierwszy osiągnąć doskonałą czystość”. Tym samym wady dla Wolffa problem bytu uzyskuje u jego następców dodatkowe znaczenie. Na przykład w pracy konkursowej Kanta byt nie jest orzeczeniem rzeczy, lecz zajmuje pozycję absolutną. Z kolei Mendelssohn za byt uznaje konkretną i jednostkową rzecz. Bada jasne i wyraźne cechy, ustalając na ich podstawie wyczerpujące pojęcie i definicję rzeczy. W rozważaniach Abba ujawnia się natomiast próba określenia fenomenalnej struktury rzeczy. Lambert zaś poszukuje kryterium oczywistości podstaw metafizyki, a zwłaszcza cech jasnych i wyraźnych, a następnie pojęć i definicji, w odniesieniu do konkretnej i jednostkowej rzeczy. Podkreślamy, że we wszystkich tych przypadkach wspólnym polem odniesienia są ustalenia Wolffa, a w szczególności przyjęte

przez niego za Leibnizem metodologiczne perspektywy rozwoju nauk metafizycznych.

PAWEŁ MAZANKA:
RÓDŁA SEKULARYZACJI I SEKULARYZMU
W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Tematem rozprawy jest charakterystyka sekularyzacji i sekularyzmu zachodzących w obrębie kultury Europy Zachodniej, oraz wskazanie na niektóre ich źródła. Tak postawiony temat wydaje się być bardzo aktualny, podkreśla się bowiem chociażby, że żyjemy obecnie w epoce sekularyzacji i sekularyzmu. Mówi o tym zarówno filozofowie, teologowie, socjologowie, a także przedstawiciele innych dziedzin humanistyki. Można jednak zauważyć, że autorzy koncentrują się chociażby na negatywnych funkcjach sekularyzacji i sekularyzmu w życiu społecznym, natomiast w mniejszym zakresie podejmują problem źródeł tych zjawisk. Również pewne brakuje zauważyć w głębszej charakterystyce samej sekularyzacji i sekularyzmu, który przedstawia się zbyt ogólnikowo. Ten właśnie „nie zagospodarowany jeszcze obszar”, stara się w pewnej mierze uzupełnić niniejsza praca. Sformułowany powyżej temat próbuje się rozwinąć w czterech rozdziałach (I: *Rozumienie sekularyzacji i sekularyzmu*, II: *źródła sekularyzacji w okresie starożytności i w średniowieczu*, III: *źródła sekularyzacji i sekularyzmu w okresie Renesansu*, IV: *Niektóre źródła sekularyzacji i sekularyzmu w okresie nowożytnym*).

W pracy zaproponowano określenie sekularyzacji kultury jako procesu, w którym religia, tzn. wartości religijne, instytucje religijne, są wypierane zarówno z życia społecznego, jak i indywidualnego. Jest więc ona procesem uwalniania się spod kontroli religii: w sferze teoretycznej jest to uwalnianie się spod wpływu treści religijnych (np. prawd objawionych), a w sferze praktycznej - spod opieki instytucji religijnych. Innymi słowy w sekularyzacji sfera *sacrum* - rozumiana jako przedmiot przeżyć religijnych oraz jako to, w którym uobecniają się rzeczywiście boska, a więc pewne miejsca, jak np. kościoły; pewne okresy, jak np. religijne święta i pewne działania, jak np. sprawowanie sakramentów - zostaje spychana na margines życia społecznego i indywidualnego.

Sekularyzacji posiada zarówno pozytywne jak i negatywne strony. Do cech pozytywnych zaliczono m.in. wpływ sekularyzacji na racjonalizację koncepcji filozofii, teologii i nauk przyrodniczych, głównie w aspekcie wypracowania ich prawidłowych metodologii. Sekularyzacja wpłynęła również, w pewnych okresach kultury europejskiej, na racjonalizację koncepcji *sacrum* oraz na racjonalizację społeczno-politycznych struktur wielu naro-

dów. Sekularyzacja nie jest jednak e samym tylko dobrodziejstwem. Sekularyzacja mo e przyczynia si do zaniku naturalnej, jak si uwa a, skłono ci człowieka do religijnej interpretacji codziennego do wiadczenia. Towarzyszy temu nowy typ wiary, ju nic religijnej, ale wiary w poznanie naukowe, uznawane za ostateczne kryterium oceny rzeczywisto ci, oraz wiary w technik , daj c człowiekowi niemal nieograniczone mo liwo ci. Przy czym za niepotrzebne uznaje si inne formy ludzkiej działalno ci inspirowane np. filozofi czy religi . Mo na wtedy mówi ju nie o sekularyzacji, ale o sekularyzmie. Przej cie jednego zjawiska w drugie, nie zawsze jest łatwo dostrzegalne.

W pracy zaproponowano, aby sekularyzm rozumie jako pewn filozofia ycia, postaw yciow , uznaj c , e wszystko cokolwiek jest realne, mo e by tylko naturalne, tzn. okrelane w terminach przyj tych w obr bie metod stosowanych w naukach przyrodniczych. W postawie tej znika perspektywa pozamaterialna, i nadprzyrodzona. Zarówno w naukach szczegółowych, jak i w filozofii, moralno ci, polityce, sztuce - człowiek ze swj wolno ci i ze swoimi ziemskimi planami, staje si jedynym punktem odniesienia. Dlatego te sekularyzm mo e by okrelany również jako pewna ideologia b d ca z jednej strony rezultatem procesu sekularyzacji, a z drugiej - prób usprawiedliwienia samego faktu sekularyzacji jako ródła i normy ludzkiego post pu, domagaj cej si całkowitej autonomii człowieka w kreowaniu swojego losu. Nic dziwnego, e sekularyzm negatywnie nastawiony jest do religii, a czasami mo e przechodzi na pozycje zdecydowanego ateizmu, czy nawet antyteizmu. Zwykle jednak sekularyzm bli szy jest agnostycyzmowi, b d te wieckiemu (laickiemu) humanizmowi, z którym czasami jest uto samiany.

Zasadnicz cz pracy stanowi próba okrelenia niektórych ródeł sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej. Pokazano, e pocz tki procesu sekularyzacji si gaj czasów staro ytnych, natomiast o pierwszych oznakach skularyzmu mo na mówi pocz wszy od okresu Renesansu i rodzin kultury nowo ytniej. Za pierwsze ródło sekularyzacji uznano narodziny filozofii greckiej i przej cie od praktyczno-mitologicznego sposobu my lenia, do my lenia teoretycznego, empirystyczno-racjonalistycznego. To „odczarowanie” staro ytnego wiata weszło w now faz po zderzeniu si kultury greckiej z religi chrze cija sk , która przyniosła systematyzację i racjonalizację koncepcji *sacrum* i otaczaj cego wiata. Załamanie si tego pozytywnego procesu sekularyzacji nast piło w pierwszych wiekach chrze cija stwa, gdy do greckiego racjonalizmu doł czyło si przesadnie sakralne pojmowanie przyrody jako symbolu prawd duchowych. Doszło do niewła ciwej sakralizacji filozofii, nauki i konsekwentnie całej rzeczywisto ci. Stan ten musiał doprowadzi do kolejnej sekularyzacji, co miało miejsce ju

w okresie renesansu. Znaczącą rolę w tym procesie odegrała szkoła w Chartres, kładąc nacisk na niezależność nauki od teologii, oraz filozofia św. Tomasza z Akwinu, który przyczynił się do właściwego ustawienia relacji pomiędzy wiarą a nauką; filozofia a teologia, a przez to do oczyszczenia koncepcji *sacrum*.

Okres Renesansu przyniósł kolejne źródła sekularyzacji, która zaczęła przechodzić w tym czasie w sekularyzm. Renesansowe źródła sekularyzacji i sekularyzmu, to m.in. nowe rozumienie człowieka oraz nowe podejście do filozofii, nauki i sztuki. Ta nowo wyrażała się w przejściu od postawy teocentrycznej właściwej renesansowi, do postawy antropocentrycznej i przyrodocentrycznej. Takie podejście do świata zaowocowało wielkimi odkryciami naukowymi, które niekiedy stały w opozycji do głoszonych prawd religijnych. Wielu naukowców musiało zmierzyć się z dramatycznym wyborem: albo zmienić znaczenie *Biblii* i Tradycji w celu ich uzgodnienia z wynikami naukowymi, albo też wprost przeciwstawić się niektórym teologom głoszącym tradycyjne rozstrzygnięcia. Jeżeli wybierano to drugie rozwiązanie, a przy tym dochadzono do tego panteizm, a później deizm - wtedy mamy do czynienia z przejściem od sekularyzacji do skularyzmu.

Zjawisko sekularyzacji i skularyzmu posiada nie tylko źródła natury naukowej, szczególnie filozoficzno-teologicznej, ale również źródła społeczno-polityczne i wewnętrzno-cielne. Od XI wieku władza kościelna zaczęła się gwałtownie rozwijać, czyli sama zaczęła się sekularyzować. Na reakcję tej ostatniej nie trzeba było długo czekać. Marsyliusz z Padwy i Wilhelm Ockham dosyć szybko sformułowali program emancypacji władzy świeckiej, która, stając się coraz silniejsza, zaczęła spychać na margines władz polityczno-kościelnych. Było to właśnie źródłem sekularyzacji ogólnego wyglądu kultury europejskiej. Kolejnymi źródłami sekularyzacji i skularyzmu, przyczyniającymi się do osłabienia religii, zarówno od strony treściowej jak i organizacyjnej, były: schizma zachodnia; nowe religijne nurty myślowe (wyklifizm i husytyzm), a szczególnie reformacja protestancka, która przyczyniła się do utraty jedności chrześcijaństwa w XVI wieku.

Poszukiwanie źródeł sekularyzacji i sekularyzmu w okresie nowożytnym ograniczono w niniejszej pracy do filozofii Kartezjusza i Marksa, które w znaczący, choć odmienny sposób, przyczyniły się do wzmocnienia omawianych procesów.

W filozofii Kartezjusza można znaleźć kilka źródeł sekularyzacji i sekularyzmu. Jedno z źródeł wypływa z Kartezjańskiej teorii poznania. W jej ramach spotykamy nową koncepcję prawdy i związaną z nią nową koncepcję racjonalności. W tym źródłem sekularyzmu jest Kartezjańska metafizyka, a szczególnie - jej ostry dualizm bytowy wyodrębniający *res cogitans* i *res*

extenso, oraz zbyt krucha jedno pomi dzy metafizyk a fizyk . W Kartezja skiej koncepcji - metafizyka zajmuje si Bogiem poprzez badanie umysłu; fizyka za penetruje wiat poprzez matematyczne badanie materii. W ten sposób Kartezjusz przyczynił si do „usuni cia” Boga ze wiata realnego, wiat stał si bez Boga, utracił wszelkie podobie stwo do Boga. Chocia wiat zale y od Boga w swym istnieniu i w swym trwaniu, to jednak wiat ten zdaje si ju nie potwierdza istnienia Boga. To umysł, zdaniem Kartezjusza, a nie otaczaj ca człowieka rzeczywisto , dostarcza dowodów na istnienie Boga.

Zasadnicze jednak ródło sekularyzmu w filozofii Kartezjusza tkwi, jak si wydaje, w jego argumentacji za istnieniem Boga i w koncepcji natury wynikaj cej z tej e argumentacji. Sam sposób dowodzenia istnienia Boga nasuwał podejrzenie, e twórca idei Boga jest umysł człowieka. Kartezjusz wi c mimowolnie otworzył mo liwo zaatakowania religii u samego jej korzenia, co te w sposób zdecydowany wykorzystał m.in. L. Feuerbach, nauczyciel K. Marksa. Je eli chodzi o natur Kartezja skiego Boga, to została ona zredukowana do roli najwy szej przyczyny wiata. Otd d imi Boga miało brzmie nie „Ten, który jest”, lecz tylko: „Sprawca Natury”; nie interweniuje ju w wiat, chocia podtrzymuje go w istnieniu. Bóg po obmy leniu mechanizmu wiata, w oczywisty sposób wycofał si z niego. Nie trudno zauwa y zwi zek powy szej koncepcji Boga z rodz cym si nowo ytnym sekularyzmem. Kartezjusz osłabił zainteresowanie prawdami Objawienia, a przez to przyczynił si do stopniowego zaniku sfery *sacrum*.

Poszukuj c ródła sekularyzacji i sekularyzmu w okresie nowo ytnym trudno nie nawi za do filozofii Karola Marksa. Zalicza si go przecie , obok Freuda i Nietzschego, do trzech wielkich sekularyzatorów okresu nowo ytnego. W pracy wskazano na dwa zasadnicze ródła sekularyzmu tkwi ce w filozofii Marksa, a s to: zdecydowana i wielostronna krytyka religii oraz zaproponowanie wiata nowego humanizmu, w którym zabrakło miejsca dla religii.

Pierwsze ródło, zaprezentowano poprzez odtworzenie wa niejszych etapów Marksowskiej krytyki religii. Zdaniem K. Marksa filozofa, religia tworzy niebezpieczn alienacj człowieka, umacniaj c przy tym alienacj polityczn i ekonomiczn . Jednym z najpowa niejszych skutków alienacji religijnej jest nadprzyrodzone, a nawet boskie usprawiedliwianie społecznego zła. Religia przesłania rozumno człowieka; religia jest opium ludu (okazało si , e jest to wyra enie bardzo wieloznaczne). Religia jest wi tym płaszczem zakrywaj cym robienie wieckich interesów, jest ideologi słu- c do usypiania sumie , nie tylko tych, którzy s uciskani i pocieszaj si nadziej nagrody wiecznej, ale równie bur uazji czerpi cej najwi ksze korzy ci z niesprawiedliwych stosunków społecznych.

Drugim ródem marksowskie skularyzmu była jego koncepcja człowieka. Filozof zaproponował pewn form humanizmu (mówi si o humanizmie Marksowskim, czy te w szerszym sensie humanizmie marksistowskim), stanowi cy wa ny element humanizmu wieckiego. Marksowski humanizm miał posta materializmu, był obaleniem, zniesieniem idei Boga. Dla Marksa krytyka religii ko czyła si tez , e człowiek jest istot najwy sz dla siebie (*höchstes Wesen*), st d jego kategoriyczny nakaz obalenia wszelkich stosunków, w których człowiek jest istot poni on , ujarzmion , opuszczon i godn pogardy. Filozof zaproponował wi c humanizm całkowicie skoncentrowany na człowieku, zazdro nie strzeg cy jego absolutnej wolno ci przed jakimkolwiek wpływem religii. Sfer *sacrum* starano si usun zarówno z ycia społecznego jak i indywidualnego.

Niniejsza praca jest niewielkim fragmentem analizy ródół sekularyzacji i skularyzmu w kulturze europejskiej. Analiz t uwa a si za po yteczn , bowiem pozwala ona w nieco pełniejszy sposób zrozumie wygl d współczesnej kultury, szczególnie w aspekcie relacji rozumu i wiary; „Aten” i „Jerozolimy”, jak mówi Tertulian. Analizy pokazały, e współczesna nieufno wielu ludzi do wszystkiego, co ł czy si z religii posiada swoje podstawy w długiej i czasami dramatycznej historii obecno ci i rozwoju sfery *sacrum* kulturze europejskiej.

RYSZARD MIREK:
FILOZOFICZNE PODSTAWY LOGIK WOLNYCH
(Uniwersytet Jagiello ski w Krakowie)

Nazwa logika wolna stanowi skrót od „logika wolna od zało e egzystencjalnych” lub, inaczej mówi c, „zobowi za ontologicznych”. Do powszechnie przyjmuje si , e w obr bie w szego (klasycznego) rachunku predykatów s formułowane tezy, które wprowadzaj do systemu zobowi zania ontologiczne. Oto przykład. Za nast puj ce dwie tezy:

- (1) $\forall x Px \text{ o } Pa.$
- (2) $Pa \text{ z } E \exists x Px.$

mo emy odpowiednio podstawi nast puj ce zdania:

- 1a) Je li wszystko istnieje, to Pegaz istnieje.
- 2a) Je li Pegaz jest skrzydlatym koniem, to istnieje co , co jest skrzydlatym koniem.

Przyczyn powstawania tego typu zda jest fakt, e rachunek predykatów w szego rz du interpretuje kwantyfikatory w sposób referencjalny albo egzystencjalny. Inaczej mówi c, warto ciami zmiennych indywidualnych (tutaj symbolizowanych przez litery x, y, z) zwi zanych przez kwantyfikatory jest zbiór przedmiotów istniejących. Je li zatem wprowadzamy do j zyka formalnego rachunku predykatów stałe indywidualne (tutaj symbolizowane

przez litery *a*, *b*, *c*), to tym samym te stałe symbolizuj nazwy, które posiadaj odniesienia do przedmiotów istniejących. Czy jednak nazwa *Pegaz* rzeczywiście odnosi się do jakiegoś przedmiotu? Jak można zarządzić temu i podobnym problemom?

Jednym z rozwiązań jest ograniczenie możliwości podstawiania za stałe indywidualne tylko nazw posiadających odniesienie (referencję) do przedmiotów istniejących. Od razu jednak pojawia się problem odróżnienia przedmiotów istniejących od przedmiotów posiadających tylko pozorne odniesienie. Jak wiadomo system Russella, który próbował rozwiązać problem istnienia z punktu widzenia logiki albo raczej filozofii języka, wprowadził podział na nazwy w sensie logicznym (imiona własne) i deskrypcje, zabraniał w nierozwiązywalne aporie. Przykład Russella pokazuje, że logika nie powinna rozstrzygać kwestii rzeczywistego istnienia czy nieistnienia konkretnych przedmiotów. Natomiast powinna dostarczać narzędzi dla formalizacji jak najszerszych fragmentów języka naturalnego. Gdyby bowiem zachować bez zmian rachunek predykatów w klasycznym sformułowaniu, to poza formalizacją logiczną znalazłoby się wiele wyrażenia języka potocznego, w których występują nazwy referencjalnie puste.

Termin *logika wolna* należy rozumieć jako system formalny rachunku predykatów w szeregach, z lub bez identyczności, w obrębie którego (i) występują stałe indywidualne, które nie muszą posiadać odniesienia do realnie istniejących przedmiotów i w którym (ii) kwantyfikatory są interpretowane egzystencjalnie. Pobieżna analiza niektórych systemów, na przykład systemu Leńiewskiego, może wskazywać, że mamy do czynienia z logiką wolną. W *ontologii* Leńiewskiego mogą występować nazwy, które nie posiadają referencji. Spełniony jest zatem jeden z warunków bycia logiką wolną. Pojawia się jednak pytanie, czy kwantyfikatory mają tam charakter egzystencjalny? Odpowiedź jest negatywna. Okazuje się bowiem, że teza (1) jest twierdzeniem w *ontologii*. Nie jest to zatem system, który jest logiką wolną. Logiką wolną nic nie jest również system Mostowskiego [1951], w którym występują *formuły otwarte*, które są tezami w dziedzinie pustej. (Formuły nazywamy *otwartymi* wtedy i tylko wtedy, gdy przynajmniej jedna zmienna w danej formule jest zmienną wolną nie pozostającą w zasięgu żadnego kwantyfikatora języka. Logiki, których twierdzenia obowiązują również w dziedzinie pustej nazywamy *logikami inkluzywnymi*. Określenie to wprowadził W. V. Quine). Wydaje się, że taka logika stanowi doskonały punkt wyjścia dla skonstruowania logiki wolnej, ponieważ za zmienne wolne można łatwo cię podstawić nazwy, czyli stałe indywidualne. Okazuje się jednak, że Mostowski traktuje formuły otwarte w dziedzinie pustej analogicznie do *formuł ogólnie domkniętych*, a więc do formuł, w których wszystkie zmienne wolne zostają związane kwantyfikatorem ogólnym. Chociaż w sys-

temie Mostowskiego kwantyfikatory interpretowane s egzystencjalnie, to formuła (1) jest spełniona w dziedzinie pustej z t jedynie ró nic , e zamiast stałej a wprowadza si zmienn x . Nie jest spełniony zatem warunek (i) bycia logik woln , poniewa w j zyku formalnym tego systemu nie pojawiaj si stałe indywidualne. Warto w tym miejscu nadmieni , e w systemie tym nie jest wprowadzalna nast puj ca formuła:

$$(3) \forall x Px \supset \exists x Px.$$

wiadczy to o tym, e mamy do czynienia z logik inkluzywn , a wi c z logik , która obowi zuje równie w dziedzinie pustej. Wniosek jest oczywisty: nic ka da logika inkluzywn jest logik woln .

Mo na odwróci problem i zada pytanie, czy ka da logika wolna jest inkluzywn ? Z punktu widzenia intuicyjnego logika obowi zuj ca w dziedzinie pustej czyni zało enie o nieistnieniu ani jednego przedmiotu. St d w wymiarze semantycznym mówi si o pusto ci dziedziny w strukturze teoriomodelowej, która stanowi formalny odpowiednik mo liwego wiata. Zało enie o pusto ci mo liwego wiata nie stanowi wi kszego problemu, poniewa z punktu widzenia logicznego nie ma powodu twierdzi , e istnienie czegokolwiek jest bardziej uzasadnione od nie istnienia niczego. Logika wolna nie musi jednak czyni takiego zało enia, bowiem przyj cie do j zyka formalnego nazw pozbawionych referencji wcale nie wyklucza istnienia nazw, które tak referencj posiadaj . Tak wi c obok nazw typu *Pegaz* czy *Kmicic*, które traktujemy jako puste w odniesieniu do zbioru przedmiotów istniej cych, wyst puj nazwy takie, jak *Juliusz Cezar* czy *Aleksander Macedo ski*, których odniesienie do istniej cych przedmiotów nie budzi w tliwo ci. Tym sposobem logiki wolne mog obowi zywa tylko w dziedzinach niepustych i wtedy po prostu nazywaj si logikami wolnymi, ale mog równie obowi zywa w dziedzinie pustej, a wówczas nazywaj si uniwersalnymi logikami wolnymi.

Skonstruowanie systemu logiki wolnej z punktu widzenia syntaktycznego wymaga wprowadzenia oprócz zwyczajowo przyjmowanych tez równie pewnych modyfikacji do zbioru aksjomatów. Dodawana jest nast puj ca formuła:

$$(4) \forall x E!x,$$

która stanowi eksplikacj warunku (ii), a mianowicie stwierdzenia, e kwantyfikatory maj egzystencjalny (referencjalny) charakter, tak jak to ma miejsce w klasycznym rachunku predykatów. Symbol $E!$, podobnie jak u Russella, mówi o istnieniu przedmiotu (przedmiotów). Przyj cie (4) nie mo e jednak prowadzi do akceptacji tezy (1). St d wprowadza si jej nast puj c modyfikacj :

$$(5) \forall x Px \supset (E!a \supset P(a/x)).$$

Warto zauwa y , e (5) jest zawsze prawdziwa, poniewa je li a nie istnieje,

to $E!a$ jest fałszywe, a zatem następnik (5) jest prawdziwy i cała implikacja musi być prawdziwa.

Zmiany z punktu widzenia syntaktycznego nie stanowią dla ego problemu. Prawdziwe wyzwanie stanowi natomiast skonstruowanie adekwatnej semantyki. Efektem takich poszukiwań są różnorodne systemy semantyczne w obrębie logiki wolnych. Punktem wyjścia dla tych systemów jest znalezienie modelu, w obrębie którego pewne intuicje filozoficzne znalazłyby pełne rozwinięcie. Nie wchodzić w zbytne szczegóły, ale na powieść, że logiki wolne odwołują się do dwóch tradycji: Meinonga i Russella. Tradycja Meinongowska odróżnia przedmioty istniejące od nieistniejących. W tym sensie przedmiot o nazwie *Zagłoba*, choć pozbawiony realnego istnienia (*sein*), jest możliwym przedmiotem, który jest czymś (*sosein*). Zatem posiadanie pewnych własności nie musi zakładać istnienia, a zatem możliwa jest referencja do przedmiotów nieistniejących. Z drugiej strony tradycja Russellowska mówi tylko o przedmiotach istniejących. Kategoria bycia przedmiotem pozbawionym istnienia jest explicite wykluczona. Właśnie do tej drugiej tradycji odwołuje się system logiki wolnej zaproponowany przez van Fraassena i uzupełniony przez Bencivenga.

System *Bencivengi-Fraassena* oparty jest na pomysłach van Fraassena (porównaj: van Fraassen [1966]) i polega na zastąpieniu klasycznego wartościowania superwartościowaniem. O ile klasyczne wartościowanie operuje dwoma wartościami (prawdy i fałszu), to superwartościowanie odchodzi od zasady biwalencji. W ten sposób na poziomie superwartościowania pojawia się rodzaj trzeciej wartości: *nieokreśloności*. Superwartościowanie nie jest jednak logiką wielowartościową, ponieważ superwartość jest wyznaczona przez odwołanie się do klasycznych wartości. Oprócz modelu M , który jest intuicyjnym odpowiednikiem świata przedmiotów istniejących wprowadza się również model M' (porównaj: Bencivenga [1980], [1991]). Model M jest zbiorem wyznaczonym przez dziedzinę przedmiotów istniejących D i funkcję f , która w przypadku stałych indywidualnych przydziela im referencje, a w przypadku predykatów wyznacza ich ekstensję. Natomiast model M' stanowi rozszerzenie modelu M w tym sensie, że każda nazwa nie posiadająca referencji w M uzyskuje ją w M' . Jest to jednak zabieg warunkowy, zakładający hipotetycznie taką sytuację i badający konsekwencje stwierdzenia. Przyjęcie warunkowej referencji nie wprowadza żadnej nowej kategorii ontologicznej przedmiotów. Nadal mamy do czynienia tylko z przedmiotami istniejącymi, a model M' pozwala jedynie oszacować wartość niektórych formuł.

Semantyka superwartościowania stwarza pewne problemy na poziomie metalogicznym, a mianowicie nie zachodzi mocna pełność (w sensie Henkina), jak również nie jest możliwa zwartość systemu. W celu uniknięcia tego

typu problemów można w zgodzie z tradycją związać z Meinongiem przyjęć oprócz dziedziny przedmiotów istniejących również dziedzin przedmiotów możliwych. Tego typu semantyki są określane jako semantyki dziedziny zewnętrznej. Na ogół przyjmowane jest założenie, że wszystkie nazwy posiadają referencje albo do przedmiotów istniejących, albo nieistniejących. Semantyka dziedziny zewnętrznej jest z technicznego punktu widzenia znacznie prostsza od semantyki superwartościowania. Zastrzeżenia mogą mieć podłoże filozoficzne związane z przyjęciem przedmiotów nieistniejących. Jak jednak pokazuje Meyer i Lambert [1968] dziedzin zewnętrznych można zinterpretować jako zbiór przedmiotów nieistniejących, ale jako zbiór nazw tych przedmiotów. Tym sposobem zostaje usunięty problem akceptacji tego typu semantyki przez filozofów o orientacji realistycznej.

E. Bencivenga: [1980] *Free Semantics*. "Boston Studies in the Philosophy of Science" 47: s. 31-48; przedruk w: Lambert K. (red.): [1991] *Philosophical Applications of Free Logics*, s. 98-110.

E. Bencivenga, K. Lambert, B. C. van Fraassen: [1991] *Logic Bivalence and Denotation*. Ridgeview Publishing Company, Atascadero.

B. C. van Fraassen: [1966] *Singular terms, truthvalue gaps and free logic*. "Journal of Philosophy" 67: s. 481-95; przedruk w: Lambert K. (red.): [1991] *Philosophical Applications of Free Logic*, s. 82-97.

R. Meyer, K. Lambert: [1968] *Universally Free Logic and Standard Quantification Theory*. "The Journal of Symbolic Logic", 11: s. 229-231.

A. Mostowski: [1951] *On the Rules of Proof in the Pure Functional Calculus of the First Order*. "The Journal of Symbolic Logic", 16: s. 107-111.

RENATA ZIEMIŃSKA:
EKSTERNALIZM WE WSPÓŁCZESNEJ EPISTEMOLOGII
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Internalizm epistemiczny i eksternalizm epistemiczny są konkurencyjnymi teoriami uzasadniania. Eksternalizm jest negacją internalizmu. Teoria uzasadniania jest internalistyczna w typowym sensie, jeżeli wymaga, aby czynniki uzasadniające były introspekcyjnie dostępne podmiotowi przekonania. Teoria uzasadniania jest eksternalistyczna w typowym sensie, jeżeli dopuszcza, aby czynniki uzasadniające nie były introspekcyjnie dostępne podmiotowi przekonania.

Główni przedstawiciele eksternalizmu epistemicznego to David Armstrong, Fred Dretske, Robert Nozick, Alvin Goldman, Alvin Plantinga i Ernest Sosa. Goldman, Armstrong i Dretske dostarczyli pierwszych eksternalistycznych teorii wiedzy. Goldman (1967) proponuje dodać do standardowej definicji wiedzy warunek związku kauzalnego pomiędzy przekonaniem a fak-

tern, którego to przekonanie dotyczy. Definicja kauzalna nie pasuje jednak do wiedzy matematycznej, wiedzy ogólnej i wiedzy o przyszłości. Związek kauzalny nie jest wystarczający nawet dla wiedzy percepcyjnej, ponieważ łańcuch przyczynowy może być przypadkowy. W tej sytuacji naturalne byłoby dodanie warunku o reliabilności związku kauzalnego (Armstrong, Dretske), czyli przejście na pozycję reliabilizmu. Reliabilizm wskazywany przez Armstronga to teza, że przekonanie jest prawdziwe, gdy jego prawdziwość gwarantowana jest przez związek prawo-podobny między jego podmiotem i przedmiotem. Warunek ten jest z jednej strony za mocny, a z drugiej - za słaby. Internaliści krytykują brak uwzględnienia racji dostępnych podmiotowi (podmiot wiedzy nie jest termometrem wskazującym prawdę), a eksternaliści (reliabilni procesualni) wskazują na fakt, iż przekonanie będzie reliabilnym wskaźnikiem prawdy, może nie stanowi wiedzy (jeśli powstało w wyniku procesu, który jest niereliabilny). Goldman (1976) proponuje teorię kauzalno-reliabilistyczną: prawdziwe przekonanie jest prawdziwe, gdy pochodzi z reliabilnych procesów, tj. procesów, które wytwarzają przekonania prawdziwe w świecie faktycznym i wytwarzałyby je w relewantnych sytuacjach kontrfaktycznych (wchodzi tu w grę pojęcie relewantnych alternatyw oraz wiedzy jako zdolności do odróżnienia). W ostatnich pracach, na podstawie danych psychologii poznawczej, Goldman porzuca problem Gettier'a: jeśli wiedza jest pojęciem prototypowym, traci sens jej analiza za pomocą warunków koniecznych i wystarczających.

Nozick przedstawia analizę wiedzy, w której tradycyjne pojęcie uzasadnienia sprowadzone jest do dwu okresów warunkowych. Warunki te wymagają, aby podmiot wiedzy był czuły na prawdziwość uznawanego przez siebie i odporny na zmianę okoliczności. Podmiot wiedzy, e p , musi mieć prawdziwe przekonanie, e p , a ponadto w tych światach możliwych, które są najbliższe faktycznemu, musi uznawać to, e p , ilekroć to, e p jest prawdziwe, i nie uznawać tego, e p , ilekroć to, e p jest fałszywe. Na podstawie tej analizy wiedzy, Nozick broni istnienia wiedzy potocznej, lecz jednocześnie nie przyznaje, że nie wiemy, czy nie zachodzi globalna sytuacja sceptyczna. Sposobem na uzgodnienie tych dwu tez jest budzenie wątpliwości odrzucenie zasady implikacyjnego domniemania wiedzy. Nozick powiada: nie wiem, czy nie jestem mózgiem w pojemniku, nawet jeśli wiem, że siedzę teraz i czytam oraz wiem, że jeśli teraz siedzę i czytam, to nie jestem mózgiem w pojemniku. Zdaniem Nozicka wiedza nie jest implikacyjnie domniemana.

Goldman (obok Swaina i Alstona) włącza do eksternalistycznej epistemologii tradycyjne pojęcie uzasadniania. Uzasadnienie przekonania, według Goldmana, jest funkcją globalnej reliabilności procesu, który je wytworzył, gdy reliabilność jest tendencją procesu do wytworzenia prawdziwych przekonań, przynajmniej w 50%. Reliabilizm Goldmana boryka się: (1) z pro-

blemem ogólnie tj. z problemem, jak szeroko określi typy procesów, które mają być reliabilne; (2) z problemem wiata demona tj. z problemem, że choć ofiary zła liwego demona mają takie same podstawy dla swoich przekonań jak my, to jednak ich przekonania w świetle reliabilizmu są nieuzasadnione, ponieważ pochodzą z niereliabilnych procesów; (3) z problemem jasnowidztwa (reliabilny jasnowidz spełnia warunki reliabilistycznej teorii uzasadnienia, a przecie jego przekonania są irracjonalne); (4) z problemem zakresu reliabilności (które wiaty mogą być relewantne dla uzasadnienia). Goldman, starając się rozwiązać te problemy, najpierw (1988) odróżnia uzasadnienie mocne i słabe, a następnie, przechodząc na pozycje reliabilizmu aretycznego, zastępuje reliabilność tym, co jest uważane za reliabilne (1992b). Tym samym zgadza się na tezę internalistów, że reliabilność ma o tyle znaczenie dla uzasadnienia, o ile jest poznawczo dostępną. Goldman mówi tu jednak nie o dostępie pojedynczego podmiotu lecz wspólnoty podmiotów i to jest ostoją jego eksternalizmu. Nie godzi się na subiektywizm pojedynczego podmiotu i nie zmienia podstawowej idei, że epistemologia winna być bliska naukom kognitywnym.

Do nurtu eksternalizmu należą te wyodrębniające się w osobnych grupach stanowisk epistemologia aretyczna, w której reliabilność określana jest przez odwołanie się do pojęcia sprawności. Zdaniem Plantinga, brak dysfunkcji lub właściwe (sprawne, poprawne) funkcjonowanie władz poznawczych (w odpowiednim dla nich środowisku i zgodnie z ich przeznaczeniem) winno być uważane za podstawę pozytywnego statusu epistemicznego, a w konsekwencji podstawę wiedzy.

Osobnym typem eksternalizmu, który może się w szeroko pojętej epistemologii lub ma dla niej znaczenie, jest eksternalizm semantyczny. Eksternalizm semantyczny jest tezą, że znaczenie wyrażających językowych i treść stanów umysłu czy cięwo zależy od czynników eksternalnych względem demumysłu i ciała osoby mówiącej czy myślącej. Wchodzi tu w grę pojęcie internalności biologicznej jako bycia wewnątrz organizmu. Podstawą do tezy eksternalizmu treściowego są eksperymenty myślowe Putnama i Burge'a. „Ziemia Bliźniacza” Putnama pokazuje zależność znaczenia słów od środowiska życia ich użytkownika, „artretyzm” Burge'a - od wspólnoty językowej. Eksternalizm semantyczny stał się wyzwaniem dla stanowiska, że dwa podmioty znajdujące się w takich samych stanach neuronalnych muszą być także w stanach psychicznych tego samego typu. W świetle tezy eksternalizmu może być istnienie ciele nie identycznych podmiotów, które z powodu różnic w środowisku życia, znajdują się w różnych stanach umysłowych.

Davidson ogłosił nawijający do Quine'a program epistemologii zeks-temalizowanej opierający się na eksternalizmie semantycznym (nie epistemicznym). Teza eksternalizmu semantycznego skłania Davidsona do porzu-

cenie epistemologii w pierwszej osobie na rzecz epistemologii w trzeciej osobie. Jego zdaniem samo pojęcie prawdy obiektywnej zakłada już wiedzę o drugich i o świecie, i dostatek jest tylko w komunikacji z innymi. Ponieważ każda myślicielka zakłada pojęcie prawdy, każdy rodzaj wiedzy ma charakter interpersonalny. Posługując się pojęciem prawdy w odniesieniu do własnych doznań, zakładamy już wiedzę w drugiej i trzeciej osobie. W ten sposób eksternalizm semantyczny prowadzi do odrzucenia epistemologii kartezjańskiej rozumianej jako epistemologia w pierwszej osobie. Epistemologia zeksternalizowana Davidsona nie jest jednak prostą kontynuacją epistemologii znaturalizowanej. Z jednej strony jako błąd traktuje włącznie związki kauzalnych do racji uzasadniających, z drugiej, pogłębiona trzecioosobowo podejście do epistemologii. Inaczej mówiąc, z jednej strony sprzeciwia się typowemu eksternalizmowi epistemicznemu, a z drugiej, aprobuje eksternalizm dotyczący wiedzy i uzasadnienia na podstawie eksternalizmu semantycznego. Eksternalizm w epistemologii jest dla Davidsona epistemologią w trzeciej osobie, uprawianą z punktu widzenia komunikacji społecznej.

Trzeba zgodzić się z eksternalistami, że czynniki niedostatek introspekcyjnie (eksternalne) mają znaczenie dla oceny wartości przekonania (ich uzasadnienia, gwarancji, trafności czy pretensji do wiedzy). Pochodzenie przekonania z rzetelnego i sprawdzonego źródła przemawia za jego prawdziwością (jest czynnikiem uzasadniającym), nawet jeżeli podmiot tego przekonania o tym nie wie. Osoby trzecie obserwujące jego procesy poznawcze mają te prawo dokonać oceny epistemicznej jego przekonania i ten zewnętrzny osąd bywa niekiedy trafniejszy niż „subiektywna” ocena podmiotu przekonania. Mówimy tutaj o ocenie w perspektywie prawdziwości czy raczej ewentualnej weryfikacji przez dalszy bieg wypadków. Internalista twierdzi, że uzasadnienie epistemiczne jest oceną w innej perspektywie, mianowicie, istotne jest dla nich to, czy podmiot miał prawo posiadać dane przekonanie, zakładając dostatek dane i czy zrobił wszystko, aby uniknąć błędów. Przy takiej perspektywie oceny, liczą się istotnie tylko czynniki, do których podmiot ma introspekcyjny dostatek, czyli czynniki internalne. Nie można się jednak zgodzić z tym, że jest to jedyna możliwa perspektywa oceny przekonania. Wydaje się, że obie wymienione perspektywy oceny przekonania (internalistyczna i eksternalistyczna) są prawomocne i są potoczne pojęcie przekonania obie te perspektywy oceny dopuszcza.