



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

INSTYTUT FILOZOFII
50 2010 WARSZAWA

UNIwersYTET INSTYTUT FILOZOFII
w a r s z a w s k i

2010 WARSZAWA

Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący),
Stanisław Judycki, Witold Mackiewicz,
Ryszard Panasiuk, Andrzej Półtawski, Bogusław Wolniewicz,
Zbigniew Zwoliński

Zespół Redakcyjny

Marcin Będkowski (strona internetowa), Seweryn Blandzi,
Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak, Antoni Jarnuszkiewicz SJ,
Krystyna Krauze-Błachowicz, Witold Mackiewicz (redaktor naczelny),
Tomasz Pawlikowski, Tomasz A. Puczyłowski, Anna Wojtowicz
(zastępca redaktora naczelnego)

Numer dotowany z funduszków
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego
na Badania Statutowe

© Copyright by Edukacja Filozoficzna 2010

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3 p. 307
00-927 Warszawa 64
tel. (22) 55-20-119
(środy 10-12)
e-mail: w.mackiewicz@vp.pl
strona internetowa: <http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl>

Okładkę projektował
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

Wydawca: Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii,
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28, 00-325 Warszawa
Skład i łamanie: Agencja „Witmark”. Druk: Dom Wydawniczy
ELIPSA, ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Ryszard Panasiuk - <i>Bóg filozofów</i>	5
Małgorzata Czarnocka - <i>Metafizyka a symboliczna natura prawdy</i>	25
Jarosław Mrozek — <i>Niebyt w matematyce? Rola zera i zbioru pustego w rozwoju matematyki</i>	47

POLEMIKI I DYSKUSJE

Bogusław Wolniewicz - <i>O idei losu</i>	59
Aldona Pobjewska - <i>Jeszcze raz. o edukacji filozoficznej</i>	73
Anna Brożek - <i>Uwagi o pojęciu dobra</i>	79
Jacek Jadacki - <i>Bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli</i>	85
Marian Przełęcki - <i>Uwagi do uwag Anny Brożek i Jacka Jadackiego</i>	89
Anna Wojtowicz - <i>Czego uczy nas spór o pluralizm?</i>	93
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Czy istnieją pytania filozoficzne?</i>	109
Michał Tempczyk - <i>Czy nauka się zestarzeje?</i>	123

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Mieczysław Omyła - <i>In tuicja w naukach formalnych</i>	139
Agnieszka Smrokowska-Reichmann - <i>Idea sprawiedliwości w „Between Facts and Norms” J. Habermasa</i>	157
Tomasz Femiak et alii - <i>Czy Sokrates polubiłby kawę?</i>	177

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Steffen Dietzsch, Leila Kais - <i>Krajobraz jako antropologiczna metafora u Nietzschego</i>	193
Bożena Czemecka-Rej - <i>O dwóch filozofiach logik(i)</i>	211
Wojciech Torzewski - <i>Pojęcie dziejowości u Karla Jaspersa</i>	227
Joanna Obrębska - <i>Logika zmian dychotomicznych</i>	241

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Roman Darowski - <i>Wincenty Buczyński (1789-1853) i jego rola w odnowie tomizmu</i>	261

RECENZJE I NOTY

Aleksander Gavel - <i>Transcendentalna poetyka asteizynu (Friedrich Schlegel: Fragmenty. Kraków 2009)</i>	273
Szymon Kolwas - <i>Neolemiz/n (Paweł Okołowski: Materia i wartości. Warszawa 2010)</i>	283
Marta Dorenda - <i>Wspólnota autonomicznych jaźni? (Michael Sandel: Liberalizm a granice sprawiedliwości. Warszawa 2009)</i>	289

*

Bogusław Wolniewicz - <i>Sprostowanie</i>	293
Witold Mackiewicz (oprac.) - <i>Zawartość tomów 1-30</i>	295
Paweł Okołowski (oprac.) - <i>Indeks osób (tomy 1-50)</i>	335

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Ryszard Panasiuk - <i>On Philosophers ' God</i>	5
Małgorzata Czarnocka - <i>Metaphysics and the Symbolic Nature of Truth ...</i>	25
Jarosław Mrozek - <i>Non-Being in Mathematics?</i>	47

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Bogusław Wolniewicz - <i>On the Idea of Fate</i>	59
Aldona Pobjewska - <i>On Philosophical Education Once More</i>	73
Anna Brożek - <i>Remarks on the Concept of Good</i>	19
Jacek Jadacki - <i>There are People Whose Actions are Morally Good</i> <i>resp. Morally Bad</i>	85
Marian Przelęcki - <i>Reply to Objections of Anna Brożek</i> <i>and Jacek Jadacki</i>	89
Anna Wojtowicz - <i>On Logical Pluralism</i>	93
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Do Exist Philosophical Questions?</i>	109
Michał Tempczyk - <i>Is Science Aging?</i>	123

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Mieczysław Omyła - <i>Intuition in Formal Sciences</i>	139
Agnieszka Smrokowska-Reichmann - <i>The Idea of Justice in Habermas 's Work</i> <i>"Between Facts and Norms"</i>	157
Tomasz Femiak <i>et alii</i> - <i>The "Socrates Cafe" Movement in Poland</i>	177

REKONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Steffen Dietzsch, Leila Kais - <i>The Landscape as Nietzsche's Metaphoric</i> <i>Expression of Natural Instinct</i>	193
Bożena Czamecka-Rej - <i>On Two Philosophies of Logics</i>	211
Wojciech Torzewski - <i>The Concept of History in Karl Jaspers's Thought</i> .	227
Joanna Obrębska - <i>The Logic of Dichotomic Changes</i>	241

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Roman Darowski - <i>Wincenty Buczyński (1789-1853)</i>	261

REVIEWS AND NOTES

Aleksander Gemel - <i>Transcendental Poetry of Aestheism</i> (Friedrich Schlegel: <i>Fragmenty</i> . Kraków 2009).....	273
Szymon Kolwas: <i>Neo-Lemism</i> (Paweł Okołowski: <i>Materia i wartości</i> . Warszawa 2010).....	283
Maila Dorenda - <i>Community of Autonomous Egos</i> (Michael Sandel: <i>Liberalizm</i> <i>a granice sprawiedliwości</i> . Warszawa 2009).....	289

*

Bogusław Wolniewicz - <i>Correction</i>	293
Witold Mackiewicz (ed.) - <i>Contents of Volumes 1-30</i>	295
Paweł Okołowski (ed.) - <i>A List of Names (Volumes 1-50)</i>	335

RYSZARD PANASIUK
Uniwersytet Łódzki

BÓG FILOZOFÓW

Zarys tła ideowego filozofii religii Kanta (fragment)

W 1784 roku w niewielkim szkicu, zatytułowanym *Co to jest Oświecenie*, myśliciel z Królewca, Immanuel Kant, tak oto wyraził naczelne przesłanie swojej epoki: „*Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem...”¹. Sam tej odwagi dowiódł był już wcześniej najważniejszym swym dziełem, *Krytyką czystego rozumu* (1781). Był myślicielem Oświecenia zarówno jeśli idzie o podejmowaną problematykę, jak i sposób jej traktowania - krytyczny, wolny od dogmatycznych ograniczeń, czy powodowanych obawą represji przemilczeń. Jako twórca, którego myśl formowała się w czasie, gdy idee tej tak ważnej dla dziejów Europy formacji duchowej już się w pełni wykształciły, ujawniły się też napięcia i trudności, miał tę przewagę nad innymi myślicielami współtworzącymi etos tego czasu, że mógł spojrzeć krytycznie nie tylko na przedmioty ich krytyki, ale również na konstrukcje intelektualne, które w rezultacie owej krytyki były formułowane. Dotyczy to w równym stopniu metody badawczej, jak wyników namysłu nad ludzkim poznaniem, które prezentowały się ówczesnym uczonym i filozofom w postaci matematycznego przyrodoznawstwa, a także wyznawanych od najdawniejszych czasów poglądów religijnych, tak wiele budzących wówczas dyskusji i sporów interpretacyjnych.

Jeżeli idzie o kwestię ostatnią, to jest sposób potraktowania przez Kanta szeroko pojętego zjawiska religijności, to wydaje się oczywiste, że problemu tego nie można rozpatrywać bez przynajmniej szkicowego zarysowania kontekstu ideowego i teoretycznego, w którym jego myśl tej problematyki dotycząca kształtowała się. Idzie nie tylko o poprzedzające jego pomysły oświeceniowe, a nawet wcześniejsze dyskusje doty-

¹I. Kant: *Co o jest Oświecenie?*, w: T. Kroński: *Kant.*, Warszawa 1966. s. 164.

czące tego tak ważnego, a jednocześnie drażliwego, a nawet niebezpiecznego tematu, ale także tak istotną w owej epoce problematykę dróg i metod ludzkiego poznania, jak również jego wyników w postaci teorii opisu rzeczywistości zarówno przyrodniczej, jak społecznej. Kant wyraził stanowisko własne we właściwie wszystkich istotnych dyskutowanych ówczesnie kwestiach, czym na trwałe zapisał się w dziejach myśli.

Przezwrot duchowy, którego początków należy szukać już w epoce Renesansu, a który wyraźnie zaczyna wyznaczać kierunek rozwoju myśli Zachodu przynajmniej od XVII wieku, to znaczy wraz z narodzinami i stopniowym rozwojem nowożytnej nauki o przyrodzie, nie mógł nie wpłynąć na pojmowanie problematyki religijnej. To właśnie wtedy, przede wszystkim pod wpływem dokonujących się zmian w myśleniu o mechanizmach funkcjonowania kosmosu, zaczęto inaczej niż dotychczas myśleć o Bogu, jego miejscu w całości bytu, jak też o relacjach zachodzących między nim a człowiekiem. Rychło bowiem okazało się, że ten model świata, a także wyobrażenie o samym jego stwórcy, które stanowiły rdzeń utrwalonych przez wieki przekonań wyznawców chrystianizmu, w szczególności zaś jego odmiany rozpowszechnionej na zachodzie Europy, nie da się pogodzić z obrazem świata, który wyłaniał się stopniowo wraz z postępami rozwijającej się - od czasów wystąpienia Kopernika - nowożytnej wiedzy o mechanizmach ruchu ciał niebieskich, jak też zdarzeń fizykalnych zachodzących na Ziemi.

Idzie bowiem o to, że chrześcijaństwo zachodnie, nie stanowiące zresztą już monolitu od wystąpienia Lutra, pozostawało jednakowoż w okowach systemu tradycyjnych wyobrażeń dotyczących pojmowania rzeczywistości zarówno przyrodniczej, jak społeczno-ludzkiej. Wypracowany w średniowieczu system poglądów propagowanych przez Kościół daleko wykraczał poza treści wiary dotyczące nakazów moralnych oraz przedstawień o charakterze eschatologicznym i tworzył wszechogarniający, jednolity światopogląd, mający oparcie nie tylko w *Piśmie świętym* i tradycji, ale także w późnoantycznej nauce i filozofii, której podstawowe treści - nie licząc inspiracji Platońskiej - odnosiły się do geocentryzmu Ptolemeusza oraz fizyki Arystotelesa².

² Por. N. M. Wildiers: *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktor. Warszawa 1985, s. 10 i nn.

Tak więc ten rodzaj chrześcijańskiego racjonalizmu, gdzie wiara miała silne oparcie w wiedzy, racjonalizmu, który - wsparty instytucjonalnie - wyrażał przekonanie jego wyznawców, iż światopogląd tak uformowany nigdy nie może być poddany w wątpliwość i przekroczone, musiał z konieczności zderzyć się z rodzajem racjonalizmu, który wyłaniał się stopniowo w wyniku coraz śmielszego, coraz bardziej niezależnego od dogmatów i tradycji użycia rozumu - owej, jak wierzono, przyrodzonej zdolności ludzkiej, daru wszechmocnego i dobrego Stwórcy.

Konfrontację tych światopoglądów, jednego - odwołującego się do zgodnego z *Biblią* geocentryzmu, drugiego - o charakterze heliocentrycznym, można wyrazić w postaci schematu następująco: O ile dla średniowiecznych scholastyków i ich następców rozum miał wspierać wiarę, o tyle dla nowożytnych badaczy nieba i ziemi rozum winien właściwie wiarę nadzorować i tak formować, by nie zawierała treści niezgodnych z ustaleniami nauki. On to właśnie, wyzwolony rozum ludzki, odrzucający przesady i wynikające z wiary w dogmaty ograniczenia, staje się jedynym instrumentem, pozwalającym ocenić - co jest prawdą, co fałszem, co zaś dobrem, a co złem.

Owa konfrontacja zwolenników tradycji z nowożytnymi ideami przebiegała - jak historia dziejów myśli nas informuje - dość dramatycznie. O ile bowiem obrońcy tradycji, wsparci autorytetem i siłą instytucji, których ducha wyrażali, byli przeważnie w swojej nieustępliwości nieprzejednani i zdarzało się im odwoływać do argumentów pozaintelektualnych - przypadek Galileusza stanowi spektakularne tego świadectwo - o tyle rzecznicy nowych idei poszukiwali najczęściej jakiejś formuły kompromisowej, umożliwiającej pogodzenie przekazu ewangelicznego z nowymi ideami naukowymi. Problem jednakże polegał na tym, iż zdawali oni sobie najczęściej sprawę, że tradycja w wersji oficjalnie propagowanej tylko z najwyższą trudnością daje się uzgodnić z tym, do czego był doszedł niezależny od zewnętrznego kierownictwa, wyzwolony od kurateli dogmatów rozum ludzki.

Zrozumiałe, że ów wyzwolony rozum, osiągający tak oszałamiające rezultaty w badaniu przyrody, nie mógł nie podjąć próby przyjrzenia się bliżej owej, uchodzącej dotąd za niepodważalną świętość, tradycji. Tak więc sama ta tradycja wraz z jej źródłowym przekazem, to znaczy *Pi-*

smem świętym stawiała się stopniowo przedmiotem wolnego od dogmatyzmu namysłu, następnie analizy filologicznej, ujawniającej braki i sprzeczności zawarte w tekstach świętych, w końcu krytyki. Coraz swobodniejszemu podejściu badaczy do sakralnych źródeł sprzyjał niewątpliwie także klimat nasilonych dyskusji teologicznych, będących następstwem Reformacji, wreszcie postępujące rozczłonkowywanie się religijnych wspólnot protestanckich, określane mianem drugiej reformacji.

Spośród liczного grona krytyków i badaczy *Pisma św.*, którzy w XVII wieku zapoczątkowali dyscyplinę naukową zwaną później bibliastyką, wymienić można tu tylko najbardziej znaczących. I tak Thomas Hobbes w *Lewiatanie* (1651), gdzie mamy do czynienia z wyraźnym programem podporządkowania religii władzy politycznej, podjął rozbudowane komentarze o charakterze wyrażnie filologicznym starając się wyjaśnić znaczenie użycia takich pojęć podstawowych dla właściwego rozumienia tekstu, jak duch boży, aniołowie, słowo boże, królestwo boże, prorocy *etc.*, zwracając uwagę na wieloznaczność ich rozumienia w zależności od kontekstu literackiego i historycznego³. Dalej odeń idzie Benedykt Spinoza, który swoje badania *Starego Testamentu* mógł oprzeć na języku oryginału. Jego *Traktat teologiczno-polityczny* (1670) zawiera analizy, które na długo dla ortodoksów wszelkich wyznań stały się kamieniem obrazy, zaś dla umysłów niezależnych stanowiły wzór naukowego postępowania. Spinoza uważa, że „metoda objaśniania *Pisma św.* nie różni się wcale od objaśniania natury...”⁴ i przez bezstronnego badacza musi ono być traktowane jako dokument historyczny, który powstał w określonym czasie oraz miejscu i nosi piętno historycznych uwarunkowań. Wskazuje na trudności, jakie stoją przed badaczem tak złożonego, wielorakiego pod względem treści i formy materiału, napisanego językiem archaicznym, zawierającym osobliwy sposób obrazowania, trudny dziś do interpretacji. Badacz kwestionuje, jako niemożliwe do zaakceptowania, przyjmowane tradycyjnie autorstwo poszczególnych ksiąg. Zwraca uwagę, że całość dzieła powstała o wiele później, niż to się powszechnie przyjmuje i stanowi kompilację różnorodnych tekstów.

³ Por. Th. Hobbes: *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1954, rozdz. XXII i nast.

⁴ B. Spinoza: *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. J. Halpém-Myślicki, w: tenże: *Traktaty*. Kąty 2003, s. 166.

Jest ono przeto pełne sprzeczności, niekonsekwencji, powtórzeń oraz informacji nie tylko całkowicie błędnych z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy o świecie, ale też zbyt licznych dla religijnego nauczania. Obraz Boga przedstawiony na kartach *Biblii* ma charakter antropomorficzny i jest przystosowany do mentalności oraz sposobu ujmowania rzeczy przez prosty lud, który to lud w intencji autorów tego dzieła historycznego miał być za pośrednictwem treści tam zawartych organizowany jako wspólnota polityczna. Jedyne, co się ostoja w obliczu krytyki i co może mieć znaczenie o charakterze religijnym - dotyczy to zarówno *Starego* jak *Nowego Testamentu* - to zawarte tam wskazania moralne. Tak więc dla Spinozy *Pismo św.* stanowi jedynie dokument stworzony przez ludzi, powstały z określoną intencją, do badania którego całkowicie wystarcza „światło naturalne”, czyli własny rozum należycie przygotowanego badacza⁵.

Ale na prawdziwie naukowe wyżyny wzniosł badania nad *Pismem św.* dopiero Richard Simon, oratorianin, którego dzieło *Historia krytyczna Starego Testamentu* (1678), napisane po francusku, zawiera analizy tekstu przeprowadzone przez kompetentnego filologa, śledzącego budowę wewnętrzną badanego źródła i konfrontującego poszczególne księgi ze sobą, który - by wyjaśnić dostrzeżone tam niespójności i niejasności - odwołuje się do pozabiblijnych przekazów źródłowych, by zweryfikować zawarte tam informacje. Wewnętrzna krytyka tekstu pozwala uczonemu filologowi-erudycie odsłonić wiele dotychczas ukrytych przed czytelnikiem tajemnic tego tak ważnego dla dziejów duchowych Zachodu dzieła⁶.

Rodzące się wtedy studia biblijne, jak też odważne dyskusje dotyczące fundamentalnych problemów religii stanowiły niewątpliwie świadectwo coraz śmielszego otwierania się umysłów, dystansowania krytycznego wobec tradycji i postępującej laicyzacji świadomości społecznej. Stanowiły wyraz pewnej tendencji ogólnej, ujawniającej się również w niezależnym i krytycznym traktowaniu spraw życia społecznego i instytucji politycznych.

⁵ Por. tamże, s. 179.

⁶ Por. P. Hazard: *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tłum. J. Lalewicz i A. Siemek. Warszawa 1974, s. 166 i nn.

Zróźnicowanie polityczne i religijne Europy zachodniej tych czasów stwarzało warunki względnej swobody dyskusji drażliwych kwestii światopoglądowych - a do nich należały niewątpliwie zarówno problemy odnoszące się do religii jak do polityki. Konflikty i gwałtowne spory dotyczące fundamentalnych prawd wiary przeradzające się niekiedy w otwarte starcia zbrojne, silne zaangażowanie przekonań religijnych w politykę, rodziły orientacje i postawy wyrażające, z jednej strony, bezwzględną obronę ortodoksji, z drugiej zaś prowadziły do formułowania przekonań, których głosiciele kwestionowali podstawowe prawdy zasad wiary Chrystusowej, aż do negowania istnienia Boga włącznie. Poddawano też w wątpliwość niezbędność instytucji Kościoła dla uzyskania zbawienia, poszukiwano oparcia w różnych formach mistycyzmu⁷, z zainteresowaniem spoglądano na konfesje pozachrześcijańskie, informacje o których coraz częściej docierały do Europy wraz z rozszerzaniem się ekspansji kolonialnej.

Dla nas, ze względu na podjęty temat - idzie o tło ideowe i teoretyczne późniejszego wystąpienia Kanta jako filozofa religii - szczególnie interesujące są poglądy dotyczące problematyki religijnej, które pojawiły się w XVII i XVIII wieku w związku z konfrontacją tradycji chrześcijańskiej z rozwijającym się coraz bujniej i oddziaływującym coraz silniej na świadomość społeczną nowożytnym, odwołującym się do matematyki i doświadczenia przyrodoznawstwem. Modyfikacje ujęcia prawd wiary, które dokonywały się ówczesnie w wyniku owej konfrontacji, stanowią charakterystyczny rys myślenia epoki, myślenia, które rzutowało na całość spraw ludzkich.

Obraz świata, który sugerowały dzieła ówczesnych badaczy przyrody przestał być stworzonym w wyniku arbitralnego aktu woli pojmowanego antropomorficznie stwórcy hierarchicznym porządkiem, stale nadzorowanym i od jego nieprzewidywalnych aktów woli zależnym wytworem⁸. Badacz nowoczesny zaczął postrzegać rzeczywistość przy-

⁷ Por. L. Kołakowski: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965, s. 21 i nn.

⁸ Por. H. Krings: *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Meiner Verlag, Hamburg 1982, s. 37 i nn.

rodniczą jako wieloelementowy, złożony, a jednocześnie przejrzysty, bo podlegający jednolitym i niezmiennym prawom układ dynamiczny. Runął dawny podział na fizykę niebios i różną od niej fizykę obszaru podksiężycowego⁹. Całość układu kosmicznego podlegała tym samym prawom, dającym się wyrazić w postaci formuł matematycznych. Prawa ruchu, mechanizm dynamiki świata, czyniły go zrozumiałym i przewidywalnym, ukazywały zarazem jego logiczną spójność i samoistne trwanie. Świat rządzony prawami mechaniki stawał się przejrzysty dla badacza, który mógł przeniknąć jego rytmy bez konieczności odwoływania się do sił czy bytów sytuujących się poza owym naturalnym porządkiem. Prawa ruchu ciał niebieskich, jak też determinizm zdarzeń zachodzących na ziemi stanowiły wystarczające instrumentarium intelektualne, które pozwalało objaśnić i zrozumieć zdarzenia będące przedmiotem obserwacji badacza.

Można by powiedzieć, że uczony wieku XVII, czy doby późniejszej, wieku Oświecenia - jak to wyrazić miał Laplace w rozmowie z Napoleonem - nie musiał już odwoływać się do Boga, by wytłumaczyć przyczyny zdarzeń przez się badanych. Jednak nie można stwierdzić po prostu, że mechanika klasyczna jako nauka generowała wprost stanowisko ateistyczne. I jakkolwiek ateści trafiali się w kręgach intelektualnych owych czasów, nie zawsze ich odrzucanie wiary w Boga było rezultatem namysłu nad konsekwencjami światopoglądowymi nowożytnego przyrodoznawstwa.

Uczeni rzeczywiście rozwijający wiedzę o świecie przyrody żywili najczęściej w sprawach dotyczących religii poglądy raczej mniej radykalne. Nie miało to źródła wyłącznie w obawie prześladowań ze strony broniących tradycji instytucji kościelnych i politycznych - choć i ten czynnik w poszczególnych przypadkach mógł odgrywać swoją rolę - ale wynikało z racji bardziej merytorycznych. Jeżeli bowiem mechanizm funkcjonowania świata dawał się objaśnić za pomocą praw mechaniki, to już powstanie tak złożonego i jednocześnie uporządkowanego układu stawało się problemem. W oparciu o prawa mechaniki faktu tego wyjaśnienie - co tak wyraźnie akcentował np. Newton - wydawało się nie-

⁹ Por. A Koyre : *Du monde de l' «à- pen- pres » à l' universe de la precision*, w : tenże: *Etudes d' histoire de la pensee philosophique*. Gallimard, Paris 1971, s. 342 i nn.

możliwe¹⁰. Nietrudno było w tym wypadku wrócić do znanego, choć faktycznie zmodyfikowanego, starego schematu myślowego: oto Bóg wszechmocny stworzył świat łącznie z rządzącymi nim aktualnie prawami. I choć niełatwo było znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat, to przecież akt ten został dokonany i właśnie dające się obserwować dzieło boże dostarczało informacji o jego architekcie. Tak więc mechanizm *Universum* ukazywał jego konstruktora nie tylko jako istotę wszechmocną, ale też rozumną, myśl jego bowiem ucieleśniona w świecie realnym objawiała się uczonemu w postaci matematycznych formuł. Potężny umysł boży był więc w swojej esencji takiej samej natury jak umysł ludzki. Człowiek poznając świat odkrywał w nim ucieleśnione myśli boże. Trzy klasyczne byty tradycyjnej metafizyki: Bóg - świat - człowiek przenikał ten sam porządek mający swe źródło w logicznym charakterze bóstwa.

Należy jednakże zwrócić uwagę, że owa boska logika, przenikająca całość bytu, nie miała charakteru wyłącznie opisowego. Racjonalność praw mechaniki, w wyniku działania których odsłaniała się uporządkowana rzeczywistość naturalna, ukazywała przecież rozumnie, to znaczy w sposób celowy działającego jej budowniczego. Bóg to nie tylko *logos*, ale także istota działająca z zamysłem i nadająca swoim wytworom określony sens. Świat stworzony jest nie tylko porządkiem w sensie logicznym, ale także aksjologicznym. Pojęcie racjonalności w odniesieniu do Stwórcy i jego działań ma jednocześnie charakter opisowy i normatywny. Świat stworzony jest zarówno doskonały jak dobry. Jest ładem zarówno w sensie fizycznym jak moralnym.

Myśliciele epoki, zarówno współtwórcy nauki nowożytnej jak filozofowie spekulujący w oparciu o jej ustalenia, stanęli przed dylematem: albo istniejący świat jest dziełem przypadku, co wydawało się absurdalne i nie do zaakceptowania, albo też powstał w wyniku rozumnego zamysłu, co dawało poczucie odnalezienia się w nowopowstałym ładzie *universum*, *universum* radykalnie różnym od tego, które stanowiło treść wyobrażeń ludzi od najdawniejszych czasów. Szło przecież nie tylko o to, że Ziemia, dotąd sytuująca się w centrum wszechświata, stała się

¹⁰ Por. tenże: *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy. Gdańsk 1998, s. 187, 193-194 (cytat z listu Newtona do Bentley' a).

jedną z planet obiegających Słońce, ale o to także, że przekształciła się w pyłek zanurzony w nieskończonej przestrzeni.

Człowiek odnalazł się w świecie obcym mu, rzucony w przerażającą ciszę przestrzeni bez granic, obojętnym na jego los, jego nadzieje, oczekiwania i cierpienia. „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”¹¹ wykrzykuje dramatycznie jeden ze współtwórców nowożytnej nauki, nauki sugerującej tragiczną wizję losu ludzkiego w świecie, w którym Bóg się ukrył, stał się w nim nieobecny, przestał przemawiać przez tę postać natury, którą objawiła człowiekowi nowożytna nauka.

Nie wszyscy filozofowie i uczeni epoki myśleli tak jak Pascal. Można by powiedzieć, że w tym względzie był on raczej wyjątkiem. Wielu było przecież przekonanych, że właśnie dopiero nowożytna nauka, w przeciwieństwie do starej metafizyki, pozwala odkryć prawdziwą naturę Boga i dostarcza niezbitych argumentów na rzecz jego istnienia¹². To wtedy przecież nie tylko entuzjaści nowopowstałej nauki o przyrodzie, ale także jej współtwórcy prześcigali się w wynajdywaniu tych argumentów. W dziełach niektórych pisarzy i publicystów tego czasu myślenie w kategoriach przyczynowości zostało właściwie zastąpione rozumowaniami o charakterze teleologicznym.

Tak zwany dowód fizyko-teologiczny, który stanie się później przedmiotem unicestwiającej krytyki Kanta, powtarzany był w najrozmaitszych wariantach. Boga widziano, jak np. Jan Swammerdam, nawet w przemysłnej i celowej budowie insektów, a także - jak rekordzista w tym względzie, twórca ponad 6 tysięcy tego rodzaju dowodów, Atanasius Kircher - w celowej budowie organizmu ludzkiego i jego członków, np. oka, ale też w deszczu, harmonii w świecie, czy nawet w nowo odkrytej tajemniczej sile grawitacji. Wybitny fizyk i chemik, Robert Boyle, sam gorący zwolennik fizyko-teologii, powołał rodzaj fundacji,

¹¹ B. Pascal: *Myśli*, tłum T. Żeleński (Boy). Warszawa 1953. s. 87. Por. też R. Panasiuk: *Od przerażenia do podziwu. Pascal i Kant spoglądający w kosmos*, w: *Wyjaśnić i rozumieć*. Księga dedykowana prof. Z. Kuderowiczowi. Białystok 2006, s. 43-53.

¹² Por. D. Diderot: *Myśli filozoficzne*, w: tenże: *Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Rogoziński i J. Hartwig. Warszawa 1953, s. 32.

gdzie obowiązkiem wykładowców było dowodzenie zgodności nauki nowożytnej z religią chrześcijańską¹³.

Musimy także pamiętać, że był to czas nie tylko powstania i burzliwego rozwoju fizyki klasycznej, ale także początków nauki o organizmach żywych, których funkcjonowanie, a w szczególności budowa wewnętrzna zdawały się dostarczać niezbitych dowodów celowego działania ich stwórcy. Niezależnie od tego, czy owe organizmy traktowano jako stworzone przez Boga skomplikowane mechanizmy, czy też - co zdarza się coraz częściej w myśli XVIII-wiecznej i znajdzie potem pełny wyraz w myśli Kanta - kwestionowano ową tak często powtarzaną analogię z zegarem, stanowiły one dla wielu twórców epoki żywy dowód celowego i przemyślanego działania Stworzyciela.

Tak więc - co może wydawać się paradoksem - nowożytne przyrodzownawstwo przyczyniło się do bujnego rozwoju myślenia teleologicznego o charakterystycznym obliczu, myślenia cechującego się pewnością przekonania, że oto wreszcie prawdy religijne można w sposób pewny ugruntować w oparciu o naukę. Powstała złudna nadzieja, że wiara może zyskać pewność właściwą wiedzy naukowej.

Jednakże ów ufundowany na racjach dostarczanych przez przyrodzownawstwo Bóg - choć wielu myślicieli epoki szczerze było przekonanych, że kontynuują w tym względzie dziedzictwo *Ewangelii* - nie w pełni przypominał dawnego Boga chrześcijan. Jeżeli bowiem stworzył on świat jako rozumną maszynę, funkcjonującą zgodnie z nadanymi mu prawami, to jego dalszy udział w funkcjonowaniu owego świata stawał się w istocie zbyteczny. Nieustannie aktywny dotąd dozorca swoich wytworów stawał się odtąd, jak niektórzy to określali, Bogiem odpoczywającym, czy Bogiem soboty, a nawet *Dieu faineant*¹⁴.

Niebezpieczeństwo oddalenia Stwórcy od świata pojętego jako samoczynny mechanizm dostrzegali przynajmniej niektórzy twórcy tego intelektualnego modelu rzeczywistości, jak np. Newton i jego zwolennik S. Clarke, dopuszczając okresowe - co tak oburzyło Leibniza - ingeren-

¹³ Por. M. Schram *Natur ohne Sinn? Das Ende des theologischen Weltbildes*. Verl. Styria, Graz, Wien, Köln 1985, s. 14 i nn.

¹⁴ Por. A. Koyre, op. cit., s. 246 i nn., 285.

cje w mechanizm kosmosu jego konstruktora celem korekty rozregulujących się z czasem jego rytmów¹⁵.

Ale nawet tak pomyślany Bóg, troskliwy mechanik nadzorujący wykonaną przez się konstrukcję, oddalał się od człowieka, pozostawał zimnym intelektem, dla którego los pojedynczego indywiduum nie mógł być przedmiotem szczególnego zainteresowania. Był to „Bóg filozofów”, jak go określał Błażej Pascal, jeden z współtwórców nowożytnego obrazu przyrody, nie godzący się jednakowoż z wywodzonymi zeń światopoglądowymi konsekwencjami. „Bóg chrześcijan - powiada on - to nie jest wyłącznie twórca prawd geometrycznych i ładu żywiołów; to wiara pogan i epikurejczyków. (...) Bóg chrześcijan to Bóg miłości i pociechy...”¹⁶. Nie tylko Pascal zresztą, ale też ortodoksi i tradycjoniści wszelkiego rodzaju zdecydowanie podkreślali niezgodność tego nowego, zbudowanego w oparciu o nowożytną naukę o kosmosie wyobrażenia Boga chrześcijaństwem, sugerując jednocześnie, że jest to jedynie krok na drodze ku jego całkowitej negacji.

W przeciwieństwie do nich wyznawcy tej nowej prawdy o Bogu rzadko skłonni byli, choć i to się zdarzało - co poświadcza dobitnie przykład Tomasa Paine’a - wchodzić w ostrą kontrowersję z tradycyjnym wyznawcami kultu religijnego. Raczej starali się doszukiwać w tradycyjnych wierzeniach ukrytego w nich „racjonalnego jądra”, odrzucając jednocześnie nawarstwione przez wieki i mające historyczne oraz lokalne uwarunkowania przekonania i rytuały jako niegodzące się z zasadami rozumu. Chodziło tu przede wszystkim o dające się odnaleźć, w księgach *Starego Testamentu* przede wszystkim, wyobrażenia dotyczące zjawisk naturalnych, jak też samego obrazu Boga, czy niektórych, rażących dziś swoim okrucieństwem zasad o charakterze moralnym, właściwych starożytnym Izraelitom.

Według przekonań najbardziej radykalnych propagatorów nowych idei, w obszarze religii prawdziwą, jedyną i powszechną jest właściwa całemu rodzajowi ludzkiemu forma kultu polegającego na przekonaniu, że istnieje Istota Najwyższa, wszechmocna i dobra, której należy się

¹⁵ Por. A. Koyre, op. cit., s. 246 i nn.; G. W. Leibniz: *Polemika z S. Clarke’iem*, w: tenże: *Wyznanie wiary filozofa*. Warszawa 1969, s. 322 i nn.

¹⁶ B. Pascal, op. cit., s. 183.

cześć, oraz wymagająca od swoich wyznawców, by postępowali cnotliwie. Religia ta ma charakter naturalny, jest zgodna z rozumem, zaś jej rdzeń obecny jest we wszystkich wyznaniach, nie tylko w chrześcijaństwie¹⁷. W ten sposób chrześcijaństwo zredukowane zostaje do faktu historycznego, do lokalnego zdarzenia, które następnie uległo upowszechnieniu, zaś obecnie istnieją obok niego inne religie, które winny być traktowane jako zjawiska kulturowe o równorzędnym znaczeniu.

Tak oto, w wyniku działania procesów przemian w kulturze duchowej Zachodu, które dokonywały się stopniowo przynajmniej od czasów Renesansu, przemian, których zasadniczym źródłem inspiracji było rozwijające się nowożytne przyrodoznawstwo, powstała w obszarze świadomości religijnej orientacja, którą już w wieku XVII nazywano *deizmem*¹⁸. Myśliciele, których określano tym mianem, pojawili się najwcześniej we Włoszech, największą jednak aktywność rozwinęli w Anglii, zaś najbardziej dojrzałą i wykształconą postać orientacja ta przybrała w wieku XVIII we Francji. Wystarczy powiedzieć, że najwybitniejsi francuscy myśliciele epoki, jak Wolter czy Rousseau, wyznawali poglądy deistyczne.

Deizm jako formacja intelektualna nigdy nie stanowił jednolitej struktury ani pod względem myślowym, ani też organizacyjnym. Trudno nawet powiedzieć, czy stanowił właściwe pewien rodzaj religii. Nie ma tu bowiem ani Kościoła, ani dogmatów, ani jakichś określonych obrzędów. Można uważać, że deizm stanowił wyraz poglądów intelektualistów epoki, którzy - krytyczni i zdystansowani wobec tradycyjnych form religijności - wyrażali w ten sposób swoje stanowisko w sprawach stanowiących dotąd obszar przekonań zarezerwowanych dla zinstytucjonalizowanych postaci religijności. Identyfikując się z rezultatami coraz bardziej ugruntowującej się w świadomości społecznej nowożytnej nauki o rzeczywistości tak przyrodniczej jak społecznej, deści starali się

¹⁷ Por. D. Diderot: *O wystarczalności religii naturalnej*, w: tenże: *Wybór pism filozoficznych*, wyd. cyt., s. 74 i nn.

¹⁸ Por. B. Pascal, op. cit., s. 182. Wolter tę orientację religijną zwykł był określać mianem *teizmu*. Por. jego *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska. Warszawa 1956, s. 7. Por. też P. Hazard: *Myśl europejska w XVII w. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała. Warszawa 1972, s. 355-356 (cyt. ze *Słownika filozoficznego Woltera*, hasło *Teista*).

jednocześnie wyrazić przekonanie, że nauka ta nie likwiduje treści aksjologicznych przypisywanych dotąd porządkowi naturalnemu, ale wręcz przeciwnie - wiarę w sens obecny w tym, co istnieje potwierdza i umacnia. Można więc zasadnie uważać, że deizm jako zjawisko intelektualne stanowił najbardziej charakterystyczny produkt epoki, produkt zrodzony z konfrontacji tradycyjnych form religijności z wizją świata sugerowaną przez postępy powstałych wtedy i tak wyraźnie kształtujących oblicze świadomości społecznej nauk przyrodniczych.

Deiści, obok sformułowań zawierających fundamentalne prawdy ich przekonań, wyrażali w mniej lub bardziej radykalnej postaci swój krytyczny stosunek do tzw. religii pozytywnych. Poddawali w szczególności krytyce te formy religijności, które panowały w krajach ich intelektualnej działalności. Krytyce podlegały w równym stopniu Kościoły reformowane jak katolicyzm, choć trzeba przyznać, że krytyka katolicyzmu, szczególnie we Francji, odznaczała się szczególną ostrością. Postać Woltera pozostaje w tym względzie symbolem radykalizmu i nieprzejednania. Atakowano duchowieństwo i spetryfikowane instytucje kościelne, odrzucano wartość sakramentów, uczestnictwo w rytuałach, kwestionowano fundamentalne dla religii tradycyjnych przekonanie, że głoszona przez ich wyznawców wiara pochodzi od Boga, czyli ma charakter objawiony. Tak fundamentalna dla głównych nurtów chrześcijaństwa wiara w trójjedność Boga czy wcielenie nie była przez nich akceptowana. Odrzucali również naukę o grzechu pierworodnym i ciężącym nad całym rodzajem ludzkim złem przyrodzonym.

Bóg deistów to dość tajemnicza Istota Najwyższa, budowniczy świata, którego natury rozum ludzki nie jest w stanie do końca zgłębić. Jedyne, co narzuca mu się z całkowitą pewnością, wsparte przez owe słynne, wspomniane już dowody fizyko-teologiczne to fakt, że istnieje i jest wszechmocny oraz dobry. Odrzucali oni całkowicie tak charakterystyczne dla religijności tradycyjnej wszelkie czynności o charakterze obrzędowym, jako nie mające znaczenia w osiągnięciu założonych w wierze religijnej celów. Nie uznawali też jakiegokolwiek pośrednika między Bogiem a jego adoratorami. Nie obrzędy i rytuały, ale postawa moralna, a więc to, co człowiek faktycznie czyni żyjąc i działając wśród ludzi, ma rzeczywistą wartość i sens. Stanowisko to dobitnie wyraża Wolter, gor-

liwy propagator tej nowej postaci religijności: „Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu”¹⁹. Tak więc, poza uznaniem istnienia Istoty Najwyższej, postawa moralna jej adoratora jest jedyną treścią, jaka ma znaczenie w przekonaniu wyznawcy religii racjonalnej, będącą też jednocześnie religią naturalną.

Położenie szczególnego akcentu na treści etyczne stanowi istotną cechę wyróżniającą postawę deistyczną. Również, jeśli idzie o ocenę dotychczasowej tradycji religijnej, deista skłonny jest, jako mające istotne znaczenie, waloryzować pozytywnie zawarte tam treści etyczne, o ile oczywiście nie kolidują one z zasadami rozumu. To właśnie wtedy, w szczególności w kręgu myśli deistycznej, pojawia się przekonanie, że w całej dotychczasowej tradycji religijnej, zaś w chrześcijaństwie przede wszystkim, jedynie treści etyczne tam zawarte mają istotne znaczenie i są do zaakceptowania. Jeden z eminentnych pisarzy epoki, Pierre Bayle odważa się nawet głosić pogląd, że nakazy o charakterze moralnym dadzą się uzasadnić bez odwołania się do religii. Co więcej, prawdziwie moralne są tylko takie nakazy, które zlecają czynienie dobra dla niego samego, nie zaś - jak to ma miejsce w religijnie ugruntowanej moralności - z obawy przed sankcją²⁰. Mamy więc tu do czynienia z zapowiedzią stanowiska, które później znajdzie pełny wyraz w poglądach Kanta w odniesieniu do moralności.

Mówiąc o światopoglądzie wieku XVII i następnie Oświecenia, światopoglądzie zainspirowanym powstaniem, następnie rozwojem nowożytnego przyrodoznawstwa, nie można pominąć dwu istotnych problemów żywo dyskutowanych w tym czasie, tym bardziej, że podejmie je potem Kant i nada im interpretację własną, oryginalną, wykraczającą poza horyzont obiegu myśli epoki. Idzie o problem zła oraz o problem wolności.

Problem zła, tak ważny w tradycyjnej chrześcijańskiej wizji świata i człowieka, przez wyznawców nowego światopoglądu musiał być podjęty i przemyślany na nowo. Jako że nie godzono się już z poglądem, że źródłem zła na świecie - zarówno zła fizycznego jak moralnego - jest sprzeniewierzenie się nakazom Boga przez pierwszych rodziców, trzeba

¹⁹ Wolter: *Elementy filozofii Newtona*, op. cit. s. 32.

²⁰ Por. P. Hazard: *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, op. cit., s. 251-253.

było wytłumaczyć jego obecność, jak też funkcję, ekonomią boskiego aktu stworzenia. Zło określane mianem zła metafizycznego musiało z konieczności być składnikiem bytu stworzonego, jako że Bóg nie mógł wyłonić świata równej sobie doskonałości. Byty stworzone, jako skończone, są więc z konieczności ułomne. Świat istniejący - zdaniem Leibniza, myśliciela, który podjął się usprawiedliwienia Boga z dopuszczenia istnienia zła - jest najlepszy z możliwych, a obecne w nim zło stanowi niezbędny składnik harmonijnej całości²¹. Znaczy to, że byt stworzony, będąc najdoskonalszym z możliwych, nie może przecież być samą doskonałością jako taką.

Tak więc w tej optymistycznej wizji świata zło staje się niezbędnym i nieusuwalnym składnikiem bytu. Rygorystycznie racjonalny porządek naturalny, absorbując niejako zło, dokonuje aktu jego racjonalizacji. Tak pojęte, jako niezbędny komponent rozumnego ładu, staje się ono składnikiem dobra, podlega więc neutralizacji, albo może oswojeniu, jako że waloryzacja negatywna tego niedającego się dotąd skojarzyć z doskonałym i wszechmocnym Stwórcą bytu-niebytu zostaje zeń zdjeta²². Pomyślane w ten sposób zło staje się koniecznym elementem metafizyki ładu kosmicznego z wpisaną weń aksjologią.

Trzeba też pamiętać, że ten nowy prządek rzeczywistości ma charakter rygorystycznie deterministyczny, dlatego też owa osobliwa neutralizacja zła, przez ukazanie jego niezbędności dla budowy racjonalnego ładu, pozwala wkompowanemu w ten ład podmiotowi akceptować je i utożsamiać się z nim jako wartością, dla której nie ma alternatywnej możliwości. Można więc sądzić, że ów tak charakterystyczny optymizm epoki, który emanuje nie tylko przecież z poematu Alexandra Pope'a *Essay on Man*, pełnił w istocie funkcję kompensacyjną, pozwalał bowiem godzić się ze światem istniejącym, gdyż inny był nie do pomyślenia.

Napięcie, stale obecne w światopoglądzie deistycznym, mające źródło w dążeniu do neutralizacji zła przez zabieg racjonalizacyjny musiało

²¹ Por. G. W. Leibniz: *Przyczyna pochodząca od Boga...*, w: tenże: *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankowska. Kraków 1994, s. 100, 106; tenże: *Zasady natury i łaski*, w: *Wyznanie wiary filozofa*, op. cit., s. 185 i nn..

²² Por. O. Marquard: *Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee*, w: tenże *Philosophische Ueberlegungen*, w: W. Fink Verlag, München 1995, s. 49 i nn.

z czasem doprowadzić do kryzysu, a następnie do dezintegracji tego światopoglądu. Najbardziej może przyczyniło się do tego wydarzenie całkowicie naturalne, mianowicie straszliwe trzęsienie ziemi 1 listopada 1755 roku, które obróciło w perzynę Lizbonę i stało się powodem śmierci tysięcy jej mieszkańców. Przyroda, istotny składnik kosmosu będącego łaodem fizyczno-moralnym, ukazała tu swoją straszną, demoniczną moc, którą trudno było usensownić i wkomponować w obraz świata dobrego jako całość.

Wolter, sztandarowy zwolennik ujmowania rzeczywistości w perspektywie deistycznej, po przeżyciu szoku wywołanego wspomnianym tragicznym wydarzeniem, nie był w stanie dłużej podzielać przekonania optymistów, że *tout est bien*. Absurdalność zła, które tu objawiło się pod postacią destrukcyjnych sił natury, musiała rozsadzić optymistyczny światopogląd epoki. Tak więc „zło istnieje na ziemi” - przyznaje w końcu autor *Poematu o zniszczeniu Lizbony i Kandyda*. Istnieje jako fakt, który nie da się zracjonalizować i usprawiedliwić²³. Trzeba było więc zrezygnować z idei ładu fizyczno-moralnego, przestać wpisywać aksjologię w porządek naturalny, a stary problem zła uczynić przedmiotem namysłu jeszcze raz od nowa.

Problem wolności był kolejnym trudnym problemem, z którym musieli się skonfrontować zwolennicy stanowiska, że naturalny porządek świata w swoim rytmie podlega rygorystycznym determinacjom przyczynowo-skutkowym. Fizyczny łańcuch powiązań zdarzeń, które podlegają ścisłym i bezwyjątkowym - wykluczającym zarówno cud jak przypadek - prawom poddany był w ich konstrukcjach jeszcze wzmocnieniu przez nałożenie nań ujęcia teleologicznego. Celowe funkcjonowanie mechanizmów naturalnych, zamysł niejako z góry wyznaczający przebieg procesów zmierzających ku realizacji założonego celu finalnego, w równym stopniu jak przyczynowość, wykluczało możliwość pojawienia się sytuacji alternatywnych, czy stanów nie dających się z góry przewidzieć.

²³ Por. B. Baczek: *Wolter: zło i ład natury*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 20, 1974, s. 36 i nn., oraz tenże: *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*. Warszawa 2001, s. 15 i nn., 35 i nn.

Jest zrozumiałe, że człowiek, wmontowany w tak ściśle zdeterminowany układ naturalny, nie mógł mieć - jako stanowiący jego część i doń przynależny - możliwości jakiegoś w nim swobodniejszego manewru. Rygorystycznie rzecz biorąc, wolność jako możliwość arbitralnego wyboru między jakimiś nasuwającymi się podmiotowi ludzkiemu ewentualnościami była tu w istocie wykluczona. Był to właściwie świat gotowy, w którym nie można było spodziewać się zdarzeń nieoczekiwanych. Wolność zaś polegać mogła jedynie na świadomym utożsamieniu się z predeterminowanym biegiem świata.

Tego rodzaju koncepcję najpełniej zapewne i najbardziej konsekwentnie wyraził Spinoza, który całkowicie wkomponował człowieka w deterministyczny porządek kosmosu. Tradycyjne pojęcie wolnej woli w tym modelu świata i człowieka nie ma racji bytu. Wolność istoty rozumnej polega na rozpoznaniu procesów zachodzących w świecie z koniecznością, zdeterminowanych niezłomnymi prawami²⁴. Spinoza wyciągnął radykalne wnioski filozoficzne i światopoglądowe ze skrajnie deterministycznego modelu przyrody, sugerowanego przez kształtującą się właśnie mechanikę klasyczną, i był w swoim stanowisku konsekwentny. Inni myśliciele epoki nie zawsze skłoni byli iść tą drogą. Trzeba zresztą pamiętać - co już sygnalizowaliśmy - że różnego rodzaju wyznawcy stanowiska deistycznego nie zawsze mieli tyle odwagi co autor *Etyki*, by tak jak on radykalnie zerwać z tradycją.

Przed wszystkim - mimo modyfikacji - zachowali tradycyjny schemat relacji Bóg - świat. Stwórca *Universum* pozostawał na zewnątrz niego, podczas gdy Spinoza oba te porządki scalił w jedno. Wielu z nich dopuszczało istnienie opatrności, a także duszy nieśmiertelnej. Bliżsi konsekwentnego stanowiska Spinozy byli ateści, jak choćby Holbach, który w swoim *Systemie przyrody* wolność w sensie obiegowym wykluczał, traktując człowieka jako całkowicie przynależnego do deterministycznego porządku przyrody²⁵. Dopiero Kant podjął próbę przewyciężenia tych okowów determinizmu ukazując człowiekowi drogę do wolności.

²⁴ Por. B. Spinoza: *Etyka*, tłum. I. Myśliński. Warszawa 1954, s. 45, 110, 128.

²⁵ Por. P. Holbach: *System przyrody*, tłum. K. Szaniawski. Warszawa 1957, t. 1, s. 53 i nn., 233 i nn.

Należy też mieć na uwadze fakt, że wizja świata, Boga i człowieka zainspirowana pojawieniem się mechaniki klasycznej, na przestrzeni dwu wieków swego rozwoju podlegała znacznej ewolucji. W trakcie tego procesu przemian obserwujemy postępującą dezintegrację pierwotnego, tak przecież konsekwentnego i spójnego ujęcia zagadnień stanowiących przedmiot zainteresowania myślicieli tego czasu. Dotyczy to w szczególności rozumienia dróg poznania jak i samego charakteru wiedzy. Standardy narzucone przez Kartezjusza i Spinozę, a także Leibniza, wyrażające się w przekonaniu, że możliwa jest do uzyskania wiedza o świecie drogą czysto rozumową, zaś wiedza tak uzyskana - jako jedyna godna tego miana - tworzyć musi system pewnych i koniecznych twierdzeń *a priori*, została zakwestionowana już pod koniec XVII wieku. Sformułowany przez Locke'a argument, że nie ma wiedzy wrodzonej, uzupełniony następnie tezą Hume'a, że sądy *a priori* nie zawierają wiedzy o rzeczywistości przedmiotowej, lecz jedynie wyrażają relację między podmiotem a orzecznikiem danego sądu, mają więc - jak to Kant później wyraził - charakter analityczny, poważnie zachwiały tak wydawało się dobrze ugruntowaną budowlą, mającą wyłuszczać prawdę o tym, co istnieje.

Owa krytyka aprioryzmu w odniesieniu do procedur poznawczych i interpretacji ich wyników ujętych w systemowe konstrukcje naukowe, została bez trudności przeniesiona na inne obszary, stanowiące przedmiot zainteresowania myślicieli epoki. Dotyczy to w szczególności owej, tak dobrze korespondującej z ówczesnym modelem nauki religii racjonalnej. Jeżeli jeszcze John Locke, przekonany przecież empirysta, dopuszczał istnienie wiedzy racjonalnej i bronił idei pewności przekonania o istnieniu Boga ugruntowanej w rozumie oraz idei religii racjonalnej, przynajmniej możliwej do przyjęcia przez elitę intelektualną²⁶, to radykalny kontynuator jego empirystycznego programu w nauce, David Hume zajmował stanowisko konsekwentne i odrzucał rozumową drogę prowadzącą do przekonania o istnieniu Istoty Najwyższej²⁷.

²⁶ Por. J. Locke: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki. Warszawa 1955, rozdz. IV, 10, 6; V. 10, 7; Z. Ogonowski: *Locke*. Warszawa 1972, s. 306 i n.

²⁷ Por. D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, t. 1, s. 8.

Jedynym źródłem wiedzy jest doświadczenie i obserwacja²⁸. Co więcej, mimo iż podmiot doświadczający wrażen jest przekonany, że obcuje w ten sposób z istniejącymi poza nim realnymi bytami, to przecież faktycznie ma do czynienia z przeżywaniem własnych doznań. Poznanie więc zamyka się w obszarze subiektywności i nie może rozstrzygnąć kwestii istnienia bytów realnych²⁹. Jeżeli dotyczy to przedmiotów poznania zmysłowego, tym bardziej musi być odniesione do bytów stanowiących treść przedstawień jedynie rozumowych. Dowód fizyko-teologiczny, tak preferowany przez deistów jako pozwalający definitywnie rozstrzygnąć problem istnienia Boga, jest nie do utrzymania, nie można bowiem idąc od skutku do przyczyny, czyli od tego, co dane w obszarze doświadczenia dokonać skoku w całkowicie inny obszar, w pełni pozazmysłowy³⁰.

Konkluzją tego rozumowania jest stwierdzenie, że religia nigdy nie może być przekształcona w system twierdzeń o charakterze teoretycznym, właściwy nauce. Pozostaje ostatecznie jedynie *wiarą*¹. Tak więc jeśli w granicach swoich przyrodzonych władz poznawczych człowiek nie jest w stanie dowieść prawdziwości dogmatów religijnych, trzeba koniecznie pogodzić się z faktem, że mogą one być jedynie przedmiotem wiary, nie zaś wiedzy. Nadzieja, że prawdy religijne będzie można wreszcie ugruntować na fundamencie nowopowstałej nauki o przyrodzie, okazała się złudna.

Można by powiedzieć, że deiści, wyznawcy religii opartej na rozumie, podzielili w ten sposób los dawnych scholastyków, którzy usiłowali wesprzeć prawdy ewangeliczne teoriami późnoantycznych uczonych i filozofów. Powstała więc sytuacja krytyczna: problem wzajemnej relacji wiary i rozumu, tak stale obecny w myśli zachodniej, musiał być podjęty i przemyślany na nowo. Że tak się właśnie stało, świadczą dalsze losy myśli filozoficznej Europy, w szczególności zaś namysł nad fenomenem

²⁸ Por. D. Hume, op. cit., t.2, s. 495-496; tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Lukaszewicz i K. Twardowski, Nakł. PAU, Kraków 1947, s. 27 i n.

²⁹ Por. tenże: *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., t. 1, s. 94-95, 247 i n.; tenże: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, op. cit., s. 149-150.

³⁰ Por. tenże: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, op. cit., 5. 133 i n.

³¹ Por. tamże, s. 127-129.

religii, który podjął Immanuel Kant, następnie zaś ci, którzy bezpośrednio bądź pośrednio nawiązując doń utworzyli formację duchową, znaną w dziejach pod mianem klasycznej filozofii niemieckiej.

Summary

The paper is an attempt of drawing the conceptual horizon of philosophical and religious thought of the XVII. and XVIII. centuries. This horizon is a frame of reference of Kant's philosophy of religion. The point is to confront traditional views of God, world, and man with new developing natural sciences and to consider the possibility of justifying religious claims by reference to the statements and results of the natural sciences. A part of greater whole.

Key words: God, world, religion, natural science, philosophy.

MAŁGORZATA CZARNOCKA
IFiS PAN, Warszawa

METAFIZYKA A SYMBOLICZNA NATURA PRAWDY

Wprowadzenie. Rozważam stale nękający filozofię problem możliwości metafizyki, podwójnie go zawężając. Opieram się mianowicie na sensach metafizyki funkcjonujących we współczesnych filozoficznych dyskusjach nad nauką. Ponadto, dyskutuję problem możliwości metafizyki z perspektywy kategorii prawdy korespondencyjnej; kategoria ta jest dla problemu metafizyki jedną z podstawowych. Wykazuję, że tylko według intuicyjnych, tradycyjnych wersji koncepcji takiej prawdy jest ona niewątpliwym poznawczym środkiem umożliwiającym dostęp do rzeczywistości metafizycznej. Natomiast wszystkie utworzone współcześnie wersje koncepcji prawdy korespondencyjnej czynią ten dostęp wątpliwym i niejednoznacznym. W szczególności problematyczna jest możliwość metafizyki przy przyjęciu prawdy korespondencyjnej w jej wersji symbolicznej.

Problematyczność sensu metafizyki. Jest banałem, że samo współczesne rozumienie metafizyki stanowi problem. Nie jest ono zamknięte w jednej typowej rodzinie sensów; sensy metafizyki nie zawsze są bowiem do siebie podobne, chociaż są powiązane. Zresztą wieloznaczność sensów obciąża metafizykę od samego początku. Już przecież Arystoteles wyszczególniał cztery rozumienia metafizyki¹, to jest „....a) metafizyka zajmuje się przyczynami i pierwszymi lub najwyższymi zasadami, b) metafizyka zajmuje się bytem jako bytem, c) metafizyka zajmuje się substancją, d) metafizyka zajmuje się Bogiem i substancją ponadzmysłową”. Sensy podane przez Arystotelesa są dwojakiego typu. Albo definiują metafizykę ontologicznie, wskazując określone dziedziny bytów²

¹ Przy zastrzeżeniu podręcznikowo znanego faktu, że sam Arystoteles nie posługiwał się nazwą „metafizyka”, a używał określenia filozofii pierwszej.

² G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. I. Zieliński. Lublin 1996, s. 396.

jako dla niej specyficzne, albo przypisują jej rolę wyświetlania istoty bycia. Główna, starożytna definicja, powtarzana do najnowszych czasów, głosząca, iż metafizyka zajmuje się bytem jako bytem, jest najtrwalsza, mimo nie do końca zadowalającej jasności tego, o co właściwie w niej chodzi. Najjaśniejszą interpretacją wśród pewnego rozplywania się sensu jest twierdzenie, iż chodzi o własności albo inne przypadłości podzielane przez wszystkie byty, ponad ich typologią, o atrybuty bycia znajdujące się poza kategoriami bytów. Chodzi zatem w pierwszym rzędzie o esencję bytowania, czyli o kwestię przywróconą we współczesności przez Heideggera. Pytanie o to zaś, co istnieje, a inaczej, jakie typy obiektów składają się na rzeczywistość, nie jest już istotnym pytaniem metafizycznym - nie tylko według Heideggera, ale także w jednej z czterech definicji Arystotelesa.

Ontologiczne konotacje metafizyki oraz sensy odnoszące się do istoty bycia, do źródeł i podstaw wszelkich pytań ontologicznych podtrzymywano od starożytności, poprzez średniowiecze i nowożytność do czasów Kanta. Metafizyczne badania Kanta, zgodnie z epistemologiczną orientacją całej nowożytnej filozofii linii kartezjańskiej, zorientowanej epistemologicznie i będącej filozofią subiektywnej świadomości, przenieśli uwagę do warunków epistemicznych, a poprzez te skoncentrowały uwagę na epistemologicznych (transcendentalnych) badaniach umysłu. Ontologiczne rozumienie metafizyki pozostało³, lecz poprzedzono je pytaniem o jej możliwość, a to rozumiano jako pytanie o poznawalność metafizycznych twierdzeń. Te z kolei uznawano za twierdzenia spekulatywnego rozumu, a więc za *a priori*, pozostające poza wszelkim doświadczeniem. Wtedy to zapoczątkowano sposób definiowania metafizyki poprzez warunki epistemologiczne, a warunki ontyczne⁴ zepchnięto na wtórny plan. Za sprawą Kanta (lecz nie w całkowitej wierności z jego poglądami, o czym poniżej) rozpowszechni-

³ Kant określa metafizykę jako odnoszącą się do naczelných zasad. Te najwłaściwiej (ze względu na rozpowszechnienie tego właśnie określenia) jest definiować jako prawa przyrodoznawstwa, ewentualnie z zastrzeżeniem, że chodzi o prawa fundamentalne, najogólniejsze (zob. I. Krytyka czystego rozumu, tom I, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1986, s. 33, 35).

⁴ Jasność obrazu łamie tu wskazywanie obiektów inteligibilnych, a więc wyznaczanych przez warunek epistemiczny.

niło się, zyskawszy w końcu prymat rozumienia metafizyki jako dziedziny poznania wykraczającej poza granice możliwego doświadczenia, jako dziedziny rezerwowanej wyłącznie dla spekulatywnego (czystego) rozumu, inaczej dla poznania apriorycznego. Zakwestionowana została możliwość metafizyki z powodów i epistemicznych, i epistemologicznych. W badaniach kantowskich niemożliwość metafizyki wynikała z niemożności poznawczej (epistemicznej), lecz ujętej z perspektywy określonej (Kantowskiej) teorii doświadczenia, a więc ze szczególnej perspektywy epistemologicznej. Lecz sam Kant nie wykluczył warunków ontologicznych. Dla uzasadnienia wystarczy odwołać się do jego *Przedmowy do pierwszego wydania do Krytyki czystego rozumu*. Należy uznać, że epistemiczne, uwikłane epistemologiczne warunki nie są jedynymi warunkami metafizyczności twierdzeń. Prosto mówiąc, nie każde twierdzenie aprioryczne i syntetyczne można zasadnie kwalifikować jako metafizyczne; taka kwalifikacja prowadziłaby wprost do degeneracji idei metafizyki, zakorzenionej w dziejach filozofii.

Przesunięcie przez Rudolfa Carnapa metafizyki do dziedziny w ogóle niepoznawczej, a emotywniej, radykalizuje stanowisko Kanta. Zamiast niemożliwości z powodów epistemologicznych Carnap mówi o epistemologicznej bezsensowności. Czy jednak krok dokonany przez neopozytywistów jest naturalnym krokiem następującym po analizach i konkluzjach Kanta? Można się co do tego spierać; wszak Carnapa antymetafizyczna argumentacja nie odwołuje się do wyników badań transcendentnych, a nawet - poprzez eliminację podmiotu i ograniczenie filozofii do badań gotowej wiedzy - stanowczo odżegnuje się od kantowskiej perspektywy. Sprawę komplikuje fakt, iż Kant, podobnie jak neopozytywiści, dopuszcza metafizykę z powodów praktycznych (moralnych): „istnieje bezwzględnie konieczne praktyczne (moralne) posługiwanie się czystym rozumem, w którym sięga on nieuchronnie poza granice zmysłowości „...”⁵. W tym widać podobieństwo jego poglądu do neopozytywistycznego, dopuszczającego metafizykę jako sferę emotywną.

Natomiast adwersarze poglądów Kanta i w ogóle poglądów oświeceniowych uznają warunki poznawalności za błędne albo za zaścian-

⁵ Kant, op. cit., s. 38-39.

kowe restrykcje, które odcinają drogę ku wzlotom w sfery prawdziwie dla człowieka ważne, nawet najistotniejsze. Wycinając nadmiernie dziedzinę typów poznania - głosi się standardowo w takich nastawieniach myślowych - odcina się możliwość docierania do tych sfer bytu, które wręcz konstytuują człowieczeństwo oderwane od biologiczności, które wprowadzają człowieka w najwyższe sfery ducha. A duch nie podlega przecież - twierdzi się — zwykłym poznawczym rygorom, szczególnie tym, które obowiązują w nauce.

Do tego dochodzą pozafilozoficzne maniery, niekiedy bezzasadne i tylko emocjonalnie ufundowane, nazywania metafizyką tego, co ezoteryczne, co zaciemnione, co pozanaukowe, co nie mieści się w kanonach standardowych rozumowań i w wynikach tychże. Trudno te pozafilozoficzne, kulturowe sensory ogarnąć czy racjonalnie przeniknąć; nie roszczą sobie zresztą pretensji do jasności⁶, ani do jednoznaczności. Tkwi w tych określeniach metafizyki opór przed racjonalnością, nawet jej dyskryminacja, poszukiwanie sfer (nie wiadomo, czy bytu, czy samego myślenia o światach możliwych, a nawet o światach irrealnych) nie uchwytnych przez naukę i zdrowy rozsądek, a ujmowanych jedynie w niezwykłych, ezoterycznych wzlotach. Częściej, wydaje się, nie tyle ujmowanych, ile niewyraźnie przeczuwanych albo wyobrażanych. Metafizyka jest w tym wypadku zaprzeczeniem rozumowego myślenia i intelektualnego dyscyplinowania. To uznaje się za swoiste dla ludzi małego ducha, którzy nie są w stanie wzlecieć ponad kanoniczną przeciętność i w związku z tym metafizyczne sfery są im obce z przyczyn duchowych niedostatków, z nieposiadania umysłowości szczególnej, która funkcjonować ma głównie w sferach objawień (nie religijnych) i w innych stanach ezoterycznych.

Te szczególne sensory metafizyki przenikają do kultury z filozofii, poprzez transformacje i deformacje sensów filozoficznych, a następnie, pod naciskiem kulturowych mód, powracają do filozofii. Na podstawie niektórych wypowiedzi Heideggera nietrudno, zapominając o antropicznych kontekstach jego rozważań, popaść w przekonanie, że metafizyka wiąże się ze szczególną duchowością, że „zwykła” przyroda, material-

⁶ Wydaje się nawet, że dążą do swoistego zaciemniania sensu, łącząc go ze swoistą mistyką, wzlotami ducha dostępnymi tylko dla uprzywilejowanych.

styczne ontologie, naukowe wizje świata nic wspólnego z metafizyką nie mają, stanowią wręcz jej zaprzeczenie. Heidegger twierdzi, że „świat to zawsze świat duchowy. Zwierzę nie ma świata ani środowiska”⁷. I właśnie do owego świata ludzkiego odnosi metafizykę. W kontekstach kulturowych mówi się wprawdzie niekiedy o poznaniu intuicyjnym (w szczególnym jego sensie), lecz niewyraźnie, o ezoterycznym przekraczaniu zmysłowości. To ma anulować warunki „normalnego” poznania, pętanego przez naszą zmysłowość. I ma pozwalać na docieranie do sfer bytu specjalnych, metafizycznych właśnie. Nawet, twierdzi się niekiedy, do sfer dostępnych tylko dla szczególnych podmiotów, o mistycznym lub innym poznawczym uprzywilejowaniu.

Najkrócej rzecz ujmując: metafizyka staje się modna poza filozofią, w kulturze. Te mody nie oferują oswojenia i zrozumienia metafizyki, lecz przeciwnie: często odsyłają jej pojmowanie w stronę przeczuwania (zamiast poznawania), lub wkraczania w szczególne stany mistyczne, do niewyrażalnej zwykłymi poznawczymi środkami tajemnicy świata lub tajemnicy duchowości, często całkowicie subiektywnej. Tkwią w tym rozdmuchiwanie sensu metafizyki negatywne wnioski kantowskie, wzięte *a rebours*: metafizyczny charakter ma pragnienie wkraczania w światy pozazmysłowe i pozaracjonalne. Łączy się z tym pragnieniem porzucanie podmiotowych ograniczeń i epistemicznych uwarunkowań wykrytych przez Kanta.

Z perspektywy kantyizmu w podejściu do metafizyki zachodzi obecnie epistemologiczny regres. Zapomina się o analizach Kanta, tych subtelnych i złożonych intelektualnych sieciach zarzucanych na nasze sposoby poznawania. Co ważniejsze, pomija się w ogóle wszelkie trudności poznawczego docierania do bytów, nie tylko te ujawniane w Kantowskiej krytyce transcendentalnej.

Metafizyka a współczesna filozofia nauki. To zapominanie rozgrywa się także w zupełnie innej sferze, a mianowicie w coraz bardziej zdecydowanym przywracaniu metafizyki do filozoficznych badań nauki, po okresie jej radykalnej dyskryminacji przez neopozytywizm. W tej sferze metafizyka wkracza jako nieusuwalny element strukturalny wie-

⁷ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek. Warszawa 2000, s. 45. W tym kontekście duch nie jest indywidualny; utożsamia się go z kulturą duchową.

dzy naukowej w koncepcji Imre Lakatosa, a także w teoriach Larry'ego Laudana, Craiga Dilwortha, Nicholasa Maxwella, Elie Zahara i innych⁸.

W tych koncepcjach postulowane są dosyć zawoalowane formy empiryczności lub, co ma brzmieć słabiej, formy zależności metafizyki od doświadczenia. Są one dosyć zawikłane z powodu coraz bogatszych i mniej czytelnych postulowanych struktur wiedzy, i takiegoż charakteru ich zmian. Widać to szczególnie wyraźnie w koncepcji Maxwella nazywanej *Aim Oriented Empiricism*, z dziesięciostopniową hierarchią założeń i proceduralnych kroków konstruowania wiedzy oraz jej struktury. Zauważyć przy tym należy, iż do tez o obecności twierdzeń metafizycznych w nauce dochodzi się poprzez analizę struktury wiedzy i jej zmian. Nie bada się natomiast - jak w ujęciu transcendentálním - podmiotowych warunków tworzenia wiedzy i możliwości docierania do bytów przez szczególnie ukonstytuowany podmiot poznający. Dlatego opatrywanie niektórych z tych koncepcji określeniem „transcendentálne” (Dilworth, Maxwell) jest albo nadużyciem, albo nierespektowaniem znaczenia terminu „transcendentálny” wprowadzonego przez Kanta.

Przed wszystkim wymienione koncepcje nie dają szans na odpowiedź tak lub nie⁹ na fundamentalne pytanie, czy wobec włączenia do nauki twierdzeń metafizycznych utożsamianych z twierdzeniami syntetycznymi *a priori*¹⁰ neguje się empiryczny charakter wiedzy naukowej. Wydaje się, że negacja nie ma miejsca. Dokonuje się raczej rozmaitych zmian warunków empiryczności - aż do twierdzenia, iż aprioryczne tezy metafizyczne stanowią element systemu empirycznego i są - właśnie jako rozmaicie funkcjonujące elementy systemu empirycznego, w nieklasyczny sposób sprawdzalne w doświadczeniach. To rozstrzygnięcie generuje niepokojące pytania: skoro tezy metafizyczne mają mieć kantowską specyfikę, a więc mają być syntetyczne *a priori*, to jak mogą

⁸ Szczegóły i rozległą analizę można znaleźć w niepublikowanej pracy doktorskiej Anny Michalskiej *Nauka a metafizyka w koncepcjach rozwoju wiedzy*. IFiS PAN, Warszawa 2010.

⁹ Zdaje się, że w filozofii, między innymi wobec labilności sensów i możliwego, permanentnie dokonywanego ich przekształcania większości pojęć, a także ich możliwych zmian nie ma takich odpowiedzi w ogóle.

¹⁰ Kantowskie warunki syntetyczności i aprioryczności zostały w tej klasie przypadków porzucone, jednak bez wyraźnej kontrpropozycji.

poddawać się rygorom empirycznego sprawdzania, choćby w sprzężeniach z innymi, empirycznymi tezami? Ogólniej: jak system jest empiryczny, skoro zawiera, jako swe składowe, twierdzenia aprioryczne? Nie można tego problemu zbyć rozstrzygnięciem holistycznym mówiącym, iż system sprawdza się jako całość. Tezy syntetyczne *a priori* bowiem są zasadniczo niesprawdzalne, a więc nie poddają się sprawdzaniu w jakichkolwiek możliwych warunkach, także, wobec tego, w systemach tez. Można oczywiście zrezygnować, na przykład za Quinem, z dychotomii empiryczny - aprioryczny. Jednak nie wydaje się, iżby wymienieni filozofowie nauki opowiadali się za takim właśnie rozstrzygnięciem.

Ogólnie, reaktywując obecność metafizyki w nauce, formułuje się warunki poznawalności metafizyki oparte na założeniach holistycznych. Warunki te respektują doktrynę empiryczności wiedzy, a przy tym próbują godzić empiryczność z apriorycznością. Próby te polegają na różnorakim wkomponowywaniu tez metafizycznych w systemy wiedzy i na twierdzeniu, iż tezy te są sprawdzane poprzez empiryczne legitymizowanie całości systemów. Taki zrelatywizowany do systemów epistemiczny status przypisują metafizyce Lakatos, Laudan, Dilworth i Maxwell, a także Philip Kitcher i nawet Thomas Kuhn.

Stefan Amsterdamski zastępuje - w sposób radzenia sobie z trudnością podobny do sposobu Lakatosa - niesprawdzalność założeń metafizycznych z osobną w „indywidualnym” doświadczeniu, poprzez „swoistego rodzaju poparcie wzmagające się lub słabnące, udzielane przez rozwój nauki ...”. Za Heleną Eilstein twierdzi, iż istnieje racjonalny sposób uzależniania postawy poznawczej względem takiej czy innej hipotezy ontologicznej od wyników doświadczenia¹¹. Amsterdamski ponadto posuwa się dalej: utożsamia metafizykę z normatywnymi regulatywnymi zasadami tworzenia wiedzy. Twierdzi też, że systemy metafizyczne dają empirycznie niesprawdzalne uzasadnienie określonym sposobom postępowania badawczego¹². Píše również, że metafizyka dostarcza nauce globalne programy metodologiczne, i przy okazji utożsamia metafizykę z filozofią, co z wielu powodów jest wątpliwe. Wydaje się, że nadanie metafizyce charakteru bliżej nieokreślonych zasad

¹¹ S. Amsterdamski: *Miedzy doświadczeniem a metafizyką*. Warszawa, 1973, s. 237.

¹² Amsterdamski, op. cit., s. 238, 241, 242.

regulatywnych (to najczęstsza konstatacja Amsterdamskiego, z którą z racji jej częstości należy identyfikować jego stanowisko) ma wywikłać metafizykę z podwójnych trudności. Po pierwsze, ma usankcjonować jej empiryczną niesprawdzalność, nie przypisując takiej niesprawdzalności wiedzy naukowej. Po drugie, ma uniknąć ewentualnych dyskusji o prawdziwości metafizycznych twierdzeń; wszak zasadom regulatywnym nie przysługuje prawdziwość, tylko heurystyczne (instrumentalne) wartości poznawcze, przez Amsterdamskiego nie określone. Przypisanie metafizyce roli zasad regulatywnych trudno uzgodnić z faktycznym stanem: twierdzenia metafizyczne są elementami twierdzeń nauki. Na przykład, twierdzenie, iż materia składa się z atomów, jest zawarte w każdym twierdzeniu atomistycznej teorii materii. Każde twierdzenie, które głosi coś o atomach ma, jako swą składową (ontologiczną podstawę), tezę o istnieniu atomów. Inaczej, każde twierdzenie faktywne zawiera odpowiednią tezę egzystencjalną, i to na podstawie najsilniejszej, bo praw logiki (na przykład logiki predykatów). Składowe twierdzenia zaś należy uznać za empirycznie sprawdzalne, jeśli takie są całe twierdzenia. Te składowe są także prawdziwe, o ile prawdziwość przypisuje się „całym” twierdzeniom.

Teoretyczny zamysł Amsterdamskiego wydaje się niemożliwy. Na przekór Kantowi chce on przywrócić związek metafizyki z doświadczeniem, z racji nieco skrywanych sympatii empirystycznych, oraz z racji wiązania empiryczności z racjonalnością. Jednocześnie chce się pozbyć trudności nękających Kanta, to jest utożsamiania metafizyki z systemami wiedzy syntetycznej *a priori* i z prawdziwością. Ceną, którą Amsterdamski płaci, jest odmówienie metafizyce charakteru wiedzy, bowiem nie są wiedzą propagowane przez niego zasady regulatywne¹³. W ogóle żadne normy nie są wiedzą, chociaż wytyczają dla niej warunki. Jeśli ma przystać na normatywne określenie metafizyki, to zamyka ono dyskusję, ponieważ metafizyka stanowi permanentny problem tylko jako wiedza. Jest ona mianowicie problematyczna z tego względu, że oferuje fundamentalną wiedzę o rzeczywistości, a epistemiczna natura tej wiedzy jest

¹³ Nie są wiedzą żadne normy, przynajmniej zgodnie z tradycyjną definicją wiedzy, która jest zbiorem sądów prawdziwych. Norm w ogóle nie kwalifikuje się jako prawdziwych bądź fałszywych.

albo nieodgadniona, albo uznawana za niemożliwą. Jeśli natomiast przyjąć, że metafizyka nie jest wiedzą, a jest zespołem norm, to wszelkie spory, dyskusje, studia metafizyczne tracą swój historycznie zadany najogólniejszy charakter.

Do podstawowych trudności prowadzi też identyfikowanie metafizyki z systemami pojęć (Amsterdamski), czy, prawdopodobnie równoważnie, z pojęciowymi ramami ujmowania świata (Popper)¹⁴. Ta identyfikacja także lokuje metafizykę poza wiedzą: pojęcia, także w ich dowolnych zbiorach¹⁵, nie stanowią wiedzy. Wprowadzie intuicje są tu klarowne i pociągające; stale mówi się przecież o perspektywach poznawczych, o punktach widzenia, o fundamentalnym pojęciowym organizowaniu świata, o modelach świata, wyraźnie nie sprowadzając tych określeń do zdań języka, a więc do wiedzy w tradycyjnym sensie. Jednak dla zastanego najogólniejszego rozumienia metafizyki „pojęciowa” jej identyfikacja jest druzgocąca. Kategorie systemów pojęć i ram pojęciowych w ich intuicyjnych sensach rozsadzają bowiem klasyczne rozumienie metafizyki, która - o takim a nie innym przedmiocie, o takim a nie innym charakterze poznawczym - ma być bez wątpliwości wiedzą. I ten jej atrybut należy przyjąć, jeśli chce się uczestniczyć w wielowiekowych dyskusjach nad metafizyką. Wydaje się, że idąc tym tropem Stephana Körnera (zob. przypis 11), można przekształcić pojęcia Amsterdamskiego i Poppera w jednostki wiedzy. W ujęciu Körnera metafizyka jest zbiorem najogólniejszych zasad organizujących tak a nie inaczej dane doświadczalne. Körner nie określa, czy zasady takie są ontologiczne, czy też przedstawiają epistemologiczną, ontologicznie nie ufun-dowaną możliwość lub konieczność sposobu transformacji danych doświadczalnych do wiedzy.

¹⁴ Natomiast S. Körner, wprowadzając pojęcie ramy kategorialnej (*categorical framework*), definiuje taką ramę jako zbiór najwyższych zasad, a więc jako wiedzę. Zob.: *Metaphysics: Its Structure and Function*. Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 18.

¹⁵ Języki mają charakter pojęciowy, lecz języki to coś więcej niż po prostu zbiory pojęć, czy dowolne ich zestawy. Zdania języka to szczególne systemy pojęciowe: podlegające regułom gramatycznym i linearne. Tymczasem w propozycji ogólnych systemów pojęć chodzi o coś innego niż o zbiór zdań: chodzi — można domniemywać — o nielinearne, nie włączane do języka modele pojęciowe.

Nota bene również Amsterdamski, w swoim kolejnym określeniu metafizyki, w niekonsekwencji z innymi swymi enuncjacjami twierdzi, że metafizyka to zespół pojęć i koncepcji wyznaczających globalną wizję świata¹⁶. Pojęcia i koncepcje są zbliżone do zasad postulowanych przez Körnera, przy czym w obu wypadkach nie wiadomo, czy są one ufundowane ontologicznie, czy zadawane konwencjonalnie.

Spotykane we współczesnej filozofii nauki odmawianie metafizyce charakteru wiedzy usuwa epistemologiczne trudności metafizyki. Jednak zarazem ignoruje stały, historyczny zadany jej sens. Czyni to w sposób radykalny - znikają wszelkie rozważane dotychczas problemy metafizyki.

W ujęciach zorientowanych epistemologicznie przedmiot metafizyki nie jest jednoznacznie wytyczony, a niekiedy w ogóle się go nie precyzuje. Ponadto ujęcia te są sprzężone z problemem prawdy. Samo wykazanie, że w nauce obecne są tezy nieempiryczne, nie jest rozstrzygnięciem kwestii. Do udowodnienia, że metafizyka jest możliwa, trzeba przedstawić, że jej tezy są poznawczymi „zwierciadłami” bytów, a więc, innymi słowy, że są kopiująco referencjalne, a dziedziną referencji są byty. Innymi słowy, tezy te mają być prawdziwe w odzwierciedlającym sensie korespondencyjnym.

W drugim, wyraźnie odrębnym od pierwszego trendzie przywracania metafizyki do nauki, rozumie się ją jako naukową ontologię. Tu metafizyki to naukowe obrazy świata. Współczesna ontologizacja metafizyki ignoruje jej epistemologiczne problemy. Utrzymuje się po prostu, że nauka daje wgląd w to, jaki jest świat materialny, a stąd głosi się, iż nauka oferuje naukowe znaturalizowane metafizyki. Badacze naturalizujący¹⁷ metafizykę usuwają z pola widzenia kantowski problem jej ugruntowania¹⁸. Ponadto ignorują starożytny i zakorzeniony w tradycji sens metafizyki, według którego dotyczy ona tylko podstawowych ontycznych zasad rzeczywistości. Zaliczają do metafizycznych, oprócz ontologicznych kwestii ogólnych takich jak natura czasu, przestrzeni, materii,

¹⁶ Op. cit., s. 236.

¹⁷ Przynajmniej taki głosi program.

¹⁸ B. Baran: *Kant Heideggera*, przedmowa do: M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran. Warszawa 1989, s. ix.

przyczynowości itp., także kwestie dosyć szczegółowe, na przykład specyficzne ontologiczne problemy mechaniki kwantowej. Można przy tym poczytywać zapomnienie o epistemologicznym problemie metafizyki albo za pewne dyletanctwo ujęć, za brak wyrafinowania, albo też za próby odżegnania się od zastanych klasycznych sporów, które jakoś wiążą aktualnie prowadzone namysły, degradując je do roli kontynuacji problemów historycznie danych.

Metafizyka pojmowana jako naukowa ontologia ma być doświadczalna, eksperymentalna, całkowicie znaturalizowana. I ma być częścią fizyki¹⁹. W trend naturalizowania (nie stosując jednak tej nazwy) wpisuje się wzorcowo Abner Shimony, przedkładając zbiór tekstów poświęconych różnorodnym problemom współczesnej nauki, przede wszystkim fizyki i opatrując je wiele mówiącym tytułem: *Search for a Naturalistic Word. View. Vol. II. Natural Science and Metaphysics*²⁰. Autor nie zamieszcza wyjaśnień, jak rozumie metafizykę, ani nie argumentuje za przyjętym rozumieniem. Można z tego wnioskować, że uznaje swoje rozumienie za nieproblematyczne. Filozofujący fizycy oraz filozofowie, którzy zajmują się ontologiczną naturą rzeczywistości, prowadzą badania tak właśnie ugruntowane i tak nakierowane.

Oba trendy, najpowszechniejsze w zmaganiach współczesnej filozofii z nauką, cierpią na dwa deficyty. Filozofia nauki zorientowana na badanie struktury wiedzy oraz metody nauki za metafizykę uważa zbiór sądów syntetycznych apriorycznych, albo też - najczęściej - za tezy jakoś sankcjonowane przez sumy doświadczeń i teorii, chociaż, paradoksalnie, w doświadczeniu nie sprawdzalne. Nie kłopotuje się o przedmiot metafizyki, usuwając w cień dawniejsze, klasyczne określenia jej przedmiotu, choćby arystotelesowskie. Natomiast filozofia nauki, postulująca ontologiczne naukowe obrazy świata, przeważnie ignoruje problematyczny epistemiczny status twierdzeń metafizyki. Uznaje, że świat jest taki właśnie, jak to głosi nauka, a przynajmniej w przybliżeniu taki, w ważnych obszarach czy aspektach taki. W tym uznaje, że metafiz-

¹⁹ V. Turchin: *The meaning of metaphysics*, online.

²⁰ A. Shimony: *Search for a Naturalistic World View. Vol. II. Natural Science and Metaphysics*. Cambridge University Press, 1993.

zyczne komponenty wiedzy naukowej ujawniają ontyczną naturę świata, kreując jej kopie.

Metafizyka a prawda korespondencyjna. Oba odrębne sposoby ujmowania metafizyki są z koniecznością oparte na tradycyjnym, zbieżnym z potocznym, to jest „imitacyjnym” korespondencyjnym pojmowaniu prawdy. W tym pojmowaniu rozpoznaje się relację korespondencji jako relację kopiowania, odzwierciedlania, kalkowania, czy jeszcze inaczej wyrażonego imitowania rzeczywistości. Powiedzieć, że mamy wgląd w rzeczywistość w metafizycznym sensie słowa, to z grubsza powiedzieć, że dysponujemy środkami prowadzącymi od wiedzy do rzeczywistości metafizycznej. Za takie poznawcze metafizyczne łączniki uznaje się prawdy korespondencyjne. W szczególności przyjmuje się, zazwyczaj milcząco, iż metafizyczne sądy typu kantowskiego, a więc syntetyczne i zarazem aprioryczne, oferują odzwierciedlające obrazy rzeczywistości „takiej, jaka ona jest”, a więc są „imitacyjnie” prawdziwe.

W metafizyce utożsamianej z naukową ontologią zakłada się, iż prawdy w nauce oferują kopie, kalki itp. rzeczywistości w sensie ontologicznym, utożsamianym z metafizycznym. Zatem utrzymuje się, iż prawda w klasycznym sensie korespondencyjnym, nazywana też metafizyczną²¹, jest jedynym dostępnym poznawczym środkiem przejścia od językowo wyrażonej wiedzy do świata bytów, przejścia „odsłaniającego” rzeczywistość, bez zaciemniających pośredników, zniekształceń i transformacji. Ten fundamentalny związek metafizyki z „imitacyjną” korespondencyjną prawdą najczęściej przemilcza się lub przyjmuje bez argumentacji. Prawdopodobnie jest on lokowany poza obszarem sceptycznych mniemań.

Ogólnie: prawdę odzwierciedlającą rzeczywistość (metafizyczną) uznaje się milcząco za konieczny atrybut metafizycznych twierdzeń. Chodzi o odzwierciedlanie wierne i pełne, a przynajmniej, realistycznie - o kalkowanie częściowe i niedokładne. Jeśli metafizyka ma faktycznie docierać do bytów albo do obiektów szczególnych ontycznie (zasad,

²¹ Określenie to ma często zabarwienie pejoratywne, na przykład w pismach H. Putnama, lecz równie zasadnie po prostu charakteryzuje prawdę korespondencyjną w jej tradycyjnych koncepcjach - bez waloryzacji.

Boga), albo też do obiektów o szczególnym statusie poznawczym (nie poddających się władzy doświadczenia, inteligibilnych), to w każdym wypadku musi dysponować poznawczymi środkami umożliwiającymi taki dostęp. Ten zaś jest rozumiany jako swoisty, intelektualny ogląd rzeczywistości wprost, nie przekształcony i nie zapośredniczony. Utrzymuje się w związku z tym, że wobec tego metafizyka musi dysponować środkami o charakterze kopiowania, imitowania, kalkowania. Tylko takie środki - jak się twierdzi - poznawczo „odsłaniają” rzeczywistość. Tylko one przedstawiają rzeczywistość, jaka ona jest, wierne, bez deformacji i jakichkolwiek konstrukcyjnych przekształceń.

Twierdzenie, iż to prawda korespondencyjna oferuje metafizyczny dostęp, bez wątpliwości odsłaniając rzeczywistość, jest, jak sądzę, w ogólności niepoprawne. Należy je zrelatywizować do wersji korespondencyjnej koncepcji prawdy. Jest ono poprawne tylko dla wersji tradycyjnej, potocznej oraz ewentualnie arystotelesowskiej, przy szczególnej jej interpretacji. Tylko w tych wersjach prawda odzwierciedla rzeczywistość, a więc niewątpliwie poznawczo dociera do bytów. W pozostałych wersjach koncepcji prawdy korespondencyjnej metafizyczny dostęp jest problematyczny. Poniżej przedstawiam tę kwestię w szczegółach.

Dla ujęcia problemu metafizycznego dostępu korespondencyjne koncepcje prawdy należy podzielić na wersje w zależności od postulowanego w nich charakteru relacji korespondencji. Skonstruowane koncepcje prawdy korespondencyjnej utrzymują, że:

1) W *wersji tradycyjnej* relacja korespondencji jest imitowaniem, odzwierciedlaniem, kopiowaniem, kalkowaniem, zgodnością.

2) W *wersji strukturalnej* relacja korespondencji jest izomorfizmem, ewentualnie homomorfizmem.

3) W *wersji semantycznej Tarskiego* korespondencja jest spełnianiem, o którego charakterze prawie nic odpowiedniego do rozstrzygnięcia kwestii dostępu nie wiadomo.

4) W *wersji symbolicznej*, którą przedstawiłam w książce *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej* korespondowanie polega na przyporządkowaniu symbolicznych przedstawień.

Tradycyjne korespondencyjne koncepcje prawdy specyfikują relację korespondencji jako kopiowanie, a równoważnie, jako zgodność, ade-

kwację, odzwierciedlenie, kalkowanie lub imitowanie. Przyjmuje się z reguły, że wszystkie pojawiające się określenia, dosyć nieprecyzyjne, są równoważne lub prawie równoważne. Według tych wersji, prawdy są uznawane za odzwierciedlające, nie zniekształcone, nie zapośredniczone kopie obiektów w rzeczywistości; wiedza prawdziwa to zbiór kopii rzeczywistości metafizycznej. Prawdy takie oferują zatem metafizyczny wgląd, przenosząc nas od wiedzy do rzeczywistości. Wersje aproksymacyjne tak rozumianej prawdy mają dawać wgląd niepełny, niedokładny. Jednak mimo wszystko zakłada się tu także, że prawdy dokonują kopiującego, tyle, że nie idealnie, transferu od wiedzy do rzeczywistości.

Mniej jasny i niejednoznaczny obraz wyłania się z tych wersji, w których relację korespondencji identyfikuje się z izomorfizmem, ewentualnie z homomorfizmem²². Według tych wersji, prawdy oferują wgląd jedynie w struktury obiektów w rzeczywistości metafizycznej. W tych wersjach prawdy są idealnymi kopiami struktur, należy podkreślić, czystych struktur. Natomiast same obiekty połączone relacjami (strukturami) nie są w ogóle obrazowane. Wersje izo- i homomorficzne prawdy korespondencyjnej różnią się istotnie od wersji tradycyjnych pod względem metafizycznego dostępu. Drugie mają oferować pełny obraz rzeczywistości, a pierwsze tylko obraz wybiórczy - czystych relacji, bez odzwierciedlania obiektów związanych tymi relacjami. Strukturalną wersję koncepcji prawdy wprowadził Bertrand Russell²³. Identyczność struktur języka oraz rzeczywistości jest podstawową tezą jego atomizmu logicznego. Przy pominięciu pewnych interpretacyjnych niejasności²⁴, za strukturalną koncepcją korespondowania opowiadał się także Ludwig Wittgenstein w swej teorii obrazowania logicznego w *Tractatus Logico-Philosophicus*. Współcześnie dominują właśnie wersje strukturalne, formułowane przy użyciu kategorii izomorfizmu bądź homomorfizmu, a więc w aparacie teorii kategorii, którym Russell i Wittgenstein nie po-

²² Homomorfizm w rozpatrywanym problemie jest niewiele znaczącym osłabieniem.

²³ Przede wszystkim w: *An Inquiry into Meaning and Truth*. George Allen and Unwin 1956; *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. London 1948; *The Philosophy of Logical Atomism*, 1918.

²⁴ Piszę o nich w książce *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej*, w rozdziale 1.

słугiwali się. Najnowsze ekspozycje wersji strukturalnych pochodzą od Johna Worralla i Elie Zahara²⁵. Dostyć często identyfikuje się z izomorfizmem relację spełniania w Tarskiego semantycznej wersji koncepcji prawdy, co jest dyskusyjne (wątpliwości w tej kwestii przedstawiam poniżej). Słabsza od wersji izomorficznych jest koncepcja Newtona da Costy i Stevena Frencha powołująca egzotyczny izomorfizm częściowy w roli korespondencji²⁶. Jednak pod względem rozpatrywanego problemu możliwości metafizyki wersje izo- i homomorficzne oraz częściowego izomorfizmu należą do tej samej grupy koncepcji strukturalnych.

Czy prawdy w strukturalnych wersjach koncepcji korespondencyjnych spełniają warunki metafizycznego dostępu? Jest to wątpliwe, przy czym sprawę gmatwa rozmyte pojęcie metafizycznego dostępu. Przede wszystkim strukturalne wersje prawdy są nieco podejrzone ontologicznie. Replikacyjna funkcja prawd jest tu wybiórcza i polega na odtwarzaniu jedynie struktur obiektów w rzeczywistości metafizycznej. Chciałoby się powiedzieć najprościej: na odtwarzaniu struktur wiszących w ontologicznej próżni. Własności i jakiegokolwiek niestrukturalne charakterystyki obiektów nie są przez prawdy ujmowane. Zatem strukturalne prawdy korespondencyjne mają odtwarzać struktury nie osadzone w jakichkolwiek obiektach. Nie odtwarzają obiektów, które owe struktury łączą. Czy odtwarzanie „gołych” struktur jest zadowalającym metafizykę odtwarzaniem rzeczywistości? Byłoby nim niewątpliwie, gdyby uznać, że natura bytów ogranicza się do struktur „nie przymocowanych” do obiektów i na nich się wyczerpuje. Jednak ta teza jest nie do utrzymania w zdecydowanej większości²⁷ metafizyk; w nich rzeczywistości nie redukuje się na ogół do struktur „odartych” w jakichś trudno zrozumiałych ontologicznych przedsięwzięciach z obiektów wiązanych w

²⁵ I Worrall i Zahar kładą nacisk na kwestię realizmu, proponując stanowisko realizmu strukturalnego, lecz problem jest ten sam.

²⁶ Koncepcje te przedstawiłam w książce *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej*. Warszawa 2009. Tu tylko - dla uniknięcia samo-powielania - relacjonuję wybrane wyniki analizy.

²⁷ Piszę tak z ostrożnością, ale i z niewiedzą. Nie znam metafizyk czystych struktur, chociaż nie można wykluczyć, że takie metafizyki zostały skonstruowane, lub przynajmniej że są możliwe.

struktury. Można by wobec tego uznać, że prawda „strukturalna” (a więc jej izo- i homomorficzne wersje) kopiuje tylko niektóre elementy rzeczywistości i w związku z tym jest aspektowym metafizycznym zwierciadłem.

Lecz wątpliwości idą głębiej: przedstawianie struktur obiektów bez przedstawiania samych tych obiektów (a więc ich charakterystyk) jest nie do utrzymania z powodów leżących w podstawach matematyki. Żadnej relacji, w tym także struktury, nie da się przedstawić, jeśli nie wskaże się elementów, które ta relacja wiąże. Nie ma racji bytu struktura „wisząca” w próżni, czyli taka, która nie jest strukturą wiążącą ze sobą wskazane obiekty, należące do określonych zbiorów. Izomorfizm transferujący „czyste” struktury, nie odtwarzający niestukturalnych charakterystyk elementów powiązanych tymi strukturami prowadzi do ontycznych wątpliwości. Trudno pomyśleć obronę ontologicznego stanowiska, postulującego istnienie struktur zawieszonych w nicości, nie wspartych na elementach, które owe struktury współgenerują.

Tak więc strukturalne wersje koncepcji prawdy korespondencyjnej ukazują prawdę korespondencyjną nie tylko jako połowiczny, ale również i nieautonomiczny metafizyczny łącznik, a co gorsza, zerwany w punkcie, w którym, zdaje się, nie można dokonać cięcia. Jak można bowiem sobie wyobrazić wartościowe odtwarzanie struktur, skoro nic nie wiadomo i nic nie można wiedzieć o elementach, z których owe struktury się składają? W rezultacie staje się wątpliwe, czy prawda, według strukturalnych wersji teorii korespondencyjnej, zapewnia częściowy metafizyczny dostęp²⁸.

Wbrew dosyć częstym interpretacjom, uznającym teorię Tarskiego za koncepcję typu izomorficznego²⁹, są podstawy do twierdzenia, iż Tarski w ogóle nie określił relacji korespondencji w taki sposób, aby można było rozstrzygnąć kwestię metafizycznego dostępu. Tarski koncentrował uwagę na problemie antynomii wynikających z klasycznych określeń prawdy. Realizm nie pochłaniał go szczególnie, przyjmował go bez dys-

²⁸ Tę ulubioną przez filozofów kantowską frazę piszę w cudzysłowach, chcąc zaznaczyć grząskość i wielość jej interpretacji.

²⁹ Czyni tak między innymi J. Woleński w: *Epistemologia*, tom III. *Prawda i realizm*. Kraków 2003; *Epistemologia*. Warszawa 2005.

kusji. W konsekwencji nie odpowiedział w sposób filozoficznie zadowolający na pytanie, jakiego typu relacja zachodzi pomiędzy rzeczywistością a relewantną wiedzą prawdziwą. Założył zachodzenie tej relacji (nadając jej nazwę relacji spełniania), nieokreślonej co do typu, jako konstytutywnej dla prawdy typu korespondencyjnego. Zdefiniował prawdę i, w tym, dwuargumentową relację spełniania (która w filozoficznych kontekstach jest nazywana relacją korespondowania) rekurencyjnie, a inaczej, posługując się metodą indukcji matematycznej. Wyjściowy element rekurencyjny przyjął jako pierwotny, nie określając go. Z tak skonstruowanej definicji prawdy, formalnie poprawnej, zgodnej z kanonami procedury indukcji matematycznej, nie da się wyczytać, jaki charakter ma relacja korespondencji. Wiadomo, że jest ona dwuargumentowa; łączy zdania z elementami w rzeczywistości bez jakichkolwiek elementów zapośredniczających. Przesądza to o realizmie bezpośrednim. Czy jest to relacja kopiowania, imitowania, czy zupełnie inna — na to pytanie Tarski nie odpowiada. W jego ujęciu jest to otwarta matematyczna możliwość, którą należy wypełnić dodanymi treściami, jeśli chce się przekształcić metamatematyczną (semantyczną) konstrukcję w bogatszą, typu filozoficznego, taką, która określa epistemologiczno-ontologiczną relację wiedzy do świata. Taka charakterystyka jest zewnętrzna wobec semantyki. Nie da się zatem stwierdzić, czy prawda w ujęciu Tarskiego oferuje metafizyczny dostęp.

W Tarskiego semantycznej konstrukcji prawdy ujawnia się nastawienie matematyka oraz uwidacznia się rozdźwięk pomiędzy perspektywą semantyczną a filozoficzną, właśnie w kwestii realizmu. Deklarowane przez Tarskiego zamierzenie jest zwodnicze, jeśli je interpretować nieprzychylnie. Píše on bowiem wielokrotnie, że jego celem jest precyzacja intuicyjnego pojęcia prawdy, zbieżnego z arystotelesowskim³⁰. Te

³⁰ Dla wyjaśnienia relacji spełniania pisze o zgodności, o zdawaniu sprawy z intuicji potocznych, o zgodności z klasyczną definicją Arystotelesa. Lecz w sytuacji, gdy mamy do czynienia z definicją rekurencyjną, te ugruntowania można uznać, z pewnym wyostrzeniem, za wyjaśnienia *ignotum per ignotum* [por. Alfreda Tarskiego *Pisma, tom 1 Prawda* red. i przekład J. Zygmunt. Warszawa 1995 (*Pojęcie prawdy a sformalizowane nauki dedukcyjne* s. 3; *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, s. 9; *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, s. 230, 232)].

dwa pojęcia odnoszą się przede wszystkim do prawd o rzeczywistości empirycznej, a ich eksplikacja wymagałaby zdefiniowania stosowanego w nich i konstytutywnego dla nich pojęcia zgodności (występującego w średniowiecznych, między innymi tomistycznych interpretacjach definicji Arystotelesa). Rzecz komplikuje się jeszcze przez to, że Tarski w swej głównej rozprawie w kwestii prawdy (*Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*) wyraźnie ogranicza rozważania do nauk dedukcyjnych.

Reasumując: sądzę, że nie można rozstrzygnąć, czy według koncepcji semantycznej prawda oferuje metafizyczny dostęp, poznawczo odsłaniając rzeczywistość. Z tego powodu, że nie jest zidentyfikowana relacja spełniania jako relacja określonego typu, koncepcja semantyczna nie zawiera środków koniecznych do rozstrzygnięcia tego pytania.

W symbolicznej wersji koncepcji korespondencyjnej poznawczy dostęp do rzeczywistości jest obwarowany takimi warunkami, że odpowiedź na pytanie o taki dostęp traci i jasność, i jednoznaczność, i też absolutny charakter. Według tej wersji prawdy, zdania prawdziwe nie tworzą zwierciadlanych odbić, imitacji, podobizn itp. rzeczywistości, ani jej struktur, lecz przedstawiają ją symbolicznie. Symboliczne przedstawienia można w niezobowiązującej analogii porównać do symbolicznych obrazów w malarstwie symbolicznym. Takie przedstawienia są specyficznie ludzkimi środkami poznawczego rekonstruowania rzeczywistości, a nie środkami jej imitowania. Rekonstrukcja opiera się na symbolach - środkach obrazowania utworzonych przez człowieka i stanowiących podstawę jego możliwości poznawania. Pojęcie symbolu w nierygorystyczny sposób, na granicy inspiracji, przejęłam z Cassirera teorii form symbolicznych, posiłkując się także innymi rozproszonymi źródłami. Symbole są realistyczne w tym sensie, iż są zawsze symbolami obiektów poza nimi i zawsze są stowarzyszone funkcjami z elementami symbolizowanej rzeczywistości. Symbole są zarazem kodami, których nie umiemy rozkodowywać. Nie da się zerwać symbolicznego sztafażu i dotrzeć do samej rzeczywistości. Symbole są wartościami funkcji (w matematycznym jej pojęciu), a jej argumentami są obiekty z rzeczywistości metafizycznej. Postaci tych funkcji nie są znane. Gdyby były one znane, rozkodowane, to dysponowalibyśmy poznawczym na-

rzędziem (prawdą właśnie) do wkraczania do rzeczywistości samej w sobie, nie przesłoniętej jakimikolwiek środkami poznawczego ujmowania. Lecz takim narzędziem nie dysponujemy; ludzkość jest uwieczniona - przez specyfikę swoich władz poznawczych - w tworzonych przez siebie symbolach rzeczywistości. Dają one antropicznie przetransformowane wyobrażenie o rzeczywistości, jej symboliczny kod, lecz nie oferują obcowania z nią wprost, niczym niezapośredniczonego. Ten kod jest podmiotowo uwikłanym symbolicznym przedstawieniem rzeczywistości. Zdania prawdziwe nie są podobne do relewantnych obiektów w rzeczywistości, nie mają też - jak według atomizmu logicznego - identycznych czy chociażby podobnych struktur. Obcowanie z wartościami funkcji (symbolizujących) dla interesujących argumentów, nieprzekraczalne mimo odwiecznych pragnień dotarcia do samych argumentów, jest pierwotną i nieusuwalną cechą ludzkiego poznania. Obcowanie tylko z wartościami funkcji, bez możliwości dotarcia do ich argumentów, chroni ostatecznej tajemnicy bytu przed człowiekiem. Jednak zarazem tę tajemnicę jakoś odsłania, gdyż w wartościach funkcji tkwi zapośredniczona informacja o jej argumentach. Metaforycznie rzecz ujmując, symboliczne przedstawienia rzeczywistości zawierają zamazane okruchy rzeczywistości, przebłyśki, lecz nieusuwalnie zamglone, ukryte w symbolicznych kodach.

Z perspektywy koncepcji prawdy symbolizującej rzeczywistość, metafizyczny dostęp można oceniać dwojako. Z jednej strony, zachodzą związki pomiędzy obiektami symbolizowanymi a prawdami, co gwarantuje dostęp, poznawczą transformację do rzeczywistości poprzez prawdy. Prawdy w ich symbolicznym rozumieniu są zakodowanymi, z elementami konstrukcyjnymi (te elementy to nakładane przez podmiot formy obrazowania) przedstawieniami rzeczywistości. Z drugiej strony, symbolizowanie rzeczywistości nie daje zwierciadlanych odbić, a więc realistycznych obrazów rzeczywistości. Symboliczne wglądy w rzeczywistość są kodami, których nie da się odkodować, nie da się zdjąć przegrody poznawczej.

Z jednej zatem strony, można twierdzić, że symboliczne prawdy dają wgląd w rzeczywistość w jej sensie metafizycznym, bo mimo wszystko, chociaż symbolicznie, rekonstruuja byt. Z drugiej zaś strony, funkcje

symbolizowania nie są znane, a więc nie da się odtworzyć rzeczywistości, jaka ona jest, odartej z symbolicznych obrazów. Nie da się przejść od danych wartości funkcji symbolizowania do samej rzeczywistości, która jest argumentem tej funkcji, ponieważ żadna funkcja symbolizowania nie ma znanej postaci. Wiadomo przy tym, że funkcje te są różne: symboliczne reprezentowanie w zmatematyzowanej fizyce jest, na przykład, inne niż w jakościowej biologii lub w poznaniu potocznym. Mówiąc, że matematyczne prawa fizyki prawdziwie reprezentują rzeczywistość, nie możemy mówić, że rzeczywistość fizyczna jest literalnie taka, jak to przedstawiają prawa fizyki, w szczególności, że składa się obiektów matematycznych i matematycznych relacji pomiędzy takimi obiektami. Mamy jedynie prawo skonstatować, że prawa fizyki poprawnie symbolizują rzeczywistość fizyczną, czyli adekwatnie przekształcają ją do określonych zdań. Nie można nawet twierdzić, że w symbolicznych przedstawieniach ujawniają się wprost podstawowe kategorie ontologiczne, na przykład „odzwierciedla się” korpuskularna natura przyrody.

Jesteśmy, bez szans na uwolnienie, uwięzieni w symbolicznych przedstawieniach rzeczywistości, na podobieństwo (z ważnymi jednak różnicami) mieszkańców platońskiej jaskini. Więzi nas ludzka natura i generowany przez nią charakter poznawczej podmiotowości. Ten wynik jest obecny w filozofii permanentnie: symboliczne reprezentacje rzeczywistości należą do tej samej klasy obiektów, co przedstawienia, przejawy, zjawiska (*Erscheinung, appearance*) w różnorodnej filozoficznej tradycji.

Według symbolicznej koncepcji prawdy mamy do czynienia jedynie z symbolicznymi przedstawieniami rzeczywistości, które ją i udostępniają (poprzez symboliczne kody), i zarazem skrywają (za symbolicznymi kodowaniami). Wgląd w rzeczywistość metafizyczną jest niemożliwy, jeśli żąda się, że ma on ujawniać byty niczym nie przesłonięte, nie przekształcone przy użyciu symbolicznych środków obrazowania.

Przy ujęciu prawdy korespondencyjnej jako symbolizującej rzeczywistość, możliwość metafizyki staje się niejednoznaczna. Otóż, metafizykę można dopuścić, osłabiając jednak radykalnie jej sens. Konieczność tego osłabienia ma źródło w ludzkich możliwościach poznawczych. Poznawczy kontakt człowieka z rzeczywistością jest zawsze zapośredni-

czony, dokonuje się w medium symboli. Jeśli wobec tego stawiać metafizyce warunek niezapośredniczonego odsłaniania bytu, bez obecności epistemicznych konstrukcji, to metafizyka nie jest możliwa. Jednak jest możliwa (z perspektywy prawdziwości, a przy pominięciu innych warunków), jeśli porzucić żądanie bezpośredniości metafizycznego dostępu jako niekonstystentne z naturą poznania. Metafizyka jest możliwa, jeśli przystać, iż oferuje jedynie niemożliwe do rozkodowania symboliczne obrazy rzeczywistości, poprzez które byt prześwieca, metaforycznie rzecz ujmując.

Przy symbolicznej wersji teorii korespondencyjnej możliwość metafizyki jest zatem obwarowana warunkami istotnie osłabiającymi jej tradycyjnie głoszone zadania i możliwości. Warunki te dopuszczają wersję metafizycznego dostępu jedynie zamglonego warunkami ludzkiej podmiotowości i, w konsekwencji, uwikłanego w symboliczne formy poznawczej ekspresji. Warunki te pozostawiają byt jako tajemnicę, nigdy do końca nie zgłębioną z racji natury ludzkiego poznania. Ujęcie prawdy korespondencyjnej jako symbolizującej wskazuje, że możliwa metafizyka jest tylko cieniem tradycyjnych roszczeń. Nie daje nadziei na odsłanianie bytów „samych w sobie”. Te są nieusuwalnie skryte za nieprzeniknioną kurtyną symbolicznych przedstawień.

Summary

The problem of the possibility of metaphysics is considered from the perspective of the correspondence truth category. The considerations reveal that in the contemporarily elaborated versions of the correspondence theory of truth (that is, the structural version, Tarski's semantic conception, "symbolic" version which I proposed in an earlier work) the metaphysical access is problematic and mediated. In particular, from the point of view of the symbolic version, the very goal of metaphysics should be significantly weakened: the reality is hidden behind symbolic forms, so metaphysics reveals only its "shades", and not the reality in itself.

Key words: possibility of metaphysics, correspondence truth, Tarski's semantic conception of truth, structural correspondence conception of truth, conception of symbolic truth.

JAROSŁAW MROZEK
Uniwersytet Gdański

NIEBYT W MATEMATYCE? ROLA ZERA I ZBIORU PUSTEGO W ROZWOJU MATEMATYKI

Wacław Sierpiński, wielki polski matematyk, pewnego razu zaniepokoił się, że zgubił jedną sztukę bagażu. „Nie kochanie - powiedziała mu żona - wszystkie sześć sztuk jest tutaj”. „Niemożliwe - odrzekł Sierpiński - liczyłem je kilka razy: zero, jeden, dwa, trzy, cztery, pięć”¹.

Sierpiński - z anegdoty - liczył przedmioty zaczynając od zera. Taka metoda wydaje się dziwna z punktu widzenia zdrowego rozsądku. Na co dzień w konwencjonalnych zastosowaniach liczb nie potrzebujemy używać zera. Nikt nie idzie na targ kupić zero sztuk ryb. Zero dla rozumu potocznego jest czymś odmiennym od tego, co rozumiemy pod pojęciem liczby. Liczby naturalne 1, 2, 3, ... w pewnym sensie wyrażają istnienie czegoś, określonej grupy przedmiotów lub kolejność ich występowania, gdy bierzemy pod uwagę aspekt porządkowy liczby. Zero - w myśleniu potocznym - jest traktowane jako odpowiednik pojęcia „nic”, dlatego też wydaje się jakościowo odmienne od pozostałych liczb. Ale z punktu widzenia spójności systemu liczenia metoda liczenia od zera jest i prostsza, i wygodniejsza, i bardziej konsekwentna. Jedną z zalet takiego sposobu liczenia jest to, że działa on nawet wtedy, kiedy nie ma żadnych przedmiotów do policzenia. Gdyby Sierpiński zgubił w drodze cały swój bagaż, mógłby powiedzieć, że zostało mu ZERO sztuk bagażu.

Jeśli prześledzimy początki - w starożytnych kulturach - wszelkiego rodzaju praktyki tworzenia pojęcia liczby, nie spotkamy ani jednego przykładu czegoś, co można by nazwać abstrakcyjnym pojęciem liczby. Wydaje się, że wszelkie procedury liczenia wywodzą się z czynności zliczania określonych zespołów przedmiotów. Świadczy o tym istnienie przypadków, w których dla opisanie tych samych ilości róż-

¹ Por. J. H. Conway, R. K. Guy: *Księga liczb*, tłum. zang. W. Bartol. Warszawa 1999, s. 261.

istnienie przypadków, w których dla opisania tych samych ilości różnych rzeczy używa się różnych słów. Pewnie dlatego pierwsze systemy liczenia nie zawierały zera. A samo pojęcie zera jako liczby pojawiło się stosunkowo późno. Alfred North Whitehead uważał, że zero jest w pewnym sensie najbardziej «ucywilizowaną» z liczb, gdyż do jego użycia zostaliśmy zmuszeni dopiero w wyniku uprawiania bardziej abstrakcyjnych sposobów rozumowania niż proste zliczanie przedmiotów.

Grecy i Rzymianie unikali zera. Jedną z przyczyn tej sytuacji była specyfika greckiego podejścia do liczb. W greckiej matematyce nie występowało wyraźne oddzielenie liczb od figur geometrycznych. Mówiono przykładowo o liczbach kwadratowych czy trójkątnych. Pojęcie wielkości łączyło idee arytmetyczne i geometryczne. Grecka skłonność do geometrycznego ujmowania liczb uniemożliwiała potraktowania zera jako liczby. Jaką figurą geometryczną miałyby być takie zero? Poza tym działania na liczbach Grecy traktowali geometrycznie. Przykładowo, mnożenie dwóch liczb było dla nich równoważne wyznaczeniu pola powierzchni prostokąta o bokach równych tym liczbom. Konstrukcje geometryczne i figury były tym samym, a zero byłoby liczbą nieposiadającą żadnego sensu geometrycznego. W tym kontekście operacje, które miałyby być wykonywane przy udziale zera, wydawały się sprzeczne z naturą. Przykładowo wyznaczenie proporcji zawierającej zero prowadziło w przekonaniu Greków do paradoksalnych wniosków. Stosunek zera do jakiegokolwiek wielkości - zero podzielone przez dowolną liczbę - zawsze wynosi zero. Jak gdyby druga liczba zostawała pochłonięta przez zero. Natomiast operacja dzielenia dowolnej liczby przez zero stawiała pod znakiem zapytania same zasady logiki. Zero tworzyło wyrwę w porządku matematycznym Greków i z tego powodu nie było tolerowane.

Obawa Greków przed zerem miała też głębsze podłoże. Zero kojarzyło się im z nicością, pustką. Arystoteles w swym dziele *Fizyka* napisał: „Istnienie osobnej próżni jest niemożliwe”. Filozof przeciwstawił się tym samym tezom atomistów, którzy utrzymywali, że istnienie niepodzielnych najmniejszych ciał - atomów zakłada istnienie próżni. Arystotelesowska teza o nieistnieniu próżni była, jak się wydaje, konsekwencją jego teorii ruchu w połączeniu z metafizyczną zasadą niemożności istnienia nieskończoności aktualnej. Po upowszechnieniu się Ary-

stotelesowsko-Ptolemejskiej wizji świata przyjęto jako pewnik, że nic nie istnieje. W średniowieczu pogląd Arystotelesa podniesiono do rangi dogmatu jako zasadę *horror vacui* (natura boi się próżni). Z tego powodu Zachód nie akceptował koncepcji zera przez prawie dwa tysiąclecia. Brak zera hamował rozwój matematyki i postęp nauki.

Zero narodziło się z potrzeby zapisania w sposób jednoznaczny i trwały pozycji cyfr w babilońskim systemie reprezentacji liczb. W celu uniknięcia niejednoznaczności zapisu liczbowego Babilończycy stosowali zwyczaj zostawiania wolnych miejsc w zapisie liczbowym. Przykładowo zapis „<” mógł oznaczać zarówno 20 (20×1) jak i 601 ($10 \times 60 + 10 \times 1$), dlatego liczbę 601 zapisywano „<_ <” zostawiając miejsce między znakami oznaczającymi 10. Notacja ta stwarzała jednak okazje do pomyłek. Niejasność w systemie babilońskim pojawiała się dlatego, że nie było w nim odrębnego znaku dla (jak dzisiaj powiedzielibyśmy) zera. W końcu zostawianie wolnych miejsc zarzucono i wprowadzono znak pustego miejsca. Pomysł zostawiania wolnych miejsc, aby uzyskać jednoznaczność wyrażen liczbowych pojawił się ok. XX-XVIII w p.n.e., ale symbol pustego miejsca pojawił się dopiero ok. II-III w p.n.e. Z czasem „zero babilońskie” zaczęto stawiać zarówno w środku jak i na końcu ciągu liczb (a także na początku, dla wyrażania ułamków). W ciągu cyfr miało ono znaczenie jedynie w kontekście innych cyfr. Samo zero nic nie oznaczało - było cyfrą, ale nie oznaczało liczby.

Podkreślmy, że dla Babilończyków symbol zera nie miał tych wszystkich znaczeń, jakie dziś mu przypisujemy. Symbol ten miał znaczenie jedynie techniczne jako pusta pozycja w pewnym określonym przedstawieniu rzeczy. Zera również nie traktowano jako symbolu „niczego” w ogólniejszym czy abstrakcyjnym sensie. Babilończycy nie używali zera do wyrażenia wyniku odejmowania typu: $a - a$. Wynikiem tego działania było „nic”, czyli zupełnie inne pojęcie. Z pewnością to pojęcie nie było uważane za liczbę - zero nie było traktowane tak samo jak inne liczby. Wydawało się nawet, że w samej myśli, iż potrzebne jest „coś”, aby wyrazić nieobecność czegośkolwiek („nic”) kryje się jakaś sprzeczność. Poza tym „liczba zero” posiadałaby odmienne od wszystkich innych liczb własności, np. przez zero nie można dzielić.

Nowoczesna koncepcja zera zarysowała się ok. VI w n.e. w kulturze indyjskiej. Samo pojęcie zera znane było Hindusom znacznie wcześniej. Co więcej, inaczej niż w innych kulturach, Hindusi od samego początku zero kojarzyli z ideą „niczego”, która miała sens abstrakcyjny. Zero oznaczało dosłownie „pusty” i stosowane było oznaczenia zarówno pustego miejsca w rzędzie układu cyfr, jak i wyniku operacji typu $a - a$. W odróżnieniu od Greków, Hindusi nie dostrzegali kwadratów w liczbach kwadratowych i nie utożsamiali mnożenia dwu liczb z polem prostokąta. Liczby były uwolnione od kontekstu geometrycznego, co pozwoliło matematykom indyjskim przewyżżyć ograniczenia greckiego sposobu myślenia i nieufność do zera. Gdy liczby zostały ostatecznie pozbawione znaczenia geometrycznego, matematycy nie musieli się kłopotać, czy operacja arytmetyczna ma sens geometryczny. Nie można zmniejszyć dwuhektarowego pola o trzy hektary, ale nic nie stoi na przeszkodzie odjąć liczbę 3 od liczby 2. Wynik jest liczbą ujemną, ale to nie było problemem dla matematyków hinduskich, którzy pierwsi uznawali takie liczby za pełnoprawne obiekty arytmetyki liczbowej.

Skoro wynik odejmowania $2 - 3$ był uznawany za liczbę, liczbą musiał być również wynik odejmowania $2 - 2$. Wynik ten wynosi zero. Nie zero oznaczające pozycję cyfry, lecz liczba zero, posiadająca swoje miejsce w systemie liczb, podobnie jak wszystkie inne liczby. System liczbowy bez zera musiał być uznany za równie ułomny jak system liczbowy bez powiedzmy liczby 2. Zero ostatecznie weszło do matematyki na równych prawach.

Indyjski system liczbowy był olbrzymim osiągnięciem intelektualnym i został przyswojony nieomal wszędzie. System ten: po pierwsze, miał specjalne symbole dla liczb od 1 do 9; po drugie, symbole te były abstrakcyjne i nie wymagały przekazywania obrazowej informacji o ich znaczeniu; po trzecie, był systemem pozycyjnym o podstawie 10 i wreszcie - po czwarte, zawierał pojęcie zera we współczesnym znaczeniu.

W VII w n.e. kultura Zachodu nie zaczęła się jeszcze rozwijać po upadku Rzymu, ale na Wschodzie zaczęła rozkwitać cywilizacja Islamu. Islam przejął koncepcję zera z Indii (Al-Chwarizmi w IX w napisał książkę o hinduskim systemie liczenia), a więc zero jako liczba nabrało

znaczenia najpierw na Wschodzie. Zachód z czasem przejął ją od Islamu.

Chociaż w połowie XII wieku dzieła Al-Chwarizmiego pojawiły się w Europie, początkowo odrzucano koncepcje zera, gdyż zaakceptowanie zera sugerowało możliwość uznania istnienia próżni. W Kościele niepodzielnie panowała doktryna Arystotelesa, a najwięksi ówczesni myśliciele odrzucali pojęcia: wielkości aktualnie nieskończonych, nieskończenie małych i próżni. Dopiero w XIV wieku cyfry arabskie (z zerem) zaczęły być powszechnie używane - początkowo w księgach rachunkowych.

Współcześnie obiektem zainteresowania w badaniach arytmetycznych są nie same liczby, lecz operacje, za pomocą których dokonujemy działań na liczbach. Tak więc, przykładowo, współcześnie proces wyliczania: 1, 2, 3, ... jest traktowany niejako lista konkretnych liczb (jakby się wydawało zdrowemu rozsądkowi), lecz jako rezultat wykonania określonej operacji (tworzenia następnika), polegającej na generowaniu kolejnej liczby. W takim podejściu istotna rola przypadła zeru. Mimo, że pojęcie zera stosunkowo późno zyskało sobie prawo obywatelstwa w świecie liczb, to możemy pokazać, jak przy pomocy zera „uzyskać” wszystkie liczby naturalne. Wykorzystując trzy (niezdefiniowane) pojęcia: liczba, zero (0), i bezpośredni następnik (s), możemy skonstruować wszystkie liczby naturalne. Odwołujemy się oczywiście do aksjomatyki arytmetyki podanej przez G. Peano (1889):

A1. 0 jest liczbą

Og N

A2. bezpośredni następnik liczby jest liczbą

$n \in \mathbb{N} \rightarrow s(n) \in \mathbb{N}$

A3. 0 nie jest bezpośrednim następnikiem żadnej liczby

$n \in \mathbb{N} \rightarrow s(n) \neq 0$

A4. Żadne dwie liczby nie posiadają tego samego następnika

$(n, m \in \mathbb{N} \wedge s(n) = s(m)) \rightarrow n = m$

A5. Jeśli jakaś własność - W - przysługuje liczbie 0 i z tego, że przysługuje jakiejś liczbie wynika, że przysługuje jej bezpośredniemu następnikowi, to własność ta przysługuje każdej liczbie

$$(W(0) \wedge \{V_{n \in N}[W(n) \rightarrow W(sn)]\}) \rightarrow V_{n \in N} W(n)$$

Aby uzmysłwić sobie, że mamy do czynienia z konstrukcją czegoś, co można utożsamiać ze znanymi nam liczbami naturalnymi, przyjmijmy następujące skróty:

sO- 1

s1= ssO - 2

s2 = sssO - 3 itd.

Można zdefiniować dwa podstawowe działania na liczbach naturalnych wykorzystując tylko pojęcia zera i bezpośredniego następnika (n, m g N)

Dodawanie:

$$(1) n + 0 = n$$

$$(2) n + sm = s(n + m)$$

Mnożenie:

$$(1) nx0 = 0$$

$$(2) n \times sm = n \times m + n$$

Inny sposób „otrzymania” liczb naturalnych przy wykorzystaniu jedynie zera (0) i abstrakcyjnej operacji: „*” zaproponował polski logik i matematyk Leon Chwistek². Chwistek był przeciwny opieraniu arytmetyki na pojęciu liczby naturalnej. Niedookreślony metafizycznie status liczby naturalnej utrudniał - według niego - budowę racjonalnych podstaw arytmetyki. Chciał stworzyć system matematyki opartej na jasnych, prostych i zrozumiałych zasadach, wolny od przedmiotów, których nie potrafimy zbudować. Możemy to osiągnąć pod warunkiem, że pozbedziemy się metafizycznego pojmowania takich indywiduów, jak liczba 1, liczba 2 itd. - należy je uważać po prostu za pewnego typu wyrażenia

² L. Chwistek: *Granice nauki*, w: L. Chwistek: *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 2. Warszawa 1963.

By dać wyobrażenie o Chwistka sposobie budowania wyrażeń, dzięki którym można wyrazić pojęcia arytmetyczne bez odwoływania się do bytów metafizycznych, przedstawimy kilka najprostszych definicji jego systemu. Na początku wprowadza on określenia przedmiotów semantyki, które nazywa wyrażeniami właściwymi - te z kolei dzieli na wyrażenia stałe i zmienne.

I. 0 jest wyrażeniem stałym.

stałym.

IV. Litery a, ß, γ, δ, η, ζ, λ, μ, ν są literami semantycznymi.

VI. Jeśli jest wyrażeniem właściwym, to

właściwym.

VII. Jeśli E jest wyrażeniem właściwym i jeśli E zawiera literę semantyczną I, to E jest wyrażeniem zmiennym⁴.

00, oraz następujących wyrażień zmiennych: $\mathfrak{t}0$, $**\lambda\mu\nu$, $\mathfrak{t}0$ itd. Można pokazać, że przyjęta symbolika jest jednoznacznie określona posługując się odpowiednio przeformułowaną zasadą indukcji zupełnej:

Jeśli jakąś właściwość posiada 0 i litery, i jeśli z tego, że posiadają ją wyrażenia właściwe E , F , wynika, że posiada ją wyrażenie właściwe $E \rightarrow F$, to właściwość tę posiadają wszystkie wyrażenia właściwe, które potrafimy zbudować przy pomocy tych reguł.

³ Tamże s. 52.

⁴ Por. Tamże s. 56-57.

W tak zbudowanym systemie wyrażen dowodzi się wielu twierdzeń oraz można zinterpretować podstawowe pojęcia arytmetyki: liczby, działania na liczbach, relacje między liczbami oraz można wyrazić twierdzenia arytmetyczne. System Chwistka jest wyjątkowo ezoteryczny i, bez dużej praktyki w operowaniu trudną i skomplikowaną aparaturą formalną, nieprzejrzysty.

W systemie tym można zdefiniować pewną funkcję $(\lambda \lambda \ 00 \ 0 \ \lambda)$ a odwołując się do indukcji możemy stwierdzić, iż pierwiastków tej funkcji jest nieskończenie wiele i że tworzą one ciąg:

00^*

$00^*,**00$

itd.

Pierwiastki tej funkcji utożsamimy z liczbami naturalnymi, dla których będziemy używali następujących skrótów:

$*00$ -	1
$**00*00$ -	2
$***00*00**00*00$ —	3, itd.

Pominę prezentację najprostszych nawet rachunków arytmetycznych w systemie Chwistka, gdyż zrozumienie sposobów ich przeprowadzania może być trudne dla czytelnika, który nie odbył treningu posługiwania się językiem symbolicznym⁵.

Chwistek „otrzymał” liczby naturalne odwołując się do mechanicznej procedury operowania ustalonymi wyrażeniami. Okazuje się jednak, że można tego dokonać dysponując dosłownie „niczym”.

Popularne stwierdzenie głosi, że „z próżnego i Salomon nie należy”. Ale widocznie Salomon nie znał współczesnej matematyki. Okazuje się, że matematycy świetnie dają sobie radę z „niczym” - czyli czymś, co nic nie zawiera, co jest „puste”. Co więcej potrafią z „niczego” otrzymać cały bogaty świat królowej nauk - matematyki. Wykorzystują do tego

⁵ Por. J. Mrozek: *Logiczne podstawy arytmetyki w świetle Leona Chwistka teorii wyrażen semantycznych*, w: *Logiczne podstawy rozumowań III* pod red. J. Mrożka. Gdańsk 2003, s. 92-110.

pojęcie zbioru pustego - zbioru, który nie zawiera żadnych elementów - pojęcie odległe od intuicji potocznej myślenia o zbiorach.

Na co dzień pojęcie zbioru rozumiemy w sensie kolektywnym jako nagromadzenie, zebranie w jedną całość rzeczy pewnego rodzaju. Jest to rozumienie odwołujące się do konkretności, praktyki codzienności. W ten sposób rozumiemy łańcuch - jako zbiór ogniw, bibliotekę - jako zbiór książek⁶. W tym sensie rozumienia pojęcia „zbiór”, pojęcie zbioru pustego jawi się jako paradoksalne, kojarzące się z nieistnieniem, niebytem. Bowiem jak może istnieć zbiór, który nic nie gromadzi, na który nic się nie składa. Pojęciem zbioru w sensie kolektywnym zajmuje się mereologia - stworzona przez Stanisława Leśniewskiego.

Matematyczna teoria zbiorów nazywana jest w Polsce teorią mnogości. W teorii mnogości używamy pojęcia zbioru w sensie dystrybutywnym. Nie jest on wtedy niczym konkretnym - jest raczej abstrakcyjnym wyróżnieniem pewnego typu obiektów, ze względu na określoną własność. W takim sensie pojęcie „zbiór” wyznacza pewien rodzaj czy gatunek, ujmuje myślowo w pewną całość określoną klasę dowolnych przedmiotów. Zbiór w sensie dystrybutywnym nie jest zatem zmysłowo postrzegalny, nawet wtedy gdy jego elementy są takimi przedmiotami⁷.

W matematyce współczesnej istnieje bardzo silna tendencja do uznania teorii mnogości za teorię bazową dla całej matematyki. Wyraża się to w dążeniu do definicyjnego utożsamiania obiektów matematycznych z pewnymi zbiorami. Przykładowo, figura płaska jest to określony zbiór punktów na płaszczyźnie. Podobnie liczby naturalne definiuje się po prostu jako pewne konstrukty teoriomnogościowe.

Teoria mnogości jest teorią zaksjomatyzowaną. Jeden z jej aksjomatów stwierdza:

Istnieje zbiór, do którego nie należy żaden element (zbiór pusty 0)

Postulowanie istnienia zbioru pustego wynika z przyjętych wcześniej definicji operacji na zbiorach rozumianych intuicyjnie⁸. Z tego właśnie zbioru - zbioru pustego - można otrzymać cały «świat» matematyki.

⁶ Por. *Mała Encyklopedia Logiki*, pod red. W. Marciszewskiego. Wrocław 1988, s. 224.

⁷ Por. R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995, s. 165.

⁸ Por. K. Kuratowski, A. Mostowski: *Teoria mnogości*. Warszawa 1978, §.2.

Czy to możliwe, aby najbardziej wyrafinowane obiekty matematyczne powstawały z niczego? Zobaczmy na początek jak „z niczego” powstają liczby naturalne.

- $0 = \emptyset$ (zero utożsamiamy ze zbiorem pustym)
- $1 = \{0\} = \{\emptyset\}$ — (jedynekę utożsamiamy ze zbiorem, którego jedynym elementem jest zbiór pusty)
- $2 = \{0, 1\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$
- $3 = \{0, 1, 2\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$
- $4 = \{0, 1, 2, 3\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}\}$; itd.

Na co dzień tak nie myślimy o liczbach, ale teoretycznie da się „zbudować” każdą liczbę ze zbioru pustego. A skoro liczby naturalne są podstawą znacznej części matematyki możemy przyjąć, że większość badanych w matematyce obiektów może być zinterpretowana jako konstrukcja (niezwykle skomplikowana) wykonywana na zbiorze pustym.

Aby choć trochę zdać sobie sprawę ze stopnia komplikacji, jakiego dostarcza takie podejście zobaczmy jak wyglądają elementarne operacje liczbowe przy operowaniu zbiorami utożsamionymi z liczbami.

Dodawanie:

$$(1) \ n + 1 = n \cup \{n\}$$

$$(2) \ n + (m + 1) = (n + m) + 1$$

Mnożenie:

$$(1) \ n \times 1 = n$$

$$(2) \ n \times (m + 1) = (n \times m) + n$$

Gdy mamy już liczby naturalne stosunkowo prosto możemy podać definicje liczb całkowitych, wymiernych i, w sposób nieco bardziej skomplikowany, liczb rzeczywistych i zespolonych. Nowe rodzaje liczb są zatem w ostatecznym rachunku konstruktami teoriomnogościowymi, składają się ze zbiorów. Razem one stanowią bazę dla olbrzymiego obszaru badań matematycznych, bowiem wiele ważnych działów matematyki na nich się opiera np. analiza matematyczna, teoria funkcji.

Powstaje jednak obiekcja, czy liczby naturalne naprawdę są zbiorami? Wydaje się bowiem, że pojęcie „liczby naturalnej” posiada określony sens niezależny od pojęcia zbioru. W istocie ludzie posługiwali się liczbami naturalnymi na długo przed powstaniem matematycznego pojęcia „zbioru”. Zwolennicy rygoryzmu w definiowaniu pojęć matematycznych stwierdzają, że przed sformułowaniem definicji teoriomnogościowej ludzie posługiwali się pojęciem liczby naturalnej w niejasny i nieprecyzyjny sposób. Nie można więc uważać, że pojęcia te miały ustalone jednoznacznie odniesienie. Podejście to ma jednak mankamenty. Otóż okazuje się, że możliwych jest więcej niż jedna definicja, utożsamiająca liczby ze zbiorami.

Przykładowo: $0 = \emptyset$; $1 = \{\emptyset\}$; $2 = \{\{\emptyset\}\}$; $3 = \{\{\{\emptyset\}\}\}$ itd.

Nie widać żadnych powodów, dla których jedna możliwa definicja miałaby być traktowana jako lepsza czy bardziej prawdziwa od innej. Trudność jest zasadnicza, gdy obiekty matematyczne traktujemy jako istniejące niezależnie od nas i niezależnie od tego, co możemy o nich wiedzieć.

- Trudności tej stara się uniknąć tzw. strukturalistyczna interpretacja matematyki. Według niej źródłem omawianego problemu jest przyjęcie, że teorie matematyczne opisują pewne pojedyncze obiekty. Na przykład, arytmetyka opisuje liczby naturalne. Strukturaliści głoszą natomiast, że właściwym przedmiotem arytmetyki jest struktura liczb naturalnych. Struktura jest rezultatem abstrahowania od indywidualnych cech obiektów i rozpatrywania tylko ich cech relacyjnych. Czym przy takim ujęciu są liczby naturalne? Zgodnie z najbardziej podstawowym ujęciem są to po prostu pewne, w odpowiedni sposób uporządkowane obiekty. Nie ma natomiast znaczenia, czym naprawdę są poszczególne liczby. Są to „miejsca” w strukturze. Przykładowo liczba zero w przypadku rozpatrywania zbioru liczb całkowitych (by nie ograniczać naszych rozważań jedynie do liczb naturalnych), to po prostu pewne wyróżnione miejsce w strukturze. Nie ma sensu pytać o inne cechy tego "obektu" niż te, które wynikają z relacji łączących je z pozostałymi obiektami.

Wynika z tego, że nie ma potrzeby uważania liczb naturalnych za obiekty typu teoriomnogościowego. Możliwość sformułowania definicji

liczb naturalnych na gruncie teorii zbiorów pokazuje jedynie, że struktura liczb naturalnych daje się wymodelować w bogatszej strukturze zbiorów. Przy takiej interpretacji pojedyncze liczby w ogóle nie stanowią realnych bytów matematycznych. Tym, co istnieje jest struktura algebraiczna. Te same struktury mogą być charakteryzowane na różne sposoby a więc nie sam "opis" jest istotny. Można - przykładowo - charakteryzować strukturę liczb naturalnych za pomocą relacji porządkującej (relacji mniejszości), ale również można wprowadzać tę strukturę za pomocą operacji „brania następnika”.

Podejście strukturalistyczne unika problemu określania „istoty” przedmiotów matematycznych zachowując intuicje większości matematyków, dotyczące obiektywnego istnienia rzeczywistości matematycznej. Cel ten został osiągnięty dzięki założeniu, że matematyka nie musi przyjmować obiektywnego istnienia pojedynczych przedmiotów matematycznych a jedynie istnienie pewnych „całości”, czyli struktur matematycznych. Tym samym znika cały mistycyzm „matematycznego niebytu” takich pojęć jak zero czy zbiór pusty. Ich matematyczny sens sprowadza się do formalnego funkcjonowania jako elementów struktury.

Summary

The paper deals with the elementary considerations of the notions of zero and an empty set which, on the grounds of mathematics, can be treated as an 'equivalent' of the metaphysical notion of non-existence.

Zero - in everyday thinking - is treated as an equivalent of the notion 'nothing', therefore, qualitatively, it seems to be different from the remaining numbers. In everyday life, in conventional applications of numbers, we don't need to use zero (we say I don't have money, and not I have zero zloties).

Customarily, we understand a set as some 'accumulating' or 'assembling' things of one kind into one unity. This is a notion which appeals to the practice of everyday life. In this way we understand a chain as a set of links and a library as a set of books. In this sense of understanding the notion of 'set', the notion of an empty set seems paradoxical, connected with non-existence, nonentity. How can a set exist which 'collects' nothing or which is composed of 'nothing'.

It appears that in contemporary mathematics the notions of zero and an empty set function as ordinary elements of a broader mathematical structure and hence they have a sense devoid of metaphysical contexts.

Key words: zero, empty set, mathematics.

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

❶ IDEI LOSU

Das Schicksal ist blind.
Franz Manthey

1. Chcę mówić o idei losu, nie o jego pojęciu, ani poczuciu. Pojęcie losu to kwestia logiczna: dotyczy znaczenia pewnego słowa i zmierza do jakiejś definicji; metafizycznie jałowa. A poczucie losu to stan psychiczny, dobry na dywagacje psychologiczne, metafizycznie równie jałowe. Poczucie losu jest względem jego idei wtórne: to ona je rodzi, nie odwrotnie. Psychologię podstawia się dziś chętnie za metafizykę; np. w filozofii religii fantazjują bez końca o rzekomych „przeżyciach religijnych”, albo o „doświadczeniach mistycznych”. Filozoficznie jest to oszukaństwo: za towar markowy podsuwa się tanią namiastkę. Filozofia nie zajmuje się tym, co ludzie wyobrażają sobie i myślą, tylko tym, jak jest naprawdę.

Idea losu stanowi pewną metafizyczną perspektywę: szczególny punkt widzenia, z którego patrzymy na nasze życie i na otaczający nas świat. Ta perspektywa istnieje obiektywnie, nie zależy od nas. Nie myją tworzymy, my ją tylko odnajdujemy. Jest z tym tak, jak ze zwykłą perspektywą optyczną. To nie moje oko stwarza punkt widzenia, który według praw geometrii rzutowej wyznacza jego perspektywę. Oko w ten gotowy punkt widzenia jedynie wchodzi, wstawiając weń swoją soczewkę - tak samo jak aparat fotograficzny. Psychologia nie ma tu nic do rzeczy. Wchodząc intelektualnie w perspektywę losu, tym samym

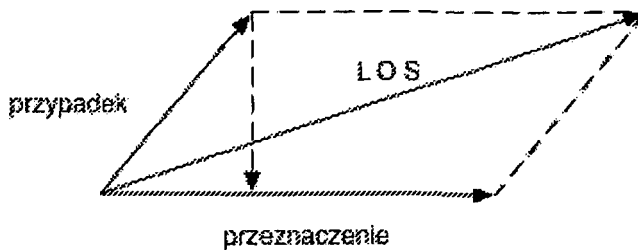
* Zgodnie z tradycyjną otwartością „Edukacji Filozoficznej” na różne poglądy, kierujemy tekst do druku, ale nie podzielamy wyrażonego tu stanowiska Autora, szczególnie o potrzebie stosowna w szkołach kar cielesnych jako środka wychowawczego. Oczekujemy na polemiczne głosy naszych Czytelników {Redakcja}.

wzbudzamy w sobie emocjonalnie i wtórnie poczucie losu, niejako przy okazji.

Terminu „idea” używam w sensie Kanta. Powiedziałby on, że idea losu jest pewną „zasadą regulatywną” (por. Windelband 11/105), organizującą nasz sposób myślenia o świecie i życiu, choć nic konkretnego o nich nie mówiąca. Inne ustawia proporcje. Podobna jest w tym do idei nieskończoności. Ta przenika bowiem całą matematykę, ale jej treści nie da się ująć zadowalająco w żadnej definicji. Najlepiej jeszcze, choć tylko pośrednio, wyraża ją zasada indukcji matematycznej, ten nerw myślenia matematycznego.

Idea losu jest prastara. U Homera występuje jako *mojra*, co pierwotnie znaczyło „przydział”: to, co komuś „przydzielone”. Później u Greków pojawiło się inne nazwanie: *tyche*. Pierwotnie znaczyło tyle co „traf”: to, co się komuś „przytrafia”. Ojciec Bocheński (*Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1951, s. 204) nazwał tychiczną taką filozofię, która widzi i docenia ogromną rolę, jaką w życiu ludzkim gra element losu. W idei losu, jak zaraz zobaczymy, oba źródłosłowy greckie są zachowane: *mojra* i *tyche*, przydział i traf. Ukazują się w nich dwa oblicza losu.

2. Idea losu nie jest ideą prostą. Da się w niej wyodrębnić dwie prostsze idee składowe: pierwszą jest przeznaczenie, drugą jest przypadek. Nasz los jest wypadkową tych dwojga: przeznaczenia i przypadku - jak na rysunku.



W tych składowych łatwo rozpoznajemy obie idee greckie: „przeznaczenie” to przecież grecka *mojra* - to, co los nam „przydzielił”; a „przypadek” to grecka *tyche* - to, co się nam losowo „przytrafia”.

Znany amerykański słownik Webstera (*Webster's New World College Dictionary*), bardzo celny w swoich definicjach, za główną cechę losu ma to, że stanowi on jakąś *agency beyond human control*: jakiś „czynnik sprawczy poza zasięgiem ludzkiej woli”. Zauważmy, że można to odnieść do obu składowych: ani na to, co nam „przeznaczone”, ani na to, co w nas „trafia”, wpływu nie mamy żadnego. (Gdybyśmy mieli, nie byłby to „los”, tylko nasze działanie: przejaw naszej woli.) Zrządzenie losu jest czymś, co przychodzi z zewnątrz, spoza naszej woli - jako coś, co trzeba przyjąć i się z tym pogodzić, chcąc czy nie chcąc. Los nie pyta, czego chcemy.

Nieczułość losu na nasze pragnienia i chęci, choćby najgorętsze, to jego pierwszy rys niesamowity. Można rzec, że w słowie „los” wyrażamy niepojętą obcość otaczającego nas wszechświata. Od tej nieludzkiej obcości jesteśmy wprawdzie osłonięci błoną swojskiej codzienności. Co rusz jednak prześwituje przez tę błonę tamto coś - obce, groźne i niepojęte: *beyond human control*. I nie tylko prześwituje, lecz w tę codzienność nieraz wkracza. My zaś drętwiejemy wtedy ze zgrozy i mówimy - jeżeli coś rzec jesteśmy jeszcze w stanie: „to było uderzenie losu”. Niczego to oczywiście nie wyjaśnia, ani nie ma wyjaśniać. Jest jedynie artykułowanym wyrazem naszej bezradności - intelektualnej, emocjonalnej i pragmatycznej - gdy naprawdę stajemy oko w oko z losem.

Ktoś odpowie: „Przecież można coś zrobić!”. Owszem, czasem można. Jednakże to, czy gdzieś można, samo już jest wyrokiem losu, który akurat tutaj zostawił nam jakąś furtkę. Furtki takiej z reguły szukamy, gnani nadzieją, że może jest. Czasem jakąś znajdujemy, czasem nie. Czasem zaś z góry wiemy, że żadnej nie ma, i że cała nasza krzątania jest tylko inaczej artykułowanym wyrazem naszej bezradności wobec losu i jego niesamowitego chłodu. Chłód ten bowiem jest docierającą do nas w ten sposób uczuciowo nieludzkością wszechświata. Ona nas mrozi.

Jasno widział to Czesław Miłosz. Jego dziełem głównym jest, moim zdaniem, *Ziemia Ulro* (1977), co oznacza u niego ziemię wyzutą z wszelkiej wiary. A tam czytamy (s. 194/195):

„Jeżeli po miliardach lat ewolucji człowiek pojawił się na ziemi mocą przypadkowych mutacji, [to] jakiegokolwiek przypisywanie wszech-

światowi dobrych zamiarów wobec niego jest odmianą wyobrażeń religijnych. Innymi słowy, pomiędzy dziedziną wartości człowieka i niewzruszonymi prawami wszechświata brak najmniejszego związku (...). Jakiegokolwiek też postulowanie życia ludzkiego w harmonii z Naturą, z kosmosem czy z uniwersalnym Rozumem jest tyle warte co wiara w rusałki i dziwożony (...). Człowiek jest sam - a jeżeli istnieją na jakichś planetach istoty obdarzone inteligencją, [to] tak samo pojawiły się mocą przypadku i tak samo są wszechświatowi obce”.

Pogląd na świat, jaki wyziera z tych słów Miłosza, nazwijmy tychizm - mem - filozofią losu. Ja ten tychizm podzielam.

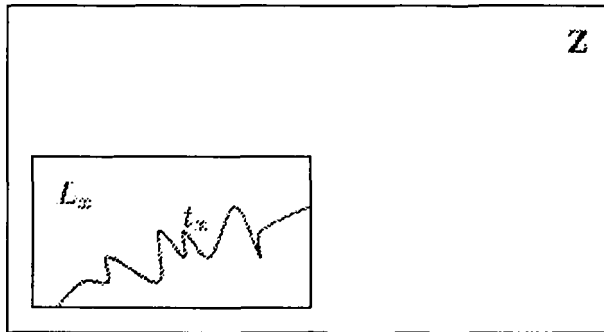
Tychizmem jest także filozofia Stanisława Lema. Najdobitniej wyraża ją jego wypowiedź dla miesięcznika *Znak* (7-8/1969) zatytułowana *Wizja filozofa na krze*, ale również cała jego twórczość późniejsza.

Przeciwieństwem tychizmu jest antropizm. Głosi on przewagę człowieka nad losem, albo przynajmniej jakąś ich w życiu równorzędność. Wyraża go znane powiedzenie, że „człowiek jest kowalem swojego losu”. Opozycję tych dwu poglądów na los ujął najkrócej dawno temu, jeszcze za mojej młodości, mój rodzony młodszy brat, potem znany profesor fizyki teoretycznej. Powiedział: „Człowiek nie jest kowalem swojego losu, tylko jego tragarzem”. Nie kształtuje swego losu, tylko go dźwiga - lepiej lub gorzej, co zresztą też zależy od losu: jaką przeznaczył nam naturę i jakie zsyła na nas przypadki.

3. Składowe losu nie są od siebie niezależne. Nie stoją każda sobie, jak wyrosłe obok siebie drzewa: tu czysty przypadek, tam moc przeznaczenia. Łączy je - jak powiedziałaby Roman Suszko - pewna dialektyka: w tym, co przypadkowe, ma udział przeznaczenie; a w tym, co przeznaczone, ma udział przypadek. Nazwijmy „polem losu” ten zbiór możliwości, z których realizacji krok po kroku układa się nasze życie. Zakreśla ono na tym polu losu pewną linię, swoją trajektorię, której przebieg wyznaczają „wektory” przeznaczenia i przypadku. Dialektyka polega na tym, że wektory te nie są ortogonalne: modyfikują się wzajemnie. Obraz losu się przez to zaciemnia, coś jednak mimo wszystko widać.

Przede wszystkim los jest indywidualny: inny mój niż twój, jeszcze inny jego czy jej. Oczywiście, są w nim także elementy wspólne

wszystkim ludziom. Łącznie składają się na to, co określane jest jako *conditio humana*, „dola ludzka”. Jednakże prócz owej części wspólnej każde z nas ma tam również swoją część własną, ściśle indywidualną. Zilustrujmy ten ważny punkt prostym wykresem.



Niech prostokąt Z przedstawia ogół życiowo możliwych zdarzeń: wszystko, co komukolwiek może się przydarzyć: „życiową przestrzeń możliwości”. Punkty tej przestrzeni reprezentują różne rodzaje zdarzeń: jeden - spotkanie znajomego, drugi - spóźnienie na pociąg, trzeci - małą kradzież; i tak dalej. Losem danej osoby X jest tam pewne pole L_x , dla każdej inne. (Przekrój wszystkich pól jest niepusty i oznacza wspólną ludzką dolę L =

Trajektoria życia X -a leży w polu jego losu L_x i może tam przebiegać rozmaicie. Faktyczny jej przebieg t_x zależy od przypadku, nie wykracza jednak nigdy poza to pole. Po polu losu L_x hula przypadek, ale granice jego hulankom wyznacza przeznaczenie.

Tak np. popełniamy w życiu różne głupstwa, wiele innych popełnić byśmy mogli. Są jednak takie, o których z góry wiemy, że tych byśmy nie popełnili: byłoby to bowiem wbrew naszej naturze. Elzenberg mówi: „Przeznaczenie to tylko inna nazwa naszej własnej natury”. Ja to odwracam i mówię: nasza natura to tylko inna nazwa przeznaczenia; inny jego aspekt.

Mawia się, że „okazja czyni złodzieja”. Nieprawda, ona go tylko ujawnia. Okazja to przypadek, który sprawia, że złodziejskość skryta w czyjejś naturze wychodzi z niej na jaw - także dla niego samego, bo przedtem mógł o niej nie wiedzieć. „Kraść, gdy tylko można” - takie zdarzenie musiało już mocą przeznaczenia leżeć w polu jego losu. W

czyim nie leży, ten nie ukradnie, choćby mógł. Uczciwość jest to brzemie losu, jak inne.

Wykres pokazuje też, czym tychizm różni się od fatalizmu. Fatalizm jest tychizmem „punktowym” - skrajnym, ale silnie przemawiającym przez to do wyobraźni. Według niego trajektoria mojego życia nie tylko leży w zamkniętym przez los polu życiowej przestrzeni zdarzeń Z , lecz musi przejść tam także przez pewien określony punkt wyznaczony mi przez „fatum”, nie do ominięcia.

Prawzorem fatalizmu jest legenda o królu tebańskim Edypie. Wyrocznia delficka przepowiedziała mu, że zabije własnego ojca i poślubi własną matkę, czyli złamie dwa straszne tabu: ojcobójstwa i kazirodztwa. Edyp robił co mógł, by wyroku losu uniknąć, a stało się jak przewidywała wyrocznia. (Chcąc to pokazać na wykresie, starczy zaznaczyć na polu Edypa L_e pewien punkt wyróżniony e . Musi oczywiście leżeć na trajektorii t_e oraz w indywidualnie „Edypowej” części tego pola: $e \in L_e - L$. Wszystkie możliwe trajektorie w polu L_e przechodzą wtedy przez ten właśnie punkt.)

Tychizm to jest fatalizm zrationalizowany, oczyszczony z treści przesądnych, np. astrologicznych.

4. Przeznaczenie racjonalnie pojęte ogranicza sferę przypadku. Zachodzi jednak również zależność odwrotna i to stanowi naszego losu drugi rys niesamowity. W wyższym porządku zdarzeń - tym, co nas poprzedził i nas przetrwa - samo nasze przeznaczenie też przydzielił nam przypadek! By to sobie uprzytomnić, przypatrzmy się naszemu przeznaczeniu bliżej, tej jego sztywnej ramie. Co ją tworzy?

Ramę naszego losu wyznaczają trzy czynniki przyrodzone i wzajem od siebie niezależne: nasz genotyp, nasza epoka, i nasza wspólnota plemienna. Inaczej mówiąc: to, jacy się urodziliśmy; kiedy się urodziliśmy; i wśród jakich urodziliśmy się ludzi. (Wyjaśniam, że przez „wspólnotę plemienną”, zwaną także „ojczyzną”, rozumiem coś, na co składają się trzy wielkie rzeczy wspólne: wspólna mowa, wspólna ziemia i wspólna pamięć.) Ani genotyp, ani epoka, ani nasza wspólnota nie są kwestią naszego wyboru: każde stanowi składnik naszego przeznaczenia. Najważniejszy jest genotyp.

Przewrót w biologii, jaki dokonał się w drugiej połowie XX wieku, ujawnił, w jak ogromnej mierze nasz genotyp wyznacza nasz fenotyp: całą naszą indywidualną konstytucję cielesną i duchową - od zdrowia i aparycji poczynając, a na inteligencji, temperamencie i charakterze kończąc. Nasz genotyp jest naszą naturą, a nasza natura to my.

Nie jest tak, że „tu ja, a tam moje geny”; bo te moje czynne geny to właśnie ja. Prekursorem tej świadomości był Nietzsche. W *Zarathustrze* mówi on o „gardzicielach ciała” (*von den Verächtern des Leibes*):

„Gardzicielom ciała chcę słowo rzec. (...) Ciało to jest wielki rozum (*eine grosse Vernunft*), [a] narzędziem ciała, bracie mój, jest także twój mały rozum. Mówisz „Ja” i jesteś z tego dumny. Czymś większym jednak - w co ci trudno uwierzyć - jest twoje ciało i jego wielki rozum: ten, co nie mówi Ja, tylko czyni Ja. (...) W twoim ciełe więcej jest rozumu niż w całej twojej mądrości”.

Sto lat później do tego samego wniosku doszedł Popper. W jego *Świecie skłonności* (1996, s. 56/7) czytamy:

„[Wiedza *a priori* jest to] taki rodzaj wiedzy, którą organizm posiada wcześniej niż doświadczenie zmysłowe; jest to, mówiąc ogólnie, wiedza wrodzona. (...) Sądzę, że około 99% wiedzy wszystkich organizmów ma charakter wiedzy wrodzonej”.

Nowa biologia zmienia cały nasz sposób myślenia o sobie i świecie. Pierwszy zrozumiał to Lem, lecz także te moje wywody są już tej przemiany objawem i następstwem. Idzie ona w kierunku tychizmu. „Geny to potęga”, mawia moja pani dentystka Danuta Jędruszczak. Zapewne myśli przy tym głównie o zębach swoich pacjentów, ale ma rację ogólnie. Z genem nie wygrasz - ni z cudzym, ni z własnym. Dotyczy to tak samo zębów, jak charakterów albo inteligencji. Ich jakość indywidualna jest naszym przeznaczeniem, poprawić jej się nie da.

Tychizm nowej biologii przeczy lewackiej pedagogice z jej antropicznym chciejstwem i zbrodniczą głupotą. Nawołują demagogicznie, by „uczyć młodzież nie encyklopedycznej wiedzy, tylko samodzielnego myślenia” - choć nie dali ni cienia dowodu, że to możliwe. Samodzielność myślenia jest darem losu, jak spryt lub wdzięk: ma się ją, albo nie ma. Ta zaś „aktywizacja samodzielnego myślenia”, jak ją elokwentnie nazywają (por. np. Maria Wanat-Goriaczko: *Głos polemiczny*. „Edu-

kacja Filozoficzna” 35/2003), polega praktycznie na tym, że się podjudza młodzież do zarozumialstwa i bezczelności.

Jedno trzeba jednak przyznać. W nierównym podziale swoich darów los odsłania swój trzeci rys niesamowity. Jak ktoś rzekł, „los nie zna co to moralność”. (Roger Vailland: *Dziwna zabawa*, motto.) Przeciwnieństwo postaw tychicznej i antropicznej rysuje się w tym miejscu najostrzej: prawo skrotnego pogodzenia się z losem i lewoskrotnego przeciwko losowi sprzeciwu. Która z tych postaw jest racjonalna, a która irracjonalna? Wokół tej kwestii toczy się w świecie Zachodu spór i bój.

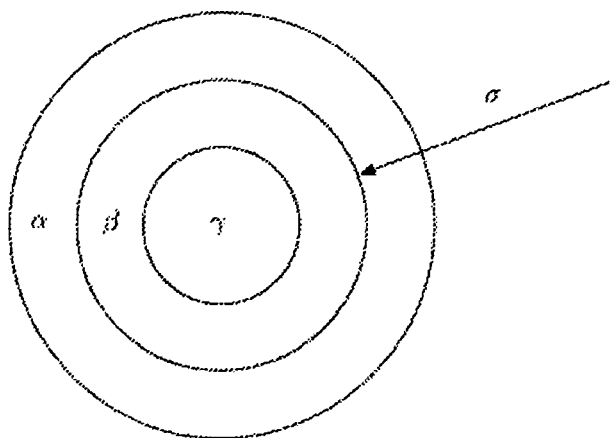
5. Tu dygresja, lecz ważna. Pytają z głupia frant: kiedy w życiu płodowym zaczyna się człowiek? Pytają ignorancko lub podstępnie, bo odpowiedź jest prosta: zaczyna się w chwili poczęcia, czyli od zygoty! Stwarza go wielki wybuch energii życiowej, którą wyzwala złączenie się dwóch komórek haploidalnych - ojcowskiego plemnika z macierzyńskim jajem - w jedną diploidalną, zwaną „zygotą”. To ten wybuch wrzuca nas w istnienie i określa nasze przeznaczenie - od płci poczynając. Jeżeli złączyła się w nim para chromosomów XX, to powstała dziewczynka; a jeżeli para XY, to powstał chłopiec. To zaś są dwa losy nader różne, w istocie dwie odmiany człowieczeństwa.

W zygocie jest już nasza dusza, choć jeszcze uśpiona - jak w narkozie. W języku genotypu zapisana jest tam cała nasza indywidualność intelektualna, emocjonalna i moralna. Wszyscy zaczynaliśmy od zygoty, bo nie poród przecież nas stworzył, ani cesarskie cięcie.

Poczęcie to w naszym życiu chwila „zero”, od niej biegnie nasz licznik. Kwestionowanie tego fundamentalnego faktu jest nikczemną sofistyką albo zwyczajną ciemnotą.

6. Genotyp - to, co wrodzone i stałe - jest dominantą naszej osobowości i naszego przeznaczenia. Jednak nie on sam je wyznacza.

W osobowości wyróżniam trzy warstwy jej podatności na wpływy otoczenia: zewnętrzną α - społecznie giętką, którą kształtuje się łatwo; pośrednią β - społecznie plastyczną, którą kształtuje się z trudem; oraz wewnętrzną γ - społecznie sztywną, która kształtować nie daje się wcale.



Kształt warstwy α - nazwijmy ją „adaptacyjną” - wymuszają bezpośrednio naciski społeczne otoczenia, jego doraźne sankcje. (Na przykład: uczeń odezwie się bezczelnie do nauczyciela. To raz mu w papę - i już wie, jak się odzywać. Warstwa α zmieniła mu się momentalnie.) Warstwa α jest sprężysta jak piłka: jej społeczne odkształcenie trwa dopóty, dopóki na osobowość ciśnie formująca ją siła społeczna σ : dopóki trwa realne zagrożenie sankcją. Po jej odjęciu osobowość wraca natychmiast do swego kształtu przyrodzonego: do „stanu natury” - jak powiedziała by Hobbes - w którym życie ludzkie jest „paskudne, bydlęce i krótkie” (*nasty, brutish, and short*).

Warstwę α stanowi świadomość społecznych reguł gry indukowana obawą przed sankcjami za ich naruszenie. Żyjąc w grupie, osobnik musi stosować się do jej reguł, bo widzi, że grupa jest od niego fizycznie i moralnie silniejsza; że z nią nie wygra.

Inaczej jest z warstwą β . Ta formuje się trwale, jak żelazo pod młotem. Ugina się dużo trudniej niż warstwa α , ale co się raz ugnie, to zostaje. Na tym właśnie polega „plastyczność” wszelkiego materiału. Warstwę β stanowią cechy osobowości nabyte, przeważnie w dzieciństwie. Składają się na nie odruchy wdrożone społeczną tresurą, czyli długotrwałym i jednokierunkowym naciskiem otoczenia; a także nawyki nabywane automatycznie przez naśladowanie panującego zwyczaju: „inni tak robią, to ja też”. (Oczywistym przykładem jest nasz język macierzysty.) W warstwie β leżą także nasze maniery i gusta. Ogól-

nie leży w niej wszystko, co zwie się „ucywilizowaniem” i przeciwstawia „barbarzyństwu” oraz „dzikości”. Kształt warstwy β sprawia, że pewne zachowania stają się dla nas „nie do pomyślenia”.

Warstwę β nazywam „cywilizacyjną”. Stanowi część naszego losu, bo formują ją dwa pozostałe czynniki naszego przeznaczenia: epoka, w której przyszło nam żyć, i wspólnota, w którą wrośliśmy. Max Weber mówi: „Różnice kultury i smaku to najtrudniejsze do pokonania bariery stanowe”. Zdaje mi się wątpliwe, czy w ogóle można je pokonać w jednym pokoleniu.

Warstwa γ zależy tylko od genotypu i stanowi jądro osobowości. Jest w nim całe nasze usposobienie. Ono też określa, w jakim stopniu warstwy α i β danego osobnika są podatne na wpływy otoczenia. (Bo stopień ten - „skłonności społeczne” - oczywiście też jest osobniczo różny.)

Jądro γ jest nieczułe na oddziaływania społeczne. Nie imają się go prośby ani groźby, perswazje ani manipulacje: jest twarde jak diament. Można je strzaskać, nie można go wgiąć. W chwili „zero” określił je wyrok losu: „takim - czy taką - będziesz”; lęklwym lub śmiałym, prawdomównym lub kłamliwym, samodzielny w myśleniu lub naśladowczym - i tak dalej po wszystkich współrzędnych ludzkiego usposobienia. Chcieć ten wyrok zmienić, to daremnie spierać się z losem. Skłonność do takich sporów - jeżeli u kogoś jest - też zresztą była już zapisana w warstwie γ . Poza pole swojego losu nikt wyjść nie zdoła.

Warstwa γ zmienia się tylko populacyjnie. To znaczy: eliminacja nosicieli pewnych genów może sprawić, że w puli genowej danej populacji ich udział się zmieni. Tak powstały chociażby rozmaite rasy psów - wszystkie z udomowionego wilka, przez dziesięć tysięcy lat. Wybitny genetyk radziecki Mikołaj Wawilow, który potem (1943) zginął w czełściach gułagu, rzekł w dobie łysenkizmu: „W nauce dokonuje się selekcja naturalna ludzi bez genu przyzwoitości”. (В науке происходит отбор людей без гена порядочности.) A jak jest dzisiaj?

7. Nasz genotyp został zapisany w zygocie jako podwójny, „diploidalny” komplet chromosomów: po 23 od ojca i od matki, razem 46. Powieliły go potem wszystkie komórki organizmu. W tym, jak ów kom-

piet powstaje, widać najlepiej wspomniany już drugi rys niesamowity losu: jego loteryjność.

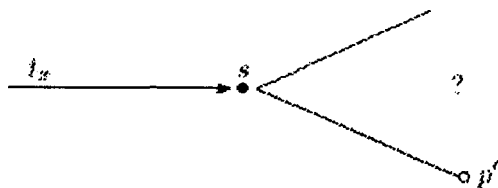
Komórki rozrodcze zwie się zbiorczo „gametami”: zygota jest połączeniem dwóch gamet. W gamecie komplet chromosomów jest pojedynczy, „haploidalny”: liczy ich jedynie 23 i zwa go wtedy „genomem”. Nasz genotyp to połączenie dwóch genomów, macierzyńskiego z ojcowskim.

Organizm wytwarza gamety ze zwykłych komórek diploidalnych w procesie zwanym „mejozą”, czyli „zmniejszaniem” (*meion* znaczy mniej). Proces ten - w swojej kombinatoryce przepiękny - sprawia, że z jednego genotypu powstaje wiele różnych genomów: 2^{23} , a więc około dziesięciu milionów, każdy genom inny. Prawdopodobieństwo warunkowe, że przy danych rodzicach złoży się z ich genomów akurat nasz genotyp, jest znikome: wynosi $(1/2^{23})^2$, więc około jednej stubilionowej.

Wybranie z tej ogromnej urny genotypów akurat tego naszego było na loterii życia wielkim przypadkiem. A to on określił naszą osobowość, jej jakość i wartość, z nimi zaś także nasze przeznaczenie. Z bezliku innych możliwości wybrał nas i nasze przeznaczenie na chybił trafił, jak popadło.

W ogromnej przypadkowości naszego losu jest coś, co zadziwia i niepokoi - choć może nie powinno, bo w końcu cóż w tym takiego: loteria jak loteria, tyle że większa niż się myślało. A jednak coś tu niepokoi. Ten nasz wgląd w genetyczny mechanizm naszego losu zdaje się czymś zarazem wspaniałym i przerażającym; czymś - jak to ujął Paweł Hertz - już nie na naszą miarę skrojonym.

8. A gdzie wolna wola? Jest i ona - tam, gdzie los daje nam wolną rękę: na polu L_x . Posuwając się po trajektorii życia t_x , trafiamy w sytuacje, które nazywam „rozstajnymi” - jak ten punkt s na rysunku:



Stawiają nas one przed wyborem między dwiema otwierającymi się w nim możliwościami, przed alternatywą „p czy p’ ”: obstawić w Monte Carlo czerwone czy czarne; przyjąć jego oświadczyzny czy je odrzucić; udać się do Smoleńska pociągiem czy samolotem? Tutaj rozstrzygamy my, nie los; choć to on nam wybór daje, nie my sobie. Z tychicznego punktu widzenia wolny wybór jest szczególnym rodzajem przypadku. Marian Smoluchowski określał „przypadek” jako zdarzenie, w którym „mała przyczyna pociąga wielkie skutki”: jest do nich energetycznie nieproporcjonalna. W sytuacji rozstajnej taką „małą przyczyną” będzie nasz akt wyboru, to znaczy my sami. Trzymajmy się słynnej formuły Smoluchowskiego.

Przeznaczenie nie wyklucza wolnej woli, ogranicza ją tylko. Niektórym trudno się z takim wędzidłem pogodzić i szukają remedium w „myśleniu pozytywnym”, albo snują miraż życia bez kresu dzięki transplantacjom (jak Zbigniew Religa, zanim zmarł). Wymyślili nawet nową zasadę niby naukową - nazywają ją „zasadą antropiczną” - według której świat jest urządzony specjalnie dla nas, a my jesteśmy jego „gospodarzami” (Kim Ir Sen, Jerzy Buzek). Jeszcze inni obejmują ramionami drzewa, by wchłaniać z nich długowieczność, albo w tymże celu dają się zakopywać po szyję w ziemi, którą zwą wtedy z grecka „Gają”.

Antropizm - czyli mniemanie, że człowiek jest panem swojego losu - to wyraz rozplenionego egotyzmu i megalomanii, odbierających ludziom rozum.

9. Tychizm to przeświadczenie, że człowiek jest poddanym losu. Jak ma się ono do chrześcijaństwa?

To zależy do jakiego, bo jest chrześcijaństwo lewoskrętne - antropiczne, i jest prawoskrętne - tychiczne; choć tamto dzisiaj góruje. Najłatwiej widać to po różnie pojmowanej roli Kościoła. Antropiczni mówią: „Kościół służy człowiekowi” - i sądzą, że go tym pochwalili. Tychiczni mówią: „Kościół służy nie człowiekowi, tylko chwale Bożej” - czego tamci pojąć nie mogą, bo antropiczni. „Człowiek” jest dla nich „wartością najwyższą”, wszystko ma służyć jemu; Bóg pewnie też.

Chrześcijaństwo tychiczne wie swój rodowód od św. Augustyna (354-430), z jego nauki o łasce. Antropiczne zaś ma swego przodka w Joachimie de Fiore (1132-1202) i w jego zapowiedzi zrównania się

człowieka z Bogiem. Współcześnie wcielają je chmary chrześcijańskich postępowców - od „teologii wyzwolenia” po ks. Tischnera i jego duchowych sobowtórów.

Według Augustyna, nie dlatego ktoś zostaje zbawiony, że żył po Bożemu; wręcz odwrotnie: dlatego żyje po Bożemu, że już został zbawiony - zanim się urodził. Łaska spływa na nas jak przeznaczenie. Można rzec po dzisiejszemu, że zbawieni albo potępieni jesteśmy już w zygocie mocą wyroków Bożych równie niezbadanych jak wyroki losu.

Tychizm ma z chrześcijaństwem także inny jeszcze związek, ogólniejszy. Hegel powiedział słusznie: „Religia zaczyna się z świadomością, że jest coś wyższego niż człowiek”. Los jest wyższy. Dlatego idea losu jest ideą religijną.

10. Pod sam koniec życia Elzenberga odwiedzał go w warszawskim szpitalu przy ul. Spartańskiej Tadeusz Czeżowski. W trakcie jednej z tych wizyt powiedział do niego w swoim duchu i stylu: „Rok później, rok wcześniej - co za różnica”; na co Elzenberg bardzo się zachnął. Tychikiem był Czeżowski - ten „stoik rzymski”, jak go określił Kotarbiński - nie Elzenberg. Miał inne przewagi, i to duże, tej jednak nie.

Morał tej szpitalnej przypowieści jest taki: antropizm i tychizm to nie są dwa poglądy. To są dwa typy osobowości, typ A i typ T. Mówiąc za Kantem, są to dwie przeciwne sobie zasady regulatywne naszego myślenia o życiu i świecie. Takich zasad nikt nie wybiera: przydziela je nam los - już w zygocie. Mamy je nie w głowie, lecz w trzewiach, jak grupę krwi, albo jak swą prawo- lub leworęczność. Własną zasadę regulatywną można sobie co najwyżej uświadomić; zmienić ją nie jest w naszej mocy; ani w mocy czyjejkolwiek perswazji lub argumentacji. Bo ta zasada to właśnie my, nasz los.

Summary

Fate is a combination of two forces, both outside human control: destiny and chance. These are not independent: there is chance in destiny, and destiny in chance. Their layers of personality are sketched out - elastic, plastic, and rigid - and their bearing on a person's fate discussed. Anyhow, the idea of fate is a deeply religious one.

Key words: fate, destiny, chance, religious.

ALDONA POBOJEWSKA
Uniwersytet Łódzki

JESZCZE RAZ O EDUKACJI FILOZOFICZNEJ (w kontekście nowej *Podstawy programowej: Filozofia*)

Od kilku lat z uwagą przyglądam się poczynaniom władz ministerialnych w sprawie wprowadzenia edukacji filozoficznej do polskich szkół. Należę do tych osób, które jej obecność w oświacie uznają za niezbędną. Niemniej jednak, *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008* prezentujące program nauczania filozofii w szkołach ponadgimnazjalnych¹, przyjęłam z mieszanymi uczuciami. Z jednej strony - z radością, że uczniowie zyskują wreszcie możliwość kontaktu z filozofią; z drugiej - ze smutkiem, gdyż podstawę programową nauczania tego przedmiotu na IV etapie edukacyjnym (zakres rozszerzony) w jej obecnym kształcie²

oceniam zdecydowanie negatywnie.

Zasadniczą wadą (przesłaniającą wszelkie zalety) przyjętej *Podstawy programowej z filozofii* jest jej **radykalnie erudycyjny charakter**. Składają się na niego:

- **niewyobrażalne przeładowanie treściami merytorycznymi** zalecanymi do przyswojenia przez uczniów (patrz: *Treści nauczania* -

¹ *ROZPORZĄDZENIE MINISTRA EDUKACJI NARODOWEJ z dnia 23 grudnia 2008 w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Filozofia, Dz.U. z 2009 r. nr 4; poz. 17, załącznik nr 4.*

² Nauczanie filozofii, według tej podstawy programowej, będzie obowiązywało od roku szkolnego 2012/2013, począwszy od pierwszej klasy szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie związane jest z uzyskaniem świadectwa dojrzałości. Patrz: *ROZPORZĄDZENIE MINISTRA EDUKACJI NARODOWEJ z dnia 23 grudnia 2008 w sprawie podstawy programowej...*, Dz. U. z 2009 r. nr 4; poz. 17, par. 7.1.

wymagania szczegółowe wyżej wymienionej *Podstawy*}, znajomości takiego zakresu materiału nie oczekuje się od studentów zdających egzamin licencjacki, a nawet magisterski na uniwersyteckich studiach filozoficznych, które obejmują odpowiednio: 1200 i 2100 godzin dydaktycznych;

• **charakter określonych celów kształcenia** ograniczających się w zdecydowanej większości do wyrabiania **sprawności intelektualnych** (patrz: *Cele kształcenia - wymagania ogólne* oraz *Treści nauczania - wymagania szczegółowe*}, które zakładają wyuczenie podanych wiadomości, a nie uwzględniają kształtowania postaw propozycyjnych i społecznych, jak również umiejętności intersubiektywnych;

* **wymagania obejmujące w zasadzie tylko umiejętności natury odtwórczej**, a pomijające konieczność kształtowania postaw i umiejętności kreatywnych (patrz: *Treści nauczania - wymagania szczegółowe*)-,

• **rozbieżność** między ogromem treści merytorycznych przekazywanych uczniowi a ilością godzin (240) przeznaczonych na ich realizację.

Nauczanie filozofii przebiegające według omawianych *Podstaw* z konieczności **musi ograniczyć się do sfery teoretycznej**, gdyż przy tak przeładowanym programie, który narzucają, nie sposób podjąć nawet próby realizacji jakichś innych celów poza erudycyjnymi, ani stosować innych metod dydaktycznych niż podające, gdyż metody interaktywne wymagają dużo więcej czasu, którym nauczyciel podporządkowany temu programowi nie będzie dysponował. Tworzy to **źródło rozbieżności między praktyką dydaktyczną a aktualną wizją edukacji**, która nie jest już ujmowana wyłącznie jako napełnianie umysłu wychowanka wiedzą, lecz kładzie nacisk na samodzielność intelektualną i moralną, plastyczność oraz krytyczność myślenia, czy też umiejętność uczestnictwa w dialogu, zakładającym tolerancję oraz otwartość na odmienne stanowiska światopoglądowe.

Wybitnie encyklopedyczny profil nauczania filozofii generowany przez recenzowane *Podstawy* **nie przystaje do aktualnej sytuacji w polskich szkołach ponadgimnazjalnych**. Naszej młodzieży na tym etapie kształcenia nie brakuje bowiem wiedzy. Potrzebuje ona natomiast szczególnego, wychodzącego poza powierzchowne sensy zdarzeń, **namysłu nad rzeczywistością**, a w związku z tym także świadomości sta-

tusu, zakresu i znaczenia informacji pozyskanych zarówno na różnych lekcjach przedmiotowych, jak i z innych źródeł. Takiego głębszego oraz całościowego spojrzenia na świat może uczyć filozofia. Opowiadam się za stanowiskiem, że fundamentalna rola edukacji filozoficznej na tym poziomie kształcenia winna właśnie polegać nie tyle na dostarczaniu wiedzy o nieznanym dotąd zjawiskach i działaniach, ile na proponowaniu refleksyjnego spojrzenia na rzeczywistość, tak ważnego w tradycji europejskiej. Jednakże niezwykle trudno to uzyskać przy stosowaniu podających metod nauczania filozofii.

Skoncentrowanie edukacji filozoficznej w jej początkowej fazie na aspekcie merytorycznym, nie tylko nie będzie sprzyjało realizacji ważnych społecznych i partykularnych celów edukacji zakładanych w *Podstawach*, ale pociągnie za sobą fatalne konsekwencje. Spowoduje mianowicie totalną porażkę tak długo oczekiwanej „innowacji” edukacyjnej, jaką jest powrót filozofii do polskiej oświaty. Przyczynę tego niepowodzenia tworzy okoliczność banalna, lecz nieuwzględniana przez omawiane *Podstawy*, mianowicie **faza erudycyjna w nauczaniu filozofii** (w dużo większym stopniu niż ma to miejsce w kształceniu w obrębie innych dyscyplin) **wymaga wyposażenia jej adepta w odpowiednie kompetencje osobowe**. Bez takich kwalifikacji, jak na przykład zdziwienie światem i jego ciekawość, świadomość własnej niewiedzy i odejście od postawy dogmatycznej, zdolność postawienia się w sytuacji pytania, czy umiejętności prowadzenia dialogu, adept ów nie jest w stanie ani interioryzować, ani nawet zrozumieć sensu swoistych problemów i poglądów filozoficznych. Konieczność przyswojenia przewidywanej przez *Podstawy* nowej puli tez, stanowisk i nazwisk stanie się więc utrapieniem dla przeciążonych informacjami i filozoficznie nieprzygotowanych uczniów polskiej szkoły. Pierwszy kontakt z filozofią od strony jej teorii zrodzi w nich niechybnie trwałe zniechęcenie do „królowej nauk”, a treści wyuczone w trybie przymusu i niezrozumiałości, a więc obce w swym przesłaniu i znaczeniu, zostaną szybko zapomniane.

Przedstawiony powyżej, potencjalny rozwój okoliczności grozi zaprzepaszczeniem szansy, jaka pojawia się przed polską szkołą. Środkiem zaradczym, zapobiegającym zaistnieniu tego niekorzystnego scenariusza-

sza, byłoby **radykalne ograniczenie zakresu materiału zalecanego do przyswojenia przez uczniów przez przyjętą Podstawę programową nauczania filozofii oraz zmiana charakteru zakładanych przez nią celów**. Poniżej zarysuję uzasadnienie takiego zabiegu.

Zwróćmy uwagę, że nauczanie jakiegokolwiek przedmiotu szkolnego nie jest aktem, lecz procesem i trwa zazwyczaj długo, rozkłada się go na fazy, ustala ich kolejność oraz stopień trudności. Przykładowo, kształcenie matematyczne zaczyna się od arytmetyki, a nie od trygonometrii i uczeń musi zdobyć wiele umiejętności oraz wiedzę, zanim zacznie działania na trójkątach. Atoli na wiadomościach zdobytych w szkole średniej nie kończy się wtajemniczenie w arkaana matematyki. Studenci różnych kierunków zapoznają się z wybranymi jej działami, a studenci matematyki w zależności od specjalizacji opanowują różne zakresy, szeroki wybór jej subdyscyplin.

Instytucjonalnie zorganizowanej edukacji filozoficznej również nie należy planować jednofazowo, i to w kształcie zdecydowanie erudycyjnym, jak ma to miejsce w proponowanych *Podstawach*. Znajomość i rozumienie stanowisk filozoficznych winno stanowić dopiero zwieńczenie całego procesu nauczania. Trzeba kłaść nacisk na przekaz treści merytorycznych; o ile jednak nie rozumie się edukacji filozoficznej jako pamięciowego opanowania proponowanej wiedzy, to należałoby ją **zaczynać od kształtowania u uczniów postaw poznawczych i społecznych oraz wyrabiania umiejętności**, umożliwiających im zarówno rozumienie specyfiki tej dyscypliny, jak też podejmowanie samodzielnych prób filozofowania. Do takich niezbędnych w tym celu kompetencji należą, powtórzę: zburzenie postawy dogmatycznej towarzyszące świadomości założeniowości wszelkiej wiedzy, nastawienie dialogiczne zakładające uważne słuchanie i rozsądne mówienie, czy nawyk samodzielnego, krytycznego i holistycznego myślenia.

Płynie z tego wniosek, że należy wyróżnić przynajmniej **dwie zasadnicze fazy edukacji filozoficznej**: wstępną, **kompetencyjną** - nastawioną na kształtowanie u adeptów filozofii kwalifikacji koniecznych do zajmowania się tą dyscypliną, oraz fazę **merytoryczną** - zorientowaną na zapoznanie ucznia (czy to w układzie historycznym, czy problemowym) z klasycznymi filozoficznymi kwestiami i ich proponowa-

nymi przez tradycję rozwiązaniami. Oba te etapy są niezmiernie ważne i żadnego z nich nie należy eliminować z sensownie pomyślanej edukacji filozoficznej. Nie da się też ich ostro ograniczyć. Nie można przecież wdrażać uczniów do filozofowania, abstrahując od problemów filozoficznych i ich rozwiązań. Z kolei, jeżeli uczenie się filozofii nie ma być wkuwaniem na pamięć niezrozumiałych tez oraz poglądów, to trzeba jej adeptów wdrażać do refleksyjnego myślenia i dialogu.

Uznając słuszność powyższego rozumowania należy rozpoczynać edukację filozoficzną (i to niezależnie od tego, w jakim wieku są jej adepci) nie od fazy kładącej nacisk na stronę merytoryczną, lecz na postawy i umiejętności umożliwiające partycypację treści filozofii. Zatem **podstawa programowa tworząca fundament pierwszego etapu edukacji filozoficznej w polskiej szkole winna orientować się na formowanie, a nie na informowanie uczniów.**

Zaproponowana powyżej dwufazowa strategia edukacji filozoficznej posiada wiele zalet.

- **Wspomaga pozafilozoficzne cele edukacji** przez kształtowanie u uczniów pożądanych postaw społecznych i poznawczych oraz wyrabianie u nich odpowiednich umiejętności.

- **Zapobiega patologiom szkolnego życia społecznego**, ponieważ lekcje nastawione na wyrabianie umiejętności i kształtowanie postaw w zdecydowanej mierze należy prowadzić metodami interaktywnymi. Te zaś, jak ukazują najnowsze badania, powodują zmniejszenie poziomu przejawianej przez uczniów agresji.

- **Wychodzi naprzeciw takim potrzebom młodzieży**, jak potrzeby rozumienia świata, intelektualnej aktywności, czy wyrażania własnego zdania.

- Pozwala na systematyczne nauczanie filozofii, które **koreluje możliwości psycho-intelektualne uczniów ze skalą trudności** stawianych przed nimi zadań.

- Ułatwia **ujrzeć i przeżyć wychowankom sens uczenia się filozofii** oraz zachęca do jego kontynuacji, gdyż łatwiej przejść od własnych prób filozofowania do zainteresowania się tym, jak inni rozwiązywali określone problemy, niż odwrotnie.

Warto więc dołożyć wszelkich starań, aby potencjał leżący w edukacji filozoficznej nie został zaprzepaszczony. W tym celu należy dążyć do znowelizowania zatwierdzonej *Podstawy nauczania filozofii*.

Osoby zainteresowane takimi działaniami proszone są o kontakt z autorką tego tekstu: aldonap@uni.lodz.pl

Summary

In the paper I criticize the base of school curriculum for philosophy teaching in senior high schools that is currently in force. I argue that its radical encyclopedic character will cause total defeat of this long-awaited educational innovation, namely the return of philosophy to Polish schools.

Key words: school curriculum for philosophy, radical encyclopedic character, defeat of educational innovation.

ANNA BROŻEK
Uniwersytet Warszawski

UWAGI O POJĘCIU DOBRA

1. Mariana Przełęckiego wizja natury ludzkiej („Edukacja Filozoficzna” nr 49/2010) jest umiarkowanie optymistyczna. Umiarkowanie - gdyż bronioną przez siebie tezę „Wszyscy ludzie są dobrzy” skłonny on jest interpretować bardzo słabo. Człowiek dobry w tej koncepcji - to tyle, co człowiek zdolny do czynu dobrego, tj. zdolny do czynu o intencjach altruistycznych.

Otóż taka słaba eksplikacja pojęcia człowieka dobrego budzi moje zastrzeżenia. Nazwa „człowiek dobry” to nazwa nieostra. Jeśli jednak definicje „Człowiek dobry to człowiek zdolny do czynu altruistycznego”, czy też „Człowiek dobry to człowiek, który dokonał co najmniej jednego czynu altruistycznego” mielibyśmy traktować jako regulujące definicje naturalnojęzykowego zwrotu „człowiek dobry”, to byłyby to, w moim odczuciu, definicje niekolokacyjne, tj. ustalające sens tego zwrotu poza granicami jego nieostrości. W szczególności włączałyby one do denotacji nazwy „człowiek dobry” także takich ludzi, którzy bez wątpienia - przy zwykłym, chociaż nieostrym sensie tego słowa - do tej denotacji nie należą. O wielu ludziach zdolnych do pewnych czynów altruistycznych (czy też dokonujących pewnych czynów altruistycznych) powiemy mimo wszystko zdecydowanie, iż nie są to ludzie dobrzy - decydują o tym inne ich uczynki.

2. Zarazem wiąże Przełęcki altruizm ze współczuciem czy też litością - charakteryzując je jako przykre uczucie będące reakcją na czyjeś cierpienie. Dla kogoś współczującego (*resp.* czującego litość) ulgą jest pozbyć się psychicznego cierpienia związanego z tym uczuciem, nawet kosztem pewnego wyrzeczenia. Przełęcki sam podkreśla, że w związku z tym powstaje wątpliwość, czy intencja czynu z pozoru altruistycznego nie jest w istocie egoistyczna: czy nie jest tak, że człowiek czujący litość

stara się przede wszystkim pozbyć własnej przykrości. Przełęcki pisze jednak:

Myślę, że altruistyczny charakter takiej motywacji można widzieć właśnie w tym, że cierpienie, którego chcę uniknąć, jest moją reakcją na cierpienie innego człowieka.

Można więc odnieść wrażenie, że tezę, iż ludzie są dobrzy, interpretuje Przełęcki ostatecznie jako tezę, zgodnie z którą każdy człowiek jest nie tyle zdolny działać motywowany litością, ile zwyczajnie zdolny jest zareagować uczuciem współczującego cierpienia - na cierpienie drugiego człowieka. I to może budzić pewne wątpliwości. Jednakże owa reakcja byłaby czymś dla ludzi *naturalnym* (jak inne reakcje ustrojowe): wolno byłoby istotnie powiedzieć, że ludzie są dobrzy *z natury*. Mamy z drugiej strony poczucie, że w takich okolicznościach dobre (altruistyczne) uczynki nie wiązałyby się z istotną zasługą osób, które je spełniają.

3. Kwestia subtelного rozgraniczenia między intencjami altruistycznymi i egoistycznymi w interpretacji czynów motywowanych litością nie jest jedynym przykładem tego typu wątpliwości. Inna wątpliwość, o której wspomina Przełęcki, to usprawiedliwiająca interpretacja zachowań złych, czy wręcz, jak pisze Przełęcki, sadystycznych. Sadysta wobec cierpienia drugiego człowieka zamiast bólu odczuwa satysfakcję. Postawa sadystyczna - to jednak postawa wynaturzona, będąca ostatecznie skutkiem jakiegoś nieszczęścia osoby, która tę postawę reprezentuje. Sadysta zasługuje więc w istocie nie na potępienie - lecz na współczucie.

4. Powyższe uwagi prowadzą do następujących wniosków dotyczących (jeśli wolno takiego sformułowania użyć) naturalnego obrazu świata moralnego. W czynach dobrych jesteśmy skłonni doszukiwać się zasługi tych, którzy je spełniają. Nie byłoby jednak tej zasługi, gdyby ludzie byli dobrzy z natury. W czynach złych - jesteśmy skłonni widzieć winę tych, co się ich dopuszczają. Nie byłoby jednak winy, gdyby skłonność do złego była spowodowana tym, że zostali kiedyś przez kogoś skrzywdzeni.

Jeśli więc dobro ma wiązać się z zasługą, a zło - z winą, to natura ludzka, sama z siebie, nie jest ani dobra, ani zła. Co najwyżej poszczególni ludzie miewają takie lub inne - wrodzone lub nabyte - skłonności. Skłonności te tylko niekiedy bierzemy pod uwagę w ostatecznej ocenie moralnej czynów.

5. Wszystko to pokazuje, jak trudną sprawą jest interpretacja ostatecznych intencji ludzkich.

Jak wiadomo, nasze działania mają zawsze niejednego motyw. Niekiedy mamy wątpliwości nawet co do własnych najgłębszych motywacji - tym bardziej mamy je w stosunku do motywacji cudzych. A jednak (jeśli w ogóle mamy posiadać jakiś moralny «barometr») musimy założyć, że jest jedna (główna czy najgłębsza) motywacja naszych czynów, która determinuje ich moralną wartość.

Istotne pod względem moralnym czyny - to czyny mające na celu wyświadczenie jakiegoś dobra witalnego lub wyrządzenie zła witalnego drugiej osobie, przy czym dobro witalne - to życie, zdrowie lub (szeroko rozumiane) mienie¹.

Na użytek tych rozważań przeprowadźmy pewną typologię czynów ze względu na ich intencje. Pierwszą grupą takich zachowań są zachowania «ekonomiczne», których intencją jest «wymiana» dóbr witalnych. Główny motyw takich działań polega na odpłacaniu dobrem witalnym za dobro witalne, a złem witalnym za zło witalne. Czyny takie wolno nazwać - odpowiednio - czynami motywowanymi wdzięcznością i czynami motywowanymi zemstą. Przykładem czynu pierwszego rodzaju jest np. pomoc komuś motywowana tym, że ten ktoś uprzednio udzielił nam pomocy. Przykładem czynu drugiego typu - jest np. złośliwość wobec kogoś, kto uprzednio okazał się (co najmniej w naszym przekonaniu) złośliwy wobec nas.

Czyny «z wdzięczności» i «z zemsty» - to czyny dokonywane w nieneutralnym kontekście. Są reakcjami na wcześniej doświadczone dobro lub zło (a w każdym razie na czyny interpretowane jako nieneutralne moralnie). Inaczej jest z zachowaniami, które nazwałabym „inte-

¹ Dokładniejszą analizę relacji między pojęciami dobra witalnego i dobra moralnego przedstawiłam z Jackiem Jadackim w tekście *Ethica - terra ubi leones* („Przegląd Humanistyczny. Nowa Seria” r. L/2006, nr 5-6, s. 163-169).

resownymi”. Otóż działanie interesowne polega na wyświadczeniu komuś jakiegoś dobra witalnego, przy czym główną intencją takiego czynu jest nadzieja na «odzyskanie» tego dobra w czynie kogoś tym dobrem obdarowanego. Dla przykładu: jesteśmy uprzejmi wobec kogoś, od kogo oczekujemy pomocy w jakiejś sprawie; ofiarowujemy komuś prezent - z nadzieją na rewanż.

6. W rozważaniach etycznych Przełęckiego istotną rolę odgrywa rozróżnienie na czyny egoistyczne i altruistyczne. Czyny egoistyczne motywowane są, jak to się mówi, dobrem własnym, altruistyczne zaś - dobrem cudzym. Warto zwrócić uwagę, że różnicę między tymi dwiema postawami (altruistyczną i egoistyczną) widać wyraźnie tylko wtedy, gdy dochodzi do wyboru między dobrem własnym a dobrem cudzym: kiedy mogę jednym czynem przysporzyć sobie dobra witalnego, czyniąc zło witalne bliźniemu, bądź zarazem przysporzyć sobie zła witalnego, czyniąc dobro witalne bliźniemu. W tego typu wypadkach etyka altruistyczna nakazuje nam wybrać dobro cudze. Nie jest przecież jednak tak, że dbanie o własne dobro jest w każdych okolicznościach czymś niewłaściwym: etyka katolicka każe nam nawet kochać siebie samego; bez takiego nakazu nie byłoby wszak oparcia dla przykazania miłości bliźniego.

7. Zachowania «ekonomiczne», interesowne, egoistyczne i altruistyczne nie wyczerpują listy możliwych zachowań moralnych. Co więcej - odnoszę wrażenie, że żadna z opisanych wyżej motywacji czynów nie decyduje jeszcze o tym, jaki «koloryt» ma w naszym odczuciu postępowanie moralne osób, z którymi się spotykamy w codziennych sytuacjach.

Największy wpływ na ten «koloryt» ma chyba to, jaki jest w naszym doświadczeniu stosunek czynów, które nazwałabym „bezinteresownie dobrymi” i „bezinteresownie złymi (złośliwymi)”. Motywacją czynów bezinteresownie dobrych jest chęć obdarowania kogoś dobrem witalnym nie ze względu na jego «odzyskanie» i nie ze względu na chęć pozbycia się uciążliwej litości czy wyrzutów sumienia. Powiedzielibyśmy wtedy: to czyn dla samego dobra (*resp.* czysto altruistyczny). Czyn bezinteresownie zły polega na wyrządzeniu komuś zła witalnego - ale nie dla

uzyskania jakiejś wyraźnej własnej korzyści. Inaczej mówiąc - dla samego zła.

8. Nasze przekonania o tzw. naturze ludzkiej zależą od wielu czynników. Dwoma najważniejszymi są: nasze usposobienie i nasze doświadczenie.

Są tacy, którzy skłonni są postrzegać świat w jasnych barwach, czego przejawem jest m.in. to, że przypisują czynom innych ludzi raczej dobre niż złe intencje. Są także życiowi pesymiści, którzy dopatrują się w działaniach innych raczej intencji najgorszych.

Nawet jednak ludzie o najbardziej pogodnym usposobieniu mogą pod wpływem różnych doświadczeń - jak to się mówi - zgorzknieć. Jednym (i może najważniejszym) z przejawów zgorzknienia jest utrata wiary w cudzą bezinteresowność i dobroć.

Pod wpływem wielu życiowych doświadczeń ludzie tacy zauważają, że dobra witalne, które spotykają ich ze strony innych ludzi, są skutkami działań z intencji interesownych. Z drugiej strony - nierzadko spotykają się z czynami, które trudno interpretować inaczej niż jako czyny polegające na wyrządzeniu bezinteresownego zła. Komuś, kto ma takie doświadczenie życiowe, trudno żywić szczerze pogląd, że ludzie są dobrzy.

9. Postulat, na jaki Przełęcki skłonny jest się zgodzić w związku z tezą o ludzkiej dobroci, to postulat „Postępuj tak, jakby wszyscy ludzie byli zdolni do czegoś dobrego!”.

W pewnym zakresie jestem skłonna uznać ten postulat za słuszny: warto wierzyć, że w każdym człowieku da się znaleźć «iskierkę» dobroci. Wydaje mi się jednak, z drugiej strony, że postulat taki nie uchroni nas przed zgorzknieniem, o którym wspomniałam wyżej. Przeciwnie - naraża nas na ciągłe rozczarowania.

Gdybym miała więc komuś radzić, jak uniknąć rozczarowania i zgorzknienia, dałabym mu inną wskazówkę. Powiedziałabym: „Zakładaj, że ze strony ludzi spotka cię raczej zło niż dobro i ciesz się, jeśli spotka cię miła niespodzianka! Im mniej spotykasz ludzi, którzy wyrządzają ci bezinteresowne zło, i im więcej jest tych, którzy gotowi są obdarzyć cię bezinteresownym dobrem - tym więcej masz w życiu szczęścia”.

Summary

The text refers to Prof. Marian Przełęcki's article *Are people good?*. In the critical part of the text, the author points out some conceptual problems of Przełęcki's conception of human nature. In the analytical one, some analyses of human behavior in ethical context are proposed.

The following reservations to Przełęcki's conception are mentioned. Firstly, Przełęcki's explication of the thesis "All people are good" seems to be too weak with respect to «natural» moral intuitions. Secondly, the relation between compassion and goodness is in this conception not clear. Thirdly, excusing interpretation of sadists' actions seems to be misleading.

In the analytical part, the author proposes a kind of classification of human actions - into: economical actions (motivated by vengeance and gratitude), self-interested actions, egoistic and altruistic actions and, finally, disinterested ones. The latter influences the quality of moral life to the highest degree. It is also pointed out that if our moral intuition is to be satisfied, the human nature is neither good, nor bad.

In the end, the author contrasts the Przełęcki's «optimistic» postulate: "Act in such a way as if there were some good in every person" - with another, «pessimistic» one: "Expect rather evil than bad". In author's opinion, the latter one causes less disappointments.

Key words: human nature, human behavior, disappointment.

JACEK JADACKI

Uniwersytet Warszawski

BYWAJĄ LUDZIE, KTÓRZY BYWAJĄ DOBRZY I BYWAJĄ ŹLI

1. Powiedzmy w uproszczeniu: o kwalifikacji moralnej czynu rozstrzyga intencja osoby, która ów czyn podejmuje. Jeśli osoba działająca chce swoim czynem sprawić, aby czymś udziałem stało się jakieś dobro witalne - czyn jest moralnie dobry. Jeśli intencją osoby działającej jest wyrządzenie komuś krzywdy - czyn jest moralnie zły.

2. Takie ujęcie jest uproszczeniem, gdyż rzadko się chyba zdarza, że jakiś czyn ma tylko jeden motyw. Jeśli zaś ma kilka - powstaje pytanie, który z nich uznać za intencję mającą rozstrzygać o kwalifikacji moralnej czynu. Bezpośredni? «Najgłębszy» - a więc pierwszy w łańcuchu, który kończy się podjęciem czynu? Czy może ogół motywów? W tym pierwszym wypadku - razilaby dowolność wyboru właśnie najbliższego motywu, gdyby było tych motywów więcej. W drugim - mielibyśmy nieprzewidywalną trudność w identyfikacji owego «najgłębszego» motywu. W trzecim - wystąpiłyby znane trudności z sumowaniem moralnych kwalifikacji motywów.

3. Mamy dostęp do motywów jedynie własnych czynów. Gdyby więc dało się pokonać trudności z ustaleniem, co jest intencją danego czynu - moglibyśmy dokonać oceny moralnej swego postępowania. O motywach innych osób możemy natomiast co najwyżej snuć hipotezy - odwołując się do ich deklaracji lub do argumentu *per analogiam*: skoro znaleźli się w okolicznościach podobnych do tych, w których i myśmy się znaleźli, i postąpili w podobny sposób, co i my w tych okolicznościach, to jest prawdopodobne, że działali pod wpływem intencji podobnych do tych, które i nami kierowały.

4. Osobę, której wszystkie czyny byłyby podjęte z dobrą intencją, bez wahania nazwalibyśmy „człowiekiem moralnie dobrym” (dodajmy: w sensie absolutnym). Przeciwnie: osobę, której wszystkie czyny byłyby podjęte ze złą intencją, bez wahania nazwalibyśmy „człowiekiem moral-

nie złym” (dodajmy znowu: w sensie absolutnym). Co jednak z tymi, których jedne czyny mają dobrą, a inne - złą intencję? Można to w różny sposób rozstrzygnąć. Można np. przyjąć, że w momencie, kiedy się dokonuje czynu o dobrej intencji, jest się moralnie dobrym, a w momencie, kiedy się dokonuje czynu o złej intencji, jest się moralnie złym; wtedy można powiedzieć, że są ludzie, którzy bywają moralnie dobrzy (ze względu na jedne swoje czyny) - i bywają źli (ze względu na inne). Nazwijmy sens, w którym się tak mówi o ludziach moralnie dobrych lub złych, „sensem incydentalnym”. Możemy również przyjąć, że dobra jest osoba, której większość czynów jest moralnie dobra - a zła jest osoba, której większość czynów jest moralnie zła.

5. Można jednak sprawę postawić całkiem inaczej. Można uznać, że bycie-dobrym i bycie-złym - jako kwalifikacje człowieka - są kwalifikacjami dyspozycyjnymi. Osoba dobra - to osoba mająca dyspozycję do dokonywania czynów moralnie dobrych. Osoba zła natomiast - to osoba mająca dyspozycję do dokonywania czynów moralnie złych. Z dyspozycjami zaś jest tak, że muszą zaistnieć określone okoliczności, żeby się one ujawniły. Jeśli te okoliczności - nie zaistnieją, dyspozycje się nie ujawniają. Można więc wyobrazić sobie osobę mającą dyspozycję do czynów dobrych lub do czynów złych, która nigdy nie znalazła się w okolicznościach, w których odpowiednia dyspozycja się ujawnia.

6. Przyjmijmy takie dyspozycyjne rozumienie ludzkich kwalifikacji moralnych i odwołajmy się do analogii. W nauce dąży się do tego, aby kwalifikacje dyspozycyjne danej substancji redukować do odpowiednich kwalifikacji strukturalnych (np. atomowych) tej substancji - a więc do pewnych kwalifikacji aktualnych. W ten sposób można rozstrzygać, czy dana substancja ma określone kwalifikacje dyspozycyjne niezależnie od tego, czy znalazła się ona w okolicznościach, w których te dyspozycje się ujawniają. Być może kiedyś taka redukcja będzie możliwa także w wypadku dyspozycji psychicznych. Na razie musimy sobie radzić bez niej.

7. Powiem teraz jasno: wiem o sobie samym na podstawie introspekcji, że zdarza mi się podejmować czyny, o których sędzę, że podjąłem je pod wpływem intencji rodzących dobro moralne - ale też zdarza mi się podejmować czyny pod wpływem intencji, które oceniam jako złe. Z logicznego punktu widzenia wystarczy to, aby uzasadnić pogląd, że

niektórzy ludzie bywają dobrzy i - dodajmy - bywają źli (w sensie incydentalnym). Jeśli dopuścimy uzasadnianie *per analogiam*, to zyskuje prawo do przyjęcia hipotezy, że jest to prawda nie tylko o mnie.

8. Moje osobiste doświadczenie nie daje mi jednak podstaw do uznania, że istnieją ludzie w pełni dobrzy lub w pełni źli (w sensie absolutnym) - to znaczy tacy, że wszystkie ich czyny są odpowiednio moralnie dobre lub złe. Nie wyklucza to rzecz jasna, że są ludzie, których osobiste doświadczenie takie podstawy daje.

9. Nie mogę tym bardziej w sposób uzasadniony głosić poglądu, że wszyscy ludzie są dobrzy lub że wszyscy ludzie są źli (w sensie absolutnym). Moja własna osoba jest falsyfikatorem obu tych poglądów.

10. Marian Przełęcki przyjmuje bardzo słabe rozumienie ludzkiego bycia-dobrym. Aby być dobrym - potrzeba i wystarczy „nosić sobie zdolność do dobra” czyli „być zdolnym do czynu dobrego”. Ale i przy tak słabym warunku koniecznym i dostatecznym bycia-dobrym nie widzę podstaw do przyjęcia Jego poglądu, że każdy człowiek jest w tym minimalnym sensie dobry.

11. Zdaniem Przełęckiego, za pomocą wiary w ludzkie bycie-dobrym w sensie dyspozycyjnym można uzasadnić przekonanie o skuteczności środków wychowawczych stosowanych po to, by ludzie byli lepszymi. I to ma uwiarygodniać samą tę wiarę. Czytamy: „Wiara w zdolność każdego człowieka do odruchu dobrego serca daje nam nadzieję takiej skuteczności”. Zauważmy jednak, że zachętę do stosowania tych środków można w równym stopniu oprzeć na poglądzie słabszym: właśnie tym, że niektórzy ludzie bywają dobrzy. Skoro zaś tak - to nie jest wykluczone, że ta-oto osoba do nich należy. Nawet jeśli *de facto* są ludzie moralnie nie do naprawienia, to nigdy nie mamy pewności, że to właśnie ta-oto osoba jest takim człowiekiem. I to już wystarczy do akceptacji normy: „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego!”. Nadzieja - o której pisze Przełęcki - byłaby irracjonalna, gdyby o kimś było wiadomo, że nie da się moralnie naprawić. Tymczasem nic nie stoi na przeszkodzie, aby dyspozycje motywacyjne się zmieniały - także pod wpływem stosowania środków wychowawczych. To nie są przecież dyspozycje tak proste, jak np. rozpuszczalność soli kuchennej, kiedy to mamy prawo powiedzieć, że substan-

cja ta, gdyby przestała być rozpuszczalna - przestałaby być w ogóle sobą. W tym punkcie nie różnimy się zresztą z Przełęckim.

12. Przełęcki jest skłonny dostrzegać źródło intencji czynów dobrych moralnie w „zjawisku współczucia z cierpieniem drugiego człowieka”, czy - szerzej - w naszej zdolności «empatii». Istotnie - bywa tak, że widok cudzego nieszczęścia jest trudny do zniesienia i to nas popycha do działania, które ma to zło, którego kogoś dotknęło, usunąć lub co najmniej zmniejszyć. Nie stosuje się to jednak do sytuacji, w której dążymy do tego, aby dobro ofiarować komuś, kogo nie spotkało nieszczęście. Wszak troska o cudze dobro - to także dążenie do tego, żeby kogoś po prostu obdarzyć dobrem i uchronić przed złem.

13. Pozostanę więc przy swoim: bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli. Ani to optymizm, ani pesymizm - tylko ostrożna hipoteza. Może przyjdą czasy, kiedy odkryte zostaną strukturalne własności, które tkwią u podłoża dyspozycji moralnych. Nie sądzę, żeby takie własności nie dały się zmieniać. A tylko wtedy musiałbym się zgodzić nie tylko z tym, że bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli - lecz także z tym, że bywają ludzie dobrzy i bywają źli. Powtórzę jeszcze raz: mam dostateczne podstawy do odrzucenia zarówno poglądu, że dobrzy są wszyscy, jak i poglądu, że wszyscy są źli.

Summary

Let us agree that moral qualification of human actions depends on intentions of this action. Every action which intention is to create a vital good - is morally good. Every action which intention is to create a vital evil - is morally bad. Persons whose action is morally good (*resp.* morally bad) are accidentally morally good persons (*resp.* accidentally morally bad persons). Persons such that every their action is morally good (*resp.* morally bad) are absolutely good (*resp.* absolutely bad) persons.

Data of introspection enables us to conclude that there are neither absolutely good, nor absolutely bad people. However, there are people which are sometimes (accidentally) good and sometimes (accidentally) bad. This is the only sufficiently justified ethical thesis.

Przełęcki's general ethical thesis, even very weakly interpreted, is not enough justified. Moreover, one may accept Przełęcki's practical directives without accepting his general thesis concerning human nature.

Key words: human action, evil, introspection, accidentally good/bad.

MARIAN PRZEŁĘCKI
Uniwersytet Warszawski

UWAGI DO UWAG ANNY BROŻEK I JACKA JADACKIEGO

Tytuł tego tekstu powinien właściwie wskazywać jeszcze jedno «piętro» rozważań. To bowiem, do czego się odnoszą uwagi wymienionych autorów, to nic innego, jak z kolei moje uwagi do eseju Leszka Kołakowskiego. Fakt ten nie jest bez znaczenia, gdyż komentując - z aprobatą zresztą - stanowisko Kołakowskiego, stosowałem się do charakterystycznego dla niego ujęcia omawianego problemu - do używanych przez niego pojęć i określeń. Stąd bierze się w szczególności określenie „człowiek dobry” stosowane do kogoś, kto na to określenie przy potocznym jego rozumieniu z pewnością nie zasługuje - jak to trafnie zauważa Anna Brożek. Toteż tezę Kołakowskiego należałoby - „bez zniewagi dla zdrowego rozsądku” - wyrazić raczej tak: „Są ludzie dobrzy i ludzie źli, ale nawet w ludziach złych jest coś dobrego - jest zdolność do dobrego moralnie czynu”. I to twierdzenie wymagałoby pewnego osłabienia: uwzględnienia tego, że - jak pisze Kołakowski - „jesteśmy źli czasem, a czasem dobrzy”. Najostroźniejszym, a tym samym najlepiej uzasadnionym sformułowaniem wydaje się to, do którego dochodzi ostatecznie Jacek Jadacki i które figuruje jako tytuł jego uwag.

Podkreślenia wymaga też fakt ograniczenia moich rozważań dotyczących czynów moralnie dobrych do pewnej sytuacji szczególnej - fakt wyraźnie zresztą przeze mnie zaznaczony. W odróżnieniu od tego Anna Brożek omawia w swych uwagach ogólne pojęcie czynu moralnie dobrego, dając przy tym pewną typologię takich czynów, odwołując się do ich intencji. Spośród wszystkich tych rodzajów koncentrowałem się w swoim tekście wyłącznie na tzw. czynach altruistycznych i to specyficznie rozumianych. Wzorując się na „etyce litości” Tadeusza Kotarbiń-

skiego, ograniczyłem swoją uwagę do czynów mających na celu ulżenie cierpieniom innej istoty ludzkiej. Dzieje się to z reguły za cenę pewnego, szeroko rozumianego, cierpienia własnego. Mam poczucie, że sumienie nasze wzywa nas do takiego czynu tylko wtedy, gdy to cierpienie własne nie przekracza owego cierpienia cudzego. Nie każdy więc czyn niebędący czynem altruistycznym jest czynem moralnie złym. Taki popełniamy, mówiąc skrótowo, tylko wtedy, gdy w nieuniknionym konflikcie między cierpieniem własnym a wyraźnie przewyższającym je cierpieniem cudzym, wybieramy cierpienie cudze; taki tylko czyn skłonny byłbym nazwać czynem egoistycznym.

Najtrudniejszą sprawą jest charakterystyka właściwej intencji tak rozumianych czynów altruistycznych. Toteż tu najłatwiej o nieporozumienia. Charakteryzując motywację czynów altruistycznych odwoływałem się w swym tekście do uczucia litości - współczucia z cierpieniem drugiego człowieka. Ponieważ współczucie to samo jest rodzajem cierpienia, staramy się go uniknąć pomagając człowiekowi, który w nas tę reakcję budzi. Opierając się na tym, Anna Brożek określa w pewnym miejscu motywację tak rozumianych czynów altruistycznych jako „chęć pozbycia się uciążliwej litości”. Trudno byłoby mi się z tym zgodzić, choć pewne moje wypowiedzi mogą taką interpretację nasuwać. Myślę, że ostateczną intencją czynu prawdziwie altruistycznego jest chęć ulżenia cierpieniom drugiego człowieka. Podkreślam to w swoim tekście pisząc, że „altruistyczny niewątpliwie jest [...] zamierzony cel [takiego] czynu: pomoc innej istocie ludzkiej”. Owa „chęć pozbycia się uciążliwej litości” pełni tu funkcję inną. Sprawia, iż ta „pomoc innej istocie ludzkiej” staje się możliwa do realizacji. Wspominam o tym przy końcu swoich uwag, powołując się na trafną, jak mi się wydaje, tezę „psychologicznego hedonizmu” (w wersji Bogusława Wolniewicza): każdy dąży do tego, do czego mu mniej przykro dążyć. Do pomocy cierpiącemu człowiekowi dąży więc ten, kto na jego cierpienia reaguje współczuciem budzącym przykrość większą od tej, która związana jest z realizacją owej pomocy.

Takie postawienie sprawy przypomina argumentację Kazimierza Twardowskiego przeciwko doktrynie powszechnego egoizmu („Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?”). Zamyka ją, jak pamiętamy,

konkluzja następująca: „przyjemność doznawana wskutek urzeczywistnienia pewnego celu, jest niezbędnym warunkiem wszelkiego dążenia, ale nie jest sama celem tego dążenia”.

W rezultacie zwrot „zdolny do dobrego czynu” skłonny jednak jestem interpretować jako „zdolny działać pod wpływem litości”, a nie tylko jako „zdolny reagować litością” - wbrew temu, co sugeruje Anna Brożek. Dobroć - to litość czynna, a nie bierna jedynie. Tę drugą ilustrować może pewien groteskowy przykład, jaki mi przychodzi do głowy. Gdy zobaczyłem kiedyś w czasie wojny, jak moja matka, nienawykła do takiej pracy, szoruje kuchenną podłogę, powiedziałem do niej: Wychodzę, bo nie mogę patrzeć, jak się męczysz. Nie okazałem wtedy na pewno swojej „zdolności do dobrego czynu”.

W związku z pojęciem dobrego uczynku Anna Brożek porusza również problem zasługi i winy. Nie będę tutaj komentował tej trudnej sprawy - trudnej zwłaszcza dla kogoś, kto, tak jak ja, skłania się do akceptacji hipotezy powszechnego determinizmu. Toteż w swych rozważaniach etycznych staram się raczej unikać tych pojęć, przestając w miarę możliwości na moralnej wyłącznie kwalifikacji czynów. Dodać tylko chciałbym w tej sprawie następujące spostrzeżenie. Otóż, jeśli chodzi o mnie, najłatwiej mi przychodzi przyjąć dobro świadczone w sposób spontaniczny, a więc w sposób niestanowiący wyraźnej zasługi ofiarodawcy; świadomość takiej zasługi budzi we mnie zazwyczaj - obok uznania - głębokie skrupuły. Może więc spontaniczność dobroci należałoby uznać za jej moralną zaletę?

Ze sprawą zasługi i winy wiązą się też uwagi autorki o mojej interpretacji zachowań sadystycznych. W moim zamierzeniu interpretacja ta nie miała stanowić próby usprawiedliwienia takich zachowań. Miała być przeciwstawieniem interpretacji Bogusława Wolniewicza, która zakładała wrodzoność i niezmienność wszelkich postaw sadystycznych. Hipoteza nabytego charakteru pewnych takich postaw dawała nadzieję na możliwość - częściowego choćby - ich przezwyciężenia.

Paru słów komentarza wymaga też związek naszej wiary w potencjalną dobroć człowieka z normą moralną: „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego”. Owa wiara ma przemawiać za skutecznością takiego postępowania. Nie powiedziałbym jed-

nak, że ten związek „uwiarygodnia samą tę wiarę”. Jako racja pozapoznawcza skłania nas tylko do jej akceptacji, niezależnie od stopnia jej wiarygodności. Jacek Jadacki słusznie przy tym zwraca uwagę na fakt, iż za skutecznością owego „kwakerskiego” postępowania przemawia również pogląd słabszy, głoszący po prostu, że niektórzy ludzie bywają dobrzy.

Anna Brożek kończy swoje uwagi przeciwstawiając owej głoszonej przeze mnie „kwakerskiej” normie dyrektywę znacznie bardziej trzeźwą i sceptyczną, i tym samym narażającą nas - jak podkreśla - na mniejsze życiowe rozczarowania. Trudno o jakąkolwiek obiektywną ocenę porównawczą tych dwóch sposobów postępowania pod względem ich życiowej „szczęściadajności”. Sprawa ma niewątpliwie charakter subiektywny - jak wszelkie sprawy dotyczące naszego szczęścia; zależy m.in. od czynników takich, jak nasze usposobienie i nasze doświadczenia. Jednakże moja preferencja normy „kwakerskiej” ma charakter etyczny, a nie eudajmonistyczny. Przemawia ona do mnie swoją wartością moralną, a nie „szczęśliwościową”. Mam do tej pory w pamięci niezwykle przykład: Tadeusza Kotarbińskiego, usiłującego w roku 1968 w długiej, spokojnej rozmowie przekonać funkcjonariusza SB o moralnej niesłuszności stawianych przez niego zarzutów. Było w tym, mimo pewnej naiwności, coś głęboko ujmującego - niezależnie od sprawy ostatecznej skuteczności takiego postępowania.

Summary

Answering the objections of Anna Brożek and Jacek Jadacki, the author clarifies some points of his argumentation.

Firstly, he admits that if this thesis is to be accepted without spontaneous objections, it should be weakened and sound: “There are good people and bad people but even in bad people there is an ability to good actions”.

Secondly, he reminds that he concentrated only on altruistic and egoistic actions, conditioning that altruistic action is motivated by the will of lightening/removing suffer of another person. Such actions are morally warranted only if this removing suffer surpasses the suffer of the subject of action which is the cost of it.

Thirdly, the author emphasizes that the essence of good actions lays in intentional aims of these actions, not in compassion accompanying them. Compassion only enables us to act altruistically.

ANNA WÓJTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

CZEGO UCZY NAS SPÓR O PLURALIZM?

1. Wstęp. Według Kanta, prawa logiki są przykładami prawd analitycznych. Kant mógł tak twierdzić, bo w jego czasach znana była tylko jedna logika - logika klasyczna. Obecnie istnieje wiele różnych systemów logicznych i zasadnym staje się następujące pytanie:

Czy istnieje jakaś logika wyróżniona - taka, którą moglibyśmy nazwać poprawną, a jej prawa - prawdami analitycznymi?

Możliwe odpowiedzi na to pytanie stanowią podstawę trzech stanowisk filozoficznych: monizmu, pluralizmu i instrumentalizmu¹.

Według monizmu, dokładnie jedna logika (wśród wielu znanych) jest rzeczywiście poprawna. Twierdzenia różnych logik są konkurencyjnymi opisami poprawnych wnioskowań w naszym świecie, ale tylko jedna z nich opisuje te wnioskowania właściwie. Prawa tej logiki są prawdami analitycznymi.

Według pluralizmu, istnieje więcej niż jeden poprawny system logiczny. Pluralista lokalny będzie twierdził, że poszczególne logiki opisują poprawnie wnioskowania na temat pewnych fragmentów świata, a pluralista globalny - że wnioskowania dotyczące całego świata można poprawnie opisać na kilka różnych sposobów (i żaden z nich nie jest wyróżniony). Twierdzenia różnych logik nie konkurują więc ze sobą: mają albo ograniczony zakres stosowalności (pluralizm lokalny), albo są alternatywnymi, ale równie dobrymi sposobami formalizacji naszych wnioskowań na temat świata jako całości (pluralizm globalny). Prawa ¹

¹ Zob. np. S. Haack; *Niektóre pytania metafizyczne i ontologiczne dotyczące logiki*, w: J. Woleński (red.): *Filozofia logiki*. Warszawa 1997, s. 237-258.

żadnej logiki nie są więc prawdami analitycznymi, bo zależą dodatkowo od wyboru fragmentu lub sposobu opisu świata.

Według instrumentalizmu, pytanie o to, czy istnieje jedna poprawna logika, jest źle postawione, bo nie bardzo wiadomo, co w tym kontekście znaczy termin „poprawna”. Można mówić o tym, że dana logika jest wygodniejsza do pewnych celów, bardziej efektywna czy elegancka, ale nie istnieje kryterium stwierdzające, że jest poprawna. Jeśli istnieje wiele systemów logicznych, to nie jest jasne, kiedy i dlaczego mamy uznać, że dane zdanie jest prawdziwe na mocy znaczenia użytych w nich stałych logicznych (czyli, że jest analitycznie prawdziwe).

Instrumentalizm wskazuje na bardzo ważny problem, nad którym pluraliści i moniści przechodzą do porządku dziennego. Co bowiem dokładnie ma znaczyć, że logika formalizuje wnioskowania przeprowadzane w języku naturalnym i te, uznawane za intuicyjnie poprawne, klasyfikuje jako logicznie poprawne, a te intuicyjnie niepoprawne - jako logicznie niepoprawne. Czy mamy tu do czynienia z jakąś dobrze ustaloną funkcją przekładu między językiem naturalnym a językiem systemu logicznego? Co jest niezmiennikiem takiego przekładu (jaką własność wyrażen przekład zachowuje)? Czy i w jaki sposób przekład danej formuły zależy od kontekstu jej użycia? Jaka jest teoria takiego przekładu i jaka w tej teorii obowiązuje logika? Ani moniści ani pluraliści nie mogli sobie wystarczająco dobrze poradzić z odpowiedziami na te pytania.

Współczesne, podane przez Grega Restalla i J. C. Bealla², sformułowanie stanowiska pluralistycznego wydaje się unikać tych problemów. Zamiast mówić o tym, że tezy logiki odpowiadają naturalnym intuicjom dotyczącym poprawności, autorzy ci pokazują, na czym polega różnica między poszczególnymi logikami.

2. Pluralizm w wydaniu Restalla i Bealla. Punktem wyjścia analiz Restalla i Bealla jest pojęcie wynikania, ponieważ głównym zadaniem

² Zob. J. C. Beall and G. Restall: *Logical Pluralism*, Clarendon Press, 2006; G. Restall: *Defending Logical Pluralism*, w: J. Woods, B. Brown (red.): *Logical Consequence-. Rival Approaches Proceedings of the 1999 Conference of the Society of Exact Philosophy*. Stanmore: Hermes, 2001, s. 1-22; G. Restall: *Carnap's Tolerance. Meaning and Logical Pluralism*. "Journal of Philosophy" 99 (2002), s. 426-443; J. C. Beall, G. Restall: *Logical Pluralism*. "Australasian Journal of Philosophy", 78:4 (2000), s. 475-493.

logiki jest oddzielenie wyników poprawnych od niepoprawnych. Różnica między dwiema logikami polega na tym, że inne pary zdań uznają one za połączone relacją wynikania.

Zgodnie z definicją wynikania w potocznym sformułowaniu:

✧ *Ze zdania α wynika zdanie β zawsze i tylko wtedy, gdy w zawsze jeśli zachodzi α to zachodzi β .*

Zauważmy, że termin „zawsze” pełni w definicji ✧ rolę kwantyfikatora ogólnego - innymi słowy to, że „zawsze jeśli zachodzi α to zachodzi β ” oznacza, że **w każdym przypadku**, gdy zachodzi α , zachodzi też β .

Ścisłą (i powszechnie akceptowaną) postać definicji ✧ zaproponował Alfred Tarski w pracy *O ugruntowaniu naukowej semantyki*³. Miała ona następującą formę:

(T) *Ze zdania α wynika zdanie β zawsze i tylko wtedy, gdy w **dowolnym, modelu m** jeśli α jest prawdziwe w m , to β jest prawdziwe w m .*

Uściślenie Tarskiego polega na tym, że zamiast mówić „zawsze”, rozstrzygamy dokładnie, jakie warunki spełnia struktura, która decyduje o tym, czy formuła jest, czy nie jest prawdziwa (czyli rozstrzygamy, jakie przypadki bierzemy pod uwagę). Strukturą taką jest, według Tarskiego, model (w teoriomnogościowym sensie), który w szczególności jest zupełny (tzn. dowolne zdanie lub jego negacja jest w nim prawdziwe) i niesprzeczny (nigdy nie jest w nim prawdziwe zarazem zdanie, jak i jego negacja). Jeśli będziemy rozumieć pojęcie wynikania zgodnie z tą definicją, to uzyskamy logikę klasyczną. Tylko logika klasyczna (i żadna inna) uznaje bowiem za poprawne te wynikania, o których się mówi w definicji (T). Spór monizmu i pluralizmu jest więc, po pierwsze, dobrze sformułowany, a po drugie, rozstrzygnięty: rację ma monista (i Kant) - jedyną logiką poprawną jest logika klasyczna.

Widać jednak, że w definicji (T) dokonuje się rozstrzygnięcia do pewnego stopnia arbitralnego - dlaczego „zawsze” z definicji ✧ ma

A. Tarski: *O ugruntowaniu naukowej semantyki*. „Przegląd Filozoficzny”, XXXIX, 1936, s. 50-57.

działać jak kwantyfikator, którego zakresem zmienności są wyłącznie modele? W naturalny sposób definicję Tarskiego można uogólnić - osłabiając warunki nakładane na strukturę, która decyduje o prawdziwości formuł. Definicję taką Beall i Restall nazwali GTT (*Generalised Tarski Thesis*)'.

(GTT) Ze zdania α wynika zdanie β zawsze i tylko wtedy, gdy dla dowolnego **przypadku** $m \in M$ jeśli α jest prawdziwe w m , to β jest prawdziwe w m .

przy czym M jest zbiorem dowolnych struktur, o których zakładamy jedynie, że nadają się do rozstrzygania, czy dane zdanie a jest prawdziwe, czy nie.

Beall i Restall zauważyli, że jeśli teraz M będzie zbiorem struktur:

(a) zupełnych i niesprzecznych, to otrzymamy definicję (T) i w konsekwencji logikę klasyczną (za poprawne zostaną uznane te wynikania, które są wynikaniem klasycznym). W szczególności zgodnie z tą definicją z dowolnego zdania a **wynika** zdanie $(\beta \vee \sim\beta)$, a ze zdania $(\beta \wedge \sim\beta)$ **wynika** dowolne zdanie a .

(b) zupełnych, ale nie koniecznie niesprzecznych, to otrzymamy logikę parakonsystentną (za poprawne zostaną uznane te wynikania, które są wynikaniem parakonsystentnym). W szczególności zgodnie z tą definicją, z dowolnego zdania a **wynika** zdanie $(\beta \vee \sim\beta)$, ale ze zdania $(\beta \wedge \sim\beta)$ **nie wynika** dowolne zdanie a .

(c) niesprzeczne ale nie koniecznie zupełne, to otrzymamy logikę intuicjonistyczną (za poprawne zostaną uznane te wynikania, które są wynikaniem intuicjonistycznym). W szczególności zgodnie z tą definicją z dowolnego zdania a **nie wynika** zdanie $(\beta \vee \sim\beta)$, ale ze zdania $(\beta \wedge \sim\beta)$ **wynika** dowolne zdanie a .

(d) nie koniecznie zupełne i nie koniecznie niesprzeczne, to otrzymamy logikę relewantną (za poprawne zostaną uznane te wynikania, które są wynikaniem relewantnym). W szczególności zgodnie z tą definicją ani z dowolnego zdania a **nie wynika** zdanie $(\beta \vee \sim\beta)$, ani ze zdania $(\beta \wedge \sim\beta)$ **nie wynika** dowolne zdanie a .

Taki wynik jest bardzo „zgrabny” i pokazuje, że to, jaką logikę uznamy za poprawną, zależy wprost od własności środowiska, w którym logika ta ma działać. Mówiąc trochę metaforycznie - zależy od tego, jakie są strukturalne własności świata, którego dotyczą nasze wnioski. Zauważmy, że w szczególności, jeśli przyjmiemy pogląd Kanta, że twierdzenia logiki są analitycznie prawdziwe, to musimy się zgodzić, że analitycznie prawdziwe jest zdanie „Świat jest zupełny i niesprzeczny”.

Według Bealla i Restalla nie można stwierdzić, że któraś z wymienionych czterech logik jako jedyna jest poprawna - można tylko powiedzieć, że każda z nich jest odpowiednia dla pewnego rodzaju świata. Autorzy ci są więc zwolennikami pluralizmu. Ich pogląd opiera się nie na niejasnym potocznym pojęciu „poprawności”, ale na definicji wynikania logicznego i obserwacji, że występujące w tej definicji pojęcie struktury, która decyduje o tym, czy dane zdanie jest prawdziwe, może być uściślone na cztery różne sposoby.

3. Krytyka pluralizmu. Pluralizm w wydaniu Restalla i Bealla jest krytykowany. Moim zdaniem, na szczególną uwagę zasługują dwa zarzuty pod jego adresem. Warto je przeanalizować, bo niezależnie od tego, że ich celem jest obalenie pewnej tezy filozoficznej, to wskazują one na pewne istotne założenia (często nie do końca jawnie sformułowane), które odgrywają ważną rolę w naszym myśleniu o logice. Wiedza o tych założeniach może się nawet okazać bardziej istotna od samego rozstrzygnięcia sporu pluralizm vs monizm.

3.1 Zarzut pierwszy. Zauważmy, że sama definicja (GTT) jest sformułowana w języku, w którym obowiązuje pewna logika - świadczy o tym występowanie w niej stałych logicznych w postaci wyrażeń „zawsze i tylko wtedy, gdy” i „Jeśli ... to”. Aby jednoznacznie rozumieć tę definicję, musi to być jakaś ustalona logika. Ale skoro wskazujemy logikę, w której sformułowana jest definicja (GTT), to znaczy, że logika ta jest wyróżniona. Co przeczy idei pluralizmu, zgodnie z którą wszystkie logiki (a przynajmniej klasyczna, intuicjonistyczna, parakonsystentna czy relewantna) są równie dobre i żadna z nich nie ma przewagi nad innymi. Nie można być przecież pluralistą na poziomie języka przedmiotowego i monistą na metapoziomie.

Rozumowanie o powyższej strukturze do podobnych celów po raz pierwszy zostało użyte przez Aleksandra Zinowiewa w książce *Filozoficzne problemy logiki wielowartościowej*⁴. Ustosunkowując się do tezy, że wielowartościowe logiki Łukasiewicza są lepsze niż klasyczna logika dwuwartościowa Zinowiew stwierdza, że metajęzyk logiki wielowartościowej zawiera logikę klasyczną, a więc to ona jest wyróżniona i lepsza niż logika wielowartościowa. Oczywiście Łukasiewicz mógłby próbować opisać (na metapoziomie) swoją logikę również posługując się logiką wielowartościową - ale niewątpliwie byłby to opis bardziej skomplikowany niż klasyczny⁵. Uwagę w podobnym duchu spotykamy również u Davida Makinsona⁶.

Argumentu wprost przeciwko pluralizmowi o takiej strukturze użył Stephen Read w pracy *Monism: the one true logic*⁷. Co ciekawe, uważa on, że definicja (GTT) powinna być sformułowana w logice relewantnej. Read jest więc monistą przekonanym o tym, że jedyną poprawną logiką jest logika relewantna.

Oryginalna, pojawiająca się w cytowanej już pracy *Defending Logical Pluralism* obrona Restalla i Bealla i przeciwko temu zarzutowi nie wydaje się zbyt przemyśła i skuteczna. Autorzy twierdzą, że owszem, definicja (GTT) jest wyrażona w pewnym języku, który zawiera stałe logiczne i w którym można przeprowadzać rozumowania, ale nie ozna-

⁴ A. Zinowiew: *Filozoficzne problemy logiki wielowartościowej*. Warszawa 1963.

⁵ Aby rozumowanie Zinowiewa było rzeczywiście konkluzywne, należałoby posłużyć się jeszcze metodologiczną brzytwą Ockhama: skoro do opisu czegoś wystarczy prostsza logika (a niewątpliwie logika dwuwartościowa jest prostsza niż wielowartościowa), to właśnie ona jest właściwa.

⁶ „Kontekst logiki klasycznej przyzwyczał nas do tego, aby sądzić, że - pomijając kwestie notacyjne oraz takie cechy jak wybór pierwotnych stałych logicznych - jest tylko jeden rdzeń logiki. Rdzeniem tym jest logika klasyczna i to właśnie nią posługujemy się w rozważaniach metajęzykowych. Nawet intuicjoniści oraz relewantyści, logicy, którzy nie akceptują wszystkich praw logik klasycznej, mają takie samo przekonanie, chociaż każdy na temat swojego własnego systemu [...]. Prowadzi to do pewnych trudności - można by złośliwie dodać - z uzgodnieniem ich przekonania z praktyką metajęzykową, w której używają logiki klasycznej” (D. Makinson: *Od logiki klasycznej do niemonotonicznej*. Toruń 2008, s. 14).

⁷ S. Read: *Monism: the one true logic*, w: D. deVidi, T. Kenyon (red.): *A Logical Approach to Philosophy: Essays in Honour of Graham Solomon*. Springer 2006, s. 193-209.

cza to jeszcze, że w języku tym działa jakaś ściśle określona logika⁸. Innymi słowy, według RB, własności logiczne języka definicji (GTT) są neutralne ze względu na rozważany problem jedyności logiki. Moim zdaniem, nie jest to dobra linia obrony - szczególnie, że spójniki implikacji mają istotnie inne własności w różnych logikach. W pewnym sensie autorzy puszczają do nas oko i mówią „Och, nie przesadzajcie, wszędzie widzicie jakieś logiki”. Jest to jedynie unik, a nie prawdziwy argument.

Zauważmy jednak, że konsekwentny pluralista nie musi bać się stwierdzenia, że na metapoziomie (formułując definicję (GTT)) używa pewnej określonej logiki. Tak jest, bo świat, którego dotyczy ta definicja - świat rozważań na temat logik i języków - ma pewne określone własności: pewną kombinację własności zupełności i niesprzeczności. Trzeba jedynie rozstrzygnąć, jaka to kombinacja. Może się nawet w tym miejscu zgodzić z Readem, że w sformułowaniu definicji (GTT) są używane spójniki logiki relewantnej. Musi jedynie stwierdzić, że świat opisywany przez metajęzyk niekoniecznie jest zupełny i niesprzeczny. (Czy świat faktycznie jest akurat taki - to inna sprawa).

Wydaje się, że podobną linię obrony mógłby przyjąć Łukasiewicz w odpowiedzi na zarzuty Zinowiewa. Można spójnie twierdzić, że świat, w którym żyjemy, nie jest deterministyczny, a więc, że najlepiej opisuje go logika trójwartościowa, a jednocześnie przyjmować, że deterministyczny jest świat systemów formalnych i do jego opisu wystarczy logika klasyczna.

Podsumowując, pierwszy zarzut pod adresem pluralizmu nie jest groźny - należy się jednak przed nim inaczej bronić niż robią to Restall i Beall. Argument, że na poziomie przedmiotowym trzeba uznawać za wyróżnioną tę logikę, którą stosuje się na metapoziomie, nie działa, jeśli *a priori* nie założyć się, że wszystkie języki opisują światy o dokładnie takiej samej strukturze (mające np. taką samą kombinację własności zupełności i niesprzeczności). Nie widać jednak bezpośredniego powodu

„Provided, that some reasoning can be done that is, in some sense, independent of any logic, the objection does not seem to get off ground” (*Defending Logical Pluralism*, s. 6).

żeby tak było⁹. Co więcej, takie założenie jest *de facto* przyjęciem stanowiska monistycznego. Innymi słowy cały argument zawiera błędne koło - żeby obalić pluralizm należy najpierw założyć, że pluralizm jest fałszywy. Warto podkreślić, że ten typ obrony ma zastosowanie nie tylko w sporze pluralizm vs monizm, ale również wszędzie tam, gdzie stosuje się argument odwołujący się do takich a nie innych zobowiązań metajęzyka.

3.2 Zarzut drugi. Zaletą sformułowania stanowiska pluralizmu w oparciu o definicję (GTT) jest to, że dzięki temu wyraźnie widać, jakie założenie tkwi w podanej przez Tarskiego definicji wynikania. Mówiąc, że zdanie β wynika ze zdania α gdy zawsze, jeśli jest prawdziwe α , to prawdziwe jest też β , „zawsze” zostało potraktowane jako duży kwantyfikator wiążący zmienne będącymi modelami w sensie Tarskiego, czyli strukturami zupełnymi i niesprzecznymi. Definicja wynikania (GTT) pokazuje, że wcale tak być nie musi. Różnych równoprawnych logik jest tyle, ile różnych typów struktur pozwalających rozstrzygać, jaka jest wartość logiczna zdań. Ponieważ struktury rozróżniamy pod względem dwóch własności - zupełności i niesprzeczności - to definicja (GTT) podaje niejawnie ilościowe kryterium. Istnieją - według Restalla i Bealla - cztery poprawne logiki.

Powyższe ograniczenie jest jednak tak samo arbitralne, jak ograniczenie się w definicji (T) do struktur niesprzecznych i zupełnych. Jest to, moim zdaniem, istotny zarzut pod adresem tej koncepcji. W szczególności jego konsekwencją jest konieczność przyjęcia istnienia tylko jednej właściwej logiki temporalnej, modalnej, nefregowskiej itp. Ogólnie - trzeba przyjąć, że istnieje tylko jedna poprawna logika, w której występują nieklasyczne spójniki zdaniowe. Restall i Beall deklarują się jawnie jako moniści modalni, tzn. uważają, że wśród wielu różnych systemów logiki modalnej jest tylko jeden poprawny, tzn. właściwie opisujący pojęcie metafizycznej konieczności. Nie rozstrzygają przy tym, który to system, a stwierdzają jedynie, że jest to pewna logika między S4 a S5 (por. J. C. Beall, G. Restall: *Logical Pluralism*). Takie podejście robi wrażenie niekonsekwentnego - co autorom wypomina np. Nicole Wy-

⁹ Na przykład świat z niepełną informacją opisujemy za pomocą logiki intuicjonistycznej, a samą logikę intuicjonistyczną (o której wiedza jest już pełna), za pomocą logiki klasycznej.

att¹⁰. Według Restalla i Bealla jest jednak tak, że tylko pewne pojęcia występujące w naszym języku można interpretować na wiele sposobów - pojęcie metafizycznej modalności, pojęcia związane z czasem (a więc specyficzne spójniki logiki temporalnej) do takich nie należą¹¹. Autorzy ci dokonują więc następującego podziału terminów: na takie, które mogą być interpretowane w różny sposób i takie, które mają tylko jedną poprawną interpretację. Do pierwszej należy termin „struktura, która decyduje o wartości logicznej zdania”, a do drugiej np.: „jest metafizycznie konieczne” „następnie będzie tak, że”, „sytuacja p jest identyczna z sytuacją q”.

Obrona pluralizmu przed powyższym zarzutem będzie polegała na próbie uogólnienia definicji (GTT) tak, aby dawała ona również możliwość bycia pluralistą modalnym i nie rozstrzygała, że np. logika wielowartościowa czy niemonotoniczna nie może być poprawna w pewnych okolicznościach. Zastanowimy się przy okazji, jakie pojęcia występujące w definicji wynikania możemy potraktować jako szczególne przypadki pewnych pojęć ogólniejszych. Pozwoli to ujawnić założenia, które przyjmujemy mniej lub bardziej świadomie, mówiąc o logice.

4. Uogólnienie definicji (GTT). Naszym celem będzie podanie takiego sformułowania definicji wynikania, żeby pozwoliła ona (przynajmniej teoretycznie) uznać za poprawne nie tylko logiki omówione przez Restalla i Bealla, ale również logikę niemonotoniczną, logikę modalną i logikę wielowartościową. Skoro każda logika w efekcie dzieli wynikania na poprawne i niepoprawne (spełniające definicję bądź nie), to na czym polega specyfika definicji wynikania, która charakteryzuje te poszczególne logiki?

Aby odpowiedzieć na to pytanie zauważmy, że właściwie prawie każde pojęcie występujące w definicji (GTT) można uogólnić.

Po pierwsze, **zbiór M może zawierać różnego typu struktury** - i to nie tylko określone pod względem własności zupełności i niesprzecz-

N. Wyatt: *What are Beall and Restall Pluralist About?* „Australasian Journal of Philosophy” 82: 2004, s. 409-20.

¹¹ To, że takie stanowisko jest możliwe do utrzymania starają się uzasadnić Luca Moretti i Nicola Ciprotti w artykule *Logical Pluralism is Compatible with Monism About Metaphysical Modality*, „Australasian Journal of Philosophy” 82(2), 2009, s. 275-284.

ności, ale np. takie, w których prawdziwe będą pewne określone zdania. Dzięki temu damy szansę na poprawność logikom niemonotonicznym. Logiki te można bowiem interpretować jako wnioskowania z ukrytymi przesłankami (które nie zawsze są niesprzeczne z przesłankami jawnymi).

Po drugie, **prawdziwość zdań α i β nie musi być rozstrzygana przez tę samą strukturę**: zdanie α może być prawdziwe w pewnej strukturze m_1 , a zdanie β - w strukturze m_2 , jakoś z m_1 związaną (intuicyjnie - struktury te łączy relacja dostępności). Dzięki temu otrzymamy logiki modalne i temporalne, w których o prawdziwości zdania nie zawsze decyduje jeden świat.

Po trzecie wreszcie, **zdanie β niekoniecznie musi dziedziczyć prawdziwość po zdaniu α : może dziedziczyć ogólnie - wartość logiczną¹², lub nie „pogarszać” wartości logicznej**. Otrzymamy w ten sposób różnego typu logiki wielowartościowe.

Proponowana definicja, spełniająca powyższe warunki, ma następującą postać:

(UTT) *Ze zdania α wynika zdanie β zawsze i tylko wtedy, gdy dla dowolnego $m_1, m_2 \in M$ jeśli α jest w stosunku s do m_1 i m_2 jest w relacji R do m_2 , to β jest w stosunku s' do m_2 .*

gdzie - M - niepusty zbiór struktur;

$R \subseteq M \times M$ - relacja, jaka zachodzi między rozpatrywanymi strukturami. Intuicyjnie możemy interpretować ją jako relację dostępności, następowania po itp.

$s, s' \subseteq M \times \text{For}$ - relacje, jakie zachodzą między rozpatrywanymi strukturami i formułami. Zakładamy, że między tymi relacjami jest ustalony pewien porządek, tzn. s' jest nie mniejsze (w sensie zawierania) niż s .

W zależności od tego, jakie warunki nałożymy na zbiór M i poszczególne relacje, powinniśmy otrzymać określone, interesujące nas logiki.

¹² Pomysł, aby tak definiować wynikanie można znaleźć w pracy H. Wansing i Y. Shramko: *Suszko's thesis, inferential many-valuedness, and the notion of a logical system*. „Studia Logica”, Vol. 88, (2008), pp. 405-429.

4.1 Warunki nakładane na elementy zbioru M . Elementy M mogą mieć następujące własności:

(Z) ZUEPŁNOŚĆ: $m \in M$ jest zupełne zawsze i tylko, gdy dla dowolnego zdania α , jeśli α nie jest prawdziwe w m , to $\sim\alpha$ jest prawdziwe w m .

Tak sformułowaną definicję zupełności można uogólnić - nie posługując się pojęciem prawdziwości, ale ogólniejszej relacji s , która ma zachodzić między zdaniami a strukturami ze zbioru M .

(Zs) ZUEPŁNOŚĆ(s): $m \in M$ jest zupełne(s) zawsze i tylko, gdy dla dowolnego zdania α , jeśli α nie jest w relacji s ze strukturą m , to $\sim\alpha$ jest w relacji s ze strukturą m .

Zauważmy, że w powyższych definicjach zakłada się, że zdaniem dopełniającym do zdania α jest zdanie $\sim\alpha$. Tak jest tylko w językach, w których występuje pojęcie negacji. Próba abstrahowania od tej własności języka doprowadziłaby nas do definicji następującej:

~~Ż~~ZUEPŁNOŚĆ(s)-beznegacyjna: $m \in M$ jest zupełne(s)-beznegacyjnie zawsze i tylko, gdy dla dowolnego zdania α , jeśli α nie jest w relacji s ze strukturą m , to istnieje β , które jest w relacji s ze strukturą m , przy czym β jest wyznaczone jednoznacznie ze względu na α ¹³.

Struktury zupełne w tym ostatnim najogólniejszym sensie to intuicyjnie takie światy, które są określone pod każdym względem - jeśli nie przysługuje im własność opisywana przez zdanie α , to mają coś, co tę własność dopełnia - i jest opisywane przez zdanie β . W każdym świecie jest więc: α lub β .

(N) NIESPRZECZNOŚĆ: $m \in M$ jest niesprzeczne zawsze i tylko, gdy dla dowolnego zdania α , jeśli α jest prawdziwe w m , to $\sim\alpha$ nie jest prawdziwe w m .

Podobnie jak poprzednio, można podać dwa uogólnienia tej definicji - przez zastąpienie prawdziwości relacją s i uniezależnienie się od występowania w języku negacji:

Ostatnia część tej definicji jest dodana po to, aby nie istniało jedno „dyżurne” zdanie β , którego zachodzenie (w sensie relacji s) gwarantowałoby zupełność struktur z M .

(Ns) NIESPRZECZNOŚĆ(s): $m \text{ g } M$ jest niesprzeczne(s) zawsze i tylko, gdy dla dowolnego zdania α , jeśli α jest w relacji s ze strukturą m , to $\sim\alpha$ nie jest prawdziwe w m .

(N_s) NIESPRZECZNOŚĆ(s-beznegacyjna): $m \text{ g } M$ jest niesprzeczne(s)-beznegacyjnie zawsze i tylko, gdy dla dowolnego zdania α , jeśli α jest w relacji s ze strukturą m , to istnieje β , które nie jest w relacji s ze strukturą m , przy czym β jest wyznaczone jednoznacznie ze względu na α .

W tym ostatnim, najogólniejszym sensie, struktury niesprzeczne to takie, które nigdy jednocześnie nie pozostają w relacji s z pewnymi parami zdań: nigdy nie zachodzi w nich jednocześnie α i β .

Kolejna własność elementów zbioru M wiąże się z tym, że mogą być one wyróżnione przez pewną klasę formuł. Klasę tę można traktować jako składającą się ze zdań syntetycznych *a priori*. Są one prawdziwe (czy ogólniej - pozostają w relacji s) do każdej struktury ze zbioru M .

(K) SPEŁNIANIE ZAŁOŻEŃ DODATKOWYCH K: $m \text{ G } M$ spełnia założenia K zawsze i tylko, gdy wszystkie zdania z klasy K są prawdziwe w m .

(Ks) SPEŁNIANIE ZAŁOŻEŃ DODATKOWYCH K(s): $m \text{ g } M$ spełnia(s) założenia K zawsze i tylko, gdy, wszystkie zdania z klasy K są w relacji s ze strukturą m .

4.2 Warunki nakładane na zbiór M . Oprócz tego, że możemy żądać, aby wszystkie elementy zbioru M miały pewne własności, możemy również nakładać ograniczenia na relacje, jakie między tymi elementami zachodzą, a więc na to, jak wygląda cały zbiór M . Możemy np. twierdzić, że między strukturami należącymi do M istnieje pewien porządek (jedne struktury są mniejsze od innych), albo - że pewne struktury są dostępne (wyobrażalne, osiągalne) z innych struktur. Możemy również uważać, że pewne struktury są ze sobą niezgodne, a inne wręcz przeciwnie - są kompatybilne i co więcej, dla każdej struktury istnieje maksymalna z nią kompatybilna. Postaramy się teraz wszystkie powyższe intuicje zawrzeć w postaci precyzyjnych warunków.

(c) ZAWIERANIE: Zbiór M jest uporządkowany częściowo przez relację c.

Intuicyjnie to, że $m_1 \in m_2$ czytamy: struktura m_1 , jest częścią struktury m_2 .

(R) DOSTĘPNOŚĆ: Na zbiorze M jest określona relacja R dostępności. Intuicyjnie, to że $m_1 R m_2$ czytamy: struktura m_1 jest dostępna ze struktury m_2 .

(C) KOMPATYBILNOŚĆ: Na zbiorze M jest określona relacja kompatybilności C zdefiniowana następująco:

$m_1 C m_2$ zawsze i tylko, gdy dla dowolnego zdania α : jeśli prawdziwe w m_1 , to $\sim\alpha$ nie jest prawdziwe w m_2 ¹⁴.

Intuicyjnie: m_1 jest kompatybilna z m_2 , gdy żadne zdanie prawdziwe w m_2 nie przeczy żadnemu zdaniu prawdziwemu w m_1 ¹⁵.

Zauważmy, że jeśli pewna struktura jest sprzeczna, to nie jest kompatybilna sama ze sobą. Jeśli jest niezupełna, to jest kompatybilna ze strukturą sprzeczną. Jeśli struktura jest zupełna i niesprzeczna, to jest kompatybilna tylko z sobą.

Jeśli teraz przyjmiemy dodatkowe założenie, że w zbiorze M dla dowolnej struktury m_1 istnieje struktura m_2 maksymalna (w sensie c) i kompatybilna z m_1 (Routley)¹⁶, że zbiór M ma własność (

5. Wnioski.

5.1 Wnioski dotyczące sporu pluralizm monizm.

¹⁴ Modyfikacje powyższej definicji kompatybilności otrzymamy zakładając, że mówimy nie o prawdziwości α w m_1 ale o tym, że α jest w relacji s ze strukturą m_1 i zakładając, że w języku nie ma negacji.

¹⁵ Rozważmy następujący przykład. Załóżmy, że m_1 jest niezupełne i prawdziwe jest w nim tylko jedno zdanie p . Wtedy m_2 , w którym prawdziwe jest zarazem q jak i $\sim q$ jest z m_1 kompatybilne, bo ani q ani $\sim q$ nie przeczy p . Dobrze wyjaśnienie, czym jest relacja kompatybilności zawiera praca G. Restalla: *Negation in Relevant Logics: How I stopped worrying and learned to love the Routley Star*, w: D. Gabbay, H. Wansing (red.): *What is Negation?*, Vol. 13, *Applied Logic Series*, Kluwer Academic Publishers 1999, s. 53-76.

¹⁶ R. Routley jest twórcą semantyki dla logiki relewantnej, w której istotną rolę odgrywa właśnie to, że dla dowolnego $m_1 \in M$ istnieje maksymalne $m_2 \in M$, kompatybilne z m_1 . Maksymalną strukturę kompatybilną z daną strukturą m przyjęło się oznaczać m^* - zob. np. R. Meyer, R. Routley: *Classical Relevant Logics. I. „Studia Logica”* 32 (J) (1973).

Pierwotnie nie mający dobrej precyzacji - na co wskazywali instrumentalisci - spór między monistami a pluralistami możemy teraz wyrazić w jasnej formie.

Monista to ktoś, kto uważa, że wszystkie pojęcia występujące w definicji wynikania (UTT):

Ze zdania α wynika zdanie β zawsze i tylko wtedy, gdy dla dowolnego m_1, m_2 e M jeśli α jest w stosunku s do m_1 i m_1 jest w relacji R do m_2 , to β jest w stosunku s' do m_2 .

mają jedną i tylko jedną interpretację.

W szczególności monista Kant musiałby przyznać, że:

- zbiór M składa się wyłącznie ze światów mających własność zupełności (Z) i niesprzeczności (N);

- nie istnieją dwie różne struktury m_1, m_2 , takie, że $m_1 \not\subseteq m_2$ lub $m_1 R m_2$, lub $m_1 \not\subseteq m_2$. Innymi słowy, wszystkie światy są maksymalne, dostępne tylko dla samych siebie i kompatybilne tylko ze sobą.

- Wynikanie wiąże się z zachowywaniem własności prawdziwości (a nie jakiejś innej relacji s , w której zdanie może pozostawać do świata).

Przy takich założeniach definicja (UTT) sprowadza się po prostu do definicji (T).

Monista typu Reada (który - przypomnijmy - uważa, że jedyną poprawną logiką jest logika relewantna) musiałby z kolei uznać, że

- zbiór M składa się z dowolnych struktur, które ani nie muszą mieć własności zupełności (Z) ani niesprzeczności (N).

- na zbiorze M jest określona relacja C , relacje C i zbiór ten ma własność (

Zauważmy, że wszystkie te stwierdzenia moniści muszą traktować jako zdania analityczne (analitycznie prawdziwe).

Pluralista typu Restalla uznałby, że

- własności zbioru M nie są ustalone jednoznacznie, ale na pewno jego elementy nie mogą mieć własności (K) - spełniania jakichś dodatkowych założeń - bo każda logika jest monofoniczna;

- na zbiorze M jest wprowadzone określone relacje R , ale jej własności są zadane jednoznacznie (jest na pewno zwrotna i przechodnia) - bo pojęcie konieczności metafizycznej można interpretować tylko w jeden sposób;

- wynikanie wiąże się z zachowywaniem własności prawdziwości (a nie jakiejś innej relacji s , w której zdanie może pozostawać do świata) - bo logika jest dwuwartościowa.

Pluraliści typu Wansinga i Shramko (według których poprawne są również logiki wielowartościowe) uznaliby, że

- relacja, jaka zachodzi między zdaniami a strukturami ze zbioru M niekoniecznie musi być sprowadzona do prawdziwości - w definicji wynikania wystarczy, aby zdania α i β pozostawały do struktury m w takiej samej relacji s .

Pluralista typu G. Malinowskiego¹⁷, odpierając argumenty prowadzące do tzw. tezy Suszki o dwuwartościowości logicznej, dopuściłby, aby

- relacja s' , w której do struktury m pozostaje zdanie β była nie gorsza niż relacja s , w której do struktury m pozostaje zdanie.

Pluralista najbardziej konsekwentny (i nie podatny na drugi zarzut pod adresem Restalla i Bealla) uznałby, że wszystkie pojęcia występujące w definicji (UTT) można interpretować na różne sposoby i żadne zdanie dotyczące własności struktur ze zbioru M , relacji określonych na tym zbiorze i związków, jakie zachodzą między zdaniami a strukturami nie jest analitycznie prawdziwe.

5.2 Wnioski ogólne. Na podstawie powyższych rozważań otrzymujemy również wnioski, których znaczenie nie ogranicza się do sporu pluralizm vs monizm.

(1) Stosowanie tzw. argumentu z metajęzyka przeciwko pluralizmowi (i nie tylko) jest obarczone błędnym kołem - aby obalić w ten sposób pluralizm trzeba najpierw założyć, że pluralizm jest fałszywy, bo wszystkie struktury, które służą do określania wartości logicznych zdań są tego samego typu.

(2) Podział terminów na takie, których znaczenie jest ustalone w sposób jednoznaczny i takie, które można interpretować w różny sposób nawet na gruncie nauki tak dobrze określonej jak logika, budzi wiele kontrowersji. Wyrazem tego jest omówiony wyżej spór - jest to bowiem *de facto* spór o to, jak należy rozumieć takie wyrażenia, jak: „struktura

¹⁷ G. Malinowski: *Fregean Axiom and many-valuedness*. "Bulletin of the Section of Logic", vol. 37 (2008), no. 3/4, s. 245-252.

pozwalająca rozstrzygnąć wartość logiczną zdania”, „relacja dostępności między światami”, „relacja, jaka zachodzi między zdaniem a strukturą, służącą do interpretacji tego zdania”.

Summary

The subject of the paper is the presentation and discussion of logical pluralism. Logical pluralism is the view according to which there is more than one correct logic. A recent articulation of this view has been developed by G. Restall and JC Beall in terms of quantification over different cases: classical logic emerges from consistent and complete cases; constructive logic from consistent and incomplete cases, and paraconsistent logic from inconsistent and complete cases.

Key words: logical pluralism, logical monism, correct logic, logical consequence.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

€ZY ISTNIEJĄ PYTANIA FILOZOFICZNE?

Źródła niepokoju. Sprawia mi kłopot, od dawna mi go sprawia, odpowiedź na pytanie, czego właściwie dowiedziałem się *od* filozofii. Dowiedziałem się wielu rzeczy o filozofii, natomiast w moim katalogu wiedzy filozoficznej - ubogo. Gorzej, gdybym kierował się filozofią, nie wiedziałbym nawet, na czym polega to, że się coś wie¹.

Każdy z filozofujących wskaże coś, co filozoficznie wie. Nie ma jednak czegoś, co wszyscy filozofujący wskażą jako to, co filozoficznie wiedzą. Nie wynika z tego ostatniego - usłyszę - że niczego nie wiesz filozoficznie; może wiesz, lecz w pojedynkę lub w małym gronie. Okoliczność ta wystarcza - odpowiadam - choćby nie było innych wskazań, by mówić, że nie dowiedziałem się niczego od filozofii.

Piśmiennictwo filozoficzne i nauczanie filozofii mają przemożnie *antykwaryczny* charakter. I nie ma się czym szczyścić, wbrew piewcom tej osobliwości². Znika zresztą jej powab, jeśli dopuścić, że zanurzenie w

* Artykuł ten korzysta co do treści i co do języka z tekstu, którym posłużyłem się występując w dwugłosie z profesorem Janem Woleńskim na spotkaniu poświęconym kondycji filozofii, które w czerwcu 2010 roku zorganizowali studenci z Koła Filozofii Analitycznej Instytutu Filozofii UW.

¹ Po artykule E. L. Gettier'a *Is justified true belief knowledge?* ("Analysis", vol. 23, 1963, s. 121-123), atakującym tak zwane klasyczne pojęcie wiedzy, i wzbudzonej przezeń dyskusji tym bardziej nie dowiesz się od filozofii, czym jest wiedza; dowiesz się, owszem, czym filozofowie różnią się w tej kwestii. (Artykuł Gettier'a w topornym przekładzie na polski - szczęśliwie, w sąsiedztwie oryginału - ukazał się w „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, Wydawnictwo NŻS KUL, t. I (1990), s. 93-96).

² Czytywałem (nie pamiętam u kogo, lecz nietrudno wskazać *gatunek* rzeczników tej postawy), że filozofia to historia filozofii. Program ten, metodycznie urzeczywistniony, dałby historię historii filozofii, historię historii historii filozofii itd., niczym Borgesowski ciąg *hrönirów* drugiego, trzeciego i kolejnego stopnia. Zob. J. L. Borges: *Fikcje*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski,

przeszłości to skutek poznawczej indolencji filozofii. Słynne *dictum* Alfreda Whiteheada, że *filozofia to zbiór przypisów do Platona*, to monstrum, czyni bowiem cnotę z przypadłości - tej, że wyobraźnia, inwencja myślowa i uczoność krążą od pokoleń wokół mglistych, więc sugestywnych idei zamkniętych w zabytku piśmiennictwa sprzed tysięcy lat.

Każda zagroda ma zresztą swojego Platona - Hume'a, Tomasza z Akwinu, Hegla, Kartezjusza, Carnapa, Marksa, Heideggera, Quine'a, Wittgensteina, Kanta czy kogo tam jeszcze³. Postawa do patrona i korzystanie z jego spuścizny są *niemerytoryczne*. Patron służy głównie do tego, by go celebrować, otrzymując w zamian certyfikat wyznaniowej przynależności. Pośmiertne losy Heideggera czy Wittgensteina to jaskrawe przykłady tego zjawiska. Przykrywa ich stale rosnąca góra papieru, a zarazem wszystko - analiza ich pojęć, rekonstrukcja ich argumentów, odsłonięcie naczelných intencji, opis konstrukcji głębokiej, niestronnicza krytyka, badawcze użycie ich pomysłów - wszystko jest do zrobienia.

Uderza mnie *społeczna lekkość* filozofii - skutek wskazanych wyżej jej słabości. A bywało inaczej, choćbyśmy bowiem wiele odjęli od historycznego przekazu i cechowych legend, pozostaje ciężar minionych oddziaływań idei, środowisk i osobowości filozoficznych na życie umysłowe, świadomość społeczną i bieg procesów historycznych. Filozofowie w życiu publicznym dziś to głównie felietoniści, komentatorzy polityczni albo „eksperci” przepytывani przez dziennikarzy na okoliczność bieżących konfliktów światopoglądowych. Gdy się z nimi stykam, zastanawiam się, co wnoszą jako filozofowie. Rozpoznaję bez trudu, co wnosi biolog, socjolog czy klimatolog, gdy mówi do mnie z gazety. A co filozof *qua* filozof? Dobrze, jeśli rozsądek i znajomość faktów, częściej tylko manieryczny język.

Kultura poznawcza i położenie w niej filozofii. Filozofia jest dziś na peryferiach kultury. Opinia ta łączy wielu ludzi, choćby dzieliły ich pozostałe opinie. Trzeba zatem opisać położenie filozofii i zastanowić się nad jego przyczynami.

St. Zembrzusi. Wydawca Prószyński i S-ka. Warszawa 2003, s. 28-30. Filozofia, piśmiennictwo i dydaktyka, aproksymuje skądinąd do schematu borgesowskiego.

³Chronologię „Platonów” lekceważę, bo występują symultanicznie.

Mamy zawsze jakiś stan kultury. Biorę jego część nastawioną na osiąganie wiedzy i nazywam ją *kulturą poznawczą*. Biorę przedział od połowy ubiegłego stulecia do dziś jako dany nam czas. Do odparcia zarzutu arbitralności takiej chronologii mam założenie, że każdy stan kultury jest częścią łańcucha stanów kultury, a ten jest wszędzie gęsty, wszystkie cięcia są więc równoprawne. Miejscem stanu kultury poznawczej naszego czasu jest cała Ziemia (z przyszłym rozszerzeniem o placówki na Księżycu, Marsie itd.), lokalne osobliwości nie leżą zatem, z definicji, w *naszej* kulturze poznawczej. Zarzut arbitralności odpieram tu dzięki spostrzeżeniu, że na przykład fizyka jest wszędzie ta sama, na dowód czego mamy „płynność dialogu” - fizyk z Ulan-Bator porozumiewa się płynnie z kolegą z Doliny Krzemowej⁴.

Zgłasza się już tu swoistość filozofii. Wystarczy mianowicie wziąć kryterium terytorialne, by dostać orzeczenie: filozofia, choćby się w niej roilo od prawd, nie leży w naszej kulturze poznawczej, bo składa się z lokalnych gniazd - filozof z Oksfordu i ten z Heidelbergu nie dialogują płynnie⁵. Swoistość ta upodabnia skądinąd filozofię do religii czy ideologii, upodabnia je do siebie za sprawą pokrewieństw między nimi.

Dopusćmy jednak, że prowincjonalizm filozofii (w terytorialnym rozumieniu) to sprawa działania czynników zewnętrznych, na przykład tego, że despoci nie wpuszczają różnych filozofii na swoje terytoria. Załóżmy, wbrew faktom, że *wszędzie* uprawiamy *całą* filozofię. Założenie to jest zresztą w pewnej odmianie spełnione, wszędzie bowiem (wyjawszy egzotyczne zakątki) można dostać informację o całej filozofii.

Dołączę teraz do naszego założenia opis kultury poznawczej. Składa się na nią *kultura pojęć* oraz *kultura sądów*. To, co wiemy, musimy wy-

⁴ Współpracę w ramach ogólnoświatowej kultury poznawczej świetnie ilustruje dokument filmowy W. Herzoga *Spotkania na krańcach świata*, pokazujący wieloetniczną grupę badaczy Antarktydy, ludzi o skądinąd nietuzinkowych osobowościach.

⁵ Obserwowałem uczestnicząco, w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, wzajemną wrogość (najłagodniej, niechęć) rezydentów piętra pozytywistycznego oraz piętra hermeneutycznego w gmachu przy Krakowskim Przedmieściu 3, mieszczącym ówczesny Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Warszawskiego. Dlaczego właściwie - pytałem prostodusznie - ci ludzie występują pod wspólnym szyldem? Sytuacja ta *mutatis mutandis* trwa w najlepsze, tam i w wielu innych miejscach, a główną linię podziału wyznacza dziś oś filozofia analityczna - filozofia nieanalityczna.

razić, niewyrażonego nie wiemy, a wyrażone musimy zatwierdzić, niezatwierdzonego nie uznajemy za wiedzę. Tak jest zawsze, gdy ludzie dążą do wiedzy. Zmienne są natomiast wymogi dotyczące dopuszczalności środków wyrazu oraz skuteczności środków zatwierdzania tego, co wyrażone. Wymogi te składają się w obszarze środków wyrazu na kulturę pojęć, a w obszarze reguł i zwyczajów kontrolujących uznawanie zdań na kulturę sądów. Kultura pojęć wyznacza warunki rozumienia terminów, a kultura sądów warunki uznawania zdań. Kultura pojęć decyduje więc o naszym zasobie słownikowym, a kultura sądów o naszym zasobie informacyjnym. Rozumiem termin „neutrino”, bo znam jego objaśnienie, o którym wiem, że jest właściwe - to epizod z kultury pojęć. Uznaję twierdzenie Pitagorasa, bo znam jego uzasadnienie (dokładniej, mam je pod ręką), o którym wiem, że jest poprawne - a to epizod z kultury sądów. Epizody te są możliwe, bo kultura poznawcza to siedlisko norm, jak normy definiowania i logiki dedukcji. Kultura pojęć i kultura sądów to - by sięgnąć do zaniedbanej dziś terminologii - środki produkcji. Dzięki nim wytwarzamy wiedzę, czyli zasoby zdań, do których uznania czujemy się upoważnieni - od astrofizyki do skromnych potocznych obserwacji, od zmatematyzowanych teorii do opowieści o zwyczajach ludowych. Wiedza zaś wraz z kulturą środków jej produkcji stanowi *kulturę poznawczą*.

Czas na moją tezę, gdy mam już środki, by ją wysłowić. *Filozofia jest poniżej wymogów obowiązujących w dzisiejszej kulturze poznawczej*, w jej pojęciowym i zdaniowym obszarze. Rezultat nie każe na siebie czekać - filozofia jest więc poniżej oczekiwań, które adresujemy dziś do wytworów poznania.

Jakie są te oczekiwania? Skąd wiem, że filozofia ich nie zaspokaja? Gdy mam przed sobą tekst wypełniony abstrakcyjnymi terminami, toczony w dyskursywnym języku, bo pełen argumentów, dyskutujący różne *pro* i *contra*, rozumiem, że ktoś chce mnie o czymś powiadomić, coś mi odsłonić, coś wykazać, do czegoś przekonać. Co dopiero, gdy owe terminy są takie, że o abstrakcyjniejsze trudno (coś, rzecz, własność, byt), gdy pojęcia są nadpojęciami (wyznaczają tworzywo i kształt wszystkich pojęć), argumenty nadargumentami (wyznaczają tworzywo i bieg wszystkich argumentów), a w dialektyce *pro-contra* chodzi o to, by

położyć jej kres. Gdy mam przed sobą tekst z takimi ambicjami, oczekuję, że mnie oświeci. Wykłada się to następująco - oczekuję, że zwiększy moje rozumienie świata. Ta zaś metafora ma przybliżone udosłownienie. Oczekuję, że dojdzie do zmniejszenia liczby moich pytań w tych rodzajach: co istnieje?, dlaczego istnieje?, jak działa?, dlaczego tak właśnie działa?, co wiem?, co mogę?, co powinienem? - pytań, na które przed lekturą nie znałem odpowiedzi.

Oczekuję tego zawsze, gdy dostaję zapis poznawania. Miałbym odstąpić od tych oczekiwań, skonfrontowany z tekstem filozoficznym? Nie widzę powodów, choćbym przyjął pogląd, że „filozofia bardzo różni się od nauki, a różni się pod trzema względami: nie ma w niej dowodów, nie ma twierdzeń i nie ma pytań, które można rozstrzygnąć, Tak lub Nie”, natomiast „bijącym sercem każdej filozofii jest wizja”⁶. Podobnie, nie odstąpiłbym od moich oczekiwań, choćbym przyjął pogląd, że „filozofia jest czymś, co z natury rzeczy wykracza poza poznanie naukowe”, że „dociekając sensu istnienia, usiłuje ona dać pewną wartościującą wizję świata, człowieka czy historii”⁷. Nie zmieniłbym też oczekiwań pogodzony z zapewnieniem, że „przewodnie i podstawowe pytanie filozofii zapytuje, czym byt i czym bycie jest naprawdę”⁸. Niezależnie bowiem od oddalenia filozofii od nauki - czy tylko wykroczymy z nią poza naukę, czy bardzo ją od nauki oddalimy, skupieni na wizjach, czy ją skierujemy ku prawdziwemu bytowi i prawdziwemu byciu - ciągle chyba chodzi o to, że ktoś komuś przynosi jakąś wiedzę. Wizja ma przecież ukazywać, że jest i jakie jest to, co dane w wizji. Waismann odróżnia, przypuszczam, wizję od urojenia; dociekający sensu istnienia Przełęcki

⁶ Jest to pogląd F. Waismanna, przedstawiony w eseju *How I See Philosophy*, przedrukowanym w: A. J. Ayer (ed.): *Logical Positivism*. The Free Press, Glencoe, Illinois 1959; s. 345, 380. Kto by miał Waismanna za neopozytywistę, niech uwzględni jego opinię, że „to say that metaphysics is nonsense is nonsense” (tamże, s. 380). Esej Waismanna ukazał się pierwotnie w: H. D. Lewis (ed.): *Contemporary British Philosophy*, third series. George Allen and Unwin Ltd, London 1956.

⁷ Rzecznikiem tego poglądu jest M. Przełęcki. Wypowiada go w książce *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*. Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996, s. 51.

⁸ Wypowiada je M. Heidegger: *Nietzsche*, t. I, tłumaczenie zbiorowe. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 75.

usiłuje, przypuszczam, dać wizję świata *prawdziwie go* wartościującą⁹, a co dopiero Heidegger - nic tylko *naprawdę* byt i *naprawdę* bycie.

Filozofia jednak - wbrew oczekiwaniom, które budzi - nie przynosi wiedzy. Zawodzi moje oczekiwania. Sądzę skądinąd, że moje doświadczenie jest uogólniane, inaczej nie brałbym się do tego artykułu. Skąd wiem, że je zawodzi? Z twardego doświadczenia. Po latach obcowania z oszałamiającą doprawdy feerią stanowisk, doktryn, dialektyk, wizji, a także programów odrzucających wszystko dotychczasowe, a obiecujących już to *streng* *Wissenschaft*, już to terapię choroby na język, już to znalezienie podstaw wiedzy, fundamentów bytu i zasad przyzwoitości, i co tam jeszcze obiecujących - po latach tej praktyki mówię: Dość! Proszę o wypłatę!

Wypłaty nie dostaję, a powiedzenie, że przedsiębiorstwo jest w *tym* sensie niewypłacalne, lecz jest wypłacalne *inaczej* - powiedzenie to mam za defensywny wykręt. Zwracam się więc, gdy chcę wiedzy o stanach świata, do nauki, do wiedzy zdroworozsądkowej, do myśli technicznej, ale też do literatury pięknej, do kina, do publicystyki, do gazety codziennej itp. Nauka rzecz jasna - z jej standardami semantycznej przejrzystości wypowiedzi, z jej logicznymi i metodologicznymi rygorami uzasadniania, z jej organizacją informacji w teorii - to rdzeń owego pola źródeł wiedzy, miarodajny, lecz niejedyny jego składnik. Filozofia jest daleko w tyle pod wskazanymi względami, bez sprostania którym nie działa współczesna wytwórnia wiedzy. Dystans narastał skądinąd od pokoleń. Wystarczy powierzchowna, niczym moja, znajomość dziejów nauki, by odnieść wrażenie, że filozofia Kartezjusza była poniżej poziomu jego nauki i nauki jego czasów (nie wszedłby do dziejów nauki, gdyby dopuszczał się w nauce takich paralogizmów, jak w filozofii); czytelnik Zakładu Pascala nie daje wiary, że prawo Pascala z zakresu hydrostatyki, że trójkąt Pascala i twierdzenie Pascala z geometrii rzutowej wymyślił autor Zakładu; monadologia Leibniza w zestawieniu z jego myślą logiczną i matematyczną sprawia wrażenie opowieści snutej,

⁹ Nie inaczej chyba, skoro zdania wartościujące są, według niego, prawdziwe lub fałszywe. Zob. M. Przełęcki, dz. cyt., s. 31-46 (rozdział III. *Poznanie wartości*), oraz tenże: *Sens i prawda w etyce*. Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2004.

gdy umysł świętuje; *Principia Mathematica* to słup milowy w dziejach nauki, zaś filozofie Russella to owoce sezonowe, itd., itd.

Toczyło się to od dawna i doszło do kresu. Dziś nie da się ukryć dystansu między ogólnoludzką kulturą poznawczą a filozofią. Dystans ten bowiem to nie tylko, i nie przede wszystkim fakt logiczny - że zdania i zespoły zdań występujące w książkach, pismach i oracjach filozoficznych nie dorównują logicznie (logikę biorę szeroko) zdaniom wiedzy. Dystans ten to zjawisko społeczne - człowiek współczesny odwrócił się od filozofii.

Filozofia w dotychczasowej postaci nie działa, jedno z dwojga zatem - albo radykalna sanacja, albo upadłość. Kolejnej uzdrawiającej rewolty nie sposób jednak oczekiwać, wszystko już było: wszystkie środki i języki, wszystek byt lub jego części jako obszary uzurpatorskiego nadzoru (przyporządkowane dziesiątkom filozofii czegoś, filozofii matematyki, historii, religii, umysłu itd.), wszystkie role, od fundamentalnych po służebne. Każdy bunt w tej sytuacji nosi piętno konserwatyzmu. Dziedziom masy upadłościowej natomiast może się przydać diagnoza jej stanu. Oto próba.

Nie ma pytań filozoficznych, są pytania niefilozoficzne albo niepytania. Badanie rozpoczyna się od pobudzenia w postaci pytania, a kończy odpowiedzią. Odpowiedź przynosi satysfakcję, jeśli jest wiarygodna, a najwyżej premiuje odpowiedzi prawdziwe, czyli te o nieprzekraczalnym poziomie wiarygodności. Odpowiedzi te nie wymagają dalszych nakładów, a same są nakładami w dalsze badanie¹⁰.

W tym układzie środków i celów badania występuje prosta zależność: nie ma celów bez środków; cele bez środków to marzenia, nic więcej. Występuje tu również coś na kształt darwinowskiego *doboru naturalnego*. Nie wszystkie otóż środki w jakiejś chwili stosowane w badaniu są w nim dalej stosowane. Przeżywają, mówiąc z darwinowska, najlepiej przystosowane. Ostatnim ogniwem eliminacji środków, które nie

¹⁰ Czytelnik wychwyci w tym sposobie mówienia echa pragmatyzmu Ch. S. Peirce'a czy J. Deweya (zob. na przykład esej Peirce'a *The Fixation of Belief* czy książkę Deweya *Logic: The Theory of Inquiry*, wydania dowolne). Korzystam z tego idiomu z uznaniem dla naukowego podejścia pragmatystów do poznania. Podejście to, odniesione do filozofii, z miejsca eliminuje ową aurę chwalebnej wyjątkowości, którą sama się otoczyła.

sprostały konkurencji, jest sankcja definicyjna - narzędzie odrzucone traci pojęciowy przydział do rodziny środków badania.

Czas na moją drugą tezę, gdy już mogę ją wyśłowić. *Filozofia nie ma środków do osiągnięcia celów, które w niej występują*. A to na dwa sposoby: albo tak, że występujące w niej cele nie są jej celami, gdzie indziej więc leżą stosowne środki; albo tak, że występujące w niej cele są pseudocelami, nie istnieją więc stosowne środki.

Weźmy garść głośnych pytań filozoficznych. *Platońskie*-. „Co to właściwie trzeba tak nazywać «coś, czego nie ma»?”; *Augustynowe*: „Czymże jest więc czas?”; *Leibnizjańskie*: „Dlaczego raczej istnieje coś niż nic?”; *Hume’owskie*: „Co uprawnia nas do tego, by w kwestiach rzeczywistego istnienia i faktów żywić pewność wykraczającą poza bieżące świadectwo zmysłów i pamięci?”; *Wittgensteinowskie*: „Czy systemy te [scil. system kolorów i system liczb] tkwią w naszej naturze, czy też w naturze rzeczy?”¹¹; *Petera Singera*: „Dlaczego powinienem postępować moralnie?”. Każde z tych pytań można rzecz jasna czytać jako reprezentanta jakiegoś rodzaju pytań filozoficznych, i na takiej lekturze mi zależy.

Pytania z tego zasobu dzielą się na trzy grupy. „Dzielą się” rozumiejąc *operacyjnie*, to znaczy: ludzie współczesnej kultury poznawczej lokalizują je w trzech różnych (semantycznie, metodologicznie) miejscach, a tam wiedzą, co z nimi robić. Nie chodzi więc o podział autorstwa jakiegoś transcendentnego klasyfikatora.

Mamy w zasobie pytań filozofii, po pierwsze, pytania *rozpoznawalne* na pierwszy rzut oka jako *naukowe* lub *paranaukowe*, czyli takie, którym można przyporządkować społecznie uchwytny sens i zasadniczo regularną metodę rozstrzygania¹². Nie miałyby sensu kruszyć kopie o etykiety, gdyby nie wzgląd zasadniczy - pytania osadzone w macierzy-

¹¹ L. Wittgenstein: *Kartki*, tłum. S. Lisiecka. Warszawa 1999, s. 89. Czynie wyjątek dla Wittgensteina, dając przypis, można bowiem nie dowierzać, że to konwencjonalne pytanie filozoficzne wyszło spod jego pióra.

¹² Usłyszałem od profesor Barbary Stanosz, gdyśmy rozmawiali ostatnio, że pytania filozoficzne to w gruncie rzeczy pytania językoznawcze (nie ma jeszcze takiego językoznawstwa, dorzuciła). Trafna to diagnoza, lecz za wąska. Pytania filozoficzne można na przykład rozpoznać w psychologii czy raczej przenieść je do psychologii po uprzedniej językoznawczej obróbce.

stym filozoficznym środowisku otacza mgła pojęciowa, i narzędzia badawcze niezmienione w gruncie rzeczy od stuleci, trzeba je więc stamtąd wyprowadzić. Filozofia analityczna wprowadziła wprawdzie do instrumentarium filozofii środki osadzone w dzisiejszej kulturze poznawczej, te jednak służą zazwyczaj ledwie przygotowaniu do dalszego badania.

Mamy w zasobie pytań filozofii, po drugie, pytania *przekształcalne* w naukowe. Z pytaniami tej kategorii wiąże się naturalne zjawisko oporu. Zaczyna się od wezwania, by wskazać sposoby transformacji oraz kryteria zadowalającego przekształcenia. I rusza kampania, a obrońca nietykliwości filozofii zawsze może powiedzieć, że przekształcenie, które mu proponujemy, to gwałt na jego pytaniach.

Trzeba mu przyznać rację, lecz tylko wówczas, gdy przez przekształcenie adekwatne rozumiemy przekład osiągający synonimie i konserwujący całą chmurę skojarzeń i emocji, która spowija pytanie wyjściowe. Nie ma takich przekładów. Proponujemy mu natomiast *transakcję*-. przystajesz na parafrazę twojego pytania w zamian za odpowiedź na coś, w czym rozpoznasz najmarniej jego echo¹³. Masz oczywiście wybór - dalszy bezruch, na przykład w postaci niekonkluzywnej wymiany zdań.

Mamy na koniec w zasobie pytań filozofii pytania, wypada powiedzieć, *filozofii pierwszej*, bo dotyczące ostatecznej natury rzeczy, fundamentalnego tworzywa rzeczywistości, zasadniczej struktury świata, podstaw wiedzy, istoty dobra, prawdy i piękna. Zwolenników filozofii pierwszej, występujących pod różnymi sztandarami, łączy przeświadczenie, że to ona stanowi rdzeń i misję filozofii. Przeświadczenie to ma za podstawę trzy argumenty - o *szczególnych stanach rzeczy* jako przedmiocie filozofii, o *uprzywilejowanym dostępie* do nich, danym filozofii, a w następstwie o *nieredukowalności* zdań filozofii.

Argumentom tym mam do przeciwstawienia dwa przekonania z ledwie zarysowanymi tu uzasadnieniami. Korelatami metafizycznego, epistemologicznego, aksjologicznego nazewnictwa, *nazewnictwa celów*

¹³ Ujęcie przez K. Ajdukiewicza „problemu transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym” to próbka, a zarazem wzór wydajnego poznawczo przekształcenia problemu filozoficznego. Zob. K. Ajdukiewicz: *Problemat transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym* (1937), w. tenże: *Język, i poznanie*, t. I wydanie dowolne.

naczelnych filozoficznego dociekania, nie są stany rzeczy, lecz fantomy, a nazwy występujące w tych słownikach to kryptozmienne lub skróty deskrypcji o treściach zazwyczaj metaforycznych. W samej filozofii zresztą istnieje silny ockhamowski nurt deflacionistyczny, a niemilknący spór ze stronnictwem miłośników brody Platona wystarcza, by traktować podejrzliwie całą tę dziedzinę w jej dotychczasowej oprawie. Miałbym w tej sytuacji oczekiwać od filozofii pouczenia, *co istnieje!*

W uprzywilejowany dostęp natomiast nie wierzę - owe intuicje, oglądy i inne narzędzia głębokiego wtajemniczenia to środki heurystyczne, w najlepszym razie przychylne wynalazczości myślowej, a bywa, że nieprzychylne, bo niosące zamęt pojęciowy i iluzoryczne gwarancje pewności.

O nieredukowalności zdań filozofii pierwszej można wprawdzie mówić, lecz tylko w tym sensie, że relacja redukcji przebiega *od czegoś* ku czemuś, a ten warunek jest tu niespełniony.

Wynik tego przeglądu nie pozostawia wątpliwości. Pod nazwą „filozofia” kryją się rzeczy i działania różnorodne. Ludzie to wiedzą, ale mało kto opiera się pokusie, by upatrywać jedność w tej różnorodności, by widzieć lub przynajmniej przeczuwać jakiś rdzeń wspólnych celów i umiejętności, źródło energii i sensu. Trudno się dziwić, jesteśmy bowiem pod presją mechanizmu *unum nomen, unum nominatum*, a owa różnorodność może sprawiać wrażenie osadzonej na wspólnym rdzeniu, a przynajmniej - wrażenie sieci podobieństw rodzinnych. Quine i Derrida w jednym zdają się stać domu, choćby z trudem przychodziło to przyznać.

Ale to złudzenie. Nic takiego nie istnieje. „«Filozofia» to jeden z wielu terminów-etykietek, którymi posługują się administratorzy uniwersytetów i bibliotekarze, stojąc wobec zadania pogrupowania pod możliwie niewidoma nagłówkami tysięcy spraw i problemów naukowych”¹⁴. Jeśli to problemy naukowe, są na nie sposoby; jeśli wprowadzalne do nauki, będą na nie sposoby, gdy je tam wprowadzimy; jeśli pozostałe, stają przed nami z łatwym do rozpoznania znamieniem pozorności. Filozofia, która nie przyjmuje tego do wiadomości, sama się

¹⁴ W. van Orman Quine: *List do Roberta Ostermanna*, w: W. V. Quine: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz. Warszawa 1986, s. 177.

sadowi na obrzeżach współczesnej kultury poznawczej. Nie ma na to rady, zakłęcia nie sprostają faktom, a warunki dyktuje dziś nauka. Czas filozofii minął i w tym cała tajemnica.

*

Zarzuty wraz z odpowiedziami. Na czele zarzutów, które bez większego trudu antycypuję, bo je spotykałem, umieszczam sekciarski zarzut o *neopozytywizm*. Twoje stanowisko, usłyszę, zakłada neopozytywizm. Sekciarski to zarzut, gdy oponenta wspiera doktryna lub postawa (na przykład któraś z licznych odmian irracjonalizmu, fenomenologia, heideggeryzm, heglizujący marksizm czy tomizm) równie nie do przyjęcia, jak neopozytywizm fazy weryfikacjonistycznego kryterium sensowności. Mamy wówczas sekciarski zarzut o sekciarstwo, a sytuacja wyczerpuje znamiona tej, którą opisuje znane porzekadło o kotle i garnku. Zarzut o neopozytywizm ma wszakże szlachetną wersję niesekciarską, gdy oponent kieruje się wewnętrzną krytyką neopozytywizmu, którą skądinąd wydajnie (bo prowadziła do istotnych modyfikacji empirystycznego kryterium sensowności i nie tylko tej doktryny) uprawiali sami ludzie Koła Wiedeńskiego.

Cóż, sekciarski czy niesekciarski, chybiony jest ten zarzut. Różne z pewnością założenia mną kierują, lecz nie ma wśród nich żadnej filozofii. Dziwne by to było skądinąd, gdybym sięgał do filozofii głosząc zarazem, że filozofia jest do niczego poznawczo. Występuję tu natomiast z *empirycznym opisem* (rzecz jasna, skrajnie uproszczonym) pewnej sytuacji w kulturze, w którym nie ma zresztą nic odkrywczego, bo wielu ludzi o niej wie, wielu ludzi, by tak rzec, ją praktykuje. Oto ten opis w drakońskim skrócie: ludzie czerpią dziś wiedzę z nauki, lecz nie z filozofii. Gdzie tu neopozytywizm? Być może kieruje ku niemu mojego oponenta okoliczność, że Jedynymi świadectwami dla nauki są świadectwa zmysłów¹⁵, którą jednak widać gołym okiem, bez udziału neopozytywizmu.

Zarzutowi o neopozytywizm towarzyszy inny: twoja diagnoza stanu filozofii zakłada utożsamienie wiedzy z nauką, zupełnie arbitralne, a ponadto forsowane przez kiepską nienowoczesną filozofię. Oponent zarzuca mi więc *scjentyzm*. Cóż, scjentystą nie jestem, pod malowni-

¹ W.V.Quine. cyt., s. 111.

czym hasłem lorda Rutherforda - „istnieje fizyka i istnieje filatelistyka”

- nie podpisuję się.

Jest tu jednak coś na rzeczy, choć niezupełnie to, do czego wiodą mojego oponenta jego skojarzenia. Jest mianowicie na rzeczy stan współczesnej kultury poznawczej, na który empirycznie wskazuję - że miarodajnym głównym źródłem wiedzy współczesnego człowieka jest nauka. W tym upatruje mój oponent scjentyzm. Czy warto jednak kierować ten epitet pod adresem faktu, na który składa się postępowanie ludzkości, nie zaś aberracja poszczególnych osobników?

Mój filozoficznie usposobiony oponent może jednak zgłosić pytanie: Skąd wiesz, że współczesna ludzkość nie błądzi? W tym starożytnym, bo sceptycznym pytaniu też jest coś na rzeczy. Słysząc w nim mianowicie echo dwóch dorzecznych myśli. Nasze postanowienie, by postępować racjonalnie, jest nieusuwalnie arbitralne - to myśl pierwsza. Nauka, którą mamy dziś za siedlisko racjonalności, bo siedlisko wiedzy, może się niewyobrażalnie zmienić, czyniąc z dzisiejszego wzorca antywzorzec - to druga.

Myśli pierwszej możemy szczęśliwie przeciwstawić starożytne spostrzeżenie, że „zasada dowodu nie jest dowodem”¹⁶. Drugiej zaś - przypowieść znacznie późniejszej daty o naprawianiu statku na pełnym morzu¹⁷. Narzędzia naprawcze płyną z nami, nasze to dzieło, wszystkie przyszłe naprawy. Nikt nam w tym nie pomoże, ani demony, ani bóstwa opiekuńcze waszej filozofii.

Summary

Philosophy is cognitively ineffective, i. e. ineffective as the source of knowledge. To describe this situation more accurately I construct a concept of the cognitive culture. It has two parts - conceptual culture and propositional culture. The former determines our realm of concepts, the later - our realm of informations. In both we do have more or less obligatory rules of cognitive admissibility.

¹⁶ Arystoteles: *Metafizyka*, 1011a.

¹⁷ Przypowieść ta nosi nazwę łodzi Neuratha. Zob. S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłumaczenie zbiorowe. Warszawa 1997, s. 221-222.

Now, intellectual tools of philosophy do not satisfy these requirements. So, philosophy is on the margin of the contemporary cognitive culture. It is on the margin of the social life, as well.

Why? Because tools of philosophy are either insufficient to solve problems residing in it or are no tools at all. And the problems of philosophy belong either to science (being overtly or potentially scientific) or are pseudoproblems.

Finally, discussing two objections - that I am dogmatic positivist and the adherent of the ideology of scientism - I do refute them, and stay there where I must stand.

Key words: cognitive culture, cognitive inefficiency of philosophy, conceptual culture, ideology of scientism, logical positivism, problems of philosophy overtly or potentially scientific, propositional culture, pseudoproblems of philosophy, rules of cognitive admissibility.

MICHAŁ TEMPCZYK
UMK w Toruniu

CZY NAUKA SIĘ ZESTARZEJE?

Nowoczesne nauki przyrodnicze powstały około 400 lat temu i w tym stosunkowo krótkim czasie w zasadniczy sposób zmieniły oblicze Ziemi, oraz życie ludzi. Zmiany te zachodzą w szybkim tempie i na razie nie ma oznak tego, iż w niedalekiej przyszłości mogą one ulec spowolnieniu, lub zahamowaniu. Jest wręcz przeciwnie: w miarę jak nauka i technika coraz bardziej kształtują i poprawiają nasze życie, spodziewamy się po nich coraz więcej. Oczekujemy od nauki rozwiązania trudnych problemów chorób, głodu, niekorzystnych zmian środowiska przyrodniczego. Mamy nadzieję, iż technika przyszłości da ludziom ogromne możliwości. Innymi słowy, spodziewamy się stałego korzystnego dla ludzi rozwoju nauki i techniki. Niemniej, dobrze wiadomo, że w każdej dziedzinie ludzkiej działalności istnieją nie dające się przekroczyć bariery i granice, wynikające, na przykład, ze skończonych zasobów, jakimi dysponujemy na Ziemi. Z tego powodu ciekawym wątkiem rozważań dotyczących nauki jest pytanie o granice jej rozwoju, o to, czy kiedyś ludzka wiedza o świecie materii stanie się kompletna i czy doprowadzi to do stabilizacji naukowego obrazu świata. Pytania tego typu określa się zwykle hasłem 'końca nauki'.

Zagadnienie to jest ważne zarówno z praktycznego, jak i teoretycznego punktu widzenia. Praktyczną konsekwencją rozwoju nauk przyrodniczych jest rozwój techniki. Jest to dziedzina, w której przewidywania są trudne, zawodne i mało wiarygodne, ponieważ wciąż powstają nowe gałęzie techniki, których możliwości i ograniczeń nie można aktualnie ocenić. Ponadto doświadczenia przeszłości pokazują, że nawet krótkoterminowe prognozy rozwoju techniki, rzędu 10-20 lat, są zawodne. Z tego powodu pominiemy problem rozwoju i przyszłości techniki, przedmiotem dalszych rozważań czyniąc pytanie, czy współczesne podstawowe nauki przyrodnicze, czyli fizyka, chemia i biologia, mogą w

dającej się przewidzieć przyszłości dojść do granic swoich możliwości poznawczych. Innymi słowy, pytamy o to, czy nowoczesna nauka może dojść do granic swego rozwoju.

Chcąc sensownie dyskutować o problemie końca nauki należy rozpocząć od ustalenia, co rozumiemy pod tym terminem, o jaki 'koniec nauki' chodzi. Z pewnością nie chodzi o to, iż naukowcy zdobędą kompletną wiedzę o świecie i nie pozostanie im nic do zbadania, ponieważ będą mieli dokładną odpowiedź na każde pytanie. Taka sytuacja nauce nie grozi ze względu na bogactwo badanego przez nią świata i na ograniczone możliwości gromadzenia i porządkowania informacji. Zawsze będą istniały nieznanie nauce gatunki zwierząt i roślin, ponieważ ocenia się, że samych owadów jest kilka lub kilkanaście milionów gatunków i stale powstają nowe. Podobnie astronomowie nigdy nie zgromadzą kompletnej wiedzy o Słońcu i naszym układzie planetarnym, nie mówiąc o dokładnym poznaniu wszystkich galaktyk i gwiazd. Z tego powodu dyskusje na temat przyszłości nauki nie opierają się na założeniu, że naukowcom może zabraknąć pracy, że staną się niepotrzebni. Takiej sytuacji nikt poważnie nie rozważa. Przez rozwój nauki rozumie się ciągle jakościowe wzbogacanie jej treści, poznawanie nowych własności lub składników przyrody. Przy takim spojrzeniu na naukę pytanie o jej przyszłość staje się ciekawe i ważne, ponieważ można znaleźć wiele argumentów popierających zarówno odpowiedź pozytywną, jak i negatywną. Zaczniemy od analizy faktów pokazujących ograniczenia poszczególnych nauk, wyczerpywania się ich pola badawczego.

Zwolennik tezy o tym, iż w większości dziedzin współczesnej nauki panuje zastój i nie ma w nich nowych istotnych pytań, może bez trudu podawać przykłady potwierdzające jego stanowisko. Są to głównie nauki klasyfikujące lub opisujące konkretne rodzaje obiektów oraz procesów. Dobrze znanymi przykładami są klasyfikacje roślin i zwierząt, chemia ogólna, fizjologia, geografia, astronomia, fizyka ciała stałego i cieczy itp. Tego rodzaju nauki, często liczące sobie setki lub nawet tysiące lat, dobrze wykonały swoje zadanie, osiągnęły stan dojrzałości, zgromadziły ogromną wiedzę i stale mają wiele problemów do rozwiązania, lecz nie można spodziewać się w ich obszarze nowych odkryć, zmuszających do istotnych zmian i wzbogacenia systemu pojęć oraz praw. Cóż zaskakuja-

cego może przynieść rozwój botaniki, zoologii lub geografii opisowej? Jeżeli w pewnych obszarach badań odkrywane są nowe rodzaje obiektów, takie jak pulsary i kwazary w astronomii, to w wyniku intensywnych badań w ciągu krótkiego czasu są one dobrze poznane i opisane teoretycznie i sytuacja wraca do normy, czyli do stanu stabilizacji i standardowego rozwiązywania typowych zadań, przez Thomasa Kuhna nazywanego nauką normalną.

Podobna sytuacja panuje w teoretycznych działach nauk przyrodniczych. Większość z nich osiągnęła poziom dojrzałości i kompletności i nikt nie spodziewa się po nich jakichkolwiek rewolucyjnych odkryć. Wielkie rewolucje w fizyce, w wyniku których powstała fizyka relatywistyczna i kwantowa, pokazały ograniczenia klasycznych teorii fizyki, takich jak mechanika, termodynamika i elektrodynamika, lecz jednocześnie udowodniły, że teorie te są wiarygodne i kompletne w zakresie swojej stosowalności. Wyjaśnienia niezgodności ich przewidywań z doświadczeniem szuka się na poziomie bardziej podstawowym, a nie w tych teoriach. Na przykład elektrodynamika klasyczna jest odpowiednią teorią pola elektromagnetycznego dopóty, dopóki opisuje się je jako obiekt ciągły i zapomina o istnieniu fotonów. Wnikając w jego kwantową naturę opuszczamy zakres elektrodynamiki klasycznej i przechodzimy na bardziej podstawowy kwantowy poziom opisu i zrozumienia zjawisk. Nie możemy zatem w granicach klasycznego opisu procesów poszukiwać zjawisk nowych, wymagających istotnych zmian teoretycznych. Z punktu widzenia nowoczesnej fizyki jej teorie klasyczne są zawsze przybliżone i pojęciowo uproszczone.

Nowość mogłaby zatem pojawić się tam, gdzie bada się kwantowe i relatywistyczne własności materii, lecz w większości teorii tego typu także nie ma dla niej miejsca, ponieważ teorie te są w zasadzie kompletne. Obie podstawowe teorie aktualnej fizyki - szczególnie teoria względności i mechanika kwantowa - nie napotkały dotąd na nie dające się wyjaśnić anomalie i nie wymagają poprawek. Ich wszystkie przewidywania są dobrze potwierdzone empirycznie, nawet zjawiska tak trudne do zrozumienia jak stany splątane. Fizycy mają kłopoty z intuicyjnym zrozumieniem i wyobrażeniem sobie procesów zachodzących na poziomie cząstek elementarnych i atomów, lecz nic nie wskazuje na to, że

sama mechanika kwantowa wymaga poważnych przeróbek lub uzupełnień. Jej ogólny schemat teoretyczny i prawa są nieustannie potwierdzane w licznych dziedzinach zastosowań. Tak samo jest ze szczególną teorią względności. Gdzie wobec tego można spodziewać się nowych wyzwań i zmian wiedzy o istotnych własnościach przyrody? Jeżeli takich zmian nie będzie, to nauka zacznie rozwijać się coraz wolniej i w końcu ustabilizuje się. Uczonym pozostanie tylko praca nad problemami być może trudnymi, lecz nie wymagającymi inwencji i wzbogacania pojęciowej struktury nauki, zwłaszcza fizyki i biologii. Nastąpi koniec nauki jako fascynującej przygody poznawczej ludzkości.

Propagatorem tezy o szybko zbliżającym się końcu nauki jest John Horgan, autor wydanego w 1996 roku bestsellera *KONIEC NAUKI czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*. Był on autorem wywiadów dla pisma „Scientific American”, przeprowadzonych z wieloma wybitnymi fizykami, kosmologami, biologami, informatykami itp. Tematem rozmów była sprawa przyszłości ich dziedzin, a ogólnym wnioskiem tych wypowiedzi było przekonanie, że podstawowe dziedziny nauki osiągnęły lub wkrótce osiągną kres swego rozwoju. Horgan dobrze opracował i uzasadnił swoje przekonanie, dlatego nie omawiając jego argumentów i analiz przejdziemy do zbadania stanowiska przeciwnego, zgodnie z którym nasza obecna wiedza o przyrodzie nie jest jeszcze kompletna i spójna, dlatego wymaga głębokich zmian. Naszym zadaniem jest ustalenie, gdzie można oczekiwać tych zmian.

Odpowiadając na to pytanie odwołamy się do dobrze opracowanego znanego obrazu hierarchicznej struktury materii. Największym osiągnięciem nauk przyrodniczych było udowodnienie, że materia ma budowę atomową, czyli istnieją najmniejsze, podstawowe i niepodzielne składniki wszystkich obiektów fizycznych. Nie są to wprawdzie, jak sądzili Grecy, klasycznie rozumiane atomy, lecz cząstki elementarne, z których składają się jądra atomowe, atomy i molekuly. Poszczególne poziomy strukturalne materii można ułożyć w ciąg, rozpoczynający się od cząstek, poprzez jądra, atomy itd. aż do gwiazd, galaktyk i całego Wszechświata. Prawie wszystkie rodzaje obiektów fizycznych są dobrze poznane. W badaniu i wyjaśnianiu ich własności niezwykle skuteczna okazała się metoda analityczna. Polega ona na podzieleniu obiektu złożo-

nego na jego części, poznaniu tych części i odtworzeniu struktury oraz własności całości w oparciu o wiedzę o częściach. Stosując tę metodę można zrozumieć własności molekuł jako układów atomowych, jąder jako układów złożonych z nukleonów, kryształów jako struktur złożonych z atomów. W podobny sposób stosuje się w biologii prawa fizyki i chemii traktując organizmy jako bardzo skomplikowane układy fizyczne i chemiczne. Jednak nie wszystkie własności układów złożonych można zadowalająco sprowadzić do własności ich części, dlatego coraz szersze zastosowanie w nauce mają sposoby całościowego opisu układów dynamicznych, zwane ogólnie teorią chaosu. Teoria ta, stosowana obok klasycznych analiz redukcjonistycznych, doprowadziła do dobrego poznania większości poziomów budowy materii. Odpowiednie działy nauki opisujące te poziomy są kompletne lub bliskie kompletności. Przyjrzyjmy się tym teoriom.

Najprostszymi strukturami są jądra atomowe. Ich teoria nie jest dokładna, nie ma jednego zadowalającego modelu jąder i pozostało wiele trudnych pytań, na które trzeba odpowiedzieć, jednak nie ma oznak tego, iż potrzebne są zasadnicze zmiany i nowe podejście do jąder. Trzeba przeprowadzać nowe eksperymenty, poszerzać wiedzę o jądrach i udoskonalać modele oraz metody obliczeniowe. Jest to sytuacja typowa dla dobrze opracowanych dziedzin i nie widać potrzeby zmian ani istotnego rozszerzania teorii.

W teorii atomów i ich prostych związków sytuacja jest stabilna i dobrze poznana. Fizyka i chemia kwantowa dobrze wyjaśniają własności atomów i procesów atomowych; nie ma zjawisk, których zrozumienie i modelowanie sprawiałoby trudności. Jednak nie wszystko można dokładnie wyliczyć teoretycznie z powodu potrzeby wykonywania skomplikowanych obliczeń. Badacze muszą stosować przybliżone modele już przy wyliczaniu własności kilkuatomowych molekuł. W teorii atomów i prostych związków mikroredukcjonizm jest najbardziej skuteczny, ponieważ te układy nie mają całościowych własności nieredukowalnych do własności ich części.

Dobrze rozwinięta i pozbawiona zasadniczych trudności jest także teoria ciał stałych, która dobrze sobie radzi opisując i wyjaśniając własności kryształów, metali, półprzewodników itp. W tej dziedzinie zda-

rzają się niespodzianki, takie jak odkryte ćwierć wieku temu nadprzewodnictwo wysokotemperaturowe, lecz fizycy skutecznie sobie z nimi radzą pozostając w ramach standardowego kwantowego modelu, bez wprowadzania podstawowych zmian. Praktyczne sukcesy mikroelektroniki, chemii i szybko rozwijających się nanotechnologii dowodzą, iż wiedza o atomach, molekułach i kryształach jest kompletna i dokładna. Fizycy potrafią manipulować pojedynczymi atomami, kwantowymi zespołami kilkudziesięciu atomów (kropki kwantowe) i warstwami jednoatomowymi. Chemicy projektują i konstruują molekuły o zadanych własnościach, tworząc związki, które nigdy nie powstały w przyrodzie.

Obecnie największy postęp w poznawaniu własności i dynamiki złożonych struktur dokonuje się w biologii, zwłaszcza w genetyce i biologii molekularnej. Metoda analityczna była tradycyjnie krytykowana przez biologów, którzy zwracali uwagę na to, iż organizmy żywe nie są jedynie sumą swoich prostych części, podlegających prawom fizyki i chemii. Ich integralność, bogatą dynamikę i stabilność można zrozumieć dodając do praw lokalnych prawa globalne, wykraczające poza własności części i ich lokalnych oddziaływań. Z tego powodu w biologii dokonuje się swoista synteza podejścia lokalnego (mikroredukcjonizmu) i całościowego. Podejścia te były do niedawna traktowane jako konkurencyjne i przeciwstawne, natomiast obecnie używa się ich jako uzupełniających się, komplementarnych opisów struktur dynamicznych. Zaskakujące wyniki badania makromolekuł, DNA, komórek, układu nerwowego i mózgu, oraz systemów ekologicznych z pewnością będą źródłem wielu niespodzianek, wydaje się jednak, że uczeni dysponują wystarczająco bogatym zestawem teorii podstawowych, metod i praw, aby bez rewolucyjnych zmian dobrze zrozumieć i opisać wszystko to, co jest związane z życiem. Można więc twierdzić, że chociaż w tej sferze czeka nas wiele niespodzianek i nowych ważnych rezultatów, nic nie wskazuje na to, iż w biologii może nastąpić rewolucja.

Nie będziemy kontynuować tego przeglądu nauk przyrodniczych, lecz skoncentrujemy uwagę na wniosku, jaki z niego wynika. Jest on następujący: Otaczający nas świat przyrody ma strukturę hierarchiczną. Ucnieni nauczyli się wyjaśniać własności układów złożonych odwołując się do własności ich części i budowy wewnętrznej. W przypadku ukła-

dów stosunkowo prostych, takich jak jądra atomowe, atomy, molekuly, kryształy, gazy, ciecze i gwiazdy, metoda ta jest skuteczna i wystarczająca. Chcąc zrozumieć dynamikę i własności układów zintegrowanych, takich jak nieliniowe struktury termodynamiczne i organizmy, trzeba stosować dodatkowo prawa globalne i wtedy teoria także staje się zadowalająca. W rezultacie większość teorii fizyki i chemii jest kompletna i nie wymaga istotnych zmian. W tych dziedzinach, głównie biologicznych, lecz także w psychologii, kognitywistyce i ekonomii, które szybko się rozwijają i są dalekie od kompletności, oczekuje się ważnych niespodzianek i zmian, lecz zmiany te nie powinny prowadzić do rewolucji. Dziedziny te prędzej czy później dojdą do stanu nasycenia. Ich wyniki, problemy i modele ustabilizują się i zabraknie w nich miejsca na twórcze idee.

Z powyższego obrazu budowy materii i stanu wiedzy o jej obiektach i własnościach wynika wniosek ważny dla naszego problemu. Chodzi o to, że podstawowe nierozwiązane pytania i trudności mogą pojawić się jedynie w działach badających skrajne poziomy materii, czyli cząstki elementarne i Wszechświat. I tak rzeczywiście jest, ponieważ istotny postęp dokonuje się współcześnie tylko w czterech dziedzinach: teorii cząstek, mechanice kwantowej, biologii i kosmologii. Przyjrzyjmy się więc tym naukom.

Zacniemy od mechaniki kwantowej. Chociaż ma ona ponad sto lat, fizycy wciąż spierają się o nią i dążą do zmian. Spory te nie wynikają jednak z trudności w uzgodnieniu jej przewidywań z obserwacjami i eksperymentami, ponieważ pod tym względem wszystko jest w porządku. Są one konsekwencją kłopotów ze zrozumieniem tego, co dzieje się w mikroświecie. Jego pewne podstawowe własności są absurdalne z punktu widzenia świata, w którym żyjemy i który spostrzegamy zmysłami. Większość fizyków pogodziła się z tym, lecz dla niektórych jest to sytuacja trudna do zniesienia i próbują oni tak przebudować fizykę kwantową, by dawała zrozumiały opis świata atomów i cząstek elementarnych. Prace te mają przeważnie charakter interpretacyjny, nie chodzi w nich o uzupełnienie ani zmianę teorii, lecz o jej sformułowanie w sposób zgodny z pewnymi intuicjami. Z tego powodu różne sformułowania mechaniki kwantowej, a jest ich kilkanaście, prowadzą do tych samych

przewidywań i obserwowanych efektów. Jeżeli udałooby się w końcu znaleźć interpretację mechaniki kwantowej, która zadowoliliby wszystkich, to i tak nie pojawiłyby się nowe perspektywy badawcze, ponieważ jej empiryczne konsekwencje byłyby takie same jak aktualnej teorii kwantowej. Fizycy musieliby najwyżej w nowy sposób sformułować teorię jądra, atomów, molekuł, plazmy itp. Ważne zmiany mogłyby zajść jedynie tam, gdzie nie ma jeszcze dokładnej i dobrej teorii, czyli w dziedzinie cząstek elementarnych.

Fizyka cząstek elementarnych znajduje się w innej sytuacji niż większość działów fizyki i chemii. Jej trudności i braki są tak poważne, iż powszechne jest przekonanie o potrzebie stworzenia całkowicie nowej teorii, w spójny i kompletny sposób opisującej najniższy poziom struktury materii. Teoria taka mogłaby zawierać także nowe sformułowanie tego, co obecnie opisuje mechanika kwantowa, dlatego nowości i poważnych rewolucyjnych odkryć szuka się w jednolitej teorii cząstek elementarnych i ich oddziaływań. Teorii takiej dotąd nie sformułowano, chociaż przekonanie o jej konieczności i możliwości jest powszechne. Tak więc główny wysiłek fizyków dążących do pełnego zrozumienia mikroświata idzie w kierunku fizyki cząstek, która nie jest ani kompletna, ani spójna. Jest to więc ten dział nauki, któremu obecnie nie grozi skostnienie i wyczerpanie się ciekawej i trudnej tematyki badawczej. Mamy więc w końcu podstawową dziedzinę nauk przyrodniczych, która ma poważne trudności, szybko rozwija się i daleka jest od stanu, który groziłby nudą i rutyną.

Na przeciwnym krańcu badań budowy materii, w kosmologii, sytuacja jest jeszcze bardziej niepewna i rewolucyjna. Dominująca w niej inflacyjna teoria pochodzenia i historii Wszechświata, oparta na ogólnej teorii względności i kwantowej teorii pola, ma obecnie ogromne trudności, wyraźnie wskazujące na to, iż potrzebne są gruntowne zmiany. Nie ma tutaj miejsca na wyjaśnianie źródła tych trudności, wspomnimy tylko, że odnoszą się do nich dwa coraz bardziej popularne terminy - ciemnej materii i ciemnej energii. Pojęcia te zostały wprowadzone przez astrofizyków, gdy odkryli oni, że brak im wyjaśnienia obserwowanych ruchów gwiazd w galaktykach, wzajemnych ruchów galaktyk i szybkości rozszerzania się całego Wszechświata. Na poziomie obiektów astro-

nomicznych: gwiazd, planet, komet, galaktyk itp. jedyną działającą siłą jest grawitacja, pod wpływem której odbywają się wszystkie procesy, na przykład dobrze poznany ruch planet wokół Słońca. Z tego powodu teoretyczną podstawą astronomii, a później kosmologii była teoria grawitacji Newtona, sto lat temu zastąpiona przez ogólną teorię względności. Dzięki sile grawitacji miliardy gwiazd tworzą galaktyki, w ramach których gwiazdy te poruszają się w skoordynowany sposób. Najbardziej powiązane i zgrane są ruchy gwiazd w galaktykach spiralnych, które jako całość obracają się wokół środka masy, zachowując swój kształt.

Do niedawna było dla astronomów sprawą oczywistą, że ruchy i tory gwiazd wewnątrz galaktyki są konsekwencją ich wzajemnych oddziaływań grawitacyjnych. Okazało się jednak, że nie jest to prawdą. Znając rozmiary i okres obrotu galaktyk spiralnych wyliczono, że siła grawitacji jest stanowczo zbyt mała, aby przeciwdziałać sile odśrodkowej wynikającej z ich obrotu. Aby w typowej galaktyce spiralnej nie dopuścić do rozbiegania się gwiazd i rozpadu całości, potrzeba masy około pięć razy większej od sumy mas wszystkich gwiazd tworzących daną galaktykę. Tę brakującą materię, potrzebną tylko po to, aby wyjaśnić dynamikę gwiazd i galaktyk, nazywa się ciemną materią. Przymiotnik 'ciemna' oznacza, że materii tej w żaden sposób nie można zaobserwować, nie wiadomo o niej nic, oprócz tego, że jest źródłem siły grawitacji, wpływającej na ruch obserwowanych gwiazd. Obecnie prowadząc dokładne obserwacje ruchu poszczególnych gwiazd astronomowie są w stanie obliczyć, ile 'ciemnej' materii znajduje się w ich otoczeniu. Materia ta potrzebna jest także przy analizie wzajemnie powiązanych ruchów galaktyk tworzących gromady. Działająca między nimi siła grawitacji także wskazuje na istnienie ciemnej materii.

Na tym nie koniec, okazało się bowiem, że Wszechświat jako całość rozszerza się szybciej, niż to wynika z równań Einsteina. Dodatkowy czynnik przyspieszający ucieczkę galaktyk nazwano ciemną energią. Jest on kilka razy silniejszy od siły grawitacji. W rezultacie po wprowadzeniu do dynamiki Wszechświata obu hipotetycznych rodzajów materii okazuje się, że to, co znamy i obserwujemy, i co do niedawna uważano za całą materię - gwiazdy, planety, drobne ciała, obłoki pyłu kosmicznego, promieniowanie - stanowi zaledwie 4% całej materii działającej

na poziomie gwiazd i galaktyk. O pozostałych 96% materii wiemy tylko to, że wpływa na ruch obserwowanych gwiazd i galaktyk. Jest to, trzeba przyznać, sytuacja wymagająca poważnych zmian na podstawowym poziomie rozumienia istoty materii. Z tego powodu kosmologia jest w stanie głębokiego kryzysu, a wyjścia z tego kryzysu nie widać.

Do omówienia pozostała jeszcze biologia. Była mowa o tym, że biolodzy są zadowoleni ze stosowanych w niej metod lokalnego, czyli redukcjonistycznego, i globalnego opisu zjawisk. Od fizyki i chemii różni się ona dynamiką i złożonością badanych układów i procesów. Uczni coraz lepiej rozumieją, jak silnie sprzężone i dopasowane do siebie są lokalne procesy zachodzące w organizmach na każdym poziomie ich struktury. Powstała niedawno teoria złożoności ma w biologii najlepsze pole do działania, i dzięki biologii coraz więcej dowiadujemy się o tym, jak bogate i twórcze mogą być powiązania występujące w skomplikowanych układach dynamicznych. Prowadzi to do stałego wzbogacenia języka, metod i praw nauk przyrodniczych. Jest to jednak w przekonaniu większości biologów proces rozwoju nie prowadzący do istotnych, rewolucyjnych zmian. Czy wobec tego w biologii może dojść do rewolucji naukowej? Biolodzy, z którymi wywiady zamieścił Horgan w swojej książce, w zasadzie rewolucji takiej nie przewidywali. Uważali oni, że zasadnicze sposoby opisu i interpretacji zjawisk biologicznych są już utrwalone i nie ulegną zmianie, chociaż wiele jest jeszcze do zrobienia. W niektórych dziedzinach, na przykład w teorii ewolucji, trwają zasadnicze dyskusje, lecz wyjście poza schemat sformułowany przez Darwina nie jest możliwe. Z uczonymi tymi nie trzeba się jednak zgadzać. Może się okazać, że dokładne poznanie sieci sprzężeń kształtujących własności i dynamikę skomplikowanych układów, takich jak układ nerwowy lub mózg, doprowadzi do zasadniczych zmian w rozumieniu wpływu części na całość i całości na części. Mogłoby to stać się przyczyną odmiennego, nowego spojrzenia na budowę, historię i dynamikę świata przyrody. Pozostaje pytanie o to, czy konsekwencją tego nowego podejścia do powiązania części i całości byłyby nowe przewidywania empiryczne lub nowe dziedziny badań, tak jak miało to miejsce w przypadku fizyki kwantowej, która ukazała fizykom nie znaną wcześniej dziedzinę mikroświata.

Innym źródłem rewolucyjnych zmian naukowego obrazu świata mogłoby być zetknięcie się naszej cywilizacji z formami materii ożywionej zbudowanej w inny sposób niż ziemską. Mogłyby to być, na przykład, związki zbudowane z krzemu zamiast z węgla. Wtedy potrzebna byłaby inna biologia.

Doszliśmy w ten sposób do końca przeglądu obecnego stanu nauk przyrodniczych w poszukiwaniu działów rozwijających się i poszerzających naukowy obraz świata. Takimi twórczymi dziedzinami nauki są bez wątpienia badania prowadzone w świecie cząstek elementarnych i w kosmologii - naukach badających najniższy i najwyższy poziom struktury materii. W tych dziedzinach bez przerwy dzieją się rzeczy ważne i nowe i nie wiadomo obecnie, do czego doprowadzi ich rozwój. W ich obecnym stanie konieczność sformułowania nowej zadowalającej teorii cząstek, oraz nowej kosmologii jest oczywista, dlatego warto zastanowić się nad pytaniem, jaki byłby wpływ tych poszukiwanych teorii na pozostałe dziedziny i na naukowy obraz świata. Jeżeli chodzi o ogólne zrozumienie podstawowych własności i składników materii, to znaczenie nowej teorii byłoby ogromne. Fizycy pracujący nad różnymi wersjami jednolitej teorii cząstek mają wobec niej określone oczekiwania. Chcą, aby stworzyła ona jednolity obraz wszystkich rodzajów cząstek; wyjaśniła ich własności takie jak ładunek elektryczny, spin, izospin, dziwność; połączyła wszystkie podstawowe oddziaływania. Uчени są uparci i będą pracować tak długo, aż znajdą odpowiedź na te pytania. Podobnie w kosmologii trzeba wyjaśnić, jaka jest natura ciemnej materii i ciemnej energii, jakie były przyczyny Wielkiego Wybuchu, czy Wszechświat istniał przed Wielkim Wybuchem i czy istnieją inne wszechświaty. Problemy te mają podstawowe znaczenie dla stworzenia pełnej wiedzy o przyrodzie, dlatego zachodzące obecnie i przewidywane zmiany będą miały zasadniczy wpływ na naukowy obraz świata.

Inaczej przedstawia się zagadnienie wpływu zmian w fizyce cząstek i w kosmologii na pozostałe teorie fizyki i chemii. Teorie innych szczegółów budowy materii są już tak ustabilizowane i dojrzałe, że trudno wyobrazić sobie, by mogły w nich zajść ważne zmiany związane z nowym spojrzeniem na cząstki i historię materii. Ogólne poglądy mogą zmienić się radykalnie, lecz konkretna wiedza o atomach, molekułach, kryszta-

łach i organizmach pozostanie ta sama, ponieważ nie ma w niej miejsca na radykalne nowości. Możemy sobie, oczywiście, fantazjować na temat innych cywilizacji i spotkania z ich przedstawicielami, których nauka byłaby zasadniczo odmienna od naszej. Gdyby takie wyżej rozwinięte istoty rozumne przywędrowały na Ziemię i pokazały swoje możliwości, trzeba byłoby odrzucić naszą naukę i zacząć od nowa, a tego się nie da przewidzieć ani zaplanować. Pozostając w ramach obecnej wiedzy o przyrodzie widzimy, że w zasadniczych sprawach wymaga ona ważnych zmian, lecz większość jej teorii jest już dojrzała i zadowolająca.

Z tym wnioskiem nie wszyscy się zgodzą. Uczeń i filozofowie przekonani o tym, że w przyszłości zajdą rewolucyjne zmiany w większości działów fizyki, chemii i biologii, przyrównują obecny stan fizyki do stanu fizyki klasycznej pod koniec XIX wieku. Wtedy kilku wybitnych uczonych, zafascynowanych osiągnięciami fizyki atomowej, mechaniki, elektrodynamiki, termodynamiki i chemii, było przekonanych, że wiedza o podstawowych własnościach materii i o atomach jest już kompletna i pozostały tylko do wyjaśnienia pewne drobne szczegóły. Oto co na ten temat powiedział Max Planck w wykładzie wygłoszonym w 1924 roku (Planck, 2003, s. 186): „Chyba w żadnym innym półwieczu fizyka tak gruntownie i tak kompletnie nie zmieniła swojego oblicza. Gdy rozpoczynałem studia fizyczne i zasięgałem rady u mojego czcigodnego nauczyciela Philippa von Jolly’ego na temat warunków i perspektyw moich studiów, przedstawił mi on fizykę jako wysoko rozwiniętą, niemal całkowicie dojrzałą naukę, która ponadto, przez odkrycie zasady zachowania energii, została niejako ukoronowana i zapewne wkrótce uzyska stabilną ostateczną formę. Zapewne jest jeszcze w tym czy innym zakątku jakiś pyłek albo pryszczek do zbadania i uporządkowania, ale system jako całość jest wystarczająco zabezpieczony i fizyka teoretyczna wyraźnie zbliża się do takiego stanu doskonałości, jaki na przykład geometria ma już od stuleci”.

Cytując ten pogląd wspomina się zwykle, że jako dwa problemy wymagające wyjaśnienia wymieniano rozkład promieniowania ciała doskonale czarnego i nieudane poszukiwania eteru elektromagnetycznego. Rozwiązanie tych zagadnień było początkiem nowej, całkowicie innej fizyki. W podobnej sytuacji znajduje się fizyka dzisiejsza, która ma o

wiele poważniejsze problemy niż fizyka klasyczna sto lat temu, dlatego uzasadnione jest przekonanie o czekających tę naukę rewolucyjnych przemianach, które otworzą nowe perspektywy i usuną w cień aktualne teorie.

Zwolennicy takiego spojrzenia na przyszłość fizyki mają rację, jeżeli bierze się pod uwagę świadomość fizyków i ich stosunek do tworzonych przez siebie teorii. Sto lat temu powszechne było spojrzenie na rozwój nauki jako na stałe powiększanie wiedzy sprawdzonej i pewnej, której prawdziwość nigdy nie będzie podważona. Naukowcy wiedzieli, że w nauce pojawiają się teorie fałszywe lub niedoskonałe, lecz byli przekonani, że w miarę rozwoju wiedzy fałsz jest skutecznie eliminowany. Teorie dobrze poznane i sprawdzone mogą być rozwijane i uzupełniane, nie grozi im jednak odrzucenie. Był to kumulatywny model rozwoju nauki, uważany za oczywisty aż do okresu powstania rewolucyjnych teorii fizycznych. Teorie te nie tylko poszerzyły wiedzę o przyrodzie, lecz przede wszystkim pokazały, że klasyczna mechanika, przez setki lat traktowana jako symbol teorii prawdziwej i uniwersalnej, jest teorią przybliżoną i nie nadaje się do wyjaśnienia procesów kwantowych. Trzeba była zastąpić ją przez dwie nowe teorie - szczególną teorię względności i mechanikę kwantową. To pozbawienie mechaniki jej centralnej pozycji w fizyce było szokiem, z którym wielu uczonych nie mogło się pogodzić. Obecnie uczeni i filozofowie wiedzą, że każda teoria, niezależnie od stopnia jej precyzji i zgodności z doświadczeniem, może w przyszłości podzielić los mechaniki. Innymi słowy, dobrze wiadomo, że nie ma teorii absolutnie prawdziwych. Gdyby nawet udało się taką teorię sformułować, to i tak uczeni nie byliby w stanie udowodnić, że opisuje ona prawdziwą strukturę przyrody, ponieważ nie ma metody niezależnego od nauki poznania przyrody. Po tych doświadczeniach naukowcy są ostrożniejsi i spodziewają się niespodzianek, które mogą zmusić ich do radykalnej zmiany teorii dobrze potwierdzonych i skutecznie stosowanych w technice. Z tych powodów, rozwijając teorie coraz dokładniejsze i skuteczniejsze, spodziewają się istotnych zmian, tym bardziej, że w teorii cząstek elementarnych i kosmologii zmiany takie są potrzebne i pożądane.

Z drugiej strony, większość działów fizyki, chemii i biologii jest już tak rozwinięta, precyzyjna i skuteczna, że nie ma w nich miejsca na istotne przeróbki i zmiany. Oczekiwane rewolucje mogłyby zmienić podstawowy obraz materii, lecz, jak była o tym mowa, ich wpływ na teorie opisujące dobrze poznane struktury, takie jak atomy, molekuły i kryształy, byłby nikły. Fizycy przełomu XIX i XX wieku byli w przeciwniej sytuacji. Mogli wprawdzie wierzyć, tak jak cytowany nauczyciel Plancka, że poznali podstawowe składniki i własności materii, lecz w prawie każdej teorii szybko dochodzili do jej granic, napotykając pytania, na które nie było odpowiedzi, w nawet nie było wiadomo, jak odpowiedź taką uzyskać. Weźmy dla przykładu teorię atomową.

Udowodnienie, że wszystkie makroskopowe obiekty fizyczne składają się z atomów było chyba największym sukcesem nauk przyrodniczych XIX wieku i ukoronowaniem klasycznego okresu ich rozwoju. Atomowa teoria budowy materii stała się podstawą chemii, fizyki statystycznej, teorii cieczy i ciał stałych, termodynamiki. Tablica Mendelejewa dawała kompletną klasyfikację wszystkich możliwych rodzajów pierwiastków, dzieląc je na rodziny o podobnych własnościach. Dzięki temu była ona podstawą teorii wszelkich reakcji chemicznych i powstających w ich wyniku prostych związków. Mogło się wydawać, że w dziedzinie chemii niczego więcej nie potrzeba. Tymczasem wiedza o atomach była powierzchowna i niepełna. Przede wszystkim nie było wiadomo, jaka jest natura atomów, ich własności, takich jak wartośćowość i reakcji chemicznych. Uczni nie wiedzieli, dlaczego atomy, łącząc się w molekułę, wydzielają ciepło i jaki jest mechanizm ich połączeń. Naiwne, pochodzące od Demokryta poglądy przedstawienie atomów jako bryłek o określonych kształtach, zaopatrzonych w wypustki i haczyki, za pomocą których łączą się w zespoły, nie wystarczało. Próbowano opisać atomy jako zawirowania eteru lub jako układy złożone z najprostszego atomu wodoru, lecz modele te nie dawały dobrych wyjaśnień ani przewidywań. Ponadto tablica Mendelejewa była odgadnięta, nie było wiadomo, dlaczego istnieją określone rodziny pierwiastków. Podsumowując tę sytuację można stwierdzić, że teoria atomowa była dobrym punktem wyjścia dla teorii wyższych szczebli budowy materii, lecz sama wymagała głębszego wyjaśnienia, które dała

kwantowa teoria atomów. Czy w tej sytuacji teza o końcu fizyki i chemii nie była naiwną przesadą? Tym bardziej, że w tym okresie fizycy poznali przemiany jądrowe i wiedzieli, że z atomów wydzielają się różne rodzaje promieniowania. Ponadto wiadomo było, że procesy emisji promieniowania zmieniają rodzaj atomu.

Podobne podstawowe braki miały inne teorie. Na przykład klasyczna termodynamika dobrze tłumaczyła ciepło właściwe gazów i cieczy, natomiast zawodziła przy opisie ciał stałych. W mechanice statystycznej trwały w tym okresie spory dotyczące jej teoretycznych podstaw. W astronomii nie było wiadomo, skąd pochodzą ogromne ilości ciepła, dzięki którym gwiazdy zachowują wysoką temperaturę przez miliony lat. Dzięki budowie coraz lepszych teleskopów uczeni odkrywali inne galaktyki i powoli uświadamiali sobie ogrom kosmosu. Oprócz kilku dobrze opracowanych i poznanych teorii, takich jak mechanika i elektrodynamika, większość ważnych teorii fizyki była w tym czasie w stanie szybkiego rozwoju lub poważnego kryzysu i dzisiaj, patrząc wstecz można łatwo stwierdzić, jak potrzebne były istotne zmiany i nowe teorie. Obecnie, oprócz fizyki cząstek i kosmologii, potrzeby takiej nie ma. Z tego powodu porównywanie obecnej sytuacji fizyki z sytuacją sprzed stu lat jest mało przekonujące i nieuzasadnione.

Pora na uwagi końcowe. Zdaję sobie sprawę z tego, że zaprezentowane przeze mnie stanowisko w sprawie perspektyw istotnych zmian fizyki współczesnej nie jest popularne. Sformułowana przez Th. Kuhna pół wieku temu teoria rewolucji naukowych głęboko zmieniła filozofię nauki, prowadząc do zmian w koncepcji prawdy naukowej i do wzrostu znaczenia antyrealizmu. Skrajne poglądy antyrealistyczne, typu anarchizmu metodologicznego Feyerabenda, nie są jednak zgodne z przekonaniami uczonych i sytuacją w naukach przyrodniczych, które coraz bardziej stabilizują się. W rezultacie realizm w bardziej wyrafinowanej postaci zyskuje na znaczeniu, a o potrzebie rewolucji w dobrze potwierdzonych i rozwiniętych dziedzinach nauki mówi się coraz mniej. Dokładne badania historyczne pokazały, że najbardziej znane rewolucje naukowe, powstanie fizyki relatywistycznej i kwantowej, nie były wcale takie 'rewolucyjne', jak twierdzili zwolennicy Kuhna; że było w nich obecne nawiązanie do fizyki klasycznej. Rozwój nauki nie jest ani cał-

kowiecie kumulatywny i zachowawczy, ani z konieczności przerywany rewolucjami. Rewolucje zachodzą wtedy, gdy uczeni dochodzą do zjawisk istotnie nowych. Wydaje się, że zjawisk takich w obecnej nauce jest coraz mniej.

Prognozy na temat rozwoju wiedzy są zawsze ryzykowne i wbrew sformułowanym powyżej wnioskom może dojść do rewolucji, której zasięgu i głębi nie potrafimy sobie obecnie wyobrazić. Celem tych rozważań była ocena, na ile rewolucję taką można przewidzieć na podstawie aktualnego stanu wiedzy o przyrodzie. Wiedza ta staje się coraz bardziej kompletna i stabilna, a miejsca dla głębokich zmian jest w niej coraz mniej. Teza o zbliżającym się końcu nauki jest coraz lepiej uzasadniona.

Literatura:

Horgan J., 1999, *KONIEC NAUKI czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, przełożył Michał Tempczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Planck M., 2003, *NOWE DROGI POZNANIA FIZYCZNEGO A FILOZOFIA*, przełożył Kazimierz Napiórkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Summary

The XX century was a period of rapid changes in physics, chemistry and biology. The process of their development is now continuing. The question appears what are the limits of the conceptual and experimental development of natural sciences. The analysis of the present state of science shows, that most of its fields are stable and almost complete. Inside them there is no need nor place for revolutionary changes. Only elementary particle physics and cosmology are now in the period of deep crisis therefore scientists try to formulate new revolutionary theories. Such theories would change the general scientific picture of the material world, however their influence on other fields of science would be rather small. Science is aging and small part of it is creative and open to new ideas.

Key words: limits of sciences, revolutionary changes, new ideas.

MIECZYŚŁA W OMYŚŁA
Uniwersytet Warszawski

INTUICJA W NAUKACH FORMALNYCH¹

Celem artykułu jest zapoznanie czytelnika, który nie jest matematykiem ani logikiem, z rolą intuicji w naukach dedukcyjnych sformalizowanych. Tytułowe zagadnienie jest rozpatrywane z punktu widzenia filozofii nauki, a nie z punktu widzenia psychologii i matematyki. Intuicja jest tutaj traktowana jako pewien pomost między szeroko rozumianą obserwacją a ścisłym dedukcyjnym rozumowaniem.

1. Przedmiot nauk formalnych.

1.1 Przedmiot matematyki.

Nauki formalne to przede wszystkim matematyka i logika. W starożytności sądzono, że matematyka jest nauką o liczbach i figurach geometrycznych. Dlatego przez wiele stuleci podstawowymi dyscyplinami matematycznymi była arytmetyka i geometria. Nauki takie, jak mechanika, astronomia, optyka i akustyka uważano również za nauki matematyczne dlatego, że podstawowe prawa tych nauk wyrażają się za pomocą związków między wielkościami liczbowymi. Poglądy te panowały aż do XVII wieku. Jednak badania matematyczne prowadzone na przestrzeni wieków doprowadziły do współczesnych poglądów na temat przedmiotu matematyki, zgodnie z którymi istotą matematyki jest badanie możliwych struktur formalnych. Nie należy natomiast do matematyki dociekanie, między jakiego typu przedmiotami struktury te mogą się realizować.

Przytoczymy niektóre poglądy wybitnych matematyków odnoszące się do tej kwestii. George Boole w swoich pismach z lat 1847-1854

¹ Jest to nieco zmodyfikowany referat wygłoszony na konferencji „Intuicja w procesie decyzyjnym” zorganizowaną przez Wyższą Szkołę Promocji w Warszawie. Pracę wykonano w ramach programu badawczego nr NN 1101 410835 *Semantyka i pragmatyka zdań. Filozofia fizyka i figo meta-filozofia*.

stwierdza: „nie należy do istoty matematyki zajmować się ideami liczby i wielkości, tylko operacjami rozważanymi samymi w sobie, niezależnie od różnych obiektów, do których mogą być zastosowane”.

Niemiecki matematyk Hankel² określał matematykę jako „czystą teorię form, mającą za przedmiot nie kombinację wielkości czy ich obrazów czyli liczb, lecz obiektów myślowych, którym odpowiadać mogą obiekty lub relacje efektywne, choć odpowiedniość taka nie jest konieczna”.

Z bardziej współczesnych matematyków, to wybitny matematyk francuski Henri Poincare w książce *Nauka i hipoteza* napisał: „Matematycy nie badają przedmiotów, lecz stosunki między przedmiotami, obojętne jest im tedy zastąpienie tych przedmiotów przez inne, byleby tylko stosunki nie zostały zmienione”. Z kolei wybitny matematyk rosyjski A. D. Aleksandrow w pracy *Co to jest geometria* napisał: „Nie należy wyobrażać sobie rozwoju geometrii w ten sposób, że rejestruje ona jedynie i opisuje w języku geometrycznym formy i stosunki napotymane w praktyce i podobne do przestrzennych (...) Przy abstrakcyjnym ich określeniu przestrzenie i figury rozpatruje się, jako możliwe formy rzeczywistości”.

Matematycy podkreślają, że nie zajmują się dowolnymi formalnymi teoriami, tylko tymi, które mają intuicyjne podłoże. W przedmowie do książki [2] Wiliama Fellera czytamy: „W każdej dyscyplinie musimy starannie wyróżnić trzy aspekty teorii: (a) formalną treść logiczną, (b) podłoże intuicyjne, (c) zastosowania” . Teorie matematyczne zawarte w takich działach matematyki, jak: arytmetyka, geometria, analiza matematyczna, rachunek prawdopodobieństwa, statystyka, teoria gier mają łatwo uchwytnie podłoże intuicyjne i teorie te są pewnymi wyidealizowanymi schematyzacjami pewnych aspektów świata.

1.2 Przedmiot logiki.

Podobnie do matematyki, również logika jest nauką formalną. Bada ona strukturę czy też formę poprawnych rozumowań. Poszczególne rozumowanie jest procesem psychicznym i jako proces psychiczny może być przedmiotem badań psychologii. Natomiast badanie wzajemnych

² Poglądy Boole’a, Hankela i innych matematyków cytujemy za Nichlas Bourbaki: *Elementy historii matematyki*, tłum. S. Dobrzycki. Warszawa 1980.

związków zachodzących między treściami myśli wykracza poza psychologię.

Aby wzajemne związki logiczne między myślami mogły być badane w sposób naukowy, myśli te muszą być wyrażone, a następnie poddane badaniu, które jest możliwe do ogólnie dostępnego sprawdzenia.

U źródeł logiki - jako nauki, znajduje się pogląd, że wszelkie intuicyjne rozumowanie jest mniej lub bardziej poprawnie wyrażalne językowo i może być reprezentowane przez pewien formalny schemat rozumowania. Logika ustala formalne schematy poprawnych rozumowań oraz zajmuje się możliwymi związkami formalnymi zachodzącymi z jednej strony między strukturą języka a strukturą rzeczywistości, a z drugiej strony między językiem a jego użytkownikami.

W logice określa się idealne języki, które posiadają istotne, z punktu widzenia rozumowania, cechy zarówno języków potocznych, jak i naukowych. W tych idealnych językach formalizujemy przeprowadzone w rzeczywistości rozumowania, dzięki czemu ujawniamy ukryte założenia rozumowań oraz wykrywamy ewentualne błędy popełniane w trakcie przeprowadzania wnioskowań.

Język we współczesnej logice został rozłożony na dwie składowe: język formalny oraz jego interpretację czyli model tego języka.

Język formalny jest to system znaków, którego zbiór wszystkich wyrażen poprawnie zbudowanych jest określony bez odwoływania się do interpretacji tego języka. Język formalny jest to język niezinterpretowany. Język formalny może mieć wiele, a nawet nieskończenie wiele różnych dopuszczalnych przez logikę interpretacji. W celu zinterpretowania języków formalnych współczesna semantyka logiczna posługuje się na ogół terminologią teoriomnogościową. Możliwe, czyli dopuszczalne, logicznie interpretacje języka określa się za pomocą zbiorów, relacji i funkcji.

Logicy konstruują przede wszystkim takie języki formalne, które służą lub mogą służyć do formalizacji rozumowań przeprowadzanych zarówno w języku potocznym jak i w językach nauki.

2. Podłoże intuicyjne logiki.

2.1 Intuicje w logice klasycznej.

Zwolennicy logiki klasycznej uważają, że reguły logiczne, które pozwalają z dowolnych zdań wyprowadzać zdania z nich wynikające, nie zależą od natury obiektów, których te zdania dotyczą. Niezależnie od tego, czy rozumiemy o przedmiotach konkretnych czy abstrakcyjnych, o tworach przyrody czy myśli ludzkiej, o przedmiotach rzeczywistych czy tylko pomyślanych, niezmiennych czy zmiennych, to prawa poprawnego rozumowania są takie same. Dlatego w schematach niezawodnych rozumowań formułowanych w logice klasycznej występują litery reprezentujące nazwy dowolnego rodzaju przedmiotów oraz litery reprezentujące dowolne własności przedmiotów i dowolne relacje.

Ponadto w języku klasycznej logiki występują: (a) wyłącznie spójniki prawdziwościowe, tzn. takie, że wartość logiczna zdania za ich pomocą złożonego zależy wyłącznie od wartości logicznych zdań składowych, (b) kwantyfikatory: ogólny i egzystencjalny, dlatego, że pojęcia ogólności i istnienia odnoszą się do dowolnego rodzaju przedmiotów. Ponadto zgodnie z filozofią logiki klasycznej: cokolwiek istnieje, jest przedmiotem, tzn. posiada jakieś własności, oraz każdy przedmiot istnieje, czyli nie ma przedmiotów nie istniejących. Natomiast istnieją pojęcia puste, to znaczy takie, pod które nie podpada żaden przedmiot.

Intuicje znajdujące się u podstaw niektórych logik nieklasycznych. Nie wszyscy jednak logicy i matematycy podzielają poglądy logików klasycznych, na przykład zwolennicy logiki i matematyki intuicjonistycznej sądzą, że nie możemy mechanicznie przenosić schematów rozumowań dotyczących zbiorów skończonych na zbiory nieskończone. Według intuicjonistów, istnieją tylko zbiory potencjalnie nieskończone, a nie istnieją zbiory aktualnie nieskończone.

Definicja

Zbiór A jest potencjalnie nieskończony, gdy w zbiorze tym można określić relację R , która jest równocześnie asymetryczna i przechodnia oraz dodatkowo spełnia warunek:

$$\forall x \exists y (x R y).$$

Przykładem zbioru potencjalnie nieskończonego jest zbiór liczb naturalnych N , gdyż w zbiorze tym można określić relację nierówności $<$ o następujących trzech własnościach:

$$(x < y) \longrightarrow \neg(y < x)$$

$$(x < y \wedge y < z) \rightarrow (x < z)$$

$$\forall x \exists y (x < y)$$

Podobnie potencjalnie nieskończonym jest zbiór liczb parzystych, gdyż dla każdej liczby parzystej istnieje liczba parzysta od niej większa.

Jeżeli wszystkie elementy danego zbioru potencjalnie nieskończonego istnieją równocześnie to zbiór jest aktualnie nieskończony. Według intuicjonistów jest to niemożliwe.

Ponadto zwolennicy logiki intuicjonistycznej kwestionują uniwersalną ważność klasycznego prawa wyłącznego środka:

$$(1) \quad p \vee \neg p$$

Według intuicjonistów, prawo to nie stosuje się do zbiorów nieskończonych. Dlatego, że z tego, że fałszywe jest zdanie $\neg p$ nie wynika na gruncie logiki intuicjonistycznej, że prawdziwe jest zdanie p .

Twierdzeniami logiki intuicjonistycznej są formuły:

$$(2) \quad [p \rightarrow (q \wedge \neg q)] \rightarrow \neg p$$

$$(3) \quad p \rightarrow \neg(\neg p)$$

$$(4) \quad (p \wedge \neg p) \rightarrow q$$

Natomiast nie są twierdzeniami logiki intuicjonistycznej formuły:

$$(5) \quad [\neg p \rightarrow (q \wedge \neg q)] \rightarrow p$$

$$(6) \quad \neg(\neg p) \rightarrow p$$

Formuła (5) nie jest prawem logiki intuicjonistycznej dlatego, że gdy za zmienną p podstawimy formułę $\exists x P(x)$ stwierdzającą, że istnieje przedmiot x , który ma własność P , to jeżeli formuła $\neg \exists x P(x)$ implikuje sprzeczność, to nie znaczy, że istnieje przedmiot o własności P .

Formuła

$$(7) \quad [\neg \exists x p(x)] \rightarrow \exists x P(x)$$

jest szczególnym przypadkiem formuły (5) i również nie jest prawem logiki intuicjonistycznej.

Analogicznie szczególnym przypadkiem formuły (6) jest schemat:

$$\neg[\neg \exists x P(x)] \rightarrow \exists x P(x)$$

która stwierdza, że jeżeli nieprawdą jest, że nie istnieje przedmiot o własności P , to w takim wypadku istnieje przedmiot o własności P , co jest niezgodne z intuicjami znajdującymi się u podstaw logiki intuicjonistycznej.

Według logików i matematyków intuicjonistycznych, aby przedmiot abstrakcyjny w rzeczywistości matematycznej istniał, to musi być efektywnie skonstruowany. W przypadku gdy nie istnieje efektywna procedura konstrukcji danego przedmiotu, to nie możemy twierdzić, że ten przedmiot istnieje.

Innym przykładem logiki, w której nie w pełni zachowane są intuicje logiki klasycznej, jest logika trójwartościowa Jana Łukasiewicza. Według Jana Łukasiewicza, niektóre zdania stwierdzają zachodzenie pewnych zdarzeń. W chwili obecnej zdarzenia przeszłe i teraźniejsze są w pełni zdeterminowane, natomiast wśród przyszłych zdarzeń niektóre są w pełni wyznaczone przez obecny stan świata, a niektóre nie są całkowicie wyznaczone przez aktualną rzeczywistość. Niezdzeterminowane zdarzenia Łukasiewicz nazywał *możliwymizdarzeniami* i przypisywał im wartość logiczną Łukasiewicz sądził, że albo *możliwość* jest niestopniowalna i wtedy istnieją trzy wartości logiczne: 0, $\frac{1}{2}$ 1 (fałsz, możliwość i prawda), albo też *możliwość* jest nieskończenie stopniowalna i wtedy istnieje nieskończenie wiele wartości logicznych z przedziału $[0,1]$. W tym wypadku Łukasiewicz wartość logiczną zdania interpretował jako prawdopodobieństwo stanu rzeczy, który to zdanie opisuje. Logika trójwartościowa Łukasiewicza jest osłabieniem logiki klasycznej i na przykład następujące formuły nie są jej prawami :

$$p \vee \neg p, \neg (p \wedge \neg p) \\ \neg (p \leftrightarrow \neg p), (p \wedge \neg p) \rightarrow q$$

Natomiast, każde prawo logiczne logiki trójwartościowej jest zarazem prawem logiki klasycznej.

Intuicyjnie możemy powiedzieć, że różnica między logiką klasyczną a trójwartościową logiką Łukasiewicza jest pochodna w stosunku do pewnych różnic, dotyczących statusu ontologicznego całkowicie zdeterminowanej teraźniejszości i nie we wszystkich szczegółach zdeterminowanej przyszłości.

Zgodnie z fizyką kwantową, pewne konstrukcje logiczne i językowe powstałe na bazie obserwacji świata dostępnego dla ludzkich zmysłów, gdy odnosimy je do mikroświata, to tracą swój sens. W związku z tym G. Birkhoff i J. von Neumann w pracy *The logic of quantum mechanics* skonstruowali system tzw. logiki mechaniki kwantowej, albo inaczej

system logiki modularnej. Logika ta stanowi dobry przykład na to, że gdy zawodzi nas intuicja, której źródłem jest obserwacja zmysłowa, która nie dociera do mikroświata, to możemy skutecznie posłużyć się formalizmem matematycznym.

W klasycznym rachunku zdań, zaksjomatyzowanym po raz pierwszy przez Gottloba Fregego, występują wyłącznie spójniki prawdziwościowe. W związku z tym, w dowolnym języku w którym obowiązuje logika klasyczna, zdania o tej samej wartości logicznej są wzajemnie wymienialne we wszystkich kontekstach zdaniowych. Dlatego Frege przyjmował, zgodnie z zasadą Leibniza *identyczności nieodróżnialnych* założenie, że zdania są nazwami swoich wartości logicznych.

Według Fregego, poszczególne zdania prawdziwe są wyrażeniami wskazującymi tylko na różne aspekty tego samego bytu, a poszczególne zdania fałszywe wskazują różne aspekty niebytu.

Najdobitniej ten pogląd Fregego wyraził Jan Lukasiewicz w okresie, gdy był zafascynowany logiką i filozofią Fregego i w pracy [6] napisał między innymi:

„Dwa różne zdania prawdziwe, na przykład ‘2 razy 2 jest cztery’ i ‘Warszawa leży nad Wisłą’ różnią się tylko swą **treścią**, oznaczają zaś **ten sam** przedmiot, to jest prawdę, tak jak wyrażenie ‘2 razy 2’ i ‘3 więcej 1’ różnią się tylko swoją treścią, oznaczają zaś **ten sam** przedmiot, to jest liczbę 4. Wszystkie zdania prawdziwe oznaczają jeden i ten sam przedmiot, mianowicie prawdę, a wszystkie zdania fałszywe oznaczają ten sam przedmiot, mianowicie fałsz. Prawdę i fałsz uważam za przedmioty w tym samym znaczeniu **jednostkowe** co liczby 2 lub 4. Mamy tyle różnych nazw jednej tylko prawdy, ile zdań prawdziwych i tyle różnych nazw jednego tylko fałszu, ile zdań fałszywych. Ontologicznie prawdzie odpowiada byt, fałszowi niebyt”

Roman Suszko (1919-1979), wybitny logik polski, zakwestionował pogląd Fregego, że zdania są nazwami swoich wartości logicznych i za Wittgensteinem głosił, że zdania w sensie logicznym przedstawiają *sytuacje*. W związku z tym uważał, że w języku ontologii winny występować zmienne zdaniowe oraz spójnik identyczności. Według Suszki, zmienne zdaniowe nie są schematycznymi literami reprezentującymi zdania w sensie logicznym, tylko przyjmują wartości w zbiorze korela-

tów semantycznych zdań, którymi są *sytuacje*. Z kolei spójnik identyczności „ $\equiv$ ” łączy dwa dowolne zdania a oraz β w jedno zdanie złożone: $a \equiv \beta$, które jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy oba zdania składowe a i β odnoszą się do tej samej sytuacji. Zarysowane tutaj intuicje ontologiczne i logiczne stanowią podłoże stworzonej przez Romana Suszkę logiki, nazwanej przez jej autora, logiką niefregowską. Logika ta powstaje z logiki klasycznej przez dodanie do jej alfabetu spójnika identyczności dla którego przyjmuje się między innymi tzw. *specjalny aksjomat identyczności*.

(8) $(p \equiv q) \rightarrow (p \leftrightarrow q)$

który stwierdza, że jeżeli dwie sytuacje są identyczne, to obie równocześnie zachodzą, bądź też obie równocześnie nie zachodzą. Nazwa *specjalny aksjomat identyczności*, bierze się stąd, że nie ma on swojego odpowiednika wśród aksjomatów dla predykatu identyczności. Odwrócenie formuły (8) czyli formułę:

(AF) $(p \leftrightarrow q) \rightarrow (p \equiv q)$

Suszek nazywał aksjomatem Fregego, gdyż stwierdza ona, że jeżeli dwa zdania są równoważne, czyli mają tę samą wartość logiczną, to przedstawiają one tę samą sytuację.

Przedstawiliśmy tutaj intuicyjne podłoże niektórych współcześnie rozwijanych rachunków logicznych, takich jak klasyczny rachunek zdań, intuicjonistyczny rachunek zdań, logika mechaniki kwantowej oraz logika niefregowska.

Intuicja w naukach formalnych. Omówiliśmy dosyć szeroko - jak na niespecjalistyczne, ogólnofilozoficzne rozważania - przedmiot nauk formalnych w celu wskazania momentów, w których interweniuje rozumowanie intuicyjne. Intuicyjne rozumowanie przeciwstawiamy tutaj rozumowaniu ściśle określone pod względem formalnym. Uczony rozumuje intuicyjnie, gdy nie ma świadomości, według jakich reguł logicznych jego rozumowanie przebiega, domyśla się jedynie, czy też przewiduje, że zachodzą pewne związki logiczne między branymi przez niego pod uwagę zdaniami bądź zbiorami zdań.

W świetle tego, co zostało napisane, intuicja jest obecna w każdym stadium uprawiania nauk formalnych, a więc zarówno w stadium tworzenia teorii formalnej na podstawie danych szeroko rozumianego do-

świadczenia, jak i na etapie rozwijania, systematyzowania i aksjomatyzacji teorii oraz w stadium zastosowań teorii. Omówimy obecnie zwięźle rolę intuicji w poszczególnych stadiach.

3.1 Podłoże intuicyjne teorii formalnych. U źródeł nauk formalnych znajduje się wiele różnych rodzajów intuicji. Mówiąc o podłożu intuicyjnym teorii formalnych mamy na myśli przede wszystkim to, że z występujących w przyrodzie wielkości empirycznych zostały najpierw wyabstrahowane takie pojęcia jak: pojęcie liczby naturalnej, wymiernej, rzeczywistej, pojęcie wektora, zdarzenia elementarnego, pojęcie prawdopodobieństwa zdarzenia i pojęcia podobne, a następnie terminy te zostały sprecyzowane za pomocą ścisłych pojęć teoriomnogościowych takich jak: zbiór, relacja, funkcja.

Pierwotnie liczby naturalne traktowano intuicyjnie jako podstawowe miary ilości elementów, a następnie jako moce zbiorów skończonych, aż dopiero pod koniec XIX wieku niemiecki matematyk Dedekind i włoski matematyk Peano podali zadawalającą aksjomatykę dla liczb naturalnych. Jednak, jak udowodnił Godel w 1931 roku, z aksjomatyki tej, stosując tylko w skończonej liczbie kroków reguły logiczne, nie można wyprowadzić wszystkich twierdzeń prawdziwych w dziedzinie liczb naturalnych.

Podobnie w geometrii przestrzeni fizyczną $\mathbf{R}$ reprezentujemy najpierw przez przestrzeń geometryczną czyli zbiór uniwersalny albo zbiór pełny punktów A , a w dalszej kolejności, każdy punkt przestrzeni traktujemy jako uporządkowaną trójkę liczb rzeczywistych (x, y, z) . Odcinki, proste, trójkąty, okręgi oraz pozostałe figury geometryczne są wtedy ściśle określonymi zbiorami punktów będącymi podzbiorami przestrzeni A . W przestrzeni euklidesowej jako przestrzeni jednorodnej nie wyróżnia się żadnych punktów czyli żaden punkt ze zbioru A nie jest elementem wyróżnionym. W geometrii szkolnej rozważa się oprócz relacji między punktami takimi jak: *punkt b znajduje się między punktami a i c* , również różnorodne relacje między figurami, czyli zbiorami punktów, takie jak równoległość prostych czy podobieństwo trójkątów i inne.

Pierwszy z omawianych tutaj rodzajów intuicji znajdujący się w naukach formalnych, jest to ten jej rodzaj, który prowadzi od spostrzeżeń i

obserwacji empirycznych do nazw abstrakcyjnych i pojęć formalnych, na przykład do pojęcia liczby, zbioru, trójkąta i podobnych. Ten rodzaj intuicji jest ściśle związany z procesem myślowym zwanym procesem abstrakcji.

Drugi rodzaj intuicji prowadzi od pojęć abstrakcyjnych mniej ogólnych do bardziej ogólnych, na przykład, od pojęcia liczby naturalnej do pojęcia liczby całkowitej, a następnie od pojęcia liczby całkowitej do pojęcia liczby wymiernej i analogicznie, od liczb wymiernych do rzeczywistych i od liczb rzeczywistych do liczb zespolonych. W bardziej zaawansowanej matematyce podobnie od pewnych struktur abstrakcyjnych mniej ogólnych przechodzi się do bardziej ogólnych, na przykład od ciała zbiorów do pojęcia algebry Boole'a, bądź od zbioru liczb rzeczywistych do dowolnego ciała liczbowego. Te drugie z wymienionych pojęć są ogólniejsze, gdyż każde ciało zbiorów jest algebrą Boole'a, a nie każda algebra Boole'a jest ciałem zbiorów, podobnie liczby rzeczywiste stanowią szczególny rodzaj ciała liczbowego mianowicie stanowią ciało uporządkowane w sposób ciągły.

Zarówno w trakcie abstrahowania jak i uogólniania matematycy kierują się intuicją, gdyż na ogół z góry nie wiedzą od jakich własności owocne jest abstrahować, i w jakim kierunku należy pojęcia uogólniać.

Pierwszy z omawianych tu rodzajów intuicji prowadzi od konkretnego do abstraktu, to znaczy od przedmiotów konkretnych do przedmiotów abstrakcyjnych, a drugi rodzaj intuicji prowadzi od pojęć abstrakcyjnych mniej ogólnych, do pojęć abstrakcyjnych bardziej ogólnych.

Współcześnie, aby z danego fragmentu rzeczywistości empirycznej **R** wydobyć jego strukturę formalną ujmujemy go w *teoriomnogościowe ramy* tzn. traktujemy go jako zbiór A pewnego typu obiektów wraz z wyróżnionymi w nim podzbiorami: $Z_1, Z_2, \dots$ i ewentualnie wyróżnionymi elementami: $a, b, c, \dots$ oraz określonymi na tym zbiorze relacjami: $R_1, R_2, \dots, R_m$ i funkcjami: $F_1, F_2, \dots, F_k$

W rezultacie otrzymujemy dziedzinę matematyczną:

$$(A, Z_1, Z_2, \dots, R_1, R_2, \dots, R_m, F_1, F_2, \dots, F_k, a, b, c, \dots)$$

będącą modelem dla pewnego języka predykatów pierwszego rzędu.

Mając daną dziedzinę matematyczną powstaje problem, jakie terminy należy zdefiniować, aby jak najtrafniej tę dziedzinę scharaktery-

zować. Jest to tak zwany problem definiowalności semantycznej, czyli problem definiowalności w danej ustalonej strukturze.

Na przykład, w geometrii posługując się jedynie zmiennymi, terminami pierwotnymi geometrii i terminami logicznymi definiuje się różne rodzaje figur geometrycznych. Z kolei w oparciu o pojęcie trójkąta i posługując się terminami pierwotnymi geometrii definiuje się takie terminy, jak wysokość trójkąta, środkową, symetralną boku i inne terminy, tak aby uzyskać jak najwięcej twierdzeń dotyczących trójkątów.

3.2 Intuicje związane z formalną treścią teorii. Przez teorię rozumiemy tutaj, zgodnie ze współczesną logiką, zbiór zdań i formuł zdaniowych domknięty na swoje konsekwencje logiczne. Nie interesują nas tutaj jednak najzupełniej dowolne teorie formalne, tylko te, które są rezultatem badań logicznych i matematycznych, czyli takie, które zaspakajają pewne potrzeby poznawcze, gdyż u ich podłoża znajdują się określone intuicje dotyczące szeroko rozumianej rzeczywistości. Przyjmujemy tutaj, że każda teoria formalna jest określona w pewnym sformalizowanym języku.

Lyndon w [5] zwraca uwagę, że istnieją przynajmniej dwa rodzaje teorii matematycznych

(1) teorie opisujące ściśle określoną środkami teoriomnogościowymi dziedzinę matematyczną, czyli teorie takie, jak teoriomnogościowo określona arytmetyka liczb naturalnych, geometria analityczna, rachunek różniczkowy i całkowy, teoria funkcji analitycznych określonych na płaszczyźnie zespolonej, czy teoria funkcji o wartościach rzeczywistych.

(2) teorie określone aksjomatycznie jak teoria grup, pierścieni lub algebr Boole'a.

Teorie pierwszego rodzaju są tworzone w celu opisania jednej ściśle określonej dziedziny matematycznej. Okazuje się jednak, że teorie te mogą być prawdziwe w wielu różnych nieizomorficznych strukturach. Z kolei teorie drugiego rodzaju są tworzone z myślą o pewnej klasie struktur matematycznych, na przykład klasie wszystkich grup, pierścieni bądź klasie wszystkich algebr Boole'a. Ze względu na to, że teoria algebr Boole'a jest ogółem formuł, które są prawdziwe we wszystkich algebrach Boole'a, to istnieją zdania sformułowane w języku tych algebr takie, że ani one, ani ich negacje nie są twierdzeniami teorii algebr

Boole'a, gdyż zdania te są prawdziwe przykładowo w algebrach atomowych, a nie są prawdziwe w algebrach bezatomowych.

Można uznać, że teorie drugiego rodzaju powstały przez odpowiednie uogólnienie teorii pierwszego rodzaju. W obu rodzajach teorii powstaje problem związków dedukcyjnych między formułami należącymi do języków danej teorii.

W badaniu związków dedukcyjnych między zdaniami tej samej teorii, a nawet zdaniami różnych rodzajów teorii, najpełniej ujawnia się intuicja matematyków. Podstawowe dziedziny matematyczne są bowiem ze sobą ściśle powiązane. Znajduje to wyraz w twierdzeniach i formułach, które wiążą ze sobą wiele struktur. Dobrym przykładem jest wzór Eulera:

$$e^{ni} + 1 = 0$$

gdzie:

stała liczbowa e jest granicą ciągu: $(1 + \frac{1}{n})^n$

i jest stosunkiem długości dowolnego okręgu do jego średnicy.

1-jest elementem neutralnym dla mnożenia, tzn. dla dowolnej liczby α ,

$$\alpha \cdot 1 = 1 \cdot \alpha = \alpha$$

jest elementem neutralnym dla dodawania czyli dla dowolnej liczby α ,

$$\alpha + 0 = 0 + \alpha = \alpha$$

i jest liczbą taką, że $i^2 = -1$, zwaną liczbą urojoną. Liczba ta została wprowadzona do matematyki przez włoskiego matematyka Cardana.

Wzór Eulera wiąże ze sobą pięć podstawowych stałych liczbowych znanych z różnych działów matematyki. Liczby: 0, 1 są znane ze wszystkich działów matematyki, a przede wszystkim z arytmetyki i algebry, liczba π jest podstawową stałą geometrii, liczba e jest znana z analizy matematycznej, a z kolei liczba i z algebry.

W historii matematyki znanych jest wiele odkryć i hipotez wskazujących na niezwykłą zdolność matematyków "widzenia" trudno uchwytanych, nieoczekiwanych związków między poszczególnymi abstraktami oraz strukturami matematycznymi. Wybitny matematyk Jacques Hadamard w książce *Psychologia odkryć matematycznych* nazywa je wręcz „paradoksalnymi przykładami intuicji”; najbardziej znanym przykładem jest wielkie twierdzenie Fermata.

Pierre Fermat (1601-1661), urzędnik francuski, na marginesie książki Diofantosa w 1637 roku napisał:

Dla żadnego n naturalnego i $n > 2$ nie istnieją rozwiązania równania: $x^n + y^n = z^n$, w liczbach naturalnych. Z braku miejsca nie podaje dowodu.

Opublikowano tę hipotezę w 1670 roku i mimo wysiłków niezliczonej liczby matematyków nie udało się jej przez trzysta lat ani udowodnić, ani obalić. Dopiero w 1994 roku Andrew John Wiles, stosując najnowocześniejsze metody matematyczne zaczerpnięte z topologii i geometrii algebraicznej, udowodnił prawdziwość twierdzenia Fermata. Dowód liczył 200 stron maszynopisu. Prawie równie słynna, co twierdzenie Fermata, jest hipoteza Goldbacha. Hipoteza ta jest znana w sformułowaniu Eulera i stwierdza ona, że:

Każda liczba naturalna parzysta większa od dwóch jest sumą dwóch liczb pierwszych. Goldbach przedstawił swoją hipotezę w liście do Eulera w 1742 roku. Dzięki zastosowaniu współczesnych technik obliczeniowych, wspomaganych najnowszymi komputerami, udowodniono tę hipotezę dla liczb mniejszych niż 410^{17} , natomiast w całej ogólności dotąd hipotezy tej nie udało się udowodnić. Niemniej jednak większość matematyków, znających istotę tego zagadnienia, uważa tę hipotezę za prawdziwą. Przytoczymy jeszcze jeden słynny przykład genialnej intuicji, a mianowicie wielki matematyk niemiecki, Bernhard Riemann (1826-1866), wprowadził funkcję $\zeta(z)$ o argumentach zespolonych, określoną wzorem:

$$\zeta(z) = \sum 1/n^z$$

i postawił pewną hipotezę dotyczącą jej miejsc zerowych.

Funkcja tą łączy w sobie wiele zagadnień dotyczących funkcji analitycznych, szeregów nieskończonych, problemów całkowych, a przede wszystkim rozmieszczenia liczb pierwszych na osi liczbowej.

Słynny matematyk niemiecki Dawid Hilbert powiedział: „gdyby mi dane było zmartwychwstać za dwieście lat, to nie spytałbym o postępy ludzkie na polu społecznym ani o postępy techniczne, lecz przede wszystkim o to, co wiadomo o miejscach zerowych funkcji dzeta, gdyż jest to nie tylko najciekawsze zagadnienie matematyczne, ale najciekawsze zagadnienie w ogóle...” (cytuje za H. Steinhausem[8]).

Cytat ten wskazuje, na przykładzie Hilberta, na to, jak wielkie jest zaangażowanie genialnych matematyków w żywotne problemy matematyczne. Dogłębna znajomość wielu działów matematyki połączona z wielkim zaangażowaniem w jej problemy jest kluczem do wyjaśnienia intuicji matematycznej tych geniuszy. Zagadką jest to, że wspomniani, a także inni genialni matematycy, znanymi w ich czasach środkami matematycznymi nie mogli tych problemów rozwiązać, a jednak ‘odgadywali’ trafnie rozwiązanie tych problemów.

3.3 Intuicja w zastosowaniach teorii formalnych. Teorie matematyczne i logiczne znajdują zastosowaniem w technice i w prawie wszystkich zaawansowanych naukach. Kepler, dla opisu ruchu planet, posłużył się osiągnięciami geometrii greckiej dotyczącymi własności elipsy. Jeśliby nie znał pojęcia elipsy, nie umiałby opisać ruchu planet. Współczesna fizyka nie jest w stanie wyjaśnić wielu zjawisk zachodzących na poziomie atomowym oraz kwantowym, bez posługiwania się abstrakcyjnymi teoriami matematycznymi. Dzięki zastosowaniom rachunku prawdopodobieństwa i statystyki możemy z dużą dokładnością prognozować pogodę i przewidywać wyniki wyborów. Jednym ze źródeł różnorodnych zastosowań matematyki jest to, że pewne struktury matematyczne mogą stanowić dogodny model dla zjawisk zachodzących w przyrodzie i w społeczeństwie.

Konieczność posługiwania się matematyką w nauce i technice wynika między innymi z następujących dwóch powodów: 1) aby poznać prawa przyrody, musimy abstrahować od czynników przypadkowych, nieistotnych, a zakłócających działania tych praw; 2) przypadku poznawania mikroświata musimy wykraczać poza „zmysłowe formy poznania”.

Na ogół czynniki przypadkowe modyfikują działania praw przyrody i dlatego można sparafrazować wypowiedź Wittgensteina z *Traktatu*, który pisał, że „Wydobycie z języka potocznego logiki naszego języka jest niepodobieństwem, gdyż język ten jest równie skomplikowany jak człowiek”, i powiedzieć, że wydobycie praw przyrody wprost z obserwacji przyrody jest niepodobieństwem.

Dlatego, aby stosować matematykę lub logikę, zmuszeni jesteśmy rzeczywistość empiryczną poddać pewnym uproszczeniom i idealiza-

cjom, tak, aby w języku matematyki można było ją opisywać. W przypadku dowolnego realnego problemu rodzi się pytanie: jakie przyjąć uproszczenia i idealizacje, aby dany problem rozwiązać? Naszą planetę Ziemię w pewnych zagadnieniach astronomicznych traktujemy jako punkt, a w innych traktujemy jako kulę, podobnie kawałek drutu dla pewnych celów traktujemy jako odcinek, a dla innych celów jako walec. W książce [5] Lyndon napisał: „formalne badanie jakiegokolwiek rzeczywistego przedmiotu rozpoczyna się od znalezienia odpowiedniej abstrakcyjnej, wyidealizowanej charakterystyki wybranej tak, by zachowała te cechy oryginalnego przedmiotu, które są istotne dla tego zadania”.

Drugi z wymienionych powodów wynika stąd, że nasze zmysły przystosowane są do obserwacji skończonej liczby przedmiotów „nie zbyt dużych” i „nie zbyt małych”, takich, jakie znajdowały się w najbliższym otoczeniu człowieka w czasach, gdy formułowała się świadomość ludzka [9]. Dlatego w poznawaniu mikroświata zawodzi nas często intuicja zdroworozsądkowa i musimy wykraczać „poza zmysłowe formy poznania”, a w trafnym kierunku prowadzi nas jedynie odpowiednio dobrany formalizm matematyczny.

Aby dla rozwiązania dowolnego problemu możliwe było zastosowanie matematyki czy logiki, to musimy najpierw ustalić formalną strukturę fragmentu rzeczywistości, którego problem dotyczy. W tym celu na ogół ujmujemy ten fragment rzeczywistości za pomocą ścisłych pojęć teorio-mnogościowych, takich jak: zbiór, relacja, funkcja oraz ustalamy, z jakimi zbiorami przedmiotów mamy w danym przypadku do czynienia, a następnie wyróżniamy podzbiory tych przedmiotów i relacje, które są istotne dla danego problemu. Pisząc o tym, chcę zwrócić uwagę na dwa aspekty związane z zastosowaniem teorii matematycznych:

- (1) konieczność poddania rzeczywistości empirycznej pewnym uproszczeniom i idealizacjom, tak aby w języku matematyki można było ją opisywać;
- (2) szczególną rolę pojęć teorio-mnogościowych, takich jak: zbiór, relacja, funkcja.

Podsumowanie. Nauki formalne, a w szczególności matematyka, nie badają w całej rozciągłości żadnej całości danej nam w poznaniu

empirycznym, tylko nauki te badają formalną strukturę danego fragmentu rzeczywistości, na przykład logika bada formalną stronę rozumowań uzasadniających.

Pierwszy rodzaj intuicji omawiany w tej pracy jest ściśle związany z wykrywaniem w danej całości jej struktury formalnej, czyli punkt wyjścia nauk formalnych jest obserwacyjno-intuicyjny. Wiąże się on ściśle z wyborem odpowiedniej terminologii służącej do opisu rozważanej struktury. Podstawowe pojęcia formalne, takie jak: punkt, zbiór, liczba, relacja służą do opisu dowolnej struktury.

Drugi rodzaj intuicji jest związany z uogólnianiem pojęć, to znaczy z przechodzeniem od pojęć abstrakcyjnych mniej ogólnych do bardziej ogólnych. Trzeci rodzaj intuicji związany jest z uzasadnianiem twierdzeń w naukach formalnych. Od czasów Hansa Reichenbacha w filozofii nauki odróżnia się w badaniach prowadzonych nad nauką „kontekst odkrycia” i „kontekst uzasadnienia”. Prawa naukowe muszą być uzasadnione zgodnie z wymogami współczesnej logiki i filozofii nauki, czyli muszą być intersubiektywnie sprawdzalne. Natomiast odkrycie danego prawa naukowego, ‘wpadnięcie na pomysł’ wykracza poza rozważania logiczne i zawsze zawiera pewien element intuicyjny. W przypadku nauk formalnych wszelkie twierdzenia uzasadnia się w sposób dedukcyjny. Rozumowanie dedukcyjne może być ściśle sformalizowane, ale odkrycie danego dowodu czy odkrycie tylko myśli przewodniej danego dowodu ma na ogół charakter nieformalny, czyli intuicyjny.

Aby dana teoria formalna była teorią naukową, a nie tylko formalną grą symbolami, to teoria ta musi mieć interesujące interpretacje, które - zgodnie z postulatem J. Łukasiewicza wyrażonym w pracy [7] - zaspakają, a przynajmniej przyczyniają się do zaspokojenia jakichś ogólnoludzkich potrzeb poznawczych.

Artykuł ten jest próbą wskazania na różnorodne elementy intuicyjne, które znajdują się w naukach dedukcyjnych sformalizowanych. Pewne intuicje znajdują się u podłoża tych nauk, a inne w trakcie rozwijania formalnych teorii, a jeszcze inne trakcie różnorodnych zastosowań sformalizowanych teorii dedukcyjnych.

Literatura:

- [1] Bourbaki N., *Elementy historii matematyki*, PWN, Warszawa 1980, tłum. S. Dobrzycki.
- [2] Feller W., *Wstęp do rachunku prawdopodobieństwa i jego zastosowań*, PWN Warszawa 1960.
- [3] Grzegorzczak A., *Zastosowanie logicznej metody wyodrębniania formalnej dziedziny rozważań w naukach, technice i gospodarce*, „Studia Filozoficzne 34, (1963), s. 63-75.
- [4] Hadamard J., *Psychologia odkryć matematycznych*, PWN Warszawa 1964.
- [5] Lyndon R.C., *O logice matematycznej*, PWN, Warszawa 1968.
- [6] Łukasiewicz J., *O logice dwuwartościowej*, „Przegląd Filozoficzny”, 23, 1921, s. 189-205.
- [7] Łukasiewicz J., *O twórczości w nauce*, [w:] *Z zagadnień logiki i filozofii, Pisma wybrane*, red. J. Śłupecki, PWN, Warszawa 1961.
- [8] Steinhaus H., *Wspomnienia i zapiski*, Aneks, Londyn 1992.
- [9] Suszko R., *Logika formalna a niektóre zagadnienia rozwoju poznania. Diachroniczna logika formalna*, [w:] *Logiczna teoria nauki*, red. T. Pawłowski, PWN, Warszawa 1966.

Summary

The article presents certain attempt to indicate various intuitive elements, that occur in formal deductive sciences. First kind of intuitions underlies formal theories, second sort of intuitions appears within the development process of those theories; and other sort of intuitions occurs within applications of formal deductive sciences.

Problem of intuition is examined here from the viewpoint of philosophy of sciences and not from the viewpoint of psychology or mathematics. In general, intuition is considered here as certain bridge that connects observations (interpreted in a wide sense) with a strictly deductive reasoning.

Key words: Intuition, formal theory, underlay of formal theory, application of formal theory.

AGNIESZKA SMROKOWSKA-REICHMANN
AWF w Krakowie

IDEA SPRAWIEDLIWOŚCI W „BETWEEN FACTS AND NORMS” J. HABERMASA

Fakty i normy. Stworzona przez Habermasa i opublikowana na początku lat 80. ubiegłego wieku teoria działania komunikacyjnego była wielkim wydarzeniem filozoficznym, które jednak odbiło się nie tylko pozytywnym echem. W miarę upływu czasu zaczęło pojawiać się coraz więcej głosów krytyki. Dla przykładu, R. Bubner zarzucił teorii działania komunikacyjnego to, że jest ślepa na rzeczywistość instytucjonalną¹. Inny z kolei krytyk Habermasa, O. Höffe (posiłkując się być może zastrzeżeniami, jakie H.-G. Gadamer sformułował w stosunku do Habermasowskiego interesu emancypacyjnego²) nie zawahał się stwierdzić, że cała teoria działania komunikacyjnego grozi wręcz anarchistycznymi konsekwencjami³. Można kwestionować ten zarzut, który wydaje się bardzo ostry i myli Habermasa ze zgoła innym przedstawicielem szkoły frankfurckiej - Herbertem Marcuse. Gwoli rzetelności wypada jednak przyznać, iż rzeczywiście Habermas wysuwa w pewnym momencie śmiałą propozycję, aby „przeskoczyć” płaszczyznę politologicznej nauki o instytucjach. Jednocześnie przyznaje wprawdzie, że pewne formy komunikacji międzyludzkiej muszą ulec zinstytucjonalizowaniu (chodzi tu zwłaszcza o demokratyczne tworzenie i wyrażanie opinii w państwie prawa). Mimo to w koncepcji Habermasa często pojawia się szczególnie podkreślana siła komunikacyjna (o czym dalej), która z sa-

¹ Por. R. Bubner: *Das sprachliche Medium der Politik*, w: idem: *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992.

² Por. H.-G. Gadamer, G. Boehm: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1976, s. 26, 42.

³ O. Höffe: *Politische Gerechtigkeit*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987.

mej swej istoty nie podlega instytucjonalizacji i jako taka przeciwstawiana jest przez Habermasa instytucjom⁴.

Tak czy inaczej wydaje się, że szczególnie zarzuty autorstwa O. Höffe sprowokowały Habermasa do wielu replik, a wśród nich do, między innymi, takiej, która ostatecznie przybrała formę książki *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, opublikowanej w 1992 r. Trzeba jednak zaznaczyć, że praca ta nie ogranicza się wyłącznie do udzielania odpowiedzi i wyjaśnień na pytania i wątpliwości pojawiające się w związku z propozycjami filozoficznymi Habermasa. *Faktizität und Geltung* zajmuje się także, a może przede wszystkim, analizą dualizmu prawa. Jak wskazuje na to tytuł, według Habermasa, prawo rozszczepia się na płaszczyznę faktyczności (*Faktizität*) i normatywności (*Geltung*).

Według mnie, zjawisko owego rozszczepienia bardzo dobrze oddaje tytuł angielskiego tłumaczenia dzieła Habermasa - *Between Facts and Norms* (**Pomiędzy faktami a normami** - podkreślenie moje)⁵ i ⁶. Użycie słowa „pomiędzy” uważam za wyjątkowo szczęśliwe, ponieważ istotnie, w swym dziele Habermas główną uwagę skupia na analizie tego, co znajduje się właśnie „pomiędzy”. Po pierwsze, chodzi tu o wspomnianą już dwoistość natury prawa, czy też, jak nazywa to William Rehg, o istniejące w prawie *napięcie*, które objawia się tym, że „po jednej stronie znajdujemy rzeczywistość społeczną, a po drugiej - roszczenie rozumu (któremu czasami rzeczywistość zadaje kłam)”. W związku z tym Rehg

⁴ Por. J. Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main 1992.

⁵ J. Habermas: *Between facts and norms. Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Polity Press, Oxford 1998.

⁶ Po głębokim namyśle zdecydowałam się korzystać z powyższego angielskiego tłumaczenia dla potrzeb tego artykułu. Co prawda, od niedawna dysponujemy polskim przekładem *Faktizität und Geltung* (*Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek. Warszawa 2005). Jednak moim zdaniem jest to tłumaczenie wyjątkowo niezręczne oraz zaciemniające i tak niełatwy wywód Habermasa, zwłaszcza w porównaniu z doskonałymi przekładami A. M. Kaniowskiego lub M. Łukasiewicza. Rozwiązaniem byłoby odwołanie się do niemieckiego oryginału, ale postanowiłam sięgnąć po przekład angielski, z uwagi na jego bardziej powszechną dostępność.

twierdzi, że „możemy uważać teorię działania komunikacyjnego za szczególnie dobrze dostosowaną do tego, aby rozeznaczyć to napięcie w prawie i konstruktywnie się nim zajmować”⁷. Po drugie, w *Faktizität und Geltung* mamy do czynienia z próbą znalezienia wspólnego mianownika pomiędzy socjologicznymi teoriami prawa a filozoficznymi teoriami sprawiedliwości oraz wiążącej się z nią nierozzerwalnie solidarności. Usiłowanie całościowej analizy *Faktizität und Geltung* przekraczałoby ramy tego artykułu. Dlatego zamierzam skupić się na rozważaniu aspektów związanych z pojęciem sprawiedliwości (i dopełniającej ją solidarności). Jak w większości swych prac, także i tutaj Habermas nie poświęca tym zagadnieniom osobnych rozdziałów, ale nawiązuje do nich niejako przy okazji zatrzymywania się nad poszczególnymi interesującymi dlań kwestiami.

Wartości, normy moralne i normy prawne. Andrzej M. Kaniowski w przedmowie do swego przekładu *Teorii działania komunikacyjnego* zwraca uwagę na zlewanie się w niektórych wymiarach dwóch niemieckich terminów: *Geltung* i *Gültigkeit*. „Obydwa rzeczowniki, pochodzące od czasownika *gelten*, miały pierwotnie ten sam sens (podobnie jak przysłowki *geltend* i *gültig*), ale w filozoficznym dyskursie posługiwano się terminem *Gültigkeit* (równoznacznym z: *objektive Gültigkeit*), który odnosił się do szczególnych, aczasowych przymiotów (*Qualitäten*) określonych obiektów abstrakcyjnych, takich jak sąd (w sensie logicznym) czy osądy (*Propositionen* i *Urteile*), jak też do związanych z nimi operacji wnioskowania, dowodzenia, argumentowania, wyjaśniania. Termin *Geltung* funkcjonował natomiast poza obszarem ściśle filozoficznym przede wszystkim w odniesieniu do norm (*normative Geltung*, *Normgeltung*) (...). **Podstawowym pojęciem stało się ono [tj. pojęcie *Geltung*] u neokantystów, którzy m.in. z jego pomocą chcieli przeprowadzić ściśle rozgraniczenie tego, co faktyczne i tego, co normatywne: *Sein und Gelten*. Przeciwwstawienie to przybiera u nich**

⁷ W. Rehg: *Translator's introduction*, przedmowa tłumacza do J. Habermas: *Between facts and norms*, op.cit., s. x-xi.

postać przeciwstawności dwu sfer: *Wertsphäre* (albo *Geltungssphäre*) i *Seinssphäre*”⁸ [podkr. moje].

Nie wdając się w dyskusję o tym, czy Habermas jest czy też nie jest neokantystą *sensu stricto*, na pewno należy zgodzić się z powtarzanymi często opiniami, które widzą Habermasa jako dziedzica dyskursu kantowskiego. W związku z tym i w kontekście przytoczonego cytatu warto zastanowić się nad tym, jakie miejsce, według Habermasa, zajmuje w sferze wartości sprawiedliwość?

Otóż Habermas twierdzi, że *wartości zawsze współzawodniczą z innymi wartościami*⁹. W związku z tym przypisuje wartościom właściwie tylko jedną podstawową funkcję. A jest nią określanie, jakie dobra są warte tego, by jednostki lub zbiorowości dążyły do ich zdobycia. Wartości pozwalają nam zatem określać, jakie dobra preferujemy; pozwalają dokonywać wyboru. Zewnętrzne czynniki, nazywane przez Habermasa *specyficznymi okolicznościami*¹⁰ w połączeniu z subiektywnymi, prywatnymi opiniami podmiotów sprawiają, że jedne dobra przegrywają w konfrontacji z innymi. Można więc powiedzieć, że wartości zaangażowane są nieustannie w proces specyficznie pojmowanego *agonu*.

Taki stan rzeczy, zdaniem Habermasa, powoduje, że w teoriach moralności zastosowanie może znaleźć jedynie podejście deontologiczne, natomiast całkowicie wykluczona jest „teleologiczna interpretacja imperatywów moralnych”¹¹. Pojęcie powinności moralnej nie może mieć nic wspólnego z pragnieniem osiągnięcia i posiadania określonych dóbr. Habermas zajmuje stanowisko antyutylitarystyczne, pisząc, że powinność przestrzegania nakazów moralnych wynika z ich słuszności, a nie z nadziei na realizację za ich pomocą pewnych celów, nawet tak szczytnych jak dobro ogółu¹². Należy oczywiście ustalić, które z nakazów, i na podstawie czego, uzyskują wysoki status słusznych norm moralnych wymagających przestrzegania. Propozycją Habermasa jest określanie

⁸ Por. A. M. Kaniowski: *Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, wstęp do: J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*. Warszawa 1999, 1.1, s. LXXXIX.

⁹ J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit. s. 153.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

słuszności i obowiązywania danej normy za pomocą testu uniwersalizacji (słynny *Universalisierungsgrundsatz*). Przeprowadzając test uniwersalizacji sprawdzamy, czy dana norma jest sprawiedliwa. Habermas podkreśla w związku z tym, że w wypowiedziach dotyczących norm moralnych predykatem orzekającym o ich obowiązywaniu nie jest już termin „prawdziwe”, jak ma to miejsce w przypadku innych zdań twierdzących, ale termin „sprawiedliwe”.

Sprawiedliwość byłaby zatem jedyną wartością wyłączoną z agonicznego współzawodnictwa toczącego się w aksjosferze. Wszystkie pozostałe składniki aksjosfery mają charakter wartości względnych, zależnych od subiektywnej perspektywy podmiotu. Natomiast sprawiedliwość jest wartością absolutną, która - podobnie jak wyznaczane przez nią normy moralne - obowiązuje uniwersalnie. Habermas przyznaje oczywiście, że normy moralne „ucieleśniają wartości lub interesy”, jednak dodaje, że chodzi tu tylko o takie wartości lub interesy, „które podlegają uniwersalizacji”¹³.

Normy moralne są w związku z tym wyposażone w potężny potencjał abstrahowania od konkretnej sytuacji, ich zadanie polega bowiem na określeniu, co jest „równie dobre dla wszystkich istot ludzkich”. W przeciwieństwie do tego drugi rodzaj norm, czyli normy prawne koncentrują się na tym, by „regulować kontekst życia obywateli konkretnej prawnej społeczności”¹⁴. Naturalnie nie oznacza to, że Habermas odmawia normom prawnym statusu powszechności i że uważa je za relatywne. Wszak przyznaje, że pomiędzy moralnością a prawem istnieje podobieństwo struktury ¹⁵. Chce przez to powiedzieć, że zarówno normy prawne, jak i normy moralne można określić mianem ogólnych, a to dlatego, iż w obydwu przypadkach nie potrafimy podać dokładnej liczby osób będących (potencjalnymi) adresatami owych norm. Co prawda normy prawne podlegają pewnemu ograniczeniu, ponieważ, jak już wspomniałam, odnoszą się nie do każdego podmiotu, ale w sposób specyficzny tylko do podmiotów wchodzących w skład określonej grupy definiowanej jako społeczność z prawnego punktu widzenia. Jednak,

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Por. ibidem, s. 154.

zdaniem Habermasa, nie staje się to przyczyną, by ogólność norm prawnych posiadała „inny sens *per se*”. Bowiem koniec końców i w przypadku norm prawnych, i w przypadku norm moralnych mamy do czynienia z *równym braniem pod uwagę wszystkich interesów*¹⁶.

Czy istnieje zatem jakaś zasadnicza różnica między prawem a moralnością? Owszem, istnieje, a zasada się właśnie na sposobie rozumienia równości. W tym miejscu Habermas, coraz subtelniej wycieniowując swoje rozróżnienia, wprowadza pojęcie „materialnej lub substancywnej równości w prawie”¹⁷. Na mocy jej działania jednakowe przypadki muszą być traktowane w jednakowy sposób. Ponownie mamy tu więc do czynienia z kwestią sprawiedliwości, ale nie tylko z nią. Mianowicie omawiany kontekst rozszerza się - normom prawnym (przeciwnie niż normom moralnym) nie wystarczy samo odwołanie się do sprawiedliwości, ponieważ, odnosząc się do konkretów, nie są ukonstytuowane na odpowiednio wysokim poziomie abstrakcji (znów w przeciwieństwie do norm moralnych). Toteż oprócz kwestii sprawiedliwości, przy okazji norm prawnych pojawiają się i inne pytania, przede wszystkim dotyczące sprawy tożsamości i dokonywania wyborów. Dyskusja nad normami prawnymi wymaga od jej uczestników nie tylko stwierdzenia, „co jest równie dobre dla każdego obywatela”¹⁸, ale także konkretnego samo określenia się w kilku zróżnicowanych płaszczyznach: kim jesteśmy jako ci właśnie obywatele, czyli członkowie politycznej wspólnoty, jak chcielibyśmy żyć, jakie cele do osiągnięcia widzimy przed sobą i jak, naszym zdaniem, będzie je najlepiej realizować¹⁹. Takim oto sposobem, pisze Habermas, „sfera pytań związanych ze sprawiedliwością rozrasta się, obejmując problemy osiągnięcia samo-zrozumienia i pytania o racjonalny wybór środków - oraz oczywiście problemy wyważenia interesów, które nie mogą być generalizowane, lecz zamiast tego domagają się sprawiedliwych kompromisów”²⁰. Tylko rozważenie wszystkich tych kryteriów pozwala na rzeczywiście równe traktowanie takich samych

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 155.

¹⁹ Por. ibidem, ss. 154-155.

²⁰ Ibidem.

przypadków w obliczu prawa, a więc na zaistnienie równości substancyjnej.

Chociaż więc Habermas przypisuje sprawiedliwości wysoki status wartości absolutnej, okazuje się, że nie we wszystkich kontekstach problemy mogą być skutecznie rozwiązane poprzez odwołanie się tylko do niej. Nie znaczy to, iż w sprawiedliwości tkwi jakaś niedoskonałość. Wydaje się, że to raczej konkretnej, dotykanej rzeczywistości czegoś nie dostaje i dlatego w niektórych sytuacjach nie wystarcza posługiwanie się wyłącznie pojedynczym kryterium sprawiedliwości, ale należy pomocniczo posilkować się „złożonym zestawem kryteriów”²¹.

Sprawiedliwość i prawo. Ustalanie norm prawnych, które mają obowiązywać w danej wspólnocie, jest procesem dyskursywnym o wysokim stopniu trudności. Jak wskazałam, członkowie owego dyskursu, zanim osiągną porozumienie co do prawomocności bądź nieprawomocności danej normy, muszą najpierw ustalić skomplikowane kwestie swej tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Dlatego, zdaniem Habermasa, polityka legislacyjna nie ogranicza się jedynie do dyskursu normatywnego, ale zawiera w sobie również, jako części składowe, wiele innych dyskursów, które nazywam „dyskursami tożsamościowymi”, a których celem jest osiągnięcie przez dyskutantów samo-zrozumienia. „W takich dyskursach uczestnicy chcą osiągnąć jasne rozumienie siebie jako członków określonego narodu, jako członków lokalnej wspólnoty, jako mieszkańców regionu i tak dalej; chcą rozstrzygnąć, jakie tradycje będą kontynuowali; starają się ustalić, jak będą traktować jedni drugich oraz jak będą traktować mniejszości i grupy marginalne; krótko mówiąc uczestnicy takich dyskursów (...) mają nadzieję upewnić się co do tego, w jakiego rodzaju społeczeństwie chcą żyć”²².

Wszystkie pytania dotyczące samo-określenia i pociągającego je samo-zrozumienia Habermas uważa za istotne, czasem wręcz nieodzowne dla polityki legislacyjnej. Lecz jednocześnie nie pozostawia wątpliwości, że w hierarchii ważności bynajmniej nie one zajmują najwyższą pozycję, i że stanowienie prawa nie może opierać się tylko na nich, a nawet nie w przeważającej mierze na nich. Habermas przyznaje

Ibidem, s. 155.

²² Ibidem, s. 282.

więc, iż normy prawne zawierają w sobie pewne aspekty teleologiczne, a jednocześnie podkreśla, że dyskursu normatywnego nie można redukować do samego porozumiewania się jego uczestników na temat wspólnie podzielanych wartości. Zachodzące w przestrzeni dyskursu normatywnego dyskursy tożsamościowe mają charakter pomocniczy. Dlatego wszelkie pytania padające podczas dyskursów tożsamościowych muszą pozostać podporządkowane pytaniom moralnym, które z kolei sprowadzają się w istocie do jednego problemu: w jaki sposób uregulować prawnie daną (sporną) sprawę, by było to w równym interesie wszystkich.

Habermas stawia tu mocną tezę, stwierdzając, iż „stanowienie norm jest przede wszystkim kwestią sprawiedliwości, toteż prawo konkretnej wspólnoty prawnej, jeżeli ma być usankcjonowane, musi być **przynajmniej** (podkreślenie moje) kompatybilne z moralnymi standardami, które domagają się uniwersalnej ważności poza wspólnotą prawną”²³. Zaś w innym miejscu, przestrzegając przed prawem, które kolidowałoby z zasadą sprawiedliwości wypowiada się jeszcze bardziej dobitnie: „Raczej dogodne dla legitymizacji prawa muszą, pod rygorem kognitywnych dysonansów, harmonizować z moralnymi zasadami powszechnej sprawiedliwości i solidarności”²⁴. Można zatem powiedzieć, że w prowadzonych dyskursach od odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwość zależą odpowiedzi na inne pytania, choćby i tak ważne, jak te związane z tożsamością, samoidentyfikacją i praktycznymi aspektami funkcjonowania społeczności. Ponad wszystkimi ludzkimi dociekaniem i ponad wszystkimi kontekstami sytuacyjnymi istnieje niewzruszona wartość uniwersalna - sprawiedliwość, która obowiązuje absolutnie, nie ograniczona specyfiką żadnej konkretnej wspólnoty ludzkiej. Normy prawne stanowią niejako aktualizację niezmiennego i mocniejszego w stosunku do nich ontologicznie, aksjologicznie, a także (jak wskazuje ostatni cytat) epistemologicznie potencjału sprawiedliwości. Prawo nie będące pochodną sprawiedliwości nie jest więc prawem słusznym, a jako takie traci swoją moc i mandat obowiązywania.

Sprawiedliwość, która jawi się jako siła generująca prawo, sama również wymaga innej siły do swego powstania. Hannah Arendt, przy-

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 99.

wolowana przez Habermasa, nazywa tę siłę siłą komunikacyjną i opisuje ją jako zjawisko efemeryczne, które „pojawia się między ludźmi, kiedy działają wspólnie, a znika w chwili, gdy się rozpraszają”²⁵. Warunkiem powstania siły komunikacyjnej jest, według Arendt, porozumienie się ludzi ze sobą co do jakiejś opinii²⁶. Habermas, rozwijając poglądy Arendt, w charakterystyczny dla siebie sposób płynnie przechodzi do samodzielnego analizowania - chociaż wciąż na tle koncepcji Arendt - genezy sprawiedliwości produkującej dobre prawo. Otóż u podstaw realizującego zasadę sprawiedliwości prawa filozof nasz widzi **wolność komunikacyjną**. Jeżeli nie jest ona niczym ograniczana (znów nasuwa się tu skojarzenie z interesem emancypacyjnym!) oraz jeżeli używa się jej publicznie - w znaczeniu: powszechnie - wówczas spełnia ona jednocześnie dwie nader istotne funkcje. Po pierwsze, jest to funkcja racjonalizowania, gdzie wolność komunikacyjna, poprzez „swobodne przetwarzanie informacji i uzasadnień, relewantnych tematów i wkładów”²⁷, umożliwia formowanie się racjonalnych opinii i poglądów. W ślad za tym pojawia się druga funkcja - motywowania, która bierze się z faktu, że racjonalne porządkowanie rzeczywistości dokonuje się w ramach dyskursu, a ten z kolei polega na intersubiektywizacji przekonań żywnych przez poszczególnych jego uczestników. „Można to zilustrować, jak pisze dalej Habermas, na przykładzie modelu zajmowania pozycji ‘tak’ lub ‘nie’ wobec propozycji prostego aktu mowy. Wspólnie dzielone przekonanie, które jest wytworzone albo nawet tylko umocnione między mówiącym i słuchającym poprzez intersubiektywne rozpoznanie roszczeń co do ważności podniesionych w akcie mowy - implikuje ciche zaakceptowanie zobowiązań istotnych dla działania; w tej mierze taka akceptacja stwarza nowy fakt społeczny”²⁸. W efekcie obie funkcje wolności komunikacyjnej - racjonalizująca i motywacyjna - mobilizują obywateli do formowania „przekonań politycznych, które z kolei wpły-

²⁵ Ibidem, s. 147.

²⁶ Por. H. Arendt: *On revolution*, New York 1965.

²⁷ J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit. s. 147.

²⁸ Ibidem.

wają na wytwarzanie obowiązującego prawa”. Jest to „potencjał, którego sprawujący władzę administracyjną nie powinni ignorować”²⁹.

Podstawą myśli filozoficznej Habermasa pozostaje niezmiennie komunikacja międzyludzka. Niezależnie od tego, który z jego poglądów będziemy rozważać (jak choćby koncepcję sprawiedliwości i prawa), zawsze prędzej czy później, mniej lub bardziej okreśną drogą, pośrednio lub bezpośrednio - dojdziemy do problematyki porozumiewania się i porozumienia.

Dystrybucja, społeczeństwo i instytucje. Z dotychczasowych analiz wynika, że dla sprawiedliwości Habermas przeznaczył w swej koncepcji szczególne miejsce. Wysoki status sprawiedliwości wyraźnie ukazuje się również poprzez funkcję, jaką przypisuje jej filozof. Mianowicie podstawowe zadanie sprawiedliwości polega na chronieniu ludzkiej wolności, autonomii i godności. Równe traktowanie, stanowiące niewątpliwy i istotny element sprawiedliwości, jest w istocie **dopiero rezultatem** wypełnienia warunku ochrony trzech powyższych aspektów. Toteż, zdaniem Habermasa, nie należy popełniać błędu sprowadzania sprawiedliwości do sprawiedliwości dystrybutywnej, która miałaby polegać na równym rozdzielaniu pomiędzy członków społeczeństwa uprawnień i korzyści socjalnych, czy też tego, co Habermas nazywa „wyprodukowanymi społecznie okazjami życiowymi”³⁰. Zredukowanie sprawiedliwości do rozdawnictwa stanowi ogromne zawężenie jej znaczenia oraz rezygnację z wizji społeczeństwa, które jest sprawiedliwe dlatego, że wypełnia „obietnicę emancypacji i ludzkiej godności”. W społeczeństwie realizującym habermasowską sprawiedliwość „kluczem normatywnym jest autonomia, a nie powodzenie”, stąd też zapewnianie wszystkim równie wygodnego życia nie może być jeszcze nazwane sprawiedliwością³¹.

Interpretowanie sprawiedliwości w kategoriach dystrybutywnych pociąga też za sobą inny poważny błąd. Otóż prawa przysługujące społeczeństwu i jednostce zaczynają wtedy zmieniać swe znaczenie, a mianowicie zaczynają być rozumiane w sensie „dóbr, które mogą być roz-

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 418.

³¹ Ibidem.

dzielane i posiadane”³². Tymczasem, zauważa trafnie Habermas, posiadanych praw nie da się **konsumować**, tak jak ma to miejsce w przypadku dóbr materialnych. Nasze używanie przysługujących nam praw polega zawsze na **korzystaniu z nich**.

Rozważając całą tę splątaną ze sobą problematykę sprawiedliwości, praw (czy też uprawnień) i dóbr - Habermas z aprobatą cytuje Iris Marion Young, która w omawianej kwestii zajmuje następujące stanowisko: „Co oznacza dystrybucja prawa?”³³ Można mówić o posiadaniu prawa do dystrybutywnego udziału w rzeczach materialnych, zasobach lub dochodzie. Ale w takich przypadkach to dobro jest rozdzielane, nie prawo... Prawa nie są pomyślane jako dobytek. Prawa są wzajemnymi relacjami, nie rzeczami; są instytucjonalnie zdefiniowanymi regułami, które określają, co ludzie mogą **robić** w relacji jedni do drugich. Prawa odnoszą się raczej do **czynienia** niż do **posiadania**, do relacji społecznych, które umożliwiają lub ograniczają działanie”³⁴. Nietrudno zrozumieć, dlaczego Habermas podpisuje się pod tym poglądem Iris Marion Young. Mamy tu przecież wszystko, co jest ważne także w jego własnych koncepcjach, a zwłaszcza w *Teorii działania komunikacyjnego*, czyli relacyjność stosunków międzyludzkich oraz zaakcentowanie priorytetu działania. Podobnie, rozważając problem niesprawiedliwości, Habermas przywołuje analizy autorstwa wspomnianej autorki: mianowicie jeżeli pojmujemy sprawiedliwość jako ochronę wolności, autonomii i godności ludzkiej, wówczas za niesprawiedliwość należy uważać już jakiegokolwiek ograniczenie jednego z tych elementów.

Wydaje się, że u Habermasa nie znajdziemy różnicowania stopni sprawiedliwości, wskazujących na przykład na „bardziej” lub „mniej” sprawiedliwe działania. Każde naruszenie wolności i godności człowieka niszczy sprawiedliwość, a poprzez ten akt jednocześnie generuje niesprawiedliwość, która zajmuje opustoszałe miejsce. Pogwałcenie sprawiedliwości ujawnia się na przykład w postaci dyskryminacji, która „powstrzymuje ‘uciemnionych’ i ‘podporządkowanych’ od tego, co

³² Ibidem, s. 419.

³³ Prawa w sensie „uprawnienia” (*right*), niejednego „prawa” jako takiego (*law*).

³⁴ I. M. Young: *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press, Princeton 1990, s. 25, cyt. za: J. Habermas: *Between facts and norms*, s. 419.

uzdalnia ich do korzystania z prywatnej i publicznej autonomii. Cytowana przez Habermasa Iris Marion Young uważa, że dwiema podstawowymi formami niesprawiedliwości są: ucisk i dominacja. W odniesieniu do jednostki upośledzają one rozwój i korzystanie z jej osobistych zdolności, co w skali całego społeczeństwa przekłada się na upośledzenie zdolności do wzajemnego komunikowania się i współpracy. Young przyznaje wprawdzie, że te dwie postaci ograniczenia „zawierają w sobie wzorce dystrybutywne”, jednak zaraz dodaje, iż mieszczą się w nich także aspekty, „które nie mogą łatwo zasymilować się z logiką dystrybucji”³⁵. A do tych (w całości lub po części) niedystrybutywnych czynników należą: procedury podejmowania decyzji, podział pracy i kultura. Taka linia rozumowania musi prowadzić do wniosku, że kategoria dystrybucji to za mało, aby móc mówić o sprawiedliwości. Young postuluje zatem stworzenie „warunków instytucjonalnych”, które chroniłyby jednostkę i społeczeństwo przed różnymi formami ucisku zagrażającymi wolności i autonomii, a więc *de facto* przed niesprawiedliwością.

Habermas zgadza się z tym, że pewne ramy instytucjonalne są konieczne dla zagwarantowania właściwie pojmowanej sprawiedliwości. Píše więc o „modelach sprawiedliwego społeczeństwa, którego instytucje są tak ukonstytuowane, aby regulować oczekiwania i konflikty w równym interesie wszystkich”. Ponownie podkreśla przy tym, że dopiero ze spełnienia tego warunku wypływają „idee postępującego wzrostu i sprawiedliwej dystrybucji bogactw społecznych”³⁷. Społeczeństwo w oczach Habermasa jawi się jako samokonstytuująca się wspólnota **wolnych** i **równych** obywateli. Istnienie społeczeństwa nie sprowadza się zatem do biernego, pasywnego trwania, przeciwnie: ma charakter performatywny, którego eksplikację stanowią konstytucyjne prawa i zasady³⁸. W efekcie każdą demokratyczną konstytucję Habermas nazywa „projektem sprawiedliwego społeczeństwa”³⁹.

³⁵ J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit. 418.

³⁶ I. M. Young: *Justice...*, s. 39.

³⁷ J. Habermas: *Between facts and norms*, s. 98.

³⁸ Por. *ibidem*, s. 384.

³⁹ *Ibidem*.

W tym momencie lektury Habermasa nasuwa się (i to nie po raz pierwszy) przypuszczenie, że przedstawiając swoją koncepcję sprawiedliwości i realizującego ją społeczeństwa, autor opisuje wizję w dużej mierze idealną, będącą wzorcem, któremu nigdy nie uda się w pełni dorównać, ale który mimo to stanowi cel i wyznacznik ludzkich działań. Odnajduję tu zdecydowane podobieństwo do idealnej sytuacji rozmowy, nie istniejącej nigdzie w rzeczywistości, a jednak motywującej do prób jej urzeczywistnienia. Bowiem, według Habermasa, układanie projektów sprawiedliwego społeczeństwa jest procesem, który nigdy się nie kończy i jest zadany ciągle od początku każdemu nowemu pokoleniu. Ta permanentna procedura ukazuje jej autorom a zarazem wykonawcom „horyzont nadziei otwierający się na stale obecną przyszłość”⁴⁰. Można powiedzieć, że jest to nadzieja na spełnienie obietnicy leżącej u podstawy każdego projektu sprawiedliwego społeczeństwa, obietnicy mówiącej, że wszyscy członkowie wspólnoty będą respektowani w swej godności, wolności i autonomii, oraz że nikt nie pozbawi ich szansy na wyemancypowanie się.

W świetle tego, co zostało powiedziane powyżej, przywołany przeze mnie na początku artykułu zarzut Bubnera, jakoby Habermas negował rzeczywistość instytucjonalną, nie wydaje się słuszny. Uważam, że pomimo nieustannego podkreślania znaczenia i siły swobodnego, niezinstytucjonalizowanego działania komunikacyjnego, Habermas z dużą dozą zdrowego rozsądku przyznaje, iż dla niektórych płaszczyzn życia społecznego instytucje są nie tylko ważne, ale wręcz niezbędne.

Podstawową cechą filozofii Habermasa wydaje się unikanie wszelkiego rodzaju skrajności i dogmatycznych tez. Nie oznacza to, że twórca teorii działania komunikacyjnego oportunistycznie zadowala się leniwymi kompromisami. Stara się raczej zachować bezstronność i odnaleźć przy tym coś w rodzaju arystotelesowskiego złotego środka. Sądzę, że ta dążność do zachowania równowagi przez Habermasa nie jest trudna do zrozumienia, jeżeli weźmie się pod uwagę, że jest on jednocześnie filozofem i socjologiem. Dysponując kompetencjami, by przenosić się pomiędzy jedną a drugą perspektywą, potrafi też lepiej dostrzec słabe i mocne punkty każdej z nich.

⁴⁰ Ibidem.

I tak, jeśli idzie o interesującą nas problematykę sprawiedliwości, Habermas, przyglądając się dwóm podejmującym ten temat dyskursom, to znaczy filozoficznemu i socjologicznemu - w każdym z nich znajduje pewne niedociągnięcia. Toczący się na temat sprawiedliwości dyskurs filozoficzny ma tendencję do zaniedbywania w trakcie swych analiz praktyki, a mówiąc jeszcze konkretniej: „wymiaru instytucjonalnego”⁴¹ (kolejny kamyczek do ogródka Bubnera!). Toteż wypowiadając się na temat sprawiedliwości, filozofia powinna zachować w polu swego widzenia prawo rozumiane jako „system empirycznego działania”, w przeciwnym wypadku, przestrzega Habermas, „filozoficzne koncepcje pozostaną puste”⁴². Z drugiej strony, zajmujący się kwestią sprawiedliwości dyskurs socjologiczny w zbyt dużym stopniu koncentruje się na praktyce. Rozważając jedynie istotę i sposób funkcjonowania instytucji i zajmując tym samym pozycję z zewnątrz, socjolog staje się „niewrażliwy na wymiar symboliczny, którego znaczenie dostępne jest tylko wewnętrznie”⁴³. Tak oto zarówno nadmiar, jak i niedobór abstrakcji grozi ślepotą.

Solidarność i integracja. Trzy elementy: Społeczeństwo, prawo i solidarność, to abstrakty, którymi wytrawny filozof rangi Habermasa może swobodnie operować dla potrzeb tworzenia i rozbudowywania własnego systemu filozoficznego. Jednocześnie jednak są prezentowane czytelnikowi jako konkrety faktycznie i namacalnie istniejące w przestrzeni jednostek i zbiorowości.

Przyglądając się ustawionej przez Habermasa trój elementowej konstrukcji złożonej ze społeczeństwa, prawa i solidarności, nietrudno jest zauważyć, że prawo i solidarność pełnią wobec społeczeństwa rolę służebną, a konkretnie polegającą na integracji. Spośród tych dwóch narzędzi integracji charakter pierwotny posiada solidarność, natomiast „prawo czerpie swoją integrującą społecznie siłę ze źródeł solidarności społecznej”⁴⁴. Oddziaływanie prawa znajduje się więc niejako w drugim rzędzie mechanizmów integracji. Natomiast na linii pierwszej, obok solidarno-

⁴¹ Ibidem, s. 66.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 40.

ści, funkcjonują jeszcze dwie inne siły integrujące, a mianowicie pieniądze i władza administracyjna⁴⁵. Zdaniem Habermasa, prawo zazębia się w równym stopniu zarówno z solidarnością, jak i z pieniędzmi oraz władzą, stąd „w jego własnych integracyjnych osiągnięciach zasymilowane są imperatywy o różnym pochodzeniu”⁴⁶.

Integrujące działanie solidarności polega na wzajemnym porozumieniu i zrozumieniu, na orientowaniu się w stronę tych samych lub podobnych wartości i norm oraz na dojściu do przekonania, że członkowie społeczeństwa zależą wzajemnie jeden od drugiego⁴⁷. W opozycji do takiego sposobu integrowania ludzkiej zbiorowości, sposobu należącego genetycznie do świata życia (*Lebenswelt*), Habermas ustawia mechanizmy integracji wygenerowane przez system, czyli wspomniane już pieniądze i władzę administracyjną. W przeciwieństwie do funkcjonowania solidarności, systemowe mechanizmy integracji, pisze Habermas, „niekoniecznie koordynują działania poprzez intencje uczestników, ale [działają] obiektywnie, «za plecami» uczestników. Od czasów Adama Smitha klasycznym przykładem tego rodzaju regulacji jest «niewidzialna ręka rynku»”⁴⁸. Czytając dalej, dochodzimy do typowego dla filozofii Habermasa, kulminacyjnego połączenia w jedną harmonijną całość zaznaczonych do tej pory aspektów. Dowiadujemy się mianowicie, że „oba środki systemowej integracji, pieniądze i władza, są zakotwiczone za pomocą prawnej instytucjonalizacji, w porządkach świata życia, który z kolei jest integrowany społecznie poprzez działanie komunikacyjne. W ten sposób współczesne prawo jest powiązane z wszystkimi trzema źródłami integracji”⁴⁹.

Jednocześnie samo prawo Habermas uważa za mocno niedoskonały - w porównaniu z solidarnością - instrument integracji. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* widzi współczesne prawo przede wszystkim jako środek umożliwiający zaprowadzanie porządku organizacyjnego wśród społeczeństwa niezmiernie zróżnicowanego, pluralistycznego i w

⁴⁵ Por. ibidem, s. 299.

⁴⁶ Ibidem, s. 40.

⁴⁷ Por. ibidem, s. 39, 40, 269.

⁴⁸ J. Habermas: *Between facts and norms*, s. 40.

⁴⁹ Ibidem.

swej istocie - zasadniczo ekonomicznego. Rzeczywiście, trudno nie zgodzić się z Habermasem, że wśród społeczeństw wysoko rozwiniętych państw doby obecnej dominuje zdecydowanie rys ekonomiczny. Problemem jest to, iż podmioty wchodzące w skład tego typu społeczeństw wykazują tendencję do skupiania się wyłącznie na realizacji swych prywatnych interesów. W efekcie tego ekskluzywizmu dochodzi do zjawiska, które Habermas bardzo obrazowo nazywa „luką w solidarności”⁵⁰. Samo prawo, zdaniem Habermasa, nie dysponuje potencjałem zdolnym zasypać tę wyrwę, zwłaszcza jeżeli przykrojono je tak, by służyło przede wszystkim działaniom zorientowanym na sukces⁵¹. Sytuację pogarsza fakt, że we współczesnym świecie prawo nie może już liczyć na wsparcie religii, czy wręcz, mówiąc jeszcze bardziej ogólnie, metafizyki. Według Habermasa, bezpowrotnie skończył się bowiem czas wielkich systemów w rodzaju tomistycznego, heglowskiego czy nawet kantowskiego. Rozwój nauk empirycznych pociągnął za sobą tak wszechstronną pluralizację społeczeństwa, również w dziedzinie światopoglądowej, iż wygasła siła nośna rozumu pojmowanego tradycyjnie, czyli ześrodkowanego w podmiocie. W przeciwieństwie wszakże do postmodernistów, którzy zadowalają się postawieniem samej diagnozy pluralizmu, Habermas proponuje wobec tego faktu całkowitą zmianę paradygmatu polegającą na odwołaniu się do rozumu komunikacyjnego. Stąd postmetafizyczne podejście Habermasa nie jest w żadnym razie podejściem postmodernistycznym.

W filozofii Habermasa niedrożne już systemy religijne i metafizyczne zostają zastąpione działaniem komunikacyjnym, za pomocą którego rozum komunikacyjny porządkuje świat zgodnie z zasadami sprawiedliwości i solidarności. Habermas, podkreślając komunikacyjne źródła solidarności⁵², opisuje ją samą jako „horyzontalną siłę”, skierowaną na „wzajemne porozumienie lub osiągnięty komunikacyjnie konsensus”⁵³. Nic dziwnego, że twórca teorii działania komunikacyjnego tak

⁵⁰ Ibidem, s. 33.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit. s. 98-99.

⁵³ Por. ibidem s. 34.

⁵⁴ Ibidem, s. 269.

pojętą solidarność uważa za najważniejszy, priorytetowy instrument integracji społecznej, „zarówno w sensie genetycznym, jak i normatywnym”⁵⁵. W przeciwieństwie do solidarności prawo „może zachować swoją integrującą społecznie siłę tylko dopóty, dopóki adresaci norm prawnych mogą jednocześnie rozumieć samych siebie, wziętych w całości, jako racjonalnych autorów tych norm. W tym wymiarze nowoczesne prawo żyje z solidarności skoncentrowanej w zorientowaniu obywateli na wartości i ostatecznie wpływającej z komunikacyjnego działania i naradzania się”⁵⁶.

Zagrożenia systemowe i solidarność-w-obcości. Jednak, śledząc dalej tok myśli Habermasa, odkrywamy, że to pierwszeństwo, które przyznaje on solidarności nie jest bynajmniej niezagrożone. Dwa pozostałe mechanizmy integracji z pierwszej linii frontu, czyli pieniądze i władza, rozrastają się i marginalizują ten sposób integrowania społeczeństwa, który jest w gruncie rzeczy najistotniejszy, a który może powstać jedynie jako efekt oddziaływania solidarności. Habermas stawia niepomyślną diagnozę: oto we współczesnych kompleksowych i pluralistycznych społeczeństwach solidarność staje się dobrem coraz bardziej deficytowym. Solidarność **wyczerpuje się** na podobnej zasadzie, na jakiej wyczerpują się bogactwa naturalne. Solidarność **jest niszczona**, tak, jak dzieje się to z przyrodą. Solidarność **ulega dezintegracji**, co grozi katastrofą porównywalną tylko z katastrofą ekologiczną⁵⁷ - z tej perspektywy bowiem, z jakiej przedstawia ją Habermas, solidarność wydaje się pożywką społeczeństwa i jego naturalnym habitatem.

Unicestwienie solidarności byłoby pierwszym etapem tragicznej w skutkach reakcji łańcuchowej: brak solidarności to brak najistotniejszego środka integracji społecznej, a brak integracji społecznej to koniec społeczeństwa takiego, jakie znamy do tej pory. To również całkowite skolonizowanie świata życia przez system. Ta ponura wizja przez cały czas pozostaje jak najbardziej realna, dlatego Habermas postuluje konieczność permanentnego regenerowania nadwątlonej solidarności i swoim zwyczajem wskazuje od razu sposób, w jaki można tego dokonać. „Siła

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem, s. 32.

⁵⁷ Por. ibidem, s. xliii, 229, 445.

solidarności społecznej, pisze, w społeczeństwach kompleksowych może być zregenerowana tylko w formie komunikacyjnych praktyk samookreślenia⁵⁸. Te dość niejasno brzmiące „praktyki” są oczywiście tym, co dobrze znamy jako rdzeń systemu filozoficznego Habermasa. Mianowicie z komunikacyjnymi praktykami samookreślenia mamy do czynienia wówczas, gdy „podmioty w swojej roli wyzwolonych i posiadających prawo wyboru obywateli mogą porozumieć się ze sobą co do tego, jakie są ich problemy i jak mają być one rozwiązane”⁵⁹. Działanie komunikacyjne ponownie pojawia się więc jako recepta na problemy trapiące współczesny świat, a w przypadku solidarności pełni nawet funkcję podwójną - z jednej strony wytwarza ją (wspomniane już komunikacyjne źródła solidarności), z drugiej zaś chroni przed zniszczeniem.

W pluralistycznych i kompleksowych społeczeństwach przedyskutowania wymaga przede wszystkim sama ta wielowątkowość i złożoność. Habermas nie uważa jej bowiem za coś z samej swej istoty negatywnego. Natomiast podkreśla, że zsekularyzowane społeczeństwo powinno w sposób świadomy i roztropny zająć się swoją własną kompleksowością⁶⁰. Trzeba bowiem zdawać sobie sprawę, że pluralizm i złożoność z jednej strony generują nowe, wspaniałe sensy i formy życia, ale z drugiej strony - również konflikty. Z tymi ostatnimi można konstruktywnie radzić sobie za pomocą działania komunikacyjnego. Jednocześnie samo działanie komunikacyjne stanowi Jedyne źródło solidarności pomiędzy obcymi - obcymi, którzy wyrzekają się przemocy i, regulując współpracą swoje wspólne życie, przyznają również sobie nawzajem prawo do **pozostania** obcymi⁶¹. Moim zdaniem, to dlatego integrująca społecznie siła solidarności posiada specyfikę, jakiej nie potrafią osiągnąć systemowe mechanizmy integracji. Współpracujący i solidaryzujący się ze sobą ludzie pozostają obcymi, ale nie w sensie izolacji czy wyalienowania. Ich obcość nie jest samotnością czy atomizmem, lecz zachowaniem poczucia odrębności i odmienności własnego Ja od Innych, co nie stoi na przeszkodzie typowemu dla solidarności zjawisku

⁵⁸ Ibidem, s. 445.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Por. J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit., s. 308.

⁶¹ Ibidem.

empatii. Nazwałam ten istotny - i jak mi się wydaje raczej niedoceniany przez większość krytyków - szczególnie koncepcji Habermasa „solidarność- w-obcości”

Solidarność-w-obcości integruje społeczeństwo zupełnie inaczej niż czynią to pieniądze i władza. W przypadku tych dwóch systemowych mechanizmów integrujących istnieje zawsze ryzyko uprzedmiotowienia (oraz wzajemnego uprzedmiotowienia się) podmiotów. Solidarność nie zna takiego niebezpieczeństwa. Tu relacje interpersonalne pozostają zawsze relacjami **inter-personalnymi**, a nie zależnościami ekonomicznymi lub administracyjnymi. Jednocześnie tak rozumianej solidarności - w której każda jednostka pozostaje niezależna i wyodrębniona - nie można nazwać wizją sentymentalną czy utopijną. Habermas bynajmniej nie wymaga, aby członkowie społeczeństwa byli powiązani więzami emocjonalnymi. Solidarność nie oznacza, że wszyscy muszą być „jedną wielką rodziną”. I właśnie to, moim zdaniem, czyni Habermasowską koncepcję solidarności autentyczną i realistyczną, a zarazem pozwala zrozumieć, dlaczego solidarność jest tak nieodzownym instrumentem integracji społecznej. Dopóki działa integrująca siła solidarności, dopóty społeczeństwo, nawet w największym stopniu pluralistyczne, złożone i skrajnie postmetafizyczne, pozostanie społeczeństwem zdrowym; przyjaznym miejscem życia dla wolnych, równych, niezależnych jednostek. Dopóki jesteśmy w stanie odnawiać solidarność, dopóty nasz świat życia nie zostanie zawłaszczony przez system.

Summary

The paper analyses the idea of justice presented in Habermas' s work „Between facts and norms”. The author discusses relations which, according to Habermas, connect values, ethics and law. She also highlights the interdependence of justice and solidarity. Furthermore, the author points out the mistake of interpreting justice in distributive categories. The paper underlines the importance of communicative action regarded by Habermas as essential for social integration and building a just society. Finally, the author strives to formulate her own opinions on several important issues (for example the question: does Habermas ignore or even deny the reality of institution?).

Key words: justice, values, ethics, law, solidarity, society.

TOMASZ FEMIAK

SWPS w Warszawie

BEATA KRASUSKA-RIGHESSO

Association Franco-Polonaise de Tarn-et-Garonne «Polonia 82»

KAROL SZYMANOWSKI

Sokrates Cafe

CZY SOKRATES POLUBIŁBY KAWĘ? czyli po filozofię do kawiarni

„Cafe Philo” we Francji - pierwsza kawiarnia filozoficzna. We Francji dostęp do swobodnego filozofowania zapewniają kawiarnie filozoficzne otwierające swoje podwoje dla wszystkich zainteresowanych wspólnym filozofowaniem. Możliwość podjęcia filozoficznego dyskursu przyciąga zarówno ludzi dbających o swój rozwój intelektualny, pragnących sprawdzić w aktywny sposób stan swojej wiedzy, jak i tych, którzy chcą „pogadać”, podyskutować i pospierać się w sposób ukierunkowany. Motywacje osób uczestniczących we wspólnym poszukiwaniu mądrości są bardzo zróżnicowane. Niekiedy do kawiarni filozoficznych przychodzą osoby samotne szukające wyjścia z trudnego położenia życiowego, innym znowu razem te, których związek przeżywa kryzys.

Myliłby się ten, który traktowałby rozważania w „Cafe Philo” jak luźną dyskusję typową dla francuskiego bistro. W kawiarni filozoficznej mamy do czynienia ze zorganizowanym spotkaniem w wyznaczonym czasie, z precyzyjnie określonym tematem oraz kompetentnym moderatorem. Króluje tu duch tolerancji, otwartości i pluralizmu, typowy dla demokratycznych społeczeństw.

Marc Sautet - założyciel pierwszego we Francji gabinetu filozoficznego udzielającego indywidualnych konsultacji, inicjator i organizator wycieczek podążających śladami wielkich filozofów oraz przewodnik dyskusji w przedsiębiorstwach i instytucjach, a przede wszystkim pomysłodawca i gospodarz „Cafe Philo” pragnął, by filozofia była bliższa kultury masowej, by przestała być elitarna i stała się codziennym narzę-

dziem w rękach odpowiedzialnych obywateli, uważnych, świadomych i posiadających postawę krytyczną wobec otaczającego świata (Diamant, 2001). W obliczu kryzysu społeczeństwa obywatelskiego - braku zaufania wobec instytucji państwowych i sfery publicznej, odwrotu od życia wspólnotowego - głównym zadaniem „kawiarnianej” filozofii jest pomoc w stawianiu sobie właściwych pytań, dostarczenie środków refleksji nad instytucją państwa, sprawiedliwością, przemocą lub ludzką kondycją. W ten sposób przywrócony zostaje praktyczny wymiar filozofii przypominający filozofowanie Sokratesa na agorze. Trafiając w ludzkie zapotrzebowanie kawiarnie filozoficzne realizują sokratejskie pragnienie, by filozofia trafiła pod strzechy. Poprzez kawiarniany dialog, filozofia powraca swą zachodnią ścieżką do współczesnego człowieka, by budzić jego świadomość i odzyskać należne jej miejsce w życiu społeczeństwa (Sautet, 1995).

Zjawisko kawiarni filozoficznych nawiązuje zarówno do osiemnastowiecznych salonów literackich, jak również do czasów, gdy Sartre i jego przyjaciele spotykali się w kawiarniach dzielnicy łacińskiej roztrząsając problemy egzystencjalne. Duch „Cafe Philo” jest jednak inny - tu panuje umiłowanie retoryki oraz chęć publicznego wyrażania myśli.

Pierwsza kawiarnia filozoficzna powołana została do działania w Paryżu, w „Cafe des Phares”, na placu de la Bastille w grudniu 1992 roku. W każdą niedzielę o godzinie 11. M. Sautet prowadził publiczną dyskusję filozoficzną. Charyzma M. Sautet’a, zainteresowanie mediów przyniosły spotkaniom szeroki rozgłos. W ten sposób zapoczątkowany został ogólnopolski proces popularyzacji kawiarni filozoficznych.

Śmierć M. Sautet’a (1947-1998) nie przerwała debat filozoficznych. „Cafe des Phares” stała się prawdziwym centrum paryskiego filozofowania. Tak, jak dawniej, tak i obecnie spotkania odbywają się tu cyklicznie przez cały rok pod przewodnictwem grupy zmieniających się moderatorów. W każdą niedzielę rano, na wspólne filozofowanie przychodzi średnio około 80 do 100 osób. Często zapraszane są znane osobistości świata intelektualnego, dziennikarze i ludzie z różnych stron świata. „Cafe de Phares” posiada stronę internetową, na której znaleźć

można archiwum dyskusji¹, artykułów i komentarzy uczestników, jak również liczne fora, na których można wypowiadać się polemicznie (<http://www.cafe-philos-des-phares.info>).

Po okresie bujnego rozwoju w latach 1995-1998, fenomen kawiarni filozoficznych ustabilizował się. Wiele z nich zniknęło, inne utrwaliły swoją działalność. W Paryżu są to: „Ronde de la Mouette”, „Le Bastille”, „forum-104”. W Poitiers: „Cafe des arts”; w Narbonne: „Cafe de la Poste”; a w Montpellier: „La Brasserie Le Dome”.

W „Cafe Philo” przywiązuje się dużą wagę do wypowiedzi poszczególnych uczestników. Często dyskusja zaczyna się bez wstępnego wykładu czy referatu. Chodzi o to, aby zachęcić ludzi do indywidualnego wysiłku i głębszej refleksji. Na tym właśnie polega niezwykle istotna rola moderatora, który powinien posiadać szeroki zakres umiejętności: dużą wiedzę z dziedziny filozofii, otwartość umysłu, zdolność do słuchania i zapamiętywania, umiejętność organizacji i wiązania ze sobą różnych wątków poruszonych przez uczestników, jak również czuwania, aby dyskusja nie wychodziła z narzuconych tematów.

Moderator zachęcający uczestników do swobodnego wypowiadania się, posługuje się - tak jak Sokrates w dialogach Platónskich - metodą maieutyczną. Używa pytań i ironii, by pomóc uczestnikom w rzeczowej argumentacji i wyjściu poza granice własnych opinii i uprzedzeń. Nadaje dyskusjom harmonijny przebieg, a na koniec formułuje syntezę debaty. Dobrze, jeśli przewodnik-filozof kierujący dyskusją zachowuje dozę neutralności w dziedzinie polityki, religii czy etyki. Neutralność postawy moderatora jest gwarantem poszanowania rozmówców oraz sprawiedliwego udzielania wszystkim chętnym prawa do głosu.

Przebieg spotkania w kawiarni filozoficznej przybiera różne formy. Najczęściej trwa dwie godziny i rozpoczyna się przedstawieniem tematu. Dalej następuje przekazywanie głosu poszczególnym uczestnikom. Rozważania kończy synteza. Niekiedy debatujący wolą zacząć dyskusję od lektury tekstu, od cytatu, albo od kontemplacji obrazu. Innym razem temat dyskusji ustalany jest przed spotkaniem, na podstawie listy propozycji zgłoszonej przez uczestników.

¹ Również w formie plików audio do odsłuchania na stronie: http://www.cafe-philos-des-phares.info/index.php?option=com_mymp3player&Itemid=32.

Oto przykłady tematów poruszanych podczas spotkań w „Cafe Philo”: *Dlaczego tak bardzo potrzebujemy wiary? Kiedy kończy się dzieciństwo? Na czym bazuje prawo? Nihilizm. Uzależnienie.*

„Socrates Cafe” na świecie. Mimo pewnych różnic, spotkania filozoficzne „Socrates Cafe” i „Cafe Philo” mają podobny charakter i przebieg. Obecnie na świecie działa kilkaset grup „Socrates Cafe”, z czego większość w USA. Grupy te spotykają się mniej lub bardziej regularnie, zwykle raz w tygodniu na 2 godziny. Liczą od kilku do kilkudziesięciu osób. Grupy te odwołują się do książki Christophera Phillipsa (2005) *Sokrates Cafe. Świeży smak filozofii*.

Na początku Ch. Phillips osobiście organizował i prowadził spotkania „Socrates Cafe”. Wraz z rosnącym zainteresowaniem i powstawaniem kawiarenek filozoficznych w różnych miastach prowadzenia podejmowały się inne osoby. Z czasem Ch. Phillips powołał stowarzyszenie Society for Philosophical Inquiry (SPI), które m.in. promuje jego książki i idee, w tym *Socrates Cafe* oraz *Philosophers’ Club*. Celem stowarzyszenia, o charakterze *non-profit*, jest rozwijanie i wspieranie umiejętności prowadzenia filozoficznych dociekań wśród osób w różnym wieku i z różnych środowisk. W ten sposób w społeczeństwie wzrasta liczba niezależnych myślicieli, którzy biorą czynny udział w tworzeniu „obradującej” demokracji. Tworzenie i wspieranie demokratycznej społeczności odbywa się m.in. dzięki otwieraniu kawiarni filozoficznych i klubów filozofów, a także poprzez organizowanie filozoficznych dysput w parkach, szkołach, kawiarniach, księgarniach, bibliotekach, hospicjach, domach opieki, schroniskach dla bezdomnych, centrach społeczności, więzieniach i innych miejscach publicznych. W ponad 400 różnych zgromadzeniach kilkuset wolontariuszy, wykorzystując dorobek filozofii, inspiruje ludzi do budzenia swojej ciekawości poznawczej, badania własnego życia i wzbogacania własnej egzystencji (<http://www.philosopher.org/en/SPI.html>). Z wielu kontrowersji wokół działalności Ch. Phillipsa wspomniemy tylko tę związaną z zastrzeżeniem nazw *Socrates Cafe* oraz *Philosophers’ Club* jako znaków towarowych. Niektórzy mają wątpliwości, czy Ch. Phillips miał moralne prawo do zastrzegania tych nazw. SPI tłumaczy ten zabieg koniecznością dbałości o zbieżność celów ideologicznych i postawę *non-profit*. Niedopusz-

czalne jest wykorzystywanie nazw „Socrates Cafe” oraz „Philosophers’ Club” do wspierania treningu, doradztwa lub poradnictwa zawodowego - wymienione działalności uważane są za „przekleństwo dla misji” SPI (<http://www.philosopher.org/en/Trademark.html>).

Warto zauważyć, że przed Ch. Phillipsem, M. Sautet organizował we Francji kawiarnie filozoficzne, których zasady działania wydają się nieomal identyczne do tych, które przyjmowane są w „Socrates Cafe”. M. Sautet napisał *Un cafe pour Socrate* {Kawa dla Sokratesa} w 1995 roku. *Socrates Cafe* Phillips wydał w roku 2000. Amerykanin znał działalność francuskiego kolegi, wspomina o niej zresztą w swej książce (Phillips, 2005, s. 152), a nawet wymienia Sautet’a w podziękowaniach, milczy jednak na temat *Un cafe pour Socrate*.

Z całą pewnością Ch. Phillipsowi należy oddać zasługi w promowaniu idei spotkań zbliżonych charakterem do zainicjowanych przez M. Sautet’a oraz w wypromowaniu ich nazwy, zainspirowanej prawdopodobnie książką Sautet’a. Natomiast prezentowanie go jako wyłącznego autora samej idei jest, jak się zdaje, nadużyciem i prowadzi do niepotrzebnego konfrontowania z „Cafe Philo”. Bez wątpienia, należy docenić podkreślanie przez Phillipsa niekomercyjnego charakteru kawiarni filozoficznych.

„Sokrates Cafe” w Polsce. Specyfikę działalności kawiarni filozoficznej opiszemy na przykładzie warszawskiej grupy „Sokrates Cafe”, spotykającej się w księgarnio-kawiarni przy ul. Browarnej 6. Nazwa „Sokrates Cafe” pochodzi, jak już wiemy, od tytułu książki Christophera Phillipsa *Sokrates Cafe. Świeży smak filozofii* (2005). Książka została wydana w Polsce przez Jacka Dziaczkowskiego, który zwrócił się do dwóch doktorów filozofii: Jana Chojnackiego i Tomasza Mazura o prowadzenie pierwszych grup „Sokrates Cafe” w Polsce. Inauguracja odbyła się w Warszawie w roku 2006 w klubokawiarni Chłodna 25 i księgarnio-kawiarni Tarabuk. Klimat długiego z wymienionych miejsc okazał się przychylniejszy atmosferze „Sokrates Cafe”. Rozmowy odbywają się tu w otoczeniu książek, obowiązuje zakaz palenia i nie podaje się alkoholu. Obecni moderatorzy „Sokrates Cafe”, m.in. Karol Szymanowski i Marian Jankowski prowadzą spotkania w oparciu o metody wprowadzone przez pierwszych polskich prowadzących oraz me-

tody opisane przez Phillipsa. Wypracowują oni także własne sposoby kierowania dyskusją i stale ulepszają formułę spotkań. Mimo, że moderatorzy różnią się nieco stylem prowadzenia zebrań, grupa „Sokrates Cafe Tarabuk” zachowuje dość stabilną formułę spotkań.

Na stronie internetowej „Sokrates Cafe” (www.sokratescafe.pl) organizatorzy opisują kawiarnię filozoficzną jako rodzaj otwartego, demokratycznego klubu dyskusyjnego, w którym prowadzone są regularne, bezpłatne spotkania w zmieniającym się składzie osobowym. Bywalców „Sokrates Cafe” łączy zamiłowanie do wspólnego dociekania, prowadzonego w formie dyskusji. W ten sposób, bez żadnych referatów wprowadzających, bez opierania się o lekturę, czy analizę tekstu, a jedynie poprzez dialog, uczestnicy zaspakają swoją potrzebę mądrości. Brak otoczki naukowości wokół prowadzonych dyskusji sprawia, że niektóre osoby powątpiewają, czy wspólne rozważania można określać jako filozofowanie. Mimo tych wątpliwości, „kawiarniane dociekania” z całą pewnością należy uznać za lżejszą formę filozofowania - nie tylko dla zawodowych filozofów.

Spotkania odbywają się regularnie, co dwa tygodnie we wtorki od godziny 19 do 21. Na początku każdego zebrania uczestnicy proszeni są przez moderatora o pytania dotyczące zagadnień dostępnych wszystkim zebranym. Z pośród wielu pytań, w drodze głosowania, wybierane jest jedno, które staje się tematem dyskusji. Następnie podejmowany jest wspólny wysiłek, nie tyle uzyskania jednej odpowiedzi na postawione pytanie, co pogłębienia rozumienia zagadnień z nim związanych. Wszyscy zebrani dysponują równym prawem głosu. Nad sprawnym przebiegiem dyskusji czuwa prowadzący. Uczestnicy proszeni są o korzystanie z własnych doświadczeń życiowych i unikanie powoływania się na filozofów, książki, filmy, badania naukowe itp. Celem jest tu rozwijanie zdolności do myślenia na bieżąco i *ad hoc*, a nie popisywanie się własną erudycją, kunsztem retorycznym, czy umiejętnościami erystycznymi.

W ramach spotkania uczestnicy badają najczęściej pojęcia zawarte w wybranym do dyskusji pytaniu. Starają się ujawnić jego ukryte założenia, ustalić możliwe zwyczajowe odpowiedzi oraz poszukują własnych alternatywnych odpowiedzi. Ogólnie rzecz biorąc, celem dyskusji w „Sokrates Cafe” jest poszukiwanie najlepszego możliwego sposobu my-

ślenia o wybranym zagadnieniu. Sposoby myślenia nie muszą i nie powinny być identyczne dla wszystkich. Podczas spotkań nie dąży się do konsensu. Moderator nie stara się narzucać kierunku dyskusji. Swoboda dyskursu sprawia, że niejednokrotnie dwie godziny nie wystarczają do zrealizowania podstawowego zadania, czyli zbadania postawionej kwestii. Oto opis reguł i szczegółowego przebiegu spotkania w „Sokrates Cafe”.

1. Moderator wita przybyłych i wyjaśnia krótko podstawowe zasady formalne, na które składa się m.in. mówienie do siebie po imieniu i prowadzenie rozmowy prostym, niespecjalistycznym językiem.

2. Następnie uczestnicy proszeni są o zgłaszanie pytań z zaznaczeniem, że powinny one dotyczyć zagadnień ogólnie dostępnych i interesujących zebranych. Po głosowaniu, jedno z pytań stanie się tematem wspólnej dyskusji. Zapytania są zapisywane. Zebrani nie mogą uzasadniać zgłaszanych kwestii.

3. Po odczytaniu problemów zgłoszonych do zbadania, następuje pierwsza runda głosowania, podczas której można optować za dowolną ilością tematów. Do drugiej rundy przechodzą minimum dwa problemy z najwyższą liczbą głosów. Podczas drugiego głosowania można oddać tylko jeden głos na wybrany temat.

4. Osoba, której pytanie wybrano jako temat do dyskusji, proszona jest o krótkie wyjaśnienie powodów, dla których je zgłosiła.

5. Następuje otwarta wymiana zdań. Jeżeli jest więcej osób, moderator prosi o sygnalizowanie gotowości do zabrania głosu przez podniesienie ręki i zapisuje chętnych na listę. Jeżeli prowadzący chce zabrać głos merytorycznie (przedstawić swoje stanowisko w sprawie), to sygnalizuje uczestnikom poprzez swój wpis na listę. Moderator nie ma pierwszeństwa głosu i nie komentuje wypowiedzi innych dyskutantów podczas kierowania przebiegiem zebrania.

6. Na tym etapie dyskusji, bez uprzedniego zgłoszenia, dopuszcza się krótkie wypowiedzi w bezpośredniej reakcji na wypowiedź osoby aktualnie zabierającej głos. Dozwolone są również propozycje terminów i krótkich sformułowań usprawniających bieżącą polemikę. Dyskutanci używający obco brzmiących terminów mogą być wywołani do ich wyjaśnienia. Przy większej ilości obecnych lub, gdy dyskusja staje się cha-

otyczna, uczestnicy proszeni są o sygnalizowanie wypowiedzi w trybie *ad vocem*. Jeżeli komuś przeszkadzają pytania w trakcie wypowiedzi, to może poprosić o jej nie przerywanie.

7. W razie potrzeby moderator zwraca się do rozmówców z prośbą o klaryfikację i zwięzłe sformułowanie tez, które mieli na myśli podczas prezentowania własnego stanowiska. Takie prawo ma również protokolant.

8. Dozwolone jest korygowanie moderatora, jeśli nadużywa swojej roli. Każdy z uczestników ma prawo do dyscyplinowania pozostałych, gdy ich wypowiedzi są zbyt długie, odbiegają od tematu, nie zawierają jasnych tez lub nie wnoszą nic nowego do dyskusji.

9. W połowie spotkania moderator ogłasza kilkuminutową przerwę.

10. Po około 2 godzinach prowadzący ogłasza formalne zakończenie spotkania. Zazwyczaj część osób prowadzi dalszą konwersację. Nie ma obowiązku zakończenia dyskursu równo po dwóch godzinach. Jednak dotychczasowa praktyka wskazuje, że dalsze przedłużanie debaty niewiele już do niej wnosi. W razie prób wygłoszenia końcowego podsumowania przez któregoś z uczestników spotkania, moderator przypomina, że nikt nie ma prawa do wygłaszania konkluzji w imieniu grupy. Każdy porządkuje dyskusje sam i sam wyciąga z niej wnioski².

² W ramach opracowywania formuły spotkań S.C. przygotowano również poniższy scenariusz. Ze względu na jego rygoryzm, nigdy go w pełni nie wdrożono. Może on jednak służyć jako szkic wyjściowy do stworzenia własnej formuły spotkań filozoficznych i dlatego go przytaczamy.

(1) Spośród kilku zgłoszonych propozycji w dwóch turach głosowania dokonuje się wyboru jednego tematu.

(2) Następnie odbywa się swobodna wymiana poglądów i zapytań, dla ustalenia interpretacji i zakresu wybranego w głosowaniu tematu (do 15 min.). Następuje 10 min. przerwa.

(3) W części głównej debaty, za wyjątkiem określonym w p. (4), wypowiedzi mają trójetapowy przebieg:

(a) Etap pierwszy - wystąpienia wygłaszane według zaprotokołowanej kolejności zgłoszeń, o dopuszczalnym czasie wypowiedzi do 5 min. Głos zabiera się w celu kompleksowego przedstawienia własnego stanowiska (tzw. stanowiska programowego) w wybranym temacie.

(b) Etap drugi - wygłaszanie opinii do stanowiska programowego z etapu I (tzw. głos *ad vocem*). Zgodnie z protokołem kolejni mówcy zabierają głos nie dłuższy niż 2.5 min. Głównym celem jest teraz ustosunkowanie się do zgłoszonego stanowiska programowego, którego autor ma prawo do natychmiastowej odpowiedzi na zgłoszoną opinię. Odpowiedź może spotkać się z

Od bywalców „Sokrates Cafe” nie wymaga się wyższego wykształcenia, ani jakiegokolwiek przygotowania filozoficznego. Jeżeli w dyskusji udział biorą zawodowi filozofowie, to w celu zapewnienia równego udziału w dyskusji zaleca się im unikanie profesjonalnego żargonu. Wszyscy uczestnicy są zobowiązani do definiowania na żądanie każdego obco brzmiącego, czy niezrozumiałego terminu. Zasadą jest używanie języka powszedniej rozmowy. Przyjęta formuła spotkań sprzyja rozwijaniu umiejętności rzetelnego myślenia wyrażonego w ciekawej i związanej formie zrozumiałej dla otoczenia. W swobodnej wymianie myśli pomocna jest postawa otwarta na krytykę i gotowość do przyjęcia innych punktów widzenia. Niemile widziane jest przemawianie z pozycji *ex cathedra*, odmawianie uczestnikom prawa do kwestionowania własnych sądów i upór w przekonywaniu innych do własnego stanowiska.

Liczną grupę uczestników *Sokrates Cafe* tworzą studenci i absolwenci uczelni wyższych. Nieco mniejsze grono stanowią licealiści, emeryci, czy pracownicy naukowcy reprezentowani często przez doktorantów filozofii. Wśród bywalców zdarzają się też artyści, prawnicy, informatycy oraz przedstawiciele innych przeróżnych zawodów.

Na stronie internetowej www.sokratescafe.pl znajdzie czytelnik tematy z wybranych spotkań i ich protokoły wraz z komentarzami. Protokoły są pisane w taki sposób, by można je było przeczytać w kilka minut i indywidualnie kontynuować dociekania. Zarówno uczestnicy dyskusji,

krytyką lub merytorycznym komentarzem, a te z kolejną odpowiedzią itd. Moderator ma prawo zakończyć tak utworzoną dyskusję. Cały blok wypowiedzi związanych z jednym stanowiskiem programowym nie może przekroczyć 20 min. Kolejne stanowisko programowe jest wprowadzane dopiero po zakończeniu bloku wcześniejszego.

(c) Etap trzeci - odnoszenie się do opinii wygłaszanych podczas etapu II z zachowaniem kolejności zgłoszeń. Dopuszczalny czas wypowiedzi (do 1 min). Cel - wyrażenie sprzeciwu wobec opinii do stanowiska programowego (bez możliwości poparcia lub poszerzenia). Rozbudowanie sprzeciwu do opinii jest możliwe, po jego zgłoszeniu jako kolejnego stanowiska programowego.

(4) Odstępstwem od trójetapowego porządku dyskusji jest prośba (wniosek) o wyjaśnienie czyjegoś stanowiska. Przerwanie debaty na rzecz wyjaśnień może nastąpić w każdej chwili, jeśli do takiej prośby przychyli się, co najmniej 4 jej uczestników. Wniosek może dotyczyć wypowiedzi wskazanej osoby lub może być to indywidualna deklaracja uczestnika dyskusji. Dopuszczalny czas przewidziany na wyjaśnienia to 5 min. Kluczowe jest tu przedstawienie stanowiska dyskutanta w istotnej kwestii.

jak i wszyscy internauci mogą zgłaszać komentarze do protokołów. Oto kilka wybranych tematów rozważanych w ramach „Sokrates Cafe”: *Czy żyjemy w świecie potrzeb realnych, czy wykreowanych? Po co istnieje nienawiść? Co to znaczy być idealistą? Jaka powinna być relacja między rozumem a uczuciami? Czy są zasady moralne, które powinny obowiązywać wszystkich, a jeśli tak, to jak ich do tego przekonać? Czy warto gonić za marzeniami? Czy życie bez przyjemności ma sens? Skąd wiemy, że naprawdę jesteśmy zakochani? Czy jest możliwa duchowość ateistów? Czym jest ten brak, który prawie wszyscy odczuwamy?*

Moderatorzy podkreślają, że spotkania nie mają charakteru terapeutycznego i nie aspirują w żaden sposób do miana terapii grupowej w tradycyjnym rozumieniu. Zgadza się natomiast co do tego, że wspólne filozofowanie może pełnić pewne funkcje terapeutyczne przejawiające się m.in. przez wycofanie: niechęć do modyfikacji własnego myślenia (przywiązania do własnych poglądów), nagminnego ukrywania się za poglądami innych (cudzymi teoriami, cytatai, przemyśleniami), nawyku niejasnego myślenia.

Jedną z wytycznych przyjętych przez prowadzących jest założenie, że człowiek nie myśli aktywnie w obrębie posiadanych przez siebie ustabilizowanych, nawykowych poglądów. Zgodnie z zaleceniem Philipa (2005) dopiero zakwestionowanie niespójnych, nielogicznych, niezwiązanych z tematem, czy nieuzasadnionych wypowiedzi daje szansę na uruchamianie myślenia.

Używając sformułowania Kanta powiedzieć można, że uczestnictwo w „Sokrates Cafe” daje szansę wyjścia poza „egoizm logiczny”, czyli samozadowolenie z rezultatów własnego myślenia i niechęć do wystawiania go na osąd innych. Za jawnie antyerudycyjnym nastawieniem niektórych moderatorów stoi przekonanie, że wszelkie formy powoływania się na wiedzę niezreferowaną w ramach wspólnej debaty (książki, filmy, teorie naukowe), są niedopuszczalnym chwytem erystycznym, czyli zabiegiem nie służącym dyskusji, lecz uzyskaniu nieuzasadnionej przewagi. Wiele wskazuje na to, że przyjęcie przez uczestników na czas dyskusji postawy antyerudycyjnej ma walor terapeutyczny. Na spotkania przychodzą przeważnie ludzie kulturalni, odcytani i dobrze wykształceni, którym „nadmiar” zdobytej wiedzy przeszkadza często w wypra-

cowaniu własnych, indywidualnych strategii życiowych. Terapeutyczny wydźwięk ma również brak ostatecznej konkluzji i uporządkowania wspólnej dyskusji - zwłaszcza dla osób, które boją się samodzielnie wyciągać wnioski, lub osób, które są przyzwyczajone do tego, że ich racje są „zawsze na wierzchu”. W ten sposób pierwsi mają sposobność do indywidualnych przemyśleń, a drudzy doświadczają własnego uzależnienia od konieczności posiadania racji.

Jak się wydaje, idea kawiarni filozoficznej w formie „Sokrates Cafe” powoli rozpowszechnia się w Polsce. Wiosną 2009 roku zaczęła działać „Sokrates Cafe” w Sochaczewie, na jesieni 2009 ruszyła grupa we Wrocławiu, w styczniu 2010 wystartowała grupa w Konstancinie, a w marcu 2010 aktywowała działalność grupa w Gdańsku. Na stronie www.sokratescafe.pl znaleźć można miejsca i adresy najbliższych spotkań. Moderatorzy strony zapraszają także chętnych do zorganizowania własnego „Sokrates Cafe”.

Chętni do zorganizowania kawiarni filozoficznej w Polsce mogą skorzystać ze spolonizowanej formuły „Sokrates Cafe”, dostępnej za pośrednictwem strony www.sokratescafe.pl lub skorzystać z oryginalnej formuły, opracowanej przez Ch. Phillipsa, zgłaszając się do SPI (www.philosopher.org). Możliwe jest także zmodyfikowanie formuły „Sokrates Cafe”, jak czyni to Kawiarnia Filozoficzna Polskiego Stowarzyszenia Racjonalistów (<http://www.racionalista.pl/forum.php/s.293174>). Źródłem inspiracji mogą być także schematy prowadzenia spotkań opracowane przez liczne „Cafe Philo”.

Nie jest jednak konieczne opieranie się na jakichkolwiek wzorcach. Kawiarnie filozoficzne można prowadzić według własnych zasad. Tak właśnie czyni amerykański filozof Lou Marinoff. Prowadzi on comiesięczne „Forum Filozoficzne” w jednej z księgarni na Manhattanie i w kawiarni na Greenwich Village. Na spotkania przychodzą najczęściej studenci i osoby pracujące. Prowadzący zachęca dyskutantów do podnoszenia nurtujących kwestii osobistych. Dzięki takiemu zabiegowi rozmowa filozoficzna nie staje się dyskusją akademicką. Sprawa podejścia do tematu zależy wyłącznie od uczestników. Tematy najczęściej poruszane to: sens życia, wiara i sprawiedliwość, przewycięzanie wyobcowania, wpływ technologii na ludzkość. Jediną i podstawową zasadą

dyskusji prowadzonych przez L. Marinoff a jest kulturalne zachowanie, dzięki któremu członkowie grupy umacniają cierpliwość, uważne słuchanie i tolerancję (Marinoff, 1999).

Wpływ „kawiarnianej filozofii” na ogólny wizerunek filozofii.

Dla moderatora pierwszej kawiarni filozoficznej M. Sautet’a, debata w kawiarni była swego rodzaju testem dla filozofii. Wspólna dyskusja traktowana była jako „sytuacja eksperymentalna, pozwalająca sprawdzić, czy zgodnie z ambitnymi założeniami, filozofia służy temu, aby wznosić swoich adeptów ponad ich własne przesady i uprzedzenia” (Hardy, 1999).

Kawiarnie filozoficzne nie opierają się na nauczaniu, ale na praktykowaniu filozofii. Ich wartość społeczna polega na udzieleniu głosu publiczności zróżnicowanej, bez względu na wiek, status społeczny czy wykształcenie. Można zapewne znaleźć słabe punkty takich dyskusji. Nie zawsze z chaosu wypowiedzi wyłania się jednoznaczna, jasna konkluzja³. Uczestnicy podkreślają jednak, że ze wspólnych rozważań wychodzą z większą ilością pytań. Często refleksja nad nimi trwa długo po zakończeniu spotkania i okazuje się równie owocna.

Mimo, że zazwyczaj kawiarnie filozoficzne funkcjonują niezależnie od siebie, nie są zrzeszone w żadne instytucje czy stowarzyszenia, uczą odpowiedzialnego zabierania głosu, stymulują ducha dialogu oraz debaty społecznej. Zauważyło to Francuskie Ministerstwo Edukacji Narodowej, które, idąc za unikatowym zjawiskiem ukierunkowanego filozofowania, wprowadza w celach pedagogicznych dyskusję filozoficzną do klas szkolnych.

Na koniec nie sposób nie zauważyć, że kawiarnie filozoficzne zmieniają obraz współczesnej filozofii. Fakt dobrowolności uczestnictwa, możliwość swobodnego przyłączenia się i opuszczenia debaty filozoficznej wpłynął na zjawisko odmystyfikowania i odmitologizowania filozofii. Dzięki temu rzesze osób mają silną zachętę do lektury dzieł filozoficznych, możliwość pogłębienia własnej refleksyjności i sposobność do publicznego zabrania głosu. Kawiarnie filozoficzne niosą filozofii odnowę oraz przypomnienie jej pierwotnego zadania - dostarczania ludziom pożywki do myślenia i rozbudzania refleksji w codziennym życiu.

³ Nie wszyscy uważają to za problem, gdyż jasne konkluzje mogą usypiać myślenie.

**Strony internetowe poruszające zagadnienie
filozoficznych lub związane z ich działaniem:**

kawiarni

<http://www.sokratescafe.pl>

Kawiarnia filozoficzna w Warszawie.

<http://www.racjonalista.pl/forum.php/s,293174>

Kawiarnia filozoficzna Polskiego Stowarzyszenia Racjonalistów w Warszawie.

<http://www.cafe-philos-des-phares.info>

Kawiarnia filozoficzna « Cafe des Phares » w Paryżu.

<http://users.skynet.be/sky80245/>

Kawiarnia filozoficzna w Brukseli

<http://www.calbw.be/index.php?action=rubrique&numrub=13>

Kawiarnia filozoficzna „Paroles” w Wavre

<http://www.calbw.be/index.php?action=rubrique&numrub=12>

Kawiarnia filozoficzna „Palabres” w Louvain-la-Neuve

<http://cafephilo.unblog.fr/>

Kawiarnia filozoficzna w Narbonne

<http://www.gksdesign.com/bernardroy/>

Kawiarnia filozoficzna w Nowym Yorku

<http://www.philosopher.org/en/SPI.html>

Society for Philosophical Inquiry (SPI)

<http://pratiquesphilo.free.fr/index.php>

Czytelnik znajdzie tu informację i wymianę poglądów na temat nauczania, szkolenia, badań naukowych, nowych praktyk i zjawisk w

dziedzinie nauczania filozofii na różnych poziomach, m.in.: przedszkolnym, szkolnym, uniwersyteckim, nauczania dla dorosłych, szkoleń dla nauczycieli.

[http ://www.crdp-montpellier.fr/ressources/agora/dernierNumeroBis.aspx](http://www.crdp-montpellier.fr/ressources/agora/dernierNumeroBis.aspx)

«Diotime», międzynarodowe czasopismo w dziedzinie dydaktyki filozofii.

Bibliografia:

- Cagnolo, M. (2006). *La philosophic*, Paris: Le Cavalier Bleu.
- Coq, G. (1998). *La philosophic est à tout le monde*, *Esprit*, 239,1.
- Courouve, C. (1997). *Tout le monde fait de la philosophic*. “Le Vilain Petit Canard”, 17, X.
- Courouve, C. (1998). Democratic et anarchie dans les cafes de philosophic. “Esprit”, 239,1, 200-205.
- David, L. (1995). *Le cafe à la conquete de l’Europe*. “Revue du Palais de la Decouverte”, 232 (229), VI, s. 13-20.
- Diamant, J. (2001). *Les «Cafes de Philosophie». Une forme inedite de socialisation par la philosophic*. Paris: L’Harmattan. Przekł. polski: Marinoff, L. (2002). *W poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*. Warszawa.
- Gravito, C. (2005). *Le Côte du Cafe des Phares. Pratique du débat philosophique*. Paris: L’Harmattan.
- Hardy, P. (1999). *Vous avez dit “Cafe-Philo”?* “Diotime. Revue internationale de didactique philosophique”, 2, VI.
- Lombard, J. (red.) (2005). *L’Ecole et les sciences*. Paris: L’Harmattan.
- Marinoff, L. (1999). *Plato, not prozac! Applying enteral wisdom to everyday problems*. New York: Harper Collins Publishers Inc.
- Femiak, T. (2004). *Prozac czy Platon?* “Edukacja Filozoficzna” 38, s. 323-326.
- Maschino, M. T. (2001). *Oubliez les philosophes!* Paris: Editions Complexe.

Mercier, D., Tozzi, M., Chazerans J. F. et Seulin, J. P., Calschi, E., Dewolf, F., Brenifier, O. (2002). *Dossier Les cafes philosophiques*, "Diotime l'Agora", 13, III.

Phillips, Ch. (2005). *Socrates Cafe. Świeży smak filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Szafa.

Sautet, M. (1995). *Un cafe pour Socrate: comment la philosophic peut nous aider à comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris: R. Laffont.

Tozzi M., (2001). *Les enjeux de l'animation d'un cafe-philos*, "Diotime l'Agora", 9, III.

Youlountas, Y. (red.) (2000). *Comprendre le phenomene cafe-philos*. Paris: La gouttiere.

Summary

The article describes the phenomenon of philosophical cafes. The reader can find there the description of typical subjects discussed during meetings at "Cafe Philo" - the first French philosophical cafe created by M. Sautet, and the "Socrates Cafe" - the chain of philosophical cafes launched by Ch. Phillips - is also described.

The first part of the article is ended with a short comparison of both types of philosophical cafes activities.

The main part of the article is dedicated to the "Socrates Cafe" movement in Poland. The reader can find there the description of the rules and conduct during meetings as well as the detailed description of activities of the Warsaw-based "Socrates Cafe". The deliberations are concluded with the question of impact of philosophical cafes on a process of change to the stereotyped image of philosophy, a symptom of which is a divergence from the academic perception of philosophy.

The articles also lists numerous web sites, thanks to which a reader may become acquainted with activities of particular philosophical cafes from all over the world.

Key words: philosophical cafes, Cafe Philo, M. Sautet, Socrates Cafe, Ch. Phillips, philosophy outside university, new perception of philosophy.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
INTERPRETACJE,
Vol. 50 2010

REKONSTRUKCJE,
PRZEGLĄDY

STEFFEN DIETZSCH, LEILA KAIS
Humboldt Universität, Berlin

KRAJOBRAZ JAKO ANTROPOLOGICZNA METAFORA U NIETZSCHEGO

*Nietzsche był jednym z tych rzadkich typów,
które tak samo jak linie wstrząsów
— co rozwarły się podczas trzęsienia ziemi,
znacząc te miejsca, gdzie ziemia
usiłowała przybrać nowe ukształtowanie -
wykazywały dążenie natury,
żeby człowieka wznieść ponad siebie*.*

I. Jeżeli kiedykolwiek istniał jakiś problematyczny „Niemiec w krajobrazie”¹, to był nim Fryderyk Nietzsche. Nietzsche bowiem nie tylko okazjennie pisał o *krajobrazach* lub wyróżniał określone krajobrazy - *krajobraz* jest w ogóle tyleż „fermentem”, co „fermatą” jego myślenia. „Krajobraz stanowi tło myśli Nietzschego” - mówi Jaspers, - „wystarczy je raz tylko ujrzeć, by ulec sile jego oddziaływania”². Można by ze względu na tę komórkową formę rozumu „kartografującego” myślenia Nietzschego jako bycia w drodze mówić nieomal o *geografic turn*³ w historii nowoczesnej antropologii.

* S. Przybyszewski: *Z psychologii jednostki twórczej. Chopin i Nietzsche* [oryg. *Zur Psychologie des Individuums. Chopin und Nietzsche*. Berlin 1892], tłum. S. Helsztyński, w: S. P.: *Wybór pism*, Ossolineum, D’Agostini. Wrocław 2006, s. 24.

¹ Por. R. Borchardt: *Der Deutsche in der Landschaft*, w. tegoż: *Prosa* UL Stuttgart 1960, s. 23 nn.

² K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, tłum. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 291.

³ Por. S. Günzel: *Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie*, Berlin 2001, s. 72. Por. też S. Weigel: *Zum «topographical turn». Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in der Kulturwissenschaften*, w: *KulturPoetik* 2 (2002), nr 2, s. 151-165.

Tego, że metafory naturalnego krajobrazu u Nietzschego mogą stać się symbolami wnikliwego rozumienia ludzkiego wymiaru, doświadczamy w zetknięciu się z *dictum* Nietzschego: „A gdy długo spoglądasz w otchłań, również otchłań spogląda w ciebie”⁴. To *dictum* wszakże nie tylko formuje fizjonomiczny aspekt człowieka, ale pozwala również spojrzeć na jego „całość”. A mianowicie z nadzieją, że: „Człowiek uczy się na koniec *kochać* swoją otchłań”⁵. Skąd jednak czerpać wyjaśnienie tego? Tylko stąd: Konstruujemy ten krajobraz pierwotnie, stwarzając w ten sposób dla siebie „sztuczne horyzonty” - „Nasze oko patrzy w krajobraz nieodłącznie od całej naszej moralności i kultury i nawyków”⁶. W krajobrazach i spoglądaniu na nie uprzytomniamy więc sobie naszą pierwotną - naoczną - władzę sądzenia.

Odwrotnie zaś nasze tzw. „sądy estetyczne”, np. nasze tłumaczenia „nastroju” jakiegoś krajobrazu są pozostałościami pierwotnego naśladowania. Nietzsche wyobraża sobie, że człowiek niegdyś wpatrując się w jakiś krajobraz „naśladował zaraz wyraz rysów oraz postawę i snuł wnioski, jakiego rodzaju złe zamiary tają te rysy i ta postawa. To odgadywanie *zamiarów* ze wszystkich linii i ruchów przeniósł człowiek nawet na przyrodę martwą - w tern mniemaniu, iż rzeczy bezdusznych nie ma i zdaniem mem, wszystko to, co zowiemy *poczuciem prawdy*, czego doznajemy na widok nieba, niw, skał, lasów, burz, gwiazd, morza, wiosny i krajobrazu, li z tego źródła wywodzi swe pochodzenie”⁷.

To spojrzenie na obrazy „drugiej natury” w naturze mógł Nietzsche np. zauważyć u Williama Turnera, angielskiego malarza landszaftów, „który zamiast do zmysłów, chce przemawiać do duszy i do ducha”⁸. Znajdując w nim swoje odbicie, człowiek interpretuje i formuje krajo-

⁴ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek. Kraków 2005, s. 82 (aforyzm 146).

⁵ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 11, s. 50. Nietzsche notuje sobie znamienny sąd Hipolita Taine’a, który uważał Turnera za „nieprzyjemnego dla oka” i ganił Jego optyczną *sensibilite desaccordee* (tamże, s. 50).

⁶ Tamże, t. 9, s. 261.

⁷ F. Nietzsche: *Jutrzeńka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1907, s. 152 n.

⁸ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 11, s. 50. Nietzsche notuje sobie znamienny sąd Hipolita Taine’a, który uważał Turnera za „nieprzyjemnego dla oka” i ganił, jego optyczną *sensibilite desaccordee* (tamże, s. 50).

brząz, a zarazem interpretuje i formuje sam siebie. Podobnie też metafora „krajobrazu moralnego”, u Nietzschego⁹ służąca oglądowemu uchwyceciu duchowości człowieka jako „strony czynnej”, także krajobrazu moralnego trudnego, przy którym można popaść w rozpacz - ale zarazem z «drogami wyjścia»: „Wędrując przez wiele subtelnych i prymitywnych moralności [...] znajdowałem [właśnie jak w przypadku krajobrazów, S. D], pewne rysy regularnie się powtarzające i wzajemnie powiązane¹⁰ .

I tak oto „wędrowanie”¹¹ jako forma komunikacyjna myślenia jest oczywiście zawsze u Nietzschego, by tak rzec, „generowana krajobrazem”: *Myślenie bez krajobrazu jest bezkonturowe, krajobraz bez myślenia jest nieokreślony*. Właśnie u Nietzschego jest zawsze tak, że na wszystkich drogach myślowych, choćby też mylnych, zawsze chodzi o jedno - o poniekąd od czasów Kanta (po punktach 1. - Co mogę poznać?, 2. - Co powinienem czynić? 3. - Czego mam się spodziewać?) otwarte i *najwyższej* wagi pytanie w filozofii - , mianowicie jak „po najbardziej potwornych okrężnych drogach wrócić z powrotem do człowieka”¹².

Jednym zdaniem: *Krajobraz* okazuje się u Nietzschego medium epistemologicznej konstytutywności poza opozycją „sentyment” *versus* „geometria”.

II. - „Czyż nie wolno lubować się złym człowiekiem gdyby dzikim krajobrazem, co oznacza się właściwą sobie śmiałością linii i migotań świetlnych [...]?”¹³. Ta możliwość ma swój wzorzec w greckiej starożytności, która go wniosła jako rozszerzenie naszych horyzontów rozumienia „wyobrażając sobie zjawiska przyrody jako półbogów i bogów, to znaczy jako upodobnione do ludzi postacie”¹⁴ i odwrotnie, ludzi

⁹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, w: KSA, t. 10, s. 306.

¹⁰ Tegoż: *Poza dobrem i ziem...*, s. 344.

¹¹ Por. S. Dietzsch: *Wandern als Aufklärung? Nietzsches Wanderer und sein Schatten*, w: *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* Hrsg. von R. Reschke. Berlin 2004, s. 67 nn.

¹² F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 7, s. 449.

¹³ F. Nietzsche: *Jutrzeńka...*, s. 344.

¹⁴ Tamże, s. 321.

- np. Sokratesa - postrzegając jako Jaskinię wszelkich złych żądz”¹⁵. Wprawdzie odpowiedź na pytanie o zakaz ze stanowiska moralności może brzmieć: „Tak, nie wolno”¹⁶, ale tylko wtedy, kiedy dyskurs moralny operuje wyłącznie przeciwstawieniem nakazów i zakazów. Toteż ten, kto jako misjonarz pokoju wkraczał w dobrej - duchowej - intencji w obcy krajobraz, kończył nierzadko - przy zajmowaniu kraju - z bronią w rękę (także dlatego, że wystarczyło tylko odwrócić „krzyż, by móc go użyć jako miecza...”).

Wyjściem z tego dylematu jest tutaj, według Nietzschego, zmiana perspektywy ku otwartemu spojrzeniu artysty, gdyż: „Podobnie jak ludzie źli znają na pewno sto rodzajów szczęścia, o których cnotliwcy nawet nie marzą, tak samo ich udziałem jest sto odmian piękna: a wielu zgoła jeszcze nie odkryto”¹⁷.

Nie oznacza to bynajmniej pożegnania moralności, raczej ponownie pozwala niejako przyjąć postawę „ponadmoralną”, z której można ją przejrzeć i ocenić z zewnątrz. Podobnie bowiem jak „problemu nauki nie można rozpoznać na gruncie nauki”¹⁸, tak nie można rozwiązać problemu moralności na płaszczyźnie moralności. „Aby raz dla odmiany przyjrzeć się europejskiej moralności z daleka, aby ją porównać z innymi, dawniejszymi, albo przyszłymi systemami moralnymi, trzeba zrobić to, co robi wędrowiec, który chce wiedzieć, jak wysokie są wieże miasta - w tym celu opuszcza miasto”¹⁹- przynajmniej na pewien czas. Z tej mobilności myślenia wynikają potem całkiem nowe perspektywy i horyzonty. „Tę możliwość oderwania się od jednej sytuacji, by z uwagi na nią zająć jakieś stanowisko [...], nazywamy właśnie wolnością”, brzmi programowa sentencja sformułowana pół wieku po Nietzschem²⁰.

Ale takie uwolnione od moralności spojrzenie na człowieka jako na naturalny krajobraz nie jest jako żywo marginalne. Natura „w całej pełni

¹⁵ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz czyli jak się filozofuje miotem*, tłum. G. Sowiński. Kraków 2000, s. 31.

¹⁶ F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 344.

¹⁷ Tamże, s. 467.

¹⁸ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran. Kraków 2001, s. 18.

¹⁹ F. Nietzsche: *Radosna wiedza („La gaya scienza”)*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa, s. 280.

²⁰ J.-P. Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. Hamburg 2000, s. 242.

swej rozrzutnej i obojętnej wspaniałości, oburzającej, lecz dostojnej”²¹ staje się w pewnym sensie wzorem człowieka, który nie wspiera się na jej - ze stanowiska ludzkiej moralności w nią wczytywanej - prawidłowości, ale na jej śmiałej wytworności. Z dala od wszelkiej napuszonej pozy, do wspaniałego człowieka oraz do pięknego kraju odnosi się to samo: „Czego potrzeba - «nadać styl» swemu charakterowi - oto wielka i rzadka sztuka! Uprawia ją ten, kto ogarnia wzrokiem ogół sił i słabości swojej natury i wprzega je potem w artystyczny plan, aż wszystko wydaje się sztuką i rozumem, i nawet słabość zachwyca oko. Tu dodano wielką porcję drugiej natury, tam ujęto kawałek pierwszej - a obie te operacje wymagają długich ćwiczeń, codziennej pracy. Tu brzydka wada, której nie dało się zlikwidować, została zakryta, tam znów ją uwznioślono”²².

Te w ściśle estetycznym sensie „władcze natury”²³ należy wyraźnie odróżniać od „charakterów słabych, nie panujących nad sobą, które nie-nawidzą dyktatu stylu. [...] Ludzie o takiej umysłowości - może to być umysłowość pierwszej klasy - zawsze dążą do tego, by samych siebie i swoje otoczenie kształtować albo interpretować jako wolną naturę - dziko, arbitralnie, fantastycznie, nieporządnie, zaskakująco”²⁴.

Człowiek, rozpatrywany jak krajobraz, nie może być osądzany ani skazywany, albowiem „nie ma ani prawa przyrodzonego, ani przyrodzonego bezprawia”²⁵. Granice i przejścia od jednego wyobrażenia naturalnego do drugiego są więc przepuszczalne i dlatego mniej uciążliwe niż granice moralności. Mimo to możliwe jest, i także przewidziane, wartościowanie z estetycznego punktu widzenia o odpowiednim kierunku i skali. Piękno wymaga od człowieka najwyższej miary odpowiedzialnej za siebie surowości i samodyscypliny: „Spostrzegłem, że wszystkie krajobrazy, które podobały mi się dłużej, przy całej różnorodności posiadają prosty geometryczny schemat liniowy. Bez takiego substratu mate-

²¹ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 94.

²² F. Nietzsche: *Radosna wiedza...*, s. 189.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień (Ludzkie, arcyludzkie, cz. U)*, tłum. K. Drzewiecki. Warszawa 1903-1910, s. 250.

matycznego żadna okolica nie może być niczem sprawiającym przyjemność artystyczną. I być może prawidło to pozwala się zastosować w przenośni do ludzi”²⁶.

Geograficznie wyostrzone spojrzenie na to piękno nie jest zresztą w żadnej mierze oczywiste i wymaga przede wszystkim wykształcenia. Na ten moment Nietzsche uskarża się jako na „krótkowzroczność, która w obliczu ogromnego obszaru dalekich krajobrazów nasila się przechodząc w ślepotę”²⁷. Jeżeli oczy zostały już raz na to otwarte, widzi się coś innego niż to, co ogląda się samym tylko spojrzeniem czystego moralnego rozumu; przykład: „Ktoś taki jak Jezus Chrystus możliwy był tylko w żydowskim krajobrazie - mam na myśli krajobraz, nad którym nieustannie wisiała posępna i wzniosła burzowa chmura gniewnego Jehowy”²⁸. Nie mówiąc już o „bohaterskim krajobrazie”²⁹ *Starego Testamentu*. Właśnie tutaj, rozwijające się chrześcijaństwo „wyrzeźbiło [...] w tym duchu snadź najwytworniejsze postacie ludzkiego społeczeństwa: postacie wyższego, najwyższego katolickiego duchowieństwa [...]. Śród nich nabiera twarz ludzka owego przeduchowienia, jakim darzy nieustanny przypływ i odpływ dwojakiego szczęścia (poczucia potęgi oraz poczucia uległości!)”³⁰.

Jednym zdaniem: Krajobraz jest dla Nietzschego - poręczającym obiektywność - ciałem myślenia.

JH. Patrząc na południowy, śródziemnomorski krajobraz sam Nietzsche - jak przystało na Niemca - był zachwycony i odurzony. „Za tą pierwszą decyzją Nietzschego, by udać się na wyprawę Argonautów do siebie samego, stoi właśnie Południe; ta decyzja zaś pozostaje przemianą jego przemian”³¹, czytamy u Stefana Zweiga. Nigdzie jednak nie było mu tak dobrze, jak w jego „starej rezydencji Sils-Maria ... Oberengadin *mój* krajobraz, tak daleki od życia, tak metafizyczny”³², gdyż: „Jako

²⁶ Tamże, s. 298 n.

²⁷ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 12, s. 99.

²⁸ F. Nietzsche: *Radosna wiedza...*, s. 144.

²⁹ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff. Warszawa 1905, s. 176.

³⁰ F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 62.

³¹ S. Zweig: *Der Kampf mit dem Dämon*. Leipzig 1925, s. 288.

³² F. Nietzsche an Carl Fuchs, vom 14. April 1888, KSB Bd. 8, s. 294.

krajobraz, Sils-Maria jest mu pokrewny (niestety nie jako miejscowość)³³. To, że ten krajobraz odciskał swe piętno w zarysach jego myśli, można odczytać już stąd, że wielokrotnie w swoich notatkach zapisywał miejsce ich powstania.

Tutaj „Na wysokości mój stół nakryto: -

Któż jest tak bliski gwiazd

i przerażających ich otchłani?

Jakież królestwo dalej sięgnąć mogło”³⁴.

Myślenie Nietzschego w górach wynosi się niemal fizycznie, nie dbając o aprioryczne kategorie przestrzeni i czasu, podczas gdy nie daje dostępu temu, co dzieje się aktualnie i jakby podejmuje wspinaczkę na Dantego „Górę Oczyszczenia”. Tylko tutaj mogła mu przyjść na myśl przewyciężająca całą teleologię czasu idea Wielkiego Powrotu; tylko tutaj mógł się oderwać od wszystkiego, co wcześniej pomyślano; tylko tutaj mógł napisać:

„Na wyżynach jestem u siebie,

Za wyżyną nie znam tęsknoty,

Nie wznoszę do góry oczu;

Jestem patrzącym w dół”³⁵.

Myślenie Nietzschego przybiera więc kształt nie podczas wędrówki po nizinach, ale w czasie górskich wypraw - podczas ciągłego podchodzenia pod górę i schodzenia w dół. „Jestem wędrowcem i miłośnikiem gór [...] nie miłuję nizin i zdaje mi się, że nie mogę długo spokojnie usiedzieć”³⁶. A przy tym nie chodzi jedynie o wejście na szczyt, ale niewątpliwie także o spojrzenie z niego w dół, które obnaża śmieszną małość wszystkiego, co leży w dolinie: „Kto kroczy po najwyższych górach, ten śmieje się wszelkich tragikomedii i ze wszelkich tragipowag”³⁷. Zawsze jednak dolina jest tym miejscem, skąd przychodzi sam alpinista. Tym, co z góry patrzy, i co złośliwie ośmiesza, jest własna przeszłość.

³³ F. Nietzsche an Heinrich Köselitz, vom 30. März 1885, KSB Bd.7, s. 31.

³⁴ F. Nietzsche: *Z wysokich gór*, w. tenże: *Poza dobrem i złem...*, s. 203.

³⁵ F. Nietzsche: *Bruchstücke zu den Dionisos-Dithyramben*, w: *Gedichte*, jak przyp. 34, s. 55.

³⁶ F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła. Warszawa 1999, s. 197.

³⁷ Tamże, s. 50.

Należy to odczytać z osobliwego instrumentarium alpinisty: „A jeśli by ci zabrakło wszystkich drabin, to naucz się wspinać po własnej głowie; jakże inaczej chciałbyś piąć się ku górze? Po własnej głowie i ponad własnym sercem!”³⁸.

Śmiech kierowany w dół z wierzchołka pokrywa i doprowadza do skrajności ból niespokojnego zdobywcy szczytów zapowiadając zarazem nowe schodzenie w dół. „Muszę iść dalej, a skoro muszę, złym wzrokiem patrzę często na to najpiękniejsze, co nie miało mnie zatrzymać - ponieważ nie umiało mnie zatrzymać!”³⁹.

Zejście jest zaś całkowicie „dobrą wolą absolutnej samo-zagłady”⁴⁰. Myślenie Nietzschego w modusie alpinisty jest, jak podkreśla Lou Andreas-Salome, „podstawowym popędem jego natury, by wciąż wychodzić ponad to, co człowiek sam stworzył, aby je jako ostatecznie załatwione, minione, od siebie odrzucić”⁴¹.

Decydujące jest przy tym, że stanowisk nie omija bokiem - czego na nizinie nie sposób zrobić inaczej - ani się przed nimi nie chyli, chcąc ująć ich presji, ale ciągle wznosi się ponad nie. Nie poprzestaje na tym, by strząsnąć wygładzony system wartości, ale go przewycięża znajdując wzniesienie ponad systemem: „Wrogo odnosimy się do kierunku lub ruchu umysłowego, jeśli jesteśmy wyżsi nad niego i nie pochwalamy jego celu, lub jeśli cel jego jest za wysoki, niedościgły dla naszego oka, a więc jest od nas wyższy. W ten sposób ta sama partia może być zwalczana z dwóch stron, z góry i z dołu”⁴². Wspólna niechęć zaś nie stawia jeszcze mieszkańca nizin, którego krytyka jako resentyment jakby przychodzi z dołu, na jednym stopniu ze zdobywcą szczytów.

Osiągnięcie pełnej jasności w jakiejś sprawie, przejrzenie jej absolutne, oznacza dla Nietzschego szczyt i zarazem zejście: „Rzecz, która się wyjaśnia, przestaje nas obchodzić”⁴³. Wchodzenie jest w nim głodem, schodzenie przesytem. Krótki moment nasycenia w kulminacji

³⁸ Tamże, s. 198.

³⁹ F. Nietzsche: *Radosna wiedza...*, S. 203.

⁴⁰ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA Bd. 11, s. 37.

⁴¹ L. Andreas-Salome: *Nietzsche in seinen Werken*. Frankfurt a. M. 2000, s. 80.

⁴² F. Nietzsche: *Wędrowiec i Jego cień...*, s. 123.

⁴³ F. Nietzsche: *Poza dobrem i ziemi* (zob. przyp. 4), s. 98.

ruchu myślowego to wszakże ten, który wynosi myśliciela na coraz bardziej samotne i niebezpieczne wyżyny: „Zakreślam wokół siebie kręgi i święte granice. Coraz to ubywa wspinających się ze mną na coraz wyższe góry; buduję pasmo górskie z coraz świętszych gór”⁴⁴. Na szczytach i w otchłani warunkują się wzajemnie i oplatają przeciwieństwa. Wprawdzie najkrótsza droga w górach, ta prowadząca od szczytu do szczytu byłaby pięknym snem, „ale po to trzeba mieć długie nogi”⁴⁵. A więc nie da się uniknąć: To, co przyszłe niszczy to, co przeszłe, wnosi je wszak w sobie na nową wyżynę i samo z kolei obumiera, jak tylko dojrzeje: „Dopiero stopniowo idea wywiązuje ciepło i najgorętsza jest [...], kiedy wiara w ideę zaczyna wnikać”⁴⁶. Dzięki temu modusowi myślenia jawna staje się absolutna względność i otwartość horyzontów myśli i stanowisk. Mimo to myślenie podlega pewnej dyscyplinie i nie jest lekkomyślne. Wolność i konieczność są więc od siebie nieoddzielne, zatem wolnomyślicielom pozostaje jedno jedyne ze wszystkich przykazań: „Stwardniejcie!”⁴⁷.

*

Inaczej natomiast przebiega myślenie na tle krajobrazu po tamtej stronie Morza Śródziemnego. Tutaj wprawdzie też istnieje samotność i pustelnictwo, ale:

Pustynia rośnie: biada, w kim się zjawi!
 Głaz o głaz zgrzyta, puszcza chłonie, dławi.
 Śmierć niezmierzona żarem śniadym ziele
 i żuje -, żuciem swym istnieje...
 Pomnij, gdyś duszą żądzami wytłoną:
 Tyś głazem, puszczą, tyś jest śmiercią oną...”⁴⁸.

Pustynia Nietzschego jest szyfrem tego, co niezmierzone, co jest bezwarunkowym oderwaniem od wszelkich wartości i praw. Jest to anty-krajobraz, w którym odnajduje się wolny duch, po wyzwaniu się wszystkich obowiązków, które uprzednio tym silniej krępował.

⁴⁴ F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra...*, s. 266.

⁴⁵ Tamże, s. 49.

⁴⁶ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień...*, s. 350.

⁴⁷ F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra...*, s. 274.

⁴⁸ F. Nietzsche: *Dytyramby Dionizyjskie*, tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905-1906, s. 17.

Na pustyni człowiek oswaja się ze swym najbardziej przerażającym strachem podczas nocnych rozmów przy ognisku nie mając wokół nic oprócz piasku i nieba - tak opisał to Wilhelm Hauff w *Karawanie*⁴⁹. Pustynia jako anty-landzhaft jest nie-miejscem/utopią. Dlatego chęć trwałego posiadania go wydaje się u-topijna. Jako utopia zaś pustynia wydaje się obszarem anarchii i niepostrzegalności wszelkich granic moralnych. Oprze się pustyni tylko ktoś, kto ma w sobie „pustkę”. O kimś takim pisze Nietzsche: „W głębi jego przygód i włóczęgi - jest on bowiem w drodze niespokojny i bez celu, jak w pustyni - kryje się znak zapytania coraz niebezpieczniejszej ciekawości. «Czy nie można wszystkich wartości odwrócić? a może dobro jest złem? a Bóg jest tylko wynalazkiem i sztuczką diabła?» [...] takie myśli wodzą go i uwodzą, uwodzą coraz dalej, coraz dalej odwodzą”⁵⁰.

Tej pustyni filozof eksperymentujący nie obejdzie wokół. Tylko pośród niej uczy się sztuki odrywania od tradycyjnych sposobów widzenia, ażeby sprawdzić ich przydatność, stawiając rzeczy na jakiś czas na głowie, tak szkoląc własne, niezależne myślenie: „Z własnego doświadczenia, jakie wyniosłem z takiej wędrówki przez lody i pustynię, nauczyłem się widzieć inaczej wszystko⁵¹, co dotychczas filozofowało”. To stawianie na głowie nie jest bynajmniej jakimś błędnym. Pustynia jest piekłem kartezjańskiej *tabula rasa*, w którym nic bez sprawdzenia *nie może* pretendować do ważności: „Na koniec znalazłem to, co najtrudniejsze: nie kochać i nie nienawidzić, nie chwalić i nie ganić i powiedzieć: nie ma nic dobrego i nic złego. Kiedy do tego doszedłem, udałem się na pustynię”⁵².

Jest ona obszarem wymiecionym do czysta; symbolizuje czystość absolutną - i stoi otworem - jednakże tylko dla nomadycznej egzystencji. Nie było w niej jeszcze geodety-mierniczego, wyposażonego w sznury i przyrządy. Można ją charakteryzować wskazując tylko na brak w niej tradycyjnych treści i konturów. Oznacza ona zatem absolutne zerwanie ciągłości z zamieszkałymi, zaludnionymi, oznakowanymi kra-

⁴⁹ Por. W. Hauff: *Sämtliche Werke*. Stuttgart 1840, Bd. 5, s. 10-141.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki. Warszawa 1909-1910, s. 8.

⁵¹ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 11, s. 492.

⁵² Tamże, s. 162.

jobrazami, rysą w naszym myślanym krajobrazie, a więc i w naszej świadomości, zazwyczaj przecież będącej świadomością czegoś. Tutaj świadomość jest pozostawiona sama sobie i ogląda się na nicość. Nie wrażenia ją kształtują - panuje nad pustką. Odpowiednią dla niej formą życia jest samotność, bo „czyż nie była zawsze jedynym schronieniem wędrowca?”⁵³.

Michel Serres mówi o tej pustej przestrzeni jako o krajobrazie nawiedzonym przez potop (bez niczego wszakże, co pozostało ze starego świata - bez arki). Jest to - mówi Serres - dziewicza połać ziemi, której potrzebuje geometra, aby wyznaczać nowe parcele, chłop, by na nowo obrabiać pole, i kapłan, aby posiać ziarno swego posłannictwa.

„Kultura rolna i kultura mają ten sam początek i ten sam obszar gruntu, puste pole, które wprowadza załamanie równowagi, czysty obszar, stworzony przez wypędzenie. [...] Warto jest zrozumieć tę pustą przestrzeń, która wynurzyła się w pradawnych sawannach i tę rysę pośród ich potocznej stabilności”⁵⁴.

Jeśli zatem czytamy u Nietzschego ostrzegawczy okrzyk „pustynia rośnie”⁵⁵, to jest to tylko wskazanie palcem na grożące niebezpieczeństwo nihilizmu. W alegorii *O trzech przemianach* ducha jest ona miejscem środkowym, miejscem walki między tradycyjnymi wartościami, którymi duch uprzednio, jak jucznego wielbłąda, obciążył siebie i które sobie przyswoił: „Lecz na pustyni najsamotniejszej dokonuje się druga przemiana: lwem staje się tutaj duch, chce by wolność padła jego łupem, panem, chce być na swojej pustyni”⁵⁶. Jest ona, dalej mówiąc słowami Dantego, „piekłem”, w którym duch chce być wrogiem „swemu ostatniemu bogu”⁵⁷. Tę walkę toczy człowiek w swej własnej wewnętrznej pustyni. Dzika, szalejąca, zabijająca wolność i wolnomyślność, to ta, którą kryje pustynia:

„Prawdziwym nazywam tego, który podąża na bezbożne pustynie i łamie swoje wielbiące serce. W żółtym piasku, spalony przez słońce

⁵³ S. Zweig: *Der Kampf mit dem Dämon...*, s. 304.

⁵⁴ M. Serres: *Der Parasit* (zob. przyp. 31), s. 274.

⁵⁵ F. Nietzsche: *Dytyramby Dionizyjskie...*, s. 17.

⁵⁶ F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra...*, s. 95.

⁵⁷ Tamże.

popatruje spragniony ku wyspom pełnym źródeł, gdzie życie spoczywa pod ciemnymi drzewami. Ale jego pragnienie nie przekonuje go, by stał się podobny do tych zadowolonych, albowiem gdzie są oazy, tam też są bożyszczka”⁵⁸.

Nietzsche radzi każdemu, kto chce mieć prawo wielbienia wszystkich bogów i bożyszczy, takim sposobem obalić je na próbę: „Ci poważni, dzielni, prawi, głęboko odczuwający ludzie, którzy obecnie z całego serca są jeszcze chrześcijanami, powinni z obowiązku względem siebie żyć przez dłuższy czas na próbę bez chrześcijaństwa, winni są w swej wierze spróbować raz jeszcze w ten sposób pobyc «na pustyni», - jedynie dlatego, by uzyskać prawo zabierania głosu o tern, czy chrześcijaństwo jest potrzebne”⁵⁹.

Dla niejednego również dłuższy pobyt jest trudny, jak dla owego „Hebrajczyka, którego czcżą kaznodzieje głoszący powolną śmierć: [...] Gdybyż był został na pustyni, z dala od dobrych i sprawiedliwych! Być może nauczyłyby się żyć i miłować ziemię - i śmiać by się ponadto nauczyły!”⁶⁰.

Pustynia pozostaje w tym wszystkim *miejszem pośrednim*, w którym jednostka najpierw staje się jednostką i znajduje dystans wobec wielu, w którym nie jest zmuszona „pić z cysterny dla każdego”⁶¹. (Niekiedy zresztą pustynia jest tam, gdzie najmniej można by się jej spodziewać: „w pewnej mierze nawet pokój w przepełnionej wszechświatowej gospodarce, gdzie się jest pewnym, że nas wezmą za kogo innego, i gdzie bezkarnie można mówić z każdym - to jest tu pustynią. Och, jest ona dość samotna, wierście mi!”⁶². Ostatecznie jednak - i to decyduje - pustynia jest miejscem przechodnim (*transitorisch*) i tak też być powinno. Wprawdzie dobrze jest zdobyć się na odwagę, udać na pustynię i tam porządnie się przegłodzić, a nawet schudnąć, ale to wrogie życiu otoczenie nie jest miejscem, w którym da się zapuścić korzenie: „Nie stałem się pustynnym świętym, choć żyłem już na wielu pustyniach i

⁵⁸ Tamże, s. 134.

⁵⁹ F. Nietzsche: *Jutrzenka...* (zob. przyp. 7), s. 63.

⁶⁰ F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra...*, s. 95.

⁶¹ F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 356.

⁶² F. Nietzsche: *Z genealogii moralności* (zob. przyp. 29), s. 129.

dzikich pustkowiach, jeszcze tam nie stoję, zastygły, otępiały, skamieniały, kolumną”⁶³. Nie można jej jednak opuścić wracając w kierunku miast, z których się wyruszyło - raz obalony bóg byłby bezsilny, gdyby go znów postawić na nogi. - Należy zatem przekształcić samą pustynię.

„Bóg i człowiek dionizyjski, najbardziej obdarzony pełnią życia, może sobie pozwolić nie tylko na widok rzeczy straszliwych i wątpliwych, ale nawet [...] zło, nedorzecznosc i brzydota wydają mu się jednakowo dozwolone, na skutek nadmiaru płodnych twórczych sił, które każdą pustynię zdolają przemienić w żywy kraj”⁶⁴. Kto zatem nie przejawia woli wydobywania z samego siebie nowych, pięknych, wyższych wartości, ten nie powinien ważyć się na naruszanie starych. W przeciwnym razie zginąłby na własnej pustyni.

Pustynia zatem jawi się z perspektywy historii idei jako post-eksplozywna figura przestrzeni. Jej pustka koresponduje z pustką śmierci, która jest wieczną repetycją samej siebie. Aby wyrwać się z niej, trzeba - obcej ludziom - *creatio ex nihilo*, a do tego należy przyciągnąć bogów. W swej rozprawie *Gottheiten von Samothrake* Schelling opowiada o czterech wtajemniczeniach Kabirów. Pierwszym jest wieczna noc, gołe nic, czysty brak, wyprzedzający każdy początek. Oznacza ona „głód”, „ubóstwo”, „tęsknotę”. Jednakże „w pojęciu każdego początku [leży] pojęcie braku”⁶⁵. Mówiąc słowami Serresa, również pytanie o początek zawsze prowadzi „tylko do odpowiedzi rozczarowujących, ponieważ na początku nie istnieje nic poza tą gołą, pustą przestrzenią”⁶⁶. Według kosmogonii fenickiej ta tęsknota zagęściła się w taką nieskończoność, że wyłonił się z niej byt jako kondensacja.

W akcie stworzenia zawiera się w spotęgowanej formie pustka pustyni. Jest ona tęsknotą, która uzyskała postać. W tym sensie można również powiedzieć: „Nietzschego koncepcja wędrowcy przez pustynię pozostaje w permanentnym sporze z martwym pustkowiem świata za-

⁶³ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, Bd. 11, s. 421.

⁶⁴ F. Nietzsche: *Radosna wiedza* (zob. przyp. 39), s. 270.

⁶⁵ F. Schelling: *Über die Gottheiten von Samothrake. Beiträge zu den Weltaltem*, w: tenże: *Schellings Werke*. München 1804-1915, t. 4, s. 128.

⁶⁶ M. Serres: *Parasit* (zob. przyp. 54), s. 277.

chwanego w swych posadach. Nigdzie nie ma bieguna spokoju”⁶⁷. Każdy nowy akt kreacji żywi się swym własnym głodem i tka z niego suknie swojej śmiertelności. Krajobraz, który należy stworzyć z pustyni leżącej u podstaw wszystkiego, byłby wobec tego jakąś *fata morgana*, bądź co bądź jednak taką, która byt na pustyni czyni znośnym jako pozór, chociaż za wysoką cenę zagubienia się w owym pozorze. Pustynia jest gorąca, intensywna, niszcząca, tworzy też uszczęśliwiająco-przerazające omamy - dlatego może być egzemplaryczną metaforą życia.

Krótko mówiąc: Krajobraz jest ostrzeżeniem dla człowieka. Albowiem: „Biada człowiekowi, który stracił siłę tworzenia wokół siebie oaz, aby przetrwać w tych oazach unicestwienie”⁶⁸.

IV. Nietzsche zna wszakże również „krajobrazy wzrokowe i myślowe”, i ma przy tym w ręku walor ewidentności analogii „fizjonomicznej” wobec myślenia „logicznego”: Podczas gdy - logicznie - kłamiemy Językiem”, intuicyjnie - naocznie - widzimy prawdę lub fałsz „gębą” i na gębie⁶⁹. Zawsze, kiedy Nietzsche określa kogoś, lub coś jako „nicejsko piękne”⁷⁰, można to uznać za wielką pochwałę. Ale ta „filozofia ciała” nie ogranicza się do zmysłu wzroku: „Na przykład nos, o którym jeszcze żaden filozof nie wypowiedział się z czcią i wdzięcznością, póki co stanowi wręcz najsubtelniejszy instrument, jaki mamy do dyspozycji”⁷¹.

Ponieważ Nietzsche nie dowierza „owemu ogromnemu stropowi i murowi pojęć”⁷² oraz idei, potrzebuje czegoś, co wytwarza obiektywność - potrzebuje właśnie metaforyki *geograficznej*. W systemie jej koordynat można potem takie konstrukty, jak - zaprojektowany właśnie w Sils w sierpniu 1881 roku - „Wieczny powrót tego samego” próbować pojąć całkiem a-metafizycznie. Tym samym można by przybliżyć się do Nietzscheańskiego rozumienia myśliciela na granicy myślenia. Myśliciel

⁶⁷ U. Landemann: *Die Wüste. Terra incognita - Erlebnis - Symbol*. Heidelberg 2000, s. 172.

⁶⁸ F. G. Jünger: *Nietzsche*. Frankfurt a. M. 1949, s. 23.

⁶⁹ Por. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 13, s. 104.

⁷⁰ Friedrich Nietzsche an Heinrich Köselitz, vom 30. Sept. 1884. KSB Bd. 6 s. 537.

⁷¹ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz* (zob. przyp. 15), s. 36.

⁷² F. Nietzsche: *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tenże: *Pisma pozostałe 1862-1975*, tłum. B. Baran, *inter esse*. Kraków 1993, s. 197.

tej obserwacji „potrafi - o czym mowa w *Radosnej wiedzy* - upraszczać rzeczy, które aż tak proste nie są”⁷³.

Czy zatem nie należy takiej centralnej sentencji Nietzschego, jak „wieczny powrót tego samego” pojmować, by tak rzec, „cielesnofilozoficznie”, nie głównie jako tradycyjną „ideę, ale jako - dokonywaną przez wędrowca - praktyczną realizację (dawnego) twierdzenia o tożsamości”. Tożsamości, którą można faktycznie odkryć dopiero po określonym wysiłku ciała (nie pojęcia); a mianowicie w sposób najbardziej uderzający jako tożsamość właściwą alpinistcie w jego uczuciu „tu-jestem-u-siebie”, tu stanowią jedno ze sobą i ze światem. „Wieczny powrót tego samego” nie byłby wtedy treścią myślową, ale ruchem samego myślenia, które nieustannie i wciąż od nowa zdobywa szczyt, w imię tej „niezwykłej chwili”⁷⁴ wytrzymuje Syzyfowe trudy wejścia i zejścia i nawet musi zawołać: „nigdy nie słyszałem słów godniejszych boga”⁷⁵. Z tego ruchu wynika myślowy obraz spirali zataczającej coraz wyższe kręgi: „Wieczna klepsydra życia będzie wciąż odwracana i ty razem z nią, pyłek pyłu!”⁷⁶.

Także np. „nadcześnik” byłby w tej możliwej „geofilozoficznej” wersji kimś fizycznie i mentalnie „wychodzącym poza siebie”, „albowiem twoja prawdziwa istota nie znajduje się głęboko ukryta w tobie, lecz bezmiernie wysoko, ponad tobą”⁷⁷. „Nadcześnik” jest przecież u Nietzschego faktycznie określony z tej perspektywy «wędrowni filozoficznej» jako ktoś, kto jest zdecydowany przyjąć nowy ludzki status, kto już nadcześnikiem jest w tym zdecydowaniu (*Einsam-Wander, der Scheue*)⁷⁸ i staje się nim „na linie ponad przepaścią”, będąc „mostem, a nie celem”⁷⁹. W ogóle, tak patrząc, nie należałoby już używać słowa „nadcześnik”, jak gdyby było to określenie gatunku, a tylko mówiąc o poszczególnych, konkretnych

⁷³ F. Nietzsche: *Radosna wiedza* (zob. przyp. 19), s. 160.

⁷⁴ Tamże, s. 224.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz. Kraków 1996, s. 172.

⁷⁸ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* (zob. przypis 5), s. 143.

⁷⁹ F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra* (zob. przypis 36), s. 15.

nadludziach, o tych właśnie, którzy po tym moście przeszli; o nim zaś należałoby powiedzieć: „Nikt nie może zbudować ci mostu, którym akurat ty miałbyś przeprować się przez rzekę życia, nikt oprócz ciebie samego”⁸⁰. Pytanie o to, dokąd ten most prowadzi, bądź pytanie o właściwości nadczłowieka okazywałyby się bezprzedmiotowe, bo byłyby to pytania kierowane jak najbardziej indywidualnie, a ponadto: „Człowiek nigdy nie wznosi się tak wysoko, jak wtedy, kiedy nie wie, dokąd idzie”⁸¹.

Jednym zdaniem: Fizyczna geografia (Kant) dzięki Nietzschemu staje się praktyczną wiedzą o człowieku.

Kiedy spoglądamy na ostatnią *martwą naturę* z myślowego krajobrazu Nietzschego, na jego tzw. Testament⁸² (z maja 1889 roku w Klinice Otto Ludwiga Binswanger w Jenie), to patrzymy w „otchłań rozumu”⁸³ i wydaje nam się ona krajobrazem ludzkiego życia w ogóle; *Incipit tragoedia*.

Summary

Many readers who delve upon Nietzsche frequently overlook the fact that the author of the *Will to Power* or the *Beyond Good and Evil*, *The Origins of Morals*, *Thus Spoke Zarathustra* or the *Gaya Scienza* often deliberately refers to such concepts as landscape, space, desert, abyss, mountain tops etc. The paper tries to show that, according to Nietzsche, they are fundamental and irreducible to our thinking, to human nature, to our knowledge and even to our sensual perceptions, let alone our moral and aesthetic judgements. These spatial connotations make the framework of Nietzsche's feelings which he attempts to metaphorically express when he praises natural instinct, and blames the logic of reason. They reach deep into sense (or bottom) of Human essence. The same holds for the 'above' and 'below', 'higher' and 'lower' in his specific

⁸⁰ F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania...*, s. 171.

⁸¹ Tamże, s. 172.

⁸² Por. reprodukcję w: P. D. Volz: *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*. Würzburg 1990, s. 416.

⁸³ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* (zob. przypis 5), t. 7, s. 179.

(once real, once metaphoric) usage of these words. The paper is based on the analysis of Nietzsche's original insights, and tries to reveal and expose the - often overlooked or ignored - metaphoric, many-level meanings of 'landscape' (which determines our entire life) and 'desert' (nihilism) which - according to Nietzsche - grows around us, and in us, driving us deeper and deeper into the abyss of nothingness.

Key words: human thinking, human nature, knowledge, sensual perception, natural instinct, reason, metaphoric language.

Z niemieckiego przełożyła: *Krystyna Krzemieniowa*

BOŻENA CZERNECKA-REJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski

O DWÓCH FILOZOFIACH LOGIK®
***Philosophy of Logic* Willarda van Ormana Quine’a**
i *Philosophy of Logics* Susan Haack - Próba porównania

Filozofia logiki jako odrębna dyscyplina wykształciła się dopiero w latach 70. ubiegłego stulecia, choć jej problematyka jest tak stara jak sama logika. Największy wpływ na powstanie tej nauki i obecny jej kształt wywarły dwie monografie: *Philosophy of Logic* (New York 1970) Willarda van Ormana Quine’a oraz *Philosophy of Logics* (Cambridge 1978) Susan Haack. Obie te prace przyczyniły się znacznie do wyznaczenia zakresu problematyki, jaką ma zajmować się filozofia logiki, wyróżniły i nazwały poszczególne stanowiska oraz zaprezentowały zasadnicze linie argumentacji. Z tej racji uchodzą dziś za klasyczne.

Celem niniejszego tekstu jest próba porównania tych dwóch prac w czterech aspektach, wyznaczonych następującymi pytaniami: 1) czym jest logika i czym jest filozofia logiki? 2) jaki jest zakres logiki? 3) jak można podzielić logiki? 4) czy jest tylko jedna poprawna logika? Pytania powyższe zostały wybrane z racji ich teoretycznej doniosłości, ponadto odpowiedzi na nie winna poszukiwać każda rzetelnie uprawiana filozofia logiki. Oczywiście nie wyczerpują one całej problematyki tej dziedziny.

1. Czym jest logika i czym jest filozofia logiki? W 1933 roku W. V. O. Quine, jako młody amerykański doktor filozofii, przebywał w Warszawie, gdzie uczył się logiki u Jana Łukasiewicza, Stanisława Leśniewskiego i Alfreda Tarskiego¹. Owe lekcje oraz późniejsze kontakty z logicznymi ze szkoły warszawskiej wycisnęły niezatarte piętno na stylu ¹

¹W autobiografii *The Time of My Life* podróż tę wspomina jako intelektualnie najbardziej owocny okres swego życia.

uprawianej przez niego filozofii². Przyczyniły się też do tego, że do analizy problemów filozoficznych wykorzystywał w pełni narzędzia nowoczesnej logiki. Wzorem polskich logików, interesowała go nie tylko konstrukcja systemów formalnych i badanie ich własności, lecz również filozoficzny namysł nad tymi systemami³.

W *Philosophy of Logic* Quine podjął problem określenia statusu logiki: czym jest, jaka jest jej specyfika i zasięg. Poszukiwał czynników, które oddzielają ją od innych nauk: matematyki i nauk przyrodniczych. Zdaniem Quine'a logika ma wiele cech wspólnych z matematyką, a obie są ugruntowane inaczej niż nauki przyrodnicze. Dla logiki znamienne są przede wszystkim trzy cechy: wysoki stopień oczywistości prawd logicznych, brak specyficznego przedmiotu badań⁴ oraz powszechność stosowania. Matematykę cechuje mniejsza oczywistość prawd, tzn. znaczne fragmenty matematyki są potencjalnie oczywiste, inne zaś można wyprowadzić z nieoczywistych założeń za pomocą oczywistych kroków, przy czym są to przeważnie kroki logiczne. W ten sposób bardziej uwiadamia się użyteczność logiki w matematyce niż pokrewieństwo matematyki i logiki. Obie te dyscypliny: matematyka i logika są bezstronne w stosunku do nauk przyrodniczych, w tym sensie, że ich specyficzne terminy i przedmioty nie wyróżniają jakiegś gałęzi tych nauk⁵.

Dwie ostatnie cechy logiki i matematyki, tj. służebna funkcja oraz bezstronność w stosunku do innych nauk, są podstawą wytyczania ostrej granicy pomiędzy nimi a naukami przyrodniczymi. Quine stara się zwalczyć to głęboko zakorzenione, choć - jego zdaniem - błędne przekonanie, przypisujące monopol na informację tym drugim naukom, zaś pierwszym pozostawiając jedynie usługową rolę w procesie wytwarzania informacji. Konsekwencją tego błędnego poglądu jest przyznanie prawom logiki i matematyki statusu zdań analitycznych, a prawom przy-

² J. Pelc: *Willard van Orman Quine*. „Studia Semiotyczne 23 (2001), s. 25.

³ Dlatego, zdaniem J. Woleńskiego, słusznie upatruje się w Quine'ie czołowego filozofa logicznego (lub logika filozoficznego) naszych czasów. J. Woleński: *Wyzwania Quine'a*. „Ruch Filozoficzny” 58 (2002), s. 532.

⁴ Mówiąc o przedmiocie logiki Quine ma prawdopodobnie na myśli to, co można podstawić za zmienne. Logika nie jest jednak teorią zmiennych, lecz teorią stałych logicznych.

⁵ W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, tłum. H. Mortimer. Warszawa 1977, s. 145.

rodniczym statusu zdań syntetycznych⁶. Innymi słowy, uważa się, że w logice i matematyce świadectwo zmysłów nie odgrywa żadnej roli, a oparcie w doświadczeniu przypisuje się tylko naukom przyrodniczym⁷.

Dla logiki centralne jest pojęcie prawdy logicznej lub prawa logicznego. Quine definiuje logikę jako „systematyczne studium prawd logicznych”⁸. Natomiast rzeczą filozofii logiki jest ustalenie, jaka jest natura praw logiki, jakie posiadają one cechy, np. czy są oczywiste, konieczne, niezmiennie. Filozofia logiki powinna także rozstrzygnąć, jaki jest zakres logiki, czyli jakie teorie (systemy) należy do niej zaliczyć, a jakie nie. Musi w związku z tym odpowiedzieć na pytanie o status tzw. logik nieklasycznych (filozoficznych).

Podobnie uważa S. Haack⁹ pisząc, że zadaniem filozofii logiki jest dociekanie problemów filozoficznych pojawiających się w związku z logiką formalną¹⁰. Najbardziej podstawowym zadaniem logiki formalnej jest oddzielenie rozumowań poprawnych od niepoprawnych¹¹. Stąd pytania, jakie stoją przed filozofią logiki są następujące: co to znaczy, że jakieś rozumowanie jest poprawne? Czy poprawność jest pojęciem absolutnym, czy zrelatywizowanym do określonego systemu formalnego? Czy istnieje coś takiego jak poza- (czy ponad-) systemowa idea poprawności, którą systemy formalne mają realizować? W jaki sposób systemy formalne są użyteczne w ocenie rozumowań pozaformalnych, czyli ro-

⁶ Przekonanie, że rozróżnienie pomiędzy zdaniami analitycznymi i syntetycznymi jest wykonalne, jest, zdaniem Quine’a, „nieempirycznym dogmatem empirystów, ich metafizycznym artykułem wiary”. W. V. O. Quine: *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: tenże: *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz. Warszawa 1969, s. 58.

⁷ W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, s. 146-147.

⁸ Tamże, s. 5. Zob. także M. Levin: *Quine’s View(s) of Logical Truth*, w: R. W. Shahan, C. Swoyer (red.): *Essays on the Philosophy of W. V. Quine*. Oklahoma-Norman 1979, 45-68 oraz T. Parent: *Quine and Logical Truth*. „Erkenntnis” 68 (2008), s. 103-112.

⁹ S. Haack jest profesorem uniwersytetu w Miami, zdobyła gruntownie wykształcenie filozoficzne na uniwersytetach w Oxford i Cambridge, logikę studiowała pod kierunkiem M. Dummetta. Opublikowała dwie książki z zakresu filozofii logiki: *Deviant Logic* (1974, drugie wyd. rozszerz. *Deviant Logic, Fuzzy Logic: Beyond the Formalism*, 1996) oraz *Philosophy of Logics* (1978).

¹⁰ Zdaniem Haack, logika od samego początku jest prześlągnięta problemami filozoficznymi.

¹¹ S. Haack: *Philosophy of Logics*. Cambridge 1978, s. 1.

zumowań przeprowadzanych w języku naturalnym? Jaki jest związek między rozumowaniami w języku potocznym a ich reprezentacjami w języku sformalizowanym jakiegoś rachunku? Obok powyższych rodzą się następne pytania typu: Czy istnieje wyłącznie jeden poprawny system logiczny? Które rachunki formalne można traktować jako rachunki logiczne i dlaczego? Jakie są rodzaje argumentacji za obowiązywalnością niektórych rachunków formalnych jako rachunków logicznych? Jaki jest stosunek logiki do procesów mentalnych? Czy prawa logiki podlegają rewizji? Jak rozpoznać prawdę logiczną?¹². Pytania te (i im podobne) wyznaczają obszar problemowy filozofii logiki.

Autorka zaznacza, że filozofię logiki należy odróżnić od logiki filozoficznej z jednej strony, i od metalogiki z drugiej. Termin „logika filozoficzna” oznacza filozoficzny sposób konstrukcji logiki, nie zaś problemy rodzące się na kanwie logiki. Metalogika natomiast wiąże się z filozofią logiki, lecz się z nią nie utożsamia. Pierwsza bada formalne własności systemów formalnych (niesprzeczność, zupełność, rozstrzygalność itp.), drugą z kolei interesują nie tyle zagadnienia formalne, lecz przede wszystkim filozoficzne, związane z systemami formalnymi.

2. Jaki jest zakres logiki? Dyskusja na temat granic logiki jest inaczej rozumiana przez obydwoje autorów prac z zakresu filozofii logiki. Haack umieszcza ją w obrębie filozofii logik nieklasycznych, podczas gdy u Quine’a występuje ona przede wszystkim w kontekście filozofii logiki klasycznej, a tylko marginalnie dotyczy logik nieklasycznych.

Quine podzielał powszechny pogląd, że logiką standardową jest rachunek kwantyfikatorów I-go rzędu. Kwestią sporną było dla niego zaliczenie do logiki teorii identyczności, teorii mnogości oraz rachunku predykatów wyższych rzędów. Uznał, że pierwsza z racji swej ogólności oraz posiadania pożądanej własności, jaką jest pełność, jest teorią logiczną składającą się na klasyczny rachunek logiczny. Można nadto zdefiniować predykat identyczności ($x = y$) w terminach zwykłej logiki predykatów:

¹² Niektóre z tych pytań są natury metafizycznej, inne zaś natury epistemologicznej.

$$A(x) \equiv A(y) \wedge \forall z \{ (B(z, x) \equiv B(z, y)) \wedge (B(x, z) \equiv B(y, z)) \wedge (C(z, x) \equiv C(z, y)) \wedge (C(x, z) \equiv C(y, z)) \wedge \forall z' [(D(z, z', x) \equiv D(z, z', y)) \wedge (D(z, x, z') \equiv D(z, y, z')) \wedge (D(x, z, z') \equiv D(y, z, z'))] \}$$
¹³

Teoria mnogości jest zatem silniej spokrewniona z teoriami

logicznymi niż matematycznymi.

Inaczej jest natomiast z teorią mnogości, która do logiki nie należy,

choć pionierzy logiki współczesnej, m.in. G. Frege, G. Peano, B. Russell czy A. N. Whitehead, do niej ją zaliczali. Quine argumentuje, że predykatu specyficznego teorii mnogości „ $\hat{I}$ ” - „... należy do ...” nie można traktować na równi ze stałą logiczną teorii identyczności „ $=$ ”. Założeń tej teorii, w tym założeń egzystencjalnych, nie można traktować jako założeń logicznych. Z podobnych powodów (tj. dużego zaangażowania ontologicznego) nie powinno się rozszerzać logiki na rachunki wyższych rzędów¹⁴.

Zagadnienie zakresu logiki Haack sprowadza do znalezienia kryte-

rium, za pomocą którego będzie można jednoznacznie oddzielić systemy logiczne od systemów tylko formalnych. Pojawiły się bowiem opinie, że wiele spośród rachunków, skonstruowanych w XX w., nie zasługuje na miano rachunków logicznych. Trudności ze znalezieniem kryterium możliwego do zaakceptowania przez wszystkich, albo przynajmniej przez większość logików, biorą się stąd, że logika nie posiada specyficznej natury ani właściwego sobie przedmiotu badań¹⁵. Nie można jednak uznać, że kryterium demarkacji systemów logicznych od nie-logicznych jest całkowicie arbitralne.

Nie budzi wątpliwości zaliczenie do logiki klasycznego rachunku lo-

gicznego, czyli klasycznego rachunku zdań i węższego rachunku predy-

¹³ Zgodnie z tą definicją przedmioty x i y są nieodróżnialne - przez cztery predykaty: jednoargumentowy predykat A , dwa dwuargumentowe predykaty B i C , trój argumentowy predykat D - nawet w swoich relacjach z innymi przedmiotami z i z' . (W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, s. 95).

¹⁴ Quine nazywa je teorią mnogości w owczej skórze. Pisze, że można też mówić o logice w wilczej skórze. Pozorna teoria klas i relacji to faktycznie logika, choć w przebraniu. (W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, s. 99-107. Zob. także K. Wojtowicz: *Na czym polega „argument z niezbędności” Quine’a?* „Edukacja Filozoficzna” 24 (1997), s. 306).

¹⁵ Problem ten podejmuje monografia S. Kiczuk: *Przedmiot logiki formalnej oraz jej stosowalność*. Lublin 2001.

katów z identycznością¹⁶. Haack proponuje wobec tego uznać za logikę klasyczny rachunek logiczny oraz wszystkie systemy, które są analogiczne do niego. Pod pojęciem analogii kryje się podobieństwo formalne, ale także podobieństwo co do celu i zamierzonej interpretacji¹⁷. Kryterium analogii do logiki klasycznej jest jednak w dużej mierze subiektywne i dlatego niezadowalające. Można je uznać jedynie za wstępne, domagające się uzupełnienia innym kryterium.

Haack poszukuje kryterium bardziej precyzyjnego, wyrażonego nie w kategoriach pragmatycznych, lecz syntaktyczno-semantycznych. Bierze pod uwagę następujące: posiadanie interpretacji, treściową neutralność, posiadanie pewnych metalogicznych własności, a także zgodność z zasadniczym celem, dla którego w ogóle logika powstała. Posiadanie interpretacji może być jedynie kryterium negatywnym, tzn. systemy jej pozbawione nie należy zaliczać do logiki. Tradycyjnie przyjmowało się w logice, że kryterium, które wyodrębnia zakres nazwy „logika formalna” jest treściowa neutralność. Podkreślano, że logika dotyczy formy rozumowania, a nie jego treści. Zdaniem autorki jest jednak wątpliwe, czy to kryterium jest bardziej precyzyjne od kryterium analogii do logiki klasycznej, a poza tym przywołuje ono skomplikowany problem demarkacji formy i treści rozumowania¹⁸. Dopóki nie zostanie opracowana koncepcja formy logicznej kryterium treściowej neutralności nie będzie satysfakcjonujące. Niezbyt obiecujące jest również formalne kryterium me-

¹⁶ Autorka zgadza się z Quine’em, że z logiki należy wykluczyć rachunki predykatów wyższych rzędów.

¹⁷ S. Haack: *Philosophy of Logics*, s. 4-5.

¹⁸ Można poddać w wątpliwość treściową neutralność nawet takich systemów jak węższy rachunek predykatów, nie mówiąc już o logice epistemicznej, która dotyczy m.in. ludzkich przekonań. Na drugim krańcu znalazłyby się np. teoria mnogości i arytmetyka, które posiadają szerokie pole aplikacji i wydają się mniej zaangażowane tematycznie, a jednak nie są traktowane jako systemy logiczne. Haack zauważa, że kwestia zarysowania linii demarkacyjnej pomiędzy logikami i innymi systemami formalnymi jest bardziej kontrowersyjna w pewnych przypadkach niż w innych. Do takich kontrowersyjnych, jej zdaniem, przypadków należy na przykład teoria mnogości. Wydaje się, że jest ona spokrewniona z logiką, poza tym ma szerokie zastosowanie, a mimo to nie należy do zakresu nazwy „logika formalna”. Natomiast logiki epistemiczne wyglądają na teorie bardziej specyficzne, bardziej zaangażowane tematycznie (treściowo) niż standardowe formalizmy logiczne, ponadto ich pole aplikacji nie jest bardzo szerokie, jednak zazwyczaj są traktowane jako systemy logiczne (S. Haack: *Philosophy of Logics*, s. 6).

talogiczne. Wiąże się ono z wyborem takiej własności metalogicznej, która z jakiegoś punktu widzenia (jakiego? - nie wiadomo) jest istotna dla logiki. niesprzeczność jest oczywiście za słabym warunkiem, nie ma zaś żadnych rzeczowych argumentów przemawiających za zupełnością (zapropozował ją W. C. Kneale) albo rozstrzygalnością¹⁹.

Wobec niepowodzeń dotychczas proponowanych kryteriów, Haack zwraca się do zasadniczego celu, dla którego w ogóle powstała logika. Konstrukcja systemu logiki wiąże się z intencją wyeliminowania niejasności, towarzyszących nieodłącznie językowi potocznemu. Dzięki logice nasze rozumowania mają stać się precyzyjne, ścisłe, jasne, konsekwentne. Jednak, zdaniem Haack, przyjmując to kryterium należałoby wykluczyć z zakresu nazwy „logika” rachunki epistemiczne, ponieważ pojęcia wiedzy i przekonania są pojęciami niejasnymi²⁰.

Autorka nie opowiada się za żadnym z przedstawionych wyżej kryteriów demarkacji, gdyż wszystkie są problematyczne. Faktycznie jednak wymienia rachunki, które jej zdaniem zasługują na miano logiki. Przy ich wyborze kieruje się najprawdopodobniej intuicją, opartą na wiedzy na temat możliwych kryteriów demarkacji oraz wiedzy dotyczącej tego, jakie systemy najczęściej traktowano jako logiczne²¹. Obok klasycznego rachunku logicznego do logiki zalicza: sylogistykę Arystotelesa, logiki modalne, logiki temporalne, logiki deontyczne, logiki epistemiczne, logiki preferencji, logiki imperatywne, logiki erotetyczne, logiki wielo wartościowe, logiki intuicjonistyczne, logiki mechaniki kwantowej, logiki wolne, logiki indukcji, logiki relewantne, logiki rozmyte²².

3. Jak można podzielić logiki? Najogólniej Quine dzieli logiki w prosty, dychotomiczny sposób. Wyróżnia on logikę klasyczną którą

¹⁹ Tamże, s. 7.

²⁰ Tamże, s. 8.

²¹ B. Czernecka-Rej: *Uwagi o Susan Haack rozumieniu filozofii logiki* „Roczniki Filozoficzne” 55 (2007), z. 1, s. 31.

²² S. Haack: *Philosophy of Logics*, s. 4. Dwie ostatnie logiki dodaje dopiero w drugim wydaniu *Deviant Logic*. Przyjęty przez Haack zakres nazwy „logika” jest na tyle szeroki, że mieszczą się w nim systemy (w szczególności logik epistemicznych, wielowartościowych i indukcji), co do których istnieją wątpliwości, czy są logikami. Autorka dopuszcza jednak dalsze dociekania tej kwestii.

nazywa logiką ortodoksyjną, standardową albo „naszą”, oraz tzw. logiki nieklasyczne. W przeciwieństwie do Haack nie rozważa problemu, czy te ostatnie są prawomocnie określane mianem „logiki”. Posługuje się nazwą „logika” w odniesieniu do nich, zgodnie z przyjętym zwyczajem.

Quine opisuje logiki nieklasyczne w terminach odstępstwa od ortodoksji, przesunięcia granicy między tym, co jest i co nie jest prawdą logiczną²³. Jako przykłady takich logik wymienia logikę wielowartościową i logikę intuicjonistyczną. Analizuje i porządkuje „od złych do coraz lepszych” argumenty podawane na rzecz logik wielowartościowych. Najmniej przekonującym argumentem jest to, że przedmioty nie są po prostu czarne i białe, lecz istnieje stopniowość tych cech. Kolejny argument opiera się na pomieszaniu prawdy z wiedzą o tym, czy coś jest prawdą. Inny proponuje, aby zdaniom antynominalnym, np. zdaniu głoszącemu, że klasa Russella jest swoim własnym elementem, przypisać wartość pośrednią. Wreszcie motywacje dla logiki wielowartościowej płyną ze strony mechaniki kwantowej, która z powodu zasady nieoznaczoności Heisenberga miałaby wymykać się logice klasycznej²⁴.

Logika wielowartościowa została przyjęta z wielkim entuzjazmem jako mająca ulepszyć logikę ortodoksyjną. Quine uważa ją jednak za niezinterpretowaną algebrę abstrakcyjną, która jest tylko teorią analogiczną względem logiki²⁵. Faktyczna jej motywacja była abstrakcyjnomatematyczna, tj. dążenie do analogii i uogólnienia.

Podobnie pojawienie się logiki intuicjonistycznej traktowane było jako zamach na logikę klasyczną. Została ona zbudowana z intencją przedstawienia bardziej konstruktywnych środków dowodowych niż te, których dostarcza logika klasyczna. Motywem dla niej było zatem, zdaniem Quine’a, zredukowanie zasięgu dopuszczalnych pytań do możliwości odpowiedzi na nie. Intuicjonista sprzeciwia się np. uznaniu alternatywy, jeśli nie mamy dostatecznych przesłanek do rozstrzygnięcia, który jej człon jest prawdziwy²⁶.

²³ W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, s. 119-120.

²⁴ Tamże, s. 126-127.

²⁵ Tamże, s. 124. (Podobną opinię wyraził wcześniej B. Sobociński).

²⁶ Tamże, s. 129.

Logiki, które Haack włącza do zakresu nazwy „logika”, nie są jednolite. Przedstawia ona ich klasyfikację, opartą głównie na stosunku do klasycznego rachunku zdań. Wyróżnia logikę klasyczną, obejmującą sylogistykę Arystotelesa oraz klasyczny rachunek logiczny będący jej rozszerzeniem, a także bogatą gamę logik nieklasycznych. Te ostatnie dzieli na rozszerzenia, dewiacje i *quasi-dewiacje* klasycznego rachunku zdań. O ile logiki rozszerzone są uzupełnieniem logiki klasycznej, logiki dewiacyjne i *quasi-dewiacyjne* są jej rywalkami. Pierwsze nazywa też logikami alternatywnymi w sensie słabym, drugie - alternatywnymi w sensie mocnym²⁷.

Logiki rozszerzone to takie rachunki zdaniowe, które są sformułowane w języku będącym rozszerzeniem języka klasycznego rachunku zdań, czyli takim, w którego leksykonie oprócz funktorów prawdziwościowych znajdują się jeszcze inne funktory zdaniotwórcze od argumentów zdaniowych, nie definiowalne za pomocą tych pierwszych, a które w części dotyczącej wspólnego języka nie różnią się od klasycznego rachunku zdań co do praw, ani co do poprawnych inferencji. Logiki dewiacyjne to takie, które, będąc sformułowanymi w języku klasycznego rachunku zdań, posiadają inny zestaw praw lub poprawnych inferencji. Natomiast logiki *quasi-dewiacyjne* to, podobnie jak logiki rozszerzone, logiki sformułowane w języku będącym rozszerzeniem języka klasycznego rachunku zdań (język tego rachunku zawiera się w sposób właściwy w języku tej *quasi-dewiacji*), które różnią się od klasycznego rachunku zdań (odnośnie do praw lub poprawnych inferencji) również w części dotyczącej wspólnego słownika²⁸.

Spośród wymienionych wcześniej logik do rozszerzeń należą: logiki modalne, logiki epistemiczne, logiki deontyczne i logiki temporalne. Do miana rywali pretendują natomiast logiki: intuicjonistyczna, minimalna, superwaluacji, wielowartościowe (Łukasiewicza i Boczwara), mechaniki kwantowej - jako logiki dewiacyjne, oraz logika trójwartościowa Reichenbacha - jako *quasi-dewiacyjna*.

4. Czy jest tylko jedna poprawna logika? Zarówno Quine, jak i Haack przyznają, że współistnienie wielu różnych logik jest faktem. Ich

²⁷ S. Haack: *Deviant Logic*. Cambridge 1974, s. 7.

²⁸ Tamże, s. 4.

rola nie polega tylko na wzajemnym uzupełnianiu się, a przez to pokojowym współistnieniu, lecz niektóre pretendują do tego, że stanowią dla siebie konkurencję. O miano rywalek logiki klasycznej ubiegają się w szczególności logiki dewiacyjne. Ich twórcom przyświecała myśl, że klasyczny rachunek logiczny jest błędny i dlatego trzeba go zastąpić inną logiką²⁹.

Sytuacją zastaną jest nie tylko wielość logik, lecz również wielość i różnorodność poglądów na wielość logik. Nadmiar systemów, nawet w obrębie pewnej grupy logik, np. modalnych czy wielowartościowych, utrudnia wybór spośród nich odpowiednich narzędzi formalnych. Omawiani autorzy w swoich pracach zauważyli potrzebę filozoficznej refleksji nad nimi, gdyż w ramach samej logiki, czyli metodami czysto rachunkowymi, nie można rozstrzygnąć, który z różnych systemów logicznych nadaje się do wyjaśnienia pewnych danych. Quine i Haack próbowali dać odpowiedź na pytanie o podstawę wyboru logiki. Innymi słowy, próbowali wskazać, jakie racje decydują o tym, że dany system logiczny jest poprawny. Haack wyróżniła dwa stanowiska: realizm, według którego podstawą wyboru danej logiki jest prawdziwość jej tez, oraz pragmatyzm głoszący, że poprawna logika to ta, która jest użyteczna, przydatna do określonych celów, wygodna, prosta³⁰.

Zasługą Haack jest wprowadzenie przejrzystego podziału stanowisk odnośnie do liczby poprawnych logik oraz związanej z nim terminologii. Stanowisko, według którego nie ma żadnej poprawnej logiki, gdyż kategoria poprawności nie stosuje się do systemu logicznego, to instrumentalizm. Zgodnie z tezą monizmu jest dokładnie jeden poprawny system logiki, natomiast teza pluralizmu głosi, że istnieje wiele (więcej niż jeden) różnych systemów logiki. Pluralizm ma dwie odmiany: lokalną, według której różne logiki stosują się do różnych obszarów dyskursu, oraz globalną głoszącą, że zasady logiczne powinny stosować się do rozumowań niezależnie od ich przedmiotu³¹.

²⁹ Tak sądzili np. twórca logik modalnych C. I. Lewis oraz twórca logiki intuicjonistycznej A. Heyting.

³⁰ W *Deviant Logic* opowiedziała się wyraźnie za pragmatyzmem.

³¹ S. Haack: *Philosophy of Logics*, s. 221-223.

Posługując się powyższą terminologią stanowisko Quine'a należałoby umieścić w ramach monizmu. Dla niego sama myśl o odstępstwie od logiki standardowej, która uchodziła zawsze za najbardziej trwały element naszych przekonań, wydaje się absurdalna. Uważa on, że dla celów naukowych klasyczna logika I. rzędu jest w pełni wystarczająca - jej ekstensjonalny³² język dostarcza kanonicznej notacji dla całej wiedzy.

Logiki nieklasyczne, o ile w ogóle są logikami, są, zdaniem Quine'a, rezultatem zmiany znaczenia takich terminów, jak „prawda”, „fałsz”, „negacja” itp. w stosunku do tych, jakie posiadają one w logice klasycznej. Są one tylko częściowo analogiczne do równokształtnych terminów występujących w tej ostatniej. Jest tak dlatego, że nie istnieje żadna istota symboli „ $\wedge$ ”, „ $\vee$ ” poza wypowiedzianymi dźwiękami, notacją oraz prawami, zgodnie z którymi używa się tych dźwięków i notacji³³. Znaczy to, że ktoś, kto odrzuca np. prawo wyłączonego środka albo prawo niesprzeczności, mówi o czymś innym niż te prawa głoszą, czyli odrzuca klasyczne rozumienie negacji i(lub) alternatywy, albo negacji i(lub) koniunkcji, za którym może kryć się odrzucenie klasycznej dychotomii prawdy i fałszu. Dla przykładu, intuicjoniści nie sprzeciwiają się prawom dotyczącym pewnych ustalonych w logice klasycznej operacji logicznych. Sprzeciwiają się raczej pojęciom negacji i alternatywy jako pojęciom nienaukowym, proponując w ich miejsce inne pojęcia, do pewnego stopnia analogiczne³⁴.

Na logice klasycznej oparte są wszystkie nauki z matematyką włącznie, stąd wszelkie próby wprowadzenia jakiegś innej logiki sprzeciwiają się „maksymie minimalnego okaleczania nauki”³⁵.

³² Quine szczególnie podkreślał ekstensjonalność logiki, uważał ją za konieczny, choć nie wystarczający warunek tego, by była w pełni zrozumiała (W. V. O. Quine: *Od bodźca do nauki*, tłum. B. Stanosz. Warszawa 1998, s. 133. Zob. także A. Nowaczyk: *Czy filozofia analityczna sama sobie wykopała grób?* „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004) z. 1, s. 229-230).

³³ W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, s. 120. Quine twierdzi na tej podstawie, że wszelkie próby zastąpienia logiki klasycznej polegały na zmianie przedmiotu, czyli nadaniu stałym logicznym i pewnym pojęciom metalogicznym odmiennego znaczenia.

³⁴ Tamże, s. 129.

³⁵ Tamże, s. 127. Wydaje się, że podobne intuicje miał B. Sobociński kiedy pisał, że „przyjęcie jakiegoś systemu logiki wielowartościowej jako podstawy naszych rozumowań (...)”

Maksyma ta jawi się jako Quine'owski postulat metodologiczny (mówiąc jego językiem: „rozsądna strategia”), mający na celu zachowanie osiągnięć nauki bazującej na logice standardowej. Logikę tę można stawiać za wzór jasności, elegancji i sprawności³⁶, ponadto jest ona wolna od paradoksów, „swojska, wygodna, prosta i piękna”³⁷.

Zupełnie inne stanowisko w sprawie liczby poprawnych logik zajmuje Haack. Zauważa, że w kontekście problemu poprawności logiki ważne jest odróżnienie pomiędzy logikami, będącymi rozszerzeniami logiki klasycznej oraz logikami, które są z nią niezgodne. Odnosnie do pierwszych zauważa, że można utrzymywać, że w swoim zakresie poprawny jest klasyczny rachunek logiczny, ale ponieważ jest to zakres niewystarczający, poprawne będzie jakieś rozszerzenie tego rachunku. Formalizacja zwrotów modalnych wymaga większej siły ekspresyjnej od tej, którą posiada logika klasyczna, dlatego w tej dziedzinie należy stosować jakąś logikę modalną³⁸. Autorka stwierdza, że logiki rozszerzone nie tyle konkurują z logiką klasyczną, co ją uzupełniają.

Zupełnie inaczej jest w przypadku logik niezgodnych z logiką klasyczną. Haack uważa, że dwie niezgodne ze sobą logiki nie mogą być zarazem poprawne - uznanie jednej z nich prowadzi do odrzucenia drugiej. Warto w tym miejscu zapytać, kiedy logiki są niezgodne, a w szczególności, czy każda logika dewiacyjna jest niezgodna z klasycznym rachunkiem zdań. Haack przyznaje, że w odniesieniu do niektórych logik dewiacyjnych słuszną jest Quine'owska teza o różnicy znaczeń. W przeciwieństwie do niego nie twierdzi jednak, że każda logika dewia-

wprowadziłoby naukę w zupełny chaos” (B. Sobociński: *In Memoriam Jan Łukasiewicz*.

“Philosophical Studies” (Dublin) 6 (1956), s. 31).

³⁶ W. V. O. Quine: *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz. Warszawa 1997, s. 142, 145.

³⁷ W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, s. 129. Zob. także U. Żegleń: *Filozofia z punktu widzenia Quine'a*. „Ruch Filozoficzny” 58 (2001), s. 217-218.

³⁸ Haack porównuje relację logiki modalnej do klasycznego rachunku zdań z relacją węższego rachunku predykatów do klasycznego rachunku zdań. Quine natomiast uważa, że logika modalna, jako oparta na nieporozumieniu, jest zbędna z punktu widzenia uprawnionych celów formalizacji, a jej interpretacje napotykają nieprzezwyciężalne trudności. Ponadto zwroty modalne „są notorycznie niejasne z logicznego i filozoficznego punktu widzenia” (W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, s. 54). Pod tymi zarzutami kryje się głęboko zakorzeniony sceptycyzm Quine'a względem pojęcia analityczności.

cyjna wiąże się ze zmianą znaczenia stałych logicznych. Haack podkreśla, że jeśli teza o różnicy znaczeń byłaby słuszna, to logiki dewiacyjne nie różniłyby się istotnie od logik rozszerzonych, bowiem nie kwestionowałyby one praw klasycznych, lecz proponowały nowe prawa logiczne. Różnica nieistotna dotyczyłaby jedynie posługiwania się przez logiki dewiacyjne tradycyjnymi symbolami, co mogłoby prowadzić do nieporozumień.

Fakt, iż w logikach dewiacyjnych odczytuje się stałe logiczne w taki sam sposób jak w logice klasycznej sugeruje, że logiki te proponują konkurencyjne reprezentacje tych samych pozaformalnych rozumowań, czyli rozumowań przeprowadzanych w języku naturalnym. Dokonując formalizacji abstrahuje się od pewnych cech dyskursu pozaformalnego, które uważa się za nieistotne, np. pomija się czasowe konotacje spójnika „i”. Oznacza to, że jest miejsce dla alternatywnych projekcji formalnych tego samego rozumowania pozaformalnego. Implikacje materialna, ścisła i relewantna oraz inne formalne reprezentacje zdań warunkowych pretendują do sformalizowania potocznego okresu warunkowego *Jeżeli ..., to ...*, zaś dwuwartościowa, trójwartościowa i nieekstensjonalna alternatywa są projekcjami formalnymi niektórych użyć spójnika „lub” występującego w języku naturalnym. Autorka wyraża zatem sceptycyzm w kwestii istnienia jedynej, idealnie przejrzystej notacji formalnej, w której dałoby się przedstawić formę logiczną każdego rozumowania pozaformalnego.

Spór o poprawną logikę dotyczy więc stosunku rozumowań sformalizowanych do niesformalizowanych. System logiczny jest poprawny, jeśli właściwie prezentuje pozaformalne rozumowania wyrażone w języku potocznym, czyli jeśli rozumowania sformalizowane, ważne w tym systemie, odpowiadają rozumowaniom pozaformalnym poprawnym pozasystemowo, a formuły prawidłowo zbudowane i logicznie prawdziwe w tym systemie odpowiadają twierdzeniom prawdziwym w sensie pozasystemowym³⁹. Poprawność wewnątrzsystemowa jest zatem podporządkowana poprawności pozasystemowej.

³⁵ Haack pisze, że nie chodzi tu jednak o izomorfizm (S. Haack: *Philosophy of Logics*, s. 222). Niektórzy wskazują, że idea pozasystemowej poprawności nie jest jasna (S. Kiczuk: *Logika czy logiki?* „*Studia Filozoficzne*” 1988, nr 6-7, s. 54).

Chociaż, jak starała się wykazać Haack, logika dewiacyjna nie musi być niezgodna z logiką klasyczną to jej zwolennik najczęściej zajmuje postawę monistyczną. Twierdzi on, że logika klasyczna i logika dewiacyjna głoszą konkurencyjne twierdzenia dotyczące tego, który system formalny poprawnie przedstawia rozumowania poprawne pozasystemowo⁴⁰. Ponadto, jeśli logika klasyczna jest niepoprawna, pojawia się problem, która z logik dewiacyjnych powinna ją zastąpić.

Pluralista uważa, że konkurencyjność systemów jest tylko pozorna. Pluralista lokalny relatywizuje poprawność pozasystemową do określonych obszarów dyskursu, czyli przyjmuje, że różne systemy logiczne są poprawne względem różnych obszarów dyskursu, np. logika klasyczna stosuje się do zjawisk makroskopowych, zaś kwantowa - do zjawisk mikroskopowych. Pluralista globalny natomiast albo zaprzecza, że rozumowania sformalizowane logiki dewiacyjnej reprezentują te same rozumowania pozaformalne, co w logice klasycznej, albo zaprzecza, że poprawność w logice dewiacyjnej ma korespondować z poprawnością pozasystemową w tym samym sensie, co w logice klasycznej. Pluralizm globalny jest pod tym względem podobny do monizmu, że głosi obowiązywalność praw logiki niezależnie od przedmiotu, zawsze i wszędzie.

Haack odrzuca instrumentalizm jako stanowisko, według którego nie istnieje pozasystemowe pojęcie prawdy logicznej i poprawności. Uważa, że nie można odmawiać logice roszczenia do normatywności, jak to czynią instrumentalisci⁴¹. Nieuzasadniony jest również, według niej, monizm, żądający uznania za poprawną tylko jednej logiki. Wyraża sceptycyzm w kwestii istnienia jedynej, idealnie przejrzystej notacji formalnej, w której dałoby się przedstawić formę logiczną każdego rozumowania pozaformalnie poprawnego. Zdaniem Haack, pewne reprezentacje formalne mogą być lepsze od innych, absolutnie lub dla jakichś

⁴⁰ Według monisty, rozumowanie sformalizowane stara się reprezentować rozumowanie przeprowadzone w języku naturalnym w taki sposób, że poprawność wewnątrzsystemowa i pozasystemową korespondują ze sobą w „poprawnej logice”.

⁴¹ W radykalnej wersji instrumentalizm głosi, że logika nie jest zbiorem twierdzeń, które podlegają ocenie pod względem prawdy i fałszu, lecz jest tylko zbiorem reguł wyprowadzania jednych formuł z innych.

celów, albo w jakimś szczególnym obszarze dyskursu. Podkreśla, że nie opowiada się za całkowitym brakiem konieczności wyboru między jakąś logiką dewiacyjną a klasyczną, lecz uważa, że czasami nie jest to konieczne. Może być tak, że obie są poprawne, a konkurencja między nimi przenosi się na inny poziom.

Autorka opowiada się ostatecznie za pewną wersją pluralizmu. Jest ona przekonana o globalnym zasięgu logiki⁴². Uważa, że tezy wyznaczające schematy wnioskowań poprawne np. tylko w biologii czy fizyce, nie należą do logiki. Nie jest zatem tak, że różne logiki stosują się do różnych obszarów dyskursu. Haack stoi na stanowisku pluralizmu globalnego, który głosi, że różne logiki mogą pokojowo współistnieć w całej rozciągłości. Nie można znaleźć racji dla zdecydowanej preferencji którejs z nich, lecz należałoby raczej mówić o ich równouprawnieniu.

Kończąc to pobieżne porównanie zasadniczych idei filozofii logiki w wydaniu Quine'a i Haack, należy zaznaczyć, że problematyka, którą podejmują jest wielce skomplikowana i wieloaspektowa. Świadczy o tym choćby fakt, iż zajmują nieraz skrajnie odmienne stanowiska w określonej sprawie, nawet tak zasadniczej jak liczba poprawnych logik. Na pozór przypadkowa i nieistotna różnica w tytułach monografii: *Philosophy of Logic* (Quine) i *Philosophy of Logics* (Haack), polegająca na użyciu liczby mnogiej lub pojedynczej, okazuje się niezwykle znacząca. W pewnym sensie daje odpowiedź na pytanie, czy jest jedna czy wiele poprawnych logik, a więc opowiada się za monizmem lub pluralizmem logicznym.

Przedstawione dopiero co, zaproponowane przez Quine'a i Haack, rozwiązania niektórych kwestii z filozofii logiki są w pewnych punktach dyskusyjne, w innych zaś wymagają uwag uzupełniających. Autorzy niewątpliwie wskazują, jak sobie radzić wobec bogactwa różnorodnych logik i stanowisk w sprawie ich poprawności. Jest jednak jest rzeczą zastanawiającą, dlaczego nie widzą oni innego niż pragmatyczny, sposobu uzasadnienia obowiązywalności danej logiki. Dla pragmatystów kryterium prawdy stanowi praktyka, skuteczne działanie. Zatem ten system logiczny jest poprawny, który jest użytecznym narzędziem wy- prowadzania wniosków (Haack), lub który sprawdził się w dotychcza-

⁴² S. Haack: *Philosophy of Logics*, s. 228.

sowej praktyce naukowej (Quine). Wydaje się, że właściwym sposobem uzasadnienia poprawności danej logiki jest wykazanie prawdziwości jej tez (realizm). Problem ten jednak wykracza poza ramy niniejszego tekstu i wymaga osobnego studium.

Summary

The aim of the article is to compare two monographs: Willard van Orman Quine's *Philosophy of Logic* (New York 1970), and Susan Haack's *Philosophy of Logics* (Cambridge 1978). Four aspects are taken to comparison: 1) what is a logic and what is the philosophy of logic(s)?, 2) what is the scope of logic?, 3) how can we divide all logics? and 4) is there just one correct logical system or could there be several which are equally correct? what 'correct' mean in this context?

Key words: philosophy of logic(s), scope of logic, correct logical system.

WOJCIECH TORZEWSKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

POJĘCIE DZIEJOWOŚCI U KARLA JASPERSA

*Jako dziejowa egzystencja jesteśmy w dziejach
i zarazem ponad nimi*¹.

Dziejowość (*Geschichtlichkeit*²) to termin należący do filozofii post-heglowskiej. Najczęściej jego użycie wiąże się z takimi nazwiskami jak Dilthey, Yorck, Heidegger czy Gadamer³, co sugeruje, iż jest on jednym z ważniejszych słów tradycji hermeneutycznej. Poniżej staram się nakreślić znaczenie, jakie „dziejowości” nadaje Jaspers w kontekście projektu „rozjaśniania egzystencji”. Wydaje się, że pozwoli to uwypuklić bardzo istotny aspekt pojęcia *Geschichtlichkeit*, aspekt praktyczny (praktyczno-egzystencjalny), który, jak sądzę, jest obecny we wszelkim dyskursie wykorzystującym słowo *Geschichtlichkeit*, nawet jeśli nie wiąże się go z tzw. filozofią egzystencji czy filozofią praktyczną.

1. Świadomość historyczna. Wiek XIX niewątpliwie przyczynił się do uwypuklenia świadomości historycznej. Stało się to między innymi za sprawą dynamicznego rozwoju nauk historycznych, jak również filo-

¹ K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/M-Hamburg 1957, s. 261. Tłumaczenia niemieckich tekstów pochodzą od autora prezentacji (chyba, że wskazano nazwisko tłumacza).

² Centralnego dla poniższego tekstu niemieckiego terminu *Geschichtlichkeit* nie musimy tłumaczyć jako „dziejowość”. Można go przecież oddać polskim słowem „historyczność”. „Historyczność” j jednak zbyt mocno, jak na filozofię po kryzysie historyzmu, wiąże się z nauką historii i może oznaczać przypisanie prymatu tej dziedzinie wiedzy w ujmowaniu różnorodnych zjawisk, w tym także w opisie ludzkiego sposobu bycia. Użycie słowa „dziejowość” jest również uzasadnione w samych tekstach Jaspersa, który - o czym będzie mowa poniżej - odróżnia świadomość dziejową (*geschichtliche Bewusstsein*) od świadomości historycznej (*historische Bewusstsein*).

³ Por. np. obszerną monografię terminu *Geschichtlichkeit* pióra G. Bauera: „*Geschichtlichkeit*“ *Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlin 1963.

zoficznie pogłębionej refleksji metodologicznej nad nimi. Filozofowie tacy jak Dilthey czy Plessner starali się programowo i systematycznie przemyśleć ludzki sposób bycia z perspektywy historyczności. „Światopogląd historyczny” (Plessner) stawał się elementem potocznego ujmowania świata i rozumienia tego, kim jest człowiek. Najpełniej ukazywać istotę człowieka miała w związku z tym historia. Być człowiekiem oznaczało przecież przede wszystkim mieć historię. Jak to lapidarnie wyraził Dilthey: „Człowiek poznaje siebie tylko w historii”.⁴

Takie podkreślenie historyczności człowieka mogło jednak prowadzić do utraty trwałych punktów określających jego tożsamość. Bycie istotą historyczną oznaczało dla Plessnera, iż człowiek jest „pytaniem otwartym”⁵. Nieokreśloność, w którą zostaje rzucona istota ludzka, przywodzi na myśl przewrót dokonujący się w świadomości u progu epoki nowożytnej, kiedy to zamknięty kosmos Arystotelejskiej fizyki zastępuje wizja nieskończoności przestrzeni otaczającej człowieka. Tak jak arbitralne wydaje się miejsce człowieka w nieskończonym wszechświecie (Pascal), tak przypadkowe zdają się jego losy w czasie, tworzące przecież niezakończone wciąż jeszcze dzieje. Jeśli więc historia pokazuje nam, kim jesteśmy, to przecież istotnie i do końca jeszcze tego nie wiemy, a najpewniej nigdy się tego nie dowiemy. Jeśli jesteśmy istotami historycznymi, rozumiejąc przez to, iż mamy świadomość nie tylko naszego osadzenia w czasie, lecz również świadomość historyczności naszej świadomości⁶, a ponadto, jeśli za wzorcowe i najskuteczniejsze samorozumienie uznamy to, którego podstawą są nauki historyczne, to dojść możemy do paraliżującego nasze poczucie tożsamości i nasze działanie wniosku, iż nieistotność, przygodność i znikomość naszego bycia uobecnia się nie tylko w perspektywie „nieba gwiazdzistego”, która, jak pisał Kant, „niejako unicestwia moją ważność jako zwierzę-

⁴ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, t. VH. Leipzig/Berlin 1927, s. 279. Wskazywany tutaj proces H. Schnädelbach określa mianem „uhistorycznienia człowieka” (por. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 67).

⁵ Por. H. Plessner: *Władza a natura ludzka*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska: Warszawa 1994, s. 55-57.

⁶ Por. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, wyd. cyt., s. 68.

cego stworzenia”⁷. „Unicestwienie mojej ważności” rozciąga się również na perspektywę „prawa moralnego”. Ona bowiem również nie prezentuje jednolitego rdzenia rozumnej istoty ludzkiej, lecz tylko historycznie relatywne sposoby ukierunkowania naszej praktyki. Przygodność wydaje się więc wszechogarniająca i nie ma już takiej sfery, w której można by mówić o jakimkolwiek ponadhistorycznym znaczeniu, jeśli chodzi o byt człowieka. Jak wskazywał Schnädelbach⁸, dość szybko rozpoznano, iż nie można po historii oczekiwać siły ukierunkowującej naszą praktykę. Z jednej więc strony, wbrew nadziei, jaką w niej pokładano, historia, im bardziej obiektywna, faktograficzna, tym mniej miała do powiedzenia samemu człowiekowi na temat tego, kim jest. Z drugiej natomiast, doświadczenie historyczności pozostało trwale określającym nasze rozumienie siebie. W *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* Jaspers pisze: „Niezobowiązujący, naukowy i estetyczny historyzm, prowadzi do dowolności, dla której, gdy wszystko staje się obojętne, już nic więcej nie posiada wartości. Ale rzeczywistość dziejowa nie jest niezobowiązująca. Nasze prawdziwe obcowanie z historią jest mocowaniem się z nią. Historia nas obchodzi; to, co nas w niej obchodzi, wciąż się poszerza. A to, co nas obchodzi, jest zarazem teraźniejszym pytaniem człowieka. Historia staje się przeto tym bardziej obecna, im mniej pozostaje ona przedmiotem estetycznej rozkoszy.”⁹

Bycie i czas Martina Heideggera oznacza już wyciągnięcie wniosków z wcześniejszych prób ujęcia historycznego wymiaru ludzkiego istnienia. Na kartach tego dzieła *Geschichtlichkeit* jest charakterystyką jestestwa, ale, co istotne, jest zarazem tym, co umożliwia nauki historyczne, naukowe, zobiektywizowane ujęcie przeszłości w postaci historii. Heidegger rozpoczyna swe rozważania od usytuowania kwestii dziejowości na płaszczyźnie egzystencjalnej jako pierwotnej wobec problemu dziejów i historii. Mamy tu do czynienia z podobną ideą do tej, jaka występuje już u Diltheya i Yorcka. Konstatacja dziejowości nie jest wynikiem jakiejkolwiek racjonalizacji dziejów, pod wpływem której uznawalibyśmy poznającego je za istotę dziejową w znaczeniu obiek-

⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 256.

⁸ Por. H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 71.

⁹ K. Jaspers, *Vom Ursprung...*, wyd. cyt. s. 259.

tywnej tezy głoszącej jego uwikłanie w zmieniający się ciąg zdarzeń, posiadający lub nie transcendentny sens. Problem dziejowości jest raczej sytuowany w sferze wcześniejszej niż poznawanie, w sferze dotyczącej samego sposobu bycia tego, który może stać się również podmiotem poznającym¹⁰.

2. Dziejowość i świadomość dziejowa. Jaspers, jak pokażemy, pomimo istotnych różnic w ujęciu tematu dziejowości, idzie podobnym torem. Charakterystyczne dla niego, jak i dla Heideggera, jest odejście od epistemologicznych problemów związanych z historycznością/dziejowością na rzecz refleksji ontologiczno-egzystencjalnej. Gadamer formułuje to w sposób następujący: „ (...) sens ontologiczny przyznano w XX wieku pojęciu historyczności, zarówno przez młodego Heideggera, jak i Jaspersa. Historyczność nie jest już określeniem granicy rozumu i jego roszczenia, aby osiągnąć prawdę, lecz przedstawia raczej pozytywne warunki poznania prawdy. W ten sposób argumentacja relatywizmu historycznego traci wszelki rzeczywisty fundament”¹¹.

W związku z taką zmianą sensu „dziejowości” u Jaspersa, a ten myśliciel nas tu interesuje przede wszystkim, uwidacznia się praktyczno-egzystencjalny charakter pojęcia dziejowości. „Dziejowość”, jak staramy się pokazać niżej, jest nie tyle stwierdzeniem pewnej ogólnej cechy ludzkiego sposobu bycia, inspirowanym rozwojem świadomości histo-

¹⁰ U Diltheya i Yorcka chodziło o to, by zrozumieć sposób, w jaki człowiek uczestniczy w dziejach, o to, by ująć na czym polega „prafakt życia”, który jest zasadniczo odróżniony od przedmiotowego istnienia. To odróżnienie „jest” od „żyje” tożsame jest z różnicą, jaka występuje pomiędzy „tym, co ontyczne, a tym, co historyczne”, na którą wskazuje Yorck (por. tenże, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*. Hamburg 1991, s. 191) i którą podejmuje Heidegger: „Kto chce zrozumieć dziejowość, staje przed zadaniem opracowania ‘różnicy rodzajowej między tym, co ontyczne, a tym, co historyczne’. W ten sposób zostaje ustalony fundamentalny cel filozofii życia (M. Heidegger: *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa 1994, s. 563). W związku z tym Heidegger może powiedzieć, że wnioski i analiza pojęcia dziejowości są wynikiem refleksji nad Diltheyem i jego korespondencją z Yorckiem, a nawet, że „zasadniczo poniższej analizie chodzi jedynie o to, by przygotować po części i wesprzeć recepcję badań Diltheya, której dzisiejsze pokolenie ciągle jeszcze nie dokonało” (tamże, s. 529). Dziejowość więc jest u Heideggera (w *Sein und Zeit*) przede wszystkim charakterystyką *Dasein* i u podstaw zakłada jego czasowość.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna*, tłum. A. Mergler, w: tenże, *Teoria, etyka, edukacja*. Warszawa 2008, s. 83.

rycznej, ile przede wszystkim wezwaniem do urzeczywistnienia tego, co leży w zakresie możliwości człowieka, urzeczywistnieniem możliwej egzystencji - wezwaniem inspirowanym doświadczeniem kryzysu świadomości historycznej. Dziejowość w tej perspektywie nie jest problemem refleksji, lecz znakiem egzystencji. Jest ona odpowiedzią na problem, jaki wyłoniła świadomość historyczna, jest również pogłębieniem owej świadomości.

Na wstępie rozważań nad Jaspersowskim ujęciem dziejowości należy przywołać jego rozróżnienie świadomości historycznej (*historische Bewusstsein*) i świadomości dziejowej (*geschichtliche Bewusstsein*). Wedle Jaspersa, ta pierwsza jest związana z rozwojem wiedzy, w szczególności z rozwojem teoretycznego stosunku do rzeczywistości, w którym możliwy świat ujmowany jest jako przedmiot wiedzy. Świadomość historyczna konstituuje się wówczas, gdy dzieje stają się takim przedmiotem, z czym wiąże się wytworzenie istotnego dla świadomości historycznej dystansu pomiędzy podmiotem poznania (wiedzy historycznej) a jej przedmiotem (samymi dziejami). Charakterystyczne dla tej postaci świadomości, wedle Jaspersa, jest to, że poznający pozostaje podmiotem nie zindywidualizowanym, nie jest indywiduum, lecz reprezentantem zobiektywizowanej podmiotowości.

Oczywiście, taki opis świadomości historycznej jest jednostronny i przejawskawiony. Tworzy jej pojęcie graniczne. Pozbawia je świadomie tego, co w konkretności egzystowania ludzkiego czyni świadomość historyczną pewnym szczególnym sposobem podejmowania własnej dziejowości i bycia dziejowym. Jest to element „metody” Jaspersa: ukaazywanie filozoficznych problemów w dualnym świetle pojęć skrajnych. Zestawianie wykluczających się, sprzecznych znaczeń, by udało się dotrzeć do tego, co stanowi sedno egzystowania: niedefiniowalność, niemożność ujęcia egzystencji w składny, logicznie spójny system. Dziejowość jest również takim znakiem ludzkiego sposobu bycia, a może samym tym sposobem bycia, który można przybliżyć jedynie zestawiając opozycyjne pojęcia. Z jednej więc strony, dziejowość może znaleźć swe ujście w postaci świadomości historycznej, która w ostateczności nie dotyka jednak egzystencji, z drugiej natomiast, dochodzi do głosu w postaci „właściwej świadomości dziejowej”: „(...) właściwa świadomość

dziejowa, w której jaźń uprzytamnia sobie swą dziejowość jako to, co jedynie rzeczywiste”¹². Świadomość dziejowa jest właściwa człowiekowi jako egzystencji, tj. okazuje się zawsze świadomością swego osadzenia w konkretnych okolicznościach, bycia w szczególnej sytuacji, jednostkowości, pozostawania w komunikacji z innymi dziejowo określonymi egzystencjami. W świadomości dziejowej sama nasza dziejowość staje się dla nas jawna. Dziejowość zatem, z tego punktu widzenia, (wychodząc jednak poza literę Jaspersa), to nasza własna indywidualność, sytuacyjność, określoność, konkretność, a więc także ograniczoność, bycie zdany na... (okoliczności, los, innego), niepowtarzalność, niepowracalność, przemijalność, nieuchronność stawania się i umierania. Nasza dziejowość jest wyznaczona tym, że jesteśmy ciałem, empirycznym istnieniem. Równocześnie jednak samo „bycie ciałem” nie „wytwarza” dziejowej istoty, jaką jest człowiek. Dopiero szczególny refleksyjny stosunek do istnienia empirycznego ujawnia coś bardzo charakterystycznego, mianowicie możliwość dystansu, dzięki której rodzi się dziejowość. Jednocześnie jednak, wedle dialektyki związanej ze świadomością, bycie dziejowym staje się dopiero wówczas, gdy uświadomienie sobie tego, że się jest dziejowym nie wystarcza i przekształca się w negację bycia dziejowym pod postacią negacji wiedzy historycznej¹³.

Innymi słowy: dziejowymi stajemy się, a nie jesteśmy. Stajemy się wówczas, gdy sobie to uświadamiamy (prymat świadomości), ale jednocześnie dopiero wówczas, gdy zarazem uświadamiamy sobie coś przeciwnego: że nasza dziejowość, mówiąc słowami Gadamera, jest bardziej

¹² K. Jaspers: *Philosophie*, t. 2, *Existenzerhellung*. München 1994, s. 119.

¹³ Por. tamże, s. 132: „(...) Wszelka wypowiedź na temat dziejowości brana dosłownie i logicznie musiałaby stawać się nieprawdziwa; a to dlatego, że miałaby ona zawsze formę ogólności - tylko w niej bowiem można myśleć i mówić - podczas gdy świadomość dziejowa tylko w swej jedyności sama jest źródłowa.” Paradoksalnie więc świadomość dziejowa zostaje utożsamiona z samą egzystencją. Daje ona o sobie znać jedynie w urzeczywistnieniach egzystencji: w wierności, miłości itd. Ponownie więc kierujemy się ku perspektywie egzystencjalno-praktycznej. „Świadomość dziejowa jako urzeczywistniający się byt nie jest żadnym możliwym *punktem widzenia, stanowiskiem*, które można by sklasyfikować obok innych stanowisk. Dziejowość jako świadomość nieugruntowanego w sobie samym źródła może zostać wysłowiona jako to, co nieosiągalne przez świadomość w zjawisku; tylko w urzeczywistnianiu dochodzi ona do samej siebie” (tamże, s. 134).

bytem niż świadomością (prymat bycia). Charakterystyczne i znaczące jest, że Jaspers pisząc o świadomości historycznej i świadomości dziejowej czyni to w podrozdziale zatytułowanym *Źródło dziejowości*.

Rozpoznanie dziejowości w XX wieku poprzedzone zostało „odkryciem kontynentu historii” w wieku XIX. Człowiek stał się istotą dziejową dopiero po tych rozpoznaniach dotyczących siebie samego. Najpierw odkrył siebie jako istotę historyczną, potem (i w zasadzie zarazem) odkrył to, iż jest czymś również innym niż istotą historyczną, że jest istotą ahistoryczną. Te dwa zatem elementy rozwoju myśli współczesnej są tutaj istotne: zarówno świadomość historyczna, jak i świadomość dziejowości (świadomość dziejowa, która jest w pewnym sensie negacją świadomości historycznej). Dziejowość, jeśli chcielibyśmy ująć powyższe rozważanie w kilku słowach, nie jest faktem, lecz wydarzeniem.¹⁴

To, że w świadomości dziejowej rozpoznana zostaje własna ahistoryczność (lepiej może: pozahistoryczność) oddaje Jaspers następująco: „W dziejowości staje się dla mnie jasna podwójność mojej świadomości bytu, która dopiero w wytwarzającej ją jedności jest prawdziwa: jestem jedynie jako istnienie czasowe, a sam nie jestem czasowy. Znam siebie tylko jako istnienie w czasie, ale tak, że istnienie to staje się dla mnie zjawiskiem mojego bezczasowego bycia sobą.”¹⁵ A dalej: „Egzystencja nie jest ani samą bezczasowością, ani samą czasowością. Jest ona jednym i drugim zarazem, a nie którymś z elementów wziętych osobno”¹⁶.

3. Dziejowość a całościowa koncepcja dziejów. W dziełach Jaspersa temat „dziejowości” rzadko podejmowany jest wprost, a więc i słowo „dziejowość” nie jest kluczowe. Jednakże problem, jaki niesie ze sobą sytuacja egzystowania, tj. również nasza czasowość, historyczność, nie jest Jaspersowi obcy. Świadectwem tego niech będzie choćby książka poświęcona nakreśleniu możliwego obrazu dziejów: *Vom*

¹⁴ Egzystencjalnie można wyrazić to posługując się sformułowaniem G. Bauera: „Dziejowość, którą wydobył historyzm, nie jest zastanym już faktem, lecz zostaje dopiero wybrana w decyzji” (G. Bauer: *„Geschichtlichkeit” Wege und Irrwege eines Begrijfs*. Berlin 1963, s. 130).

¹⁵ K. Jaspers: *Philosophie*, t. 2., wyd. cyt., s. 122.

¹⁶ Tamże, s. 126.

Ursprung und Ziel der Geschichte, a także uwagi, jakie na temat stosunku człowieka do dziejów znajdujemy rozproszone nieomal w każdym dziele. Jednym bowiem z podstawowych sposobów podjęcia świadomości dziejowej są świadome próby umiejscowienia siebie w dziejach, a to oznacza również stworzenie pewnego obrazu dziejów. W ten sposób wiedza historyczna staje się dopiero „funkcją możliwej egzystencji”¹⁷.

Nie chodzi jednak o nową filozofię dziejów, która miałaby aspiracje odkrywania powszechnego i ahistorycznego sensu całości. Formułowanie wizji całości jest, wedle Jaspersa, niezbędne, jeśli tylko rozumiemy właściwie praktyczno-egzystencjalny cel takiej „wiedzy”. Jako istoty dziejowe rozumiemy jednak siebie na tle całości w ramach tradycji: „Możemy wprawdzie zadawać źródłowe pytania, ale nigdy nie znajdujemy się u początku. Sposób pytania i odpowiadania współokreślany jest przez dziejową tradycję, w której stajemy się sobą. Czerpiemy prawdę z własnego źródła zawsze tylko w naszej niepowtarzalnej, dziejowej sytuacji”¹⁸. Oczywiście możemy zgłosić wątpliwość, czy konieczność ujmowania siebie jako istotnie związanego z tradycją oznacza zarazem, że nie możemy się obejść bez formułowania obrazów całości dziejów. Czy musi być więc tak, jak pisał Jaspers w *Vom Ursprung...*, że „ten, kto zwraca się ku dziejom, mimowolnie dokonuje (...) uniwersalnych oglądów, doprowadzających całość dziejów do jedności. Mogą one pozostać bezkrytyczne, a nawet nieświadome i dlatego wątpliwe”¹⁹.

Czy rzeczywiście nie możemy się obejść bez wizji sensu? „Całościowy ogląd i skrupulatna dociekliwość są podstawą naszego rozumienia”²⁰. „Perspektywa dziejów powszechnych jest warunkiem najbardziej zdecydowanej świadomości własnej epoki”²¹ - stwierdza Jaspers pisząc o przyswajaniu tradycji filozoficznej. Nie ma więc rozumienia, umiejscowienia w tradycji bez projekcji sensu całości²². Rozum przecież

¹⁷ Tamże, s. 120.

¹⁸ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska. Warszawa 1990, s. 48.

¹⁹ K. Jaspers: *Vom Ursprung...*, wyd. cyt., s. 12.

²⁰ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*, wyd. cyt., s. 50.

²¹ Tamże, s. 52.

²² Por. R. Rudnicki: *Karl Jaspers o człowieku i historii*, w: Z. Kuderowicz (red.): *Filozofia współczesna* t. I, s. 255-256. Rudnicki wskazuje tam na różnicę pomiędzy klasycznymi filozofiami dziejów, zakładającymi istnienie ponadhistorycznego sensu dziejów i sprowadzającymi to,

dąży do jedności swego ujęcia. Nasz krytycyzm polega na tym, by rozpoznać ten fakt naszego rozumu i zerwać z naiwnością, z jednej strony polegającą na wierze w możliwość wiedzy o sensie dziejów, z drugiej polegającą na wierze w możliwość zerwania z wszelkimi próbami formułowania obrazów całości. Nasza dziejowość polega właśnie, jak można by rzec, na zawieszeniu pomiędzy rezygnacją a spełnieniem.

Rozróżnienie (Kantowskie) na rozum i intelekt, na *Vernunft* i *Verstand*, pozwala Jaspersowi uwzględnić z jednej strony poznawcze możliwości człowieka w odniesieniu do dziejów, kulminujące w postaci pojęciowej wiedzy, z drugiej jednak nie ograniczyć się tylko do tego pozytywnego aspektu poznawczego stosunku do dziejów. *Vernunft* jest tą instancją, która umożliwia świadomość własnej kondycji i własnej egzystencji transcendującej ku temu, co pozahistoryczne. Podczas gdy intelekt pojmuje i ustanawia powszechną ważność sądów, to „rozum (tylko rozum) może w prawdzie dochodzić do początku całych dziejów”²³. Oczywiście prawdy tej nie można zaprezentować w pojęciach, a jedynie zasugerować w symbolach, jakimi są idee, w szczególności idea świata jako całości (wszechogarniającego kosmosu, uniwersum), idea transcendentalności kategorii jako form wszelkiego myślenia oraz idea bytu odróżnionego od zjawiska²⁴. W symbolach owych „nieskończone poszukiwanie rozumu”, które, chcąc osiągnąć to, co niehistoryczne, odnajduje jedynie historyczne postaci jego urzeczywistnienia, „zawiera swą słabą treść”²⁵.

Jedność przeciwieństw jest charakterystyczna w przypadku dziejowości nie tylko w dialektyce świadomości i bytu, historyczności i pozahistoryczności, czasowości i bezczasowości, ale również w dalszych jej określeniach. Dziejowość jest więc dla Jaspersa jednością istnienia i egzystencji, jednością konieczności i wolności oraz jednością czasu i

co indywidualne do perspektywy ogólności, a „historiozofią” Jaspersa, która opiera się na wizji dziejów jako „historii niepowtarzalnych egzystencji”. „Filozofia dziejów - pisze Rudnicki - która takie rozumienie historii wyraża, polegać będzie nie wypracowywaniu metod przewyciężenia czasu dzielącego poszczególne egzystencje. [...] Historiozofią byłaby więc pewną sztuką przyswajania tradycji.” (Tamże).

²³ K. Jaspers: *Philosophische Logik*, t. I., *Von der Wahrheit* München 1947, s. 970.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 971.

wieczności. Być dziejowym to „tkwić w napięciu” rozpoznania siebie samego jako nieskończenie ważnego w swej egzystencji oraz uznania siebie za nic w obliczu Transcendencji²⁶. Staje się więc „dziejowość” nową, charakterystyczną dla części filozofii XX wieku nazwą doświadczenia, którego świadectwa mają za sobą długą już tradycję - doświadczenia Pascalowskiego rozdarcia pomiędzy niczym a wszystkim, a jeszcze bardziej Kantowskiego świadectwa o przepaści pomiędzy światem „bezznaczeniowości” i światem „nieskończonej ważności” indywiduum. Dziejowość więc to nie relatywność, przygodność i nieważność naszego istnienia. Charakterystyczne jest to, że Jaspers upatruje w dziejowości nie tylko ograniczenia, lecz przede wszystkim szansę. Szansę na osiągnięcie właściwej egzystencji w sytuacji skończoności. Okazuje się, że to właśnie w wymiarach skończoności, które konstatujemy wraz ze świadomością dziejową rozpoznajemy to, co nieskończone i nieuwarunkowane, a właściwie nie tylko „rozpoznajemy”, ale i stajemy „wobec”. Jaspersa filozofia egzystencji na swój sposób stanowi rozsadzenie ram, jakie naszej dziejowości wyznaczała świadomość historyczna. W tym sensie stanowi jednak również jej podjęcie i pogłębienie. W sferze teorii podwójność ta oznacza: „nie można zadowalać się żadnym stanowiskiem jako obiektywnie ważnym, a trzeba przecież w każdej chwili stać na takim stanowisku, jeśli się w ogóle myśli”²⁷. Na obszarze wyznaczonym pojęciem dziejowości teoria nabiera charakteru egzystencjalno-praktycznego (teoria, wiedza nabiera przede wszystkim sensu praktyczno-egzystencjalnego): „dziejowe stanowiska są krokami wolności. (...) Jako egzystencjalne kroki są one prawdą która w komunikacji i w odniesieniu do Transcendencji jest sobie pewna, ale nie prawdą która może stać się teoretycznie i ogólnie świadoma”²⁸.

4. Dziejowość jako wezwanie do wewnętrznego czynu. „Historia znów przekształci się z dziedziny czystej nauki w pytanie życia i świadomość istnienia, z przedmiotu estetycznego wykształcenia w powagę słuchania i odpowiadania.” - pisze Jaspers w *Vom Ursprung und Ziel*

²⁶ Por. K. Jaspers: *Philosophie*, t. 2, wyd. cyt., s. 122.

²⁷ Tamże, s. 124.

²⁸ Tamże, s. 124-125.

*der Geschichte*²⁹. Dziejowość staje się wezwaniem do bycia właściwie egzystującym, do bycia sobą. Ten ukierunkowujący aspekt problematyki dziejowości pojawia się już u Diltheya i Yorcka. Oznacza on wówczas wezwanie, by „myśleć dziejowo”, tj. by przekształcić swe podstawowe wyobrażenia na temat tego, czym jest wiedza i by ujmować rzeczywistość we właściwej jej dziejowej perspektywie, posługując się kategoriami „życia historycznego”, które lepiej dostosowują się do badanego obszaru niż kategorie klasycznej metafizyki. Myśleć dziejowo to zatem porzucić „sztuczne konstrukcje intelektu”. Myślenie „dziejowe” nie spełnia się jednak tylko w teorii. Musimy „myśleć dziejowo”, ponieważ rzeczywistość, która nas istotnie obchodzi, jest dziejowa. Dopiero wówczas, jak można się domyślać, gdy wypełnimy ten postulat, będziemy istotami na wskroś dziejowymi, tj. zrozumiemy charakter swego bycia w świecie, zaakceptujemy go i podejmiemy jako wezwanie. Myślenie takie ma zatem istotne znaczenie praktyczne, jest to myślenie, które czyni siebie zarazem zaangażowaniem. Ma ożywiać to, co poznawane tak, by staowało się realną częścią życia. Diltheyowi chodzi wprost o „myślenie, które jest naszym życiem”³⁰. U Jaspersa natomiast nacisk położony zostaje bezpośrednio na „egzystencję”. Zmiana naszego teoretycznego nastawienia - nieposzukiwanie oparcia w trwałej i niepodważalnej wiedzy, oparcia, które jest wyrazem zapoznania dziejowego charakteru naszego bycia i naszej skończoności, jak również nieabsolutyzowanie tego, co historycznie relatywne - zmiana zatem naszego teoretycznego nastawienia jest równoznaczna z wewnętrznym czynem i przemianą dokonującą się w byciu. Jest ona podjęciem ryzyka bycia sobą tj. bycia skończoną istotą dziejową. Dziejowość jest związana z wezwaniem skierowanym do egzystencji: „odważyć się na bycie dziejowym i spojrzenie w głąbie, której podstawy nie dostrzega żadna świadomość, dysponująca wiedzą ogólną; odważyć się na rezygnację z obu rodzajów trwałości, bez znośzenia ich w partykularnej i relatywnej ważności”³¹.

²⁹ K. Jaspers: *Vom Ursprung...*, wyd. cyt. s. 254.

³⁰ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*. Halle 1923, cyt. za: Bauer, dz. cyt., s. 42.

³¹ K. Jaspers: *Philosophie*, t. 2, wyd. cyt., s. 144.

Nie-bycie dziejowym oznacza bycie nie-prawdziwym w egzystencjalnym sensie słowa: nieautentycznym. Ludzkie dążenie do prawdy absolutnej, do osiągnięcia spokoju w wiedzy pewnej, do oparcia swej praktyki na obiektywnym i trwałym fundamencie oznacza u Jaspersa odrzucenie siebie, zapoznanie niepowtarzalności sytuacji, w której się istnieje, rezygnację z odpowiedzialności za rozstrzygnięcia mające konstytuować egzystencję (którą dopiero można by nazwać „moją” czy „własną”). W tym praktycznym wezwaniu do przemiany, do wewnętrznego czynu tkwi przede wszystkim charakterystyczny dla filozofii egzystencji rys rozumienia dziejowości, w którym dostrzega się patos heroizmu. Jaspers jednak zdaje sobie sprawę z pewnego możliwego „nieporozumienia”. Jeśli bowiem taki nacisk kładzie się na egzystencję autentyczną, to można z bycia „niczym” wobec prawdy absolutnej stać się „wszystkim” wobec zrelatywizowanej, zmiennej, czasowej, nietrwałej i nie mającej znaczenia rzeczywistości. Oznaczałoby to „ubóstwienie siebie”. „Tam, gdzie powaga ta (związana z uznaniem przez człowieka siebie za coś najważniejszego pośród zrelatywizowanej rzeczywistości - W. T.) zdaje się prowadzić do przerażającego obrazu ubóstwienia siebie - ponieważ wszelka ogólna obiektywność i autorytet są zrelatywizowane - właśnie tam i tylko tam zostaje jasno i przytomnie doświadczona zależność od Transcendencji”³². Jaspers wyraża sprzeciw wobec obiektywizacji oraz absolutyzacji swego partykularnego stanowiska. Związany jest on z uznaniem „relatywnej absolutności” „wewnętrznego czynu” egzystencji, a zarazem uznaniem „absolutnej relatywności” samego siebie. Jest to warunek wejścia w komunikację i współuczestnictwa w dziejowym losie. Dziejowa komunikacja jest tu warunkiem i spełnieniem. Przy czym tak pojęta komunikacja to oczywiście nie tylko wymiana poglądów, wiedzy i informacji, lecz znów przede wszystkim postawa praktyczna: „Właśnie nieuogólnianie mojej dziejowej treści - pisze Jaspers - jest warunkiem zdolności do komunikacji. Natomiast czynienie miarą samego siebie oznacza utratę świadomości dziejowej oraz zerwanie komunikacji. Każda egzystencja posiada swe dziejowe urzeczywistnienie na swym własnym gruncie - w miłości do tych ludzi, którzy w podobny sposób przez żadnego innego człowieka nie zostali uko-

chani - w tej transcendencji, która nigdy tak właśnie nie została jeszcze otwarta”³³.

Podsumowując: w ujęciu Jaspersa dziejowość jest takim sposobem bycia, który polega na tym, że będąc istotami, które istnieją w czasie i posiadają swe dzieje, jednocześnie się do tego „faktu” odnosimy (w postaci świadomości historycznej lub świadomości dziejowej, która oznacza już nie tylko samą świadomość czegoś, lecz pociąga zarazem za sobą pewien rodzaj istnienia) - odnosimy się przede wszystkim tak, że dzieje nasze stanowią dla nas problem. To, że jesteśmy istotami dziejowymi nie oznacza więc tylko, że żyjemy w czasie lub nawet nie tylko, że posiadamy dzieje i że możemy napisać o nich opowieść (historię). Bycie istotą dziejową ujawnia się w tym, że pośród naszego osadzenia w czasie i historii wciąż na nowo próbujemy odnaleźć coś, dzięki czemu można by wykroczyć poza nieistotność ciągłego przepływu jednostajnie odmierzanych chwil.

Summary

Living in history as the way of behaviour, which has been shown during the twentieth century, considered by plan of epistemology, brings some problem of historical relativity and leads to reversal of man, who is designated by non historical values and senses. This article appeals to Karl Jaspers philosophy and to his thoughts. The main clue of this article is showing how reflection taken up according to philosophy of existence chaanges sense of idea living in history, and how it shows its practical and existence aspect. It means that here is taken up this problem, it is transformed and it is showed that the problem of living in history is much deeper than everybody thinks.

Key words: historical relativism, human existence, historical wisdom.

³³ Tamże, s. 146-147. Dalej: „Moje określenie jest obecne dla mnie tylko jako mój los, który jest zarazem chciany. Kiedy pytam o moje określenie w chwili decyzji, pytam: Czy możesz tego chcieć dla wieczności? Czy w całej swej wolności kochasz samego siebie w tym czynie? Czy możesz chcieć, by to, co czynisz, zaistniało w świecie jako rzeczywistość? (...) Pytania, które w gruncie rzeczy mówią to samo, ale które kierują się ku mojemu źródłu i każdy obiektywny porządek uznają jedynie za wtórny” (tamże, s. 147).

JOANNA OBRĘBSKA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

LOGIKA ZMIAN DYCHOTOMICZNYCH JAKO RACHUNEK NADBUDOWANY NAD KLASYCZNYM RACHUNKIEM ZDAŃ

Czas jest jednym z tych pojęć które dość mocno są zakorzenione w języku człowieka. Posługując się językiem naturalnym często odnosimy się do zdarzeń przyszłych lub przeszłych. Podobnie jest w przypadku języków nauk formalnych. Szczególnym przykładem, jeśli chodzi o język, może być logika temporalna czy logika zmian. Oba typy logik zawierają analizę takich zwrotów czasowych jak: *teraz*, *zawsze*, *kiedyś*, *poprzednio*, *następnie* itd. Logiki temporalne powstały, ponieważ w języku klasycznego rachunku zdań nie mogliśmy formułować zdań dotyczących zdarzeń przyszłych czy przeszłych. W podobnym celu powstały logiki zmian, które w swoim leksykonie zawierają zwroty odnoszące się do zmian zachodzących w czasie¹.

W tym artykule zostanie przedstawiona idea konstruowania logik zmian dychotomicznych (w skrócie *LZD*) zapoczątkowana przez Józefa Wajszczyka. Oprócz rachunku Wajszczyka przedstawimy także propozycję konstrukcji czterech nowych systemów logiki zmian dychotomicznych. Punktem wyjścia dla tych rozważań jest rozprawa habilitacyjna Wajszczyka zatytułowana *Logika a czas i zmiana*, opublikowana w 1995 roku. Na wstępie scharakteryzujemy jakiego rodzaju rachunkiem logicznym jest logika zmian dychotomicznych oraz na bazie których znanych rachunków powstała.

W tym celu możemy posłużyć się podziałem logik nieklasycznych (ze względu na pewne kryteria) jaki został zaproponowany przez Susan Haack:

¹S. Snihur, *Czas i przemijanie*. Warszawa 1990, s.20.

1. Rachunki dewiacyjne - takie które zawierają język klasycznego rachunku zdań, ale posiadają inny zestaw praw lub poprawnych inferencji, są po prostu osłabieniem klasycznego rachunku zdań, np. wielowartościowe rachunki J. Łukasiewicza, intuicjonistyczny rachunek Heytinga.

2. Rachunki będące rozszerzeniem klasycznego rachunku zdań - takie, których język oprócz funktorów prawdziwościowych zawiera jeszcze inne funktory zdaniotwórcze, ale rachunki są zgodne z klasycznym rachunkiem zdań co do praw oraz poprawnych inferencji, np. niektóre ze znanych rachunków modalnych, logiki temporalne, logiki niefregeowskie, a także logiki zmian dychotomicznych o których mowa w tym artykule.

3. Rachunki będące zarówno rozszerzeniem jak i dewiacją klasycznego rachunku zdań - rachunki posiadające funktory analogiczne do funktorów prawdziwościowych oraz wprowadzające nowe funktory, rachunki te odrzucają niektóre poprawne inferencje z punktu widzenia klasycznego rachunku zdań, np. logika kierunkowa L. S. Rogowskiego.

Logiki będące rozszerzeniem klasycznego rachunku zdań są nadbudowane nad klasycznym rachunkiem zdań poprzez wprowadzenie nowych, niedefiniowalnych funktorów zdaniotwórczych. Jeśli uznamy iż klasyczny rachunek zdań, skrótowo *KRZ* nie jest wystarczającym narzędziem do przeprowadzania rozumowań dotyczących czasu i zmiany, ze względu na „ograniczoność języka”, to tworzenie jego rozszerzeń wydaje się podejściem jak najbardziej słusznym. Rachunki te jednak w całości zachowują prawa i inferencje klasycznej logiki zdaniowej, i w tym miejscu nie może pojawić się jakakolwiek sprzeczność.

Logiki temporalne należą właśnie do tej grupy rachunków. A zatem są to logiki, których język jest rozszerzeniem języka klasycznego rachunku zdań, poprzez wprowadzenie specyficznych jednoargumentowych funktorów temporalnych, niedefiniowalnych za pomocą funktorów prawdziwościowych.:

Gp - „zawsze w przyszłości będzie tak, że *p*”,

Fp - „kiedyś w przyszłości będzie tak, że *p*”,

Hp - „zawsze w przeszłości było tak, że *p*”,

Pp - „kiedyś w przeszłości, było tak, że *p*”.

Wszystkie spójniki klasyczne zachowują swoje znaczenie w logikach temporalnych. Jednak ze względu na to, iż język ten został wzbogacony o nowe symbole, mówiąc o zdaniach prawdziwych musimy mieć na uwadze zarówno zdania prawdziwe ze względu na znaczenie spójników klasycznych, jak i te w których występują nowe symbole.

W logikach temporalnych czas zazwyczaj jest definiowany jako para zbiór momentów czasowych T oraz relacja $<$ porządkująca ten zbiór. Czas tworzy ramę $(T, <)$. W zależności od przyjętych własności relacji *wcześniej-później* otrzymujemy inny model czasu, np. czas może być rozgałęziony, liniowy, może być też kolisty, ciągły (czyli taki który nie zawiera luk) albo gęsty, można też przyjąć czas dyskretny itp. Pomysł przedstawiania czasu w postaci zbioru i relacji porządkującej ten zbiór został zaczerpnięty z semantyki S.A. Kripkego dla logiki modalnej.

Najprostszym rachunkiem logiki temporalnej była logika minimalna Lemmona. Logika ta składała się z czterech aksjomatów, które nie nakładały żadnych warunków na struktury czasowe. Rozszerzeniem tego rachunku była logika skonstruowana przez N. B. Cocchiarelli, która poza aksjumatyką logiki Lemmona zawierała dodatkowy aksjomat dotyczący przechodniości relacji porządku czasowego.

Temporal Logic of Branching Time (logika czasu rozgałęzionego) jest rachunkiem skonstruowanym przez N. Reschera i A. Urguharta. Cocchiarelli skonstruował ponadto rachunek zwany *Logic of Linear Time*. Relacja porządku czasowego jest w tym rachunku przechodnia i obustronnie liniowa. Rozszerzeniem tego rachunku był rachunek *tense logic*, oznaczony przez symbol SL skonstruowany przez D. Scotta, w którym relacja porządku czasowego jest nie tylko przechodnia i obustronnie linearna, ale także bez elementu początkowego i końcowego. A.N. Prior jest autorem rachunku oznaczonego symbolem PL gdzie relacja porządku czasowego jest przechodnia, obustronnie linearna, bez elementów końcowych (tak jak w logice D. Scotta), ale i dodatkowo gęsta. Ten właśnie model czasu został wykorzystany przez J. Wajszczyka do konstrukcji semantyki dla logiki zmian dychotomicznych.

Spora część dorobku naukowego J. Wajszczyka dotyczyła właśnie logik temporalnych. Wajszczyk konstruował własne rachunki, a także

przeprowadził wiele rekonstrukcji znanych rachunków logicznych w logikach temporalnych (w książce *Logiki w logice*, 2001 rok).

Innym ważnym rachunkiem, który odegrał istotną rolę przy konstrukcji LZD, jest rachunek *And Next* G.H von Wrighta opublikowany w 1965 roku (wcześniej zapowiadany jako *Logic of change*)¹. Rachunek *And Next* G.H von Wrighta zawierał nowy dwuargumentowy funktor:

→ » - „teraz... a następnie...”.

Funktor (→) różnił się od operatorów stosowanych w systemach logiki temporalnej tym, że nie odnosił się ani do całej przyszłości jak *G*, czy całej przeszłości jak *H*. Operator → odnosił się do momentu „teraz” oraz do jego najbliższej przyszłości. W swojej pracy J.Wajszczyk przedstawił własną interpretację rachunku *And Next* G.H.von Wrighta, a także skonstruował ośmioelementową macierz dla tego rachunku. Dalsze prace nad rachunkiem *And Next* były prowadzone w pracy doktorskiej „O możliwości rekonstrukcji pewnych logik nieklasycznych w logikach tensalnych” J. Nowogrodzkiej. Znajduje się tam dowód twierdzenia o pełności dla *And Next* oraz rekonstrukcja *And Next* w logice temporalnej czasu liniowego dyskretnego 2 - momentowego.²

Wajszczyk w swojej pracy *Logika a czas i zmiana* wykazał, że funktor zmiany wprowadzony przez von Wrighta jest niedefiniowalny w języku logik czasu (czyli przy pomocy funktorów *G*, *H*). Stąd powstał pomysł konstrukcji nowego rachunku zmiany, ale takiego którego interpretacja będzie możliwa w algebrach temporalnych. Wajszczyk wybrał model czasu gęstego, liniowego, bez początku i bez końca (model czasu dla logiki temporalnej PL Priora). I tak powstała logika zmian dychotomicznych, która miałaby opisywać zmianę skokową w dowolnie wybranym momencie continuum.

1. Zmiana w ujęciu J. Wajszczyka. Pojęcie zmiany możemy zdefiniować za J. Łukasiewiczem: „Mówimy, że jakiś przedmiot konkretny się zmienia, jeżeli jest teraz innym, niż był przedtem”⁴.

² G. H. von Wright, *And Next*, „Acta Philosophica Fennica”, 1965 fasc.18, s.293

³ Chodzi tutaj o pracę doktorską J. Nowogrodzkiej na temat: *O możliwości rekonstrukcji pewnych logik nieklasycznych w logikach tensalnych*, napisaną pod kierunkiem J. Wajszczyka, Olsztyn 2001

⁴ J. Łukasiewicz: *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*. Warszawa 1906, s.49

Upuszczona książka poprzez siłę grawitacji ląduje na podłodze, kostka lodu pod wpływem wysokiej temperatury topnieje, kawałek drewna wrzucony do ognia zamienia się w węgiel. W każdym z tych przypadków dany przedmiot stawał się różny pod względem jakiejś własności (kształtu, wielkości, czy temperatury). Za każdym razem mieliśmy także różnicę w czasie. Istniało jakieś „przedtem”, kiedy kostka lodu przypominała swoim kształtem bryłę i jakieś „potem”, w którym ta sama kostka lodu była już cieczą. W następnym momencie ta sama kostka lodu mogła być w nowej postaci lub ponownie zamienić się w bryłę lodu. Na podstawie obserwacji możemy więc stwierdzić, że w którymś z tych trzech momentów: „przedtem”, „teraz”, „potem” - zaszła zmiana.

Józef Wajszczyk, aby opisać zjawisko zmiany przyjął pewne założenia wstępne dotyczące istnienia: 1. czasu, 2. obiektów, 3. własności tych obiektów. Zdefiniował także pojęcie zmiany dychotomicznej.

Wyrażenie *dychotomiczny* oznacza podział obiektów na dwie podklasy. W naszym przypadku mówimy raczej o zmiennych stanach rzeczy. Wajszczyk definiuje pojęcie zmiany dychotomicznej następująco:

„(...) jedynymi sposobami zmian jakie zachodzą w algebrach temporalnych są przejścia skokowe od zachodzenia pewnego stanu rzeczy do niezachodzenia tego stanu rzeczy lub odwrotnie. Zmian ciągłych, w których przejście od pewnego stanu do stanu innego jest rozłożone w czasie i przebiega w sposób stopniowy i ciągły, konceptualizacja ta nie obejmuje”⁵.

A zatem zmiana dychotomiczna to przejście od pewnego stanu rzeczy do innego. Przeciwnieństwem do zmiany dychotomicznej jest zmiana ciągła⁶.

Fakt, że zaszła zmiana w jakimś momencie t możemy w skrócie zapisać następująco (operator $\uparrow$ oznacza "zmienia się" .):

⁵J.Wajszczyk: *Logika a czas i zmiana*. Olsztyn 1995, s.76

⁶J.Wajszczyk skonstruował także LZC logikę zmian ciągłych. Logiki zmian ciągłych powstały poprzez wprowadzenie nowego zwrotu „staje się tak , że... Termin ten wskazywał pewną dynamikę, a mianowicie, na to, że zmiana zachodzi w sposób ciągły, przez pewien okres czasu. J. Wajszczyk scharakteryzował ten operator w sposób następujący: „jeszcze nie jest tak, że α , ale istnieje tendencja do tego, by było tak, że α , (która w przyszłości zrealizuje się bądź nie) W: *Logika a czas i zmiana* , s. 106

[†] $W(a)$ czytamy „w chwili t obiekt a zmienia się pod względem własności W ”.

Logiki temporalne to rachunki, których aksjomatyka ściśle była związana z modelem czasu jaki opisywała. Logiki zmian dychotomicznych również są związane z czasem. Niezbędne jest zatem określenie jakiego rodzaju strukturą czasową chcemy się zajmować. Wąjszczyk do budowy rachunku *LZD* wybrał model czasu logiki A.N. Priora, czyli czas który jest liniowy, gęsty, bez elementów końcowych. Definicja zmiany zachodzącej w czasie gęstym:

„d/a dowolnego momentu t_0 należącego do takiej struktury obiekt a zmianie się w momencie t_0 pod względem własności W wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego otoczenia czasowego t_0 (w tym dowolnie małego) istnieje moment t należący do tego otoczenia, w którym obiekt a jest różny niż w momencie t_0 pod względem własności W ”.⁸

Symbolicznie:

$${}^{\dagger}_{t_0} W(a) \vee_{t_1 t_2} [t_1 < t_0 < t_2 \rightarrow E (t_1 < t_2 \wedge \sim (W(a, t_0) \leftrightarrow W(a, t)))]^9$$

A zatem mówimy, że zaszła zmiana w momencie t_0 , wtedy i tylko

wtedy, gdy istnieje taki moment t leżący pomiędzy lewostronnym sąsiedztwem (t_1) a prawostronnym sąsiedztwem (t_2) momentu t_0 . Zmiana może zajść w prawo lub lewostronnym sąsiedztwie momentu t_0 . W przypadku luki w czasie zmiana nie zachodzi.

Przykład. 1.

Jan rozmyśla o logikach parakonsystentnych. (t)

Jan nie rozmyśla o logikach parakonsystentnych. (t^*)

Niech $t < t^*$: Jeżeli Jan rozmyśla o logikach parakonsystentnych w

momencie t , a moment t^* należy do prawostronnego sąsiedztwa momentu t , to możemy powiedzieć, że w momencie t zaszła zmiana.

Analogicznie - gdy t^* należy do lewostronnego sąsiedztwa momentu t .

⁷ J.Wąjszczyk: *Logika a czas i zmiana*, s. 11.

⁸ Tamże, s. 13.

⁹ Tamże.

Niech $t < \text{luka w czasie} < t^*$: wówczas mamy lukę w miejscu prawostronnego sąsiedztwa momentu t i o zmianie w momencie t nie możemy mówić.

2. System logiki zmian dychotomicznych. Rachunek *LZD* jest nadbudowany nad klasycznym rachunkiem zdań czyli w swoim leksykonie poza funktorami prawdziwościowymi $\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$ zawiera także dwa nowe funktory jednoargumentowe:

$> \alpha$ —następnie α

$< \alpha$ —poprzednio α

Znaczenie tych operatorów należy jednak wyjaśnić, ponieważ jak już wspomniano - były to rachunki skonstruowane w oparciu o gęsty model czasu. Wyrażenia „poprzednio” nie należało utożsamiać z wyrażeniem temporalnym „kiedyś w przeszłości” (operator temporalny P), ponieważ wyrażenie „poprzednio” nie odnosiło się do dowolnie wybranego momentu z przeszłości, ale oznaczało „w lewostronnej granicy teraźniejszości”. Intuicyjnie możemy sobie wyobrazić istnienie takiego momentu. Podobną sytuację mamy z wyrażeniem „następnie”, które również nie odnosiło się do dowolnego momentu z przyszłości i nie oznaczało „kiedyś w przyszłości” (tak jak operator temporalny F). „Następnie” oznaczało „w prawostronnej granicy teraźniejszości”. Ważne jest, aby zasygnalizować te różnice między operatorami zmian dychotomicznych, a operatorami temporalnymi.

Jeżeli język *LZD* jest językiem nadbudowanym nad językiem *KRZ* to tezami systemu *LZD* będą wszystkie podstawienia tez *KRZ* w języku *LZD*. Podstawienia zmiennych dokonujemy przy pomocy takich samych zdań oraz przeprowadzamy tą operację jednocześnie we wszystkich miejscach występowania danej zmiennej

Np.

Teza *KRZ*:

$(p \text{ a } \epsilon) \rightarrow p$

Tezą *KRZ* w języku *LZD* będzie:

$(> p \text{ a } \epsilon) \rightarrow t > p$

$(pA > < q) \rightarrow p$

$$(\gg p \text{ a } q) \longrightarrow \gg p$$

Nie będzie tezą *KRZ* w języku *LZD*:

$(\gg p \wedge q) \neg p$ (ponieważ podstawienie powinno być jednocześnie)

$(\gg p \text{ a } q) \longrightarrow \gg \exists p$ (podstawienie powinno być przy pomocy takich samych zdań w miejsce zmiennej)

J. Wajszczyk dla *LZD* skonstruował następującą aksjomatykę:

AO. Podstawienia tezy *KRZ* w języku *LZD*

$$A1. \langle 3 \quad \quad \quad \langle 3 \text{ a}$$

$$A1'. \gg (\sim \quad \quad \quad a$$

$$A2. \langle 3 (a \text{ a } \beta) \ll - \rangle (\langle ! (ZA \langle i \beta)$$

$$A2'. \gg (a \text{ a } \beta) \langle - - \rangle (\gg o \text{ c a } \beta)$$

$$A3. \langle a \text{ e } x a$$

$$A3'. \quad \quad \quad a$$

$$A4. o a t \text{ - } x a$$

$$A4'. \gg \langle a \langle - - \rangle \gg a$$

RO: $\{a, a \longrightarrow \beta\} \mid \{-/3\}$ reguła odrywania

RI: $\{a \langle - - \rangle \beta\} \mid \{-\langle 3 a \langle - - \rangle \langle \beta\}$ reguła działająca tylko na tezach

R2: $\{a \langle - - \rangle \beta\} \mid \{-\gg a \langle - - \rangle \gg\}$ reguła działająca tylko na tezach

$$A1. \langle 3 (\sim \quad \quad \quad a$$

Jeżeli wiemy, że funktor $\langle 3$ odnosi się do lewostronnego sąsiedztwa wybranego momentu, to wiemy iż w lewostronnym sąsiedztwie jest - et, wobec tego nie jest prawdą, iż w lewostronnym sąsiedztwie danego momentu jest *a*. Skoro każdy moment posiada swoje lewostronne sąsiedztwo, to oznacza, że dana struktura czasowa nie ma początku.

$$A1 \setminus \gg (\sim$$

Analogicznie jak dla A1 tylko dotyczy prawostronnego sąsiedztwa momentu oraz braku końca .

A2. $\langle (a \text{ a } /?) \leftrightarrow \langle a \text{ a } < \beta \rangle$

Wiemy, iż w lewostronnym sąsiedztwie danego momentu prawdziwa jest koniunkcja $a \text{ a } \beta$, a to oznacza, że w lewostronnym sąsiedztwie będzie prawdziwe a , oraz będzie prawdziwe β . Aksjomat ten gwarantuje nam brak rozgałęzień w czasie, czyli lewostronną liniowość.

A2'. $t \rangle (a \text{ a } /?) \leftrightarrow \langle \delta a \rangle \beta$

Analogicznie jak dla A2 tylko dotyczy braku rozgałęzień z prawej strony.

A3. $\langle a \leftrightarrow \langle a$

Jeżeli w lewostronnym sąsiedztwie naszego momentu jest tak, że w jego lewostronnym sąsiedztwie jest a , to oznacza że w lewostronnym sąsiedztwie naszego momentu jest a . Józef Wajszczyk uważał, że jeżeli coś zachodzi w większym sąsiedztwie to zachodzi również w mniejszym. Aksjomat ten głównie pokazuje w jaki sposób działa funktor zmiany.

A3', $\rangle a$

Analogicznie jak A3, ale dla sąsiedztwa prawostronnego.

A4, $\langle a \leftrightarrow \langle a$

W lewostronnym sąsiedztwie naszego momentu jest tak, że w jego prawostronnym sąsiedztwie zachodzi a . To oznacza, że w lewostronnym sąsiedztwie tego momentu zachodzi a . Aksjomat ten również pokazuje działanie funktora zmiany.

A4'. $\rangle \langle a \leftrightarrow \rangle t \rangle a$

Analogicznie jak A4, ale dla sąsiedztwa prawostronnego.

Józef Wajszczyk oprócz charakterystyki syntaktycznej, opracował także semantykę dla tego rachunku. Skonstruował tu algebry temporalne (algebra Boole'a z dodatkowymi korelatami funktorów zmiany dychotomicznej $\blacktriangleleft$, $\blacktriangleright$). Definicje tych operacji mówiły o tym, że wartość funkcji $\blacktriangleleft$ jest równa lewostronnej granicy funkcji (p w tym punkcie, a wartość $\blacktriangleright$ (p jest równa prawostronnej granicy funkcji (p w punkcie, przy czym J. Wajszczyk założył, że dla każdego momentu

istnieje zarówno granica lewostronna jak i granica prawostronna. Mamy więc, zawsze do Czynienia z pewnym układem wartości: dany moment t , jego prawostronna granica oraz jego lewostronna granica.

Wartości funktorów przedstawia tabela:

φ	$\blacktriangleleft \varphi$	$\blacktriangleright \varphi$
(000)	(000)	(000)
(100)	(110)	(100)
(010)	(000)	(000)
(001)	(001)	(011)
(110)	(110)	(100)
(101)	(111)	(111)
(011)	(001)	(011)
(111)	(111)	(111)

1- oznacza „byt” (obiekt posiada własność), 0 - „niebyt” (obiekt nie posiada własności). Niech: (a, t, b) oznaczają trójki 0 i 1, przy czym:

t - wybrany moment

a - lewostronne sąsiedztwo momentu t

b - prawostronne sąsiedztwo momentu t

Z perspektywy momentu t patrzymy na jego najbliższą przyszłość i przeszłość.

Weźmy trójkę (010).

W momencie t mamy 1. Jeżeli poprzedzimy te trójkę funktorem „poprzednio”, to oznacza, że musimy popatrzeć z perspektywy t na jego lewostronne sąsiedztwo czyli na a , tam jest 0. Wobec tego w momencie t wpisujemy 0. I uzyskujemy (000). Ostatecznie mamy $\blacktriangleleft (010) = (000)$. Jeżeli trójkę (010) poprzedzimy funktorem „następnie” to znowu z perspektywy momentu t patrzymy na prawostronne sąsiedztwo tego momentu, czyli patrzymy na b . Tam jest 0. I uzyskamy (000). Ostatecznie mamy $\blacktriangleright (010) = (000)$.

Działanie tych funktorów możemy określić krótko $\blacktriangleright$ - sprawdź jaka jest wartość w prawostronnym sąsiedztwie momentu t i wpisz ją w

momencie t , $\blacktriangleleft$ - sprawdź jaka jest wartość w lewostronnym sąsiedztwie momentu t i wpisz ją w t .

3. Model czasu dyskretnego.

Możemy teraz pójść dalej w swoich rozważaniach nad tego typu rachunkiem i skonstruować rachunek logiki zmian dychotomicznych oparty o inny model czasu, a mianowicie o model czasu dyskretnego.

Wajszczyk opisując zmianę skokową zachodzącą w czasie gęstym posłużył się danym momentem oraz jego lewostronnym i prawostronnym sąsiedztwem. W modelu dyskretnym lewostronne sąsiedztwo zastąpimy bezpośrednim poprzednikiem danego momentu, a prawostronne sąsiedztwo jego bezpośrednim następnikiem. A zatem będziemy dysponowali przy opisie zmiany nasze aktualne „teraz” oraz dwóch momentów bezpośrednio z nim sąsiadujących. W przypadku struktur skończonych sytuacja będzie wyglądała inaczej. W momentach skrajnych nie możemy opisać żadnej zmiany. Będąc w momencie pierwszym określonej struktury czasowej nie możemy mówić o tym, że coś się zmieniło, ponieważ moment ten jest dopiero początkiem struktury. Jeśli nie istnieje żaden moment go poprzedzający - nie możemy zaobserwować czy stan rzeczy się zmienił, czy też nie. Będąc w momencie końcowym mamy sytuację odwrotną. Wiemy już jaka była sytuacja „przedtem”, jednak nie wiemy jak będzie sytuacja „potem”. Przyszłość jeszcze nie istnieje. Znajdując się w ostatnim momencie danej struktury czasowej nie możemy mówić o tym, że właśnie coś się zmienia, ponieważ nie mamy odniesienia do przyszłości.

Niech a będzie obiektem istniejącym w jakimś przedziale czasu liniowego i dyskretnego, a W jedną z jego własności. Wówczas to, że zaszła zmiana możemy zapisać:

$$Zm(W(a, t))$$

co czytamy: „w pewnym momencie t obiekt a zmienia się pod względem własności W ”

Mówiąc o strukturach dyskretnych możemy przyjąć, iż zbiór momentów będzie zachowywał się jak zbiór liczb całkowitych, naturalnych, całkowitych ujemnych bądź też jak zbiór skończony n -elementowy. Niech T będzie niepustym zbiorem momentów czasowych

/, a relacja porządku czasowego $<$ będzie dowolną relacją binarną *wcześniej - później* określoną na zbiorze T :

Niech zbiór T będzie zbiorem uporządkowanym jak 1. zbiór liczb całkowitych, 2. zbiór liczb naturalnych, 3. zbiór liczb całkowitych ujemnych, 4. zbiór skończony zbiór liczb n -elementowy. Wówczas otrzymamy czas postaci:

$(\mathbb{C}, <)$ - czas liniowy, dyskretny, bez początku i bez końca

$(\mathbb{N}, <)$ - czas liniowy, dyskretny, z początkiem ale bez końca

$(\mathbb{C}', <)$ - czas liniowy, dyskretny, bez początku ale z końca

$(\{1, 2, 3, \dots, n\}, <)$ - czas liniowy, dyskretny, z początkiem i z końcem.

We wszystkich czterech modelach relacja $<$ posiada własności porządku liniowego czyli jest *asymetryczna*, *przechodnia* i *spójna*, oraz *dyskretna* (ponieważ rozważamy struktury dyskretnie). Następnie w zależności od tego z jakim modelem czasu mamy do czynienia, dla relacji *wcześniej-później* dochodzą własności takie jak *brak początku*, *brak końca*, *istnienie początku*, *istnienie końca*, *istnienie dokładnie n -elementów*.

Język logiki zmian dychotomicznych jest językiem nadbudowanym na językiem klasycznego rachunku zdań. W strukturze dyskretniej możemy zmienić brzmienie funktorów Wajszczyka na następujące:

o a - w następnym momencie będzie tak, że a

$<ia$ - w poprzednim momencie było tak, że a .

Przykład 3.

Niech:

p - Jan rozmyśla o czasie rozgałęzionym (teraz!)

Stosując funktory $<$, $>$ oraz $\sim$ możemy otrzymać przykładowe zdania:

W następnym momencie Jan będzie rozmyślał o czasie rozgałęzionym.

$> p$

W poprzednim momencie Jan rozmyślał o czasie rozgałęzionym.

$< J P$

W poprzednim momencie Jan nie rozmyślał o czasie rozgałęzionym.

P

Przykład 4.

Niech:

q - $2+2=4$

Zdanie to wydawałoby się zawsze powinno być prawdziwe. Oczywiście jest, że sytuacja opisana w q nigdy nie ulegnie zmianie (nigdy nie będzie prawdziwe zdanie: $2+2 \neq 4$).

Zdanie :

W poprzednim momencie było tak, że $2+2=4$.

będzie jednak fałszywe w przypadku, gdy znajdziemy się w pierwszym momencie jakiejś struktury czasowej. Nie możemy stwierdzić nic absolutnie prawdziwego na temat przeszłości, która nie zaistniała. Nie istnieje bezpośredni poprzednik momentu pierwszego, wobec tego cokolwiek powiemy o tym momencie - zawsze będzie to zdaniem fałszywym.

Podobną sytuację mamy w przypadku zdania :

W następnym momencie będzie tak, że $2+2=4$.

gdy znajdziemy się w momencie ostatnim naszego czasu. Wówczas, skoro nie istnieje bezpośredni następnik „końca” wobec tego każde zdanie postaci $> q$ (w momencie końcowym) będzie zdaniem fałszywym.

Tylko w strukturach bez początku i bez końca prawdy odwieczne będą miały zapewniony swój status w dowolnym momencie.

Przykład 5.

r - *Ziemia jest płaskim dyskiem.*

Zdanie r jest oczywiście zdaniem fałszywym. Znajdując się w pierwszym momencie jakiejś struktury czasowej zdanie:

W poprzednim momencie Ziemia była płaskim dyskiem.

$<1 r$

będzie również zdaniem fałszywym, ponieważ nie istnieje następny moment. Analogicznie , w ostatnim momencie struktury czasowej zdanie $> r$ - będzie również fałszywe.

Na powyższych przykładach chciałam wyjaśnić w jaki sposób język zmian dychotomicznych, wzbogacony o dwa nowe funktory wnosi nowe konsekwencje.

4. System logiki zmian dychotomicznej w strukturze czasu dyskretnego

Zakładając cztery modele czasu dyskretnego (zbiór momentów uporządkowany jak zbiór liczb naturalnych, całkowitych, całkowitych ujemnych i n -elementowy zbiór skończony) możemy mówić o czterech systemach logiki zmian dychotomicznych:

$LZDc, LZDn, LZDc, LZD_n$

Aksjomatyka LZD_c

Aksjomatami $LZDc$ są wszystkie formuły reprezentowane przez następujące schematy:

AO. Podstawienia tez KRZ w języku LZD

A1. $\langle (a \text{ a } \varepsilon) \langle - \rangle \langle \rangle \text{ o } c \text{ a } \rangle \beta \rangle$

A2. $\langle (a \text{ a } /?) \langle - \rangle \langle \rangle \text{ a } \text{ a } \langle \beta \rangle$

A3. $\langle \sim \quad \quad \quad \text{a}$

A4. $\langle 1 (\sim a) \langle - \rangle \sim \langle a$

A5. $\langle \rangle a \langle r \wedge a$

A6. $\langle t \rangle \langle i \text{ a } \langle - \rangle a$

Ponadto przyjmujemy następujące reguły inferencji:

$RO: \{a, a \rightarrow \beta\} \vdash \{1\}$ reguła odrywania

$R>: \{a\} - \{> a\}$ reguła działa tylko na tezach

$R<: \{a\} - \{<-a\}$ reguła działa tylko na tezach.

Aksjomaty A1, A2 mówią nam o liniowości struktury czasowej. Zarówno w przyszłości, jak i w przeszłości nie może być rozgałęzień w czasie (są to analogiczne aksjomaty jak A2 i A2' w LZD dla czasu gęstego J. Wajszczyka).

Aksjomaty A3 i A4 mówią nam o tym, że jest to struktura nieskończona, bez początku i bez końca (podobne jak u J. Wajszczyka A1 i A1').

Aksjomaty A5, A6 charakteryzują działanie funktorów $<, >$ w strukturze dyskretnej. A5 mówi nam o tym, że jeżeli w poprzednim momencie było tak, że $> a$, to teraz jest a . Aksjomat A6 mówi nam o tym, że jeżeli w następnym momencie będzie tak, że $< a$ to teraz jest a .

A zatem LZD_c jest to system logiczny opisujący zmianę w strukturze dyskretnej bez początku i bez końca.

Aksjomatyka LZD_N .

Aksjomatami LZD_n są wszystkie formuły reprezentowane przez następujące schematy:

AO. Podstawienia tez KRZ w języku LZD

A1. $> (a \text{ a } /?) \leftrightarrow (> CCA > \beta)$

A2. $< (a \text{ a } /?) \leftrightarrow (< \alpha < \beta)$

A3. $> (\sim a) \leftrightarrow > a$

A4'. $< i (\sim \alpha) \leftrightarrow (< ; T \wedge a)$

A5'. $o a \leftrightarrow (o T a a)$

A6. $X a < r + a$

Ponadto przyjmujemy następujące reguły inferencji:

RO: $\{a, a \rightarrow \beta\} \vdash \{ \beta \}$ reguła odrywania

$7? > : \{a\} \vdash \{ > a \}$ reguła działa tylko na tezach

$R < \{a\} \quad \{ < a \leftrightarrow (o a < i T) \}$ reguła działająca tylko na tezach
gdzie $T = (pv \sim /?)$

Aksjomaty A1, A2 mówią nam o liniowości struktury czasowej. Podobnie jak i w poprzednim systemie tutaj, zarówno w przyszłości jak i w przeszłości nie może być rozgałęzień w czasie.

Aksjomaty A3 i A4' mówią nam o tym, że jest to struktura bez końca, ale struktura która ma początek. Wyrażenie $< i T$ oznacza, że istnieje poprzedni moment (czyli dla każdego momentu z wyjątkiem momentu pierwszego wyrażenie $< i \sim a$ jest równoważne wyrażeniu $\sim < KX$).

Aksjomaty A5', A6 charakteryzują działanie funktorów $< i, r >$ w strukturze dyskretnej z początkiem, ale bez końca. Aksjomat A5' mówi

nam o tym, że o ile nie jesteśmy w momencie pierwszym, to jeżeli w poprzednim momencie było tak, że a , to teraz jest a . Jeżeli natomiast jesteśmy w momencie pierwszym, to oczywiście o a nie może zająć, ponieważ nie istnieje żadna przeszłość dla tego momentu, czyli nie istnieje żaden moment poprzedni dla momentu pierwszego.

A6 mówi nam o tym, że jeżeli w następnym momencie będzie tak, że a , to teraz jest a . Struktura ta nie ma końca, wobec tego taka sytuacja może mieć miejsce w każdym momencie, ponieważ każdy moment posiada swój bezpośredni następnik.

A zatem *LZDy* jest to system logiczny opisujący zmianę w strukturze dyskretnej z początkiem, ale bez końca.

Aksjomatyka *LZDc'*.

Aksjomatami *LZDc'* są wszystkie formuły reprezentowane przez następujące schematy:

AO. Podstawienia tez *KRZ* w języku *LZD*

A1. $t > (\acute{c}Z A / ?) \leftrightarrow (> CCA t > \beta)$

A2. $< (a a / ?) \leftrightarrow (< ia A < i \beta)$

A3'. $> (\sim a) \leftrightarrow (> T a \sim t > a)$

A4. $< 1 (\sim a) \leftrightarrow \sim < 1 a$

A5. $< > a < r^a$

A6'. $t > a \longleftrightarrow (> T A a)$

Ponadto przyjmujemy następujące reguły inferencji:

RO \ [$a, a \rightarrow \beta$] p {j3} reguła odrywania

R > { a } [- { $> a \leftrightarrow (c_h a > T)$ }] reguła działająca tylko na tezach

R < 1: { a } [- { $< a$ }] reguła działa tylko na tezach systemu

Aksjomaty A1, A2 mówią nam o liniowości struktury czasowej, tak jak i w poprzednich systemach.

Aksjomaty A3' i A4 mówią nam o tym, że jest to struktura bez początku, ale struktura która ma koniec. Wyrażenie $t > T$ oznacza, że istnieje następny moment (czyli dla każdego momentu z wyjątkiem momentu ostatniego istnieje jego bezpośredni następnik).

Aksjomaty A5, A6' charakteryzują działanie funktorów $<, >$ w strukturze dyskretnej bez początku, ale z końcem.

A5 mówi nam o tym, że jeżeli w poprzednim momencie było tak, że $> a$, to teraz jest a . Struktura ta nie ma początku, wobec tego taka sytuacja może mieć miejsce w każdym momencie, ponieważ każdy moment ma swój bezpośredni poprzednik.

A6' mówi nam o tym, że o ile nie jesteśmy w momencie ostatnim, to jeżeli w następnym momencie będzie tak, że $< a$, to teraz jest a . Jeżeli natomiast jesteśmy w momencie ostatnim, to oczywiście a nie może zajść, ponieważ nie istnieje żadna przyszłość dla tego momentu, czyli nie istnieje żaden bezpośredni następnik dla ostatniego momentu.

A zatem $LZDc'$ jest to system logiczny opisujący zmianę w strukturze dyskretnej bez początku, ale z końcem.

Aksjomatyka LZD_n .

Aksjomatami LZD_n są wszystkie formuły reprezentowane przez następujące schematy:

AO. Podstawienia tez KRZ w języku LZD

A1. $> (a \ a \ y3) e > (> aA > y3)$

A2. $< (aA \wedge) e (< \beta A < i \beta)$

A3'. $> (\sim a) < - \rightarrow (t > T a \sim t > a)$

A4'. $< (\sim \alpha) < - \rightarrow (< T a \alpha)$

A5'. $< > a \wedge (< 1T A \beta)$

A6'. $> < i \ a \ < - \rightarrow (> T a \ 0)$

A7. - $\underline{t > \dots > q}$

n razy

A8. $\sim \underline{0 < q}$

n razy

Ponadto przyjmujemy następujące reguły inferencji:

RO' - $\{ot, a \rightarrow \beta\} [- \{J\}$ reguła odrywania

$/?>'$: $\{a\} - \{> a < - \rightarrow (aa > T)\}$ reguła działająca tylko na tezach

$h \{< ot \quad (< *^A < T)\}$ reguła działająca tylko na tezach

Aksjomaty A1, A2 mówią nam tak jak dotychczas, o liniowej strukturze czasowej.

Aksjomaty A3', A4' mówią nam o tym, że jest to struktura czasu obustronnie skończonego, czyli z momentem początkowym i z momentem końcowym.

Aksjomaty A5', A6' charakteryzują działanie funktorów $\langle i, t \rangle$ w strukturze dyskretnej z początkiem i z końcem, czyli analogicznie jak aksjomat A5' w systemie LZD_n i A6' w systemie LZD_c ■

Natomiast aksjomaty A7, A8 informują nas, że jest tu dokładnie n momentów (w zależności od tego ile razy występuje $>$ czy $<$ wiemy ile momentów ma dana struktura czasowa), przy czym $n \in \{1, 2, 3, \dots, n\}$.

A zatem LZD_n jest to system logiczny opisujący zmianę w strukturze dyskretnej skończonej, dokładnie n - elementowej.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że konstrukcja LZD jest z całą pewnością udaną próbą opisu zjawiska zmiany. Rachunek LZD jest pewną kontynuacją prac nad *And. Next* G.H. von Wrighta. Jednak funktor „*teraz...*, *a następnie*” umożliwia opis zmiany jedynie w dwóch momentach: „*teraz*” i „*w najbliższej przyszłości*”. Podczas, gdy funktory Wajszczyka odnoszą się zarówno do „*bezpośredniej przeszłości*” czyli lewostronnego sąsiedztwa, „*teraźniejszości*”, oraz do „*bezpośredniej przyszłości*” czyli prawostronnego sąsiedztwa wybranego momentu. Funktory Wajszczyka pełniej charakteryzują zmianę, ponieważ przy ich pomocy można opisywać zmianę, która zaszła w niedalekiej przeszłości (przed chwilą!). Jest to nowe podejście. Innymi logikami, które z pewnością również stanowiły inspirację dla autora do powstania LZD , są oczywiście wymieniane w tym artykule - logiki temporalne. Jednak funktory temporalne również w inny sposób mogły opisywać zmianę niż funktory Wajszczyka. Funktor temporalny F - „*kiedyś w przyszłości*” mógł odnieść się do pewnego momentu z przyszłości, ale niekoniecznie do tego najbliższego. Jednak zjawisko zmiany najczęściej jest rozumiane właśnie jako „*zachodzące z minuty na minutę*”, „*z jednego momentu na drugi*”. Nawet jeśli „*kiedyś w przyszłości zajdzie zmiana*” to właśnie zauważalna ona będzie w dwóch sąsiadujących ze sobą momentach. Zasadniczym jednak celem tego artykułu było przedstawienie logik zmian dychotomicznych, ale w innych niż zrobił to Wajszczyk

strukturach czasowych. Skoro zmiany skokowe zostały opisane w strukturze czasu gęstego, to tym bardziej można to uczynić w strukturze dyskretnej. W artykule tym podaliśmy przykład skonstruowania *LZD* na wybranych czterech modelach czasu dyskretnego - zbiorze liczb naturalnych, zbiorze liczb całkowitych, zbiorze liczb całkowitych ujemnych i zbiorze n -elementowym skończonym.

Bibliografia:

Burgess P. John: *Basic tense Logic*, w: D. Gabbay, F. Gunathener: *Handbook of Philosophical Logic*. D. Reidel Publishing Company, vol.II 1984, s. 89-133.

Łukasiewicz Jan: *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*. Warszawa 1906, s.75.

Snihur Stefan: *Czas i przemijanie. Studium filozoficzne*. Warszawa 1990, s. 168.

Trzęsicki Kazimierz: *Logika temporalna. Wybrane zagadnienia*. Białystok 2008, s.443.

Wajszczyk Józef: *Logika a czas i zmiana*. Olsztyn 1995, s.171.

Wajszczyk Józef: *Logiki w logice*. Olsztyn 2001, s.105.

Wright Georg Henrik von: *And Next*. "Acta Philosophica Fennica", fasc 18, 1965, s. 293-304.

Summary

The paper is an attempt at analysis of logical aspects of description of a change. The existing *temporal logic* calculi and *And Next* calculus by G. H. von Wright cannot completely characterise a change. Józef Wajszczyk was the precursor of the logic of dichotomic changes (LZD). LZD is a kind of non-classical logic which introduce specific operators: "previously...", "following...". The paper presents two calculi of the logic of dichotomic changes: LZD in dense models of time and LZD in discrete models of time.

Key words: change, temporal logic, dichotomic changes, *LZD*.

ROMAN DAROWSKI SJ

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna
Ignatianum w Krakowie

WINCENTY BUCZYŃSKI SJ (1789-1853) I JEGO ROLA W ODNOWIE TOMIZMU

Wincenty Buczyński należy, obok Mariana Morawskiego i Józefa Alojzego Dmowskiego, do najwybitniejszych filozofów jezuickich XIX wieku z terenów dawnej Polski. Na polu filozofii i teologii pracował w kilku krajach. Oto etapy jego działalności: Połock, Tarnopol, Nowy Sącz, Graz, Linz, Namur i Lowanium. Wydał trzyczęściowe dzieło: *Institutiones philosophicae* (I-III, Wiedeń 1843-1844) oraz książkę: *Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur* (Wiedeń 1842).

O Buczyńskim istnieją jedynie krótkie opracowania biograficzne, natomiast nie doczekał się on dotąd żadnego opracowania swych poglądów filozoficznych - jeśli nie liczyć mego wcześniejszego, krótkiego opracowania wydanego jedynie w języku angielskim. Niniejszy artykuł chce temu w jakiejś mierze zaradzić.

Biografia. Wincenty Buczyński urodził się dnia 17 III 1789 r. w Hirowce w diecezji mohylewskiej (obecnie na Białorusi). Uważał się za Polaka i pięknie pisał po polsku, także na tematy literackie. Do zakonu jezuitów wstąpił dnia 20 I 1805 r. i w Dyneburgu (obecnie: Daugavpils na Łotwie) odbył nowicjat (1805-1806). Filozofię studiował w Kolegium Jezuitów w Połocku (1806-1809), gdzie wśród jego profesorów był m.in. Michał Leśniewski SJ, późniejszy kanclerz Akademii Połockiej (1817-1820). W okresie między studiami filozofii i teologii był najpierw przez rok regensem konwiktów w Mscisławiu, a następnie przez dwa lata uczył poetyki w Połocku (1810-1812) i retoryki w Witebsku (1813/14) i Połocku (1814/15). Gdy w 1812 r. wojsko Napoleona usunęło jezuitów z Kolegium Potockiego i zajęło je, Buczyński niezwykle ofiarnie opiekował się rozproszonymi współbraćmi. Świecenia kapłań-

skie Buczyński przyjął w 1814 r. w Witebsku z rąk bpa Ignacego Bykowskiego. Teologię już jako ksiądz studiował w Akademii Potockiej (1815-1818), gdzie uzyskał także stopień magistra filozofii i doktora teologii. Następnie był współzałożycielem i jednym z redaktorów czasopisma naukowego pt. „Miesięcznik Potocki” (1818-1820). Opublikował w nim kilka artykułów, w których m.in. polemizował z „Tygodnikiem Wileńskim”.

W 1819 r. Buczyński rozpoczął w Akademii Potockiej na „Oddziale [Wydziale, Fakultecie] Nauk Wyzwolonych i Filozoficznych” wykłady prawa naturalnego i prawa narodów, ekonomii, historii politycznej, a także statystyki. Po wypędzeniu jezuitów z Rosji w 1820 r. był profesorem filozofii w Tarnopolu (1821-1834), gdzie władze austriackie powierzyły jezuitom prowadzenie gimnazjum i konwiktu oraz studium filozoficznego, które uroczystie otwarto 31 VIII 1823 r. Podczas uroczystości otwarcia Buczyński przemawiał po łacinie. Buczyński również wygłosił łacińską mowę, gdy w dniach od 1 do 3 X tego samego roku zatrzymał się w Tarnopolu cesarz Austrii Franciszek I i odwiedził prowadzone przez jezuitów gimnazjum i studium filozoficzne¹.

W Tarnopolu też Buczyński złożył dnia 15 VIII 1822 r. uroczystą profesję zakonną 4 ślubów. W 1834 r. wskutek szykan władz austriackich był zmuszony opuścić Tarnopol. Wysłany do Nowego Sącza, przez rok uczył teologii moralnej i pastoralnej w tamtejszym kolegium jezuitów. Potem skierowano go do Austrii na profesora filozofii, najpierw w Grazu (1835-1837), a potem w Linzu (1837-1848).

Wskutek skasowania austriackiej prowincji jezuitów przez rząd austriacki, Buczyński udał się w 1848 r. do Belgii i był najpierw profesorem filozofii w Namur, a od 1850 r. był profesorem teologii w Lowanium.

Jako wizytator Galicyjskiej Prowincji Towarzystwa Jezusowego, mianowany w 1843 r. przez generała zakonu Jana Roothaana, z którym kiedyś był w nowicjacie w Dyneburgu, Buczyński położył duże zasługi w przezwyciężaniu konfliktu między jezuitami a józefińskim systemem

¹ M. Puchowska: *Uroczystości szkolne i teatr jezuicki w Tarnopolu (1820-1886)*, w: *Wkład jezuitów do nauki i kultury* s. 565, 567.

studiów, obowiązującym na terenie monarchii austriackiej. Dbał też o podniesienie poziomu szkolnictwa jezuickiego; w Kolegium Tarnopolskim poczynił duże, korzystne zmiany personalne i przygotował światłą instrukcję dotyczącą szkolnictwa.

Buczyński zmarł dnia 29 III 1853 r. w Lowanium.

Spuścizna pisarska. Ściśle z zakresu filozofii Buczyński opublikował trzyczęściowy podręcznik filozofii: *Institutiones philosophicae conscriptae a Vincentio Buczyński Societatis Jesu sacerdote. Pars prima continens logicam cum praevia in universam philosophiam introductione*, Viennae [Wiedeń] 1843. Typis Congregationis Mechitaristicae, format: 21 x 13 cm, s. VIII + 159; *Pars secunda continens metaphysicam*, Viennae 1844, s. 302; *Pars tertia continens ethicam*, Viennae 1844, s. 206. W Archiwum Jezuitów w Krakowie (Mały Rynek 8; sygn. 636) znajduje się rękopis: *Institutiones philosophicae*.

Charakter filozoficzno-teologiczny posiada książka *Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur*, Viennae 1842, Typis Congregationis Mechitaristicae, 8°, s. 6 + 294 + 5.

Na podstawie zasad poznawalnych rozumem i powszechnie przyjętych, Autor udowadnia istnienie Boga oraz relacje ludzi do niego, w tym m.in. obowiązek kultu. Następnie wykazuje, że naturalny rozum ludzki nie wystarcza do należytego poznania Boga i zajęcia właściwej postawy wobec niego, z czego wynika, że konieczne było Boże objawienie, które rzeczywiście nastąpiło. Dalsze zagadnienia należą do teologii, którą się tutaj nie zajmujemy.

W rękopisie zachowały się wykłady Buczyńskiego pt.: *Doctrina religionis theologico-philosophica conscripta per Fratrem Josephum a Cupertino Tarnopoli anno 1828*, prowadzone przez niego w Tarnopolu w 1828 r., a spisane przez studenta franciszkanina, br. Józefa z Kupertynu (Kraków, Biblioteka Kapucynów, Rękopis 41, kart 173). Oprócz tego Buczyński opracował dziełko ascetyczne pt.: *Ćwiczenie się w nabożeństwie do Najśw. Jezusowego Serca* (Lwów 1838, ss. 71; wyd. 2: Poznań 1854). Nadto przełożył na język polski i opracował: P. Beckx, *Miesiąc maj poświęcony czci Najświętszej Panny Marii* (Lwów 1839,

s. 180; 5 wydań; wyd. 5: Kraków 1889, s. 174); Biskup [Claude] de Toul, *Nauki dotyczące się prawd wiary i powinności chrześcijańskich* (Lwów 1842, s. 332). - Oryginał francuski ukazał się pt.: *Instructions sur les principales verites de la religion et sur les principaux devoirs du christianisme*, Rouen 1794 (egz. w Bibi. Naukowej SJ, Kraków, sygn. 204067).

W „Dzienniku Wileńskim” i w „Miesięczniku Potockim” Buczyński zamieścił kilka artykułów, przeważnie literackich, m.in. o poemacie *Pułtawa* wydanym w 1803 r. w Płocku, pióra Nikodema Muśnickiego SJ (1765-1805).

Koncepcja filozofii, jej podział i tematyka. Zdaniem Buczyńskiego, filozofia to „nauka rozumowa, która przedstawia związek skutków z ich przyczynami i wniosków z zasadami”². Przedmiotem filozofii jest cała istniejąca rzeczywistość (*Universa natura*), w tej mierze, w jakiej rozum może ją poznać, celem zaś filozofii jest poznanie prawdy i odpowiedni do tego poznania sposób życia.

Filozofia dzieli się na teoretyczną (poznanie prawdy) i praktyczną (dziedzina woli i działania). Filozofia teoretyczna obejmuje: 1) filozofię formalną, która zajmuje się działaniami umysłu, prawami i sposobami rozumowania, i nazywa się zwykle logiką; 2) filozofię materialną, która zajmuje się „materią” czynności umysłowych, czyli ich przedmiotami, a rozważana z tego punktu widzenia, dzieli się dalej na [szeroko rozumianą] fizykę, czyli właściwie filozofię przyrody (*physica*), a w szczególności kosmologię, której przedmiotem są zjawiska świata widzialnego (tak we *Wstępie*, s. 3), oraz na metafizykę, zajmującą się przedmiotami przekraczającymi zmysły. Filozofia praktyczna obejmuje etykę, w której wyróżnia się etykę podstawową (*ethica elementaris*) i etykę stosowaną (*ethica applicata*). Pierwsza podaje zasady i podstawy cnoty i powinności (*virtus, obligationes*), druga zajmuje się szczegółowymi powinnościami człowieka, wypływającymi ze wspomnianych zasad (tamże, s. 3-4).

² „Scientia rationalis exhibens nexum effectuum cum suis causis, conclusionum cum principiis”, *Institutiones philosophicae*, pars I, s. 2.

Metafizyka dzieli się na ogólną i szczegółową, czyli na czystą i stosowaną (*pura et applicata*)', ogólna bywa również nazywana ontologią (nauka o bycie w ogóle). Metafizyka szczegółowa zależnie od przedmiotu, jakim się zajmuje, dzieli się na: kosmologię, psychologię i teologię naturalną (tamże, II, s. 18-19).

Co do *fizyki*, Buczyński podkreśla, że w ciągu wieków niezmiennie się ona rozrosła i dalej się rozrasta przez coraz to nowe odkrycia, tak że współcześnie bywa traktowana jako osobna dziedzina, różna od filozofii.

Po kilkustronicowym, ogólnym *Wprowadzeniu do filozofii* (s. 1-4), ale przed logiką, Buczyński zamieszcza rozdział pt. *Pojęcia wstępne* (*Notiones praeviae*-, s. 4-24), gdzie omawia naturę duszy ludzkiej i proces poznawczy człowieka oraz daje zarys dziejów filozofii.

Poglądy filozoficzne. Logikę pojmuje Buczyński jako naukę formalną, badającą prawa myślenia, jako sztukę wnioskowania z przesłanek oraz jako naukę o rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do podmiotu poznającego, jako naukę o poznaniu tej rzeczywistości, o prawdach jej dotyczących, które logika porządkuje i przekazuje³. Przedmiotem logiki są więc działania władzy poznawczej, jej wytwory (skutki) i prawa rządzące poznaniem. Celem logiki zaś jest osiągnięcie prawdy.

Zdaniem Buczyńskiego, istnieją 4 powszechne zasady myślenia: zasada tożsamości, zasada [nie]sprzeczności (*principium contradictionis*), zasada wyłączonego środka (*principium exclusi medii*) i zasada racji dostatecznej (s. 25-26).

Logika dzieli się czystą i stosowaną. Logika czysta zajmuje się różnymi formami poznawczymi i ułożeniem między nimi właściwych relacji. Dzieli się dalej na logikę elementarną (pojęcie, zdanie, rozumowanie) i metodologię (definicja, podział, dowodzenie). Natomiast logika stosowana bada przyczyny błędów zachodzących w dziedzinie poznania, podsuwa środki zaradcze przeciw nim, przedkłada różnorodne pomoce służące poznawaniu prawdy, wskazuje na jej źródła

„Logica definitur scientia legum cogitandi. Dicitur etiam ars ex datis principiis recte concludendi, vel ars dirigens mentem ad verum cognoscendum, cognitionesque recte ordinandas et communicandas”. *Ibidem*, pars I, s. 24.

oraz ustala szczegółowe kryteria dla różnych rodzajów poznania (doświadczenie, rozum, autorytet).

Przez byt rozumie Buczyński wszystko to, co można pomyśleć, co można ująć umysłem⁴. A zatem bytem jest nie tylko to, co istnieje, ale także to, co może istnieć. Istota bytu polega więc na jego zdolności do istnienia (*aptitudo ad existendum*).

Obok substancji jako trwałego i niezmiennego elementu rzeczywistości, jakim szczególnie jest *nasze ja*, Buczyński przyjmuje nietrwałe i zmienne sposoby bytowania, a więc jakości, cechy, przymioty (*affectiones*), a zwłaszcza - w duchu filozofii Suñareza - tzw. „modusy”. „Nie ma substancji bez modusów. Cokolwiek istnieje lub może istnieć, jest albo substancją, albo modusem”⁵ - twierdzi. Zaskakuje u niego jednak brak przedstawienia poglądów na temat różnicy zachodzącej między istotą a istnieniem (rzeczowa czy myślna - *realis vel rations'*), do czego dawniej z reguły się odnoszono.

Wypowiadając się na temat osoby, Buczyński przyjmuje Boecjańską jej definicję jako Jednostkowa substancja o naturze rozumnej”, przy czym jednostkowa [substancja], w jego rozumieniu oznacza tę cechę człowieka, której z żaden sposób nie można przekazać (udzielić) innemu bytowi⁶. Omawiając stosunek ciała do duszy, najpierw odrzuca różne poglądy na ten temat, a w końcu opowiada się za ich „wzajemną zależnością przyczynową”, którą opisuje następująco: „Przedmioty działające na zmysły, poruszają organy zewnętrzne, a wywołany w nich ruch nerwów przechodzi do mózgu, gdzie zbiegają się nerwy wszystkich zmysłów. Stąd na podstawie prawa ustanowionego przez twórcę natury dokonuje się w duszy poznanie zmysłowe. Dusza pod jego wpływem two-

⁴ „Supremae universalitatis conceptum vocabulo entis denotamus, cujus generalis character in eo consistit, ut cogitari, seu mente percipi possit”. *Ibidem*, pars H, s. 21 § 23.

⁵ „Non datur substantia sine modis. [...] Quidquid existit vel potest existere, aut substantia aut modus est”. *Institutiones philosophicae*, pars secunda: *Metaphysica, De substantia et modis*, s. 29-31, w szczególności § 32.

⁶ „Persona vero definitur naturae rationalis individua substantia: ubi vocabulum individua significat, personalitatem esse absolute cum altero incommunicabilem”. *Ibidem*, s. 30.

rzy odpowiednie pojęcia”⁷. A wpływ duszy na ciało tak dalej próbuje wyjaśniać: „Dusza dzięki właściwej sobie sile oddziałuje na nerwy zbiegające się w mózgu i skłania je do ruchu. Ruch ten jest przekazywany zewnętrznym częściom ciała, co z kolei powoduje wytworzenie w nich odpowiedniego ruchu”⁸. Nie jest to wprawdzie wyjaśnienie, które zadowoliłoby dzisiejszego czytelnika czy studenta filozofii, stanowi jednak jakąś próbę przybliżenia tego złożonego problemu.

W teologii naturalnej wśród dowodów na istnienie Boga omawia dowody: z pojęcia bytu realnego (argument zwany ontologicznym), z przynależności bytów (argument kosmologiczny), z ładu w świecie (dowód fizyczno-teleologiczny), dowody moralne (z moralnej natury człowieka i dowód historyczny).

Nieco bliższego wyjaśnienia wymaga dowód ontologiczny. Autor zna oczywiście i twórcę tego argumentu, św. Anzelma, i zastrzeżenia wysuwane pod jego adresem. Uważa jednak, że często nie był on prawidłowo formułowany i proponuje formułę jego zdaniem prawidłową, która wychodzi od twierdzenia, że możliwy jest byt najbardziej realny. Prawdę tego twierdzenia Buczyński wykazywał w swej *Ontologii* (§ 35). Uważa on, że nie przeczą jej nawet ateści i przyjmuje ją też sam Kant. Z przyjęcia stwierdzenia w sposób oczywisty jego zdaniem wypływa wniosek: Możliwy jest byt najbardziej realny, a więc nie może być równocześnie niemożliwy. Gdyby zaś aktualnie nie istniał, byłby całkowicie niemożliwy; a więc aktualnie istnieje⁹. Dalej obszernie udowadnia przesłankę mniejszą i odpowiada na trudności.

⁷ „Objecta dum in sensus agunt, commovent organa externa, motus nervorum in illis excitatus, ad cerebrum, ubi omnium sensuum nervo concurrunt, propagatur; inde ex stabilita ab authore naturae lege oxoritur in anima sensatio, qua admonita ilia, respondentem format ideas”. *Ibidem*, pars U, s. 224.

⁸ „Anima propria sibi vi agit in nervös in cerebro concurrentes eosque ad motum determinat, motus hic communicatur exterioribus corporis partibus et in illis respondentem motum producit”. *Ibidem*.

⁹ „Est possibile ens realissimum, ergo simul impossibile esse non potest. At nisi actu existeret, esset omnino impossibile: igitur actu existit”. *Ibidem*, II, s. 237.

Wspomniałem wyżej, że Buczyński dzielił filozofię na teoretyczną i praktyczną. Celem filozofii praktycznej jest „moralna doskonałość człowieka”. Do filozofii praktycznej zaliczał etykę, w której wyróżniał etykę ogólną (*ethica generalis*), zwaną również podstawową (*elementares*), i etykę szczegółową, czyli stosowaną (*ethica particularis seu applicata*). W pierwszej wyklada się zasady i podstawy cnoty i powinności (*virtus, obligationes*), druga zajmuje się szczegółowymi powinnościami i prawami człowieka, wypływającymi ze wspomnianych zasad. W etyce ogólnej omawia się w szczególności naturę czynów ludzkich i ich odniesienie do moralności, fundament i zasady powinności, prawo, a zwłaszcza prawo naturalne oraz pojęcie cnoty i wady (tamże, I s. 3-4, III 13).

Wśród powinności Buczyński wyróżnia obowiązki człowieka względem Boga, względem siebie samego i względem innych. W końcowej części poświęconej obowiązkowi wypływającym z określonego stanu życia omawia: wspólnotę małżeńską, wspólnotę rodziców i dzieci, społeczność panów i sług oraz społeczność obywatelską (cywilną).

Rozwijając to ostatnie zagadnienie, Autor stwierdza najpierw, że łączenie się ludzi w społeczności wypływa z prawa natury, i dalej: że najwyższa władza w państwie pochodzi ostatecznie bezpośrednio od Boga, jako od twórcy natury¹⁰. Mimo to prawdą jest także i to, że przyczyną bliższą (*proxima causa*) powstawania społeczności jest dobrowolna zgoda obywateli i podwójna umowa (*duplex pactum*): *jednoczenia się dla dobra wspólnego oraz poddania się wymogom z tego wynikaj ą-*

¹⁰ „Posita hominum in statu civili consociatione, supremum in eo imperium seu majestas generatim et absolute spectata provenit immediate a Deo tamquam naturae auctore”. *Ibidem*, pars III, *Ethica*, s. 192.

¹¹ „[...] manet etiam verum, proximam causam efficientem civitatis originarie repetendam esse a libero civium consensu et duplici pacto, scilicet pacto *unionis* ad tendendum communi studio in eundem boni communis finem, et pacto *subjectionis*, quo capita familiarum sua independente potestate et libertate ex eodem boni communis fine se privando, semet sibi que subjectos communi seu universali formae imperii subjecerunt”. *Ibidem*, s. 193.

Wśród ogólnych obowiązków obywateli na pierwszym miejscu Buczyński wymienia „miłość ojczyzny i skuteczne staranie o wzrost jej wspólnego dobra; staranie to nazywa się patriotyzmem”¹².

Podsumowanie. Buczyński przewędrował z wykładami sporą część Europy. Takie „przemieszczanie” się profesorów było możliwe dzięki temu, że wszędzie wykłady były prowadzone po łacinie. Gdziekolwiek Buczyński wyładał, był zaliczany do najwybitniejszych profesorów, głównie dzięki dużej erudycji, a mimo to dzięki jasności wykładu.

Z przedstawionych wyżej poglądów Buczyńskiego wynika, że reprezentuje on ten nurt filozofii chrześcijańskiej tamtego okresu, który, należąc do nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, wyraźnie nawiązuje do myśli Tomasza z Akwinu i stanowi jej kontynuację, choć nie we wszystkich szczegółach. Jest to filozofia wywodząca się z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, ujawniająca jednak sporo odstępstw od tejże tradycji, powstałych pod wpływem nowszych prądów myślowych, zwłaszcza filozoficznych, a także - szczególnie w filozofii przyrody (kosmologii) - pod wpływem rozwoju nauk przyrodniczych. Godny zauważenia jest również wątek suarezjański, związany zapewne z przynależnością Autora do zakonu jezuitów, gdzie suarezjanizm był pielęgnowany już od końca XVI wieku.

Buczyńskiego należy więc zaliczyć do poprzedników XIX-wiecznej odnowy tomizmu na długo przed ogłoszeniem przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* (1879) - podobnie jak i drugiego Polaka, Józefa Alojzego Dmowskiego, który działał w tym samym czasie, ale na terenie Rzymu¹³.

Książki Buczyńskiego przepojone są wyraźną troską o to, by w refleksji filozoficznej dochodzić do poznawania rzeczywistości, do tego, jak ona jest, jaka jest prawda o rzeczywistości, natomiast wymiar histo-

¹² „Generalia officia civium sunt: Amor patriae studiumque efficax promovendi ejus commune bonum, quod studium patriotismi nomine venit”. *Ibidem*, s. 196.

¹³ Zob. R. Darowski: *Joseph Alois Dmowski SJ (1799-1879), a Precursor of the a Renewal of Thomism*. „Forum Philosophicum”, 9: 2004, s. 241-258.

ryczno-filozoficzny tejże refleksji wyraża się przede wszystkim w tym, że dużo jest dyskusji i polemik z przedstawicielami różnych kierunków: Locke, Leibniz (np. cz. II, s. 17), Fichte (II 84-85 - długie cytaty po niemiecku); Hegel (II 6, 96-97 - długi cytat po niemiecku); Schelling, Jakobi (II 69; II 17); Wolff (II 17, 223).

Szczególnie często jako przeciwnik pojawia się Kant. Pod koniec I. cz. metafizyki Buczyński zamieścił nawet 12-stronicowy aneks, w którym bronił wyłożonej nauki „przeciw zakusom nowszej filozofii”¹⁴, przede wszystkim przeciw poglądom Kanta.

Z mniej znanych cytowani są m.in.: Karpe, *Just. Philos.* (t. 3 II 46); Likawetz, *Metaph.* (s. II 27-28); Mioti (II 66); Tittel, *Kantische Denkformen oder Categorien* (II 63, 66); Jakub Zallinger, *Disquisitiones philosophiae kantianae* (II 63, 66, 237, a zwłaszcza 150, gdzie pisze wprost: *Vide de his...* oraz cz. III 9).

Widać, że Buczyński korzystał z oryginalnych dzieł filozofów: podaje tytuły w językach oryginalnych, niekiedy przytacza teksty oryginalne, poza łaciną zwłaszcza w języku niemieckim i francuskim (zob. np. część I, s. 20-23, II 68 i inne).

Trzeba wreszcie sprostować przykrą pomyłkę dotyczącą Buczyńskiego. Otóż Fryderyk Klimke w swej pracy *Institutiones historiae philosophiae* (Roma-Friburgi Brisg. 1923, t. II, s. 270) tak pisze o Józefie Alojzym Dmowskim i o Wincentym Buczyńskim: „Multum in usu erant Institutiones philosophiae *los. Aloysii Dmowski S. I. (1799-1879)*, in Collegio Romano professoris, a. 1840 primum editae, et *Vincentii Buczyński S. I. (1789-1853)*, qui ex Alba Russia exul theologiā Oeniponti et Lovanii docuit”. Polski przekład tejże *Historii filozofii*, dokonany przez F. Zbroję, brzmi następująco: „Szeroko rozpowszechniona była historia filozofii Józefa Alojzego Dmowskiego, jezuita (1799-1879, profesora w Kolegium Rzymskim, wydana po raz pierwszy w roku 1840, i Wincentego Buczyńskiego, jezuita (1789-1853), który jako wygnaniec z Białej Rusi wykładał teologię w Innsbrucku i w Lowanium” (wyd. pol., t. II, Kraków 1930, s. 295). Zdanie to w swej istotnej części jest

¹⁴ „IV. Appendix, in qua objectiva realitas hactenus expositarum notionum contra recentioris Philosophiae molimina vindicatur”. *Ibidem*, pars II, s. 60-71.

przełożone błędnie: w przypadku obu autorów nie była to *historia filozofii*, lecz systematyczny wykład filozofii; w oryginale łacińskim - jak widać z przytoczonego zdania - jest bowiem wyraz *institutiones*, a nie *historia*. Tak więc tłumacz zapewne nieświadomie umniejszył zasługi Buczyńskiego i Dmowskiego.

Bibliografia. Archiwum Jezuitów w Krakowie (materiały z Centralnego Archiwum Jezuitów w Rzymie, skrót: ARST. Archivum Romanum Societatis Iesu): *Catalogus personarum et officiorum Societatis Iesu in Imperio Rossiaco/Alba Russia*, 1805/6-1819/20; *Catalogus Provinciae Galicianae*, 1821-1848; *Catalogus Provinciae Belgicae*, 1848-1854; *Katalogi* tzw. trzyletnie z różnych lat; Rkps 273 I (nekrolog, katalogi i dokumenty osobiste). - R. Mendizábal: *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu, 1814-1970*. Roma 1972, s. 33, nr 1814; J. Brown: *Biblioteka pisarzy Asystencji Polskiej TJ*. Poznań 1862, s. 139-140; C. Sommervogel: *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*. T. II, Bruxelles-Paris 1891, s. 329-330; Estreicher: *Bibliografia polska XIX w.; Bibliografia filozofii polskiej, 1831-1864*. Warszawa 1960, s. 27; *Bibliografia literatury polskiej*. Nowy Korbut. T. 4, Warszawa 1966, s. 332-333; *Encyklopedia kościelna*. T. III, Warszawa 1874, s. 5; *Podręczna encyklopedia kościelna*. T. V-VI, Warszawa 1905, s. 202; *Encyklopedia powszechna Orgelbranda*. T. 4, 1860, s. 542 w nowym wydaniu: t. 3, 1898, s. 172; *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*. T. 10, 1893, s. 640; *Polski Słownik Biograficzny*. T. III, Kraków 1937, s. 90 (R. Mienicki); *Encyklopedia katolicka*. Lublin 1976, t. 2, s. 1153; *Słownik polskich teologów katolickich*. T. 1, Warszawa 1981, s. 245-246 (L. Grzebień); *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*, oprac. L. Grzebień. Kraków 1996, s. 75; P. Tarasiewicz: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 1, Lublin 2000, s. 699. - J. Giżycki: *Materiały do dziejów Akademii Potockiej i szkół od niej zależnych*. Kraków 1905, *passim*; S. Załęski: *Jezuici w Polsce*. T. V, cz. II, Kraków 1906, s. 1150; K. Drzymała: *Wspomnienia naszych zmarłych, 1820-1982*. T. I, Kraków 1982, s. 228-229; W. Kaczorowski, R. Sękowski: *Drukarnia połocka w latach 1787-1820*, w: *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*. Kraków 2001, s. 238-239; F. Klimke: *Institutiones historiae philo-*

sophiae. Roma-Freiburg im Br. 1923, t. II, s. 270, 272; przełożył na język polski F. Zbroja: *Historia filozofii*. T. II, Kraków 1930, s. 295, 298; *Dawni pisarz polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski*. T. 1, Warszawa 2000, s. 125-126; R. Darowski: *Zarys filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku*, w: *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*. Pod red. naukową I. Stasiewicz-Jasiukowej. Kraków 2004, s. 146, 147, 148; zob. także s. 565, 567, 637, 647, 655; I. Kadulski: *Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach, 1812-1820*. Gdańsk 2004, s. 27, 40, 41, 44-46, 50, 179, 190; R. Darowski: *Vincent Buczyński SJ (1789-1853): on the Way to a Revival of Thomism*. „Forum Philosophicum”, t. 10: 2005, s. 181-189; L. Grzebień: *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*. Kraków 2009, t. 2, s. 373 (12 pozycji).

Summary

Vincent Buczyński was born in 1789 at Hirowka near Mohylev (now in Belarus). He entered the Jesuit Order in 1805. He studied philosophy in the Połock Jesuit College (1806-1809) and theology in the Połock Academy (1815-1818) and he obtained there the degrees of Master of Philosophy and Doctor of Theology. He taught philosophy and theology in several countries: in Połock, Tarnopol (now in Ukraine), Nowy Sącz (Poland), Graz, Linz (Austria), Namur and Louvain (Belgium). He published a three-part work entitled *Institutiones philosophicae* (I-III, Vienna, 1843-1844), and a book *Institutiones doctrinae religionis* (Vienna, 1842).

Buczyński was a representative of the Aristotelian-Thomist tradition, enriched by some views adopted from modern trends, especially in the natural philosophy (cosmology). He was also a supporter of some ideas of Suarez. Buczyński should be counted among the forerunners of the Thomist revival long before the publication of the encyclical *Aeterni Patris* (1879).

Key words: philosophy in Poland, neothomism, Jesuits.

ALEKSANDER GEMEL

TRANSCENDENTALNA POETYKA ASTEIZMU

Friedrich Schlegel: *Fragmenty*, przeł. C. Bartl.
Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, 198 s.

*Śmiech to słabość, zepsucie, jałowość naszego ciała
(...) tutaj wywraca się funkcję śmiechu, podnosi się
go do rangi sztuki, otwierają się przed nim bramy
świata uczonych, czyni go swoim przedmiotem
filozofia i przewrotna teologia¹.*

Czcigodny Jorge z Burgos

Poczucie humoru niezwykle rzadko gości w filozofii niemieckiej. Trudno zresztą wyobrazić sobie inny obrót spraw w kraju, w którym nawet „komedie i satyry są poważne” (s. 94). W ojczyźnie Kanta i Hegla frywolny, dowcipkujący styl filozofowania uchodzi zazwyczaj za nie-takt, a nierzadko i profanację. Tym trudniej więc uwierzyć, że sentencja „wszelki dowcip jest zasadą i organem filozofii uniwersalnej” (s. 84) wyszła spod ręki filozofa niemieckiego i to nie byle kogo, bo jednego z głównych reprezentantów wczesnej szkoły romantyzmu jenejskiego. Friedrich Schlegel, bo o nim mowa, uznany przez Madame de Stael za Jednego z najsłynniejszych ludzi w Niemczech, obdarzonych wielką oryginalnością umysłu” (str. VII), za życia pozostał jednak raczej niedoceniony, a również i długo po śmierci nie zdobył należytego uznania. Być może to właśnie ów brak formalnej powagi, którym odznaczają się jego pisma, stał się przyczyną wykluczenia ich autora z panteonu niemieckiej filozofii. Albowiem choć był to myśliciel nietuzinkowy, jego oryginalna i subtelna myśl odziana w lekką szatę dowcipnego aforyzmu ostatecznie nigdy nie osiągnęła spójnej formy zwartego systemu filozoficznego. Przez rodaków uważany za *enfant terrible* niemieckiej filozo-

¹U. Eco: *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski. Warszawa 2000, s. 547.

fii, w naszym kraju często mylony z Heglem, zyskał Schlegel poczytne miejsce jedynie w zbiorowych opracowaniach poświęconych filozofii niemieckiego idealizmu i przypisach do biografii wielkich geniuszy epoki Romantyzmu. Można jednak żywić nadzieję, że sytuacja ta rychło ulegnie zmianie, w ręce polskiego czytelnika trafia bowiem oto świeżo wydane tłumaczenie Schleglowskich *Fragmentów*.

Na dzieło to składa się wiele aforyzmów drukowanych za życia autora w „Lyceum der schönen Künste” i „Athenaeum”, ponadto zbiór został wzbogacony o cztery fragmenty włączone do kolekcji aforyzmów Novalisa zatytułowanej *Blüthenstaub* {*Kwietny pył*}, oraz o fragmenty pt. *Idee*, sygnalizujące początek konwersji Schlegla na katolicyzm. Dzieło to wieńczą zaś niepublikowane fragmenty pt. *Eisenfeile* {*Z opiłków żelaza*}, stanowiące w zamyśle autora materiał na esej o Lessingu. Ponadto, książka opatrzona jest obszernym, siedemdziesięciostronicowym wstępem autorstwa Michała Pawła Markowskiego, w którym proponuje on dość spójny i oryginalny, choć w wielu punktach dyskusyjny schemat interpretacji Schleglowskiej filozofii. Wstęp ów zajmuje blisko jedną czwartą objętości całej książki i niewątpliwie podnosi jej wartość merytoryczną, dostarczając ciekawego wprowadzenia w klimat epoki, w którym powstało dzieło Schlegla. Niemniej, poświęcenie mu w tym miejscu większej uwagi, choćby przez wzgląd na skromną objętość niniejszej recenzji, nie jest oczywiście możliwe. Dodatkowego usprawiedliwienia dla tej decyzji dostarczają ponadto słowa samego Schlegla, który nader słusznie zauważył, że: „złoty wiek literatury nastąpiłby wówczas, gdy niepotrzebne byłyby już wszelkie przedmowy” (str. 175). Pominąwszy zatem także i tę niezwykle ambitną przedmowę przejdźmy od razu do sedna recenzowanego dzieła.

Centralną kategorią organizującą całą filozofię Schlegla jest pojęcie *Bildung*, któremu należy przypisać dwojakie znaczenie: kształcenie podmiotu², oraz jego wolną aktywność przybierającą formę działalności o charakterze twórczym - „kształtowanie [*Bildung*] to istota Sztuki” (s. 7, przypis). Swą genezą kategoria ta sięga niemieckiego klasycyzmu, w której to epoce stanowiła ona jeden z głównych filarów formującego się

² Jak bowiem pisze Schlegel: „Człowiek żyje nie po to, by być szczęśliwym i nie z obowiązku działająca, ale po to, żeby się wykształcić [*um sich zu bilden*]” (s. 51, przypis).

wówczas paradygmatu niemieckiego mitu Grecji, jej znaczenie jest przeto bliskie pojęciom *paideia* oraz *poiesis*. Różnica zachodząca między Schleglowskim i klasycystyczno-oświeceniowym rozumieniem tego pojęcia (którego przykładu dostarcza choćby myśl Kanta), polega na tym, że w przeciwieństwie do myśli klasycystycznej, w filozofii Schlegla proces kształcenia ma nieskończony, nacechowany artystycznie i dialektyczny charakter. Rodowodu takiego ujęcia kształcenia/tworzenia należy poszukiwać w transcendentalnej filozofii Fichtego, z której Schlegel zaczerpnął wewnętrzną dynamikę swej filozofii, i której filozoficzne kategorie posłużyły za pierwowzór dla centralnych pojęć jego własnej metafizyki. Owymi głównymi kategoriami organizującymi proces twórczości w systemie Schlegla są autokreacja, samostworzenie (*Selbstschöpfung*) i autodestrukcja, samozniszczenie (*Selbstvernichtung*), oraz będące ich rezultatem samoograniczenie (*Selbstbeschränkung*).

W kategoriach tych bez trudu można dostrzec nawiązanie do trzech naczelných zasad Fichteńskiego systemu *Teorii wiedzy*: absolutnego samoustanowienia się Ja, absolutnego przeciwstawienia (nie-Ja), oraz syntetycznego względem nich samoograniczenia. Te zaś kategorie odpowiadają z kolei Kantowskiemu zestawieniu drugiej grupy czystych pojęć intelektu, czyli kategoriom jakości. I tak, pierwsza Fichteńska zasada odpowiada realności, druga przeczeniu, zaś trzecia ograniczeniu. Owe naczelne zasady systemu Fichtego, a zarazem jego podstawowe kategorie ontologiczne, wyznaczają charakterystyczny dla tej filozofii aktywistyczny, podmiotowy model realności. Zgodnie z ustaleniami *Wissenschaftlehre* realność jest bowiem wytworem absolutnej aktywności samoustanawiającego się Ja. Z kolei bierne uleganie odpowiada kategorii negacji (drugiej Kantowskiej kategorii jakości). Wreszcie samoograniczenie jest wynikiem dialektycznego ścierania się owych zasad, a więc narzucenia Ja własnych ograniczeń. Ów aktywistyczny model podmiotu przejmują Schlegel, z tą jednakże różnicą, że aktywność transcendentalnego podmiotu, będąc podporządkowana kategorii *Bildung*, ma wedle jego ustaleń posiadać artystyczny, twórczy charakter. Niemniej, Schleglowskie kategorie autokreacji i autodestrukcji oraz samoograniczenia tworzą, podobnie jak ich Fichteńskie odpowiedniki, dialektyczną triadę,

jak bowiem pisze niemiecki myśliciel w 28 fragmencie z „Lyceum”: „zmysł (do sztuki, nauki, jakiegoś człowieka itd.) to podzielony duch - samoograniczenie, a zatem rezultat autokreacji i autodestrukcji” (s. 9). Ponadto, jak słusznie zauważa Bartl: „przez samoograniczenie [*Selbstbeschränkung*] Schlegel rozumie akt samowoli [*Willkür*], który bynajmniej nie jest przypadkowy, lecz ściśle zdeterminowany przez wolę nastawioną na kształcenie Ja [*Bildung*]” (s. 9, przypis). Co więcej, jest to akt rozumny, ściśle korespondujący z charakterystycznym dla idealizmu niemieckiego rozumieniem wolności jako samoograniczenia. Jak bowiem zauważa Schlegel: „coś, co wydaje się i powinno wydawać się bezwarunkową samowolą, a zatem nierozumnością czy nadrozumnością, w gruncie rzeczy musi jednak być absolutnie konieczne i rozumne - w przeciwnym razie chęć staje się nawykiem, pojawia się ograniczenie, a samoograniczenie staje się samozniszczeniem” (s. 11-12).

Zakres owych podstawowych Schleglowskich kategorii nie ogranicza się, rzecz jasna, jedynie do dziedziny sztuki - przeciwnie, mają one charakter uniwersalny. Charakteryzując podstawowy dla wszelkiej działalności konstytuującej akt twórczy, odnoszą się one także do spontanicznego kreowania siebie i świata (zgodnie z ideą *Bildung*). Cały świat jest bowiem rezultatem manifestacji Ja - twórczego podmiotu - będąc wyrazem jego samoograniczenia. Jako że samoograniczenie przysługuje człowiekowi w „tych punktach i tych względach, gdzie mamy nieskończoną siłę - siłę autokreacji i autodestrukcji” (s. 11), a więc tam, gdzie przejawia się twórczość, przeto artystyczny akt twórczy jest w nomenklaturze Schlegla tożsamy z kreacją świata. Totalność owego aktu podkreśla zresztą sam autor *Lucinde* nazywając go często mianem *creatio*. „Stać się Bogiem, być człowiekiem, kształcić się - to wyrażenia, które znaczą to samo” (s. 95).

Zdefiniowanie aktu twórczego w kategoriach boskiej kreacji stanowi oczywiście konsekwencję przyjęcia Fichteńskiej koncepcji rzeczywistości. Wraz z uznaniem świata za wyraz twórczej aktywności transcendentnego podmiotu, klasycystyczna kategoria *mimesis*, zarezerwowana do tej pory dla sztuki, stała się bowiem niewystarczająca. W perspektywie przejętej od Fichtego aktywistycznej koncepcji rzeczywistości, natura musi stracić znamiona gotowego przedmiotu podatnego do naśladowania i

nabierając cech dynamicznych stać się momentem naśladowującego podmiotu - wyrazem jego samoograniczającej twórczości.

Można zatem pokusić się o żartobliwe stwierdzenie, iż koncepcja Schlegla dostarcza rozwiązania problemu możliwości uczynienia twórcy tworzywem, podejmowanego w słynnym monologu z polskiego filmu *Rejs*. Środkiem, który bezpośrednio to umożliwia, jest poezja romantyczna, w której splatają się *poiesis* - akt twórczy, oraz *paideia* - kształcenie podmiotu, a zatem oba sensy terminu *Bildung*. Zarazem warto zaznaczyć, że skoro, jak wykazaliśmy wcześniej, owa twórczość, jest na gruncie filozofii Schlegla tożsama z kreacją świata, ma ona charakter transcendentalny. Przeto także samą poezję romantyczną, której owa twórczość jest elementem, „przez analogię do żargonu filozoficznego - należałoby nazwać poezją transcendentalną” (s. 89). Skoro bowiem zgodnie z definicją Kanta transcendentalnym jest „wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, co naszym sposobem poznawania przedmiotów”³, parafrazując jego słowa, poezję transcendentalną Schlegla można by opisać jako taki rodzaj twórczości, który zajmuje się nie tyle wytworem, co samym naszym sposobem tworzenia.

O konieczności powiązania „wytwarzającego razem z wytworem” [*Produzierende mit dem Produkt*] Schlegel pisze zresztą wprost (s. 89), owo powiązanie może się zaś odbywać jedynie w akcie twórczym, w poezji romantycznej. To w niej dochodzi bowiem do „pięknego samo-odzwierciedlenia” [*Selbstbeschpiegelung*], a więc samooglądania się twórcy w swoim wytworze niczym w lustrze. Jak pisze Schlegel w 116 fragmencie z „*Athenaeum*”: „poezja romantyczna to progresywna poezja uniwersalna (...) I tylko ona, wolna od wszelkich realnych interesów, potrafi najsmadniej unosić się [*Schweben*] na skrzydłach refleksji poetyckiej w środku między przedstawionym a przedstawiającym, potęgując tą refleksję i powielając w nieskończonym szeregu luster” (s. 61). W powyższym fragmencie szczególną rolę odgrywa kluczowa dla całej koncepcji Schlegla kategoria *Schweben*. Ów termin zaczerpnięty bezpośrednio z filozofii Fichtego, u tego ostatniego oznacza „swoistą aktyw-

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Kęty 2001, s. 68.

ność transcendentálną wyobraźni”⁴. Toteż pewne zastrzeżenia można wysnuć pod adresem zaproponowanego we *Fragmentach* sposobu przekładu tego wyrazu za pomocą słowa „unoszenie”, albowiem zgodnie z przyjętą w polskim piśmiennictwie filozoficznym tradycją zwykło się tłumaczyć go jako „oscyłowanie”. Jak bowiem słusznie zauważa Marek Siemek: „w znaczeniu tego terminu najważniejszy jest (...) nieustanny ruch «tam i z powrotem», dzięki któremu wyobraźnia niejako «przepływa» pomiędzy dwoma swymi biegunami”⁵. Nie chodzi tu zatem o unoszenie się w akcie refleksji między przeciwieństwami⁶, lecz o nieustanny aktywny i nieskończony proces odbijania się („refleksja” z łac. *reflexio* od *reflectere* - odbijać) twórcy (Ja) w swym wytworze (nie-Ja)⁷. Ów proces potęgującej się refleksji przywodzi na myśl akt odbijania się jednego lustra w drugim, i zapewne nie bez przyczyny metafora ta pojawia się w przytoczonym wyżej fragmencie pisma Schlegla. Ponadto ów nieskończony oscylujący ruch wyobraźni można w zasadzie utożsamić z aktem twórczym pojmowanym zgodnie z kategorią *Bildung*, jak bowiem pisze Fichte: „owo oscylowanie jest (...) czymś najbardziej znamionym dla wyobraźni [*Einbildungskraft*] i jej wytworu; wytwarza ona ten wytwór niejako podczas swego oscylowania i poprzez nie”⁸. Właśnie dzięki owemu nieustannemu ruchowi oscylowania twórczej wyobraźni Schlegel może określić poezję romantyczną mianem progresywnej, czyli takiej, której „właściwą istotą jest, że wiecznie może się tylko stawać, a nigdy się nie spełnić” (s. 62) ustawicznie dążąc ku nieosiągalnej nieskończoności.

Obok wymiaru transcendentálnego poezja romantyczna musi mieć także charakter krytyczny, bowiem na wzór Fichteńskiego systemu

⁴ J.G. Fichte: *Teoria wiedzy*, t. 1, przeł. M. J. Siemek. Warszawa 1996, s. 232, przypis tłumacza.

⁵ *Ibidem*, s. 232.

⁶ Również dosłowne, zaproponowane przez W. Szturca, tłumaczenie tenninu *Schweben* jako „szybowanie” nie wydaje się w pełni trafne, choć z pewnością bliższe jest dynamicznemu, czy też procesualnemu rozumieniu owej kategorii w filozofii Schlegla (W. Szturc: *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*. Warszawa 1992, s. 71).

⁷ Rozumienie tenninu „refleksja”, zgodnie z etymologią, jako „odbicia” wydaje się całkowicie uzasadnione, bowiem, jak twierdzi Siemek: „refleksja jest [...] interioryzacją działania, procesem, w którym człowiek powraca «do siebie» i staje się «dla siebie»” (zob. M. Siemek: *Fichte: wolność i kształt wolności*, w: B. Baczek, L. Kołakowski (red.): *Antynomie wolności*. Warszawa 1967, s. 265).

⁸ J. G. Fichte: *Teoria wiedzy*, t. 1, przeł. M. J. Siemek. Warszawa 1996, s. 232-233.

Wissenschaftlehre, który zdaniem Schlegla jest „filozofią i filozofią filozofii zarazem” (s. 98), poezja transcendentalna „w każdej formie swej prezentacji, winna prezentować także siebie, będąc wszędzie na równi poezją i poezją poezji” (s. 89). Owa krytyczna działalność odbywa się gwasiliterackimi środkami, które są tożsame z twórczą praktyką życiową. Jeśli bowiem sztuka nierozzerwalnie łączy się z życiem, a poezja z metafizyką, gra konwencjami literackimi okazuje się *de facto* grą z rzeczywistością. Wyrazem i środkiem umożliwiającym osiągnięcie krytycznego dystansu, a nawet środkiem tożsamym z samym owym dystansem jest zaś ironia romantyczna. Spełnianie tej funkcji nie byłoby jednak możliwe bez rozszerzenia tradycyjnego rozumienia ironi jako figury retorycznej, której istotą jest sprzeczność między treścią wypowiedzianą i pomyślaną. Toteż ironia stanowi w koncepcji Schlegla wyraz sprzeczności tkwiącej w samym bycie, sprzeczności między Ja i nie-Ja, które zarazem są i nie są tożsame. Właśnie dlatego „ironia jest - jak twierdzi Schlegel - formą paradoksu” (s. 17). Co więcej, jest ona dla Schlegla transcendentalnym warunkiem twórczości, zapewniającym krytyczny dystans autora do dzieła za pośrednictwem nieustannej parabazy.

Ów ostatni termin, sięgający początkami tragedii attyckiej (gr. *parabasis*, od *parabainein* „wystąpić naprzód”), w ramach której oznaczał on wyjście chóru połączone ze zdjęciem masek, bądź monolog koryfeusza stanowiący *porte parole* autora, w filozofii Schlegla zyskuje wymiar transcendentalny i nieskończony. Zabieg parabazy, poprzez swój deziluzyjny charakter, demaskuje dzieło jako zewnętrzny wyraz auto-kreacji transcendentalnego podmiotu twórczego (nie-Ja), podając tym samym w wątpliwość owego dzieła suwerenność. Zabieg ów ma zatem charakter krytyczny, umożliwiając twórcy zdystansowanie się od wytworu, a zarazem ukazując transcendentalne warunki twórczości, a co za tym idzie konstytucji rzeczywistości. Rola ironii romantycznej w filozofii Schlegla nie wyczerpuje się wszelako w owej krytycznej działalności - uzyskuje ona również znamiona mocy kreacyjnej. Albowiem podobnie jak dowcip, ironia (oba te terminy są ze sobą, zdaniem Schlegla, ściśle powiązane) to „logiczne piękno” (s. 13), definiowane przez niego jako „szczególny nastrój, który łączy absolutną swobodą, z absolutnym rygiem” (s. 33). A przecież tym, co łączy absolutną swobodę z absolutnym

rygorem jest samoograniczenie⁹, tj. dialektyczny rezultat samostworzenia i samozniszczenia, a więc tych Schleglowskich kategorii, które jak pamiętamy, najpełniej oddają proces twórczy.

W konsekwencji, na gruncie Schleglowskiej koncepcji, ironia charakteryzuje się pewną dwoistością, bowiem z jednej strony stanowi ona - dzięki parabazie umożliwiającej dystans autora do dzieła jako jego własnej manifestacji - sedno krytycznej poezji transcendentalnej, z drugiej zaś jest ona samą istotą aktu twórczego. Ostatecznie ironia stanowi kluczowy instrument poezji transcendentalnej, albowiem to właśnie ona umożliwia permanentny akt krytycznej refleksji, nieskończony ciąg odbić autora w dziele i dzieła w autorze, czyli oscylowanie wyobraźni twórczej w akcie autokreacji i autodestrukcji. Toteż najlepszą egemplifikacją Schleglowskiej koncepcji ironii jest zaproponowana przez niego alegoria transcendentalnej bufonerii. W niej bowiem spotykają się oba przedstawione wyżej wymiary ironii jako aktu twórczego oraz środka nadającego poezji romantycznej krytyczny charakter. Oba te aspekty składają się tym samym na całościową wizję Schleglowskiej koncepcji twórczości. Pierwszy z nich, zewnętrzny, formalny (wykonawczy) aspekt ironii romantycznej, który jest alegorią aktu twórczego, Schlegel określa następującymi słowami: „na zewnątrz, w wykonaniu - maniera mimiczna zwykłego dobrego włoskiego *buffo*” (s. 15). Termin *buffo*¹⁰, do którego Schlegel nawiązuje w 42 fragmencie z „Lyceum”, oznacza głównego śpiewaka w operze, żartownisia, błazna, posługującego się jedynie własną mimiką. Tak metaforycznie określona twórczość jest zatem jedynie formą autoprezentacji, nie zaś reprezentacji, bowiem materią oraz rezultatem aktu twórczego jest sam twórca - czyli autokreacja i autodestrukcja transcendentalnego podmiotu. Z drugiej zaś strony - do tego też sprowadza się drugie, wewnętrzne określenie ironii - bufoneria, jak zauważa Schlegel, dziedziczy z greckiej tragedii chwytły rozrywania iluzji scenicznej¹¹, czyli parabazy, umożliwiając tym samym krytyczny

⁹ Jak zauważa C. Bartl: „przez samoograniczenie Schlegel rozumie akt samowoli, który jest bynajmniej nie jest przypadkowy, lecz ściśle zdeterminowany” (s. 9, przypis).

^{10,11} Słowu *buffo* zgodnie z dziewiętnastowiecznymi słownikami odpowiada w języku niemieckim wyraz *die Posse* (z niem. farsa, psota, wybryk), oznaczający farsę teatralną na wzór popularnej włoskiej *opery buffo* (por. s. 14, przypis).

¹¹ F. Schlegel: *Fragments*, przeł. C. Bartl. Kraków 2009, s. 15, przypis.

dystans względem dzieła i demistyfikację procesu twórczości jako aktu autokreacji transcendentalnego podmiotu (do czego sprowadza się w istocie uprawianie krytycznej poezji transcendentalnej). Jak bowiem pisze Schlegel o krytyczno ironicznej charakterystyce bufonerir. „we wnętrzu - nastrój, który nad wszystkim góruje i wznosi się nieskończenie ponad wszystko co uwarunkowane, w tym także ponad własną sztukę, cnotę czy genialność” (s. 14-15). Taki też rysuje się obraz świata w filozofii Schlegla, jako teatru jednego transcendentalnego aktora, który sam siebie odgrywając i sam siebie parodiując jest jednocześnie widzem, krytykiem i autorem własnego przedstawienia. Na ile zaś pasjonujące może być takie przedstawienie każdy uzbrojony w niewielką nawet dozę poczucia humoru czytelnik *Fragmentów* może przekonać się sam.

SZYMON KOLWAS

NEOLEMIZM

Paweł Okołowski: *Materia i wartości: Neolukrecjanizm Stanisława Lema*. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010, 562 s.

Książka doktora Pawła Okołowskiego *Materia i wartości* powstała przez sześć lat. Tematyką tą autor zajmował się jednak wiele dłużej, o czym zaświadczały załączone teksty referatów z jego czasów studenckich. Zapowiedzią książki były artykuły publikowane w wielu czasopismach. Okołowski prowadził też w latach 2005-2010 (anonsował kontynuację także w roku przyszłym) wykład monograficzny dotyczący filozofii Lema, którego piszący te słowa był uczestnikiem.

Główna teza postawiona w książce brzmi: „Stanisław Lem to współczesny Lukrecjusz, a jego myśl to neolukrecjanizm” (s. 13). Zauważmy od razu, że w odróżnieniu od neoplatonizmu czy neotomizmu, których głosiciele inspirowali się myślą swych prekursorów, neolukrecjanizm Lema był bezwiedny (w książce przywołany jest tylko jeden cytat, w którym Lem *eksplicite* wypowiada się o Lukrecjuszu). Okołowskiego nie zniechęca to jednak, ponieważ Lem sam powtarzał, że mało o sobie wie, nie lubi się nad sobą zastanawiać i nie jest w sprawie oceny własnej myśli bardziej uprzywilejowany od zewnętrznych obserwatorów. Na wspomnianych wykładach prowadzący mówił, że w prywatnych rozmowach w Instytucie Filozofii współpracownicy odnosili się do jego pomysłu z wielką rezerwą, uważając, że nie jest to koncepcja poważna. Nie usłyszał jednak ani jednego znaczącego argumentu, który usprawiedliwiłaby ich sceptycyzm. Podobieństwo między systemami filozoficznymi Lema i Lukrecjusza nie jest bowiem przypadkowe, a wynika z paralelizmu ich osobowości. Ten natomiast jest głęboki: „Każdy z paralelnych rysów osobowości Lukrecjusza i Lema w oderwaniu można by

jeszcze uznać za współwystępujący powierzchownie i przypadkowo, ale nie ich kompleks” (s. 134).

Główny tekst książki składa się z trzech części. Część pierwsza służy przedstawieniu sylwetki Lema. Autor opowiada w nim perypetie życia pisarza, daje zwięzły opis twórczości oraz szkic osobowości, a następnie prezentuje jego główne idee filozoficzne - dotyczące filozofii człowieka. Zagadnienia z zakresu antropologii filozoficznej były dla Lema niezwykle istotne, a ich opis stanowi dobrą charakterystykę wstępną jego teoretycznych zapatrywań w ogóle. Gdy Lem pisał o kosmosie, technologii czy obcych cywilizacjach, kwestie te zawsze oscylowały wokół koncepcji człowieka, jego natury i miejsca we wszechświecie. W części drugiej śledzimy rozważania na temat podobieństw osobowości Lema i Lukrecjusza. Filozofowie ci żyli w różnych czasach i można powiedzieć, że nie mieli wzajemnie pojęcia o swym istnieniu (oczywiście Lem o Lukrecjuszu słyszał, ale nie zdawał sobie sprawy z łączącego ich pokrewieństwa duchowego i nie zwracał należytej uwagi na epikurejską filozofię). To właśnie z paralelizmu osobowości wynika, zdaniem autora, podobieństwo między ich systemami filozoficznymi. Część trzecia jest rdzeniem książki, bezpośrednio odnoszącym się do jej podtytułu: *Neolukrecjanizm Stanisława Lema*. Na tę ostatnią część składają się trzy rozdziały. Dwa pierwsze porównują kosmologię oraz ewolucjonizm Lema z poglądami przedstawionymi w *De rerum natura*. Przeświadczenia polskiego filozofa w tej materii nie są poglądami opartymi wyłącznie na filozoficznej spekulacji, decydujący wpływ miały na nie teorie współczesnej nauki. Ze względu na to Okołowski prezentuje w tym miejscu kilka popularnonaukowych wykładów: na temat fizyki atomu, kosmologii naukowej oraz dziejów życia na Ziemi; zestawia je przy tym z tekstami Lema oraz epikurejską metafizyką. Rozdział ostatni dotyczy neolukrecjańskiej antropologii, nazwanej atomistyczną, oraz noologii (nauki o umysłach potężniejszych niż ludzkie) zastępującej w tej metafizyce teologię racjonalną.

Książka *Materia i wartości* jest pozycją wyróżniającą się na tle literatury lemologicznej. Do tej pory mieliśmy raczej do czynienia z pracami opisującymi to, jak charakterystyczne dla Lema twierdzenia przejawiają się w jego twórczości; podkreślającymi niejednolitość i wielo-

wątkowość myśli Lema, bez prób przekucia tego myślowego surowca w spoisty majstersztyk filozoficznego rzemiosła. Ta sytuacja podyktowana była głównie olbrzymią ilością materiału (jak pisze Okołowski, ponad dwadzieścia tysięcy stronic) oraz dygresyjnym stylem jego pisarstwa, pełnym różnorodnych, przeplatających się idei. Małgorzata Szpakowska w książce *Dyskusje ze Stanisławem Lemem* próbuje, co prawda, umiejscowić filozofię Lema w ogólnej panoramie filozoficznej powojennej Polski, jednakże Lem potraktował jej pomysł przyrównania swoich idei do myśli Stanisława Przybyszewskiego oraz do socjobiologizmu jako kardynalne nieporozumienie. Okołowski stara się ująć filozofię Lema jako syntetyczną, zorganizowaną całość. Rekonstruuje Lema pogląd na świat, a jego twórczość przedstawia jako emanację tego poglądu. Większość książek o Lemie napisali literaturoznawcy. Okołowski, będąc filozofem, wychodzi z innych pozycji, co przejawia się chociażby w marginalnym potraktowaniu beletrystyki. Istotne w jego podejściu jest to, że - podobnie jak Lem - reprezentuje racjonalistyczny styl w filozofii. Racjonalizm ten polega na „tendencji jasnościowej” - zgodnie z nomenklaturą Kotarbińskiego - czyli na liczeniu się z logiką, a składają się nań cztery komponenty: unikanie sprzeczności, honorowanie definicji, stosowanie podziałów logicznych oraz respektowanie logicznych konsekwencji. Drugą cenną cechą, którą dysponuje Okołowski jest to, że nie we wszystkim się z Lemem zgadza. Pozwala nazywać się lemologiem, a nawet „lemolubem”, ale nie „lemistą” - a to dlatego, że Lem to naturalista, natomiast on sam, przez wzgląd na wyznawany pitagoreizm, pozostaje metafizycznym dualistą. Pozwala mu to, jak mówi, spojrzeć na filozofię Lema z pewnego dystansu.

Omawiana książka, będąca pracą naukową, napisana jest w sposób przystępny, z dbałością o szersze grono czytelników, niekoniecznie filozoficznie wyspecjalizowanych. Stąd bierze się układ jej treści, stopniowo wtajemniczający w coraz bardziej abstrakcyjne kwestie filozoficzne. Wynikają stąd jednak pewne zaburzenia w logice wywodu oraz powtórzenia (czytamy o osobowości Lema w rozdziale pierwszym części pierwszej, potem spotykamy się z tą samą tematyką w części drugiej; z antropologią filozoficzną Lema mamy do czynienia w rozdziale dru-

gim części pierwszej, potem powracamy do niej znów w ostatnim rozdziale części trzeciej).

Temat książki jest interesujący nie tylko dlatego, że dotyczy twórczości Lema, która sama jest już bardzo atrakcyjna, ale również dzięki oryginalnemu ujęciu, wspartemu obszerną argumentacją. Wywód jest zajmujący, pełen ciekawie wkomponowanych i żywych informacji popularnonaukowych. Główny pomysł zaś - intrygujący, niestandardowy, a zarazem mogący budzić wiele kontrowersji. Wymienię trzy najbardziej rzucające się w oczy. Pierwszą jest bezwiedność neolukrecjanizmu Lema. Czy to możliwe, aby ktoś głosił określoną filozofię nie zdając sobie w pełni z tego sprawy? Cała książka zaświadcza o podobieństwach Lema i Lukrecjusza oraz ich systemów filozoficznych. Zarazem jednak stawia nas wobec oczywistego faktu, że Lem ani do *De rerum natura*, ani do epikureizmu świadomie nie nawiązywał. Druga kontrowersja dotyczy całościowej, syntetycznej rekonstrukcji systemu, którego sam Lem nie widział. Nie tylko nie postrzegał swej filozofii w odniesieniu do epikureizmu, ale nawet nie traktował jej jako spójnej konstrukcji metafizycznej. Okołowski tłumaczy swoją postawę, przytaczając słowa Elzenberga o tym, że myśl odkrywcza jest na ogół nieprecyzyjna, precyzja natomiast jest cechą charakteryzującą raczej epigonów lub drugie pokolenie po twórcy. Lem nie zauważa swego neolukrecjanizmu. Jediną osobą, która wpadła na pomysł takiego potraktowania jego filozofii był autor jego monografii filozoficznej. Pisarzowi nie przyszło też do głowy, aby ujmować swą filozofię w systemowy sposób, z jakim mamy do czynienia w *Materii i wartościach*. Pogląd na świat buduje Lem na osiągnięciach współczesnej nauki, tworzy przy tym metafizyczne ramy umożliwiające ogarnięcie go umysłem, ramy te natomiast w wielu aspektach pokrywają się z wizją zawartą w *De rerum natura*. Okołowski, jak wyżej wspomniałem, zapewnia, że nie jest lemistą, jest on natomiast - jak sądzę - neolemistą. Ostatnią kontrowersją, o której chcę wspomnieć, jest potraktowanie Lema przede wszystkim jako filozofa, nie pisarza, co nie jest typowym podejściem w polskiej lemologii. Monografia skupia się na filozofii. Ta filozofia zawarta jest, zdaniem autora, przede wszystkim w utworach eseistycznych oraz w publicystyce Lema, dlatego też teksty beletrystyczne służą w książce raczej jako obrazowe

przykłady dla idei omawianych na podstawie prozy dyskursywnej. Dla mnie traktowanie Lema jako filozofa nie jest sporne. Lem był filozofem - to oczywiste. Trudno mi natomiast zgodzić się ze słowami Okołowskiego: „Ze względu na schematyczność myślenia podczepia się jednak jego utwory pod prozę *SF* ...” (s. 36). Lem pisał *science fiction* i niczyja schematyczność myślenia nie ma z tym nic wspólnego. Sam o sobie mówi „wybrałem fantastykę naukową, ponieważ zajmuję się ludźmi jako gatunkiem” (cyt. za: Okołowski, s. 36). Lem tak wybrał, a *s-f* nie jest czymś nieznaczącym dla jego myśli - jest poligonem dla filozofii. W *Summa technologiae* czytamy o metafizyce eksperymentalnej (odnośnie do wiar, które będą wyznawać stworzone przez człowieka homeostaty). Twórczość *s-f* też, w pewnym sensie, umożliwia swoistą metafizykę eksperymentalną.

Lem był filozofem i faktycznie zbudował system obejmujący wszystkie tradycyjne zagadnienia filozoficzne. Jest w nim naturalistyczna metafizyka, w skład której wchodzi: ontologia, antropologia i noologia. Jest w nim również racjonalistyczna epistemologia oraz chryścianocentryczna aksjologia. Rozważania z zakresu wszystkich tych dziedzin przeplatają się na kartach jego twórczości dyskursywnej oraz beletrystycznej. Dlatego system Lema, być może wielki na miarę tego z *Traktatu* Wittgensteina, musi się dopiero wyłonić dzięki systematyzującej pracy następnych pokoleń. Książka Okołowskiego stanowi wstęp do tej egzegezy.

Materia i wartości jest stanowczo najlepszą pracą o myśli Lema z jaką się spotkałem. Temat potraktowany jest w niej nowatorsko, wyczerpująco i dogłębnie. Błyskotliwa refleksja idzie tu w parze ze ścisłą i prostą argumentacją. Istotne jest przy tym jasno określone stanowisko autora, nie pozostawiające czytelnika z bezosobową analizą, co często zdarza się u innych, nawet dbających o ścisłość rozumowania filozofów.

MARTA DORENDA

WSPÓLNOTA AUTONOMICZNYCH JAŻNI?

Michael Sandel: *Liberalizm a granice sprawiedliwości*.
Warszawa, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne,
2009, 325 s.

W 1971 roku wydano pracę Johna Rawlsa pt. *Teoria sprawiedliwości*. Książka ta bez wątpienia wywarła znaczny wpływ na etykę oraz filozofię polityki i prawa¹. Uważa się, że praca ożywiła doktrynę polityczną, określaną ogólnym mianem liberalizmu. Trudno jest zbudować jego jednoznaczną definicję, jednakże jeden z jego aspektów, odpowiadający Rawlsowskiemu pojmowaniu tejże doktryny, oznacza, że każdy z nas jest w stanie wyjść poza własną rolę oraz więzi i zobowiązania, które posiadamy, by dokonać ich oceny. Oznacza to, że możemy myśleć o sobie jako o istotach wolnych od zobowiązań religijnych lub innych, które narzuciliśmy sobie jako członkowie określonej wspólnoty (pojmowanej w węższym zakresie jako stowarzyszenia, do których należymy, lub szerzej - jako naród). Potrafimy również poddać w wątpliwość owe role i zobowiązania, jak także rozważyć to, w jaki sposób uzupełniają się one z podobnymi przymiotami innych osób. Możemy zatem przyjąć wobec nich stanowisko neutralne i rozważyć, na ile odpowiadają one naszemu stylowi życia oraz jak ustosunkowują nas do społeczeństwa. Rezultatem powyższych rozważań może być wniosek, wedle którego jednostka podejmuje decyzję, iż przynależność do wspólnoty jest dla niej dobra, a korzyść płynąca z owej przynależności odczuwa zarówno sama jednostka, jak i społeczeństwo. Michael Sandel, analizując dzieło Rawlsa, podważa powyższe rozumowanie, stawiając pytanie o to, czy możemy postrzegać siebie jako jednostki odizolowane

¹ S. J. Whitfield: *Liberalism and the Limits of Justice*. "Worldview" nr 2, s. 191.

od wspomnianych zobowiązań, a co za tym idzie - czy możemy je obiektywnie ocenić?².

25 września 2009 roku, dwadzieścia siedem lat po publikacji *opus magnum* Sandela - pracy *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, ukazało się jej pierwsze polskie wydanie. Tłumaczenia podjął się Adam Grobler. Książka ta, niewątpliwie będąca jednym z najistotniejszych dzieł współczesnej filozofii polityki, stanowi „podstawowy punkt wyjścia dla myślenia o tym, jakie zasady sprawiedliwości winny obowiązywać w liberalno-demokratycznym społeczeństwie”³. Jakkolwiek Sandel nie proponuje w swojej pracy nowej, przełomowej teorii, przeprowadzona w spójny sposób krytyka *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa nie jest jedynie jej egzegezą. Stanowi ona wyczerpującą polemikę, wskazującą zastrzeżenia wobec fundamentalnych zasad konstruujących współczesną cywilizację. Sandel podważa główne założenie liberalizmu deontologicznego, wedle którego sprawiedliwość rozumiana jako bezstronność powinna być główną cnotą instytucji społecznych. Podążając za powyższym stwierdzeniem, Rawls buduje teorię zindywidualizowanej jaźni, którą odrzuca Sandel. Jego praca to nie tylko prosta krytyka liberalizmu deontologicznego lub samej pracy Rawlsa - jest to w głównej mierze krytyka autora *Teorii sprawiedliwości* jako deontologicznego liberała. Sandel rozpoczyna pracę *Liberalizm a granice sprawiedliwości* dyskusją z Rawlowską wizją Kanta jako „prototypu wyznawcy liberalizmu deontologicznego”⁴, konkludując wywód krytyką liberalizmu jako takiego. Można zatem uznać, iż *Teoria sprawiedliwości* posłużyła Sandelowi jako przyczynek do podważenia doktryny liberalizmu w szerszej perspektywie.

Uzasadniając swoje stanowisko, Sandel zestawia współczesny liberalizm z filozofią Kanta, do której odwołuje się sam Rawls. Dochodząc do granic doktryny stawiającej na piedestale wolność i autonomię jed-

² D. Matravers: *The limits of liberalism*, <http://www.open2.net/socictv/socialehange/liberalism.html>, 15/10/2009.

³ http://www.dziennik.tl/dziennik/europa/article424773/Liberalna_wspolnota_czwli_wytyczanie_granic_sprawiedliwosci.html, 15/10/2009.

⁴ S. Seagrave: *(Re)Discovering the Foundations of Liberalism in the Rawlsian Omission*, http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/l/9/7/8/8/pages197888/pl97888-1.php, 15/10/2009.

nostki, autor postuluje głębsze rozumienie wspólnoty, w której sprawiedliwość to nie tylko bezstronność. Zasady rządzące Sandelowską wspólnotą to nie „bezosobowe pryncypia”⁵, lecz reguły wypracowane przez zbiorowość, połączoną silnymi więziami i zaangażowaniem jej członków, których tożsamość została ukształtowana właśnie przez przynależność do owej zbiorowości. Nie są to przymioty zewnętrzne wobec zbiorowości oraz jej członków, lecz przeciwnie - przynależne im. Wspólnota opisuje nie tylko to, co oni *mają* jako współobywatele, ale raczej kim oni *są*, nie związek, jaki wybierają (jak w przypadku dobrowolnego stowarzyszenia), lecz więź, jaką odkrywają, nie zwykłe atrybuty, lecz składniki ich tożsamości⁶. Sandel wskazuje zatem na fakt, iż przynależność do różnego rodzaju wspólnot konstituuje nas jako osoby, nie możemy więc traktować koncepcji zindywidualizowanej jaźni jako punktu wyjścia do ustalania zasad rządzących społeczeństwem. Pozwala ona na realizację celów i założeń uznanych przez zbiorowość za słuszne, lecz wyklucza koncepcję wspólnoty konstytutywnej względem podmiotu.

Liberalne społeczeństwo unika narzucania jego członkom jedyne, uznanego za prawidłowy, stylu życia, pozwalając im wybrać własne wartości i cele. Oznacza to, że społeczeństwo musi być rządzone przez zasady sprawiedliwości, które nie presuponują żadnej określonej wizji dobrego życia⁷, a jedynie kooperację w celu osiągnięcia celów korzystnych dla członków wspólnoty. Na jakiej jednak podstawie można określić cel wspólny autonomicznym, niezależnym jednostkom? W pracy *Liberalizm a granice sprawiedliwości* Sandel dowodzi, że „całkowicie autonomiczna jaźń, za którą liberałowie chcieliby uznać obywatela współczesnej demokracji, to filozoficzna fikcja, niemająca nic wspólnego z rzeczywistością. Fikcja szkodliwa, a nawet groźna, gdy stanie się fundamentem dla zasad sprawiedliwości. Te ostatnie - zauważa Sandel - muszą zawsze uwzględniać wspólnotowy wymiar ludzkiej egzystencji”⁸.

⁵http://www.dziennik.pl/dziennik/europa/article424773/Liberalna_wspolnota_czyli_wytycza_nie_granic_sprawiedliwosci.html, 15/10/2009.

⁶ M. Sandel: *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, s. 144.

⁷ <http://www.ou.edu/cas/psc/booksandel.htm/> 15/10/1985.

⁸http://www.dziennik.pl/dziennik/europa/article424773/Liberalna_wspolnota_czyli_wytycza_nie_granic_sprawiedliwosci.html, 15/10/2009.

Wysunięta przez liberalizm wizja społeczeństwa jako wspólnoty kooperatywistycznej nie pozwala na zbudowanie wewnętrznie koherentnej teorii sprawiedliwości - warunki ku temu stwarza jedynie wspólnota konstytutywna.

Praca Sandela nawiązuje do myśli Arystotelesa, Hume'a, Kanta, Milla. Wskazuje ona na głęboką refleksję autora nad przedmiotem jego rozważań, stanowiąc jednocześnie inspirację dla innych przedstawicieli komunitaryzmu, mimo niechęci autora do przypisywania mu tego miana. Powstając w warunkach „amerykańskiej obsesji na punkcie praw jednostki”, *Liberalizm a granice sprawiedliwości* kładzie nacisk na obywatelską odpowiedzialność za wspólne dobro⁹. Mimo czasu, jaki dzieli ukazanie się książki na rynku amerykańskim, a jej publikację w Polsce, problemy poruszone przez Sandela pozostają aktualne. Wpływy jego myśli można odnaleźć zarówno w filozofii, jak i w praktyce politycznej, w której obecny jest podział na zwolenników zatowarowanego liberalnego społeczeństwa oraz tych, którzy idealnej organizacji życia społecznego upatrują w zbiorowości związanej wspólnie wypracowanymi wartościami. Lektura pracy Sandela skłania do rozważań nad sposobami pojmowania dobra i sprawiedliwości oraz przestrzega przed dyktatem ideologii politycznej poprawności.

⁹ Michael de Courcy Hinds, *Scholarship for Social Change*, „Carnegie Reporter”, vol. 2., no. 1, s. 12.

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

SPROSTOWANIE

W moim artykule o tzw. wywodzie jak z procy („Edukacja Filozoficzna” 48/2009) wniosek (8.6) został wyprowadzony wadliwie. W równoważności

$$- R(x,p) \Leftrightarrow R(x, - p),$$

gdzie formuła $R(x,p)$ znaczy, że obiekt x reprezentuje wartość logiczną zdania p , implikacja w prawo zachodzi tylko warunkowo: gdy ów obiekt w ogóle zdanie jakieś reprezentuje. Zamiast (8.6) mamy więc jedynie:

$$(8.6 \text{ bis}) R(x,q) \Rightarrow (- R(x,p) R(x, - p)),$$

przy czym drugą implikację można oczywiście wzmocnić tam do równoważności.

Poza tym nic w tekście artykułu od wniosku (8.6) nie zależy.

Warszawa. 13. 01. 2010.

ZAWARTOŚĆ NUMERÓW „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ” (1/1986 - 30/2000)¹

Vol. 1 1986. *Od Redakcji*, s. 5-7.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Piotr Sztompka: *Miejsce marksizmu w socjologii współczesnej*, s. 9-26; Ulryk Schrade: *Pojęcie człowieczeństwa na gruncie aksjologii marksizmu*, s. 27-41; Zbigniew Kuderowicz: *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*, s. 43-50; Józef Krakowiak: *Marksistowskie urzeczywistnianie filozofii a ideał transcendentalnej filozofii (I)*, s. 51-65.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Andrzej Kocikowski: *Z historii pewnego mitu: Marks i idealizacja*, s. 67-77; Tadeusz Lewandowski: *Glosa aksjologiczna, czyli o potędze dialogu*, s. 79-86.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Andrzej Książek: *Powołanie filozofii i filozofa*, s. 87-92.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Seminaria akademickie*, s. 93-96; *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1985)*, wykaz i autoreferaty, s. 97-113.

RECENZJE I NOTY. Zbigniew Szawarski: *Człowiek tworzy sam siebie (IV Krajowa Konferencja Lekarzy i Humanistów)*, s. 115-118.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Janusz Dobieszewski: *Sesja naukowa PAN w 100 rocznicę urodzin Tadeusza Kotarbińskiego*, s. 119-124; Andrzej Książek: *Spotkanie zorganizowane przez PTF w 100-lecie urodzin prof. Władysława Tatarkiewicza*, s. 125-127; Zdzisław Majecki: *Filozoficzne aspekty ewolucji*, s. 129-132; Witold Mackiewicz: *Filozofia pokoju*, s. 133-139; Jacek J. Jadacki: *Quid est veritas? Wykłady prof. P. T. Geacha w Uniwersytecie Warszawskim*, s. 141-146; *Konkurs na podręczniki akademickie z zakresu nauk społecznych*, s. 147-151.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY. *Nabytki biblioteki WFiS UW, IFiS PAN, PTF w 1985 r.*, s. 153-159.

Vol. 2 1987. *Do Czytelników Edukacji Filozoficznej* - Zespół redakcyjny, s. 5.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Iwona Lorenc: *Antymetafizyczne myślenie o sztuce (Heidegger, Adorno, Merleau-Ponty)*, s. 7-25; Józef Krakowiak: *Marksistowskie urzeczywistnianie filozofii a ideał transcendentalnej filozofii (II)*, s. 27-36; Michał Hempoliński: *W obronie obiektywności prawdy*, s. 39-55; Władysław Kot: *Próba typologii szkół filozoficznych marksizmu w Polsce lat*

¹ Wykaz zawartości numerów 31-50 zostanie opublikowany w kolejnym numerze czasopisma.

siedemdziesiątych, s. 57-75; Włodzimierz Lorenc: *Współczesne modele filozoficznej samowiedzy marksizmu*, s. 77-94; Henryk Pisarek: *Dialektyka ogólnego, szczegółowego i Jednostkowego w procesie budownictwa socjalistycznego*, s. 95-113; Tadeusz Mendelski: *Spory o materializm historyczny w marksizmie angielskim*, s. 115-136; Maria Wałęska-Siempińska: *O etycznych przesłankach socjalizmu Edwarda Abramowskiego*, s. 137-150.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Bogusław Jasiński: *Czy marksizm jest filozofią?*, s. 151-165; Witold Mackiewicz: *Brzozowski czytany dzisiaj*, s. 167-171.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Kai Nielsen: *Wolność w świetle psychoanalizy*, s. 174-188; Janusz Dobieszewski: *Epikur czyli sztuka korzystania z przyjemności*, s. 189-198; Witold Mackiewicz: *Kant - wybrane problemy epistemologii*, s. 199-208; Jan Woleński: *Stanisław Leśniewski i jego rola w historii logiki*, s. 209-226; Irena Trzciniecka-Schneider: *Struktura logiczna pewnych błędów językowych*, s. 227-240; Jan Szmyd: *Uzasadnienie społeczne i pedagogiczno-psychologiczne nauczania filozofii w szkole średniej i wyższej*, s. 241-255; *Nauczanie filozofii w USA*, tłum. Marek Dosek, s. 257-272.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Tezy seminariów*, s. 273-275.

RECENZJE I NOTY. Bogusław Wolniewicz: *Z antropologii Tadeusza Kotarbińskiego* (Janina Kotarbińska, red.: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*), s. 279-282; Stanisław Pazura: *Współczesna etyka niemiecka* (K. Sauerland: *Od Diltheya do Adorna*), s. 283-289; Jacek J. Jadacki: *Panorama Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* (J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*), s. 291-307; Andrzej M. Kaniowski: *Szkoła Frankfurcka*, s. 309-312; Hanna Puszko-Miś: *Popularyzacja francuskiej filozofii* (Z Drozdowicz; *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie*), s. 313-318; Andrzej Książek: *Filozofia i sztuka* (Wł. Tatarkiewicz: *O filozofii i sztuce*), s. 319-330; Barbara Szotek: *Próba współczesnej filozofii niemetafizycznej* (S. Sarnowski: *Świadomość i czas*), s. 331-335; Urszula Zalewska: *Myśliciel wszechstronny* (*Myśl i życie*, opr. zbiór.), s. 337-340.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Marek Fritzhand: *Wizyta Richarda B. Brandta*, s. 341; Witold Mackiewicz: *Przygotowania do Piątego Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego*, s. 343-344; Eugeniusz Górski: *V seminarium historii filozofii hiszpańskiej*, s. 345-349; Krzysztof Wieczorek: *Wiosenna szkoła filozoficzna Uniwersytetu Śląskiego*, s. 351-356; Rafał K. Krajewski: *Upowszechniać filozofię!*, s. 357-359.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY. *Nabytki książkowe biblioteki WFiS UW, IFiS PAN, PTF w l. 1985-1986.*

Vol. 3 1987. *Nauczanie filozofii w szkołach wyższych - ankieta redakcji*, s. 5. *Odpowiedzi na ankietę*: Czesław St. Bartnik, Antoni. B. Stępień, Jan Woleński, Bogusław Wolniewicz, Witold Mackiewicz, s. 7-16.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Kurt Reiprich: *Nauki przyrodnicze i społeczne - relacje i problemy*, s. 17-26; Dymiter Ginew: *Próba analizy pojęcia „rekonstrukcja poznania naukowego”*, s. 27-36; Janusz Wiśniewski: *Kategoria przyczynowości w filozofii marksistowskiej*, s. 37-51; Ryszard Miśkiewicz: *Prześlanki „Retrospekcji przewrotowej” Kazimierza Kełles-Krauza*, s. 53-70; Andrzej Miś: *Czy Marksowska ekonomia polityczna jest nauką humanistyczną?*, s. 71-88; Joanna Górnicka: *Granice sumienia*, s. 89-104; Hanna Puszek: *U źródeł Sartrowskiej syntezy filozofii i literatury*, s. 105-119.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Fred H. Eidlin: *Przeznaczenie czy działanie: Marks, Popper i historia*, s. 121-138; Witold Mackiewicz: *Kilka uwag o tym, co jest i o tym, czego nie ma*, s. 139-158; Marek Czechowicz: *Kilka uwag o nowym podręczniku religioznawstwa*, s. 159-166; Jerzy Rosiewicz: *Komentarz do opinii o nowym podręczniku religioznawstwa*, s. 167-170.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Stefan Sarnowski: *Nurt fenomenologiczny w filozofii współczesnej*, s. 171-181; Zbigniew Musiał: *Spór o Plechanowa w „Roku wielkiego przełomu”*, s. 183-202; Krzysztof Wojciechowski: *Czym są siły wytwórcze?*, s. 203-218; Krzysztof Wieczorek: Andrzej Nowicki - polski filozof spotkania, s. 219-231; *Filozofia marksistowski-leninowska w ZSRR*, s. 233-261; *Program nauczania filozofii na studiach uniwersyteckich we Francji*, s. 263-269; Ewa Falkowska: *O filozofii w szkołach i uczelniach marokańskich*, s. 271-276.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1986) - wykaz i tezy*, s. 277-292; *Informacja o resortowych programach badawczych*, s. 293-300.

RECENZJE I NOTY. Czesław Głombik: *Od krytyki religii do teorii kultury i historii filozofii* (A. Nowicki: *Zarys dziejów krytyki religii*), s. 301-306; Jan Sikora: *Eugeniusza Grodzińskiego myślenie hipotetyczne* (E. Grodziński: *Myślenie hipotetyczne*), s. 307-310; Ewa Dorobińska: *Rzecz o zdrowym rozsądku* (T. Hołówka: *Myślenie potoczne*), s. 317-322; Andrzej Miś: *Antologia marksistowskiego literaturoznawstwa (Teoria badań literackich za granicą, antologia, wybór S. Skwarczyńska)*, s. 323-327; Janusz Wojczakowski: *Filozoficzne podstawy literaturoznawstwa marksistowskiego* (B. Owczarek: *Twórczość i komunikacja literacka*), s. 329-336; Teresa Hołówka: *Wieża Babel* (J. M. Tortosa: *Polityka językowa a języki mniejszości*), s. 337-339; Jerzy Rosiewicz: *W kręgu filozofii współczesnej* (J. Szymański: *Szkice o filozofii współczesnej*), s. 341-346; *Książki nadesłane*, s. 347-357.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Barbara Markiewicz: *Aktualne znaczenie myśli Franza Rosenzweiga*, s. 359-364; Henryk Pisarek: *Drugi międzynarodowy kongres bułgarystyki*, s. 365-366; Henryk Pisarek: *Dialektyka obiektywnych i subiektywnych uwarunkowań*, s. 367-368; Horst

Wessel: *Uwagi o nie-tradycyjnej teorii orzekania*, s. 369-375; Ryszard Banajski: *Młodzieżowe spotkania z filozofią*, s. 377-385.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY. Wykaz nabytków biblioteki WFiS UW, IFiS PAN, PTF w r. 1986, s. 387-395.

MATERIAŁY. Bogusław Wolniewicz, oprac.: *Tadeusz Kotarbiński: uczony i myśliciel*, s. 397-408; Jacek J. Jadacki, oprac.: *Władysława Tatarkiewicza autoportret filozoficzny*, s. 409-426.

Vol. 4 1988. *Do Czytelników „Edukacji Filozoficznej”*, s. 7; *Ankieta redakcji nt. Nauczanie filozofii w szkołach wyższych*, s. 9.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Zdzisław Cackowski: *Działanie i wartości*, s. 11-32; Jerzy Kmita: *Prawda konwencjonalizmu*, s. 33-47; Witold Mackiewicz: *Nietzsche, prawda, fałsz i szczerłość w „Pałubie” Karola Irzykowskiego*, s. 49-59; Hanna Puszko: *Jean-Paul Sartre: myśliciel epoki kryzysu*, s. 61-78; Maria I. Łojewska: *Irracjonalizm w nauce*, s. 79-95; Włodzimierz Kaczocho: *Filozoficzno-teoretyczne problemy kultury w pisarstwie Ludwika Krzywickiego*, s. 97-109; Andrzej Przylębski: *Dialog filozoficzny Rickerta i Laska*, s. 111-121; Grzegorz Banaszak: *Współczesna świadomość muzyczna*, s. 123-137; Józef A. Dobrowolski: *Giambattista Della Porta*, s. 139-149; Kwasi Wiredu: *Spór o pojęcie i istnienie filozofii afrykańskiej*, s. 151-159.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Stefan Sarnowski: *O militariach w filozofii*, s. 161-165; Witold Mackiewicz: *Płacz czy zgrzytanie zębów?*, s. 167-169; Jacek J. Jadacki: *Principia phenomenologica*, s. 171-201.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Wolfgang Dick, Gisela Mahnert: *Rola marksizmu w kształtowaniu świadomości studentów*, s. 203-209; Henryk Szabala: *W cieniu Kartezjusza*, s. 211-232; Jędrzej Stanisławek: *O materii oraz o materializmie marksistowskim*, s. 233-244; Sławomir Swerdon: *Miejsce filozofii w systemie kształcenia lekarzy*, s. 245-251; Seweryn Szatkowski: *Udział etyki w edukacji humanistycznej lekarzy*, s. 253-259; Zenon Maćkowiak: *Filozofia a kształcenie lekarzy*, s. 261-267; *Nauczanie filozofii w Kanadzie*, s. 269-283; Kwasi Wiredu: *Filozofia i ideologia*, s. 285-289.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW: *Seminaria w r. akad. 1987/1988*, s. 291-292; Andrzej Nowicki: *Filozofia muzyki*, s. 293-299.

RECENZJE I NOTY. Anna Jamroziakowa: *Metafizyka piękna* (P. Jaroszyński: *Metafizyka piękna*), s. 301-311; Andrzej Miś: *Konserwatywny mit* (E. J. Mishan: *Spór o wzrost gospodarczy*), s. 313-319; Jakub Mosz: *O naturze wartości estetycznych*, s. 321-325; Adam Czerniak: *O sposobie uatrakcyjniania chrześcijaństwa* (E. L. Mascall: *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*), s. 327-332; Danuta Sobczyńska: *Szkice czyli o przewartościowaniu dialektyki* (J. Such: *Szkice o dialektyce*), s. 333-341; Maria I. Łojewska: *W kręgu współczesnej filozofii nauki* (J. Niżnik, red.: *Rozwój nauki a spo-*

łączny kontekst poznania), s. 343-351; Wojciech Polikowski: *Polscy humaniści o czasie* (Z. Cackowski, J. Wojczakowski, red.: *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*), s. 353-358; Andrzej Gierasimczuk: *Utopia nowego modelu racjonalności* (A. N. Ermolenko, K. J. Rajda: *PrevraScennye formy socjalnoj racjonalnosti*), s. 359-366; Krzysztof Wojciechowski: *Rozsądek i sumienie* (Z. Szawarski: *Rozmowy o etyce*), s. 367-370; Jerzy Rosiewicz: *O wybranych zagadnieniach filozofii* (I. Kutrzeba, J. Mrozek: *Wybrane zagadnienia filozofii*), s. 371-376; Krzysztof B. Kruszewski: *Magia i metoda* (M. Buchowski: *Magia. Jej funkcje i struktura*), s. 377-385; Andrzej Miś: „*Actuel Marx*”, s. 387-389; Jarosław Rolewski: *Pojęcia i syntezy* (M. Czarnawska, J. Kopania, red.: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*), s. 391-395; Andrzej Gierasimczuk: *Radziecka filozofia w warunkach przebudowy i otwartości*, s. 397- 405; Jerzy Rosiewicz: *Książki nadesłane*, s. 407-437.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Mieczysław Omyła: *LMPS '87*, s. 439-440; Witold Mackiewicz: *Spółeczne zadania filozofii*, s. 441-446; Krzysztof Wojciechowski: *Konferencja etyczna w Dubrowniku*, s. 447-451; Andrzej Książek: *Sztuka i wielkie systemy filozoficzne*, s. 453-456; Alicja Przyłuska-Fischer: *Etyczne aspekty przerywania ciąży i zapłodnienia in vitro*, s. 457-463; Jerzy Rosiewicz: *Przedmioty humanistyczne*, s. 465-470; Czesław Gryko: *Ogólnopolski zespół filozofii kultury i filozofii polskiej XX wieku*, s. 471- 480; Krzysztof Wojciechowski: *Filozofia w dobie przemian*, s. 481-482.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY. *Nabytki biblioteki WFiS UW, IFiS PAN, PTFwr. 1987*, s. 483-489.

Vol. 5 1988. *Do Czytelników „Edukacji Filozoficznej”*, s. 7; *Nauczanie filozofii w szkołach wyższych - ankieta*, s. 9;

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Jan Woleński: *Klasyfikacja rozumowań*, s. 23-51; Ewa Dorobińska: *Znak i struktura jego opisu*, s. 53-74; Marek Szulakiewicz: *Tradycja i perspektywy filozofii*, s. 75-86; Andrzej Malkiewicz: *Rozwój kategorii teoretycznych materializmu historycznego*, s. 87-100; Józef Orzeł: *Wielka Teoria - pojęcie dialektyki u Karola Marksa*, s. 101-113; Wojciech Herman: *Epistemologia Karła Poppera*, s. 115-131; Andrzej Przyłbski: *Victor E. Franki: wolność w obliczu logosu*, s. 133-141; Adam Hayto: *Trwałość a zanik czynników dziejowych. Hegel i Fromm w perspektywie Marksa*, s. 143-162; Jerzy Rosiewicz: *Mimesis i przemoc jako źródła religii i kultury*, s. 163-182; Tatiana F. Kuzniecowa: *Problemy wiedzy o społeczeństwie a zasada historyzmu: aspekty metodologiczne*, s. 183-193.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Czesław Głombik: *Wokół „klasyczności” Brzozowskiego*, s. 199-208; Witold Mackiewicz: *W jednej ręce chleb, a w*

drugiej kamień, s. 209-215; Witold Mackiewicz: *Marksizm jako filozofia społeczna*, s. 217-228.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Wacław Mejbaum: *Filozofia Kartezjusza*, s. 229-248; Jędrzej Stanisławek: *O dialektyce*, s. 249-262; Andrzej Miś: *Ontologia jako wstęp do filozofii*, s. 263-274; Andrzej C. Leszczyński: *Filozofia jako element kultury*, s. 275-286; Patrick Costello: *Indoktrynacja a filozofia dla dzieci*, s. 287-297; Ignacy S. Fiut, Piotr Górski: *Nauczanie filozofii w Akademii Górniczo-Hutniczej im. St. Staszica w Krakowie*, s. 299-304; Marek Wykurz: *Edukacja filozoficzna inżynierów*, s. 305-311.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1987)*, Wykaz, Autoreferaty, s. 313-342.

RECENZJE I NOTY. Ewa Dorobińska: *O radzieckim podręczniku do logiki (V. I. Kirillov, A. A. Starčenko: Logika)*, s. 343-347; Ignacy S. Fiut: *Czy Husserl był materialistą transcendentnym?* (J. Szewczyk: *O fenomenologii E. Husserla*), s. 349-356; Czesław Gryko: *Socjologia kultury: krytyka i odnowa (A. Tyszką: Interesy i ideały kultury)*, s. 357-363; A. Hayto: *O filozofii filozoficznie* (J. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu*), s. 365-372; Teresa Holówka: *Filozofia a pojęcie zdrowego rozsądku* (S. Zabieglik: *Krzywe zwierciadło filozofii...*), s. 373-376; Bohdan Misiuna: *O radości afirmacji* (J. Ching-hsiung Wu: *O radości*), s. 377-386; Stefan Sarnowski: *Materiały pomocnicze z filozofii do nauczania literatury w szkołach średnich* (M. Łojek: *Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich*), s. 387-389; Krzysztof Wojciechowski: *Etyka i medycyna (W kręgu życia i śmierci, wybór Z. Szawarski)*, s. 391-394; Bogusław Wolniewicz: *System Suszki opisany* (M. Omyła: *Zarys logiki nefregowskiej*), s. 395-397; Jerzy Rosiewicz: *Książki nadesłane*, s. 399-418.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Bolesław Andrzejewski: *Międzynarodowy kongres w Cordobie*, s. 419-420; Maria Jonczyk-Rosół: *Marksizm po Marksie*, s. 421-427; Andrzej Miś: *Kultura i postęp naukowo-techniczny*, s. 429-433; Magdalena Środa: *Etyka i wychowanie seksualne*, s. 435-442.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY. *Ważniejsze nabytki książkowe*, s. 443-445.

MATERIAŁY. Wykłady Kazimierza Ajdukiewicza z teorii poznania w r. akad. 1930-1931, s. 447-474; Andrzej Miś: *Illariona I. Kaufmana recenzja z Kapi-tału Marksa*, s. 475-477; Illarion I. Kaufman: *Punkt widzenia krytyki ekonomii politycznej u K. Marksa*, s. 479-489; Ryszard Jadczak: *Memoriał PTF we Lwowie..., rękopis K. Twardowskiego*, s. 491-496.

Vol. 6 1988. *Do Czytelników „EF”*, s. 5-8; *Ankieta „EF”*, s. 9-11.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Józef A. Dobrowolski: *Atheismus Triumphatus Tomasza Campanelli*, s. 13-21; Ireneusz Bober: *Wokół sporów o filozofię w Polsce międzywojennej*, s. 23-42; Edmund Leach: *Kultura i komunikowanie*,

s. 43-67; Stefan Snihur: *Czas a pojęcie istnienia*, s. 69-85; Jacek J. Jadacki: *O istocie prawdziwości*, s. 87-97; Artur Dorobiński: *Próba rekonstrukcji kulturowego ujęcia nauki na przykładzie koncepcji Ludwika Flecka*, s. 99-20; Andrzej Miś: *Relacje między filozofią a ekonomią polityczną*, s. 121-128; Edward W. Gierusow: *Dialektyka procesów przemiany i ochrony biosfery*, s. 129-137; Krzysztof Wojciechowski: *Potrzeba i interes jako punkty odniesienia wartości w filozofii marksizmu (I)*, s. 139-154.

POLEMIKI i DYSKUSJE. Bohdan Chwedeńczuk: *Oświadczenie*, s. 157; Witold Mackiewicz: *Obłuda pełna elegancji*, s. 157-159; Krzysztof Kucharski: *Czym są i czym nie są siły wytwórcze?*, s. 161-181; Krzysztof Wojciechowski: *Odpowiedź Tradycjonalistom*, s. 183-191; Zbigniew Musiał: *Państwo-wytwórczy wymiar stalinizmu*, s. 193-199.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Ekkehard A. Satris: *Studencki relatywizm*, s. 201-216; Ekkehard Martens: *Dydaktyka filozoficzna*, s. 217-236; Zdzisław Czarniecki: *Świat - jego jedność i różnorodność*, s. 237-255.

RECENZJE I NOTY. Zbigniew Zwoliński: *Ontologia jako filozofia (W. Galewicz: N. Hartmann)*, s. 257-264; Andrzej M. Faliński: *O kryzysie w filozofii nauki (A. Motyka: Ideał racjonalności)*, s. 265-271; Andrzej Gierasimczuk, Eugeniusz Piulski: *Miejsce filozofii w kulturze duchowej społeczeństwa (T. I. Adulo: Kultura, filozofia i duchowyj mir celoveka)*, s. 273-280; Ignacy S. Fiut: *Antologia tekstów filozoficznych dla młodzieży szkół średnich (B. Markiewicz: Filozofia dla szkół średnich)*, s. 277-280; Maciej Potępa: *Dialektyka Schleiermachers (F. D. Schleiermacher: Dialektik [1811])*, s. 281-286; Artur Dorobiński: *Teoria ewolucji - nauka czy mit? (F. Jacob: Gra możliwości)*, s. 287-292; Danuta Sobczyńska: *Teorie biogenezy a edukacja filozoficzna przyrodników (W. Ługowski: Paradoks powstania życia)*, s. 293-300; Jerzy Kosiewicz: *Ekonomia polityczna a filozofia w myśli Marksa (Andrzej Miś: Status metodologiczny marksowskiej ekonomii politycznej)*, s. 301-303; Jerzy Kosiewicz: *Nowości wydawnicze*, s. 305-334.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Krzysztof Wojciechowski: *Etyka marksistowska na rozdrożu*, s. 335-340; Henryk Pisarek: *Rewolucja i socjalizm*, s. 341-342; Adam Chmielewski, Leszek Koczanowicz: *Seminarium Wittgenstein and the philosophy of culture*, s. 343-344; Ryszard Banajski: *X Młodzieżowy Turniej Wiedzy Filozoficznej*, s. 345-347; Ewa Balcerrek: *Polska edycja „Zarysu krytyki ekonomii politycznej” Marksa*, s. 349-355; Andrzej Przyłębski: *Wolność i historia*, s. 357-367; Włodzimierz Lorenc: *VIII Sympozjum programu „Filozofia pokoju”*, s. 369-387; (wm): *Wizyta Freda H. Eidlina*, s. 379.

Vol. 7 1989. *Do Czytelników „Edukacji Filozoficznej”*, s. 5-8; *Ankieta na temat nauczania filozofii w szkołach wyższych*, s. 9.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Jan Zygmunt: *Wokół „Prawdy i dowodu” Alfreda Tarskiego*, s. 11-28; Wiesław Gumuła: *Marksowskie pojęcie klasy społecznej*, s. 29-46; Eugeniusz Grodziński: *Nazwy puste w logice Arystotelesa a w logice współczesnej*, s. 47-65; Włodzimierz Kaczocha: *Kultura demokratyczna w koncepcji Edwarda Abramowskiego*, s. 67-78; Zbigniew Drozdowicz: *O psychologicznych uwarunkowaniach historiozofii epoki Oświecenia*, s. 79-92; Krzysztof Wojciechowski: *Potrzeba i interes jako punkty odniesienia wartości w filozofii praktycznej marksizmu (II)*, s. 93-105; Andrzej A. Gierasimczuk: *Przyczynek do zagadnienia struktury kultury socjoekologicznej*, s. 107-122.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Ewa Dorobińska: *Koryfeusze filozofii języka na cenzurowanym (Eugeniusz Grodziński contra Tarski, Frege, Carnap i Morris)*, s. 123-137; Eugeniusz Grodziński: *Jeszcze jedna strona w polemice (na marginesie uwag Ewy Dorobińskiej o mojej dyskusji z koryfeuszami)*, s. 139-149; Bogusław Wolniewicz: *Ewolucja a rewolucja*, s. 151-155; Adam Chmielewski: *Uwagi o wychowaniu w filozofii*, s. 157-171; *Stalin i stalinizm (dyskusja redakcyjna nad artykułem Zbigniewa Musiała: „Państwowotwórczy wymiar stalinizmu”)*, s. 173-190.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Zdzisław Czarnecki: *Spory wokół pojęcia prawdy*, s. 191-202; Aleksander Ochocki: *Lenin*, s. 203-213; Roman Rudziński: *Ontologiczna analiza egzystencji u Martina Heideggera*, s. 215-234; Maryann Ayim: *Dominacja i przemoc w dyskusjach akademickich*, s. 235-247; A. G. Spirkin: *Światopogląd jako problem filozoficzny*, s. 249-269; Urszula Wilke: *Nauczanie etyki w szkołach wyższych w NRD*, s. 271-277; Jerzy Rosiewicz: *Instrumentalnie czy autotelicznie — komentarz do tekstu Urszuli Wilke*, s. 279.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Andrzej Nowicki: *Filozofia warsztatu pracy twórczej i warsztat filozofii portretu*, s. 281-309; Andrzej Kołakowski: *Idea uspołecznienia w polskiej myśli socjalistycznej (I)*, s. 311-330; *Seminaria w Instytutach Filozofii 1988/1989*, s. 331-332.

RECENZJE I NOTY. Ryszard Panasiuk: *U początku drogi klasycznej filozofii niemieckiej* (Barbara Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu*), s. 333-341; Krzysztof J. Nahlik: *Prekursor Kuhna* (Ludwik Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego*), s. 343-348; Dorota Horbaczewska: *O pożytkach z logiki* (Narcyz Łubnicki: *Nauka poprawnego myślenia*), s. 349-355; Maria Kostyszak: *Państwo a społeczeństwo obywatelskie (The State and Civil Society)*, s. 357-364; Włodzimierz Lorenc: *Główne dzieło Lukácsa po polsku* (G. Lukacs: *Historia i świadomość klasowa*), s. 365-370; Ireneusz Bober: *Nowa książka o szkole Iwowsko-warszawskiej* (M. Hempoliński, red.; *Polska filozofia analityczna*), s. 371-380; Jarosław Lindenberg: *Pozostaną nieznani* (Czesław Głombik: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie*), s. 381-386; Jerzy

Kosiewicz: *Historia filozofii a filozofia systematyczna* (A. T. Peperzak: *System and History in Philosophy*), s. 387-395; Andrzej Miś: *Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka* (T. Płużański: *Poszukiwania*), s. 397-403; Nowości wydawnicze, s. 405-411.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Ewa Dorobińska: *Renesans nietzscheanizmu a marksizm współczesny*, s. 413-423; Jerzy Rosiewicz: *Sesja naukowa Polskiego Towarzystwa Religioznawczego*, s. 425-428; Piotr Wiench: *Sens polskiej historii i współtworzenie przyszłości Polski*, konferencja, s. 429-431.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY. Wykaz ważniejszych nabytków WFiS UW, IFiS PAN, PTF w r. 1988, s. 433-439.

MATERIAŁY. Krzysztof Rak: *Rozprawa konkursowa Kanta z roku 1763*, s. 441-444; Krzysztof Rak, tłum.: I. Kant: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*, s. 445-468.

Vol. 8. *Do Czytelników*, s. 5-8.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Martin Jay: *Topografia marksizmu zachodniego*, s. 9-28; Stefan Symotiuik: *Afirmacja reizmu i reifikacji*, s. 29-42; Seweryn Dziamski: *Problematyka aksjologiczna w marksizmie (I)*, s. 43-59; Józef Piórczyński: *Człowiek w filozofii Jakuba Böhmego (I)*, s. 61-78; Tadeusz Kamiński: *Żądza władzy jako źródło wojny w filozofii Bertranda Russella*, s. 79-95; Krystyna Krauze-Błachowicz: *Kilka uwag na temat pojęcia substancji u Leibniza*, s. 97-107; Janusz Dobieszewski: *Michał Bakunin - teoria rewolucyjna jako filozofia negacji*, s. 109-127; Maciej Kociuba: *Dialektyczność jako wartość epistemologiczna u Bachelarda*, s. 129-150.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Ulrich Schrade: *Czy to, czego nie ma, w ogóle może być?*, s. 151-167; Witold Mackiewicz: *Zamiast polemiki*, s. 169-172; Władysław Kaniowski: *Nietzsche sfałszowany?*, s. 173-194; Leszek Kusak: *O fałszowaniu spuścizny Nietzschego*, s. 195-207; Władysław Kaniowski: *Leszkowi Kusakowi w odpowiedzi*, s. 209-212; Włodzimierz Lorenc: *Przyczynek do sporu o filozofię marksistowską: Lucien Seve*, s. 213-232.

DYDAKTYKA I FILOZOFIA. Andrzej Książek: *Dobro i szczęście w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, s. 233-251; Jadwiga Salamon: *Wartości narodowe w towianizmie*, s. 253-262.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii - wykaz i autoreferaty*, s. 263-278; Andrzej Kołakowski: *Idea uspołecznienia w polskiej myśli socjalistycznej (II)*, s. 279-300.

RECENZJE I NOTY. Tadeusz Czernik: *Próba nowego myślenia* (Fritjof Capra: *Punkt zwrotny*), s. 301-307; Inga Dankowska: *Wokół problematyki laicyzowania się kultury* (D. Tanalski, S. Szydłowski, red.: *Dialektyka świecczenia kultury*), s. 309-320; Ignacy S. Fiut: *Antropologia filozoficzna - wytwór*

filozofii niemieckiej (H. Plessner: *Pytanie o conditio humana*), s. 321-327; Maria L. Łojewska: *Rozwój techniki i wzrost odpowiedzialności* (P. T. Durbin, red.: *Technology and Responsibility*), s. 329-338; Andrzej Miś: *Nowa książka o Heideggerze i inne teksty filozoficzne* (Bogdan Baran: *Saga Heideggera*), s. 339-342; Kazimierz Urban: *O podręczniku religioznawstwa* (Józef Keller: red.: *Zarys religioznawstwa*), s. 343-347; *Nowości wydawnicze*, s. 349-361.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Krystyna Moliter: *Człowiek i przyroda*, s. 363; *Wokół oddziaływania myśli Hegla*, s. 365.

MATERIAŁY. Krzysztof B. Kruszewski: *Próba określenia istoty obcości*, s. 367-380.

Vol. 9 1989. *Do Czytelników*, s. 5-8.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Pierre Bourdieu: *Nauki społeczne a filozofia*, s. 9-22; Olivier Mongin: *Paradoksy polityki*, s. 23-43; Stefan Sarnowski: *O polityce refleksje filozoficzne*, s. 45-70; Seweryn Działowski: *Problematyka aksjologiczna w marksizmie (II)*, s. 71-93; Jadwiga Mizińska: *Człowiek - istota aksjologiczna*, s. 95-109; Józef Piórczyński: *Człowiek w filozofii Jakuba Böhme (II)*, s. 111-129.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Grzegorz Działowski: *Wstęp do marksistowskiej filozofii sztuki*, s. 131-137; Iwona Lorenc: *Spór o filozofię sztuki*, s. 139-145.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Barbara Olszewska-Dyoniziak: *Stan obecny i przyszłość antropologii kulturalnej*, s. 148-167; Ewa Klimowicz: *Talcott Parsons o miejscu i funkcji wartości w systemie działania jednostki ludzkiej*, s. 169-186; Eugeniusz M. Babosow, Edward W. Girusow, Andrzej A. Gierasimczuk: *Radziecka filozofia w dobie przemian*, s. 187-196.

RECENZJE I NOTY. Anna Jamrozikowa: *Sztuka jako filozofia* (Alicja Kuczyńska: *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*), s. 197-205; Romana Kolarzowa: *Niemetafizycznie o sztuce* (Hanna Puszek: *Metafizyka a zmienność sztuki*), s. 207-210; Józef Krakowiak: *Dzieje filozofii świata humanistycznego* (Bogdan Suchodolski, Irena Wojnar: *Humanizm i edukacja humanistyczna*), s. 217-224; Włodzimierz Lorenc: *Rozmowy o dialektyce - stare treści w pozornie nowej formie* (B. Kiedrow: *Rozmowy o dialektyce*), s. 225-230; Marzanna Łągiewska: *Problemy antropologii filozoficznej* („Folia Philosophica” nr 6), s. 231-237; Edward Niesyty: *Synteza katolickiej antropologii* (W. Granat: *Personalizm chrześcijański*), s. 239-245; Maciej Potępa: *Filozofia Karla Jaspersa* (K. Salamun: *Karl Jaspers*), s. 247-252; Stanisław Różycki: *Szkice o polityce i filozofii* (Marian Dobrosielski: *Z polityki i filozofii*), s. 253-260; Andrzej Szubzdą: *Profile racjonalności z profilu i en face* (A. L. Zachariasz, red.: *Profile racjonalności*), s. 261-267; Andrzej L. Zachariasz: *Etyka prostomyślności a człowiek i technika* (Józef Bańka: *Świat poręczenia moral-*

nego), s. 269- 279; *Noty o książkach*, s. 281-314; *Książki nadesłane i nowości wydawnicze*, s. 315-318.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Ryszard Banajski: *Pierwsza Olimpiada Filozoficzna*, s. 319-322; Ewa Falkowska: *Juliana Huxley'a koncepcja filozofii dla UNESCO*, s. 323-331; Jerzy Rosiewicz: *Problemy i perspektywy etyki oraz wychowania w Związku Radzieckim*, s. 333-338.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY. Wykaz nabytków bibliotek WFiS UW, IFiS PAN, PTF w 1988 r., s. 339-348.

MATERIAŁY. Józef Dębowski: *Koncepcja gnozeologiczna Narcyza Łubnickiego*, s. 349-394; Bogusław Wolniewicz: *Szkic do postaci Tadeusza Czeżowskiego*, s. 395-408; Ryszard Jadcak: *Seminarium filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, s. 409-415; Jan Szmyd: *Z badań nad irracjonalizmem w Polsce*, s. 417-424.

Vol. 10 1990. *Do Czytelników*, s. 5-7.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY. Clemens Burrichter: *W jakiej mierze nauki humanistyczne mają humanistyczny charakter?*, s. 9-16; Oswald Schwemmen: *Kiedy nauki humanistyczne staną się humanistyczne?*, s. 17-27; Krzysztof Wojciechowski: *Komentarz do odczytu Clemensa Burrichtera*, s. 29-32; Zbigniew Drozdowicz: *Przeszłość i przyszłość nauki w ujęciu Renana*, s. 33-42; Jan Woleński: *Argumentacje filozoficzne*, s. 43-59; Piotr Kawiecki: *Filozofia kultury a wartości awangardowe i estetyczne*, s. 61-70.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Zbigniew Drozdowicz: *Pochwała Descartesa czyli manowce apologetyki*, s. 71-75.

DYDAKTYKA FILOZOFII. Andrzej L. Zachariasz: *Filozofia jako racjonalizacja rzeczywistości*, s. 77-87; Ryszard Jadcak: *Kazimierz Twardowski o języku filozofii i zasadach krytyki naukowej*, s. 89-101; Sabina Zaprzaluk-Kruszyńska: *Strukturalizm diachroniczny Jeana Piageta*, s. 103-112; G. F. Schueler: *Studenci oceniają nauczycieli filozofii*, s. 113-115; Clayton Morgareidge: *Nauczanie Marksa za pomocą „Jaskini Platona”*, s. 117-123; Teresa Domagała: *Leopold Blaustein - nauczyciel filozofii*, s. 125-128.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Marek Szczepański: *Autoreferat rozprawy doktorskiej*, s. 129-134; *Wykaz seminariów w r. akad. 1989/1990*, s. 135-136.

RECENZJE I NOTY. Grzegorz Dziamski: *Awangarda początku stulecia* (Grzegorz Gazda: *Awangarda - nowoczesność i tradycja*), s. 137-142; Czesław Gryko: *O „dobrym” i „złym” prawie (Kultura prawna i dysfunkcjonalność prawa)*, s. 143-146; Krystyna Haba: *Tatarkiewiczowski klimat* (Alicja Kuczyńska, red.: *Estetyka pluralistyczna. Sympozjum w setną rocznicę urodzin Władysława Tatarkiewicza*), s. 149-152; Waldemar Hanasz: *Florencki sekretarz wciąż ekscytuje* (Eugene Garver: *Machiavelli and the History of Pru-*

dence), s. 153-159; Wojciech Herman: *Źródła filozofii analitycznej* (M. Dummett: *Ursprünge der analytischen Philosophie*), s. 161-164; Władysław Kaniowski: *W poszukiwaniu ideowych źródeł polskiego modernizmu* (Witold Mackiewicz: *Nietzscheanizm i marksizm w literaturze i filozofii okresu Młodej Polski*), s. 165-170; Jerzy Rosiewicz: *W kręgu antropologii adekwatnej {Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości}*, s. 171-177; Dariusz Maciak: „*ETHOS*”. *Nowe czasopismo KUL*, s. 179-182; Jerzy Niecikowski: *Fourier na nowo odczytany* (Adam Sikora: *Fourier*), s. 183-186; Andrzej Przyłębski: *Monografia o Wilhelmie v. Humboldcie* (B. Andrzejewski: *Wilhelm von Humboldt*), s. 187-189; Witold Mackiewicz: *Najgorszy podręcznik akademicki stulecia* (Marian Mielczarek: *Filozofia i socjologia*), s. 195-196; *Noty o książkach*, s. 197-216; *Książki nadesłane i nowości wydawnicze*, s. 217.

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA. Ryszard Jadcak: *Metodologiczne problemy historii filozofii*, s. 219-223; Izabela Jefimowicz: *Z perspektywy dwustu lat* (Artur Schopenhauer), s. 225-229; Krzysztof Wojciechowski: *Ludzkie potrzeby i komunikacja między ludźmi*, s. 231-233.

MATERIAŁY. Jacek J. Jadacki: *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego*, s. 235-263; Ryszard Jadcak: *Z „Dziennika” Kazimierza Twardowskiego*, s. 265-282; Krystyna Górniak-Kocikowska: *Od tłumacza*, s. 283-284; Leonard Swidler: *Dziesięcioro przykazań na temat dialogu*, s. 285-288; Andrzej Nowicki: *Manifest EIS*, s. 289-293.

Vol. 11 1991. *Sprawozdanie z zebrania Rady Programowej*, s. 5-6; *Do Wydawców*, s. 7.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Klaus Konhardt: *Doświadczenie zła*, s. 9-22; Ireneusz Bober: *O niektórych poglądach Izydory Dąmbskiej z zakresu epistemologii i teorii nauki*, s. 23-37; Joanna Górnicka: *Sumienie i wola w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 39-52; Witold Mackiewicz: *Prywatność cogito*, s. 53-63; Antoni Jarnuszkiewicz SJ: *Inaczej niż myślenie według wartości*, s. 65-70; Maciej Potępa: *Przełom w hermeneutyce - F. D. Schleiermacher*, s. 71-83; Janusz Jusiak: *Whiteheada teoria symbolizmu postrzeżeń zmysłowych*, s. 85-98; Ryszard Jadcak: *Z dziejów spotkania szkoły łwowsko-warszawskiej z marksizmem*, s. 99-114; A. T. Gordijenko, K. J. Rajda: *Egzystencjalizm we współczesnej filozofii człowieka*, s. 115-127.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Andrzej Miś: *Nauka i mit - czyli o teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*, s. 129-136; Krzysztof Rak: *Koncepcja etyki niemetafizycznej czyli logos w opałach*, s. 137-143.

O DYDAKTYCE FILOZOFII. Alice Ambrose: *Moore i Wittgenstein jako nauczyciele*, s. 145-151; Krzysztof Kwiecień: *Charakterystyka elementów „filozofii życia” przyswojonych przez polski modernizm*, s. 153-165; Jędrzej Stanisławek: *Czego student politechniki oczekuje od filozofii*, s. 167-173; Wi-

told Mackiewicz: *Życie ludzkie jako wartość*, s. 175-179; *Regulamin studiów w Instytucie Filozofii UJ*, s. 181-182.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Seminaria filozoficzne*, rok akad. 1990/1991, s. 183-185; *Habilitacje w dziedzinie filozofii, wykaz i autoreferaty*, rok 1989, s. 187-209; *Habilitacje w dziedzinie filozofii, wykaz i autoreferaty*, rok 1990, s. 211-233.

RECENZJE I NOTY. Stanisław Butryn: *Nowoczesna panorama współczesnej ontologii i epistemologii* (Michał Hempoliński: *Filozofia współczesna*), s. 236-241; Ryszard Jadcak: *Nie tylko o psychologii Witwickiego* (Teresa Rzepa: *Psychologia Władysława Witwickiego*), s. 243-246; Andrzej Miś: *Studia z metafizyki* (Jerzy Perzanowski, red.: *Jak filozofować?*), s. 247-250; Andrzej Przyłębski: *Polsko-niemiecka praca o Oświeceniu* (Karol Bal, Siegfried Wollgast, red.: *Aufklärung in Polen und Deutschland*), s. 251-254; Krzysztof J. Nahlik: *Dyskusje wokół Flecka* (Robert S. Cohen, Thomas Schnelle, wyd.: *Cognition and Fact*), s. 255-260; Edward Niesyty: *Marksizm po Marksie*, s. 161-265; *Noty o książkach*, s. 267-283.

KOMUNIKATY. Ryszard Banajski: *Olimpiada Filozoficzna pod patronatem PTF*, s. 285-289; Josiah Lee Auspitz: *Gdzie filozofia się liczy*, s. 291-299; Maciej Potępa: *Biblioteka filozoficzna Meinerera*, s. 301-305; Marek Szczepański: *Nikła znajomość, słaby oddźwięk i... sporo sympatii*, s. 307-313.

Vol. 12 1991. *Sprawozdanie z zebrania Rady Programowej*, s. 5-6.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Halina Lubawa: *Teoretyczne podstawy stosowalności elementów Husserlowskiego programu badań fenomenologicznych w naukach humanistycznych*, s. 7-20; Maciej Potępa: *Hermeneutyka Oświecenia: Chladenius i Meier*, s. 21-37; Ryszard Jadcak: *Kazimierz Twardowski i Jan Łukasiewicz - dwaj liderzy tzw. szkoły Iwowsko-warszawskiej*, s. 39-51; Małgorzata Jantos: *Cielesność Ja i Ty- uniwersalną zasadą „nowej filozofii” Ludwika Feuerbacha*, s. 53-70.

POLEMIKI I DYSKUSJE. *Styl i style filozofowania. Dyskusja na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS*, s. 71-111; Jadwiga Mizińska: *Odpowiedzialność filozofii a odpowiedzialność filozofów*, s. 113-129; Witold Mackiewicz: *Jednostka wobec historii. Antyuniwersalizm*, s. 131-143; Andrzej L. Zachariasz: *„Stary Rzym” czy „Nowe Średniowiecze”?*, s. 145-153; Sławoj Olczyk: *Relatywizm poznawczy a postęp wiedzy (Uwagi o S. Amsterdamskiego koncepcji rozwoju wiedzy)*, s. 155-166; Kazimierz Trzęsicki: *Kilka uwag w sprawie tłumaczenia pracy Saula Kripke „Naming nad Necessity”*, s. 167-173.

O DYDAKTYCE FILOZOFII. John Immerwahr: *Problemy płci w wykładach z filozofii nowożytnej*, s. 175-186; Ryszard Walkiewicz: *Uwagi o perspektywach edukacji filozoficznej w szkole średniej*, s. 187-191; *Wykaz zajęć dydaktycznych w IF UW, r. akad. 1991/1992*, s. 193-194; Kazimierz Szewczyk:

Etyka i deontologia w Zakładzie Filozofii AM w Łodzi, s. 195-197; Teresa Grabińska: *Logika i metodologia nauk w uczelniach technicznych*, s. 199-201. RECENZJE I NOTY. Jacek J. Jadacki: *Między reizmem a prakseologią* (J. Woleński: *Kotarbiński*), s. 203-211; Andrzej J. Noras: *Heidegger a zagadnienie skończoności* (B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*), s. 213-216; Andrzej Miś: *Filozofia Bachtina* (L. Witkowski: *Uniwersalizm pogranicza*), s. 217-220; Honorata Cyrzan, Władysław Pałubicki: *Na marginesie ostatniego przekładu pism Kierkegaarda* (S. Kierkegaard: *Chwila*), s. 219-225; Czesław Gryko: *Spotkanie z EIS* (A. Nowicki: *Spotkania w rzeczach*), s. 227-229; Jadwiga Mizińska: *Książka o filozofii Maxa Horkheimera* (S. Czerniak: *Pomiędzy socjologią a ontologią negatywną*), s. 231-235; Andrzej Muchowicz: *Kultura, komunikacja, poznanie* (A. Szahaj: *Krytyka - emancypacja - dialog*), s. 237-239; Andrzej Muchowicz: *Ludzki świat obiektywny w oczach kulturoznawcy* (A. Pałubicka: *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*), s. 241-247; Michał Tempczyk: *Warto być biologiem* (B.-O. Küppers: *Geneza informacji biologicznej*), s. 259-253; Ignacy Fiut: *Świadomość w okowach determinizmu* (E. Pöppel: *Granice świadomości*), s. 255-258; Antoni Jarnuszkiewicz SJ: *Ziarno szaleństwa* (Marek Jędraszewski: *Wobec Innego - relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*), s. 159-263; *Noty o książkach*, s. 265-276. KOMUNIKATY. Jacek Migasiński: *O wielości filozofii*, s. 277-279; Józef Pawlak: *Instytut Filozofii w UMK*, s. 281-282; *Przedmioty humanistyczne w programach nauczania w szkołach wyższych*, s. 283-289.

Vol. 13 1992. *Sprawozdanie z zebrania Rady Programowej*, s. 6-7.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Roderick M. Chisholm: *Verstehen jako zagadnienie epistemologiczne*, s. 9-20; Odo Marquard: *W sprawie dialektyki oczekiwania na sens*, s. 21-26; Stanisław Butryn: *Dialektyka idei zmienności i niezmienności świata*, s. 27-39; Tomasz Bigaj: *Quine'owskie pojęcie zobowiązań ontologicznych języka*, s. 40-47.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Stefan Sarnowski: *Anty-horror metaphysicus*, s. 48-56; Antoni B. Stępień: *Leszka Kołakowskiego horror filozoficzny*, s. 57-58; Ireneusz Ziemiński: *Wolność intuicją bytu? W związku z książką Leszka Kołakowskiego „Horror metaphysicus”*, s. 59-63; Bogusław Wolniewicz: *Krótki komentarz do ewentyzmu punktowego*, s. 64-65; Jacek J. Jadacki: *Sofizmat*, s. 66-68; Andrzej Wiszniewski: *Fizyczne granice poznawalności przyrody. Cz. I. Granice poznawalności mikroświata*, s. 69-77; Michał Tempczyk: *Kłopoty z poznawalnością mikroświata*, s. 78-80; Witold Mackiewicz: *Jednostka twórcza a indywidualizm w sztuce*, s. 81-92; Jan Woleński: *Odpowiedź J. J. Jadackiemu*, s. 9395.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. *Nauczanie filozofii w szkołach średnich*, s. 96-98; *Uwagi do ministerialnego minimum programowego z filozofii*, s. 99-102; Ryszard Walkiewicz: *Nauczanie propedeutyki filozofii w szkołach średnich w okresie II Rzeczypospolitej*, s. 103-110; James Campbell: *Nauczanie filozofii amerykańskiej w USA*, s. 111-126; Hans M. Baumgartner: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” - fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*, s. 127-138; Ryszard Jadczak: *Kazimierz Twardowski o przesądach*, s. 139-140; *Kazimierz Twardowski: O przesądach naukowych*, s. 141-144; 145-151; Maciej Potępa: *F. Ast i F. A. Wolf - dwaj przedstawiciele hermeneutyki romantycznej*, s. 152-162; Krzysztof Kwiecień: *Koncepcja „życia” jako twórczości w filozofii Artura Górskiego*, s. 163-171.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1991) - wykaz i autoreferaty*, s. 184.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Mieczysław Omyła: *Filozoficzne aspekty języka logiki nefregowskiej*, s. 185-191; Magdalena Środa: *Czytając Elzenberga*, s. 192-195; Mieczysław Jaglowski: *Współczesna filozofia hiszpańska*, s. 196-202; Włodzimierz Lorenc: *Karl Jaspers i egzystencjalna idea rozumu*, s. 203-216.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Leon Koj: *Studia semiotyczne w UMCS*, s. 217-220; Teresa Rzepa: *Władysław Witwicki podczas okupacji*, s. 221-226; Maciej Woźniczka: *Ogólnopolska konferencja etyków*, s. 227-231; Bogumiła Truchlińska: *O podmiotowości człowieka i obywatela*, s. 232-234; *Do redakcji „Edukacji Filozoficznej”*, s. 235-236.

RECENZJE I NOTY. Radosław Dobrowolski: *Zbrodnia napisana?* (Donatien A. F. De Sade: *Powiedzieć wszystko*), s. 237-239; Czesław Gryko: *Między historiografią a historiozofią, czyli dylematy historyka idei* (J. Szacki: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*), s. 240-243; Marek N. Jakubowski: *Hegel, Fukuyama i koniec historii (Czy koniec historii?)*, s. 244-248; Tomasz Jordan: *Filozoficzne zastosowanie logiki nefregowskiej (Szkice z semantyki i ontologii sytuacji)*, s. 249-251; Witold Mackiewicz: *Dusza aktora, dusza człowieka* (Kirk Douglas: *Syn śmieciarza*), s. 252-255; Zofia Majewska: *„Unaocznienie” fenomenologii (Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung)*, s. 256-259; Marek Mieńkowski: *Pomiędzy krytyczną afirmacją a krytyczną destrukcją* (Cezary Wodziński: *Wiedza a zbawienie*), s. 260-262; Ewa Nowak-Jachacz: *Wokół Habermasa* (Lech Witkowski, wybór: *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją*), s. 263-266; Elżbieta Olender-Dmowska: *Cywilizacje wobec śmierci* (Louis-Vincent Thomas: *Trup. Od biologii do antropologii*), s. 267-273; Andrzej Papuźniński: *Troska filozofii i filozofia troski* (Stefan Sarnowski: *O filozofii i metafizologii*), s. 274-277; Marek Ruba: *Fenomenologia strukturalna* (Heinrich Rombach: *Strukturanthropolo-*

gie „*Der menschliche Mensch*”), s. 278-282; Ulrich Schrade: *Etos outsiderów nadzieją ludzkości* (Helmut Fleischer: *Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewusstseins*), s. 283-285; Andrzej Szubzda: *Miedzy myślą a rzeczywistością* (Henryk Szabała: *Miedzy myślą a rzeczywistością, czyli problem podmiotu i przedmiotu w filozofii nowożytnej*), s. 286-289; Michał Tempczyk: *Filozofia przyrody na bieżąco* (Aktualne problemy filozofii nauk przyrodniczych), s. 290-293; Krystyna Wilkoszewska: *Jak napisać podręcznik filozofii?* (Maria Fürst: *Philosophie*), s. 294-299; Tomasz R. Wiśniewski: *Leninowska dialektyka negatywna* (Aleksander Ochocki: *Lenin - filozofia wojny domowej*), s. 300-303; Anna Zeidler-Janiszewska: „Potoczność” w teorii i praktyce badawczej współczesnej humanistyki (Aldona Jawłowska, red.: *Kategoria potoczności*), s. 304-306; *Noty o książkach*, s. 307-331; *Informator biblioteczny: nabytki książkowe zakupione w 1991 r. przez biblioteki WFis UW, IFis PAN, PTF*, s. 332-335.

Vol. 14 1992. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Bogusław Wolniewicz: *O istocie religii*, s. 5-30; Moritz Schlick: *Szkoła Wiedeńska a filozofia tradycyjna*, s. 31-37; Jan Woleński: *Nauka a technika*, s. 39-53; Jacek J. Jadacki: *Problematyka historiografii filozofii*, s. 55-62; Aldona Pobjewska: *Hipotetyzm a wiedza obiektywna*, s. 63-76.

POLEMIKI I DYSKUSJE. *Religia i etyka w szkołach średnich*, dyskusja redakcyjna, s. 77-105; Andrzej Wiszniewski: *Fizyczne granice poznawalności przyrody. Cz. II. Granice poznawalności makroświata*, s. 107-123; Witold Mackiewicz: *Co istnieje uniwersalnie, a co indywidualnie?*, s. 125-127; Witold Mackiewicz: *O wyborach moralnych*, s. 129-139; Józef Dębowski: *Polis i piękno*, s. 141-142; Sabina Magierska: *Piękno polis*, s. 143-148; Jadwiga Mizińska: *Agora i dialog*, s. 149-152; Leon Dyczewski: *Symbolika dawnego i nowoczesnego miasta*, s. 153-159; Tadeusz Szkołut: *Postmodernizm i idea wspólnot lokalnych*, s. 161-167; Jacek Wojtysiak: *Ostrożnie z dychotomiami!*, s. 169-173.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Zbigniew Kuderowicz: *Nietzsche - fenomen kultury nowoczesnej*, s. 175-186; Ryszard Jadczak: *Z działalności dydaktycznej Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, s. 187-190; Lawrence Blum: *Filozofia i wartości wielokulturowego społeczeństwa*, s. 191-197.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Jerzy Pelc: *Znak - język - rzeczywistość*, projekt badawczy, s. 199-201.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Heinz-Dieter Heckmann: *Kant a metafizyka ja*, s. 203-221; Heryk Benisz SJ: *Czy można ufać rozumowi?*, s. 223-233; Hanna Puszek: *Indywidualizm a uniwersalizm w filozofii Jean-Paul Sartre'a*, s. 235-246; Jerzy Bobryk: *Niekartezjańska koncep-*

cja samoświadomości (Mead, Ryle i Wygotski), s. 247-259; Krzysztof Kwiecień: *Spirytualistyczna „filozofia życia” Tadeusza Micińskiego*, s. 261-272; Włodzimierz Tyburski: *W kręgu zagadnień etyki ekologicznej*, s. 273-282.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. M. Woźniczka: *Sprawozdanie ze Zjazdu Założycielskiego Sekcji Etyki PTF*, s. 283-285; *Oświadczenie Sekcji Etyki PTF w sprawie nauczania przedmiotu religia/etyka*, s. 287-288; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 04 1992 w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych*, s. 289-292; Barbara Markiewicz: *Hegel i „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik”*, s. 293-294; Urszula Żegleń: *Filozofia polityki*, s. 295-296; Stefan Zabieglik: *Aberdyńskie Towarzystwo Filozoficzne (1758-1773)*, s. 297-310; *Szkoła Nauk Społecznych IFiS PAN*, s. 311-312.

RECENZJE I NOTY. Stefan Morawski: *Jak humanizować kulturę?* (Stanisław Cieniawa: *Humanizacja kultury*), s. 313-317; Andrzej Ostrowski: *Wartości i wartościowania (Wartości - Resortowy Program Badań Podstawowych)*, s. 319-329; Anna Jamrozakowa: *Filozofia sztuki ma się dobrze* (Bohdan Dziemidok: *Sztuka - Wartości - Emocje*), s. 331-336; Honorata Cyrzan: *Nowa ontologia* (Henryk Skolimowski: *Nadzieja matka mądrych*), s. 337-340; Joanna Kuran: *Wojna w człowieku* (Erich Fromm: *Wojna w człowieku*), s. 341-343; Renata Ziemińska: *Problem fundamentalizmu epistemologicznego* (J. Rolewski, red.: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*), s. 345-350; Henryk Szabala: *Podmiot, przedmiot i metoda* (Andrzej L. Zachariasz: *Poznanie teoretyczne, jego konstytucja i status*), s. 355-357; Mieczysław Jagłowski: *Idee i świadomość narodowa Hiszpanów* (Jose Luis Abelian: *Historia critica del pensamiento espanol*), s. 359-363; Jan Czerniawski: *Filozofia przyrody z perspektywy platonizmu* (Michał Heller: *Filozofia świata*), s. 365-367; Ryszard Wiśniewski: *Wartości w perspektywie ontologii* (Józef Lipiec: *W przestrzeni wartości*), s. 369-372; Ulrich Schrade: *Filozofia analitycznie urealniona* (Jędrzej Stanisławek: *Filozoficzna analiza rzeczywistości*), s. 373-375; *Noty o książkach*, s. 377-391.

Vol. 15 1993. *Sprawozdanie z posiedzenia Rady Programowej*, s. 7.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Klaus Held: *Egzystencja autentyczna a świat polityczny*, s. 9-24; Ryszard Panasiuk: *Dialektyka Hegla i paradygmat witalistyczny*, s. 25-38.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Antoni B. Stępień: *W sprawie istoty religii - słów kilka*, s. 39-40; Czesław Głombik: *Czeska próba filozofii wychowania. Radiu Palous a Jan Patočka*, s. 41-47; Leszek Nowak: *O tak zwanym paradygmacie koincydentalnym w filozofii*, s. 49-59; Stanisław Butryn: *Walory estetyczne a prawdziwość teorii nauk ścisłych*, s. 62-67; Andrzej Miś: *Kryzys filozofii*, s. 69-75; Witold Mackiewicz: *Problem twórczości w nauce*, s. 77-84.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Antoni B. Stępień: *Minimum programowe dla filozoficznych studiów magisterskich*, s. 85-86; Jędrzej Stanisławek: *Program zajęć z etyki dla szkoły podstawowej*, s. 87-102; Andrzej Potocki (z zespołem): *Etyka. Program nauczania w liceach ogólnokształcących*, s. 103-112; Jacek Hołówka, Magdalena Środa: *Projekt minimum etycznego dla szkół ponadpodstawowych*, s. 113-116; Ulrich Schrade: *O nauczaniu etyki w szkole*, s. 117-123; Maria Dworżańska-Zapałowicz: *Etyka w szkole podstawowej*, s. 125-128; Maria Jadczak: *Proponowany zestaw tematów na zajęcia z etyki w liceum ogólnokształcącym*, s. 129-130; Jan de Bruijn: *Jak się w Europie naucza dzieci filozofii?*, s. 131-138; Krystyna Gutowska: *Kurs „Filozofii dla dzieci”*, s. 139-141.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1992) - wykaz i autoreferaty*, s. 143-171.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Elżbieta Jung-Palczewska: *Średniowieczne polemiki wokół nieskończonej mocy Bożej*, s. 173-183; Henryk Benisz SJ: *Logika a rzeczywistość*, s. 185-194; Maciej Potępa: *Filozofia L. Kołakowskiego a filozofia K. Jaspersa*, s. 195-207; Ireneusz Ziemiński: *Argumenty z przyczynowości sprawczej na istnienie Boga*, s. 209-215; Ryszard Jadczak: *Kazimierz Twardowski i Mścislav Wartenberg*, s. 217-229.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Jan S. Szmyd: *Tradycja filozoficzna i młodzież europejska*, s. 231-233; Mieczysław Omyła: *Międzynarodowe letnie szkoły z filozofii i sztucznej inteligencji w Bolzano*, s. 235-237; Ryszard Jadczak: *Konferencja: Sprawiedliwość, etyka, prawo - dylematy współczesności*, s. 239-242; Józef Bukowski: *Tadeusz Kielanowski - lekarz i filozof*, s. 243-245; Tomasz Komendziński: *Richard Rorty i problemy filozofii postmodernistycznej*, s. 247-248; Bogumiła Truchlińska: *Obywatelskie powinności a granice wolności twórczej*, s. 249-253; Antoni A. Kamiński: *Nowe czasopisma filozoficzne w Rosji*, s. 255-259; Stanisław Zabieglik: *Wątki filozoficzne w twórczości Roberta Burnsa*, s. 261-276; Józef L. Krakowiak: *Światowy Kongres Uniwersalizmu*, s. 277-278.

RECENZJE I NOTY. Stefan Morawski: *Bierdajew Redivivus* (Marek Styczyński: *Amor futuri albo eschatologia arealizowana*), s. 279-283; Elżbieta Pietruska-Madej: *O probabilistycznym nurcie filozofii nauki* (Evaldas Nekrašas: *Wiedza prawdopodobna*), s. 285-287; Józef A. Stuchliński: *Młody Leibniz* (Krystyna Krauze-Blachowicz: *Leibniz. Wczesne pojęcie substancji*), s. 289-292; Hanna Puzsko: *Derrida po polsku* (Jacques Derrida: *Pismo filozofii*), s. 293-295; Stefan Zamecki: *Epistemologia i jej granice* (J. Niznik, red.: *Pogranicza epistemologii*), s. 297-302; Piotr Szydłowski: *Nowy wstęp do filozofii* (Jan Szmyd, wybór i oprac.: *Wstęp do filozofii*), s. 303-305; Ewa Klimowicz: *Utopia mędrca humanistycznej psychoanalizy* (Mirosław Chałubiński: *Antropologia i utopia. Jednostka i społeczeństwo w poglądach Ericha Fromma*), s.

307-312; Jadwiga Mizińska: *Żyd abstrakcyjny albo lęk przed sobowtorem* (Zygmunt Bauman: *Nowoczesność i zagłada*), s. 313-317; Maria Dworżańska-Zapalowicz: *Uwagi o podręczniku etyki dla szkół średnich* (Ulrich Schrade: *Etyka. Główne systemy*), s. 319-321; Ulrich Schrade: *Czy ateizm filozoficzny jest możliwy?* (Ks. Jan Sochoń: *Wizja ateizmu Etienne Gilsona*), s. 323-325; Paweł Milcarek: *Dzieje problemów filozoficznych* (Tadeusz Klimski: *Jedno i byt*), s. 327-329; Jacek Wojtysiak: *Z powrotem do Jedności?* (Karl Albert: *O Platónskim pojęciu filozofii*), s. 331-333; Renata Ziemińska, Ireneusz Ziemiński: *Realistyczna epistemologia Karla R. Poppera* (Karl R. Popper: *Wiedza obiektywna*), s. 335-340; Ireneusz Ziemiński: *Powrót do filozofii* (Jose Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?*), s. 341-345; Zofia Majewska: *Fikcja - problem otwarty* (Jacek Paśniczek, red.: *Ontologia fikcji*), s. 347-352; Beata Frydryczak: *Teoretyczne uzasadnienie istnienia sztuki* (Roman Ku-bicki: *Interpretacja a poznanie. Studium z filozofii sztuki*), s. 353-356; Elżbieta Tomczak: *Mistyka Jakuba Böhme* (Józef Piórczyński: *Absolut - Człowiek - Świat. Studium myśli J. Böhme i jego źródła*), s. 357-360; Witold Mackiewicz: *Seria wydawnicza Biblioteki Myśli Semiotycznej*, s. 361-367; *Noty o książkach*, s. 369-390.

Vol. 16 1993. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Roderick M. Chisholm: *Prymat intencjonalności*, s. 5-20; Hans M. Baumgartner: *Przemiany pojęcia rozumu w dziejach myślenia europejskiego*, s. 21-42; Maciej Potępa: *Hermeneutyka wczesnego Heideggera*, s. 43-57; Piotr Łaciak: *Zagadnienia pisma w fenomenologii Romana Ingardena*, s. 59-71; Józef Piórczyński: *Mistrza Eckharta koncepcja boskości*, s. 73-86.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Stefan Sarnowski: *Przyczynek do dyskusji o jedności Europy*, s. 87-91; Dorota Wolska: *Czy istnieje estetyka feministyczna? Wywiad z Carolyn Korsmeyer*, s. 93-98; Elżbieta Pakszys: *Komentarz do wywiadu z Carolyn Korsmeyer*, s. 99-101.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Ankieta „Edukacji Filozoficznej”, s. 103-112; Andrzej Nowicki: *Prace doktorskie jako przestrzeń spotkań*, s. 113-121; Urszula M. Żegleń: *Tradycja i otwartość w kształceniu filozoficznym*, s. 123-126; Jędrzej Stanisławek: *Niewierny Tomasz czyli pochwała krytycyzmu*, s. 127-131; Adam Hayto (tłum.): *Międzynarodowy program studiów w Instytucie Filozofii Uniwersytetu w Leuven*, s. 133-144.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Ireneusz Ziemiński: *Argument z przyczynowości sprawczej na istnienie Boga (II)*, s. 145-154; Stanisław Jojczyk: *Liberalno-konserwatywna filozofia społeczno-polityczna Alexisa de Tocqueville'a*, s. 155-166; Henryk Benisz SJ: *Zmagania z językiem (F. Nietzsche)*, s. 167-177; Stefan Zabieglik: *Filozofia szkockiego Oświecenia*, s. 179-188; Desiree Park: *Rola Państwa i oświeconego interesu*

własnego, s. 189-196; Ryszard Jadcak: *Lwowski i poznański okres w działalności naukowej Zygmunta Zawirskiego*, s. 197-205; Krzysztof J. Kilian: *Quo vadis techniko? (o Technology and Human Destiny Heenryka Skolimowskiego)*, s. 207-214; Edward Niesyty: *Pojęcie konkretnego ideału historycznego w myśli J. Maritaina i jego związki z myślą G. Sorela oraz H. Bergsona*, s. 215-224.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Józef. L. Krakowiak: *Releksje o Światowym Kongresie Uniwersalizmu (15-20 sierpnia 1993)*, s. 225-228; Ryszard Jadcak: *Wartość - wolność - odpowiedzialność*, s. 229-232; Krystyna Wilkoszewska: *Konstantyn Kolenda (1923-1991)*, s. 233-238; „*Filozofia Nauki*”, s. 239.

RECENZJE I NOTY. Artur Andrzejuk: *Profesor Mieczysław Gogacz i jego nowe książki (M. Gogacz: Podstawy wychowania, Mądrość buduje państwo i in.)*, s. 241-245; Andrzej Miś: *Filozofia dialogu a dzieje filozofii (Marta Bobber: Problem człowieka)*, s. 247-250; Eugeniusz Górski: *Nowe ujęcie dziejów filozofii (Tadeusz Płużański: Przyjaciel mądrości)*, s. 251-253; Anna Zeidler-Janiszewska: *Mit estetyczności jako wyraz paradoksu rozumu (Iwona Lorenc: Logos i mit estetyczności)*, s. 255-257; Włodzimierz Tyburski: *Myśl etyczna Kazimierza Twardowskiego (Ryszard Jadcak: Człowiek szukający etyki)*, s. 259-262; Ireneusz Ziemiński: *Religia w więzach rozumu (Immanuel Kant: Religia w obrębie samego rozumu)*, s. 263-267; Ireneusz Ziemiński: *O istocie problemów filozoficznych (Thomas Nagel: Co to wszystko znaczy?)*, s. 269-273; Ewa Klimowicz: *Edukacja filozoficzna lekarzy (Henrik R. Wulf et alii: Filozofia medycyny)*, s. 275-282; Paweł Okołowski: *Filozofia religii Louisa Dupre (Louis Dupre: Inny wymiar. Filozofia religii)*, s. 283-287; Stanisław Gałkowski: *Szosa filozofii (Jan Galarowicz: Na ścieżkach prawdy)*, s. 289-292; Artur Przybysławski: *Kantowska idea wolności w ujęciu M. Żelaznego (Miroslaw Żelazny: Idea wolności w filozofii Kanta)*, s. 293-296; *Noty o książkach*, s. 297-310.

Vol. 17 1994. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Ernst Cassirer, Martin Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos (tłum. Andrzej J. Noras)*, s. 7-26; Ewa Klimowicz: *Pojęcie paternalizmu*, s. 27-41; Jadwiga Mizińska: *Postacie niewiedzy: szaleństwo i obłąd*, s. 42-54; Jadwiga Wais: *Proces w „Procesie”*, s. 55-70; Odo Marquard: *Czas i skończoność*, s. 71-76.

POLEMKI I DYSKUSJE. Witold Mackiewicz: *Uniwersalistyczne pojednanie i pełnia*, s. 77-79; Elżbieta Pakszys: *Dzieci mniejszego Boga - wciąż? O filozofii, rasizmie, podziałach klasowych, feminizmie i muzyce*, s. 80-86; Andrzej L. Zachariasz: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują teraz i w najbliższej przyszłości?*, s. 87-88; Stefan Symotiuik: *Zachęta do dyskusji*, s. 89-90; Józef Herbut: *Wprowadzenie do dyskusji*, s. 91-92; Józef Lipiec: *Wczoraj i dziś polskiej fi-*

lozofii, s. 93-100; Czesław Głombik: *Zmienność i paradoksy bogactwa. Uwagi o filozofii polskiej XX wieku*, s. 101-114; Leon Koj: *Jakiej filozofii potrzebują dzisiaj Polacy?*, s. 115-117; Andrzej Miś: *Filozofowie i filozofia dzisiaj*, s. 118-124; Tadeusz Buksiński: *Pochwała i krytyka polskiego scjentyzmu*, s. 125-130; Witold Mackiewicz: *Głos w dyskusji*, s. 131-133; Czesław Gryko: *Głos w dyskusji*, s. 134-135; Tadeusz Buksiński: *Słowo wstępne*, s. 136-137; Andrzej Bronk: *Uwagi do pytania „Jakiej filozofii potrzebują Polacy?”*, s. 138-141; Zdzisław Cackowski: *Philosophia - vitae humanae pars magna*, s. 142-147; Andrzej L. Zachariasz: *Filozofia - racjonalizacja rzeczywistości działań ludzkich*, s. 148-152; Stefan Symotiuk: *Polacy potrzebują filozofii aktywistycznej*, s. 153-156; Marek Szulakiewicz: *Ku filozofii niewiedzącej*, s. 157-159; Waldemar Pycka: *Głos w dyskusji*, s. 160; Krzysztof J. Kilian: *Głos w dyskusji*, s. 161.

O DYDAKTYCIE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. *Ankieta „Edukacji Filozoficznej” nt. Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, s. 162; Andrzej L. Zachariasz: *Odpowiedź na ankietę redakcji*, s. 162-169; William B. Irvine: *Nauczanie filozofii bez czytania lektur*, s. 170-179; Andrzej Miś: *Lektury z filozofii*, s. 180-183; Ann Margaret Sharp: *Wspólnota dociekająca. Edukacja dla demokracji*, s. 184-194; Robert Piłat: *Filozofowanie w szkole*, s. 195-205; Danuta Filończuk: *Spotkania z etyką*, s. 206-220.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1993)* Wykaz i *Autoreferaty*, s. 221-242; Adam Dubik: *Główne idee epistemologii Emila Meyersona*, s. 243-246.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Halina Zboroń: *Status teoretyczny Ingardenowskich poglądów na ontologię dzieła sztuki*, s. 247-262; Ryszard Jadcak: *Wokół pracy Kazimierza Twardowskiego „O filozofii średniowiecznej, Wykładów sześć”*, s. 263-273; Sabina Kruszyńska: *Benjamin Constanta filozofia człowieka*, s. 274-285; Henryk Szabała: *Czy świat zmierza do socjalizmu?*, s. 286-295; Marek Pyka: *Uwagi o trudnościach filozofii człowieka*, s. 296-303; Jan Szmyd: *O nietradycyjnym pojmowaniu racjonalności i irracjonalności*, s. 304-313; Józef A. Dobrowolski: *Alessandro Achillini - filozofprzyrody i prekursor nowożytnej anatomii*, s. 314-324.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Bogumiła Truchlińska: *Człowiek - wartości - sens*, s. 325-329; Andrzej Przyłębski: *Dwie filozoficzne wizyty w Poznaniu*, s. 330-332.

RECENZJE I NOTY. Józef A. Dobrowolski: *Jubileusz profesora Andrzeja Nowickiego* (Francesco Paolo Raimondi: *Andrzej Nowicki - filosofo e storico delle filosofie*), s. 333-335; Ewa Klimowicz: *Jak przeskoczyć ponad cierpieniem?* (Derek Humphry: *Ostateczne wyjście*; Joni Eareckson Tada: *Kiedy można umrzeć?*), s. 336-343; Maciej Potępa: *Hans Blumenberg - klasyk filozofii współczesnej* (Franz Josef Wetz: *Hans Blumenberg*), s. 344-349; Maciej

Potępa: *Spory wokół pojęcia racjonalności (Racjonalność w tradycji filozoficznej, oprac, zbior.)*, s. 350-252; Krzysztof Łukasiewicz: *Dzieje w perspektywie aksjologicznej* (Zdzisław J. Czarnecki: *Wartości i historia*), s. 353-358; Artur Przybysławski: *Platoński „Sympozjon” w nowym przekładzie* (Platon: *Biesiada*), s. 359-362; Ireneusz Ziemiński: *Kryzys rozumu - kryzysem człowieka* (Edmund Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*), s. 363-366; Ireneusz Ziemiński: *Bezdroża wolności* (Józef Tischner: *Spowiedź rewolucjonisty*), s. 367-371; Marek Maciejczak *Filozofia - poważna gra* (Ermano Bencivegna: *Spiele mit der Philosophie: ein philosophische Praktikum*), s. 372-377; Joanna Magrel: *W poszukiwaniu wartości nieeksplanacyjnych* (Jacek Suchecki: *Miedzy nauką, religią i sztuką*), s. 378-381; Grzegorz Hansen: *Pojęcie obywatela jako przedmiot dysputy {Obywatel. Odrodzenie pojęcia, oprac, zbior.}*, s. 382-387; Grzegorz Trela: *Jakie państwo? {Liberalizm a chrześcijaństwo, oprac, zbior.}*, s. 388-391; Jerzy Kosiewicz: *Kultura fizyczna i sport a wybrani klasycy filozofii* (Stanisław Rudziński: *Sport i kultura fizyczna w świetle wybranych koncepcji filozoficznych*), s. 392-398; *Noty o książkach*, s. 399-415.

Vol. 18 1994. Lech Witkowski: *Informacja i VI Polskim Zjeździe Filozoficznym*, s. 5-7.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Manfred Frank: *Problem świadomości w filozofii wczesnego Romantyzmu*, s. 8-25; Karl Ameriks: *Nieredukowalność podmiotu {od Kanta do Franka}*, s. 26-38; Roderick M. Chisholm: *Podstawowe kategorie ontologiczne*, s. 39-49; Stanisław Butryn: *O niektórych implikacjach filozoficznych idei kosmologicznej osobliwości początkowej*, s. 50-62; Ewa Klimowicz: *Dawstwo transplantantów w świetle zasad etyki lekarskiej*, s. 63-75; Andrzej Zalewski: *Problem fundamentu poznawczego w fenomenologii*, s. 76-90; Waldemar Pycka: *Zachęta do MetaFilozofii*, s. 91-98.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Jarosław Kozak" *Sempol*. O polskim seminarium we Fryburgu Szwajcarskim z o. J. M. Bocheńskim rozmawia Jarosław Kozak, s. 99-108; Andrzej Nowicki: *W jaki sposób istnieje filozofia?*, s. 109-131; Józef Wajszczyk: *Temporalna interpretacja „and next” G. H. Von Wrighta*, s. 132-138; Ryszard Wiśniewski: *Epistemologiczna i antropologiczna interpretacja etyki Arystotelesa*, s. 139-151; Tadeusz Szkolut: *Spór o edukację w erze ponowoczesnej*, s. 152-161.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. *Ankieta redakcji nt. „Jakiej filozofii winniśmy uczyć młodzież?”*, s. 162; Agnieszka i Stanisław Gałkowsy: *Przede wszystkim myśleć*, s. 162-164; Stefan Zabieglik: *Filozofia w szkole w ujęciu autorów szkockich*, s. 165-178; Piotr Skubała: *Wartości eko-etyki w edukacji dzieci i młodzieży*, s. 179-185; Jan Szmyd: *Edukacja filozoficzna w szkole współczesnej - aktualność zagadnienia*,

s. 186-191; Jędrzej Stanisławek: *Nowa inicjatywa pedagogiczna: Roczne Studium dla nauczycieli etyki*, s. 192-197; Jędrzej Stanisławek: *Czy istnieją wartości elementarne?*, s. 198-201.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Tomasz Michniowski: *Wszechświaty inflacyjne w świetle koncepcji modeli seryjnych*, s. 203-204; Zofia Zgoda: *Modele etyki autonomicznej. Próba rekonstrukcji i analizy*, s. 205-206.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Jerzy Rosiewicz: *Problematyka ciała, płci i miłości w filozofii rosyjskiego prawosławia końca XIX i początku XX wieku*, s. 207-220; Andrzej Łukasik: *Czesława Białobrzezkiego koncepcja obiektywności poznania kwantomechanicznego*, s. 221-233; Witold Tulibacki: *Moralność i biologia człowieka*, s. 234-247.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Ewa Domańska: *Współczesna filozofia amerykańska*, s. 248-253; Ryszard Jadcak: *Warsztaty logiczno-filozoficzne, Szklarska Poręba 1994*, s. 254-266; Ryszard Jadcak: *Z pierwszych lat działalności „Przeglądu Filozoficznego”*, s. 257-264; Jerzy Rosiewicz: *O naturze świata i człowieka*, s. 265-270; Anna Rossowska: *W 190 rocznicę urodzin Feuerbacha (1804-1872)*, s. 271-274; Monika Mazur: *I Lubelskie Forum „Sztuka - Edukacja”*, s. 275-278; Bogumiła Truchlińska: *W kręgu logoterapii. Spotkania z Viktorem E. Frankiem*, s. 279-283.

RECENZJE I NOTY. Józef Dębowski: *Roderick M. Chisholm „Theory of knowledge” nareszcie po polsku* (R. M. Chisholm: *Teoria poznania*), s. 284-289; Wiesław Gromczyński: *Filozofia Sartre’a - ontologia czy psychoanaliza?* (Hanna Puszko: *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*), s. 290-296; Krzysztof Lukaszewicz: *W oczekiwaniu na monografię* (Andrzej Przylebski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu bodemskiego*), s. 297-303; Teresa Pękala: *Postmodernistyczne odczytanie Benjamina* (Anna Zeidler-Janiszewska, red.: *„drobne rysy w ciągłej katastrofie”*. *Obecność Waltera Benjamina w kulturze współczesnej*), s. 304-306; Ulrich Schrade: *Metafizyka z życia wzięta* (Bogusław Wolniewicz: *Filozofia i wartości*), s. 307-312; Grzegorz Trela: *Logik filozofom w darze* (Witold A. Pogorzelski: *Elementarny słownik logiki formalnej*), s. 313-314; Marek Szulakiewicz: *Aureliusz Augustyn odczytany na nowo* (Johann Mader: *Aurelius Augustinus. Philosophie und Christentum*), s. 315-318; Marek Szulakiewicz: *Historie o końcu historii* (Martin Meyer: *Ende der Geschichte?*), s. 319-322; Renata Ziemińska: *Logika a psychologiczna teoria umysłu* (John Macnamara: *Logika a psychologia*), s. 323-327; Renata Ziemińska: *Pewność i granice wątplenia* (Ludwig Wittgenstein: *O pewności*), s. 328-330; Ireneusz Ziemiński: *Historia filozofii w służbie filozofii* (Giovanni Reale: *Historia filozofii starożytnej*), s. 331-335; *Noty o książkach*, s. 336-357.

Vol. 19 1995. *Sprawozdanie z posiedzenia Rady Programowej*, s. 5.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Bogusław Wolniewicz: *Krytyka teodycei u Bayle'a*, s. 7-23; Axel Honneth: *Społeczna dynamika pogardy. O statusie krytycznej teorii społeczeństwa*, s. 25-37; Karol Toeplitz: *Sytuacje konfliktowe*, s. 39-53; Maciej Potępa: *Koncepcja podmiotu w filozofii Kanta, Fichtego i Schleiermachera*, s. 55-67; Józef Piórczyński: *Bóg wobec Boskości w spekulacji mistrza Eckharta*, s. 69-82; Józef Wajszczyk: *Artikulacja tezy o logicznej sprzeczności zmiany na gruncie niektórych nieklasycznych rachunków logicznych*, s. 83-95.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Ewa Klimowicz: *Dwie odmiany uniwersalizmu w medycynie i etyce lekarskiej*, s. 97-108; Włodzimierz Lorenc: *Richarda Rorty'ego spór z filozoficzną tradycją Zachodu*, s. 109-122; Tadeusz Buksiński: *Kategoria etyczności a rzeczywistość krajów postkomunistycznych*, s. 123-131.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Jędrzej Stanisławek: *Program zajęć z etyki dla szkoły średniej*, s. 133-153; Jadwiga Mizińska: *Miłość pedagogiczna*, s. 155-165; Maria Muck: *Wprowadzenie do filozofii państwa*, s. 167-178; Jonathan Jacobs: *Wartości, naturalizm i nauczanie o wartościach*, s. 179-188; Waldemar Pycka: *O anateliczny wymiar dydaktyki filozoficznej*, s. 189-191; Witold Mackiewicz: *Studenci wobec wizji przyszłości niezmiernie odległej*, s. 193-197.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1994)* - Wykaz i Autoreferaty, s. 198-217; Małgorzata Derc: *Doświadczenie i twórczość - filozoficzne znaczenie prac Abrahama H. Masłowa*, s. 219-220; Ireneusz Ziemiński: *Dyskurs i intuicja. E. L. Mascalla koncepcja filozoficznego poznania Boga*, s. 221-222; Stefan Zabieglik: *Filozoficzne poglądy lorda Monboddo*, s. 223-238.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Joanna Bator: *Antropologiczne koncepcje śmiechu Rittera i Plessnera*, s. 239-249; Krystyna Stawska-Skuriat: *Koncepcja historii filozofii Władysława Tatarkiewicza*, s. 251-260; Bogumiła Truchlińska: *Początki polskiej myśli personalistycznej w dwudziestoleciu międzywojennym*, s. 261-272; Beata Witkowska-Maksimczuk: *Fritjof Capra i „Tao” fizyki*, s. 273-284; Heenryk Benisz SJ: *Prawda i pozór według Nietzschego*, s. 285-296.

KOMUNIKATY I INFORMACJE, ARCHIWALIA. Ulrich Schrade: *Ojciec Innocenty Maria Bocheński (1902-1995)*, s. 297-298; Christian Thiel: *Paul Lorenzen (1915-1994)*, s. 299; Mirosław Mylik: *Kłopoty Kanta z cenzurą*, s. 301-304; Ryszard Jadczyk: *Przed Pierwszym Polskim Zjazdem Filozoficznym*, s. 305-314; Ryszard Jadczyk: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?*, s. 315-319; Juliusz A. Pieńkowski: *Bioetyka: wczoraj, dziś i jutro*, s. 321-332.

RECENZJE I NOTY. Artur Andrzejuk: *Tomistyczna teoria ciała* (Paweł Milcarek: *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*), s. 333-

337; Piotr Glinkowski: *Hermeneutyczny wymiar filozofii* (Stanisław Czerniak, Jarosław Rolewski, red.: *Studia z filozofii niemieckiej*), s. 339-344; Wojciech Herman: *Między systemem a źródłami* (Włodzimierz Lorenc: *Hegel i Der-rida*), s. 345-349; Marek Nowak OP: *Romantyk wieku pary i elektryczności* (Jan Skoczyński: *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*), s. 351-355; Ewa Nowak-Juchacz: *Niść Ariadny w labiryncie postmo-derny* (Marek Kwiek: *Rorty i Lyotard*), s. 357-361; Marek Pepliński: *Dzieje filozofii i metafizyka* (Nicolai Hartmann: *O podstawach ontologii*), s. 363-368; Juliusz A. Pieńkowski: *Filozofia „po brytyjsku” dla Polaków* ((Jenny Teich-man, Katherine C. Evans: *Filozofia. Przewodnik dla początkujących*), s. 369-371; Elżbieta Pietruska: *O filozoficznych i metodologicznych aspektach eks-perymentu naukowego* (Danuta Sobczyńska: *Sztuka badań eksperymentalnych*), s. 373-375; Maciej Potępa: *Hermeneutyka: poznanie tego, co już poznane* (Frithjof Rodi: *Erkenntnis des Erkannten*), s. 377-382; Stefan Symotiuik: *Polak i Czech - dwa bratanki?* (Czesław Głombik: *Tomizm czasów nadziei. Sło-wiańskie kongresy tomistyczne*), s. 383-385; Marek Szulakiewicz: *Biznes i filozofia* (Rupert Lay: *Philosophie für Manager*), s. 387-391; *Noty o książkach*, s. 393-410.

Vol. 20 1995. Witold Mackiewicz: *Kartka z kalendarza*, s. 7-9.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Bogusław Wolniewicz: *Filozoficzne aspekty kary głównej*, s. 11-20; Jan Woleński: *Trzy przyczynki do filozofii logicznej*, s. 21-32; Ryszard Panasiuk: *Cieszkowski i lewica heglowska*, s. 33-41; E. R. Dodds: *Tradycja i dokonania własne w filozofii Plotyna*, s. 43-52; Werner Becker: *O mylnej autointerpretacji współczesnej filozofii*, s. 53-56; Marek Szulakiewicz: *Heidegger, Jaspers i transcendentalism*, s. 57-66; Mirosław Zabierowski: *Heliocentryzm a astronomia starożytnych*, s. 67-73; Ireneusz Ziemiński: *Dlaczego być dobrym — czyli aporie etyki*, s. 75-85.

POLEMIKI I DYKUSJE. Zdzisław Cackowski: *Racjonalizm - irracjona-lizm*, s. 87-98; Witold Mackiewicz: *Miłość a wychowanie*, s. 99-103; Ewa Klimowicz: *Moralny sens tolerancji*, s. 105-117; Bogumiła Truchlińska: *Postmodernistyczny „projekt” kultury*, s. 119-126.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Mieczysław Gogacz: *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*, s. 127-138; Tadeusz Plużański: *Utylitaryzm etyką kapitalizmu*, s. 139-144; Tadeusz Plużański: *Czy ekonomistom potrzebna jest filozofia?*, s. 145-150; Jerzy Kolarzowski: *Nauczanie filozofii na wyższych studiach prawniczych*, s. 151-154; Stanisław Gałkowski: *Odpowiedzialność a wychowanie*, s. 155-158.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Tomasz Komendziński: *Znak i jego ciężkość w systemie filozofii Ch. S. Peirce’a*, s. 159-161; Kazimierz Wolsza: *Analiza argumentacji Hansa Künga za istnieniem Boga*, s. 163-165.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Barbaara Pogonowska: *Podstawy tożsamości kultury europejskiej w ujęciu Ajdukiewicza i Husserla*, s. 167-178; Henryk Benisz SJ: *Filozofia zabawy* (F. Nietzsche), s. 179-190; Stefan Zabieglik: *Estetyka i etyka Franciszka Hutchesona*, s. 191-203; Lech Szyndler: *Zagadnienie „słowa serca” w „Scriptum super libros sententiarum” św. Tomasza z Akwinu*, s. 205-212; Jerzy Rosiewicz: *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego*, s. 213-224; Mieczysław Jagłowski: *Juliana Mariasa metafizyka życia ludzkiego*, s. 225-232; Katarzyna Gurczyńska: *Przemilczane tezy Wittgensteina (mystycyzm Wittgensteina i Eckharta)*, s. 233-238; Klaudiusz Suczyński: *Szczęście w aksjologii Henryka Elzenberga*, s. 239-249.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Witold Mackiewicz: *VI Polski Zjazd Filozoficzny* (1995), s. 248-250; *V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej* (1996, zapowiedź), s. 251; Zdzisław Kalita: *U źródeł Zjazdów Filozoficznych. Giovanni Pico Mirandola (1463-1494) i jego program filozoficznej uczyty mędrców*, s. 253-262; Ryszard Jadcak: *Międzywojenny okres w działalności filozoficznej Władysława Tatarkiewicza*, s. 263-274; Ryszard Jadcak: *Konferencja „Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim”* (1995), s. 275-278.

RECENZJE I NOTY. **Wiesław Gromczyński**: *Powrót Sartre’a* (Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophic*), s. 279-285; **Mieczysław Jagłowski**: *Moralność ciała* (Witold Tulibacki: *Etyka i nauki biologiczne*), s. 287-291; **Ewa Klimowicz**: *Książka, której nie można pominąć* (Jacques Brehant: *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*), s. 293-296; **Jerzy Rosiewicz**: *Filozofia w formie myśli myślanej* (Witold Mackiewicz: *Ontologia jednostki*), s. 297-299; **Jerzy Rosiewicz**: *W stronę radykalnego i powszechnego agnostycyzmu* (Leonard Nelson: *O sztuce filozofowania*), s. 301-303; **Krzysztof Lukasiewicz**: *Apologia „Lebensphilosophie”* (Ferdinand Fellmann: *Lebensphilosophie*), s. 305-315; **Mirosław Mylik**: *Metafizyka egzystencjalna* (Edmund Morawiec: *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej*), s. 117-320; **Witold Nowak**: *Gnoza i filozofia* (Hans Jonas: *Religia gnozy*), s. 321-324; **Bogdan Ogrodnik**: *Platon, metafizyka, logika* (Adolf E. Szötysek: *Metafizyka Jedni*), s. 325-329; **Ulrich Schrade**: *Filozofia w Wilnie* (Jacek J. Jadacki: *Sławni Wilnianie*), s. 331-333; **Stefan Symotiuk**: *Śynchronie i metanarracje* (Anna Jamroziakowa: *Obraz i metanarracja*), s. 335-337; **Marek Szulakiewicz**: *Hermeneutyka i metafizyka* (Jean Greisch: *Hermeneutik und Metaphysik*), s. 339-344; **Grzegorz Trela**: *Co zwiemy nauką?* (Alan F. Chakmers: *Czym jest to, co zwiemy nauką?*), s. 345-348; **Bogusław Wolniewicz**: *Naukowość i przewidywanie* (Janusz Skarbek: *Pozytywistyczna teoria wiedzy*), s. 349-352; **Andrzej Wołosiewicz**: *Filozofii Ro-*

mana Ingardena dziś i jutro (Władysław Stróżewski, Adam Węgrzecki, red.: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*), s. 353-358; **Katarzyna Gurczyńska**: *Poza logiką „Traktatu”, czyli milczenie Wittgensteina* (Cyril Barrett: *Wittgenstein on Ethics and Religion Belief*), s. 359-365; **Ireneusz Ziemiński**: *W obronie filozoficznej mądrości* (Mortimer J. Adler: *Dziesięć błędów filozoficznych*), s. 368-370; *Noty o książkach*, s. 371-401.

Vol. 21 1996. *Sprawozdanie z posiedzenia Rady Programowej*, s. 5.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Józef Wajszczyk: *Trójwartościowy rachunek zdań J. Łukasiewicza a klasyczny rachunek logiczny*, s. 7-16; Krzysztof Wiczorek: *Historia jako system. Polemika Ernsta Cassirera z Jose Ortegay Gassetem*, s. 29; Dieter Sturma: *Podmiotowość i rozum*, s. 31-44; Harry Lesser: *Nietzsche i presokratycy*, s. 45-51.

POLEMIKI I DYSKUSJE. „Filozoficzne aspekty kary głównej” - dyskusja: Helena Eilstein, Andrzej Gaberle i Jan Woleński, Heenryk Hiż, Andrzej Grzegorzczak, Dionizy Tanalski, Jerzy J. Kolarzowski, s. 53-70; Bogusław Wolniewicz: *Jeszcze parę tez o karze głównej*, s. 71-79; Grzegorz Hansen: *Kara śmierci jako problem filozoficzny*, s. 92; Mirosław Mylik: *Etyka - nauką praktyczną czy teoretyczną?*, s. 93-103; Magdalena Środa: *Etyka, nauka, religia czy Trójkąt Bermudzki?*, s. 105-107; Alicja Przyłuska-Fischer: *Zasadność argumentu potencjalności w sporze o przerywanie ciąży*, s. 109-121; Henryk Szabała: *Pojęcie poznania koincydentalnego*, s. 123-132.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Jacek Wojtysiak: *Koncepcje nauczania w filozofii*, s. 133-143; Joseph Biel: *Nauczanie filozofii w cieniu Sokratesa*, s. 145-150.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1995)*, Wykaz i Autoreferaty, s. 151-183.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Mieczysław Boczkar: *Wątek heksameralny w myśli filozoficznej XII wieku*, s. 185-199; Wolfgang H. Schrader: *Autonomia i interpersonalność u Fichtego*, s. 201-211; Sławomir Raube: *Ralph Cudworth z zapomnianej szkoły z Cambridge*, s. 213-223; Jerzy Rosiewicz: *Jürgen Moltmann — negacja nadrzędności duszy nad ciałem*, s. 225-236; Anna Kossowska: *Feuerbach o portretach*, s. 237-248.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Ryszard Jadczyk: *Lwowski okres w działalności naukowo-dydaktycznej Kazimierza Ajdukiewicza*, s. 249-258; Tadeusz Chrobak: *Uniwersalność filozofii a tradycje narodowe*, s. 259-263; Henryk Benisz: *„New Age”: oświecona filozofia czy ciemna teozofia?*, s. 265-275.

RECENZJE I NOTY. Adam Bosiacki: *Mikołaj Bierdiajew o sobie samym* (Mikołaj Bierdiajew: *Świat poznania filozoficznego*), s. 177-279; Ewa Klimo-

wicz: *Kiedy powstaje człowiek?* (Norman M. Ford: *Kiedy powstałem?*), s. 281-286; Krzysztof Łukasiewicz: *O historię polskiej filozofii międzywojennej* (Stanisław Borzym: *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego Pierwszego Kongresu Nauki Polskiej*), s. 287-293; Andrzej Miś: *Realna historia idei wolności* (Jenő Szücs: *Trzy Europy*), s. 295-297; Marek Nowak OP: *W obronie paralelizmu* (Krystyna Zamiara: *Dynamika pojęć i programów psychologicznych*), s. 299-303; Witold M. Nowak: *Pisma historyozoficzne Kanta* (Immanuel Kant: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*), s. 305-307; Paweł Okołowski: *Mistyka i metafizyka Wittgensteina* (Ludwig Wittgenstein: *Uwagi o religii i etyce*), s. 309-315; Ulrich Schrade: *Od pozytywizmu do postmodernizmu* (Witold Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie*), s. 317-322; Kazimierz Wolsza: *Filozofia przyrody inspirowana nauką i metafizyką* (Rainer Koltermann: *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*), s. 323-326; Renata Ziemska: *Johna R. Searle'a filozofia umysłu* (John R. Searle: *Umysł, mózg i nauka*), s. 327-331; Ireneusz Ziemiński: *Jak uczyć filozofii?* („Scriptores Scholarum” - kwartalnik), s. 333-335; Magdalena Żardecka-Nowak: *Ostatnie wykłady Karła Poppera* (Karl R. Popper: *Świat skłonności*), s. 337-341; *Noty o książkach*, s. 343-360.

Vol. 22 1996. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Axel Honneth: *Patologie uspołecznienia*, s. 5-21; Odo Marquard: *Przyszłość wymaga przeszłości*, s. 23-30; Małgorzata Czarnocka: *Podmiot - twórca czy destruktor wiedzy?*, s. 31-41; Artur Mordka: *Istnienie czy sposób istnienia. Kontrowersje wokół przedmiotu badań Ingardenowskiej ontologii egzystencjalnej*, s. 43-51; Ireneusz Ziemiński: *Zagadnienie nieśmiertelności duszy (cz. I)*, s. 53-61; Jerzy Bobryk: *Świadomość i nieświadomość a nieintencjonalne podstawy intencjonalności*, s. 63-75.

POLEMIKI I DYSKUSJE. *Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?* Dyskusja; Józef Niżnik, Stanisław Butryn, Małgorzata Czarnocka, Stanisław Czerniak, Włodzimierz Ługowski, Jan K. Młynarski, Alina Motycka, Robert Piłat, Michał Tempczyk, s. 77-106; Jan Garewicz: *Filozofia i nauka*, s. 107-115; Witold Mackiewicz: *Postmodernizm a determinizm. W sprawie filozofii (nie)naukowej*, s. 115-122; Bogusław Wolniewicz: *Dwie uwagi polemiczne*, s. 123-126; Paweł Okołowski: *O pewnej wersji naturalizmu antropologicznego. (Wokół hermeneutyki Zygmunta Baumana)*, s. 127-142; Wojciech Sady: *O recenzentkich zmyśleniach Pawła Okołowskiego*, s. 143-146; Paweł Okołowski: *Spór o Wittgensteina*, s. 147-148.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Krzysztof Wojtowicz: *Filozofia Kurta Gödla*, s. 149-159; Stanisław Zabielski: *Postulaty metodologiczne w praktyce dydaktycznej historia filozofii*, s. 161-165;

Henryk Benisz: *Pomiędzy mądrością a głupotą*, s. 176; Jadwiga Waiss: *Przeciwieństwa w procesie przemian duchowych człowieka*, Zygmunt Freud i jego następcy, s. 177-188; Barbara Pogonowska: *Kategoria racjonalności makro-ekonomicznej*, s. 189-198.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Renata Ziemińska: *Epistemologia Rodericka M. Chisholma*, s. 198-200.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Krystyna Wilkońska: *Marii Gołaszewskiej pojęcie sytuacji estetycznej*, s. 201-205; Michał Ostrowicki: *Teoria sytuacji estetycznej M. Gołaszewskiej jako fundament estetyki*, s. 206-216; Artur Andrzejuk: *Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, s. 217-224; Lech Szyndler: *„Mowa serca” jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza*, s. 225-237; Maciej Potępa: *Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, s. 239-252; Leszek Kopciuch: *Problem postępu w ujęciu Georga Simmla*, s. 253-264.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Ryszard Jadczyk: *Marian Massonius - wileński filozof i pedagog*, s. 265-274; Jerzy Kosiewicz: *Metodologia jako forma agnostycyzmu*, s. 274-287.

RECENZJE I NOTY. Jerzy Kosiewicz: *Rozważania o filozofii Boga* (Ks. Stanisław Kowalczyk: *Filozofia Boga*), s. 289-294; Małgorzata Kowalska: *Kartezjusz orzeźwiający* (Rene Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety*), s. 295-298; Magdalena Michalik: *Filozofia codzienności* (Maria Szyszkowska: *Stwarzanie siebie*), s. 298-301; Cezary Mordka: *Kołakowski u swych źródeł* (S. Jedynak, red.: *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego*), s. 301-309; Witold M. Nowak: *Idea historii* (R. G. Collingwood: *The Idea of History*), s. 309-312; Elżbieta Pakszys: *Nauka - nienauka — paranauka* (Barbara Pogonowska: *Paranauka. Studium z filozofii nauki*), s. 313-316; Jarosław J. Sak: *Kontynualizm i kwalitatywizm Galenowskiej ontologii filozoficzno-lekarskiej* (Andrzej Bednarczyk: *Galen, główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*), s. 317-321; *Noty o książkach*, s. 323-336.

Vol. 23 1997. *Sprawozdanie z posiedzenia Rady Programowej*, s. 5.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Otto Pöggeler: *Filozofia i teologia w „Sein und Zeit” Martina Heideggera*, s. 7-19; Ivan Chvatik: *Heidegger po czesku*, s. 21-33; Axel Honneth: *Patologie uspołecznienia*, s. 35-46; Ireneusz Ziemiński: *Zagadnienie nieśmiertelności duszy (cz. II)*, s. 47-56; Wojciech Chudy: *Natura a normy moralne*, s. 57-70.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Bogusław Wolniewicz: *Eutanazja w świetle filozofii*, s. 71-85; Henryk Hiż: *Uwagi do artykułu profesora Wolniewicza o eutanazji*, s. 87-90; Andrzej Bogusławski: *Ad gustus licet hortari: gustus explicare necesse est*, s. 91-101; Andrzej Bogusławski: *A man convinced against his*

will is of the same opinion still, s. 103-110; Bogusław Wolniewicz: *Dopełniacz i styl*, s. 111; Romana Kolarzowa: *Jak brzydko być naturalistą*, s. 113-117.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Stanisław Butryn: *Problem struktury materii w świetle fizyki współczesnej*, s. 119-134; Artur Andrzejuk: *Pedagogika Profesora Mieczysława Gogacza*, s. 135-143; Henryk Benisz: *Od pierwszego do drugiego „przewrotu kopernikańskiego”*, s. 145-159; Charles C. Verharen: *Wprowadzenie do filozofii w aspekcie kulturowym*, s. 161-178.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Krzysztof Koptas: *Racjonalność jako antropologiczna podstawa filozofii Maxa Horkheimera*, s. 179-184; Agnieszka Kubik: *Marii Ossowskiej nauka o moralności. Analiza metodologiczna*, s. 185-186; *Habilitacje w dziedzinie filozofii* (1996). Wykaz i Autoreferaty, s. 187-230. REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Witold Mackiewicz: *Batalia o denazyfikację Nietzschego*, s. 231-245; Andrzej Łukasik: *Selektywny subiektywizm sir Arthura Stanley'a Eddingtona*, s. 247-261; Krzysztof Kwiecień: *Cezarego Jellenty koncepcja twórczości duchowej*, s. 263-274; Andrzej Morstin: *Argumenty w sprawie kary śmierci*, s. 275-288.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Mirosław Mylik: *V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej (KUL, Lublin, sierpień 1996)*, s. 289-294; Ryszard Jadcak: *Problematyka zła w systemach filozofii europejskiej (Toruń, listopad 1996)*, s. 295-298; Ryszard Warmiński: *Filozofia, etyka i wiedza o demokracji w edukacji współczesnej*, s. 299-304; Henryk Szabaia: *O panpsychizmie Tadeusza Bilikiewicza*, s. 305-312.

RECENZJE I NOTY. Henryk Benisz: *Błędne koło wokół Nietzschego* (Pierre Klossowski: *Nietzsche i błędne koło*), s. 313-319; Stanisław Butryn: *Świat jako jedność i złożoność* (Murray Gell-Mann: *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością*), s. 321-326; Stanisław Galkowski: *Cnoty dzisiaj* (Alasdair Mac Intyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*), s. 327-330; Czesław Głombik: *W stronę ontologii ewolucyjnej* (I. Josef Smajns: *Ohróżena kultura. Od ewolucji antologii k ekologicznej politice*), s. 331-336; Jerzy Kosiewicz: *Szestow a problem zbawienia* (Lew Szestow: *Sola fide. Tylko przez wiarę*), s. 337-342; Magdalena Michalik: *Filozofia niepewności* (Zygmunt Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*), s. 343-345; Jadwiga Mizińska: *Ukraiński Sokrates* (L. W. Uszkalow, O. W. Marczenko: *Narys z filozofii Grigorija Skoworody*), s. 347-350; Teresa Pękała: *Leona Chwistka drogi do nowoczesności* (Teresa Kostyrko: *Leona Chwistka filozofia sztuki*), s. 351-353; Jarosław J. Sak: *Rozum i rzeczywistość* (Adam Dubik: *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona*), s. 355-358; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: *Nowa monografia o Schleiermacherze* (Maciej Potępa: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*), s. 359-361; Ul-

rich Schrade: *Hermeneutyka bezprawia* (Henryk Leszczyna: *Hermeneutyka prawnicza*), s. 363-366; Kazimierz Wołsza: *Poszukiwanie koncepcji współczesnej filozofii przyrody* (*Philosophia Naturalis*, oprac. zbior.), s. 367-371; *Noty o książkach*, s. 373-394; Mirosław Mylik: *List do redakcji*, s. 395.

Vol. 24, 1997. Ulrich Schrade: *Jubileusz siedemdziesiątej rocznicy urodzin Profesora Bogusława Wolniewicza*, s. 5-13; Adam Horbowski: *Spotkanie z filozofem i filozofią* (jubileusz pracy dydaktycznej i badawczej Profesora Jana Szmyda), s. 14-17.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Ryszard Panasiuk: *Rozum i czas*, s. 19-25; Adam Drozdek: *Między wiarą a wiedzą: Locke o nieskończoności*, s. 27-41; Agnieszka Czajkowska: *Bóg i wiara według Kanta, a zagadnienie istoty religii*, s. 43-57.

POLEMIKI I DYSKUSJE. *Filozofia nauki - jaka i dlaczego? Debata, IFiS PAN*: Stanisław Butryn, Ewa Chmielecka, Małgorzata Czarnocka, Janusz Czerny, Michał Heller, Honorata Korpikiewicz, Barbara Kotowa, Piotr Lenartowicz SJ, Mieczysław Lubański, Włodzimierz Ługowski, Jadwiga Mizińska, Alina Motycka, Adam Pawlak, Ewa Piotrowska, Aldona Pobjewska, Marek Suwara, Wiesław Sztumski, Michał Tempczyk, Barbara Tuchańska, Stefan Zamecki, Krystyna Zamiara, s. 59-135;

Stefan Zamecki: *Addenda do dyskusji nt. „Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?”*, s. 137-151; Jerzy Kosiewicz: *Kant i Nietzsche a odkrycie Kopernika*, s. 153-162; Paweł Okołowski: *Spór o naturę hidzką*, s. 163-164; Romana Kolarzowa: *Nie spieram się o to, o czym nic nie wiem*, s. 165-166.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Mieczysław Boczar: *Tradycja i „novum” w wykładni kosmogonii biblijnej na przełomie XII i XIII wieku*, s. 167-181; Arkadiusz Chrudzimski: *Rodzaje fundamentalizmu epistemologicznego*, s. 183-194; Janusz Czerny: *Filozofia dzisiejszych Niemiec*, s. 195-200; Zbigniew Zwoliński: *W sprawie „Filozofii dzisiejszych Niemiec”*, s. 201-203; Witold P. Glinkowski: *Czytanie Hume’a*, s. 205-214; Krzysztof A. Wieczorek: *O tak zwanych pośrednich aktach mowy*, s. 215-225; Piotr Kozioł: *Świat i Bóg w ujęciu pierwszych filozofów greckich*, s. 227-239; Mieczysław Gałuszka: *Etyka lekarska w ocenie studentów medycyny*, s. 241-252; Jędrzej Stanisławek: *Z etyki opisowej końca XX w. Transplantacje*, s. 253-254.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Rafał K. Wilk OSPPE: *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, s. 255-256.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Kazimierz Szewczyk: *Etyczne aspekty eksperymentów genetycznych z użyciem człowieka*, s. 257-268; Witold Mackiewicz: *Nietzsche a „nowy, socjalistyczny świat”*, s. 269-283; Stefan Zabieglik: *Thomas Reid (1710-1796) - życie i twórczość*, s.

285-296; Krzysztof Wojtowicz: *Na czym polega „argument z niezbędności” Quine’a?*, s. 297-306; Ryszard Wysokiński: *Władysław Tatarkiewicz - człowiek i styl (I)*, s. 307-322; Roman Jędrzejewski: *Filozofia procesu Stanisława Brzozowskiego i Witolda Gombrowicza*, s. 323-334; Ryszard Jadcak: *Władysław Horodyski: od polityki do filozofii*, s. 335-344; Artur Andrzejuk: *Komplementarność pokory i wielkoduszności w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 345-349; Andrzej Pokulniewicz: *Problem wieczności świata w traktacie „De aeternitate mundi” św. Tomasza z Akwinu*, s. 351-358; Joanna Magrel-Femiak: *Rola pojęcia miłości w twórczości Antoniego Kępińskiego*, s. 359-366; Krzysztof Kwiecień: *Nietzscheizm Wacława Berenta*, s. 367-373.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. *Polska filozofia powojenna - apel do autorów „Edukacji Filozoficznej”*, s. 374; Ryszard Jadcak: *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei: Filozofia — aksjologia - kultura* (Toruń, maj 1997), s. 375-378; Janusz Boczar: *Co zawierają nowo odkryte rękopisy Leibniza*, s. 379-380.

RECENZJE I NOTY. Henryk Benisz: *Nietzsche i postmodernizm* (Bogdan Baran: *Postnietzsche*), s. 381-387; Stanisław Galkowski: *Jak łatwo i przyjemnie być przyzwoitym* (Fernando Savater: *Etyka dla syna*), s. 389-392; Jerzy Kosiewicz: *Rozważania o filozofii kultury* (Ks. Stanisław Kowalczyk: *Filozofia kultury*), s. 393-397; Andrzej Miś: *Pamflet na psychoanalizę* (Ernest Gellner: *Uwodzieleński urok psychoanalizy czyli chytrość antyrozumu*), s. 399-403; Witold M. Nowak: *Filozofia Collingwooda* (Jolanta Zdybel: *Filozofia Robina George’a Collingwooda*), s. 405-408; Tadeusz Szkołut: *Autentyczność jako ideał moralny* (Charles Taylor: *Etyka autentyczności*), s. 409-416; *Noty o książkach*, s. 417-434.

Bogusław Wolniewicz: *Sprostowanie do II polskiego wydania „Traktatu” Wittgensteina*, s. 435.

Vol. 25, 1998. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Gunzelin Schmidt Noerr: *Dreszcze Adorna*, s. 5-14; Dieter Birnbacher: *Indukcja czy ekspansja? Przyczynek do metafizyki Schopenhauera*, s. 15-29; Konrad Waloszczyk: *O estetycznych wartościach natury*, s. 31-40.

POLEMIKI I DYSKUSJE. *Epoka zamętu (z prof. Bogusławem Wolniewiczem o filozofii, rozterkach moralnych i życiu rozmawia Tomasz Stoppa)*, s. 41-45; Zbigniew Musiał: *Życie jako wartość*, s. 47-58; Kazimierz Szewczyk: *Psucie złota*, s. 59-69; Piotr Moskal: *Filozoficzne podstawy jakości życia ludzi terminalnie chorych*, s. 71-77; Henryk Benisz: *Kant i Nietzsche a odkrycie Kopernika*, s. 79-82.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Ryszard Panasiuk: *Jak nauczać filozofii?*, s. 83-93; Artur Andrzejuk: *Uwagi o wykładaniu nauki o moralności w „Komentarzu” św. Tomasza do „Etyki Nikomacha-
dosa”*

chejskiej” Arystotelesa, s. 95-104; Stanisław Gałkowski: *Zagadnienie rozwoju moralnego w pismach Immanuela Kanta*, s. 105-116; Aldona Pobjewska: *Warsztaty z dociekań filozoficznych*, s. 117-130; Mike W. Martin: *Brońąc wartości: profesjonalizm w nauczaniu etyki*, s. 131-147.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Wojciech Chudy: Ks. Kazimierz Kłósak, s. 149-165; Ulrich Schrade: *Henryk Józef Maria Elzenberg*, s. 167-183; Roman Darowski SJ: Ks. *Tadeusz Tomasz Ślipko SJ*, s. 185-198; Ryszard Wiśniewski: Marek Fritzhand, s. 199-216.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Dariusz Barbaszyński: *Myśl filozoficzna Mariana Dzieduchowskiego*, s. 217-218; *Habilitacje w dziedzinie filozofii* (1977). Wykaz i Autoreferaty, s. 219-235.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Rafał K. Wilk OSPPE: *Struktura osoby ludzkiej oraz jej istotowa charakterystyka według Karola Wojtyły*, s. 237-248; Arkadiusz Chrudziński: *Teoria intencjonalności Remana Ingardena*, s. 249-262; Piotr Cysiura: *Metafizyczna zasada niesprzeczności Arystotelesa*, s. 263-273; Ryszard Wysokiński: *Władysław Tatarkiewicz - człowiek i styl (II)*, s. 275-280; Ryszard Jadcak: *Wileński epizod w działalności filozoficzno-pedagogicznej Ludwika Chmaja*, s. 281-287; Halina Walentowicz: „*Dialektyka Oświecenia*” jako *historiozofia*, s. 289-304; Witold Mackiewicz: *Nietzsche w polskiej myśli chrześcijańskiej*, s. 305-316.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Ryszard Jadcak: *Perefekcjonizm aksjologiczny. W kręgu myśli Henryka Elzenberga*. Karpacz, wrzesień 1997, s. 317-320; Włodzimierz Zięba: *Stan współczesnego człowieka*, s. 321-329.

RECENZJE I NOTY. Wioletta Dziarnowska, Wojciech Palczewski: *Historyczne rozdroża nauki* (Robert B. Silvers: *Ukryte teorie nauki*), s. 331-338; Jerzy J. Kolarzowski: Rozprawa z nierealnymi założeniami czy polemika prowadząca donikąd? (Andrzej Siemianowski: *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellinizacji*), s. 339-344; Jerzy Rosiewicz: *Czy filozofia kultury fizycznej jest możliwa?* (Ireneusz Bittner: *Kultura fizyczna jako sfera psychofizycznej aktywności człowieka*), s. 345-354; Jerzy Rosiewicz: *Zachęta do filozofii i literatury filozoficznej* (Jenny Teichman i Katherine C. Evans: *Filozofia*'), Bertrand Russell: *Problemy filozofii*'), Barbara Skarga, red.: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*), s. 355-362; Stanisław Kowalczyk: *Wokół problematyki Boga, człowieka i religii* (Jerzy Rosiewicz: *Bóg, celeśność i przemoc*), s. 363-369; Robert B. Lisek: *Wprowadzenie do logiki modalnej* (G. E. Hughes, M. J. Cresswell: *A new introduction to modal logic*), s. 371-374; Krzysztof Łastowski: *Filozoficzne i naukowe założenia badań nad początkami życia* (Włodzimierz Ługowski: *Filozoficzne podstawy protobiologii*), s. 375-383; Ewa Nowak-Juchacz: *Czy filozof powinien być heurystą?* (Jan Hartman: *Heurystyka filozoficzna*), s. 385-389; Zbigniew Wójcikiewicz:

Czy „filozofia medycyny”? (H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg: *Filozofia medycyny*), s. 391-394; Ryszard Wysokiński: *Piekło ostatniej nadziei* (Jacques Le Goff: *Narodziny czystości*), s. 395-398; Stefan Zamecki: *Śladami Kazimierza Twardowskiego* (Ryszard Jadcak: *Mistrz i jego uczniowie*), s. 399-405; *Noty o książkach*, s. 407-420.

Vol. 26, 1998. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Arkadiusz Chrudzimski: *Filozoficzny „mit danych”*, s. 5-20; Piotr Świstak: *Filozofia nauki i nauki społeczne po okresie pozytywizmu logicznego*, s. 21-35; Anna Wojtowicz: *O pojęciu ekstensjonalności*, s. 37-43.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Bogusław Wolniewicz: *Perspektywy eutanazji*, s. 45-55; Konrad Waloszczyk: *Szanować życie czy także wyższe życie?*, s. 57-70; Zdzisława Piątek: *Szanować każde życie, gdyż każde jest tym, czym jest*, s. 71-78; Ks. Andrzej Gałaj: *Problem czasu wobec zagadnienia pozaczasowego Boga*, s. 79-93; Adam Bastek: *Heideggerowskie „niebezpieczeństwo najwyższe” a pytanie o twórczość*, s. 95-107; Tomasz Dreinert: *Znak i oznaka*, s. 109-118; Krzysztof Kościuszko: *O nieobecności Deleuzjańskiej różnicy w świecie przyrody*, s. 119-127.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Adam Drozdek: *Religia w państwie Platona*, s. 129-140; Karol Michalski: *Transcendowanie jako metoda filozofii w myśleniu Karla Jaspersa*, s. 141-148; Kazimierz Szewczyk: *O nieetyczności etyk zawodowych i możliwym sposobie ich uniknięcia*, s. 149-159.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Ryszard Wiśniewski: *Karol Wojtyła*, s. 161-188; Witold Glinkowski: Ks. Józef Tischner, s. 189-207; Stanisław Borzym: *Barbara Skarga*, s. 209-219; Artur Andrzejuk: *Mieczysław Gogacz*, s. 242; Ulrich Schrade: *Ojciec Innocenty Maria (Józef) Bocheński OP*, s. 243-262.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Wojciech Słomski: *Personalistyczna koncepcja wolności Emmanuela Mouniera*, s. 263-290; Ryszard Wysokiński: *Zbrodnia kary (I): Nietzsche*, s. 281-287; Witold Mackiewicz: *Nietzsche usystematyzowany*, s. 289-305; Piotr Dehne: *Filozofia historii młodego Schellinga*, s. 307-324.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Mieczysław Omyła: *Uroczystość wręczenia „Księgi Pamiątkowej” Prof. Bogusławowi Wolniewiczowi*, s. 325-327; Ryszard Jadcak: *Uwagi o działalności dydaktycznej Tadeusza Czeżowskiego*, s. 329-342; Janusz Czorny: *Kontrowersje wokół „Deus natura” Spinozy*, s. 343-346; Andrzej Przyłębski: *Polsko-niemieckie spotkanie filozofów w Bonn*, s. 347-349.

RECENZJE I NOTY. Krzysztof Abriszewski: *...A rychłej śmierci postmodernizmowi (Postmodernizm a filozofia*, wybór: Andrzej Szahaj, Stanisław

Czerniak), s. 351-358; Henryk Benisz: *Cielesność z perspektywy filozoficznej* (Jerzy Kosiewicz: *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*), s. 359-364; Czesław Głombik: *Ołomuniecki dominikanin i czeski neotomista* (Silvester M. Brait 1598-1662), s. 365-372; Agata Janaszczuk: *Powtórzenie Nietzschego* (Nietzsche 1900-2000, red. Artur Przybysławski), s. 373-379; Jerzy Kosiewicz: *Ontologia w perspektywie filozofii klasycznej* (Stanisław Kowalczyk: *Metafizyka ogólna*), s. 381-387; Przemysław Paczkowski: *Rozumieć Platona* (Thomas A. Szlęzak: *Czytanie Platona*), s. 389-394; Andrzej Przyłębski: *Filozofia hermeneutyczna Bollnowa* (Friedrich Kümmel, red.: *Otto Friedrich Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*), s. 395-399; Ulrich Schrade i Jędrzej Stanisławek: *Przedmiot, istnienie, wyznaczanie* (Jacek Juliusz Jadacki: *Spór o granice istnienia*), s. 401-406; Marek Szulakiewicz: *Filozoficzna mistyka?* (Karl Albert: *Einführung in die philosophische Mystik*), s. 407-411; Piotr Szydłowski: *Pluralizm filozoficzny zjednoczonej Europy* (Jan Szmyd: *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty*), s. 413-418; Wojciech Torzewski: *O rozumnym podmiocie* (Hans-Michael Baumgartner: *Rozum skończony*), s. 419-423; Zbigniew Wójcikiewicz: *Problem etyki bio-medycznej* (Tom. L. Beauchamp, James F. Childress: *Zasady etyki medycznej*), s. 425-428; *Noty o książkach*, s. 429-438.

Vol. 27 1999. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Willibrord Welten SJ: *Człowiek jako substancja i byt aktualny*, s. 5-16; Gunzelin Schmidt Noerr: *Krytyka etyki z intencją moralną. Glosa do filozofii moralnej Adorna*, s. 17-25; Andrzej Gniazdowski: *Konserwatyzm po modernizmie. Perspektywa „szkoły Rittera”*, s. 27-46.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Max Horkheimer: *Europejskość*, s. 47-51; Jędrzej Stanisławek: *Czym jest filozofia*, s. 53-64; Jan Hantman: *Metafizyczna czy pragmatyczna podstawa dla rozstrzygania problemów bioetycznych?*, s. 65-72.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Zdzisław Cackowski: *Sprawy edukacji*, s. 73-90; Jan Szmyd: *Dylematy edukacyjne i moralne*, s. 91-110; Thomas W. Roby: *„Advocatus diaboli”: inna strona dyskusji akademickich*, s. 111-124.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Anna Borowicz: *Leszek Kołakowski*, s. 125-166; Tadeusz Ślipko SJ: *Tadeusz Styczeń SDS*, s. 167-182; Ryszard Wysokiński: *Władysław Tatarkiewicz*, s. 183-201; Zofia Majewska: *Roman Ingarden*, s. 203-218; Joanna Górnicka: *Ija Lazari Pawłowska*, s. 219-228.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Witold P. Glinkowski: *Oblicza transcendencji w myśli filozoficznej ks. Józefa Tischnera*, s. 229-131; Ryszard T. Sitek: *Od historii do teraźniejszości*, s. 233-237; *Habilitacje w dziedzinie filozofii* (1998). *Wykaz i Autoreferaty*, s. 239-264.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Anna Gawkowska: *Nowoczesny etos pod ostrzałem. MacIntyre'a krytyka indywidualistycznego liberalizmu*, s. 265-274; Ryszard Wysokiński: *Zbrodnia kary (2): Camus*, s. 275-285; Joanna Usakiewicz: *Anne Conway i Gottfried W. Leibniz*, s. 287-299; Stefan Zabieglik: *Wczesne eseje polityczne Dawida Hutne'a*, s. 301-314.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Jerzy Ochman: *Filozofia w Instytucie Religioznawstwa UJ*, s. 315-336.

RECENZJE I NOTY. Jerzy Rosiewicz: *Filozoficzna wykładnia idei olimpiizmu (Józef Lipiec: Filozofia olimpizmu)*, s. 337-340; Robert Marszałek: *Człowieczeństwo na bezdrożu (Gernot Böhme: Antropologia filozoficzna)*, s. 341-346; Karol Michalski OFM: *Schodami kuchennymi do filozofii (Wilhelm Weischedel: Die philosophische Hintertreppe)*, s. 347-348; Karol Michalski OFM: *Z powrotem do doświadczenia (Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts)*, s. 349-350; Jadwiga Mizińska: *Strzaskane okulary i szkła kontaktowe (Alina Motycka: Nauka o nieświadomości)*, s. 351-356; Jadwiga Mizińska: *Układanie się z losem (Teresa Borowska: Pedagogia ograniczeń ludzkiej egzystencji)*, s. 357-362; Jerzy Ochman: *Idee w Rosji (Idee w Rosji, red. Andrzej de Lazari)*, s. 363-367; Agnieszka Przychodzka: *Od wolności człowieka do wolności filozofowania (Józef Lipiec: Wolność i podmiotowość człowieka)*, s. 369-372; Tomasz Puczyłowski: *Granice języka (Anna Żak, red.: Granice języka)*, s. 373-377; Ulrich Schrade: *Logika i metafizyka: zdrowy rozsądek i rzeczywistość (Bogusław Wolniewicz: Filozofia i wartości II)*, s. 379-387; Jan Sikora: *O pożytkach myślenia (Konrad P. Liessmann: Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben)*, s. 389-390; Wojciech Słomski: *O sposobach uczenia się i nauczania filozofii (Maciej Woźniczka, red.: Filozofia - sztuka myślenia i dobro wspólne)*, s. 391-395; Wojciech Słomski: *Szkice o Popperze (Elżbieta Pietruska-Madej: Wiedza i człowiek)*, s. 397-400; Marek Szulakiewicz: *Metafizyka i doświadczenie (Reiner Wiehl: Metaphysik und Erfahrung)*, s. 401-406.

Vol. 28 1999. *Sprawozdanie z posiedzenia Rady Programowej*, s. 5-6.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Josef Simon: *Nietzsche a problem nihilizmu europejskiego*, s. 7-24; Paweł Milcarek: *Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej*, s. 24-33; Marcin Mizak: *Logika a język*, s. 34-50.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Ryszard T. Sitek: *Życie i twórczość Leszka Kołakowskiego*, s. 51-52; Zbigniew Wójcikiewicz: *Pogaństwo czy wręcz przeciwnie?*, s. 53-56; Ulrich Schrade: *Neoaugustynizm, na pewno - nie, więc co?*, s. 57-62; Wojciech J. Bober: *Bioetyka i prawo*, s. 63-68; Jan Hartman: *W kwestii podstaw bioetyki*, s. 69-71; Krzysztof Wojtowicz: *W sprawie „W sprawie pojęcia istnienia”*, s. 72-86; Krzysztof Kościuszko: *Prigogine kontra Deleuze*, s. 87-95; Ryszard Sitek: *Na przełomie wieków*, s. 96-107.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Anna Brożyna: *O definicji ostensywnej*, s. 108-127; Magdalena Wilejczyk: *Kierowniczy charakter polityki w filozofii praktycznej Arystotelesa*, s. 128-143; Jan P. Hudzik: *Filozofia a pedagogika*, s. 144-159.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Wojciech Chudy: *Mieczysław Albert Krąpiec OP*, s. 161-183; Mieczysław Omyła: *Roman Suszko*, s. 184-199.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Eugeniusz Wojciechowski: *Między sylogistyką a systemami Leśniewskiego*, s. 200-201.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Małgorzata Czarnocka: *Behawioryzm a natura podmiotu poznania i wiedzy*, s. 202-219; Arkadiusz Chrudzinski: *Metafizyczny nominalizm*, s. 220-235; Jacek Kobus: *Człowieczeństwo bez człowieka i człowiek bez człowieczeństwa*, s. 236-257; Piotr Ziemiński: *Pojęcie demokracji w rozprawie I. Kanta „Do wiecznego pokoju”*, s. 258-267; Barbara Grabowska: *Ucieczka od polityki - nieuchronną konsekwencją liberalnej koncepcji wolności indywidualnej?*, s. 268-279; Stanisław Gromadzki: *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre'owskie przeformułowanie filozofii moralności F. Nietzschego*, s. 280-297.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Józef A. Dobrowolski: *Jubileusz Profesora Andrzeja Nowickiego*, s. 298-300; Ryszard Wójcicki: *Filozofia polska XX wieku*, s. 301-304; Marek Szulakiewicz: *Z heidelberskiej tradycji filozoficznej*, s. 305-312; *Zmieniać priorytety. Z Prof. Reinerem Wiehlem rozmawia Marek Szulakiewicz*, s. 313-318.

RECENZJE I NOTY. Henryk Benisz: *Poza winą i karą, czyli filozofia prawa F. Nietzschego* (Lukas Gschwend: *Nietzsche und die Kriminalwissenschaften*), s. 319-326; Witold P. Glinkowski: *Miedzy dialogiem a istnieniem* (Józef Tischner: *Spór o istnienie człowieka*), s. 327-337; Czesław Głombik: *Czeska monografia o Patońce* (Ivan Blecha: *Jan Patočka*), s. 338-344; Czesław Głombik: *Herbart i studia historycznofilozoficzne Josefa Zumra* (Josef Zumr: *Máme-li kultura...*), s. 345-354; Jerzy Kosiewicz: *Sprawiedliwość społeczna w perspektywie filozofii katolickiej* (Ks. Stanisław Kowalczyk: *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*), s. 355-359; Jerzy Kosiewicz: *Filozofia żydowska w ujęciu historycznym* (Jerzy Ochman: *Historia filozofii żydowskiej*), s. 359-367; Mirosław A. Michalski: *Etyka środowiskowa* (Włodzimierz Tyburski, red.: *Etyka środowiskowa*), s. 369-370; Ryszard Mordarski: *Hobbes i tradycja retoryczna* (Quentin Skinner: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*), s. 371-375; Jakub Mosz: *Cielesność w perspektywie chrześcijaństwa* (Jerzy Kosiewicz: *Bóg, cielesność i miłość*), s. 376-385; Ulrich Schrade: *Przedwczesna synteza* (Lesław Hostyński: *Układacz tablic wartości*), s. 386-389; Wojciech Słomski: *Polscy filozofowie-jezuici* (Roman Darowski SJ: *Studia z filozofii jezuitów w Polsce*), s. 390-395; Henryk Szabała: *Kreacja czy mediacja, czyli rzecz o semiotyce Borisa Uspienskiego* (Boris Uspienski:

Historia i semiotyka), s. 396-299; Marek Szulakiewicz: *Nawy powrót Platona?* (Werner Beierwalters: *Platonismus im Christentum*), s. 400-405; *Noty o książkach*, s. 406-418.

Vol. 29 2000. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Tomasz A. Puczyłowski: *Problem Gettier'a a logika przekonania*, s. 5-19; Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzschego nauka o woli mocy (II)*, s. 20-43.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Zbigniew Musiał, Bogusław Wolniewicz: *Problematyczność gandyzmu*, s. 44-59; Kazimierz Szewczyk: *Kilka uwag na marginesie rozporządzenia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej...*, s. 60-69.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. Jarosław Mrozek: *Problem rozumienia matematyki*, s. 70-79; Jarosław Stoś: „*Devotio Moderna*” - Nowy model edukacji i wychowania w późnym średniowieczu, s. 80-98; Urszula M. Żegleń: *I. Polsko-brytyjskie seminarium filozoficzne w UMK*, s. 99-102.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Dariusz Piętka: *Kazimierz Ajdukiewicz*, s. 103-124; Piotr Iwański: *Piotr Chojnacki*, s. 125-154; Wojciech Gasparski: *Tadeusz Kotarbiński*, s. 155-185; Robert Zaborowski: *Adam Krokiewicz*, s. 186-205; Zygmunt Hajduk: *Henryk Mehlberg*, s. 206-241; Józef A. Dobrowolski: *Andrzej Nowicki*, s. 242-257; Roman Darowski SJ: *Paweł Siwek SJ*, s. 258-273; Jan Zygmunt: *Alfred Tarski*, s. 275-307; Ryszard Sitek: *Andrzej Walicki*, s. 308-330.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Henryk Benisz: *Koncepcja „zwierzęcia metafizycznego”*, s. 331-346; Karol Michalski: *Karla Jaspersa metafizyka transcendencji*, s. 347-358; Katarzyna Szumilewicz: *Niedola i siła w myśli społecznej Simone Weil*, s. 359-374; Halina Walentowicz: *Wizerunek epoki mieszczańskiej we wczesnej twórczości Maxa Horkheimera*, s. 375-390.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Josef Zumr: *Rozdział z polsko-czeskiej współpracy w filozofii*, s. 391-395; Roman Darowski SJ: *Najnowsza filozofia jezuitów w Polsce*, s. 396-400.

RECENZJE I NOTY. Henryk Benisz: *Batalia o „usprawiedliwienie” Nietzschego* (Witold Mackiewicz: *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997*), s. 401-407; Stanisław Gałkowski: *Apologia teizmu* (Richard Swinburne: *Czy istnieje Bóg?*), s. 408-413; Jacek Kozik: *Ciągle bez podręcznika* (Jerzy Pilikowski: *Filozofia w gimnazjum*), s. 414-418; Andrzej Łukasik: *Albert Einstein: filozof - uczony* (Albert Einstein. *Pisma filozoficzne*), s. 419-420; Zbigniew Mikołajko: „*Katolicyzm krytyczny*” pyta o seks i aborcję (Ludwik Kostro: *Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu krytycznego*), s. 421-424; Ryszard Mordarski: *Polityczna religia Leviatana* (Paul D. Cooke: *Hobbes and Christianity*), s. 425-432; Marcin Sieńko: *Wspinaczki, szczyty a filo-*

Zofia (Richard Dawkins: *Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa*), s. 433-438.

Zbigniew Szawarski: *List do redakcji*, s. 439.

Vol. 30 2000. ROZPRAWY I ARTYKUŁY. Andrzej Siemianowski: *O filozofii nauki I. Newtona*, s. 5-15; Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzschego nauka o woli mocy (II)*, s. 16-37; Michał Łuczewski: *Utopia i konserwatyzm*, s. 38-58.

POLEMIKI I DYSKUSJE. Stanisław Buda: *Czas w przedmiotach - przedmioty w czasie*, s. 59-68; Maria Wałęska-Siempińska: *Etyka odpowiedzialności w perspektywie ekologii*, s. 69-77.

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE. *Reakcje środowiska filozoficznego na decyzję Ministra Edukacji Narodowej o skreśleniu filozofii z programów nauczania w szkołach średnich*, s. 78-83; Daniel Putman: *Teoria cnoty a „ego”*. Uwagi na temat egoizmu studentów, s. 84-93.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA. Marek Hetmański: *Zdzisław Cackowski*, s. 94-107; Urszula M. Żegleń: *Stanisław Kamiński*, s. 108-119; Wojciech Słomski: *Władysław Krajewski*, s. 120-138; Dobrochna Dembińska-Siury: *Adam Górniak: Jan Legowicz*, s. 139-157; Czesława Piecuch: *Władysław Stróżewski*, s. 158-176; Przemysław Gut: *Stefan Świeżawski*, s. 177-197; Witold Mackiewicz: *Polskie instytucje filozoficzne po 1945 roku*, s. 198-228.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW. Witold M. Nowak: *Collingwooda krytyczna filozofia historii*, s. 229-232; Magdalena Żardecka-Nowak: *Rorty'ego wizja społeczeństwa liberalnego*, s. 233-236; Krzysztof Stachewicz: *Etyka prawa naturalnego a etyka wartości. Dietricha von Hildebranda krytyka klasycznej idei prawa naturalnego*, s. 237-242; *Habilitacje w dziedzinie filozofii (1999)*. Autoreferaty, s. 243-293.

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY. Witold P. Glinkowski: *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „pomędzy”*, s. 294-306; Tomasz Femiak: *O Chwistka teorii wielości rzeczywistości z punktu widzenia psychologii poznawczej*, s. 307-329; Stanisław Gromadzki: *Sto lat polskiej recepcji filozofii Nietzschego*, s. 330-338; Aleksander Zbrzezny: *Kilka uwag o polemikach Kartezjusza z przesławnymi mężami*, s. 339-348.

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA. Bogusław Wolniewicz: *Sprostowania do tekstu Elzenberga o tragizmie*, s. 349-354; Witold Mackiewicz: *Filozofia w szkole (Kielce 22-23 IX 2000)*, s. 355-356; Stanisław Gromadzki: *Kongres Nietzscheański w Naumburgu z okazji 100-lecia śmierci Fryderyka Nietzschego*, s. 357-358.

RECENZJE I NOTY. Marta Kasztelan: *Naturalna historia prawdy* (Felipe Fernández-Armesto: *Historia prawdy*), s. 359-360; Andrzej Kołakowski: *Czy filozofia może być narodowa?* (Stanisław Pieróg, wybór i wstęp: *Spór o cha-*

rakter narodowy filozofii polskiej), s. 361-365; Krzysztof Kościuszko: *Kant ponownie odczytany* (Zbigniew Kuderowicz: *Kant*), s. 366-368; Jadwiga Mi-zińska: *Niedosyt w formie przesyty* (Stefan Morawski: *Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury*), s. 367-376; Artur Mordka: *Fenomenologia w wymiarze towarzyskim* (Czesław Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*), s. 377-379; Bogdan Ogrodnik: *O właściwe rozumienie filozofii* (Leszek Nowak: *Byt i myśl*), s. 380-385; Ryszard Sitek: *Od Witelona do Kotarbińskiego. Polska tradycja filozoficzna w 30 od-słonach* (Ryszard Palacz: *Klasycy filozofii polskiej*), s. 386-391; Wojciech Słomski: *Koniec pewnej szkoły?* (Mirosław Nowaczyk: *Lanternani i szkoła rzymska antropologii religii*), s. 392-395; Wojciech Słomski: *W kręgu szkoły Iwowsko-warszawskiej* (Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski, red.: *Polska filozofia analityczna*), s. 396-400; Ryszard Sitek: *W pół wieku później* (Wojciech Słomski: *Personalistyczna wizja wolności*), s. 401-404; Maciej Twaróg: *Pesymizm po rosyjsku* (Michał Bohun: *Kontrrewolucja i pesymizm*), s. 405-412; Ireneusz Ziemiński: *Znaczenie świadomości* (Charles P. Siewert: *The Significance of Consciousness*), s. 413-418; Włodzimierz Zięba: *Wokół pytania o kondycję filozofii* (Józef Niżnik: *Arbitralność filozofii*), s. 419-426; *Noty o książkach*, s. 427-429; Paweł M. Pawłowski: *List do redakcji*, s. 430.

Opracował: Witold Mackiewicz

INDEKS OSÓB „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ” (1-50)

Indeks odsyła do woluminów (1-50) „Edukacji Filozoficznej”, w których znajdują się teksty danego autora (numery drukowane zwykłą czcionką) bądź prace o nim (numery ujęte kursywą odnoszą się do postaci figurujących w tytułach publikacji lub do autorów recenzowanych książek). W nielicznych przypadkach, w których tekst traktuje o filozoficznej postaci, a ona nie widnieje w tytule, odsyłamy do odpowiedniego woluminu podając w nawiasie autora publikacji, np. Kołakowski, Leszek 45 (A. Syrek). Indeks nie obejmuje (krótkich) *Not o książkach* ani *Autoreferatów* (habilitacyjnych); także tłumaczy i redaktorów książek.

A

Abellan, Jose L. 14
Abramowski, Edward 2, 7
Achillini, Alessandro 17
Adamski, Jan 7 (J. Lindenberg)
Adler, Mortimer J. 20
Adorno, Theodor W. 2, 25, 27
Adulo, Tadeus I. 6
Aelred z Rievaulx 36
Ajdukiewicz, Kazimierz 5, 20, 21, 28 (K. Wojtowicz), 29, 33, 37
Alan z Lille 36, 37
Albert, Karl 15, 26, 35
Ambrose, Alice 11
Ameriks, Karl 18
Amsterdamski, Stefan 12
Andrzejewski, Bolesław 5, 10
Andrzejuk, Artur 16, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 32, 33
Andrzejuk, Izabella 32
Appiah, Kwame A. 48
Arbyszewski, Krzysztof 26
Arendt, Hannah 46
Armesto, Felipe F. 30

Arystoteles 7, 18, 25, 28, 34 (A. Pokulniewicz), 35, 36, 37, 37, 39, 40, 43, 44
Ast, Friedrich 13
Augustyn, św. 18
Augustynek, Zdzisław 13 (B. Wolniewicz), 31
Aumonier, Nicolas 37
Auspitz, Josiah L. 11
Awerroes 37
Ayim, Maryann 7

B

Babosow, Eugeniusz M. 9
Bachelard, Gaston 8, 31, 37
Bachtin, Michail M. 12
Baczko, Bronisław 35
Bakunin, Michał 8, 43, 45
Balcerek, Ewa 6
Banajski, Ryszard 3, 6, 9, 11
Banaszak, Grzegorz 4
Banek, Kazimierz 3

- Bańka, Józef 9
Baran, Bogdan 8, 24
Barbaszyński, Dariusz 25
Barrett, Cyril 20
Bartnik, Czesław St. 3
Bastek, Adam 26
Bator, Joanna 19
Bauman, Zygmunt 75, 22 (P. Oko-
łowski), 23, 37
Baumgartner, Hans M. 13, 16, 26
Bayle, Pierre 19
Beauchamp, Tom L. 26
Becker, Werner 20
Bednarczyk, Andrzej 22
Beierwaltes, Werner 28
Bencivegna, Ermano 17
Benisz, Henryk 14, 15, 16, 19, 20,
21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 32,
40
Benjamin, Walter 18, 37, 46
Berent, Wacław 24
Bergson, Henri 76, 34
Berkeley, George 38
Berti, Enrico 36, 37
Będkowski, Marcin 49
Białobrzeski, Czesław 78
Biel, Joseph 21
Bierdiajew, Mikołaj 75, 77, 27, 32,
33, 42, 49
Bigaj, Tomasz 13
Bilikiewicz, Tadeusz 23
Birnbacher, Dieter 25
Bittner, Ireneusz 25
Blaustein, Leopold 70
Blecha, Ivan 28
Blum, Lawrence 14
Blumenberg, Hans 77, 22
Błaszczak-Wacławik, Mirosława 38
Bober, Ireneusz 6, 7, 11
Bober, Wojciech J. 28, 31
Bobryk, Jerzy 14, 22, 33, 35, 38
Bocheński, Józef M. (Innocenty),
OP 5, 14, 18, 79, 26, 33 (M. Paw-
liszyn)
Boczar, Janusz 24
Boczar, Mieczysław 21, 24
Bogusławski, Andrzej 23
Böhme, Gernot 27
Böhme, Jakub 8, 9, 75
Bohun, Michał 30
Bollnow, Otto F. 26
Borowicz, Anna 27
Borowiecka, Ewa 37
Borowska, Magdalena 35
Borowska, Teresa 27
Borowski, Marian 39
Borzym, Stanisław 27, 26
Bosiacki, Adam 21
Bourdieu, Pierre 9
Bradley, Francis H. 49
Braitto, Silvester M. 26
Brandt, Richard B. 2
Brehant, Jacques 20
Breś, Jerzy 43, 44
Bronk, Andrzej 17
Brożek, Anna 49
Brożyna, Anna 28
Bruijn, Jan de 15
Brzozowski, Stanisław 2, 5, 24, 36
Brzozy, Zbigniew N. 36
Buber, Martin 76, 30, 35, 37, 40, 42
Buchowski, Michał 4
Buczyńska-Garewicz, Hanna 37
Buczyński, Wincenty 50
Buda, Stanisław 30
Bukowska, Sonia 48
Bukowski, Józef 15
Buksiński, Tadeusz 17, 19
Burnett James (lord Monboddoo) 7 9
Burns, Robert 75
Burrichter, Clemens 10, 70
Busko, Marek 38

Butryn, Stanisław 11, 13, 14, 15,
18, 22, 23, 24 (debata)

C

Cackowski, Zdzisław 4, 4, 17, 20,
27, 30, 34, 39
Campanella, Tomasz 6
Campbell, James 13
Camus, Albert 27, 31
Canguilhem, Georges 36
Capra, Fritjof 8, 19
Carlos-Machej, Klaudia 38, 48
Carnap, Rudolf 7
Cassirer, Ernst 17, 21
Chalmers, Alan F. 20
Chałubiński, Mirosław 75
Childress, James F. 26
Chinghsiung, Wu J. 5
Chisholm, Roderick M. 13, 16, 18,
18, 22 (R. Ziemińska)
Chladenius, Johann M. 72
Chłewicki, Maciej 38
Chmaj, Ludwik 25
Chmielecka, Ewa 13, 24 (debata)
Chmielewski, Adam 6, 1, 43
Chojnacki, Piotr 29
Chrobak, Tadeusz 21
Chrudzimski, Arkadiusz 24, 25,
26, 28
Chudoba, Ewa 46
Chudy, Wojciech 23, 25, 28
Chvatik, Ivan 23
Chwedeńczuk, Bohdan 6, 31, 35,
36, 37, 37 (M. Gokieli), 45, 48, 50
Chwistek, Leon 23, 30
Cieniawa, Stanisław 14
Cieszkowski, August 20
Cieśliński, Cezary 44
Collingwood, Robin G. 22, 24, 30
(W.M. Nowak), 32
Constant, Benjamin 16, 17

Conway, Anne F., hrabina 27
Cooke, Paul D. 29
Costello, Patrick 5
Cottingham, John 35
Cresswell, Maxwell J. 25
Cudworth, Ralph 27
Curylo-Gonzalez, Irena 32
Cyciura, Piotr 25, 40
Cyrzan, Honorata 12, 14
Czajkowska, Agnieszka 24
Czarnecka-Rej, Bożena 50
Czarnecki, Paweł S. 37, 38
Czarnecki, Zdzisław J. 6, 7, 77, 33
Czarnocka, Małgorzata 22, 24 (de-
bata), 28, 34, 39, 41, 48, 49, 50
Czechowicz, Marek 3
Czemarnik, Adam 4
Czerniak, Stanisław 72, 22, 44
Czerniawski, Jan 14
Czernik, Tadeusz 8
Czerny, Janusz 24, 26
Czeżowski, Tadeusz 9, 14, 26, 31
Cziczerin, Boris 34
Czubak, Magdalena 36

D

Dankowska, Inga 8
Darowski, Roman SJ 25, 28, 29,
43 (A. Syrek), 50
Darwin, Karol 40, 48
Davenport, Anne A. 33
Davidson, Donald 37
Davies, Brian 43
Dawkins, Richard 29, 46, 48
Dąbrowski, Kazimierz 77
Dąbska, Izydora 77
Dehnel, Piotr 26
Deleuze, Gilles 26, 28
Dembińska-Siury, Dobrochna 30
Dembiński, Bogdan 72
Derc, Małgorzata 19

- Derezińska, Magdalena 38
Derrida, Jacques 15, 19
Dewey, John 38, 39
Dębowski, Józef 9, 14, 18, 35
Dick, Wolfgang 4
Diduszko, Hanna 41
Didymos, Arejos 41
Dietzsch, Steffen 50
Dilthey, Wilhelm 2
Dobieszewski, Janusz 1, 2, 8, 34, 37
Dobrosielski, Marian 9
Dobrowolski, Józef A. 4, 6, 17, 28, 29, 31
Dobrowolski, Radosław 13
Dodds, Eric R. 20, 35
Domagała, Teresa 10
Domańska, Ewa 18
Domański, Juliusz 34
Dominiak, Łukasz 36, 37
Dorobińska, Ewa 3, 5, 7
Dorobiński, Artur 6
Dostojewski, Fiodor 31, 35 (J. Uglić)
Douglas, Kirk 13
Drabarek, Anna 32
Dreinert, Tomasz 26
Drozdek, Adam 24, 26
Drozdowicz, Zbigniew 2, 7, 10, 44
Drukier, Arkadiusz 32
Dubik, Adam 17, 23
Dummett, Michael 10
Dupkała, Rudolf 32
Dupre, Louis 16
Dura, Adam A. 33, 44
Dworzańska-Zapalowicz, Maria 15
Dyczewski, Leon 14
Dziamski, Grzegorz 9, 10
Dziamski, Seweryn 8, 9
Dziarnowska, Wioletta 25
Dziemidok, Bohdan 14, 38
- E
Eckhart, Jan, Mistrz 16, 19, 20
Eddington, Arthur S. 23
Edmonds, Dawid 34
Eidinow, John 34
Eidlin, Fred H. 3, 6
Eilstein, Helena 21
Einstein, Albert 14, 29
Eliade, Mircea 9
Elzenberg, Henryk 13, 20, 24, 25, 28 (U. Schrade), 30, 31 (W. Mackiewicz), 32, 34, 34, 44
Epikur 2
Ermolenko, Anatolij N. 4
Esquith, Stephen L. 34
Evans, David 44
Evans, Katherine C. 19, 25 (J. Rosiewicz)
- F
Faliński, Andrzej M. 6
Falkowska, Ewa 3, 9
Fellmann, Ferdinand 20
Femiak, Tomasz 30, 32, 38, 43, 46, 49, 50
Fenrich, Wojciech 49
Ferdynus, Michał 34
Feuerbach, Ludwig 72, 18, 21, 37, 42
Feyerabend, Paul K. 34
Feynman, Richard P. 43
Fichte, Johann G. 79, 27, 31, 32
Field, Hartry 33
Filutowska, Katarzyna 39, 40, 42
Fiłończuk, Danuta 17
Fischer, Norbert 45
Fiut, Ignacy S. 5, 6, 8, 12, 37
Fleck, Ludwik 6, 7, 11, 34
Fleischer, Helmut 13
Fodor, Jerry A. 34
Ford, Norman M. 27

Foucault, Michel 36
Fourier, Charles 10
Frank, Manfred 18, 18
Frankl, Victor E. 5, 18 (B. Truchlińska
Franits, Linnea 44
Frege, Gottlob 7, 40
Freud, Zygmunt 22, 32, 35
Fritzhand, Marek 2, 25
Fromm, Erich 5, 14, 15
Frydryczak, Beata 15
Fukuyama, Francis 13
Fürst, Maria 13

G

Gaberle, Andrzej 21
Gadacz, Tadeusz 48
Gaj, Ryszard 38, 43, 46, 47
Galarowicz, Jan 16
Galen, Klaudiusz 22
Galewicz, Włodzimierz 6
Gałaj, Andrzej, ks. 26
Galkowski, Stanisław 16, 20, 23, 24, 25, 29, 40
Gałuszka, Mieczysław 24
Gandhi, Mahatma 29 (Z. Musiał, B. Wolniewicz)
Carewicz, Jan 22
Garver, Eugene 10
Gasparski, Wojciech 29, 35
Gawkowska, Aneta 27
Gazda, Grzegorz 10
Geach, Peter T. 1
Gehlen, Arnold 34
Gell-Mann, Murray 23
Gellner, Ernest 24
Gemel, Aleksander 45, 47, 48, 50
Gettier, Edmund L. 29, 40
Giedymin, Jerzy 31, 37
Gierasimczuk, Andrzej 4, 6, 7, 9
Gilson, Etienne 75, 32

Ginew, Dymiter 3
Girusow, Edward W. 6, 9
Glinkowski, Piotr 19
Glinkowski, Witold P. 24, 26, 27, 28, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41
Głombik, Czesław 3, 5, 15, 17, 79, 23, 26, 28, 30, 31, 41
Gniazdowski, Andrzej 27
Gödel, Kurt 22
Godlewski, Roman P. 47
Gogacz, Mieczysław 16, 20, 22, 23, 26
Gokieli, Marcin 37
Gołaszewska, Maria 22, 34
Gombrowicz, Witold 24
Gomuła, Wiesław 7
Gordijenko, Anatolij T. 11
Gorczyńska, Katarzyna 42
Górniak Adam 30, 43
Górniak-Kocikowska Krystyna 10
Górnicka Joanna (J. Górnicka-Kalinowska) 3, 11, 27, 31
Górski Eugeniusz 2, 16, 32, 46
Górski, Artur 13
Górski, Piotr 5
Grabińska, Teresa 12
Grabowska, Barbara 28
Granat, Wincenty 9
Gray, John 40
Greisch, Jean 20
Grobler, Adam 35
Grodziński, Eugeniusz 3, 7, 7
Gromadzki, Stanisław 28, 30
Gromczyński, Wiesław 18, 20
Grygianiec, Mariusz 40, 41, 42, 43
Gryko, Czesław 4, 5, 10, 12, 13, 17
Grzegorzczak, Andrzej 21, 37, 39
Grzeliński, Adam 42
Grzyl, Jakub 35
Gschwend, Lukas 28

Guehenno, Jean M. 35
 Gurczyńska, Katarzyna 20
 Gut, Przemysław 30
 Guthrie, Wiliam K. C. 31
 Gutowska, Krystyna 15
 Gutowski, Piotr 38
 Guzieniuk, Justyna 43
 Gwary, Małgorzata A. 33
 Gwiazdecka, Joanna 34

H

Haba, Krystyna 10
 Habermas, Jürgen 13, 37
 Hadot, Pierre 32, 39
 Hajduk, Zygmunt 29
 Halliday, Robert 44
 Hampton, Jean 32
 Hanasz, Waldemar 10
 Hansen, Grzegorz 17, 21
 Hanuszewicz, Stanisław 47
 Hanuszkiewicz, Wojciech 34
 Hare, Richard 42
 Hartman, Jan 25, 27, 28
 Hartmann, Nicolai 6, 19, 41
 Hayek, Friedrich A. von 35
 Hayto, Adam 5
 Heckmann, Heinz D. 14
 Hegel, Georg W. F. 5, 8, 13, 14, 15, 19, 44
 Heidegger, Martin 2, 7, 8, 12, 16, 17, 20, 23, 26, 32, 36, 38, 42, 43, 45, 48
 Held, Klaus 15, 44
 Heller, Michał 14, 24 (debata)
 Hempoliński, Michał 2, 11
 Heraklit 42
 Herbart, Johann F. 28
 Herbut, Józef 17
 Herder, Johann G. 40
 Herman, Wojciech 5, 10, 19, 33, 36, 38

Hetmański, Marek 30
 Hildebrand, Dietrich von 30 (K. Stachewicz)
 Hiż, Henryk 21, 23
 Hobbes, Thomas 28, 29 (R. Mordarski), 47
 Höfler (Hoefler), Christoph 32, 36, 38
 Hołówka, Jacek 15
 Hołówka, Teresa 3, 3, 5
 Honneth, Axel 19, 22, 23
 Horbaczewska, Dorota 7
 Horbowski, Adam 24
 Horkheimer, Max 12, 27, 29, 45
 Horodyski, Władysław 24
 Horyna, Bretislav 31
 Hostyński, Lesław 28
 Hudzik, Jan P. 28
 Hughes, George E. 25
 Humboldt, Wilhelm von 10
 Hume, David 24, 27, 32, 42
 Humphry, Derek 17
 Husserl, Edmund 5, 12, 13, 17, 20, 30, 36, 45
 Hutcheson, Franciszek 20
 Huxley, Julian 9

I

Idźkowski, Janusz 46
 Immerwahr, John 12
 Ingarden, Roman 16, 17, 20, 25, 27, 32, 39, 41, 45
 Irvine, William B. 17, 17
 Irzykowski, Karol 4
 Iskra-Paczkowska, Agnieszka 34
 Iwański, Piotr 29

J

Jacob, Francois 6
 Jacobs, Jonathan 19

- Jadacki, Jacek J. 1, 2, 3, 4, 6, 10, 12, 13, 13, 14, 20, 26, 50
Jadczak, Maria 15
Jadczak, Ryszard 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 25, 26
Jagłowski, Mieczysław 13, 14, 20, 40, 46
Jakub z Paradyża 31
Jakubowska, Patrycja N. 43
Jakubowski, Marek N. 13
Jakuszko, Honorata 33, 34, 40
Jambroziakowa, Anna 4, 9, 14, 20
James, William 42
Janaszczyk, Agata 26
Janeczek, Stanisław 43
Jankowicz, Stanisław 34
Jankowska, Anna 40
Jankowski, Henryk 37
Jankowski, Michał C. 37
Jantos, Małgorzata 12
Jarnuszkiewicz, Antoni SJ 11, 12
Jaroszyński, Piotr 4
Jasiński, Bogusław 2
Jaskułowski, Krzysztof 31
Jaspers, Karl 9, 13, 15, 20, 26, 29
Jay, Martin 8
Jedynak, Anna 37, 47
Jedynak, Stanisław 32
Jefimowicz, Izabela 10
Jellenta, Cezary 23
Jergius, Holger 32
Jeziorski, Marcin 43, 45
Jędraszewski, Marek 12
Jędrzejewski, Roman 24
Jirasek, Ivo 43
Johnston, George S. 40
Jojczyk, Stanisław 16
Jonas, Hans 20, 36
Jonczyk-Rosół, Maria 5
Jordan, Tomasz 13
Judycki, Stanisław 36
Jung, Matthias 36
Jung-Palczewska, Elżbieta 15
Jusiak, Janusz 11, 32

K
Kaczocha, Włodzimierz 4, 7, 33, 47
Kais, Leila 50
Kalinowska, Dominika 40, 41
Kalita, Zdzisław 20
Kalociński, Dariusz 40
Kamiński, Antoni A. 15
Kamiński, Stanisław 30
Kamiński, Tadeusz 8
Kaniowski, Andrzej M. 2
Kaniowski, Władysław 8, 10
Kanke, Wiktor A. 38
Kant, Immanuel 2, 7, 7, 13, 14, 16, 18, 19, 21, 24, 25, 28, 30, 33 (K. Śnieżyński), 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47
Karas, Marcin 39
Kartezjusz (Descartes, Rene) 4, 5, 10, 22, 30, 34, 36, 38
Kasztelan, Marta 30, 36
Kaufman, Illarion I. 5, 5
Kawiecki, Piotr 10
Keller, Józef 8
Kelles-Krauz, Kazimierz 3
Kenny, Anthony 33
Kępiński, Antoni 24
Kiedrow, Bonifacy 9
Kielanowski, Tadeusz 75
Kiereś, Henryk 37
Kierkegaard, Søren 72, 32, 40, 45
Kieżun, Witold 35
Kilian, Krzysztof J. 16, 17
Kilijanek, Marek 41
Kirillov, Wiaczesław I. 5
Kitliński, Tomek 35

- Klimowicz, Ewa 9, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21
 Klimski, Tadeusz 75
 Kliś, Maria 31,41
 Klossowski, Pierre 23
 Klósak, Kazimierz, ks. 25
 Kmiecikowski, Waldemar 45
 Kmita, Jerzy 4
 Kobierzycki, Tadeusz 34
 Kobus, Jacek 28
 Kocikowski, Andrzej 1
 Kociuba, Maciej 8
 Koczanowicz, Leszek 6, 41
 Koj, Leon 13, 17
 Kolarzowa, Romana 9, 23, 24, 24 (P. Okolowski)
 Kolarzowski, Jerzy J. 20, 21, 25
 Kolenda, Konstantyn 16
 Koltermann, Rainer 27
 Kolwas, Szymon 50
 Kołakowski, Andrzej 7, 8, 30
 Kołakowski, Leszek 13, 15, 22, 27, 28, 31, 34, 45 (A. Syrek)
 Komendziński, Tomasz 15, 20
 Koneczny, Feliks 48
 Konhardt, Klaus 11
 Koniew, Władimir A. 36
 Konik, Roman 42, 47
 Konstańczak, Stefan 33, 48
 Kopciuch, Leszek 22, 41
 Kopernik, Mikołaj 24
 Koptas, Krzysztof 23
 Korczak, Andrzej 38
 Korpikiewicz, Honorata 24 (debatą)
 Kormeyer, Carolyn 76
 Korus, Kazimierz 41
 Kosiewicz, Jerzy 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 25, 26, 26, 27, 28, 28, 32
 Kossowska, Anna 18,21,37,42
 Kostro, Ludwik 29
 Kostyrko, Teresa 23
 Kostyszak, Maria 7
 Koszowy, Marcin J. 31
 Kościuszek, Krzysztof 26, 28, 30
 Kościuszek, Tadeusz 31
 Kot, Władysław 2
 Kotarbiński, Tadeusz 7, 2, 3, 72, 29, 30, 35
 Kotowa, Barbara 24 (debatą)
 Kowalczyk, Stanisław, ks. 22, 24, 25, 26, 28, 32, 32, 38
 Kowalska, Małgorzata 22
 Kozak, Jarosław 18
 Kozanecka-Dymek, Anna 48
 Kozik, Jacek 29, 32
 Kozioł, Piotr 24
 Krajewski, Patryk 42
 Krajewski, Rafał K. 2
 Krajewski, Stanisław 37
 Krajewski, Władysław 30
 Krakowiak, Józef L. 1, 2, 9, 16, 40, 44, 47
 Krasicki, Jan 39, 45
 Krasuska-Righesso, Beata 50
 Krauze-Błachowicz, Krystyna 8, 75, 34, 36
 Krawczyński, Krzysztof 42
 Krąpiec, Mieczysław A. OP 28, 37
 Kripke, Saul 72
 Kristeva, Julia 35
 Krokiewicz, Adam 29
 Kroński, Tadeusz 38, 49
 Król, Zbigniew 38
 Kruszewski, Krzysztof B. 4,8
 Kruszyńska, Sabina 10, 16, 17, 34
 Krzywicki, Ludwik 4
 Książek, Andrzej 1, 2, 4, 8
 Kubicki, Roman 75
 Kubik, Agnieszka 23
 Kucharski, Krzysztof 6

Kuczyńska, Alicja 9, 35
Kuczyńska, Katarzyna 42
Kuderowicz, Zbigniew 1, 14, 30
Kuhn, Thomas S. 7, 39
Küng, Hans 20
Kupś, Tomasz 45
Kuran, Joanna 14
Kurczak, Justyna 37
Kusak, Leszek 8, 8
Kutrzeba, Ireneusz 4
Kuzniecowa, Tatiana F. 5
Kuźniar, Adrian 39, 42, 45
Küppers, Berndt O. 72
Kwiatkowski, Tadeusz 34
Kwiatkowski, Waldemar 33
Kwiecień, Krzysztof 11, 13, 14, 23, 24
Kwiek, Marek 79

L

Labenz, Piotr 36
Lain Entralgo, Pedro 22
Lakatos, Imre 39 (A. Kuźniar), 49
Lanternari, Vittorio 30
Lasek, Emil 4
Lasik, Magdalena 31
Lawson, Bill 17 (E. Pakszys)
Lay, Rupert 79
Lazari, Andrzej de 31
Lazari-Pawlowska, Ija 27
Lazari-Radek, Katarzyna de 34
Le Goff, Jacques 25
Leach, Edmund 6
Legowicz, Jan 30, 32
Leibniz, Gottfried W. 8, 15, 24, 27, 33
Lejzerowicz, Magdalena B. 34, 41
Lem, Stanisław 36, 42, 46
Lenartowicz, Piotr, SJ 24 (debata)
Lenin, Włodzimierz I. 7, 13
Lenort, Lucjan 43

Leontjew, Konstantin N. 30 (M. Twaróg)
Lesser, Harry 21
Leszczyna, Henryk 23
Leszczyński, Andrzej C. 5
Leszczyński, Damian 31, 35, 36, 39, 40, 45, 49
Leśniewski, Stanisław 2, 28
Levinas, Emmanuel 72, 37
Lewandowski, Tadeusz 1
Lewicka-Strzalecka, Anna 35
Lichner, Witalij L. 36
Liessmann, Konrad P. 27
Lindenberg, Jarosław 7
Lipiec, Józef 14, 17, 27, 43, 44
Lisak, Andrzej 42
Lisek, Robert B. 25
Lisiecki, Marcin 33, 35
Locke, John 24
Lorenc, Iwona 2, 9, 76
Lorenc, Włodzimierz 2, 6, 7, 8, 9, 13, 19, 79
Lorenzen, Paul 79
Lubański, Mieczysław 24 (debata)
Lubawa, Halina 12
Lubowicka, Grażyna 35
Lukacs, Gyorgy 7
Lukrecjusz 46
Lyotard, Jean F. 79

Ł

Łagosz, Marek 38, 41, 45
Łaciak, Piotr 16
Łastowski, Krzysztof 25
Łażewski, Eryk 36
Łągiewska, Marzanna 9
Łempicki, Zygmunt 31
Łojek, Mieczysław 5
Łojek, Stanisław 45
Łojewska, Maria I. 4, 8
Łubnicki, Narcyz 7, 9, 35

Łuczewski, Michał 30
 Ługowski, Włodzimierz 6, 22, 24
 (debata), 25
 Łukasiewicz, Dariusz 35
 Łukasiewicz, Jan 72, 27
 Łukasiewicz, Krzysztof 17, 18, 20,
 21
 Łukasik, Andrzej 18, 23, 29
 Łukaszyński, Janusz 39

M

Macha, Karol 31
 Machiavelli, Niccolo 10
 Maciak, Dariusz 10
 Maciejczak, Marek 17, 34
 MacIntyre, Alasdair 23, 27, 28
 Mackiewicz, Witold 1, 2, 3, 4, 5,
 6, 8, 10, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17,
 19, 20, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
 29, 30, 31, 32, 37, 39, 40, 41, 43,
 43, 45, 47, 47, 48, 49, 50
 Macnamara, John 78
 Maćkowiak, Zenon 4
 Mader, Johann 78
 Magierska, Sabina 14
 Magrel, Joanna (J. Magrel-Femiak)
 17, 24
 Mahnert, Gisela 4
 Majecki, Zdzisław 1
 Majewska, Zofia 13, 15, 27
 Makarewicz, Tomasz A. 41
 Malinowski, Grzegorz 46
 Malkiewicz, Andrzej 5
 Mańczak, Łukasz 47
 Marciszewski, Witold 38
 Marczenko, Oleg W. 23
 Marias, Julian 20
 Marinoff, Lou 38
 Maritain, Jacques 76
 Markiewicz, Barbara 3, 6, 7, 14
 Marks, Joel 38

Marks, Karol 7, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,
 10, 11,
 Marquard, Odo 13, 17, 22
 Marszałek, Robert 27
 Martens, Ekkehard 6
 Martin, Mike W. 25
 Marulewska, Kinga 45, 46
 Maryniarczyk, Andrzej, SDB 37
 Mascal, Eric L. 4, 19
 Maslow, Abraham H. 79
 Massonius, Marian 22
 Matejko, Ilona 43, 46
 Mateusz z Krakowa 39
 Mazur, Monika 18
 Mazur, Piotr 46
 Mazur, Tomasz 34, 41, 44, 46, 47
 Mazurek, Mariusz 46
 McTaggart, John M. E. 41
 Mehlberg, Henryk 29
 Meier, Georg F. 72
 Mejbbaum, Wacław 5, 35
 Mendelski, Tadeusz 2
 Merleau-Ponty, Maurice 2
 Meyer, Martin 78
 Meyerson, Emil 77, 23
 Michalik, Magdalena 22, 23
 Michalska, Anna 49
 Michalski, Karol OFM 26, 27, 29
 Michalski, Konstanty, ks. 57
 Michalski, Mirosław A. 28
 Michalski, Piotr 37
 Michalski, Rafał 37
 Michałowska, Monika 33
 Michniowski, Tomasz 18
 Miciński, Tadeusz 14
 Mielczarek, Marian 70
 Mielczarski, Cezary 40
 Mieńkowski, Marek 13
 Migasiński, Jacek 12
 Mikołajko, Zbigniew 29
 Milcarek, Paweł 15, 79, 28

- Milczarek, Karol 34, 38
Milewska, Monika 44
Miller, Danuta 35
Miller, Jon A. 35
Mises, Ludwig von 34
Mishan, Edward J. 4
Misiek, Józef 31
Misiuna, Bohdan 5
Miś, Andrzej 3, 4, 5, 6, 6, 7, 8, 11, 12, 15, 16, 17, 21, 24
Miśkiewicz, Ryszard 3
Mizak, Marcin 28
Mizińska, Jadwiga 9, 12, 14, 15, 17, 19, 23, 24 (debata), 27, 30
Młynarski, Jan K. 22
Moliter, Krystyna 8
Moltmann, Jürgen 27
Mongin, Olivier 9
Monk, Ray 38
Moore, George E. 77, 49
Morawiec, Edmund 20
Morawski, Stefan 14, 15, 30
Mordarski, Ryszard 28, 29, 31, 32, 33, 35
Mordka, Artur 22, 30
Mordka, Cezary 22
Morgareidge, Clayton 10
Morris, Charles 7
Morstin, Andrzej 23
Moskal, Piotr, ks. 25, 31, 37
Mosz, Jakub 4, 28
Motycka, Alina 6, 22, 24 (debata), 27
Mounier, Emmanuel 26, 30
Mrozek, Jarosław 4, 29, 38, 50
Mrówka, Kazimierz 42
Muchowicz, Andrzej 12, 31, 37, 38
Muck, Maria 19
Mudyń, Krzysztof 46
Müller-Lauter, Wolfgang 29, 30, 31
Murawska, Monika 44
Musiał, Zbigniew 3, 6, 7, 25, 29, 36
Mylik, Mirosław 19, 20, 21, 23
Mystkowski, Stanisław 35, 40
Myszkowska, Justyna 32, 36, 40
N
Nagel, Thomas 76
Nahlik, Krzysztof J. 7, 11
Nawrocki, Andrzej 43
Neisser, Ulric 34
Nekrašas, Evaldas 75
Nelson, Leonard 20
Newton, Izaak 30
Niecikowski, Jerzy 10
Nielsen, Kai 2
Niesyty, Edward 9, 11, 16
Nietzsche, Fryderyk 4, 8, 10, 14, 16 (H. Benisz), 79, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 41, 42, 43, 44, 47, 50
Nisbet, Robert 32
Niżnik, Józef 22, 30, 37
Noras, Andrzej J. 12
Norris, Christopher 37
Nowaczyk, Adam 32, 33, 34
Nowaczyk, Mirosław 30
Nowak, Leszek 15, 30
Nowak, Marek, OP 19, 21
Nowak Witold M. 20, 21, 22, 24, 30, 32, 37
Nowak-Juchacz, Ewa 13, 19, 25
Nowicki, Andrzej 3, 4, 7, 10, 72, 16, 77, 18, 28, 29, 39
Nowicki, Florian 33
Nowicki, Maciej 31
Nowogrodzka, Janina 33
Nysler, Łukasz 39
O
Obrębska, Joanna 50
Ochman, Jerzy 27, 28

- Ochocki, Aleksander 7, 13, 15 (A. Miś)
 Ogrodnik, Bogdan 20, 30, 32
 Okołowski, Paweł 16, 21, 22, 22, 23 (R. Kolarzowa), 24, 24, 32, 33, 34, 36, 38, 42, 46, 49, 50, 50
 Olczyk, Sławoj 12
 Olejniczak, Marek 34, 37, 39, 43
 Olender-Dmowska, Elżbieta 13
 Olszewska-Dyoniziak, Barbara 9
 Olżewski, Błażej 47
 Omyła, Mieczysław 4, 5, 13, 15, 26, 28, 31, 32, 40, 46, 50
 Ortega y Gasset, Jose 75, 27, 38, 46
 Orzeł, Józef 5
 Ossowska, Maria 23 (A. Kubik), 31
 Ostasz, Lech 49
 Ostrowicki, Michał 22
 Ostrowski, Andrzej 14, 32, 39
 Overbeck, Franz 47
 Owczarek, Bogdan 3
- P
- Pabjan, Tadeusz 43
 Pacholik-Żuromska, Anita 34
 Paczkowski, Przemysław 26, 31, 32, 40
 Pakszys, Elżbieta 16, 17, 22
 Palacz, Ryszard 30
 Palczewski, Wojciech 25
 Palouš, Radim 75
 Palubicka, Anna 72
 Palubicki, Władysław 12
 Panasiuk, Ryszard 7, 15, 20, 24, 25, 32, 50
 Papużyński, Andrzej 13
 Park, Desiree 16
 Parsons, Talcott 9
 Pasieka, Paweł 38
 Patočka, Jan 75, 28
- Patyk, Romana 37
 Pavlincova, Helena 34
 Pawlak, Adam 24 (debata)
 Pawlak, Józef 12
 Pawlikowski, Tomasz 36
 Pawliszyn, Mirosław, CSsR 33
 Pazura, Stanisław 2
 Paż, Bogusław 43
 Pedersen, Stig A. 16, 25
 Peirce, Charles S. 20
 Peperzak, Adrian T. 7
 Pepliński, Marek 19
 Pezdek, Krzysztof 34
 Pękala, Teresa 18, 23
 Philipp, Ryszard 47
 Piaget, Jean 70
 Piątek, Zdzisław 26
 Piecuch, Czesława 30
 Pieńkowski, Juliusz A. 19
 Pieper, Annemarie 34
 Pierogończuk-Kowalska, Joanna 36
 Pietruska-Madej, Elżbieta (E. Pietruska) 15, 19, 27
 Pietrzak, Maja 48
 Piętka, Dariusz 29
 Pilikowski, Jerzy 29
 Piłat, Robert 17, 22
 Pinholster, Michael 32
 Piotrowicz, Artur 31
 Piotrowska, Ewa 24 (debata)
 Piotrowski, Paweł 49
 Piórczyński, Józef 8, 9, 75, 16, 19
 Pisarek, Henryk 2, 3, 6
 Piulski, Eugeniusz 6
 Platon 75, 77, 26, 28, 35, 38, 39, 40
 Plechanow, Jerzy (Gieorgij) 3, 33
 Plessner, Helmuth 8, 19, 38
 Plotyn 20, 39
 Pluta, Jerzy 39, 41
 Plużański, Tadeusz 7, 16, 20

Pobojewska, Aldona 14, 24 (debaty), 25, 50
 Pöggeler, Otto 23
 Pogonowska, Barbara 20, 22, 22
 Pogorzelski, Witold A. 78
 Pokulniewicz, Andrzej 24, 32, 34, 35, 37, 40, 43, 44
 Polikowski, Wojciech 4
 Pomian, Krzysztof 16 (S. Sarnowski),
 Pöppel, Ernst 72
 Popper, Karl R. 3, 5, 15, 21, 27, 39, 48, 49
 Porta, Giambattista Della 4
 Posłuszny, Jacek 41
 Possenti, Vittorio 37
 Potępa, Maciej 6, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 22, 23
 Potocki, Andrzej 15
 Półtawski, Andrzej 34
 Prigogine, Ilia 28
 Probuska, Dorota 31
 Przełęcki, Marian 31, 36, 41, 44, 49, 50
 Przybysławski, Artur 16, 17
 Przybysz, Piotr J. 38
 Przychodzka, Agnieszka 27
 Przyłębski, Andrzej 4, 5, 6, 10, 11, 17, 18, 26
 Przyłuska-Fiszer, Alicja 4, 21
 Ptolemeusz 35, 39
 Puczyłowski, Tomasz A. 27, 29, 46, 49
 Puszek, Hanna (H. Puszek-Miś) 2, 3, 4, 9, 14, 15, 18
 Putman, Daniel 30
 Pycka, Waldemar 17, 18, 19
 Pyka, Marek 17

Q

Quine, Willard V. O. 13, 24

R

Raimondi, Francesco P. 77
 Rajda, Konstantin J. 4, 11
 Rak, Krzysztof 7, 11
 Rarot, Halina 35
 Raube, Sławomir 21
 Reale, Giovanni 78
 Reid, Thomas 24
 Reiprich, Kurt 3
 Rejak, Sebastian 31
 Renan, Joseph E. 70
 Renaut, Alain 20
 Rickert, Heinrich 4
 Ricoeur, Paul 35 (G. Lubowicka), 47
 Ritter, Joachim 19, 27
 Robaszkiewicz, Maria 38, 39
 Roby, Thomas W. 27
 Rodi, Frithjof 79
 Rohde, Peter P. 32
 Rolewski, Jarosław 4
 Rombach, Heinrich 13
 Rorty, Richard 75, 79, 30 (M. Żardecka-Nowak)
 Rosenberg, Raben 16
 Rosenzweig, Franz 3
 Rosińska, Zofia 32, 34, 35, 46
 Rożdżeński, Roman, ks. 45
 Różycki, Adam 38
 Różycki, Stanisław 9
 Rudziński, Roman 7
 Rudziński, Stanisław 77
 Ruba, Marek 13
 Russell, Bertrand 8, 25 (J. Kosiewicz), 38
 Rutka, Michalina 39
 Ryle, Gilbert 34
 Rzepa, Teresa 77, 13

S

Sade, Donatien A. F. de 13

- Sady, Wojciech 22
Sagan, Dariusz 40
Sahaj, Tomasz 36
Saint-Sermin, Bertrand 35
Sak, Jarosław 22, 23, 40
Salamon, Jadwiga 8
Salamun, Kurt 9
Sarnowski, Stefan 2, 3, 4, 5, 9, 13, 13, 16, 37
Sartre, Jean Paul 3, 4, 14, 18, 20
Satris, Stephen A. 6
Sauerland, Karol 2
S avater, Fernando 24
Schaeffler, Richard 44
Schaff, Adam 31, 39
Schelling, Friedrich W. 26, 39, 40
Schleiermacher, Friedrich D. E. 6, 11, 19, 23
Schlegel, Friedrich 50
Schlick, Moritz 14
Schmidt Noer, Gunzelin 25, 27
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 23
Schopenhauer, Artur 10, 46, 47
Schrade, Ulrich (Ulryk) 1, 8, 13, 14, 15, 15, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 49
Schrader, Wolfgang H. 21
Schueler, George F. 10
Schütz, Alfred 34
Schwemmer, Oswald 10
Searle, John R. 27
Seve, Lucien 8
Seymour, Charles 35
Sharp, Ann M. 17
Sieczkowski, Tomasz 44
Siemianowski, Andrzej 25, 30
Sieńko, Marcin 29
Sieradzan, Jacek 41, 43
Siewert, Charles P. 30
Sikora, Adam 10
Sikora, Jan 3, 27
Sikora, Paweł 47
Simmel, Georg 22
Simon, Josef 28, 32
Singer, Peter 25 (K. Szewczyk)
Sitek, Ryszard T. 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35
Siwek, Paweł SJ 29
Skarbek, Janusz 20, 34
Skarga, Barbara 26
Skinner, Quentin 28, 33
Skoczyński, Jan 19
Skolimowski, Henryk 14, 16 (K. Kilian)
Skoworoda, Grigorij 23
Skubała, Piotr 18
Skurjat, Krystyna (K. Stawska-Skurjat) 19, 43, 44
Słomski, Wojciech 26, 27, 28, 30, 50, 31, 32
Šmajs, Josef 23
Smola, Maria 31
Smrokowska-Reichmann, Agnieszka 50
Snihur, Stefan 6
Sobczyńska, Danuta 4, 6, 79
Sobieska, Anna 31
Sobota, Daniel 35
Sochoń, Jan, ks. 75, 36
Sokal, Alan 39
Sokrates 27, 31, 32, 34, 37, 50
Solowjow, Włodzimierz 37, 39
Sorel, Georges 16
Sosnowska, Paulina 33
Spengler, Oswald 48
Spinoza, Baruch 26
Spirkin, Aleksander 7
Spychalska, Maria 35
Stachewicz, Krzysztof 30
Stachowiak, Krzysztof 42
Stalin, Józef W. 6, 7,
Stamm, Edward 43

- Stanisławek, Jędrzej 4, 5, 11, 14,
15, 16, 18, 19, 24, 26, 27
Stankiewicz, Piotr 32, 48
Starcenko, Anatolij A. 5
Stasikowski, Sławomir 45
Staszic, Stanisław 43
Stein, Edyta 43
Stępień, Antoni B. 3, 13, 15, 36,
41
Stępień, Katarzyna 37
Stępnik, Andrzej 39, 42, 45, 46,
47, 48
Stirner, Max 40
Stos, Jarosław 29, 31
Straszewski, Maurycy 31
Strawser, Michael 41
Stróżewski, Władysław 30, 38
Stuchliński, Józef A. 15
Sturma, Dieter 21
Styczeń, Tadeusz SDS 27
Styczyński, Marek 75, 17
Such, Jan 4, 31
Suchecki, Jacek 17
Suczyński, Klaudiusz 20
Superson, Anita M. 45
Suszko, Roman 5, 28, 33
Suwara, Marek 24 (debata)
Swerton, Sławomir 4
Swidler, Leonard 10
Swieżawski, Stefan 30, 43
Swinburne, Richard 29
Symotiuk, Stefan 8, 17, 19, 20
Syrek, Aleksandra 41, 43, 45
Szabala, Henryk 4, 13, 14, 17, 21,
23, 28
Szacki, Jerzy 13
Szahaj, Andrzej 72
Szalek, Piotr 35, 45
Szatkowski, Seweryn 4
Szawarski, Zbigniew 1, 4, 29
Szczepański, Marek 10, 11
Szczęśniak, Małgorzata 31
Szestow, Lew 23, 38
Szewczyk, Jan 5
Szewczyk, Kazimierz 12, 24, 25,
26, 29
Szkolut, Tadeusz 14, 18, 24
Szlezak, Thomas A. 26
Szmyd, Jan 2, 9, 15, 17, 18, 24 (A.
Horbowski), 26, 27, 33, 46, 48
Szmyd, Kazimierz 35
Szołtysek, Adolf E. 20
Szostek, Barbara 2
Sztompka, Piotr 1
Sztumski, Wiesław 24 (debata)
Szubzda, Andrzej 9, 13
Szücs, Jenő 27
Szulakiewicz, Marek 5, 17, 18, 19,
20, 26, 27, 28, 31, 32, 34, 35, 36,
39
Szumakowicz, Eugeniusz 42
Szumlewicz, Katarzyna 29
Szydłowski, Piotr 15, 26, 32
Szyłko, Beata 44
Szymanowski, Karol 50
Szymański, Jerzy 3
Szyndler, Lech 20, 22, 37
Szyroka, Izabela 31
Szyszkowska, Agnieszka 39
Szyszkowska, Maria 22
- Ś
- Ślęczka, Kazimierz 37
Ślipko, Tadeusz T. SJ 25, 27
Śnieżyński, Krzysztof, ks. 33, 36,
37, 38, 45, 47
Środa, Magdalena 5, 13, 15, 21
Świstak, Piotr 26
- T
- Tada, Joni E. 77
Tanalski, Dionizy 21

- Targosz, Dorota 41
Tarski, Alfred 7, 29
Tatarkiewicz, Władysław 1, 2, 3, 8, 10, 19, 20, 24, 25, 27, 37, 41, 49
Taylor, Charles 24
Teichman, Jenny 19, 25 (J. Kosiewicz)
Temkin, Hanna 43
Tempczyk, Michał 12, 13, 22, 24 (deбата), 38, 50
Thiel, Christian 19
Thomas, Louis V. 13
Tilghman, Benjamin R. 20
Tischner, Józef, ks. 17, 26, 27 (W. Glinkowski), 28
Tocqueville, Alexis de 16
Toeplitz, Karol 19, 47
Tomasz z Akwinu, św. 11, 19, 20, 22, 24, 25, 32, 33, 33, 35, 36 (E. Łażewski), 39, 40
Tomczak, Elżbieta 15
Tortosa, Jose M. 3
Torzewski, Wojciech 26, 32, 37, 50
Toulmin, Stephen E. 33, 36 (T. Zarębski)
Trela, Grzegorz 17, 18, 20
Truchlińska, Bogumiła 13, 15, 17, 18, 19, 20
Trzciniecka-Schneider, Irena 2
Trzęsicki, Kazimierz 12, 38
Tuchańska, Barbara 24 (deбата)
Tulibacki, Witold 18, 20
Twardowski, Kazimierz 5, 9, 10, 12, 13, 13, 15, 16, 17, 25, 35
Twaróg, Maciej 30
Tyburski, Michał 48
Tyburski, Włodzimierz 14, 16, 44
Tylko, Rafał 39
Tymieniecka, Anna T. 33
Tyszką, Andrzej 5
Tyszyński, Aleksander 7 (J. Lindenberg)

U
Uglik, Jacek 31, 35, 45
Urban, Kazimierz 8
Urbanek, Krzysztof 42
Usakiewicz, Joanna 27
Uspienski, Boris 28
Uszkałow, Leonid W. 23

V
Verharen, Charles C. 23
Vernant, Jean-Pierre 37

W
Wabbel, Tobias D. 45
Wais, Jadwiga 17, 22
Wajszczyk, Józef 18, 19, 21
Walczak, Paweł 34, 44
Walentowicz, Halina 25, 29, 47
Walicki, Andrzej 29, 31, 32
Walkiewicz, Ryszard 12, 13
Waloszczyk, Konrad 25, 26
Wałęska-Siempińska, Maria 2, 30
Wanat-Goriaczko, Maria 35, 36 (J. Zubelewicz)
Wardęga, Maria 33
Warmiński, Andrzej 23
Wartenberg, Mściław 15
Wciórka, Wojciech 40
Wehler, Joachim 32
Weil, Simone 29, 44
Weischedel, Wilhelm 27
Welten, Willibrord SJ 27
Wendland, Zbigniew 32, 43
Wessel, Horst 3
Wetz, Franz J. 17
Whitehead, Alfred N. 77
Wieczorek, Krzysztof A. 2, 3, 21, 24, 33

- Wiehl, Reiner 27, 28
Wiench, Piotr 7
Wilejczyk, Magdalena 28, 49
Wilk, Rafał K., OSPPE 24, 25
Wilke, Urszula 7, 7
Wilkoszewska, Krystyna 13, 16, 22, 38
Wiredu, Kwasi 4
Wiszniewski, Andrzej 13, 14
Wiśniewska-Paź, Barbara 44, 46
Wiśniewski, Janusz 3
Wiśniewski, Ryszard 14, 18, 25, 26, 41
Wiśniewski, Tomasz R. 13
Witkiewicz, Stanisław I. 46
Witkowska-Maksimczuk, Beata 19
Witkowski, Lech 12
Wittgenstein, Ludwig 6, 11, 18, 20, 21, 22, 31, 34, 38, 42, 49
Witwicki, Władysław 9, 11, 13
Włodarczyk, Adam 48
Wodziński, Cezary 13
Wojciechowski, Eugeniusz 28
Wojciechowski, Krzysztof 3, 4, 5, 6, 7, 10
Wojczakowski, Janusz 3
Wojtaś, Tomasz 44, 46
Wojtyła, Karol 24 (R. Wilk), 25, 26
Wojtysiak, Jacek 14, 15, 21, 36, 37, 40
Woleński, Jan 2, 2, 3, 5, 10, 12, 13, 14, 20, 21, 31
Wolf, Friedrich A. 13
Wolff, Christian 43
Wolniewicz, Bogusław 2, 3, 5, 7, 9, 13, 13 (J. Jadacki), 14, 75 (A. Stępień), 18, 19, 20, 21, 27, 22, 23, 23, 24, 24, 25, 26, 26, 27, 28 (Z. Wójcikiewicz), 29, 30, 31, 32, 33, 34, 34, 36, 39, 39 (A. Stępnik), 40, 42, 43, 44 (M. Przełęcki), 46, 47, 48, 49, 50
Wolska, Dorota 16
Wolsza, Kazimierz 20, 21, 23
Wołosewicz, Andrzej 20, 34, 35 (U. Schrade)
Wonicki, Rafał 37
Woźniczka, Maciej 13, 31, 36, 40, 48
Wójcicki, Ryszard 28
Wójcik, Andrzej S. 36
Wójcikiewicz, Zbigniew 25, 26, 28
Wojtowicz, Anna 26, 33, 34, 37, 40, 50
Wojtowicz, Krzysztof 22, 24, 28, 33, 34, 42
Wright, Georg H. von 18
Wróbel, Szymon 34
Wulf, Henrik R. 76
Wykurz, Marek 5
Wyrębska, Ewa 47
Wysokiński, Ryszard 24, 25, 26, 27
- Y
Youlan, Feng 33
- Z
Zabieglik, Stefan 5, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 24, 27
Zabielski Stanisław 22
Zabierowski Mirosław 20
Zaborowski Robert 29
Zachariasz Andrzej L. 9, 10, 12, 14, 17, 31
Zagajewski, Marek 35
Zalewska Urszula 2
Zalewski Andrzej 18
Zamecki Stefan 15, 24, 25
Zamiara Krystyna 27, 24 (debata), 31, 37
Zarębski, Tomasz 33, 36

Zawirski, Zygmunt 16
Zboroń, Halina 17
Zbrzezny, Aleksander 30

Zdybel, Jolanta 24
Zdybicka, Zofia J. USJK 31
Zdziechowski, Marian 19, 25 (D. Barbaszyński), 33
Zegzula-Nowak, Joanna 48, 49
Zeidler-Janiszewska Anna 13, 16
Zgoda, Zofia 18
Zielewska, Beata 36
Zielińska, Aleksandra 38
Ziemińska, Renata 14, 15, 18, 21, 22
Ziemiński, Ireneusz 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 30, 32, 33
Ziemski, Piotr 28
Zięba, Włodzimierz 25, 30, 35, 37, 41
Ziobrowski, Jacek 34

Ziółkowska, Joanna E. 35, 37
Znamierowski, Czesław 31
Zöllner, Günter 31
Zowisło, Maria 43, 44, 47
Zubelewicz, Jan 32, 34, 35 (U. Schrade), 36, 49
Zumr, Josef 28, 29
Zwoliński, Zbigniew 6, 24, 37
Zygmunt, Jan 7, 29
Zygmuntowicz, Dorota 39

Ż
Żardecka-Nowak, Magdalena 21, 30
Żegleń, Urszula M. 14, 16, 29, 30
Żegnalek, Zefiryna 39,41
Żelasko, Natalia 37, 44
Żelazny, Mirosław 16
Żuchowski, Piotr 32
Żukowski, Bartosz 35, 37, 38, 39
Żukowski, Sebastian 46
Żukrowska, Aleksandra 31,33
Żuromski, Daniel 41

Indeks opracował: *Paweł Okołowski*