

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LX
NUMER 2

Maciej Manikowski – Kolokwia Platońskie. Opis programu badawczego. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Autobiogramy. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

wydawnictwo
adam marszałek

SPIS RZECZY

Maciej Manikowski – Kolokwia Platońskie. Opis programu badawczego	183
Odczyty i wykłady	185
Richard Swinburne: Istnienie Boga, s. 185. Tadeusz Skalski: Model do składania, s. 199. Piotr Łukowski, Artur Przybysławski: <i>Heraklit jasny</i> , s. 211. Roger Pouivet: Religious imagination and virtue epistemology, s. 219. Hans Joachim Krämer: O nowej dyskusji wokół przekazu pośredniego dotyczącego Platona, s. 233. Kazimierz Wolsza: <i>Doświadczenie transcendentalne i transcendentalia</i> , s. 247. Zdzisława Piątek: Etyka a inżynieria genetyczna, s. 261.	
Recenzje i sprawozdania	273
Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten (Jan Bigaj), s. 273. Włodzimierz Tyburski: Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku (Krzysztof Stachewicz), s. 283. Edyta Stawowczyk: O widzeniu, mediach i poznaniu. Stłuczone lustra rzeczywistości (Tomasz Wojtaś), s. 289. Richard Mervyn Hare: <i>Sorting Out Ethics</i> (Krzysztof Saja), s. 291. Gernot Böhme: Filozofia i estetyka przyrody (Rafał Michalski), s. 297.	
Autobiogramy	303
Krystyna Zamiara, s. 303.	
Przegląd czasopism (W. Mincer).....	311
Analysis, s. 311a. Australasian Journal of Philosophy, s. 311b. The British Journal for the Philosophy of Science, 53, s. 311b. The British Journal for the Philosophy of Science, 54, s. 312a. The Journal of Philosophy, 98, s. 312b. The Journal of Philosophy, 99, s. 313a. Philosophy, 77, s. 313a. Philosophy of Science, 67, s. 313b. Philosophy of Science, 68, s. 314b.	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer).....	317
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 317a. b) Piśmiennictwo obce, s. 331a.	
Wiadomości bieżące.....	339
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 339a; publikacje zbiorowe, s. 342b; wydawnictwa ciągłe, s. 343a; czasopisma, s. 345b. Bibliografie, leksykony, informatory, s. 347a. Odczyty i wykłady, s. 347b. Zjazdy i konferencje, s. 347b. Nauczanie, s. 349a. Wiadomości osobiste, s. 349a. Konkursy i nagrody, s. 349a. Varia, s. 349a. Nekrologia, s. 349b.	

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

• TOM LX
NUMER 2

wydawnictwo
adam marszałek

2003

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor
LEON GUMAŃSKI

Zastępca Redaktora
RYSZARD WIŚNIEWSKI

Sekretarz Redakcji
MARCIN T. ZDRENKA

Korespondenci
KRZYSZTOF BRZECHCZYN (Poznań), CZESŁAW GŁOMBIK (Katowice),
LECH GRUDZIŃSKI (Gdańsk), RYSZARD KLESZCZ (Łódź), WOJCIECH KRYSZTOFIAK (Szczecin),
LESZEK KUSAK (Kraków), MACIEJ MANIKOWSKI (Wrocław), RYSZARD MIREK (Częstochowa),
MAREK REMBIERZ (Cieszyn), PIOTR TEODORCZUK (Warszawa),
BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA (Lublin), WITOLD TULIBACKI (Olsztyn)

Adres Redakcji
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Instytut Filozofii,
ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

©Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
Toruń 2003

Printed in Poland

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37/23
tel./fax (0-56) 623-22-38, tel./fax (0-56) 660-81-60
e-mail: info@marszalek.com.pl

Wydanie I. Ark. druk. 12,57 Ark. wyd. 11,77
Druk: Drukarnia „MADO”
87-148 Łysomice, ul. Warszawska 52
tel. (0-56) 678-34 78

Maciej Manikowski

Kolokwia Platońskie Opis programu badawczego

Kolokwia Platońskie to prowadzony od września 2000 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego program naukowo-badawczy. Pomysł zorganizowania cyklicznych spotkań poświęconych Platonowi i jego dialogom narodził się podczas mojego półrocznego pobytu w Instytucie Filozofii Katolickiego Uniwersytetu w Leuven w Belgii. Obejmuje on studia nad pismami Platona oraz doroczne sympozja naukowe, poświęcone jednemu dialogowi ateńskiego Filozofa.

Do tej pory zorganizowane zostały trzy spotkania: *Timajos* (2000), *Parmenides* (2001) oraz *Sofista* (2002). Na rok 2003 planowane jest spotkanie czwarte – poświęcone platońskiemu *Filebowi*. W planach są sympozja poświęcone m.in. testimoniom o naukach niepisanych, Platonowi „sokratejskiemu”, *Fajdrosowi*, *Listowi VII*.

Kolokwia Platońskie obejmują zespół najlepszych uczonych polskich zajmujących się filozofią starożytną i filologią klasyczną. Każdego roku sympozjum gromadzi ok. 30 osób (pracowników naukowych i doktorantów) z 10 ośrodków uniwersyteckich w kraju (do tej pory gościliśmy naukowców z Gdańska, Poznania, Krakowa, Lublina, Rzeszowa, Katowic, Zielonej Góry, Torunia, Łodzi i Wrocławia). Wygłaszane są referaty i komunikaty, prowadzone są ożywione dysputy filozoficzne.

Kolokwia Platońskie stanowią bardzo dobrą płaszczyznę współpracy polskich filozofów, prezentacji swych aktualnych badań, a dla doktorantów – miejsce, gdzie mogą się nie tylko uczyć, ale i wdrażać do pracy naukowej. *Kolokwia Platońskie* zyskały już sobie dobrą markę w polskim środowisku filozoficznym, stają się nie tylko wizytówką Instytutu Filozofii, lecz także Uniwersytetu Wrocławskiego. Każdego roku przybywa osób, które zabiegają o to, aby móc wygłosić referat na sympozjum z cyklu *Kolokwia Platońskie*.

Kolokwia Platońskie były dotąd organizowane przez kilku pracowników różnych zakładów naukowych Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego pod kierownictwem prof. dr hab. Janiny Gajdy-Krynickiej. Pracownicy zakładu odpowiedzialni są głównie za przygotowania od strony techniczno-organizacyjnej. Nad programem merytorycznym czuwa powołana we wrześniu 2002 r. *Rada Naukowa „Kolokwiów Platońskich”* w składzie: prof. dr hab. Janina Gajda-

Krynicka (Uniwersytet Wrocławski), prof. dr hab. Bogdan Dembiński (Uniwersytet Śląski w Katowicach), prof. dr hab. Henryk Podbielski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), prof. dr hab. Marian Wesoły (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) oraz dr Maciej Manikowski (Uniwersytet Wrocławski) jako osoba odpowiedzialna z ramienia Zakładu Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej za sprawy techniczno-organizacyjne.

Wśród gości *Kolokwiów Platónskich* wymienić można emerytowanego profesora filologii klasycznej Chestera Natunewicza ze Stanów Zjednoczonych, goszczącego na sympozjum w roku 2001.

Odczyty i wykłady

Richard Swinburne

Istnienie Boga*

Dlaczego wierzyć, że Bóg w ogóle istnieje? Moja odpowiedź brzmi, że założenie istnienia Boga wyjaśnia, dlaczego w ogóle istnieje wszechświat, dlaczego obowiązują te prawa naukowe, które faktycznie obowiązują, dlaczego powstały zwierzęta, a następnie ludzie, dlaczego ludzie mają szansę kształtowania zarówno swojego charakteru, jak i charakteru swoich dzieci w kierunku dobra lub zła, dlaczego możemy zmieniać środowisko, w którym żyjemy, dlaczego dostępne jest nam dobrze udokumentowane wyjaśnienie życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, dlaczego przez wieki miliony ludzi (innych niż my) dostąpiło oczywistego doświadczenia spotkania Boga i bycia przezeń prowadzonymi oraz wiele innych zjawisk. W rzeczywistości hipoteza istnienia Boga nadaje sens całemu naszemu doświadczeniu i czyni to o tyle lepiej od wszystkich innych dostępnych nam wyjaśnień, że mamy podstawy do przekonania, że jest ona prawdziwa.

To, że zjawiska dostępne każdemu – w szczególności zaś wszechświat i jego porządek – dostarczają dobrych podstaw do wiary w istnienie Boga, jest wspólnym przekonaniem chrześcijaństwa, judaizmu i islamu. Prorok Jeremiasz pisał o „przymierzu z dniem i nocą”¹ wskazując, że regularność, z jaką dzień następuje po nocy dowodzi, że bóg opiekujący się Wszechświatem jest potężny i wiarygodny, a to znaczy, że ów bóg jest Bogiem prawdziwym. Księgi Mądrościowe Starego Testamentu rozwinęły ideę, że szczegółowe aspekty stworzenia jeszcze wyraźniej ukazują Stwórcę. Uwaga świętego Pawła, iż „niewidzialne przymioty” Boga „stają się widzialne dla umysłu przez to, co stworzone”² wy-

* Wykład wygłoszony przez Richarda Swinburne’a 26 listopada 2002 roku w Uniwersytecie Szczecińskim. Przekład i druk za zgodą Autora.

¹ Jeremiasz 33, 25-26.

² List do Rzymian 1, 20. [W tłumaczeniu polskim mamy słowa „Widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”. Ponieważ przekład ten odbiega nieco od wersji angielskiej przy-

warła olbrzymi wpływ na późniejszą teologię. Ta tradycja biblijna splotła się w świecie hellenistycznym z argumentami Platona na rzecz idei Dobra oraz Demiurga, a także z argumentami Arystotelesa na rzecz istnienia Pierwszego Poruszyciela. Stąd też różni teologowie chrześcijańscy pierwszego tysiąclecia (zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie) poświęcali trochę miejsca prezentacji argumentu kosmologicznego lub też argumentu z celowości. Zwykle jest to jedynie jeden lub dwa akapity, rozumowanie zaś skrótowe i pospieszne. W moim przekonaniu poświęcali oni temu tematowi tak mało wysiłku, ponieważ nie czuli potrzeby jego rozwijania. Większość ich współczesnych uznawała bowiem istnienie Boga lub bogów, zadaniem teologów natomiast było udowodnienie, że istnieje tylko jeden taki Bóg, który posiada specyficzne cechy chrześcijańskie i który działał w historii w pewien szczególny sposób.

Z nadejściem drugiego tysiąclecia jednakże teologowie średniowiecznego Zachodu zaczęli formułować argumenty na istnienie Boga znacznie dłuższe i bardziej ściśle, a przedsięwzięcie to było nieprzerwanie kontynuowane w tradycji katolickiej aż do wieku XIX w ramach teologii naturalnej. Klasyczni Reformatorzy jednak, mimo iż byli przekonani, że świat natury dostarcza licznych świadectw na rzecz swego stwórcy, sądzili zarazem, że ludzka grzeszność zaciemniła naszą zdolność rozpoznania tych świadectw, a przynajmniej, że istnieją lepsze sposoby poznania Boga³. W przeciwieństwie do tego Protestanci Liberalni (w szczególności w osiemnastowiecznej Wielkiej Brytanii) formułowali dość szczegółowe dowody „od natury do Boga natury”. Wielu z nich traktowało cudowności przyrody, szczególnie te nowe, ukazywane przez mikroskop i teleskop, jako nowe i pozytywne świadectwa istnienia Boga, próbując jednocześnie pobudzić do zdziwienia swoich religijnie obojętnych współczesnych. Ostatecznie jednak w połowie XIX wieku połączenie, według mnie bardzo złych, racji zaczerpniętych od Hume’a, Kanta i Darwina, doprowadziło do porzucenia starożytnego projektu teologii naturalnej przez wiele ośrodków tradycji chrześcijańskiej. Było to zjawisko nieszczęśliwe, ponieważ chrześcijaństwo (jak wszystkie inne religie teistyczne) potrzebuje teologii naturalnej.

Jest tak dlatego, że wszelkie praktyki religii chrześcijańskiej (i jakiegokolwiek innej religii teistycznej) mają sens o tyle tylko, o ile istnieje Bóg; nie ma przecież sensu oddawać czci nie istniejącemu stwórcy, ani też prosić go, by sprawił coś na Ziemi lub wziął nas do nieba, jeśli nie istnieje; nie ma też sensu kształtować naszego życia w zgodzie z jego wolą, jeśli nie ma on żadnej woli. Jeśli ktoś próbuje być racjonalny w praktykowaniu religii chrześcijańskiej (mużłmańskiej lub judaistycznej), to musi wierzyć (do pewnego stopnia) w fundamentalne twierdzenia leżące u podstaw owej praktyki. Twierdzenia te obejmują, jako dla nich centralne i zakładane przez wszystkie pozostałe, twierdzenie, że

toczonej przez R. Swinburne’a, zdecydowałem się na wersję bliższą oryginałowi angielskiemu – przypis tłumacza – I. Z.]

³ Por. Jan Kalwin. *Instytucje Religii Chrześcijańskiej*, ks. I, rozdz. 5.

istnieje Bóg. Żaden jednak z tych myślicieli pierwszych 1850 lat chrześcijaństwa, którzy sądzili, że istnieją dobre argumenty na istnienie Boga, nie uważał, że wszyscy lub nawet większość wierzących powinna wierzyć na bazie tych argumentów ani też, że nawrócenie zawsze wymaga uznania tych argumentów za konkluzywne. Równie dobrze przecież większość chrześcijan mogła po prostu założyć istnienie Boga; większość nawróconych mogła już wcześniej wierzyć, że istnieje Bóg, a ich nawrócenie mogło polegać na uznaniu dodatkowych szczegółowych twierdzeń na Jego temat. Jeśli zaś początkowo nie wierzyli oni, że istnieje Bóg, mogli dojść do wiary raczej na bazie jakiegoś typu doświadczenia religijnego, aniżeli na bazie teologii naturalnej. Tym niemniej jednak większość myślicieli chrześcijańskich przed 1850 rokiem utrzymywała, że takie argumenty są dostępne i że ci, którzy początkowo nie wierzą w istnienie Boga, ale są racjonalni, mogą dostrzec istnienie Boga za pomocą tych właśnie argumentów⁴.

Wielu religijnych myślicieli pokantowskich zwróciło uwagę na rolę naszego osobowego doświadczenia religijnego oraz naszej własnej tradycji religijnej w podtrzymaniu wiary. Istnieje rzeczywiście fundamentalna zasada racjonalności przekonań – którą nazywam „zasadą wiarygodności” – głosząca, że to co, wydaje się być takie to a takie w świetle doświadczenia, prawdopodobnie takie właśnie jest, o ile brak świadectw przeciwnych. Jeśli wydaje ci się, że widzisz, jak opieram się o pulpit lub że słyszysz mój głos, to prawdopodobnie widzisz mnie i słyszysz – o ile tylko nie obudzisz się i nie zobaczysz, że wszystko to było jedynie snem, bądź o ile ktoś nie pokaże ci, że nie ma tu rzeczywiście żadnego pulpitu, a to, co wydawało się pulpitem, w rzeczywistości jest tylko makiętą. Istnieje także inna fundamentalna zasada racjonalności przekonań – którą nazywam „zasadą zaufania” – głosząca, że to, co ludzie do ciebie mówią jest prawdopodobnie prawdziwe, o ile brak świadectw przeciwnych. Jeśli więc twoi nauczyciele mówią ci, że Ziemia ma wiele milionów lat lub czytasz w gazecie, że w Turcji było trzęsienie ziemi, to prawdopodobnie rzeczy tak się właśnie mają, pod warunkiem, że nie przeczytasz czegoś innego, co podaje w wątpliwość. Dopiero w sytuacji, gdy pojawiają się wątpliwości, potrzebujemy pozytywnych argumentów, aby dowieść, że pulpit tu stoi lub że ziemia ma wiele milionów lat. Nie ma żadnych przeszkód, by wspomnianych wyżej ogólnych

⁴ „Nie ta sama metoda będzie odpowiednia w przypadku wszystkich, którzy potrzebują pouczenia (...) metoda leczenia musi być dostosowana do formy choroby (...) konieczne jest uwzględnienie opinii uznawanych przez ludzi i sformułowanie argumentu stosownego do błędu, w który każdy z nich popadł, przez wskazanie w każdej dyskusji na pewne zasady i racjonalne twierdzenia, aby poprzez to, na co zgadzają się obie strony, ostatecznie mogła ujawnić się prawda. Jeśli Twój oponent powie, że Bóg nie istnieje, to przez rozważenie zręcznej i mądrej ekonomii Wszechświata powinien zostać doprowadzony do rozpoznania, że istnieje jakaś przemożna moc manifestująca się w tych zjawiskach” (Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielki Katechizm*, Prolog, w: *Selected Writings of Gregory of Nyssa*, Parker and Co., Oxford 1893).

zasad racjonalności nie zastosować także do przekonań religijnych. Jeśli bowiem miałeś doświadczenie wyglądające na doświadczenie Boga, to prawdopodobnie je miałeś; jeśli twoi nauczyciele powiedzieli ci, że istnieje Bóg, to jest racjonalne im wierzyć – w obliczu braku świadectw przeciwnych. Świadectwo przeciwne może mieć różną postać – ból lub cierpienie może wydawać się niezgodne z istnieniem Boga lub czynić je nieprawdopodobnym; jacyś inni nauczyciele mogą powiedzieć ci, że Bóg nie istnieje. Świadectwo przeciwne może być silne lub słabe: nawet jednak jeśli jest dość silne, może nie zburzyć wiary kogoś, kto dostąpił w sposób nieodparty silnego doświadczenia religijnego, bądź wierzył na bazie autorytetu wielu nauczycieli różnych dziedzin. Ogólnie jednak pojawienie się świadectw przeciwnych czyni kwestię istnienia Boga ponownie otwartą, samo zaś istnienie Boga, jeśli wiara w nie ma być racjonalna, musi zostać ponownie uprawomocnione na drodze pozytywnej argumentacji (i/lub odparcia argumentów przeciwnych). Ponieważ jednak w świecie współczesnego sceptycznego Zachodu istnieją o wiele silniejsze wątpliwości co do istnienia Boga, aniżeli w większości wcześniejszych kultur i epok, potrzeba teologii naturalnej jest dzisiaj daleko większa niż kiedykolwiek wcześniej – zarówno po to, by pogłębić wiarę wierzącego jak i po to, by nawrócić niewierzącego.

Średniowieczni, w sposób modelowy zaś Akwinata, próbowali rozumowanie prowadzące od świata do Boga rozwinąć w postaci argumentu dedukcyjnego. Wszystko jednak, co może dać argument dedukcyjny, to wyprowadzić w konkluzji to, do czego zmuszają nas jego przesłanki. W konkluzywnym argumentie dedukcyjnym popadamy w sprzeczność wtedy, gdy uznajemy przesłanki, lecz odrzucamy wniosek. Byłoby tymczasem wielce nieprawdopodobne zakładać, że zdanie typu „Istnieje wszechświat fizyczny, lecz nie istnieje Bóg” zawiera jakąkolwiek sprzeczność wewnętrzną (nawet jeśli uznanie go może wydawać się irracjonalne). Nie jest ono podobne do zdania „Istnieje kwadratowe koło”. Zdanie „Istnieje Bóg” wykracza poza przesłanki stwierdzające istnienie bądź uporządkowanie Wszechświata, odnosząc do czegoś daleko większego. Argument jednak, który wydaje się być poprawny, lecz taki nie jest, jest niepoprawny. Stąd też w stuleciach późniejszych wielu wskazało na szczegółowe błędy argumentów Akwinaty.

Argument na rzecz istnienia Boga, wychodzący od istnienia i uporządkowania świata, należy przedstawić nie jako argument dedukcyjny, lecz indukcyjny, czyli taki, w którym przesłanki powodują, że wniosek jest w jakimś stopniu prawdopodobny (być może nawet bardzo prawdopodobny), ale nie jest pewny. Wszystkie argumentacje w naukach przyrodniczych i badaniach historycznych prowadzące od danych do teorii są indukcyjne; Arystoteles i jego kontynuatorzy, próbując (z umiarkowanym sukcesem) skodyfikować argumenty dedukcyjne w formach sylogizmu, nie rozumieli jeszcze różnicy zachodzącej pomiędzy dedukcją a indukcją, o kryteriach dobrego argumentu dedukcyjnego nie wspominając. Dopiero współcześnie zaczynamy lepiej rozumieć indukcję. Jedną z cech argumentów indukcyjnych jest to, że są one kumulatywne. Jedno świadectwo

stwierdzone w jednej przesłance może dostarczyć jakiegoś stopnia prawdopodobieństwa wnioskowi, inne świadectwo może to prawdopodobieństwo zwiększyć. Jeśli więc argumenty ze świata i jego porządku prowadzą jedynie do wniosku prawdopodobnego, nie zaś pewnego, to pozostaje miejsce dla doświadczenia religijnego i tradycji. Chciałbym pokazać, że argumenty wychodzące z istnienia Wszechświata i jego porządku, prowadzące do istnienia Boga, są silnymi argumentami indukcyjnymi.

Każde ze zjawisk, wymienionych przeze mnie na początku, stanowiło punkt wyjścia dla argumentu na istnienie Boga. Sądzę, że argumenty te mają podobną strukturę. Najpierw bierze się pod rozwagę jakieś zjawisko E, które wszyscy możemy zaobserwować. Następnie twierdzi się, że E jest zastanawiające, dziwne, że nie powinno wystąpić w zwykłym biegu rzeczy, powinno jednak mieć miejsce, o ile istnieje Bóg, ponieważ Bóg ma moc spowodowania E i rzeczywiście mógł takiego wyboru dokonać. Stąd wystąpienie zjawiska E jest racją dla przyjęcia, że istnieje Bóg.

Ten wzorzec argumentu jest często używany w naukach przyrodniczych, w studiach historycznych oraz innych dziedzinach ludzkich badań. Detektyw, dla przykładu, odkrywa różne poszlaki: odciski palców Johna znajdują się na obrabowanym sejfie, John posiada mnóstwo pieniędzy schowanych w swoim domu, John był widziany w pobliżu miejsca kradzieży w czasie, kiedy do niej doszło. Detektyw sugeruje, że te różne poszlaki, jakkolwiek mogłyby mieć inne wyjaśnienia, nie powinny się zdarzyć, o ile John nie obrabował sejfu. Każda poszlaka, która jest jakimś świadectwem, że John obrabował sejf, potwierdza hipotezę, iż to właśnie on obrabował sejf; świadectwa te kumulują się, a połączone razem czynią tę hipotezę prawdopodobną.

Argumenty tego rodzaju są argumentami indukcyjnymi, prowadzącymi do przyczyny tych zjawisk, które zostały stwierdzone w przesłankach jako dane. Uczni używają tego wzorca argumentacji, aby dowieść istnienia nie obserwowalnych bytów jako przyczyn tych zjawisk, które są dane w obserwacji. Dla przykładu, na początku dziewiętnastego wieku uczeni zaobserwowali wiele różnych zjawisk interakcji chemicznych, takich jak to, że pewne substancje łączą się w stałe związki mocą ciężkości, tworząc w ten sposób nowe substancje (na przykład wodór i tlen zawsze tworzą wodę w związku o ciężarze 1 do 8). Twierdzili następnie, że wystąpienia tych zjawisk należałoby oczekiwać, jeśli istniałoby około stu różnych rodzajów atomów – cząsteczek zbyt małych na to, by można je oglądać – które łączą się i rozłączają w pewien prosty sposób. Ze swej strony fizycy postulowali elektrony, protony i neutrony oraz inne cząsteczki po to, by wyjaśnić zachowanie zarówno atomów, jak i obserwowalnych zjawisk w szerszej skali; obecnie postulują oni kwarki celem wyjaśnienia zachowania protonów, neutronów i innych cząstek.

Argumenty tego rodzaju, aby były dobrymi argumentami (to znaczy, aby dostarczały świadectw dla swych hipotez) muszą spełniać trzy kryteria. Po pierwsze, w zwykłym biegu rzeczy prawdopodobieństwo wystąpienia tych zja-

wisk, które przytacza się jako świadectwo na rzecz danej hipotezy, nie może być wysokie. Widzieliśmy w przykładzie kradzieży, jak różnych śladów, takich jak odciski palców Johna na sejfie, nie należałoby oczekiwać w normalnym biegu rzeczy. Po drugie, zjawisk tych należałoby oczekiwać tym bardziej, gdyby dana hipoteza była prawdziwa. Jeśli John obrabował sejf, to jest całkiem prawdopodobne, że jego odciski palców zostaną tam odkryte. Po trzecie, hipoteza musi być prosta. Znaczący to, że musi ona postulować istnienie i działanie kilku bytów, kilku rodzajów bytów z kilkoma łatwymi do opisanie cechami zachowującymi się w matematycznie prosty sposób. Moglibyśmy zawsze postulować wiele nowych bytów o skomplikowanych cechach celem wyjaśnienia wszystkiego, co odkrywamy. Nasze hipotezy jednak tylko wtedy będą miały potwierdzenie w świadectwach, gdy będą postulować niewiele bytów, pozwalających nam oczekiwać wystąpienia tych różnych zjawisk, stanowiących owe świadectwa. W ten sposób w przykładzie z historyjką detektywistyczną moglibyśmy sugerować, że to Brown podłożył odciski palców Johna na sejfie, że Smith przebrał się tak, iż wyglądał jak John w miejscu przestępstwa oraz że bez porozumienia z pozostałymi Robinson ukrył pieniądze w mieszkaniu Johna. Ta nowa hipoteza pozwalałaby nam oczekiwać wystąpienia tych zjawisk, które odkryliśmy, w takiej samej mierze, w jakiej czyni to hipoteza, iż to John okradł sejf. Ta druga jednak znajduje potwierdzenie w danych, pierwsza zaś nie. Jest tak dlatego, ponieważ hipoteza, iż to John okradł sejf, postuluje jeden obiekt (Johna) czyniącego jedną rzecz (obrabowanie sejfu) i pozwala nam oczekiwać wystąpienia tych różnych zjawisk, które odkryliśmy. Uczniowie zawsze postulują tylko tyle nowych bytów (np. cząstek subatomowych), ile jest potrzebnych, byśmy spodziewali się odkryć te zjawiska, które rzeczywiście obserwujemy; postulują też oni, że owe byty nie zachowują się kapryśnie (jednego dnia w jeden sposób, następnego zaś dnia całkiem inaczej), lecz że zachowują się według takiego prostego i eleganckiego prawa matematycznego, które zgodne jest z obserwowanymi danymi. Istnieje stare powiedzenie łacińskie – *simplex sigillum veri* – prostota jest znakiem prawdy. Jeśli dane mają uczynić hipotezę prawdopodobną, hipoteza ta musi być prosta.

Argumenty dedukcyjne są albo poprawne, albo niepoprawne – albo są skuteczne, albo nie. Argumenty indukcyjne tymczasem różnią się co do swej siły. Mogą być bardzo silne – to znaczy czynić wniosek bardzo prawdopodobnym; lub mniej silne – czynić go niemal prawdopodobnym. Argument indukcyjny na rzecz jakiejś przyczyny będzie tym silniejszy, im lepiej będą spełnione wspomniane trzy kryteria – to znaczy, im mniej prawdopodobne jest wystąpienie danych zjawisk w normalnym biegu rzeczy, im bardziej prawdopodobne jest to, że wystąpią one, jeśli wystąpi postulowana przyczyna i im owa postulowana przyczyna będzie prostsza.

Najbardziej powszechnym zjawiskiem, które dostarcza świadectwa na rzecz istnienia Boga jest istnienie wszechświata materialnego tak długo, jak istnieje (niezależnie od tego, czy w czasie skończonym, czy też – jeśli nie miał

początku – w czasie nieskończonym). Istnienie to jest ewidentnie niemożliwe do wyjaśnienia przez naukę, nauka bowiem ze swej istoty wyjaśnia zajście jakiegoś stanu rzeczy S1 w terminach wcześniejszego stanu rzeczy S2 i jakiegoś prawa przyrody, które sprawia, że stany typu S2 powodują stany typu S1. W taki sposób można wyjaśnić aktualne pozycje planet poprzez wcześniejszy stan systemu (słońce i planety są tam, gdzie były rok temu) i działanie praw Keplera, stwierdzających, że po stanach typu pierwszego następują rok później stany typu drugiego. Nauka jednak z samej swej natury nie jest w stanie wyjaśnić, dlaczego w ogóle jakiegokolwiek stany rzeczy istnieją.

Następnym zjawiskiem wskazanym przeze mnie jest działanie najbardziej ogólnych praw przyrody, to znaczy, uporządkowanie przyrody według prawdziwie ogólnych praw. Nauka mogła jeszcze nie odkryć, jakie dokładnie to są prawa – być może są to równania pola einsteinowskiej Ogólnej Teorii Grawitacji lub też (co bardziej prawdopodobne) istnieją jeszcze jakieś prawa bardziej fundamentalne. Nauka jest w stanie wyjaśnić, dlaczego jedno prawo działa w jakimś wąskim obszarze w terminach działania jakiegoś szerszego prawa w tych konkretnych warunkach wąskiego obszaru. W ten sposób można wyjaśnić, dlaczego obowiązuje Galileuszowe prawo spadania, głoszące, że małe obiekty w pobliżu powierzchni Ziemi spadają ze stałym przyspieszeniem w kierunku Ziemi. Prawo Galileusza wynika z praw Newtona, w obliczu faktu, że Ziemia jest ciałem ciężkim daleko oddalonym od innych ciężkich ciał, że przedmioty ziemskie znajdują się w jej pobliżu i w porównaniu z nią są małe. Nauka jednak ze swej natury nie jest w stanie wyjaśnić, dlaczego obowiązują te najbardziej ogólne prawa przyrody, które faktycznie obowiązują, ponieważ z założenia żadne szersze prawa nie mogą wyjaśniać ich działania.

Istnienie Wszechświata oraz praw przyrody są zjawiskami tak powszechnymi i oczywistymi, że mamy skłonność, by ich nie dostrzegać. Z łatwością jednak mogłoby w ogóle nigdy nie być żadnego Wszechświata, bądź też mógłby on znajdować się w chaotycznym bezładzie. Fakt, że istnieje uporządkowany Wszechświat jest bardzo zastanawiający, wykracza jednak całkowicie poza eksplanacyjne możliwości nauki. Niezdolność nauki do wyjaśnienia tych zjawisk nie jest problemem współczesnym, spowodowanym jakimś zaniedbaniem czy zacofaniem dwudziestowiecznej nauki. Powodem, że zjawiska te zawsze będą wykraczać poza jej zdolności eksplanacyjne, jest raczej istota wyjaśnienia naukowego jako takiego. Wyjaśnienia naukowe ze swej natury bowiem kończą się na jakimś ostatecznym prawie przyrody oraz ostatecznym układzie rzeczy fizycznych; tymczasem pytania stawiane przeze mnie dotyczą tego, dlaczego w ogóle istnieją prawa przyrody i rzeczy fizyczne.

Istnieje jednak inny rodzaj wyjaśniania, stosowany przez nas na każdym kroku i traktowany jako właściwy sposób wyjaśniania zjawisk. Jest to wyjaśnianie, które będę nazywał wyjaśnianiem osobowym. Często wyjaśniamy jakieś zjawisko E jako spowodowane przez osobę P w celu realizacji jakiegoś zamiaru czy uzyskania jakiegoś celu G. Obecny ruch mojej ręki winien być wyjaśniony

jako spowodowany przeze mnie celem napisania artykułu filozoficznego. Obecność filizanki na stole winna być wyjaśniona przez to, że jakaś osoba postawiła ją tu celem napicia się z niej. To jest odmienny od naukowego sposób wyjaśniania zjawisk. Wyjaśnienia naukowe obejmują prawa przyrody oraz wcześniejsze stany rzeczy. Wyjaśnienie osobowe obejmuje osoby i zamierzenia. Chociaż więc nie jesteśmy w stanie dostarczyć naukowego wyjaśnienia istnienia i uporządkowania Wszechświata, potrafimy, być może, podać wyjaśnienie osobowe.

Dlaczego jednak powinniśmy sądzić, że istnienie i uporządkowanie Wszechświata w ogóle ma wyjaśnienie? Poszukujemy wyjaśnienia wszystkich rzeczy; widzieliśmy jednak, że tylko wtedy mamy prawo założyć, że je znaleźliśmy, jeśli rzekome wyjaśnienie jest proste oraz pozwala nam oczekiwać wystąpienia tych zjawisk, które odkryliśmy i których inaczej nie powinniśmy oczekiwać. Historia nauki pokazuje, że to, co jest złożone, różnorodne, równoczesne i zmienne osądzamy jako wymagające wyjaśnienia i że powinno zostać wyjaśnione w terminach czegoś prostszego. Ruchy planet (podległe prawom Keplera), mechaniczne oddziaływania ciał na Ziemi, zachowanie się wahadła, ruchy fal, zachowanie się komet itd. tworzą bardzo różnorodne zbiory zjawisk. Newtonskie prawa ruchu tworzą prostą teorię, która pozwala nam oczekiwać wystąpienia tych zjawisk, a stąd traktowana jest ona jako ich prawdziwe wyjaśnienie. Istnienie tysięcy różnych substancji chemicznych łączących się w różne związki tworzące inne substancje było zjawiskiem złożonym. Hipoteza, że istnieje tylko około stu pierwiastków chemicznych, z których zbudowane są tysiące substancji, była hipotezą prostą, pozwalającą nam oczekiwać wystąpienia tego złożonego zjawiska.

Nasz Wszechświat jest rzeczą złożoną. Istnieje całe mnóstwo oddzielnych jego części. Każda z tych części ma różne granice i nie zawsze prawdziwie naturalną objętość, kształt, masę itd. – zwróćmy uwagę na wielkie zróżnicowanie galaktyk, gwiazd i planet czy kamyków nad brzegiem morza. Materia jest inercyjna i nie ma zdolności wyboru działania; działa tak, jak musi działać. Istnieje ograniczona jej ilość w każdym miejscu, ma ona też ograniczoną ilość energii i pędu. We Wszechświecie ma miejsce złożoność, dokładność i ograniczoność.

Zgodność przedmiotów w nieskończonym czasie i przestrzeni z prostymi prawami jest czymś, co domaga się wyjaśnienia. Rozważmy bowiem, co to znaczy. Prawa nie są rzeczami, niezależnymi przedmiotami materialnymi. Powiedzieć, że wszystkie przedmioty podlegają prawom, to powiedzieć, że wszystkie one zachowują się w dokładnie ten sam sposób, że mają jakąś moc oddziaływania na inne przedmioty oraz użycia tej mocy w pewnych warunkach. Powiedzieć, na przykład, że planety podlegają prawom Keplera, to powiedzieć po prostu, że każda planeta w każdej chwili czasu ma moc poruszania się w sposób opisany przez prawa Keplera oraz zdolność czynienia tego w chwili, gdy jest tam słońce i inne planety. Istnieje więc ogromna zgodność pomiędzy mocą przyczynową i zdolnością jej użycia we wszystkich miejscach i w każdym czasie. Jeśli wszystkie monety w jakimś miejscu są tak samo oznakowane, czy

wszystkie kartki papieru znajdujące się w jakimś pokoju są zapisane tym samym ręcznym pismem, to poszukujemy wyjaśnienia odwołując się do jednego źródła tych zbieżności. Powinniśmy poszukiwać podobnego wyjaśnienia tej olbrzymiej zbieżności, którą opisujemy jako dostosowanie przedmiotów do praw przyrody – na przykład faktu, że wszystkie elektrony zostały wytworzone, że przyciągają i odpychają inne cząsteczki, a także łączą się z nimi w dokładnie ten sam sposób w każdym punkcie nieskończonego czasu i przestrzeni.

Hipoteza teizmu głosi, że Wszechświat istnieje, ponieważ istnieje osoba boska, która podtrzymuje jego istnienie, prawa przyrody zaś działają dlatego, że istnieje osoba boska, która powoduje, iż tak właśnie działają. To Bóg sprawia, że działają prawa przyrody – przez podtrzymywanie w każdym przedmiocie należącym do Wszechświata jego zdolności do zachowania się zgodnie z tymi prawami. Powoduje On też, że istnieje Wszechświat – przez utrzymywanie w każdej chwili (skończonego bądź nieskończonego czasu) przedmiotów o określonej mocy przyczynowej i zdolności jej użycia, podporządkowanych prawom przyrody (w tym prawu zachowania energii); to znaczy sprawia On w każdym przypadku, że to, co istniało wcześniej, istnieje nadal. Hipoteza ta głosi, że pewna osoba sprawia te rzeczy dla jakiegoś celu. Bóg oddziałuje bezpośrednio na Wszechświat tak, jak my bezpośrednio oddziałujemy na nasze mózgi ukierunkowując je do poruszania naszymi rękami (Wszechświat nie jest jednak jego ciałem – Bóg mógłby go przecież w dowolnym momencie zniszczyć i zacząć oddziaływać na inny wszechświat bądź działać bez jakiegokolwiek wszechświata). Jak widzimy, wyjaśnienie osobowe i wyjaśnienie naukowe są dwoma dostępnymi nam sposobami wyjaśniania zjawisk. Skoro nie jest możliwe naukowe wyjaśnienie istnienia Wszechświata, to albo istnieje wyjaśnienie osobowe, albo nie ma żadnego wyjaśnienia. Hipoteza, że istnieje boska osoba jest hipotezą istnienia najprostszego rodzaju osoby, jaka jest możliwa. Osoba jest bytem posiadającym moc sprawiania skutków, wiedzę, jak to czynić i wolność dokonywania wyborów, które skutki powodować. Osoba boska jest z definicji osobą wszechmocną (to znaczy ma nieskończoną moc), wszechwiedzącą (czyli wie wszystko) i doskonale wolną; jest osobą o nieskończonej mocy, wiedzy i wolności; osobą, której moc, wiedza i wolność nie mają granic za wyjątkiem granic wyznaczonych przez logikę. Hipoteza, że istnieje byt o nieskończonym stopniu jakości istotnych dla bytu tego rodzaju jest postulatem bardzo prostego bytu. Jest zaś prostsze założyć, że te cechy nie są akcydentalnie powiązane wzajemnie ze sobą, lecz że wynikają koniecznie z istoty osoby boskiej. Hipoteza, że istnieje taka osoba boska jest o wiele prostszą hipotezą niż hipoteza, że istnieje jakiś bóg, który ma tak a tak ograniczoną moc. Jest ona prostsza dokładnie w ten sam sposób, jak prostsza jest hipoteza, że pewna cząstka ma zerową masę lub nieskończoną prędkość od hipotezy, że ma ona 0.32147 jakiejś jednostki masy bądź prędkość 221.000 kilometrów na sekundę. Skończona granica domaga się wyjaśnienia, dlaczego istnieje właśnie takie, a nie inne konkretne ograniczenie, nieograniczoność tymczasem wyjaśnienia się nie domaga.

Mogłoby oczywiście koniecznie wynikać z istnienia takiej osoby boskiej, że będzie ona odwiecznie powodować istnienie jednej lub dwu osób boskich, które będą z nią współdziałać w podtrzymywaniu Wszechświata oraz podtrzymywać siebie nawzajem w istnieniu. W takim wypadku Bogiem jest całość – triada⁵, jednakże „argumenty na istnienie Boga” najlepiej traktować jako argumenty na rzecz jednej osoby boskiej, którą tradycja chrześcijańska nazywa „Ojcem” wraz z tym wszystkim, co zawarte jest w istnieniu Ojca.

To, że w ogóle cokolwiek powinno istnieć, pominąwszy nawet tak złożony i uporządkowany wszechświat jak nasz, jest niewiarygodnie dziwne. Jeśli jednak istnieje Bóg, to nie jest wielce nieprawdopodobne, że stworzy on taki wszechświat. Wszechświat taki jak nasz jest rzeczą piękną, jest teatrem, w którym ludzie oraz inne stworzenia mogą dojrzywać i kształtować swój los. Uporządkowanie wszechświata powoduje nie tylko, że jest on pięknym wszechświatem, lecz także – co nawet ważniejsze – powoduje, że ludzie mogą uczyć się go kontrolować i zmieniać. Tylko wtedy bowiem, gdy istnieją proste prawa przyrody, ludzie potrafią przewidzieć, co będzie następować po czym – dopóki zaś tego nie będą wiedzieć, nie będą też mogli nigdy niczego zmienić. Tylko wtedy, gdy ludzie wiedzą, że przez posianie pewnych ziaren, uprawianie ich i podlewanie otrzymają kukurydzę, mogą rozwijać uprawę roli. Mogą zaś zdobyć tę wiedzę tylko wtedy, gdy istnieją łatwe do ujęcia regularności w zachowaniu się przyrody. Tak więc Bóg ma dobre racje, by stworzyć Wszechświat uporządkowany, a jako – z definicji – wszechmocny, ma moc, by to uczynić. Tym samym hipoteza, że istnieje Bóg, sprawia, iż o wiele bardziej należy oczekiwać istnienia Wszechświata niż w innym wypadku i jest przy tym hipotezą bardzo prostą. Z tej racji argumenty z istnienia Wszechświata i jego dostosowania do prostych praw przyrody są dobrymi argumentami wyjaśniającymi owe zjawiska i dostarczającymi głównego świadectwa na rzecz istnienia Boga.

Ostatnim zjawiskiem, które rozważę, jest ewolucja zwierząt i ludzi. W połowie dziewiętnastego wieku Darwin rozwinął swoją imponującą teorię ewolucji drogą naturalnego doboru celem wyjaśnienia istnienia zwierząt i ludzi. W dalekiej przeszłości istniały organizmy prymitywne. Zwierzęta te różniły się w różny sposób od swoich rodziców (jedne były wyższe, drugie niższe, jedno grubsze, inne chudsze, niektóre miały załazki skrzydeł, inne nie i tak dalej). Zwierzęta te mając cechy, dzięki którym były najlepiej przygotowane do przetrwania, rzeczywiście przetrwały i przekazały swoje cechy następnemu pokoleniu. Ich potomstwo jednak, chociaż zasadniczo podobne do rodziców, różniło się od nich, te zaś cechy, które najbardziej uzdalniały zwierzęta do przetrwania ponownie stały się tymi, które najprawdopodobniej zostały przekazane następnemu pokoleniu. Proces ten trwał miliony lat tworząc cały szereg zwierząt żyjących dzisiaj,

⁵ Jeśli chodzi o argument, że istnienie jednej osoby boskiej pociąga za sobą istnienie trzech (oraz, że istnienie Ojca pociąga za sobą istnienie Syna i Ducha), zobacz moją książkę *The Christian God*, Clarendon Press 1994, rozdz. 6.

adoptujących się do przetrwania w innym środowisku. Do cech dających przewagę w walce o przetrwanie należała inteligencja, wybór tej cechy też ostatecznie doprowadził do powstania człowieka. Takie jest darwinowskie wyjaśnienie, dlaczego istnieją dzisiaj zwierzęta i ludzie.

Wyjaśnienie to, w takim zakresie, w jakim ma zastosowanie, jest słuszne. Istnieją jednak fundamentalne problemy wykraczające poza jego obszar. Opisany przez Darwina mechanizm ewolucyjny działa tylko dlatego, że istnieją pewne prawa biochemii (zwierzęta rodzą wiele potomków, ci różnią się pod wieloma względami od swoich rodziców itd.). Dlaczego jednak istnieją raczej te prawa, aniżeli inne? Niewątpliwie dlatego, że prawa ta wynikają z fundamentalnych praw fizyki. Wtedy jednak powstaje pytanie, dlaczego te fundamentalne prawa fizyki mają taką formę, by doprowadzić do powstania praw ewolucji? Dlaczego też na początku istniały prymitywne organizmy? Można opowiedzieć wiarygodną historię, jak pierwotna „mieszanina” materii-energii z chwili „Wielkiego Wybuchu” (mającego miejsce przed piętnastoma miliardami lat, kiedy to, jak mówią nam dziś uczeni, rozpoczął się Wszechświat, a przynajmniej obecny etap Wszechświata) w ciągu wielu miliardów lat doprowadziła, w zgodzie z prawami fizyki, do powstania tych prymitywnych organizmów. Dlaczego jednak na początku istniała materia dostosowana do takiego rozwoju? Zarówno w odniesieniu do praw, jak i w odniesieniu do pierwotnej materii mamy ponownie ten sam wybór: albo stwierdzimy, że tych rzeczy nie da się dalej wyjaśnić, albo będziemy postulować inne wyjaśnienie. Problem nie polega w tej chwili na tym, dlaczego w ogóle istnieją prawa, ani dlaczego w ogóle istnieje materia, lecz dlaczego prawa i materia mają tę szczególną postać, że są dostosowane do powstania roślin, zwierząt i ludzi. Ponieważ zaś to właśnie najbardziej ogólne prawa przyrody mają tę szczególną postać, nie jest możliwe żadne wyjaśnienie naukowe, dlaczego one są takie, jakie rzeczywiście są. Jedyne możliwe naukowe wyjaśnienie tego, dlaczego materia w chwili Wielkiego Wybuchu miała tę szczególną postać, jaką miała, musiałoby odwoływać się do jej postaci w jakiejś chwili wcześniejszej, z pewnością bowiem, jeśli istniał pierwszy stan Wszechświata, to musiał mieć on jakąś postać; bądź też, jeśli Wszechświat istnieje odwiecznie (i posiada w dodatku właściwy rodzaj praw), to o ile w jakimkolwiek czasie miał mieć miejsce stan Wszechświata dostosowany do powstania roślin, zwierząt i ludzi, jego materia musiała mieć pewne ogólne cechy (na przykład związane z ilością jego materii-energii). W tym miejscu wyjaśnienie naukowe dochodzi do kresu. Pozostaje pytanie, czy powinniśmy uznać te szczególne cechy praw i materii Wszechświata jako ostateczne surowe fakty, czy też powinniśmy wyjść poza nie w kierunku wyjaśnienia osobowego, odwołującego się do działania Boga.

Wybór zależy od tego, jak bardzo prawdopodobne jest, że te prawa i warunki wyjściowe mogłyby mieć taki charakter zupełnie przypadkowo. Niedawne badania naukowe zwróciły uwagę na fakt, że Wszechświat jest dobrze zestrojony

ny⁶. Materia-energia w chwili Wielkiego Wybuchu musiała mieć pewną gęstość oraz pewną prędkość oddalania; zwiększenie lub zmniejszenie tych wielkości o jedną milionową spowodowałoby, że we Wszechświecie nie powstałoby życie. Dla przykładu, jeśli Wielki Wybuch spowodowałby, że kwanty materii-energii oddalałyby się wzajemnie od siebie nieco szybciej, nie zostałyby uformowane żadne galaktyki, gwiazdy, planety ani żadne środowisko dostosowane do życia. Jeśli oddalanie się byłoby marginalnie wolniejsze, Wszechświat skurczyłby się w sobie, zanim życie zostałoby uformowane. Podobnie, jeśli życie ma w ogóle powstać, stałe praw przyrody muszą znajdować się w bardzo wąskich przedziałach granic. Jest tym samym wielce nieprawdopodobne, że prawa i warunki wyjściowe zupełnie przypadkowo będą miały charakter gwarantujący powstanie życia. Bóg jednak jest w stanie dać materii i prawom taki charakter. Jeśli potrafimy pokazać, że miałby on rację, by tak uczynić, to fakt ten będzie potwierdzeniem hipotezy, że faktycznie tak uczynił. Racją, dla której Bóg w ogóle stworzył uporządkowany Wszechświat jest – poza pięknem Wszechświata – wartość obdarzonych czuciem bytów cielesnych, do których powstania doprowadził proces ewolucji, w tym przede wszystkim ludzi, którzy są w stanie dokonywać świadomych wyborów kształtujących świat.

Tak więc wszystkie trzy rozważone przeze mnie argumenty na rzecz istnienia Boga – istnienie Wszechświata, jego dostosowanie do praw przyrody oraz istnienie zwierząt i ludzi – są argumentami, które dobrze spełniają wskazane wcześniej trzy kryteria wyjaśniania: wystąpienia zjawisk przytoczonych w przesłankach nie należy oczekiwać w zwykłym biegu rzeczy, należy oczekiwać ich wystąpienia, jeśli istnieje przyczyna postulowana w konkluzji, hipoteza zaś istnienia tej przyczyny jest prosta. Jestem przekonany, że argumenty te są nie tylko argumentami poprawnymi, lecz także bardzo silnymi. Postulowana osoba boska jest osobą bardzo prostą i jest wielce nieprawdopodobne, by przytoczone zjawiska mogły zdarzyć się przypadkowo – na przykład, że istniałaby tak wielka liczba atomów we Wszechświecie i że wszystkie zachowywałyby się w dokładnie taki sam sposób prowadzący do powstania ludzkiego życia; trudno uwierzyć, by mogło to się stać wyłącznie na drodze czystego przypadku.

Oczywiście, Bóg, na którego wskazują przytoczone argumenty, jest osobą (lub osobami); spośród przysługujących Mu cech znać możemy jednak tylko te, które są odpowiedzialne za zjawiska przeze mnie dyskutowane – czyli wszechmoc, wszechwiedzę i doskonałą wolność (oraz te, które – jak sądzę, są konsekwencją wymienionych – na przykład wszechobecność i doskonałą dobroć). Tego, co leży u podstaw tych cech, tego, w czym cechy te są zawarte nie możemy w pełni zrozumieć. Z uwagi jednak na ludzką pielgrzymkę w obecnym życiu dostępna nam w tym zakresie wiedza całkowicie wystarcza; niektóre zaś z ludz-

⁶ Przystępny opis tego świadectwa można znaleźć w pracach Johna Leslie. Por. J. Leslie, *Anthropic Principle, World Ensemble, Design*, „American Philosophical Quarterly” 1982, 19, s.141-152 oraz J. Leslie, *Universes*, Routledge 1989, rozdz. 1-3.

kich wędrówek w świecie nowożytnym wymagają wsparcia silnymi argumentami indukcyjnymi, zdolnymi wykazać, że Bóg o takich cechach rzeczywiście istnieje.

Tłumaczenie Ireneusz Ziemiński

Tadeusz Skalski

Model do składania

(Katedra Filozofii Analitycznej Uniwersytetu Łódzkiego, 18 X 2002 r.)

Gdy ducha z mózgu nie wywikłasz tkanin...

C. K. Norwid

Praca ta jest związana z osobistymi doświadczeniami w pracy dydaktycznej ze studentami. Sądzę jednak, że jej wymowa jest znacznie szersza.

Rozpoczynając zajęcia poświęcone *Wpływowi dwóch rewolucji (w naukach biologicznych oraz informatycznej) na przekonania dotyczące umysłu*, zwykłem rutynowo zadawać kilka pytań. Na jedno spośród nich, w zależności od okoliczności, które towarzyszyły postawieniu pytania, otrzymywałem odpowiedź *Oczywiście, że nie* lub *Oczywiście, że tak*. Po raz pierwszy zadawałem pytanie na początku zajęć, po raz drugi – pod koniec. Rozpocznijmy od przedstawienia pytań i od odpowiedzi *Oczywiście, że nie*.

1. Oczywiście, że nie

Oto moje pytania. Pytanie, na które otrzymywałem jednoznaczne i zarazem sprzeczne odpowiedzi w zależności od tego, kiedy zostało sformułowane, jest ostatnim, czwartym pytaniem.

- 1) Czy możliwe jest utworzenie obrazu z dwóch drutów i barwnych nici?
- 2) Czy z początkujących szachistów można utworzyć zespół wygrywający nawet z najsilniejszymi graczami? A czy można taki zespół utworzyć z kręcących się kółek?
- 3) Czy z ludzi nie znających chińskiego można utworzyć zespół porozumiewający się w tym języku z Chińczykami? Czy zespół taki rzeczywiście będzie rozumiał język chiński?
- 4) Czy z ludzi niewidomych od urodzenia (lub obiektów nie posiadających wrażeń wzrokowych) można utworzyć kogoś (lub coś), kto (lub co) będzie posiadał (lub posiadało) normalne wrażenia wzrokowe?

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest oczywista. Wszyscy – z doświadczenia – wiedzą, że jest to możliwe. Odpowiedzi na drugie pytanie były zróżnicowane. Studenci kierunków humanistycznych odpowiadali w większości, że nie; studenci informatyki, że tak. Trzecie pytanie wywoływało ostre spory – także wśród studentów informatyki. Uczestnicy dyskusji odwoływali się do pojęcia rozumienia i odczuwali potrzebę wprowadzenia rozróżnienia na gramatykę i semantykę. Wielu studentów informatyki jest skłonnych sądzić, że tym razem niezbędny jest ktoś, kto rozumie język, kto chwytą znaczenia. Na czwarte pytanie wszyscy odpowiadali tak samo. *Oczywiście, że nie*. Ani z ludzi niewidomych od urodzenia, ani ze „ślepych” obiektów nie sposób utworzyć całości posiadającej normalne wrażenia wzrokowe. *Konieczne jest, aby choć jeden spośród nich coś widział; chociaż trochę!*

Odpowiedź studentów na ostatnie pytanie jest oczywiście – fałszywa. Można byłoby rzec, że znaleźli się oni chwilowo (piszę „chwilowo”, gdyż trzeba niewiele, aby wyprowadzić ich z błędu) pod przemożnym działaniem pewnego mitu lub dogmatu. Mówienie o micie lub dogmacie jest jednak mylące. Rzecz, którą mam na uwadze, to raczej *odruch* niż teza o dającej się wyrazić słowami treści. Ostatnie słowo wyróżnione kursywą jest chyba najwłaściwsze. Nie umiemy nadać odruchom postaci twierdzeń, ale za to potrafimy wskazać okoliczności, w których zachodzą. Rozpocznę od tego, co potrafię, a więc od wskazania typowych okoliczności, w których interesujący nas odruch dochodzi do skutku. W dalszym ciągu, odwołując się do zajmującego nas tutaj zjawiska, będę mówił o *Odruchowym szukaniu podmiotu*. Odruchowe szukanie podmiotu jest, moim zdaniem, jednym z filarów intuicyjnej wiary w realność podmiotu-ducha.

1.1. Szukanie podmiotu

Aby zilustrować funkcjonowanie interesującego nas mechanizmu, odwołam się do wydarzeń, które zaszły w drugiej połowie XVIII wieku. Będzie to miało podwójną zaletę – zwróci uwagę na jego uniwersalność i zawodność.

Otóż, istniejące współcześnie, odpowiednio zaprogramowane komputery nie są bynajmniej pierwszymi artefaktami grywającymi w szachy. W roku 1769 baron Wolfgang von Kempelen (radca dworu cesarzowej Marii Teresy) zdemontrował – w pierw w swym rodzinnym mieście Bratysławie, a następnie w Wiedniu – mechanicznego gracza w szachy. Cała konstrukcja była wielkości dużego biurka z wmontowaną weń szachownicą, przy której siedział automatyczny gracz – figurka człowieka, ubrana w tradycyjny turecki strój. Już pierwsze pokazy wzbudziły nie lada sensację. „Turek” wygrywał nawet z najlepszymi graczami.

Historia automatu była długa i burzliwa. Występował on w wielu miastach i stolicach Europy (w drodze do Petersburga był prawdopodobnie demonstrowany także w Warszawie) i grywał z wieloma znanymi szachistami i sław-

nymi ludźmi (spośród trzystu partii, co do których zachowały się świadectwa, automat przegrał zaledwie sześć). W roku 1809, w pałacu Schonbrun w Wiedniu automat miał zaszczyt grać z samym Napoleonem. Cesarz w pewnym momencie wykonał (celowo) niedozwolony ruch. „Turek” poprawił figurę. W odpowiedzi na to – znów nieprawidłowe zagranie. Automat ponownie skorygował błąd. Za trzecim razem „Turek” rzucił bierki na podłogę. Napoleon miał być z siebie bardzo zadowolony – udało mu się zdenerwować maszynę! Tyle historii i anegdot. Przejdźmy do interesującej nas tutaj kwestii.

Otóż, poza nielicznymi wyjątkami, widzowie byli spontanicznie, nieomal odruchowo przeświadczeni, że w mają do czynienia z mistyfikacją. Podziwiano nie tyle sam automat, co „zręczność konstruktora”, który potrafił w udany sposób zamaskować działalność właściwego gracza – człowieka. Aby nie być gołosłownym pozwolę sobie przytoczyć fragment sprawozdania reporterskiego datowanego na 13 X 1784 r., które ukazało się w jednym z zeszytów warszawskiego magazynu „Pamiętnik Historyczno-Polityczny” (J. Giżycki, 1984). Autor, wysłannik magazynu na targi lipskie (gdzie akurat odbywała się prezentacja automatu) pisze:

(...) łatwo się można domyśleć, że to pan Anthon (demonstrator, przyp. autora) dyryguje owemi okolicznościami, których jest tak wiele w tej grze trudnej, (...) ale jakże on to wszystko powoduje, że tego nie można dostrzec? Jak on wpływa w machine, iż jest ona posłuszna na wszystkie jego dobrowolne poruszenia? Dla nas wszystkich (...) jest to rzeczą niepojętą (...)

Przejdźmy obecnie do głównej myśli tego paragrafu. Otóż, jestem zdania, że tzw. dualizm substancjalny (mogący przybrać zresztą wiele różnych form) jest w gruncie rzeczy teorią zdrowego rozsądku i powstaje spontanicznie. Teoria ta czerpie swą siłę z dwóch różnych źródeł. Jednym z nich jest to, co zwykło się nazywać życiem wewnętrznym i tzw. uprzywilejowany dostęp. Osobiście sądzę, że równie ważnym filarem dualizmu jest niesłuchanie silne, intuicyjne, wręcz odruchowe przekonanie, że *z dwóch głupich mądrego nie ulepisz*. Spróbujmy wyjaśnić, w czym rzecz.

Weźmy pod uwagę pewien obraz, potnijmy go na małe kwadraciki i zmieszajmy. Złożenie kwadracików ponownie w obraz mogłoby zająć nam bardzo dużo czasu, a nawet mogłoby się okazać (gdyby obraz był duży i skomplikowany) zadaniem przekraczającym nasze możliwości. Pomimo wszelkich trudności, na jakie moglibyśmy się natknąć próbując złożyć obraz, jedno byłoby jasne: Zadanie jest w zasadzie wykonalne! Jest to przykład sytuacji, w której tzw. myślenie systemowe nie nastęrcza żadnych trudności teoretycznych, a nawet narzuca się jako samooczywiste. Wszyscy wiedzą, że domy zbudowane są z cegieł, a obraz można rozbić na małe barwne kwadraciki. Widząc dom lub gotowy obraz, poszukujemy co prawda autora, ale nie mielibyśmy specjalnych kłopotów (z wyobraźnią) gdyby proszono nas, abyśmy puścili wodze fantazji (i na próbę

pomyśleli), że cegły lub barwne kwadraciki same (przez przypadek lub w wyniku działanie ślepych sił natury) złożyły się w dom lub obraz.. Gdyby pan Kempelen zamiast maszyny do gry w szachy skonstruował maszynę do tworzenia obrazów z barwnych kwadracików niewielu podejrzewałoby mistyfikację; nie widziano by potrzeby uciekania się do oszustwa. Czyż nie jest jasne, że dom tkwi już w ceglach, a obraz w barwnych kwadracikach?!

Powróćmy do szachów. Niech mistrz świata rozegra pięć partii z początkującym szachistą. Przecież to nie ma sensu, chciałoby się rzec. Mistrz świata wygra za każdym razem. Wyrównajmy więc nieco szansę. Niech dwóch początkujących graczy zmierzy się z mistrzem świata. Niech się naradzają i wspólnie planują posunięcia. Nic to nie zmieni. Znowu przegrają każdą partię. Więc może trzech, czterech lub dziesięciu? Ależ to jakiś absurd. Wszystko jedno, czy będzie ich dwóch, czy miliard. I tak zawsze przegrają. Ilość nie odgrywa tu żadnej roli. Aby wygrać z mistrzem świata niezbędny jest pojedynczy genialny umysł. I czyż nie jest to oczywiste?!

Bieg myśli przedstawiony w poprzednim akapicie istotnie ma w sobie coś z oczywistości. W każdym razie takiemu właśnie odruchowi poddaje się większość zagadniętych o to znieca studentów. „Oczywistość”, o którą tu idzie łatwo można byłoby uczynić jeszcze bardziej oczywistą. Niech z mistrzem świata zmierzy się (dowolnie liczny) zespół ludzi, z których żaden w ogóle nie potrafi grać w szachy. Cóż wtedy? Muszą przegrać! Muszą przegrać, gdyż nikt nie jest w stanie wykrzesać z tych ludzi więcej niż w nich tkwi. Z barwnych kwadracików można złożyć obraz, gdyż w każdym z nich jest już „trochę obrazu”. Z ludzi nie potrafiących grać w szachy nie można złożyć szachisty, gdyż w żadnym z nich nie ma ani trochę tej umiejętności. Z pustego i Salomon nie naleje, chciałoby się rzec.

Wejdzmy ponownie „w skórę” reportera „Pamiętnika Historyczno-Politycznego”. Obecnie możemy lepiej zrozumieć jego sytuację poznawczą. Demonstrator automatu co pewien czas otwierał skrzynię i osobiście nakręcał maszynę. W tym momencie oczom zdumionej publiczności ukazywał się wewnętrzny mechanizm. Był on przesadnie skomplikowany i obliczony na wizualne efekty (jego zadaniem było odciągać uwagę od gracza-człowieka, ukrytego w innym miejscu). Kręciły się tam wszelkiej wielkości koła zębate, tryby, dźwignie itd. Jakże w tej sytuacji nie domniemywać oszustwa?! O ileż „głupsze” są koła zębate od najgłupszego nawet człowieka. Przecież nic nie potrafią. Kręcą się tylko w lewo lub w prawo. To niemożliwe, żeby kręcące się koła zębate tak dobrze grały w szachy. Gdzieś w środku musi być ukryty człowiek!

Rzeczywiście, w środku ukryty był człowiek. Sekret polegał na tym, że wewnątrz skrzyni z szachownicą, przy której siedział „Turek”, ukryty był gracz kierujący mechanizmem aparatury. Schowany w środku człowiek nie był widoczny nawet po otwarciu znajdujących się z przodu drzwiczek. Złudzenie pustki wewnątrz pudła stwarzały poustawiane pod odpowiednimi kątami zwiercia-

dła. Nikt nie zdołał go znaleźć, gdyż nikt nie przeszukiwał dokładnie automatu; pokazy odbywały się w salonach, wśród ludzi dobrze wychowanych.

Zmieńmy nieco historię i założmy, że ktoś przeszukuje dokładnie automat i odnajduje ukrytego wewnątrz człowieka. Skompromitowałoby to zapewne pana Kempelena, ale w niczym nie zmieniłoby istoty rzeczy. Założmy bowiem, że pewien dociekliwy filozof nie czuje się w pełni usatysfakcjonowany i uważa, że tajemnica nie została bynajmniej wyjaśniona. Postanawia szukać dalej i zagląda do wnętrza głowy ludzkiego gracza. To co by tam „ujrzał” utwierdziłoby go tylko w przekonaniu, że nie-filozofowie są jak małe dzieci, które widząc grającą w szachy zabawkę nie potrafią sobie tego wyjaśnić w inny sposób jak tylko przyjmując, że w środku znajduje się inna, mniejsza zabawka. (W podobny sposób Arystoteles wyśmiewał się z Demokryta). Przecież to, co „dzieje się” w głowie ludzkiego gracza wcale lepiej nie wyjaśnia umiejętności gry w szachy niż kręcące się tryby. Zachodzą tam procesy chemiczne i elektryczne. Procesy te są jednak równie „głupie” jak kręcące się tryby i głupsze od najgłupszego nawet człowieka. Skoro z kiepskich szachistów nie sposób złożyć jednego dobrego, tym mniej z procesów chemicznych i elektrycznych. Sprawdziliśmy już wszystko bardzo dokładnie. We wnętrzu maszyny odkryliśmy inną, mniejszą maszynę. To co w niej zachodzi wcale jednak lepiej nie tłumaczy gry w szachy niż kręcące się tryby, mógłby rzec nasz filozof. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z fenomenem gry w szachy. Co dalej? No cóż, nie ma tu dużego wyboru. Trzeba postulować istnienie jeszcze jednego bytu. Ktoś przecież musi grać w szachy! Nie może to być jednak kolejna maszyna; niczego by to przecież nie zmieniło itd. Właściwy gracz, ten który naprawdę przewiduje, planuje, myśli... musi być zupełnie innej natury. Można byłoby go nazwać substancją przewidującą, planującą, myślącą...

Ludzie od dawien dawna potrafili organizować pracę fizyczną. Zadanie, którego nie potrafi wykonać żaden pojedynczy może zostać z powodzeniem wykonane przez zespół złożony z dwóch, pięciu lub sześciu ludzi. Jeden człowiek nie wniesie fortepianu na trzecie piętro. Zespół złożony z kilkorga ludzi poradzi już sobie z tym zadaniem. Jest (i było od niepamiętnych czasów) oczywiste, że pracę fizyczną można dodawać i zwielokrotniać osiągając tą drogą zadziwiające efekty. Gdy spotykamy pałac zadziwiających rozmiarów, to nie dziwi nas to ani trochę. Cóż z tego, że nie zdołałby go zbudować jeden człowiek. To, czego nie potrafi jeden, potrafi wielu.

Ludzie od dawien dawna „wiedzieli” również, że istnieją bariery, których nie można przekroczyć. Ducha, substancji myślącej, niematerialnego umysłu doszukujemy się na ogół tam, gdzie zawodzi myślenie systemowe, gdzie w żaden sposób nie potrafimy wyobrazić sobie, jak z elementów nie posiadających pewnej własności lub dyspozycji można byłoby złożyć całość posiadającą już tę własność. Można byłoby powiedzieć, że tym silniej odczuwamy potrzebę podmiotu, duszy, substancji myślącej itd., im trudniej przychodzi nam sobie wyobrazić, że z obiektów nie posiadających pewnej własności, dyspozycji, władzy

można byłoby utworzyć całość posiadającą już tę własność, dyspozycję, władzę. Większość ludzi mających jakie takie pojęcie o komputerach godzi się w końcu, że z kręcących się kólek można w zasadzie złożyć genialnego szachistę. Jak jednak ze ślepców „zrobić” kogoś, kto miałby takie wrażenia wzrokowe, które miewają ludzie spoglądając na świeżą trawę lub dojrzałe cytryny. Wielu ludziom, w pierwszej chwili, wydaje się to zupełnie niemożliwe.

2. Oczywiście, że tak

Nie trzeba wiele, aby studenci zmienili zdanie. Wystarczy zaproponować następujący eksperyment myślowy.

*Czy ze ślepców można zrobić widzącego, a z głuchych słyszącego. Czemu nie? Wyobraźmy sobie pewnego człowieka. Niech widzi i słyszy. Następnie rozkładajmy go (w myśli) na części ... tak długo aż dojdziemy do obiektów głuchych i ślepych, aż do neuronów i komórek. Każdy przyzna, że jest to możliwe i każdy przyzna, że pojedyncze komórki nie widzą i nie słyszą. Pierwsza faza eksperymentu zakończona. A teraz połączmy wszystko tak jak przedtem (wyobraźmy sobie, że umiemy to zrobić). Tak, aby znowu powstał ów człowiek. Pytanie moje brzmi: Czy będzie on widział i słyszał? **Oczywiście, że tak. Przecież wszystko jest tak, jak przedtem!***

Odpowiedź **Oczywiście, że tak** jest ostateczna i definitywna. Tym razem żadne argumenty ani eksperymenty myślowe nie są w stanie skłonić słuchaczy do zmiany opinii. **Oczywiście, że tak** jest znacznie silniejsze niż spontaniczne i odruchowe **Oczywiście, że nie**. Sądzę, że zaproponowany przeze mnie eksperyment myślowy po prostu szybko uświadomił studentom w co naprawdę wierzą. Główny artykuł tej wiary brzmi: **Człowiek, to model do składania**.

W pracy tej nie interesuje mnie odpowiedź na pytanie, czy ludzi rzeczywiście można (tak jak samochody lub tokarki) składać z „mniejszych części”. Nie jestem aż tak ambitny. Próbuję odpowiedzieć na skromniejsze pytanie, a mianowicie *Co sprawia, że przekonanie to jest powszechne i niezachwiane?*

Eksperyment myślowy, który przedstawiłem jest w końcu niesłychanie prosty i łatwy do zaprojektowania. Przecież ludzie (w tym, oczywiście, Kartezjusz) od dawna wiedzieli, że ciała ludzi są podzielne, że złożone są z mniejszych części, że w zasadzie można je rozkładać i (na powrót) składać. Tego rodzaju eksperymenty myślowe nie miały jednak żadnego wpływu na ich przekonania. Dlaczego dla współczesnych mi ludzi są rozstrzygające? Kiedy i dlaczego nastąpił ów przełom w myśleniu o człowieku?

Chciałbym w tym miejscu odwołać się do pewnego wspomnienia. Około 30 lat temu, gdzieś w roku 1971 brałem udział w seminarium z filozofii umysłu. Zajęcia były poświęcone rozpatrywaniu relacji zachodzącej pomiędzy ciałem a umysłem. Jedną z teorii, którą prezentowano był *epifenomenalizm*. Wedle tej koncepcji, fenomeny mentalne – myśli, wrażenia itd. – są czymś innym niż fizyczne stany czy procesy zachodzące w ciałach żywych organizmów i są realne

(tzn. rzeczywiście się pojawiają), z tym, że nie posiadają one żadnych *mocy przyczynowych* – ich obecność nie posiada żadnego wpływu na bieg materialnej przyrody. Życie wewnętrzne lub psychiczne jest w całości powodowane i determinowane przez procesy zachodzące w ciele, ale samo nie wywiera na owe procesy żadnego wpływu. Aby polepszyć rozumienie tego stanowiska, prowadzący zajęcia posługiwał się porównaniami. Umysł ma się do ciała tak, jak para uchodząca z parowozu do pracującego wewnątrz silnika; lub jak iskry do tokarki. Strumień świadomości, to jakby cień rzucany przez funkcjonujące ludzkie mózgi. Historii ciała towarzyszy równoległa historia wydarzeń mentalnych. Są one jednak (podobnie jak ruchy i kształty cienia) całkowicie determinowane przez to, co dzieje się z ciałem i same z kolei nie są w stanie wpłynąć w jakikolwiek sposób na to, co przydarza się ciału itd. itd. Pamiętam, że teorię tę skwitowano wówczas stwierdzeniem, że jest to *wulgarny fizjologizm*. Diagnoza ta nie wzbudziła żadnego sprzeciwu. Wydała się naturalna i dobrze uzasadniona. Toż to *wyuzdany spirytualizm*, powiada wielu współczesnych filozofów umysłu. Ze-stawienie wyrażen wyróżnionych kursywą nieźle ilustruje drogę jaką przebyły przekonania dotyczące umysłu i człowieka w przeciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Historyk idei wiele się może nauczyć śledząc historię ocen i epitetów.

Cóż takiego wydarzyło się w przeciągu ostatnich kilkudziesięciu lat? Dlaczego świadomy siebie umysł nie może się ostać nawet pod postacią całkowicie bezwolnej kukły? Czy wysunięto jakieś nowe, nieodparte argumenty filozoficzne, które przeniknęły do szerokiej publiczności i które sprawiają, że dualizm jest całkowicie nie do przyjęcia?

Niełatwo jest odpowiedzieć na pytania sformułowane w poprzednim akapicie. Bez wątpienia, czysto filozoficzne rozważania odegrały jakąś rolę i w pewnym stopniu przygotowały grunt pod skrajny materializm. Dzieła filozofów są jednak rzadko czytane i nieczęsto rozumiane. Z pewnością to nie one kształtują wyobrażenia wykształconego ogółu. Osobiście jestem zdania, że o wiele ważniejszy był rewolucyjnie szybki postęp nauk biologicznych. Osiągnięcia genetyki i rozwój wiedzy o mózgu odznaczają się „namacalnością”, która także na zawodowych filozofów oddziałuje silniej niż ich własne spekulacje. Wydaje się, że czynnikiem, który oddziałał i oddziałuje równie mocno, jest rewolucja informatyczna, a zwłaszcza badania nad *sztuczną inteligencją*.

Zawodowych filozofów umysłu dzieli się niekiedy na *biologistów*, jak John Searle (J. Searle, 1994, 1995), akcentujących wagę fizycznych procesów zachodzących w organicznej materii i na tych, którzy tak jak Daniel Dennett (D. C. Dennett, 1987, 1991) doceniają rolę *programu*. Te dwie rewolucje (w naukach biologicznych oraz informatyczna) przeciwstawiają więc niekiedy filozofów. Z interesującego nas tutaj punktu widzenia nie ma to większego znaczenia. Obie – każda na swój sposób – uwiarygodniają pogląd, że *Człowiek to model do składania*. A zresztą, to co dzieli filozofów wcale nie przeszkadza naukowcom i inżynierom, starającym się znaleźć praktyczne zastosowanie dla swoich odkryć i wynalazków; korzystają oni równie chętnie z wiedzy neurobio-

logów, jak i umiejętności programistów i cybernetyków. Aby sobie to uświadomić, wystarczy odwołać się do przykładów, o których codziennie donosi prasa. *Człowiek, który wiele lat temu stracił rękę, otrzymuje rękę artefakt. Nie tylko włada nią, ale posiada w niej wrażenia dotykowe. Inny człowiek, niewidomy od wielu lat, połączony z odpowiednim urządzeniem (na które składa się miniaturowa kamera, odpowiednio zaprogramowany komputer itd.) odzyskał w pewnej mierze wrażenia wzrokowe. Nie są one doskonałe, ale umożliwiają samodzielne poruszanie się w nowym otoczeniu itd. itd.*

Współmierność „świata” neuronów i odpowiednio zaprogramowanych artefaktów staje się coraz bardziej oczywistym i coraz bardziej „namacalnym” faktem. Bardzo trudno jest się oprzeć wymowie takich przykładów.

Czy człowiek to maszyna, sprytne urządzenie składające się z mniejszych części? Jeżeli ktoś przypuszcza, że tak, to może się o tym upewniać na dwa sposoby.

1) „Wyganiać ducha” z maszyny, tzn. wykazywać, że duch jest zbędny;

lub

2) „Majsterkować przy maszynie”, tzn. wymieniać i uszkadzać różne części; rozkładać i składać większe całości ... i wreszcie podjąć próbę zbudowania całości.

Filozofowie-materialiści stosowali (i stosują) pierwszą z tych metod. Ze społy uczonych prowadzących badania nad sztuczną inteligencją i neurobiologów – drugą. Pierwszy sposób jest zawodny. Ci, którzy go stosują, narażeni są na pomyłki i przeoczenia. Cóż miałyby być tutaj zresztą probierzem sukcesu? Gdybyśmy kroczyli tylko tą drogą, nigdy nie pozbylibyśmy się wątpliwości (Czy aby duch został rzeczywiście przegoniony?!). O ileż pewniejszy wydaje się być drugi sposób. Kryteria sukcesu są tym razem jasne i czytelne. Jestem zdania, że dopiero sukcesy nauk biologicznych i badania nad sztuczną inteligencją wstrząsnęły „potoczną wyobraźnią”; uczyniły materializm „strawnym” nie tylko dla zawodowych filozofów, ale i dla laików.

3. Model do składania

Teza, że *Człowiek to model do składania* brzmi agresywnie, ale – zauważmy to – jest bardzo słaba. Wcale nie jest to skrajny materializm. Nie przeczymy ani istnieniu świadomości wraz z całym jej bogactwem, ani realności tzw. życia wewnętrznego. Teza ta jest zgodna zarówno z tzw. *dualizmem własnościowym*, jak i ze wspomnianym tutaj wcześniej *epifenomenalizmem*. Jest to właściwie minimum tego, co musimy przyznać, jeśli nie chcemy przeczyć oczywistym faktom. Wszak proces przebudowy i rozbudowy ludzkich organi-

zmów właśnie się rozpoczął i dokonuje się na naszych oczach. Jeśli opisane wcześniej reakcje moich studentów są reprezentatywne, to jest to banał zdrowego rozsądku.

Teza, że *Człowiek to model do składania* to nieco inaczej wyrażona teza *superveniencji* (przekonanie, że dwa obiekty identyczne pod względem przyrodniczym są identyczne pod każdym innym względem) plus zdroworozsądkowe przekonanie (uwiarygodniane w coraz większym stopniu przez praktykę naukową), że ludzkie organizmy składają się z mniejszych części, które można z powodzeniem wymieniać lub łączyć w większe całości. Ktoś, kto twierdzi, że *Człowiek to model do składania*, nie twierdzi nic ponad to, że *biotechnologia* jest możliwa. Czy ktoś w ogóle jeszcze w to wątpi? Niekiedy można odnieść takie wrażenie. *Ludzie są niepowtarzalni, unikalni... Ludzi nie można produkować tak jak produkuje się samochody itd., itd.* Gwałtowność i licznosc tych protestów świadczy jednak o czymś innym. Gdyby ludzie rzeczywiście byli unikalni i niepowtarzalni, to protest byłby bezprzedmiotowy. Biotechnologia budzi powszechną grozę właśnie dlatego, że wiara w jej możliwość jest powszechna.

Tytułowa teza budzi grozę także wśród wielu filozofów. Czemu jednak? Wśród współczesnych filozofów nie ma (prawie) kartezjanistów. *Kartezjanizm jest beznadziejny. Kartezjanizm w jakiegokolwiek formie i postaci jest skończony. Kartezjanizm upadł – raz na zawsze, itd., itd.* Jeśli kartezjanizm jest rzeczywiście skończony, jeśli nie ma ducha w maszynie, to w czym problem...? Przecież wszyscy wiedzą, że maszyny składają się z części.

Nie ma ducha w maszynie. To był mit. Nikt już nie wierzy w duchy. Rzecz jednak w tym, że wciąż mocno wierzymy w świat, który wspiera się na tym micie. Wszystko co robimy, mówimy, myślimy... zakłada realne istnienie autonomicznych, niepodzielnych podmiotów, czyli duchów. Duchów-podmiotów nie ma, ale wciąż wręczamy im nagrody i wymierzamy kary. Duchów-podmiotów nie ma, ale to On lub Ona widzi, słyszy, rozumie, podejmuje decyzje i ponosi odpowiedzialność. Duchów-podmiotów nie ma, ale to On lub Ona chwyta niematerialne znaczenie naszych wypowiedzi. Duchów-podmiotów nie ma, ale wciąż miewamy do nich o coś pretensje, żal; wciąż im czegoś zazdrościmy. Duchów-podmiotów nie ma, ale nieustannie, podobnie jak autor sprawozdania reporterskiego datowanego na 13 października 1784 roku, poszukujemy ukrytych sprawców.

Kartezjanizm w jakiegokolwiek formie i postaci jest skończony, to refren popularnej filozoficznej piosenki. Nucąc zbyt często jedną i tą samą piosenkę zapominamy o treści; pamiętamy tylko o melodii. *Człowiek to model do składania* rani uszy, bo przypomina o treści. Koniec kartezjanizmu w jakiegokolwiek formie i postaci oznacza również koniec „naszego świata” w jakiegokolwiek znanej nam formie i postaci.

Pojęcie podmiotu-ducha odgrywa zbyt dużą rolę, pełni zbyt wiele różnych funkcji, aby mogło zostać po prostu odrzucone. Póki co niezbędny jest substytut, który w wielu różnych kontekstach mógłby spełniać podobne zadania. Trzeba

przecież o coś zabiegać, do czegoś dążyć, coś chronić i coś cenić. Być może tradycyjne pojęcie podmiotu-ducha zastąpione zostanie pojęciem *jakości życia* organizmu. (P. Singer, 1997). Wiele na to wskazuje. Pomysł ten jest do przyjęcia z przyrodniczego punktu widzenia i odpowiada na zapotrzebowanie społeczne; zazębia się z ucieczką od odpowiedzialności i z powszechnym hedonizmem. Czuje się, że jest w duchu epoki.

Jak będzie wyglądał świat, w którym *podmiot-duch* zostanie wyeliminowany przez *jakość życia* organizmu? Nie sposób odpowiedzieć na to pytanie. Ograniczę się do jednego przykładu, a mianowicie do *eutanazji*. Eutanazja ma dochodzić do skutku w wyniku prośby zainteresowanej nią osoby. On lub ona ma decydować o tym, czy *jakość życia* jest jeszcze dostatecznie duża, czy też już spadła poniżej pewnego minimum. W świecie bez podmiotu-ducha jest to jednak absurd, który długo trwać nie może. On lub ona przecież nie istnieją. To kartezyjskie fikcje! Do badania jakości życia organizmu (podobnie jak do badania stanu wątroby) przygotowany jest specjalista wyposażony w odpowiednie artefakty. On lub ona – niematerialny duch, przy pomocy magicznego narzędzia – introspekcji miałby rozstrzygać, jaka jest rzeczywista jakość życia organizmu? Przecież to nonsens, zabobon i ciemnota; echo wiary w duchy i uprzywilejowane dostępy. Od tego są skanery mózgu trzeciej generacji i odpowiednie tabele.

Być może uda się jednak jakoś zrekonstruować pojęcie podmiotu, pogodzić wiedzę przyrodniczą z elementarnymi intuicjami i odczuciami. Filozofia nie nadała za postępami nauk przyrodniczych. Wszak podmiot, to niekoniecznie niepodzielny i niematerialny duch. Istnieje wiele innych możliwości. Zapewne, jest w tym coś na rzeczy. Jeśli jednak powstanie nowe pojęcie podmiotu, to będzie ono zupełnie inne. Nowy podmiot będzie *podmiotem do składania*. O tym, czym on jest i jakie są jego prawa decydować będą biotechnolodzy oraz inżynierowie.

Być może uda się jednak jakoś *wywikłać ducha z mózgu tkanin...* Poznanie przyrodnicze nie jest wszak zakończone. Wiele się może jeszcze wydarzyć... Być może powstanie jakaś nowa, nieznana forma kartezyjanizmu. Być może. Na razie nic na to nie wskazuje.

Bibliografia

- D. C. Dennett, 1987: *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, MA.
D. C. Dennett, 1991: *Consciousness Explained*, London.
J. Giżycki, 1984: *Z szachami przez wieki i kraje*, Warszawa.
J. Searle, 1994: *The Rediscovery of Mind*, The MIT Press.
J. Searle, 1995: *Umysły, mózgi i programy*, w: *Filozofia umysłu*, Warszawa.
P. Singer, 1997: *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa.

A model kit

The thesis that the mental is supervenient on the physical – roughly, the claim that the mental character of a thing is wholly determined by its physical nature – has been considered to be a philosophical view for many years. The main point of the paper is that nowadays it is a common sense theory. The author of the article tries to explain why the thesis in question seems obvious and what could be the consequences of its acceptance.



Piotr Łukowski
Artur Przybysławski

Heraklit jasny

(Oddział Łódzki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 14 XI 2002 r.)

Myśl filozoficzna, która poddaje się formalizacji, potwierdza w ten sposób swą precyzję i jasność. Czy zatem formalizacja myśli filozofa zwanego „ciemnym” nie jest przedsięwzięciem z góry skazanym na niepowodzenie? Jeśli uznamy, że filozofia Heraklita to tylko rodzaj ciemnej poezji, taką próbę można sobie rzeczywiście darować. Jeśli jednak dopuścimy możliwość, że Efezyjczyk jest filozofem myślącym w sposób konsekwentny, a więc pominiemy obiegowe przesady – bo to one decydują o deprecjonowaniu Heraklita – mamy szansę z jednej strony odkryć precyzyjną wizję, z drugiej zaś kolejny raz uświadomić sobie fundamentalną rolę, jaką w filozofii pełni język naturalny.

Zwykle formalizację traktuje się jako precyzyjniejszy środek wyrazu treści, które mogą być również ujęte w tradycyjnym dyskursie filozoficznym. Jednakże w tej pracy nie chodzi o zwykły przekład języka naturalnego na język symboli. Formalizacja ma tu służyć stworzeniu pewnego schematu rzeczywistości, w oparciu o który da się jasno pokazać kluczową różnicę stanowisk Heraklita i Arystotelesa oraz niemożliwość ich uzgodnienia. Formalizacja ta pozwala również zrozumieć znaczenie tego, co w filozofii Heraklita niewypowiedziane. Jednak najważniejszą rolą zapowiedzianej formalizacji jest pokazanie, iż wyrażenie myśli Heraklita w języku naturalnym nie jest możliwe, chociaż bez większego trudu udaje się przy pomocy symboli. Dzięki tej formalizacji można dokładnie wyrazić to, co nie jest wysławialne w języku naturalnym. Język naturalny zakłada bowiem w sposób wyraźny Arystotelesową perspektywę postrzegania rzeczywistości.

Taki a nie inny dyskurs Heraklita jest konsekwencją radykalizmu jego stanowiska, wedle którego rzeczywistość jest czystą zmiennością wykluczającą stały *hypokeoimenon*, trwale – Arystotelesowe – podłoże. Heraklitejskie stanowisko sytuuje go poza tradycyjną, ontologiczną refleksją europejską. Arystoteles – a za nim i tradycja europejska – wychodzi od przekonania, że „w przedmiotach tkwi jakaś istota pojęciowa, różna od cech przypadkowych, jakieś *universale in re*. Założenie to jest metafizyczną podstawą całej logiki Arystotelesa”¹, a właśnie

¹ Jan Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987, s. 67.

takiego fundamentalnego założenia u Heraklita brakuje. Nawet ogień uznawany w tradycyjnych opracowaniach za tworzywo wszechświata jest tylko metaforą czystej zmienności, w której zbiegają się przeciwieństwa (ogień istnieje tylko o tyle, o ile coś niszczy)². Jeśli bowiem uznalibyśmy ogień za tworzywo wszechświata, podstawę zmian, to obraz świata u Heraklita niewiele różniłby się od obrazu przedstawianego przez Arystotelesa, u którego mamy po prostu bardziej rozbudowaną teorię materii niezbędnej do wyjaśnienia problematyki zmiany. Dlaczego wtedy miałyby Arystoteles tak zapalczywie atakować Heraklita?

Jeśli w świecie Heraklita spróbujemy odnaleźć przyczynę materialną w znaczeniu Arystotelesowym – „przyczyną nazywa się, po pierwsze materia, z której coś powstaje”³ – to poniższe fragmenty mogą stać się przyczyną (sprawczą) niejakiej konfuzji:

„Wszystko powstaje ze sporu” [B 8 DK]⁴

„Walka jest ojcem wszystkiego, wszystkiego królem...” [B 53 DK]

„Wiedzieć należy, że istnieje powszechna walka, sprawiedliwość to spór, a wszystko powstaje ze sporu i konieczności” [B 80 DK].

Porównanie tych stwierdzeń z ujęciem Arystotelesa ukazuje całkowicie przeciwny sposób myślenia. Arystoteles poszukując przyczyny powstawania, zmiany, dociera do bytu, który jest poza powstawaniem i ginieciem, dociera do jednej tożsamej ze sobą podstawy lub do materii, która, choć nieokreślona i wyabstrahowana analitycznie, jest czymś, istnieje (choć jej ontologiczny status jest znacznie słabszy od statusu formy, czy *synolon*). Heraklit zaś dokładnie w tym samym miejscu umieszcza spór, sprzęgnięte ze sobą przeciwieństwa. Zamiast trwałej podstawy ukazuje źródłowe rozszczepienie na dwa przeciwieństwa. Na dodatek sama zmiana to właśnie spór, walka przeciwieństw – przeciwieństw współwystępujących w strumieniu stawania się.

Aby jeszcze wyraźniej pokazać różnicę stanowisk Heraklita i Arystotelesa, przyjmujemy, że mówią oni o tej samej rzeczywistości (która zatem stanie się punktem odniesienia dla naszego porównania tychże stanowisk), ale interpretują ją odmiennie. Chcąc wyrazić heraklitański punkt widzenia przyjmijmy, że odpowiednikiem owej rzeczywistości, o której obaj starali się mówić, jest w naszym tekście poniższa struktura algebraiczna:

$$U = (U, \{F_s; s \in S\}),$$

² Heraklit mówi wyraźnie: „Wszystko przemija i nic nie pozostaje” [A 6DK]. Jeśli zatem chcemy się w jego kosmosie dopatrzeć jakiejś podstawy powszechnej zmienności, to chyba słowo „wszystko” bierzemy w znaczeniu „nie wszystko”, a to jest dość śmiała jego interpretacja.

³ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 104 [1013a].

⁴ Fragmenty z Heraklita podajemy w przekładzie M. Wesołego, „Studia Filozoficzne” 1989, 7-8.

w której U jest zbiorem wszystkich zdarzeń tworzących rzeczywistość U , zaś $\{F_s: s \in \mathcal{S}\}$ jest zbiorem operacji interpretujących związki (relacje), w jakich pozostają zdarzenia zbioru U . Z oczywistych powodów nie przesądzamy o mnogości zbioru \mathcal{S} . Ważna jest natomiast postać każdego elementu zbioru U . Skoro jest on zdarzeniem, a więc trwa w czasie, co chcemy tu jako istotę problemu podkreślić, to nie powinniśmy go traktować jako punkt, lecz musimy pojmować go jako przedział. Zdarzenie jest tu zatem rozumiane dynamicznie, jako ciągła przemiana w czasie. A zatem zbiór wszystkich zdarzeń ma postać:

$$U = \{a_{ij}: i \in \mathcal{Z}, j \in \mathbf{R}\}.$$

Parametr i umożliwia rozróżnienie zdarzeń. Dla dalszych rozważań nie ma znaczenia mnogość zbioru \mathcal{Z} , której określenie nie byłoby zresztą prostym zadaniem. Parametr drugi wyraża natomiast ciągłość zdarzenia, a więc naturalny wydaje się tu wybór zbioru liczb rzeczywistych, albowiem przemiana dokonuje się w naszym ujęciu w sposób ciągły, a nie skokowy. Tak jak między dowolnymi dwiema różnymi liczbami rzeczywistymi istnieje zawsze liczba, różna od każdej z nich, tak też między dwoma różnymi momentami procesu zmiany da się wskazać moment różny od nich.

Tak więc i -tym (dla każdego $i \in \mathcal{Z}$) zdarzeniem jest

$$\{a_{ij}: j \in \mathbf{R}\}$$

co dla prostoty będziemy zapisywali jako

$$a_{i\mathbf{R}}$$

Wydaje się, iż naturalną interpretacją dla zbioru \mathbf{R} jest ta, według której jest on zbiorem chwil czasowych. Zauważmy ponadto, że możliwe jest zastąpienie zbioru \mathbf{R} przez dowolny jego podzbiór, co prowadzi do określenia różnych rodzajów zdarzeń. Biorąc pod uwagę wspomniane rozumienie zbioru indeksów \mathbf{R} , jesteśmy w stanie wyróżnić zarówno te zdarzenia, które mają swój początek w chwili x , a koniec w chwili y , jak również te, których początek bądź koniec nie są kojarzone z wartością skończoną:

$$a_{i(x,y)}, a_{i(-\infty,y)}, a_{i(x,+\infty)}, a_{i(-\infty,+\infty)} = a_{i\mathbf{R}},$$

gdzie

$a_{i(x,y)}$ wyraża zdarzenie, które nie występowało ani przed chwilą x ani po chwili y ;
 $a_{i(-\infty,y)}$ wyraża zdarzenie, które miało miejsce zawsze przed chwilą y ;
 $a_{i(x,+\infty)}$ wyraża zdarzenie, które ma określony początek, ale nigdy się nie skończy;
 $a_{i(-\infty,+\infty)}$ wyraża zdarzenie, które jest wieczne. Takim zdarzeniem może być istnienie kosmosu opisane we fragmencie B 30 DK:

„Tego kosmosu, jednego dla wszystkich, nie sprawił ani żaden z bogów ani ludzi, lecz był on i jest i będzie wiecznie żyjącym ogniem, rozpalającym się w miarę i w miarę gasnącym”.

Ponieważ w naszej strukturze elementem wyjściowym są zdarzenia, to rzeczy *de facto* nie istnieją jako pierwotne składniki tej struktury (rzeczywistości), lecz są jedynie wyabstrahowane ze zdarzeń i w tym sensie uczestniczą w zdarzeniu. Niech Γ , Δ , Σ , ... będą operatorami określonymi na zdarzeniach, których wartościami są rzeczy. Wówczas, jeśli $a_{i(x,y)}$ jest odbywaniem się zajęć z logiki w sali 16 w przedziale czasowym (x,y) , to dla pewnego operatora Δ : $\Delta(a_{i(x,y)})$ jest nazwą miejsca, w którym odbywają się zajęcia z logiki, czyli

$\Delta(a_{i(x,y)})$ oznacza salę 16,

dla innego zaś operatora Γ : $\Gamma(a_{i(x,y)})$ jest nazwą tego, co ma miejsce w sali 16, czyli

$\Gamma(a_{i(x,y)})$ oznacza zajęcia z logiki.

Jak widać, nawet proces, czyli zajęcia z logiki, ujmowane są jako rzecz. Zauważmy jednak, że

$$\Gamma(a_{i(x,y)}) = \Gamma(\{a_{ij}: j \in (x,y)\})$$

czyli nazwa tak wygenerowanego obiektu powinna mieć symbol

$$\Gamma(a_{i(x,y)}) = \Gamma_{i(x,y)}$$

uwzględniający nie tylko indeks i danego zdarzenia, ale równie istotny parametr jakim jest przedział czasu (x, y) . W przeciwnym razie dwa różne obiekty zostałyby utożsamione:

$$\Gamma(a_{i(x,y)}) = \Gamma_i \text{ oraz } \Gamma(a_{i(w,z)}) = \Gamma_i, \text{ więc } \Gamma(a_{i(x,y)}) = \Gamma(a_{i(w,z)}).$$

Prowadzi to do sprzeczności. Skoro bowiem $x \neq w$ i $y \neq z$, więc $(x, y) \neq (w, z)$, co oznacza, że $\Gamma(a_{i(x,y)}) \neq \Gamma(a_{i(w,z)})$. Zatem, to co wygenerowaliśmy z danego i -tego zdarzenia jest nie tyle obiektem, co strumieniem „obektu”. Strumień ów ani na moment nie przestaje płynąć, my zaś używając nazw mamy skłonność, by niejako zatrzymywać go w konkretnej chwili.

Jeśli Arystoteles mówi o rzeczy, zawsze ujmuje ją przez pryzmat jej istoty, czyli formy. A wręcz tylko o tej ostatniej daje się ściśle mówić, bowiem ona

tylko jest niezmienna i określona (podlega przeto definicji). A zatem nawet zmieniający się przedmiot ujmowany jest przez Arystotelesa pod kątem jego niezmiennej istoty, formy decydującej o tym, iż rzecz jest tym, czym jest. A zatem Arystotelesowe nazwy abstrahują od procesualności, co oznacza, że zamiast nazw o postaci $\Gamma_{i(x,y)}$ używa on nazw o postaci

Γ_i

Nazwa tego typu wskazuje na fakt, że w procesie nazywania faktycznie pomijamy procesualność zdarzeń, które staramy się ujmować jako rzeczy, czyli patrzymy na nią przez pryzmat Arystotelesowej formy.

Nawet jeżeli chcemy w nazwie podkreślić, że rzecz ujmujemy w czasie, to zawsze wyznaczamy punkt czasowy, konkretną chwilę, w której o niej mówimy. Nazwa zatem, jakiej w tym przypadku używamy, ma postać

Γ_{ij}

gdzie j oznacza konkretną chwilę czasową z przedziału (x,y) . Tymczasem dla przedziału (x,y) istnieje nieprzeliczalnie wiele nazw typu Γ_{ij} . Oznacza to *de facto*, że strumień „obiekту” pozostaje nienazwany, albowiem nikt nie nadaży z wypowiedzaniem nazw powyższego typu, zwłaszcza że $j \in \mathbf{R}$. Arystoteles – nie tylko zresztą on – był świadom problemu, przed którym stają zdeklarowani heraklitezcy, albowiem w *Metafizyce* tak o nich pisze:

„ponieważ widzieli, że cały świat przyrody znajduje się w ruchu i że o tym, co znajduje się w ruchu, nic prawdziwego twierdzić nie można, wobec tego o tym, co wszędzie i pod każdym względem się zmienia, żadnej prawdy wypowiedzieć nie można. Z tego wyrósł najbardziej skrajny pogląd wśród wymienionych, głoszony przez heraklitezcyków, a podtrzymywany przez Kratylosa, który w końcu doszedł do wniosku, że nie należy nic mówić, lecz tylko poruszać palcem, i krytykował również Heraklita za to, że twierdził, iż nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki, bo jego zdaniem, nie można nawet raz wejść do tej samej rzeki”⁵.

Dlatego też marzeniem heraklitezcyka byłaby nazwa typu $\Gamma_{i(x,y)}$, ona bowiem najlepiej odpowiadałaby procesualnej rzeczywistości. Problem jednak w tym, że *nazwa ta nie daje się wypowiedzieć w języku naturalnym*. Zgodnie bowiem z naszymi językowymi intencjami zawsze mówimy o konkretnym obiekcie, do którego nazwa odsyła. Język rozumiemy po Arystotelesowemu – język odnosi się do rzeczywistości pozajęzykowej składającej się z przedmiotów (substancji). Jeśli mówimy o znaczeniu słowa lub o jego desygnacie, zawsze

⁵ Arystoteles, *op. cit.*, s. 93 [1010a]. Jak widać, każdy rzeczownik traktowany był przez heraklitezcyków jako nazwa własna, a nie jak pojęcie.

mamy na myśli pewien obiekt (pojęcie, sens, pozajęzykowy korelat). Mamy świadomość, że nawet operując terminem „strumień”, posługujemy się terminem rozumianym po arystotelesowsku, choć chcemy nim wyrazić intencje Heraklita.

W dyskursie Heraklita chodziłoby zatem o nazwy typu $\Gamma_{i(x,y)}$, które oczywiście w dyskursie filozoficznym brzmią tak samo jak nazwy Γ_{ij} . Niemniej jednak za dyskursami Arystotelesa i Heraklita stoją odmienne intencje językowe. Jeśli przyjmiemy, że Heraklit skłaniałby się do uznania nazw typu $\Gamma_{i(x,y)}$, to sprzeczności w dyskursie Heraklita należałoby uznać za wyraz konsekwentnego myślenia, które musi zawiesić zasadę tożsamości i sprzeczności, wobec nie uznawania substancjalnego, niezmiennego podłoża rzeczywistości. Zwróćmy uwagę, że „coś”, co wyrażone jest nazwą typu $\Gamma_{i(x,y)}$ jako strumień podlega zmianom, a więc może się zdarzyć, że to, co możemy orzec o tym „czymś” w chwili t_1 należącej do (x,y) nie może być orzeczone o tym w chwili t_2 również należącej do (x,y) . Toteż nazwy Γ_{i1} oraz Γ_{i2} mogą być nazwami dla „tego samego obiektu”, który okazuje się mieć przeciwstawne atrybuty – przykładem może tu być dojrzewające jabłko. Dla Arystotelesa owa zmiana jabłka nie dotyczy samej jego niezmiennej istoty, lecz jego atrybutów. Toteż sama istota jabłka pozostaje niezmienna w całym procesie zmiany – jabłko zatem nie może być dojrzałe i niedojrzałe zarazem; w konkretnej chwili może posiadać tylko jeden z tych atrybutów. U Heraklita zaś mamy raczej proces stopniowego dojrzewania i mówiąc o jabłku mamy na myśli strumień przemian, w którym mogą wystąpić przeciwstawne atrybuty, ale nie odnoszą się one już do niezmiennej podstawy, bo tej Heraklit nie uznaje. Nazwa obejmuje zatem cały strumień przemian, w której występują owe sprzeczne atrybuty. Dlatego wyrażenia „ten sam obiekt” i „coś” bierzemy w cudzysłów, albowiem u Heraklita nie ma właśnie owego czegoś, jakiegoś obiektu, który podlegałby zmianom – nie można więc mówić u Heraklita o sprzeczności w sensie Arystotelesa (brakuje tu bowiem głównego założenia Arystotelesowego – substancji).

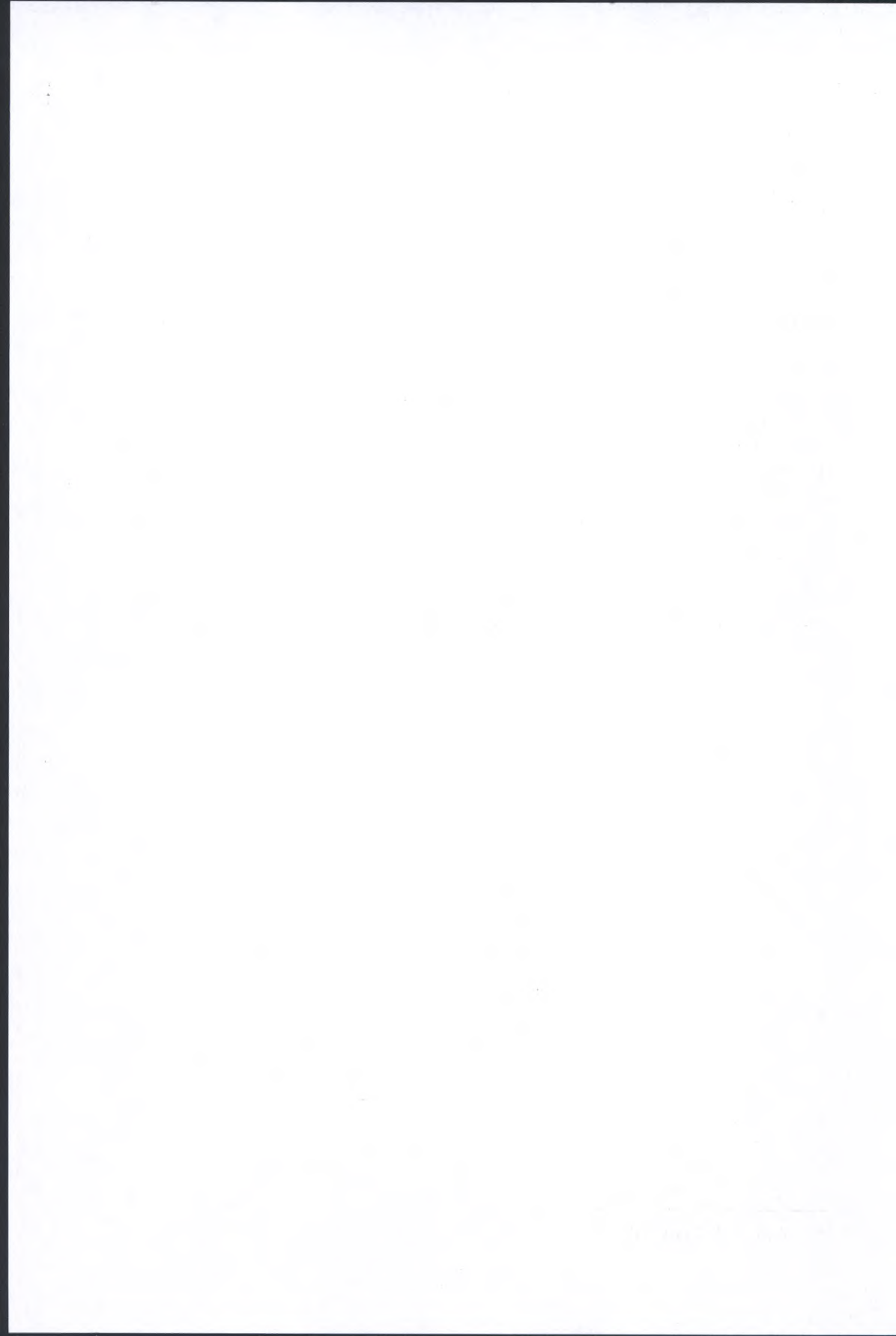
O tym właśnie zdaje się zapominać Arystoteles, przystępując do polemiki z Heraklitem. Pisze bowiem w księdze *K Metafizyki*: „Ci zatem, którzy chcą podjąć z kimś dyskusję, muszą się w pewnej mierze nawzajem rozumieć; bo jeżeli się nie uwzględni tego warunku, to jak można podjąć z kimś dyskusję? Dlatego też każde słowo musi być zrozumiałe i odnosić się do czegoś; nie do wielu rzeczy, lecz tylko do jednej; a jeżeli oznacza więcej niż jedną rzecz, należy wyjaśnić, do której z nich się odnosi. Kto zatem twierdzi, że «to jest i nie jest», zaprzecza temu, co twierdzi, tak iż twierdzi, że słowo nie oznacza tego, co oznacza, a to jest niemożliwe. Jeżeli zatem wypowiedź «to jest» coś oznacza, nie może być równocześnie prawdziwe jej zaprzeczenie”⁶. Jak widać, Arystoteles ignoruje zatem trudność, przed jaką staje dyskurs heraklitejszy, w którym

⁶ Ibid., s. 277 [1062a].

przecież słowa nie mogą odnosić się do czegoś (niesprzecznego, jak chciałby Stagiryta). Arystoteles twierdzi – „Sprzeczne wypowiedzi nie mogą być prawdziwe o tym samym przedmiocie”⁷. Heraklit zaś jest skazany na wypowiedzanie sprzeczności właśnie dlatego, że według niego nie ma owego tego samego przedmiotu.

Aby dać szansę Heraklitowi, przyjęliśmy to, iż w naszym modelu rzeczy abstrahowane są wtórnie ze strumienia przemiany pozbawionej metafizycznej – Arystotelesowej – podstawy, a więc nie istnieje coś, co się zmienia, lecz strumień przemian, który nie jest obiektem w sensie Arystotelesowej substancji. Warto też jednak zwrócić tu uwagę, że sam język owego opisu i formalizacji osuwa się w stanowisko Arystotelesa – mówiliśmy przecież o strumieniu, które to słowo rozumieliśmy właśnie dlatego, że potrafiliśmy je odnieść do czegoś (niesprzecznego), co nazywamy jego znaczeniem, potrafiliśmy znaleźć jego niesprzeczny korelat. Dzieje się tak dlatego, że – jak już mówiliśmy – skazani jesteśmy na język Arystotelesowy, w którym nie istnieją niewypowiadalne nazwy typu $\Gamma_{i(x,y)}$. Dlatego też stawanie się (*nota bene* nazwy tej nigdy Heraklit – w przeciwieństwie do jego komentatorów – nie użył) pozostaje ostatecznie niewyrażalne, co jednak nie zwalnia nas z próby zrozumienia rozbieżności stanowisk Stagiryty i Efezyjczyka – próby będącej tematem niniejszego tekstu.

⁷ Ibid., s. 277 [1062a].



Roger Pouivet

Religious imagination and virtue epistemology*

(Toruński Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 19 XII 2002 r.)

I

Christian mothers and fathers, and perhaps non-Christian parents as well, must answer for their children such questions as: „Is God older than you?“, „Is it true that the Virgin Mary is very beautiful?“, „How big are the flames in hell?“. When I was a young boy in my very orthodox Catholic school, such questions were answered literally. We were encouraged to believe that God really exists and that Jesus was His Beloved Son who saved us; also that angels and demons exist, that miracles happen, and so on. As Catholics, we were also asked to believe that during the Eucharist, the bread and the wine are transformed into Christ's Body and Blood literally, and not metaphorically. Things are different today, at least in France. There is a strong tendency to tell children that many dogmas must be taken simply as ways of speaking – poetically, and not literally – of miracles, transubstantiation and resurrection. What English speaking philosophers of religion call „religious fictionalism” – the idea that to engage in religious belief and practice is to engage in a game of make-believe-is now usual. Some form of anti-realistic philosophy of religion, what we in France could call „religious deconstructionism”, is now dominant. From this perspective, the Gospel is seen as a kind of mythology, useful from a moral and spiritual point of view, but not to be taken literally.

I think that this situation encourages us to ask about the role of imagination in religious life, or at least in Christian religious life. Christian parents must think about the role of imagination in the formation of religious belief. Concerning the age of God, the Virgin Mary's beauty and the size of flames in hell, can one really say to a child: „We need not try to imagine such things but should think about the concept of God, and to think about beauty, in a transcendental way: and we should understand that hell is not a place where bad men endure eternal sufferings but rather a metaphor of our bad consciousness, of our sense

* This text has been read at the 14th Conference of the European Society for Philosophy of Religion, Cambridge, UK, 2002.

of Original sin". Following out this line, one will be tempted to tell one's children that the stories of Incarnation, of the Virgin Mary and of hell have not really to be believed. Perhaps one will be obliged to explain the nature of myth; and why not seek help from Claude Levi-Strauss and Jacques Derrida, who are the French authorities in these matters? „What is finally important", one will perhaps say, „is to do your best to subvert selfishness in yourself and to help to promote justice in this world". Of course, we know that such answers, even if we think that they are fundamentally right (which I personally doubt), simply sidestep the questions that children mean to ask.

What can we do? We feel guilty in promoting images and the use of imagination to think about religious matters. We think that such a way of understanding religious thought and practice – the corrupting images of God as an old man, Virgin Mary as a very pretty actress, and hell as a big oven – brings religion close to superstition. But if we reject imagination, don't we thereby subscribe to fictionalism, or negative theology, or even ineffabilism – the idea that God is beyond the reach, not only of all imagination but of any conceptualization?

My aim here is to indicate a philosophical way to give positive value to religious imagination without lapsing into superstition. I will first indicate why imagination has been thought of so badly by many modern philosophers, especially in religious contexts. I will then try to show how birth and development of modern epistemology provided what has appeared to many to be a fundamental reason for avoiding the application of the imagination in religious thought. And thirdly, I will speak about the place that imagination, especially religious imagination, can have if we take up a different sort of epistemology – virtue epistemology – using as an example, *ostentatio genitalium* in Renaissance representations of Christ's humanity.

II

I want now to place the question of imagination in a broader perspective, both historical and conceptual.

In what may be called *classical foundationalism*, the imagination is disliked, for it is thought to disturb the rational justification of our beliefs. Descartes explains in the *Sixth Meditation* that if I try to imagine a chiliogon, I cannot distinguish the confused representation I made in my mind to the representation of a myriogon. I must conceive the chiliogon as a figure with thousand sides, but I cannot distinctly imagine it. The imagination is limited by its relation to the body. If imagination fails in representing a chiliogon, how well could it suffice when what must be thought is the Infinite itself? Pascal says that

imagination makes little objects bigger and makes the great souls smaller. Is this not exactly what happens when we try to imagine God?¹

Speaking about enthusiasm which is, with superstition, one species of false religion, Hume says:

Every thing mortal and perishable vanishes as unworthy of attention; and a full range is given to the fancy of the invisible regions, or world of Spirits, where the soul is at liberty to indulge itself in every imagination, which may best suit its present taste and disposition².

According to Hume, superstition, like enthusiasm, is a product of the power and malevolence of the imagination.

Of course, Descartes, Pascal and Hume do not all give the same account on the power of reason on the nature and role of imagination. But they agree that in religious matters imagination is intellectually and practically dangerous.

In *Summa Contra Gentiles*, I, 20, III, §8, which discusses imagination in religious matters, Thomas Aquinas says something very close to Descartes, Pascal, and Hume. For him, the imagination is strongly connected with bodies and can only form images which in particular ways resemble bodies. Is this the reason why we must abandon imagination when meditating on incorporeal realities? Are we to think that Aquinas is a classical foundationalist? No. For Aquinas is not talking here about religious *belief*, but about religious *knowledge*. *Philosophical theology*, which is truly theology and accepts revealed truths, and *natural theology*, which is philosophy and cannot accept the authority of Revelation, together compose *religious Christian knowledge*. In the formation of such knowledge, imagination is dangerous. The maxim would be: don't imagine incorporeal things, for imagination is connected with images (or, in Thomistic terms, to *phantasmata*) and with bodies. In the domain of religious knowledge, imagination would indeed be the „mistress of error” Pascal talks about.

A strong reaction against such religious intellectualism can take the form of anti-rationalism (or even irrationalism). Religious sensibility may be said to transcend rationality, with imagination playing the kind of poetic role Karl Rahner describes here:

We must say that it is a consequence as well as a defect of a theology that is rationalistic and proceeds only „scientifically” that the poetic touch is missing. Nowadays we demand from theology something which, although not new, has

¹ Pascal, *Pensées* (Paris : Éditions du Seuil, éd. Lafuma), 551.

² D. Hume, „Of Superstition and Enthusiasm”, in R. Wollheim (ed), *Hume on Religion* (Collins, 1963), p. 247.

been neglected during the last few centuries: theology must somehow be „mystagogical”, that is, should not merely speak about objects in abstract concepts, but must encourage people really to experience that which is expressed in such concepts³.

I will not discuss this possibility as such. But it would be wrong to think that there is a simple division between rationalists and those who care for the poetic touch in religious matters – the former condemning imagination and the latter reaffirming the rights of warm, sensible experience against cold, dry concepts. For even within the rationalist point of view a place can be made for imagination.

At the very end of his *Principes de philosophie*, Descartes distinguished *metaphysical certainty and moral certainty*. Moral certainty is sufficient for the purposes of ordinary life, even if it is not absolute, but relative, certainty. We have metaphysical certainty when the things we think about cannot be different from the way we judge them to be. I am not at all sure that such a distinction makes sense in the end, but that is not our problem here. What I want to emphasize is that Descartes doesn't think that, in ordinary life, we must ask for metaphysical certainty, as is also clear from the third part of the *Discours de la méthode*. Thus, Descartes doesn't think that the requirements for belief are everywhere the same: they depend upon the activity in which we are engaged. If our task is that of providing a foundation for knowledge and science, we must ask for metaphysical certainty. But for the conduct of everyday life, moral certainty is sufficient. Perhaps we can apply a parallel distinction to the question of religious imagination. In philosophical or natural theology, imagination has no place. But in everyday religious life, it may be useful and good. The idea is that, with respect to the imagination, we may adapt our epistemic requirements to the kind of intellectual domain we are in.

In his *Commentary on Peter Lombard's Sentences* (III, 9, 2, 3), Aquinas says that there are three reasons to introduce images in the Church: first, to give some instruction to the ignorant; to recall the Mystery of Incarnation and examples of the saints by their everyday representation; to nourish feelings of devotion, better excited by vision than by audition. Sometimes, images and art works are excluded from religion. Long before the Reformation, Saint Bernard de Clairvaux asked us to pay attention to the close relation between images and idolatry. Nevertheless, God made himself visible to men and can thus be represented through images. The Cross, an instrument of Redemption, even demands such representation!

³ K. Rahner, “Art against the Horizon of Theology and Piety”, in *Theological Investigations* XXIII, trans. by J. Donceel, S. J., and H. M. Riley (New York: Crossroad, 1992), p. 162.

What interests me in the Cartesian distinction between two kinds of certainty, and in the use Aquinas asks us to make of religious images, is that until the beginning of modern philosophy we had the idea of something which stood in between superstition or idolatry, on the one side, and natural theology or philosophical theology, on the other. In superstition, idolatry and enthusiasm, imagination is uncontrolled. In natural and philosophical theology, imagination is forbidden. But in Aquinas, and even in Descartes, room is made for a sort of common – sense knowledge – this is not demonstrative, it is true, but it is nevertheless very different from superstition. This is the kind of knowledge that Plato talked about when speaking about true justified belief. Rightly or not, it is supposed to be different from science. It is neither ignorance nor pure science. In this common-sense knowledge, imagination plays a necessary role.

III

I want now to look at common-sense knowledge in some more detail. I will focus upon the reason for its having been repressed in modern philosophy and will introduce my point by recalling what Elisabeth Anscombe said about moral philosophy in modern times.

Published in 1958, Anscombe's paper „Modern Moral Philosophy” changed the face of recent ethics, at least in the english-speaking world. Moral philosophy, she said, must be put aside until an adequate philosophy of psychology, including such notions as action, intention, and pleasure, became available. Eventually, she claimed, „it might be possible to advance to considering the concept ‘virtue’; with which... we should be beginning some sort of a study of ethics”⁴. The situation is arguably now the same in epistemology. We must put it aside until an adequate philosophy of psychology, including such notions as intellect, intention and imagination became available. Eventually, I think, it might be possible to advance by considering the concept ‘virtue’, through which we could embark upon a study that would look something like modern epistemology but would in reality be fundamentally different. What would be the difference?

Modern epistemology, has been mainly concerned with knowledge and the justification of belief. It is deontological in the sense that that it is supposed to furnish criteria for justified true belief. What has recently been called „virtue epistemology” is, by contrast, mainly concerned with the reliability, (and not justification) of beliefs, the intellectual qualities of knowers, their motivations and the sense they have of their own responsibility in believing what they believe (and not their right to believe something). This kind of epistemology, not

⁴ G.E.M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy”, *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Vol. Three: Ethics, Religion and Politics* (Oxford: Blackwell), p. 38.

obsessed with justification, places the nature and the role of epistemic virtues at the core of any account of understanding and knowledge. Of course, this is nothing new. It was the perspective of Aristotle and Aquinas. But it is difficult to understand, and even more to accept, for modern philosophers educated in the Cartesian, Humean and Kantian traditions. In fact, it is not impossible to see epistemology in the period from Descartes to Husserl as a sort of parenthetical chapter. Before Descartes, philosophers (except perhaps for Sceptics) were not obsessed with epistemological deontology; and I think that we may read Wittgenstein not as a post-modern but a pre-modern (closer to Aquinas than to French deconstructionists) who encourages us to renounce to large aspects of modern epistemology. According to Plantinga:

There are some [...] who loudly proclaim the death of epistemology. This seems to me less premature than confused: what they observe is the breakdown of classical foundationalism, which is only one epistemological program among several, even if a historically important one. [...] Nevertheless, one of the most exciting developments in twentieth-century theory of knowledge is the rejection of deontology and the sudden appearance of various forms of externalism. More precisely, this development is less appearance than the reappearance of externalism in epistemology. Externalism goes a long way back, to Thomas Reid, to Thomas Aquinas – back, in fact, all the way to Aristotle⁵.

I would add that this reflection should include Wittgenstein as well⁶.

In this very old-but, for some, very new-way of understanding knowledge, religious belief presents a better face than under what Plantinga calls „classical foundationalism”, especially with respect to the question of its rationality. To explain why, we must distinguish two criteria of rationality.

Under the first criterion, we are justified in having whatever beliefs which are not prohibited by some specific evidence. I am not justified in believing that Tony Blair is the French Prime Minister, for there is evidence that he is not. According the second criterion, we are justified in having only those beliefs we are authorized by evidence. This means that for each belief we have, we must have *foundational reasons* to have them. I cannot be justified in believing that Tony Blair is the Prime Minister of the United Kingdom unless I have evidence that he is, or unless my belief is founded upon previous beliefs which rest, ultimately, upon evident beliefs. Following the first criterion, one is allowed to be-

⁵ A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press), p. V.

⁶ Something that can render Wittgenstein quite different from some „new Wittgenstein” we have today. See my *Après Wittgenstein, saint Thomas* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997, English translation to be published by St Augustine’s Press, South Bend, IN, in 2003).

lieve what it is not prohibited to believe. Following the second, one is allowed to believe only what one is obliged to believe.

Classical foundationalism – what I have presented as modern epistemology – employs the second criterion. This is the reason why it normally arrives at the conclusion that our religious beliefs are in very bad epistemic situation. For example, we are supposed not to believe in God if His existence cannot be proved. From Plantinga's externalist perspective, religious beliefs are to be condemned only if there are obvious reasons not to have them, and not merely because we lack positive reasons to have them. The burden of proof does not lie with the religious believer but with the atheist. It is rational to have beliefs for which we lack positive reasons; only beliefs ruled out by evidence must be rejected.

What William K. Clifford called the „ethics of belief“ represents a sort of rigorism in epistemology. By „rigorism“, I mean the kind of doctrine according to which all one's beliefs must be antecedently examined and authorized only through the application of some relevant rule or rules, for example the rules of evidence. Epistemological rigorism means that beliefs one's own and others' – must be first *controlled* and secondly authorized. Without such authorization, one is in a sort of illegal epistemic situation⁷.

What can we now say of religious imagination? If the second criterion be adopted, imagination has no place, even in the common-sense knowledge I talked about earlier. The reason is that we have very few controls on the imagination. Classical internalist foundationalism is the thesis that epistemic justification is entirely up to the individual, through the internal examination of his or her beliefs, and is within the power of the individual will, subject to the individual's decision to believe or not to believe. The distinction between perception or conception and judgement in Descartes' philosophy is typical of this account: First of all I perceive; and if my perception is clear and distinct, I allow myself to judge that things are as my perception suggests. Internalist foundationalism favours mental autonomy. But imagination supposes mental heteronomy. A person does not master her own imagination; rather, it pushes her mentally, sometimes very heavily. This is the reason why the imagination has been so consistently criticised from the perspective of internalist classical foundationalism, where the control of thought and some sort of epistemic rigorism have been considered to be necessary to a person's having justified true beliefs.

⁷ Kant's frequent use of legal and even police metaphor in epistemology – he speaks about frontiers, territories on which you have the right to penetrate or not, and so on – is characteristic of a legalist version of the modern rigorist account in epistemology. I think that with Kant epistemology is no more a part of anthropology, as it was for Aristotle or Aquinas, no more a part of metaphysics of mind, as it was for Descartes, but a part of legal philosophy. Epistemology is even the police of mind.

Classical foundationalist epistemology not only favours mental autonomy or Cartesian isolationism, but also what can be called *mental segregation*: Your epistemic obligation is to cut one part of your mental life off from the rest, accepting the dictates of reason while refusing the images of imagination. Rationality is the enlightened dictatorial power of pure reason. In virtue epistemology, by contrast, rationality is not confused with reason; rationality is the good epistemic health of the whole person, and not of reason alone. A warranted belief has not to be a pure product of pure reason, without any compromising with the sense, the sensibility, the imagination, and other aspects of a normal human life⁸.

Classical foundationalism favours not only mental segregation but also „social segregation“. Since Descartes, it has seemed natural for philosophers to take reason to be complete in each individual human reasoner. Annette Baier asks two questions which, I think, are correlated with the distinction between modern epistemology and virtue epistemology:

Should we take reason to be complete in each individual, but also incipiently social, easily able to adapt, itself to actual interchanges, and capable, in advance, of imagining such exchanges? Or should we take it to be essentially a social skill, but one that can adapt itself to temporary solitude, by turning its monologues into pretend dialogues or pretend many-personed discussions⁹?

The first alternative is characteristic of modern epistemology. The second introduces us to a completely different account of mind, belief and knowledge and has consequences for our understanding of the imagination and its role.

I have already said that Descartes limited the former account – with its vision of the solitary mind and its epistemic rigorism – to the search for metaphysical certainty. As is clear from the third part of the *Discours de la methode*, common sense and critical credulity need in no way be rejected for the purposes of religious practice. Post-Cartesians abandoned such limitations and applied the criteria for justified knowledge in all domains. But this is, I think, unrealistic. Our beliefs are not isolated from the community to which we belong. There are no wholly inner mental events. There are, rather, acquired dispositions that relate one person to others.

In classical foundationalism, the imagination is disciplined by reason. If the inner belief control favored by internalists is nothing but a modern illusion, then a person cannot, in social isolation, take a critical position towards her own

⁸ For a somewhat different slant on reason in Descartes, see Mike Marlies (Mikael M. Karlsson), „Doubt, Reason and Cartesian Therapy“ in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, Michael Hooker ed. (Baltimore and London: Johns Hopkins, 1978).

⁹ A. Baier, *The Commons of the Mind* (Chicago and LaSalle, Ill.: Open Court, 1997), p. 4.

thoughts through inner reflection. In virtue epistemology, imagination-laden beliefs are examined not only by the individual who harbours them, but by parents, teachers and (in the case of religious imagination) priests. What makes imagination sane, even in religious contexts, is the beneficial role it can play in the development of a person's mental life, including his or her religious life. For example, the epistemic health of a child is consistent with beliefs that it would not be good for an adult to have. The content of a warranted religious imagination is obviously not the same when a person is ten and when she is twenty. Although it might be too childish a view for an adult, imagining God as a very old good man who cares for all his creatures is not a belief which would be vicious in a child. So it is not vicious to tell children that God can be imagined in this way.

In addition to mental and social segregationism, there is, as we indicated, another trait of classical internalist foundationalism: epistemic voluntarism. We are supposed to decide what to believe. So, we can decide not to believe something and not to imagine it. Virtue epistemology does not accept this kind of epistemic voluntarism. Rather, a critical attitude, and responsibility about one's own beliefs, is supported by acquired epistemic virtues and not by the self-conscious examination of one's own perceptions, which one finally accepts or rejects according a priori rules. This implies that becoming rational depends in part upon a kind of epistemic luck. Rationality is not something you decide and control but something you inherit and which makes up a part of what Wittgenstein called your „picture of the world“:

I did not get my picture of the world by satisfying myself of its correctness, nor do I have it because I am satisfied of its correctness. No: it is the inherited background against which I distinguish between true or false¹⁰.

One of the main reasons why the imagination has been rejected in classical foundationalism comes from a segregationist view of the mind. Regarding reason, the understanding, the imagination, and sensibility as separate faculties of mind, rather than as the integrated dispositions of one person belonging to an epistemic and social community, classical foundationalism persuaded modern people that there is at least a potential struggle among our mental faculties, and that this antagonistic relation required regulation by means of a critical survey of one's beliefs. Philosophers followed Descartes' *Regulae ad Directionem Ingenii* in proposing rules for the victory of Reason over prejudice, and fundamentally, over imagination. Imagination can have no place if our epistemological ideal is the dictatorship of pure reason over the mind. Images, and thus imagination, are related to the body. Images are proposed by a community to allow people to

¹⁰ L. Wittgenstein, *On Certainty*, ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, tr. by D. Paul and G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969), 94.

understand abstract things by making those things concrete and capable of being grasped by the senses. Thus, according to modern epistemology, imagination must be eliminated.

IV

Unlike classical foundationalism, virtue epistemology is not bound to a negative account of imagination, especially religious imagination. It can even explain how religious imagination can be made virtuous. Generally considered, virtue is a disposition to act or to judge appropriately, according to one's situation. It is not an *a priori* rule.

In the *Nicomachean Ethics*, when he wants to explain the virtue of prudence (both a moral and intellectual virtue), Aristotle tells us that we should investigate prudence by considering those who are called prudent¹¹. His idea is evidently that virtue is best understood by describing what a virtuous person does in certain circumstances: the way she finds the best thing to do according her situation and the person she is. In speaking of art, Nelson Goodman says that the right question to ask is not „What is art?“ but „When is art?“, stressing the functional nature of the artwork. I would say that the right question for us here is not „What is virtue?“ but „When is virtue?“, for a virtuous person does what is suitable in the circumstances. She finds the right path. Like art, virtue has a functional nature.

In discussing Aristotle, Martha Nussbaum says:

There is no definition of good joke-telling, Aristotle writes, but it is *aoristos*, since it is so much a matter of pleasing the particular hearer, and „different things are repugnant and pleasant to different people“ (EN, 1128 a 25ff). To extrapolate from this case, excellent choice cannot be captured in general rules, because it is a matter of fitting one's choice to the complex requirement of a concrete situation, taking all of its contextual features into account¹².

So, moral virtue is the ability to perceive what must be done; intellectual virtue the ability to perceive what is to be thought. About religious imagination we can similarly say that is not good or bad in itself but that its quality is to be measured against the standard of what is appropriate for a certain person in a particular epistemic situation. For Aquinas, it is not when we are trying to explain the nature of incorporeal entities that imagination is appropriate, but in practical religious life- for instance in recalling episodes from the lives of Jesus or the saints or for the purposes of devotion. At certain junctures in a religious

¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 1140a 24-25.

¹² M. Nussbaum, *Love's Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 71.

life it would simply go against common sense to reject all appeal to images and the imagination in order to preserve a rigorist dogma about rationality.

Virtue is a kind of perception related to a particular situation. It makes you decide or think what is appropriate. Speaking about Aristotle's account of *phantasia*, Martha Nussbaum says:

Its job is more to focus on reality than to create unreality... All thought, for Aristotle, is of necessity (in finite creatures) accompanied by an imagining that is concrete, even where the thought itself abstract. This is just a fact of human psychology¹³.

This necessary, relation of abstract thoughts to something concrete is what Aquinas talked in terms of *conversio ad phantasmata*¹⁴. Epistemic virtue could be considered as the acquired habit of suiting imagination to the kind of object you are thinking about. This is exactly the kind of ability that leads a teacher to find good examples, appropriate to her audience. Detached from epistemic virtue, religious imagination could, indeed, degenerate into superstition and bigotry. But within the reliabilist perspective of epistemic virtue, imagination may play a wholesome and necessary role. By „reliabilist”, I mean that a properly functioning mind directed at the truth finds good ways – possibly employing images that prompt thinking – of making religious affairs intelligible.

Imagination is not a virtue, for it is not by itself an excellence. It cannot be a vice, because it is not a deficiency. But in gaining common-sense knowledge, imagination plays a role which depends upon the objects of thought, the individual thinker, and many other special features of the epistemic situation. The mathematician must disregard the imagined features of a triangle, says Descartes. The theologian has to do the same concerning incorporeal entities says Aquinas. But one cannot disregard the concrete deliverances of imagination when thinking about virtue and goodness, for example, or when thinking about religious affairs. In general, one must link words like „God”, „Resurrection”, „Incarnation”, and so on, to particular and concrete things; and here, imagination has a beneficial role to play in the formation of the mind.

V

Up to this point, I have been very historical and abstract. But what I want to do now is to get you to feel the point of my historical and abstract remarks. I want to exemplify my own theory and to demonstrate how imagination

¹³ M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, p. 77.

¹⁴ On this notion, see P. T. Geach, *Mental Acts* (London: Routledge and Kegan Paul, 1971).

prompts religious thinking in a constructive way. How, can the right answer to the question of an inquiring child be that God is *really* older than I, as is clear when we look at Michelangelo's *Last Judgment*, for example? May we also say that the Virgin Mary is *really* very beautiful, offering certain Renaissance paintings as a sort of proof? And may we convince a child that the flames in hell are very huge by showing her the famous painting by Memling that represents naked, horrified human beings pushed by disgusting demons into the abominable flames? Following up my idea of a virtuous imagination. my point is now to show how can imagination introduce us to certain Mysteries of the Faith without degenerating into superstition and bigotry. What has been called *ostentatio genitalium* seems to be a good example of the place imagination can virtuously take in the religious life.

In Christian iconography, *ostentatio vulnerum*, the presentation of Christ's wounds, plays a very important role. It is important to visualize these wounds and to imagine how Christ physically suffered for us. *Ostentatio vulnerum* is not simply illustration of Christ's sufferings, something that is completely outside our understanding of Christ's Love for men. It is a way of gaining an understanding of what it means for Christ to be the Redeemer: one who suffered for the sake of us sinners.

Ostentatio genitalium, the presentation of Christ's genital organs, was also very important from before 1400 until around 1650¹⁵. Why? The first heresies, agnostic docetism for example, did not deny the divinity of Christ but rather denied His humanity. In modern thought, the divinity of Christ has been denied. For example in the very well-known *Life of Jesus*, published by Ernest Renan in 1863, Christ is one of the finer examples of humanity, but he is not the Incarnated God. One can say that Renan believed about Jesus Christ exactly what Augustine believed before his conversion: that Christ was simply a very distinguished wise man¹⁶. Renan reflects the deep tendency that, after Kant, led to a moral interpretation of religion and, eventually, to the de-divinisation of Christ. During the Renaissance, Christianity had been confronted with the converse difficulty, that of understanding the humanity of Christ. In Incarnation, God assumes not only mortality but also sexuality. *Ostentatio genitalium* permits us to imagine what is for us a Mystery: a true Incarnation through which Jesus is at once completely, divine and completely human. Let us recall that the humanity of Christ, signified by his sexuality, is also shown by, many, painters and sculptors in the images of the Crucifixion and the Descent from the Cross, when, using her veil, Mary, intervenes to cover Jesus' nudity. In the representations of Mary with the newborn Jesus, and in pictures of the crucifixion, Christ's nudity prompts us to think about the Mystery of Incarnation. We may notice that the

¹⁵ See L. Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and In Modern Oblivion* (New York: Pantheon, October Book, 1983).

¹⁶ Saint Augustine, *Confessions*, VII, 19.

representation of Christ's sexuality virtually disappeared after the Renaissance, in all likelihood because modern thought contested Christ's divinity but not His humanity.

Ostentatio genitalium provides, I think, a good illustration of the role that imagination can play in a virtuous mind trying to think about the Mystery of Incarnation. The revelation of the Child's sex belongs to a theology of Incarnation. It would be very difficult to present this theology otherwise to non-theologian than by means of the imagination. There is a *conversio ad phantasmata* realised by, images of the Child with His virgin mother. What might be indecency or vulgarity for a *non-virtuous* person is indeed a kind of mystagogical vision. The prompted imagination of the virtuous person provides the mind with the phantasmata that it needs in order to understand. In short, imagination permits common-sense knowledge to grasp the Mystery of Incarnation.

Peter Geach says in one place:

A mystery of faith is not blankly unintelligible; even the simplest believer has some positive understanding of it, to which he can give real assent, and yet even the wisest theologian knows there is infinitely more to be learned. The mystery is not chaos and darkness visible, but a sea of light, depth beyond depth¹⁷.

The mysteries of faith are not a renunciation of reason. They can serve as an encouragement to our power of imagination to open us, when we are young and even later, to some of the deepest things in our life.

¹⁷ P. T. Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 40.



Hans Joachim Krämer

O nowej dyskusji wokół przekazu pośredniego dotyczącego Platona

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 26 X 2000 r.)

I

Przekaz platońskiej filozofii wykraczający poza pisma Platona odnaleźć można już u Arystotelesa, jego uczniów i komentatorów oraz oczywiście u innych uczniów Platona. Świadczenia w zasadniczej mierze zebrane zostały przez Konrada Gaisera¹. Także mające się niebawem ukazać nowe wydanie serii „Reclam” przyjmuje za podstawę pracę Gaisera. Przekaz pośredni przesłoniła w interpretacji neoplatońskiej kwestia systematyki filozoficznej. Dopiero wraz z nowożytnym upadkiem wspomnianej wykładni pojawia się on obok pism; nie nabrał jednak istotnego znaczenia w nowszych badaniach, ponieważ w obrazie Platona stworzonym około 1800 r. przez Schlegla i Schleiermachera odsunięty został na margines na rzecz nowego rozumienia dialogów². Najczęściej pozbawiano go znaczenia przez późną bądź przesuniętą datację przenoszącą zawarte w nim treści na koniec życia Platona. Wydawało się, że przekaz pośredni został wykluczony jako groźna konkurencja, czy niewygodna korektura pism.

Decydująca według mnie zmiana badań nad Platonem w minionym dziesięcioleciu opiera się na założeniu, że późna czy przesunięta datacja przekazu pośredniego w żadnym wypadku nie znajduje podstawy w tekstach. Stanowi ona konstrukt ahistorycznych przesłanek wypływających z biograficzno-ewolucjonistycznego podejścia do platońskich pism i dodatkowo literackiego pozytywizmu, według którego ów nie literacki przekaz nie został zapisany wyłącznie przez przypadek i tymczasowo. Obydwa założenia są jednak typowe dla nowoczesności i ahistoryczne, gdyż nie uwzględniają szczególnej sytuacji Platona żyjącego

¹ Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1998³, dodatek: *Testimonia Platonica, Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, s. 441-557.

² Dla rozróżnienia trzech następujących po sobie paradygmatów historycznych badań nad Platonem – neoplatońskiego, romantycznego i odnoszącego się do przekazu pośredniego – podstawą jest książka Giovanniego Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, Paderborn 2000², s. 27-131 (w oryginalnym wydaniu włoskim, Milano 1997², s. 3-74).

w epoce przejścia między dominującą oralnością ku dominującej pisemności, które w specyficzny sposób próbował połączyć. Nie chodzi więc o wykluczanie się, ale o komplementarność. Znaczy to, że zasadniczo powinniśmy liczyć się z dwutorowością platońskiej nauki. Relacja owa nie jest – ujmując chronologicznie – następstwem, ale synchroniczną i systematyczną analogią, którą trzeba prześledzić w szczegółach ze względu na jej zależności. Sam Platon wciąż podaje w pismach wskazówki, które dotyczą tego, co nie wypowiedziane [Unge-sagtes] ale, co jest jak najbardziej wypowiadalne [Sagbares]. Dwutorowość nie oznacza więc braku odniesień, tak jakby istniały jakieś dwie różne filozofie Platona, ale dotyczy wzajemnie objaśniających się aspektów jednej i tej samej filozofii.

Przed badaniami nad Platonem stoi zatem zadanie, by zapośredniczyć obydwa nurty owej tradycji, literacki i doksograficzny, w jednym kole hermeneutycznym, tzn. wzajemnie objaśnić części i całość platońskiej filozofii, by każdorazowo lepiej uchwycić jedno z nich w relacji do drugiego. (Owo oryginalne koło hermeneutyczne nie ma nic wspólnego z kołem hermeneutycznym Heideggera i Gadamera!). Platon rozważył zresztą szczegółowo współistnienie pisma i nauczania ustnego. Wielokrotnie wykazywał przewagę oralności, a mianowicie co do kryteriów doboru odbiorców, osobowego charakteru odniesienia między nauczycielem i uczniem, sprzężenia zwrotnego rozumienia w wymianie pytań i odpowiedzi, jak też długotrwałości procesu nauczania i przyswajania. Platon liczy się z pewnym stopniowaniem między tym, co przekazane pisemnie, co zawsze wymaga wstępnego ustnego nauczania, a najwyższymi i dlatego najtrudniejszymi przedmiotami swej filozofii, które wedle wymienionych powodów w ogóle nie powinny zostać opisane. (Oprócz niedostatecznego stopnia przyswojenia znaczenie ma jeszcze niezrozumienie i niedocnienie owych przedmiotów przez nieprzygotowanego czytelnika). Z porządku owego wypływa, że filozoficzny autor, tak jak widzi go i ucieleśnia sam Platon, jest w stanie dzięki ustnej interwencji „przyjść z pomocą” treści swych pism. Porównanie „przyjścia z pomocą” użyte przez Platona w końcowej partii *Fajdroza*, a opisujące związek między pismem i nauczaniem ustnym, istotne jest dla struktury całej filozofii Platona i jako takie opracowane zostało po raz pierwszy przez Thomasa Szlez-
ąka³.

Trudno jest wyznaczyć linię graniczną między tym, co zapisane, a tym, co nie mogło być utrwalone na piśmie. Najczęściej zakłada się, że przebiega ona między naczelnymi zasadami Jednego i nieokreślonej Dwójni – zajmującymi centralne miejsce w przekazie pośrednim, do których nawiązuje również *List VII* – a ich rozpowszechnianymi na piśmie pryncypiatami. Choć nie bez racji przyjmuje się, że dialog *Parmenides* w istocie traktuje o Jednym, a *Fileb* wprowadza,

³ Thomas A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985. Por. też tego samego autora, *Platon lesen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, wyd. pol.: *Czytanie Platona*, tłum Piotr Domański, Warszawa 1997.

w każdym razie z ograniczeniem, Dwójnię Wielkiego i Małego jako zasadę powielania i stopniowania. Pewne jest jednak, że Platon nigdzie w swych pismach nie rozwija dialektycznej regresji i progresji do i od naczelných zasad. (Wspomina o nich tylko raz, a mianowicie w *Państwie* 511C, choć tekst nie jest sam przez się zrozumiały i wymaga odniesienia do nauki niepisanej). Platon nie przedstawił w swych pismach rozwinięcia metod dialektyki właśnie dlatego, że zakłada ono uprzednio proces stopniowego wprawiania się i przyswajania, który postuluje *paideia* z VII księgi *Państwa*, choć również go nie ujawnia. Dopiero na końcu dialektycznej drogi sformułować można kolejne określenia sfery naczelných zasad nieobecne w pismach: zrównanie Jednego z Dobrem, definicja Jednego jako najdokładniejszej miary, jednostkowość [Einheitlichkeit] nieokreślonej Dwójni jako ogólnej i uniwersalnej naczelnęj zasady. Dialektyka rozwija się zresztą zarówno w kategoriałnych generalizacjach, jak i elementaryzacjach – a więc wznosząc się i zstępując. Nie chciałbym teraz zagłębiać się w ów temat⁴, zaznaczam tylko, że przez rozpoznanie podobnych pośrednich kroków lepiej dostrzec możemy naczelnę zasady w ich funkcji naczelných zasad.

Zamierzam zamiast tego przedstawić trzy podstawowe zarzuty stawiane powyższemu stanowisku. Pierwszy mówi, że Platon albo w całości zapisał swoją filozofię, albo pozostawił ją nie zapisaną. Ponieważ pisał, zatem nie mógł jej pozostawić nie zapisanej. Widzimy jak na dłoni logiczny błąd owej argumentacji: Platon istotnie pisał, ale nie wynika z tego, że zapisał wszystko – bez popadania w sprzeczność mógł on pewne rzeczy pozostawić nie zapisane! (Argument ów, gdy użyjemy przykładu zapisanych dzieł, staje się własną karykaturą i tym samym prowadzi *ad absurdum*: Platon nie mógłby zatem, jeśli jest autorem *Państwa*, być także autorem *Timajosa* i odwrotnie; lub Goethe jako autor *Fausta* nie byłby też autorem *Egmonta* itd.).

Zadać również należy pytanie, dlaczego właściwie Platon w ogóle pisał, skoro o wiele wyżej cenił ustność. Dwie odpowiedzi podaje sam Platon: odpowiedź bezpośrednią w *Fajdrosie*⁵, gdzie pismu przydana jest przypominająca, hypomnematyczna rola jaką spełniało dla już wiedzącego – argument wzięty z dawnej greckiej kultury dominującej oralności, kiedy to pismu przypadła wyłącznie funkcja utrwalania i przechowywania. Druga, bardziej pośrednia odpowiedź wyłania się z porównania pism Platona z literackimi formami protreptyki i parenezy występującymi w sofistyce i sokratyce⁶. Także pisma Platona stanowią zachętę i wprowadzenie do nauczania w platońskiej Akademii. Obydwie odpowiedzi dostatecznie uzasadniają platońskie zapisane dzieło, także jeśli

⁴ Por. Hans J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, s. 80 i n; *Das neue Platonbild*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 48/1994, s. 6; *Platons ungeschriebene Lehre*, w: *Platons Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, red. Th. Kobusch i B. Mojsisch, Darmstadt 1996, s. 256 i n, s. 261.

⁵ Platon, *Fajdros*, 274B-278E, szczególnie 275A, D, 276D, 278A.

⁶ Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese*, Stuttgart 1959.

chcielibyśmy uwzględnić inne, mniej wyraźne wątki, jak zaprzeczony przez Platona w *Fajdrosie*, choć faktycznie nie do wykluczenia – jednostronnie umieszczony przez współczesnych interpretatorów na pierwszym planie – wątek filozoficznego przekazu.

Drugi zarzut brzmi, że przez staranną i wytrwałą interpretację platońskich pism możemy dojść także bez uwzględnienia przekazu pośredniego do tych samych rezultatów. Przeciwno temu przemawia jednak *ex eventu*, że podobne dokonanie nie udało się w liczącej ponad dwa tysiące lat historii wykładni Platona i że więcej nie będziemy mogli przeprowadzić podobnego eksperymentu, ponieważ znamy już przekaz pośredni, a więc nie możemy już od owej wiedzy abstrahować. Jednostronne próby dowodzenia argumentują w istocie „hypomnematycznie”, tzn. tak, jak czytelnicy przygotowani już w Akademii, a więc powstaje tu błędne koło. Bez podobnej wiedzy właściwa interpretacja pozostawałoby czysto przypadkowa i z pewnością nie można by bronić jej przed interpretacjami alternatywnymi.

Trzecia, domagająca się objaśnienia kwestia dotyczy wewnętrznego rozwoju Platona. Mógłby on mieć miejsce, nie sposób go jednak dowieść. Z ewolucyjnym objaśnieniem konkuruje cały rząd innych wyjaśnień kolejności pism: Platon mógł uporządkować swoje dzieła według dydaktycznego, systematycznego, ekonomicznego, strukturalnego, artystyczno-literackiego lub specyficznie rodzajowego punktu widzenia. Współczesny prymat biograficzno-psychologicznego objaśniania jest zatem chybiony metodycznie. W szczególności nie istnieje żadne pismo podsumowujące pośredni bilans albo aktualny stan platońskiego filozofowania, i to na dodatek z powodu ciągłej zmiany tematów i perspektyw w kolejnych dziełach. Na dodatek dopiero porównanie z ustnym nauczaniem Platona zadecydować by mogło, jak dalece literackie przedstawienie odpowiada wewnętrznemu rozwojowi. Nie ma na to jednak żadnych wystarczających dowodów i dlatego należy pozostać przy *non liquet*. Jakakolwiek chronologiczna relatywizacja przekazu pośredniego jest zatem niewykonalna ani dla pism, ani dla nauki niepisanej.

II

Jeśli więc odniesiemy do siebie obydwie nurty przekazu platońskiej filozofii, a przy tym kierować się będziemy wskazówkami samego Platona, dostrzeżemy szerokie filozoficzno-historyczne perspektywy. W kolejnej części mojego referatu podsumuję je w sześciu punktach.

Po pierwsze, tylko ogarniając całość dialektycznych regresji i progresji wspomnianych w pismach, a zrealizowanych w Akademii, stanie się w ogólnym zarysie jasne, czym właściwie jest platońska dialektyka. Nie jest ona formalistyczna we współczesnym postnominalistycznym sensie, lecz jest treściowo strukturalna. Platońska dialektyka rozwija się raczej wertykalno-hierarchicznie, tzn. wznosi się od tego, co gatunkowe, ku temu, co ogólne, i od tego, co złożone

ku temu, co prostsze – nie horyzontalnie w otwartym następstwie i partytetycznych przeciwstawieniach. Dialektyka Platona nie dąży nieskończenie ku temu, co otwarte i nieokreślone – a raczej jest założona finitystycznie – tzn. dociera do zasadniczych wniosków i rezultatów. Platońska dialektyka nie przebiega alinalnie, lecz konwergentnie, tzn. nie zatrzymuje się na różnicach lub nawet zwielokrotnionych różnicach, lecz prowadzi do ostatecznych jedności i jednoznaczności.

Dlatego też, po drugie, zarysowuje się mocniej jedność platońskiej filozofii: rozpoczyna się ona wielością hermeneutycznych projektów i idealnych znaczeń. Nie pozostawia jednak owej wielości, lecz przekracza ją systematycznie ku ostatecznej jedności ogarniającej różne drogi i ukazującej je jako jej podporządkowane. Jedność ową widzieć należy przede wszystkim formalnie; ostatecznie jest ona treściowo ugruntowana w idei Jednego.

Po trzecie, można trafniej określić miejsce platońskiej filozofii w historii filozofii antyku. Widzimy wyraźniej, że Platon pośredniczy historycznie i systematycznie między presokratykami i neoplatonizmem. Platońska filozofia nie wyznacza obecnego w sofistyce i sokratyce przełomu wobec presokratycznych rozważań naczelnych zasad, a ponadto neoplatonizm późnego antyku nie powstał dopiero w kręgu uczniów późnej Akademii, lecz wielostronnie przygotował go sam Platon. Dotyczy owa uwaga, choć w inny sposób, również Arystotelesa, którego myśl, podobnie jak myśl pozostałych akademików, odnieść należy do całości Platona (a nie tylko do pism) – by dostrzec podobieństwa, ale też dokładniej widoczne różnice⁷. Substancjalnej wagi nabiera tym samym zachodnia idea *philosophia perennis*.

Po czwarte, obustronne wyjaśnianie dwóch nurtów przekazu w kole hermeneutycznym pozwala lepiej zrozumieć wiele centralnych a zagadkowych i niejasnych partii platońskich pism lub nadać im historycznie uzasadniony sens np. metafory *Państwa*, dialogi *Parmenides*, *Fileb* i w pewnym stopniu także *Polityk*; jak też tytuł nie napisanego *Filozofa*.

Wiąże się z tym punkt piąty: pisma Platona są, jak wiadomo, dialogami, których rozmówcy, nawet jeśli są postaciami centralnymi, nie mogą być jednoznacznie uznani za wyrazieli stanowiska Platona. W odniesieniu do pism można by więc wysunąć twierdzenie, że Platon w ogóle nie miał własnych poglądów lub z jakiś przyczyn nie chciał ich ujawniać. Wiarygodne przedstawienie filozofii Platona staje się w tych warunkach praktycznie niemożliwe. W przeciwieństwie do tego relacje z ustnej nauki Platona, wygłaszanej przez niego jednoznacznie we własnym imieniu, dają kryterium i zarazem iście archimedeeski punkt, według którego zidentyfikować możemy również w pismach Platona jego filozoficzne poglądy. Ważne jest to przede wszystkim dlatego, że dopiero teraz pisma owe istotnie uznać możemy za filozoficzne, abstrahując od ich ironicz-

⁷ Por. Hans J. Krämer, *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 26/1972, s. 329-353.

nych lub polemicznych założeń, celów formalnego szkolenia, albo celów ludycznych czy literackich. Dotyczy to także szczegółowej treści pism, które wykazują jednoznaczny kierunek, mianowicie w wykładni metafizyczno-ontologicznej i teoretycznej wykładni naczelných zasad. Bez takiej wstępnej wiedzy pozostają platońskie pisma nie tylko nieskończenie wieloznaczne, lecz byłyby same, gdyby ktoś przypadkowo natrafił na właściwe rozwiązanie, pozbawione jakiegokolwiek gwarancji; interpretacja podlegałaby wielostronnej krytyce i musiałaby sprawiać wrażenie dowolnej.

Zupełnie niewłaściwa jest zatem ocena, według której platońskie dzieła literackie tracą filozoficzną wartość wobec przekazu pośredniego. W ten sposób tylko zyskują one na owej wartości, na tyle – na ile jesteśmy dziś w stanie uznawać poważnie Platona za filozofa-badacza i ująć go wiążąco w jego własnych wypowiedziach. Platon nie będzie więc zwykłym reżyserem hipotetycznych dyskursów, ale stanie się odpowiedzialnym i krytycznym współtwórcą prowadzonej ówczesnie systematycznej debaty.

Po szóste: Jak widzieliśmy, platońską filozofię określa metodyczna i treściowa strukturalizacja dialektyki i jej zamknięta procedura [Durchführung]. Negatywnie oznacza to, że Platon nie jest filozofem konstruującym światopogląd [Weltanschauungsphilosoph], lecz myślicielem systematycznym. Dlatego też nie bez racji mówi się o rozpoczętej w minionym dziesięcioleciu „demitologizacji” Platona. Nie oznacza ono odrzucenia irracjonalnych elementów platońskiej filozofii, które nadal zachowują swoją relatywną wartość (nauka o Erosie, filozoficzna teologia i demonologia, lub też sztuka mitu). Nie oznacza ono również subsumcji Platona pod późniejsze pojęcie systemu (na podobieństwo neoplatonizmu, lub nawet stoi, a z pewnością nie siedemnastowieczne lub heglowskie). To, co w ogóle nazwać można u Platona „systematyką”, musi zostać szczegółowo wykazane w interpretacji całego dostępnego nam w tym wypadku przekazu oraz na podstawie pojęć wypracowanych przez Platona. Wymienić należy w pierwszej linii platońskie rozróżnienie terminologiczne na ontologiczną ‘pierwotność’ [Priorität] i ‘wtórność’ [Posteriorität]⁸, na którym opiera się idea odwzorowywania i nauka o dwóch światach, która w platońskiej nauce ustnej była jednakże opracowana w bogatszy i dokładniejszy sposób w różnych typach linearnego następstwa [Stufenfolgen].

III

Model filozofii Platona wykazuje zatem zgodnie z oczekiwaniami cechy klasycznej metafizyki przedkantowskiej. Obraz Platona uzupełniony, zintegrowany i podsumowany wpływa na aktualną debatę o końcu lub transformacji metafizyki, ponieważ pozwala na precyzyjniejsze formułowanie pytań i alterna-

⁸ Por. *Test. Plat.* 22B, 23B, 32, 34 Gaiser. Także Arystoteles *Met.* III, 1, 995 b 22 nn, V, 11, 1019 a 2 nn; *Eth.Nic.* I, 4, 1096 a 17 nn; *Eth.Eud.* I, 8, 1218 a 1 i n.

tyw. Okazuje się, że pojęcie jedności posiadało konstytutywne znaczenie dla powstania metafizyki, większe nawet niż pojęcie bytu, które odnosi się do niego jak eksplikandum do eksplikansu. Przepuszczalnie uznać można, że wszystkie podstawowe zagadnienia klasycznej metafizyki konstytuuje nagromadzenie i kontaminacja różnych pojęć jedności u Platona. (Myślę tu o: liczbie [Einzahl], prostocie [Einfachheit], szczególności [Einzigkeit], tożsamości jednego wobec innego [Identität des Einen gegenüber dem Anderen], jedności [Einheitlichkeit], totalności. Podstawowe są z tego prostota i szczególność, które wyprzedzają pozostałe pojęcia, podobnie, jak dialektycznie zostają im przyporządkowane najwyższe kategorie bytu w odniesieniu do eleatyzmu). Jedność jako podstawowe pojęcie metafizyki uzasadnia w równym stopniu esencjalne określenie istoty bytu jako tego, co identyczne, substancję jako to, co identycznie trwałe, jedność świata jako całość, transcendencję świata i absolutu jako eksponentnych form jedności.

Platońska dwubiegunowa teoria naczelných zasad prowadzi dalej, jeśli ujmijemy ją jako ustanowienie najwyższych kategorii bytu. Platonizm i związana z nim metafizyka charakteryzująca się prymatem jedności, określoności i identyczności kontrastuje z nowożytnością. Postępujące „odplatonizowanie” współczesności niejako zawarte jest już w platońskiej naczelnej zasadzie wielości, podwójności, różnicy i zmienności, i jednocześnie obecne jest w platonizmie jako swoiste napięcie. Nowożytny proces immanentyzacji wydaje się więc tylko wewnętrznym przesunięciem punktu ciężkości w sferze naczelných zasad od Jedności do Wielości, a z drugiej strony od substancjalności do relacyjności i relatywizacji, aż wreszcie od wieczności do procesualności, czasu i historii – które każdorazowo pomyślane zostały w platońskiej drugiej naczelnej zasadzie. Formalne ramy kategoriałne przetrwały do późnej nowoczesności i ponowoczesności – i tak przykładowo Heidegger, Quine, Derrida lub Lyotard inaczej je tylko akcentują. Platoński dualizm naczelných zasad sięga z ową antycypatywną konceptualizacją późniejszych rozwiązań, a nawet współczesnych, w przeciwieństwie do monistycznego typu metafizyki neoplatonizmu i teologii chrześcijańskiej.

Panoramę ową roztoczyć można jeszcze szerzej, jeśli ujmijemy kategoriałność jako jednoczenie, a kategorie jako formy jedności. Wtedy też filozofia Platona okaże się nie tylko pierwszym wielkim przykładem czysto filozoficznego tworzenia kategorii, ale podstawą wszelkiej kategoriałności dzięki jedności będącej kategorią kategorii. Jedność stanowi podstawę także dla związku kategorii, a przez to także dla zapośredniczonego przez kategorie powiązania bytu i świadomości, nawet jeśli tylko w sensie korespondencyjno-teoretycznego, albo – zamiennie – koherencyjnego lub konsensualnego pojęcia prawdy. Podobne zagadnienia pozostają aktualne bez względu na zmiany ontologicznego statusu kategoriałności i jej transcedentalno-filozoficznych lub lingwistycznych transformacji.

Rekonstrukcja platońskiego ugruntowania metafizyki pozwala wreszcie naszkicować projekt obszernej typologii zachodniej metafizyki. Późniejsze modele metafizyki przypuszczalnie odnoszą się do platońskich podstaw w formie redukcji lub radykalizacji. Chciałbym ów temat zaznaczyć jako pewien program badawczy na przyszłość przechodząc do kolejnego zagadnienia, a mianowicie wydzielenia powstałego niedawno obrazu Platona z ogólnie przyjętych wykładni dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych. Wytyczenie owego podziału w odróżnieniu do właśnie przeprowadzonej klasyfikacji platońskiej myśli nawiązuje do historii metafizyki raczej krytycznie, a chwilami wyłącznie polemicznie.

IV

Pokantowska recepcja Platona naznaczona jest różnorodnymi próbami przekształceń, które albo dystansują się od metafizyki przedkrytycznej, albo też starają się konstruktywnie wbudować Platona we własne filozoficzne stanowisko. Owa tendencja do adaptacji wywodziła się z teoretycznych podstaw ówczesnej hermeneutyki filozoficznej, która różne rozumienia [Um- und Andersverstehen] ujmuje jako istotny moment rozumienia historycznego. Powinien zarazem dzięki temu przezwyciężony zostać obiektywizujący historycyzm. W wypadku Platona rozpoczyna się ów proces od usunięcia metafizyki [Entmetaphysizierung] wobec nowożytnego nominalizmu i immanentyzmu. (Należy odróżniać między krytyką metafizyki odniesioną do dualizmu dwóch światów – inteligibilnego i zmysłowego – a głęboko osadzoną krytyką filozoficznej kategorialności i prymatu bytu tego, co ogólne [Seinsprimat des Allgemeinen]). Wydaje mi się konieczne, by w wypadku Platona, tak jak zazwyczaj, zachować podział między perspektywą historyczną i systematyczną. Jest błędne i bezproduktywne, by mieszać ocenę systematyczną z rekonstrukcją historyczną i by jednocześnie czynić ów drugi krok wraz z pierwszym. Naiwnością jest traktować Platona jako filozofa życia lub egzystencji, albo znów jako teoretyka nauki albo odwrotnie, stylizować go na filozofa życia krytycznego wobec teorii i systemów. Są to skróty powstałe na skutek selekcji i eliminacji. Ich podstawę stanowi zasada hermeneutycznego antyrealizmu, według której w ogóle nie istnieje obiektywny, ponadhistoryczny punkt widzenia pozwalający ocenić określony obraz Platona jako historycznie prawdziwy lub fałszywy. Wszystkie zaproponowane ujęcia wydają się w tym kontekście historycznie uwarunkowane i zasadniczo równoprawne. Historyczność normatywna nakazuje nam jednak, by stosując metodę koła hermeneutycznego ugruntować w tradycji przynajmniej spójność całego platońskiego przekazu, w czym nasze rozwiązanie różni się od selektywnego i opartego na podziałach podejścia współczesnego. Za tego rodzaju integracją przekazu dotyczącego Platona przemawia chociażby osiągnięty dzięki niej wysoki stopień koherencji. Dodać należy, że w pracach współczesnego interpretatora widzimy w zasadzie daleko posuniętą zbieżność wykładni klasyków z jego własnym filozoficznym stanowiskiem. Podejrzewać można, że do czynienia

mamy z pewną projekcją, co do której należy już z góry być sceptycznym. O wiele bardziej wiarygodna będzie interpretacja, której autor prezentuje zupełnie inną filozoficzną opcję niż objaśniany przez niego starożytny myśliciel albo wręcz krytycznie myślicielowi owemu zaprzecza. (Dodać tylko mogę, że w konsekwencji nie powinniśmy ufać interpretatorom, którzy aprobują metafizyczny obraz Platona, gdyż sami myślą metafizycznie). Przyjętej dziś hermeneutyce projekcyjnych zapożyczeń i zawłaszczeń zarzucić więc należy, że służąc terażniejszości uprawia historię tendencyjną i służącą legitymizacji; nie uwzględnia krytycznych i heurystyczno-innowacyjnych możliwości historii. Z punktu widzenia krytyki zachodzącej między historią i terażniejszością nie jest też zresztą możliwe, by powątpiewać w określony historyczny obraz Platona i by odrzucić go tylko dlatego, że nie można połączyć z nim własnych filozoficznych przekonań. Tym samym już z góry wykluczona zostałaby możliwość wzajemnego korygowania błędów między historią a systematyką.

Chciałbym ową myśl o kole hermeneutycznym między częścią i całością rozwinąć nieco bliżej: całościowemu obrazowi Platona zarzucano, że w rezultacie jest on antykwaryczny, a chodzi przecież o to, by interpretować postępowo zarówno treść, jak i sposób, chociażby posiłkując się metodami filozofii analitycznej. Zarzut ów chyba pomijając fakt, że w całościowym obrazie Platona nie chodzi przede wszystkim o jakąś konkretną formę wykładni Platona, ale o zmianę i poszerzenie samego substratu przekazu Platona oraz jego materialnej podstawy, według których budować dopiero można wszelkie wykładnie. Mamy więc do czynienia z dwoma poziomami, które nie mogą być zamieniane i mylone. Lepiej może byłoby mówić o stosunku przechodniości [Supervenienz]. Oto pewne fikcyjne porównanie: Jak dużo pracy mieliby interpretatorzy, gdyby nagle znaleziono jakieś dotychczas nieznanne księgi Demokryta? Ilość wykładni i interpretacji jest potencjalnie nieskończona, ograniczone jest jednak określenie historyczno-filologicznej materii. Dlatego też, w czym powołujemy się na G. Reale⁹, istnieją tylko trzy paradygmaty historycznych badań nad Platonem: neo-platoński, romantyczny oraz uwzględniający przekaz pośredni, choć każdorazowo towarzyszy im wielość zbudowanych na nich wykładni i ocen historycznego stanu rzeczy. Posłużmy się kolejnym przykładem: nie ma żadnej sprzeczności między przekazem pośrednim a metodą analityczną – można ją, jak wykazaliśmy w naszej książce o Platonie¹⁰ – zastosować z równym albo nawet z większym powodzeniem do przekazu pośredniego, jak i do platońskich pism.

Przedstawiłem powyżej obronę finitystycznego ujęcia platońskiego pojęcia dialektyki i filozofii w odniesieniu do współczesnego ujęcia infinitystycznego – chciałbym teraz wątek ów poprowadzić dalej. Obraz Platona z ostatnich

⁹ G. Reale – por. przyp. 2.

¹⁰ Por. H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, rozdz. 9: *The Theory of the Principles in the Light of Analytic Philosophy*, s. 131-146.

dwóch stuleci wspiera się na następującej argumentacji¹¹: Platon, co było i jest mu przypisywane do dziś, prezentuje nam w ostatecznym rozrachunku aporie i opowiada się po stronie agnostycyzmu. Jego filozofia jest możliwa tylko jako nieskończona aproksymacja, która w istocie nigdy nie zbliża się do swego celu, lub jako wykraczanie w nieokreśloną otwartość. Platon może być dlatego ujmowany wyłącznie jako myśliciel kwestii nierozstrzygalnych, inspirator i krytyk nie prezentujący żadnych własnych rozwiązań – tym bardziej nie należy się spodziewać, że stworzył jakąś trwałą teorię albo system. Od romantyzmu więc Platonowi przypisywany jest najczęściej dynamiczny infinityzm filozofowania, który formalnie zmienia platońskie pojęcie dialektyki. Ów obraz otwartego Platona wydaje się odpowiadać współczesnemu samo-rozumieniu i rozumieniu świata [Selbst- und Weltverständnis] nacechowanemu historycznością, skończonością i tymczasowością. Nie jest jednak z góry możliwe, by obraz ów powstał niezależnie od nowożytnej krytyki poznania, wyłącznie na podstawie tekstów Platona. Ujmując dobitniej: dochodzący tu do głosu infinityzm, historyzm, ateologizm i asystematyzm jest postnominalistyczny i zakłada nowożytny rozłam ontologii i teleologii. Stanowisko to zakłada również, że nieokreślona jest u Platona również idea Dobra i nie można jej istotowo zdefiniować ani rozważać. Tak oto nowożytność przedstawia siebie samą w klasycznych tekstach, odzwierciedla i potwierdza się w pewnym obcym jej medium. Współcześni hermeneutycy ujmują owe zjawisko jako prawomocne przewyciężenie historycznego obiektywizmu, teoretycy nauki mówią natomiast o samoprojektującym się kole.

Przekonani jesteśmy, że możemy dowieść, że owe rzekome fragmenty dzieł Platona, na które powołano się jako na argumenty w tej dyskusji, zostały źle zrozumiane. Odnosi się to przede wszystkim do przyjętego pojęcia filozofii, które akcentuje niższość człowieka oddalonego od doskonałej boskiej wiedzy. Na podstawie tekstów Platona należałoby rozumieć pojęcie filozofii nie w sensie prostego postępu, ale cyklicznie powtarzającego się zdobywania wiedzy i jej utraty. Nieskończoność pojawia się przecież w klasycznej greckiej filozofii wyłącznie w formie cyklicznej zarówno w odniesieniu do kosmosu, jak i do życia jednostki. To, że cel ów jest osiągalny czasowo, odpowiada zresztą religijnym doświadczeniom epoki archaicznej i prehistorycznej, które w wysublimowany sposób uchwycone zostały przez Platona. (Książka Karla Alberta o platońskim pojęciu filozofii¹² wyjaśniająca owe zależności przetłumaczona została też na inne języki).

¹¹ Por. H. J. Krämer, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, „Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 62/1988, s. 583-621.

¹² Karl Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989 (także wyd. włoskie i wyd. polskie: *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. Jerzy Drewnowski, Warszawa 1991).

Stwierdzić należy ponadto, że Platon ujął w pismach pewną drogę w dół, pewną progresję, zakładającą udaną drogę w górę. Stawiano zarzut, że Platon nigdy nie zrealizował owego programu pozostającego literacką utopią. Zarzut ów upada w odniesieniu do przekazu pośredniego, w którym Platon przemawiając we własnym imieniu zarysowuje oś owego postępu. Droga ku naczelnym zasadom w porządku poznawczym musi być więc skutecznie doprowadzona do celu (Platon rozwija ową metodę szczegółowo jako własne poglądy).

Trzeci kontrargument: ogląd intelektualny – *noesis* opisywana przez Platona jako cel dialektycznego procesu, jest podobnie jak u Arystotelesa poznaniem niezawodnym, a nie względnym jak dialektyka związana z językiem. Platonowi chodziło o spełnione akty noetyczne – w *Liście VII* chodzi wręcz o akt powtarzanego własnego doświadczenia. Nie sposób ominąć owego opisu jako literackiej fikcji niczym innych fragmentów z dialogów. Ujmowanie *noesis* jako symbolu i metafory nieskończonego dyskursu zawiera już pewną zewnętrzną krytykę postnominalistycznej współczesności zaprzeczającej tekstowi listu, w którym *noesis* wyraźnie wyróżnia się ze wszystkich form dyskursu i posiada odrębny status doświadczenia. Noetyka stanowi jeden z punktów, w którym Platon wyraźnie wykracza poza dialektykę Sokratesa i sokratyków. Widzimy tu oddziaływanie tradycji presokratycznej, przede wszystkim eleackiej.

W owej hermeneutyce uwspółcześniającej Platona funkcjonuje od niedawna jeszcze jeden sposób służący osłabieniu *noetyki*, w tym także historycznemu, w stosunku do relatywistycznego antyrealizmu. *Noesis* uznawana jest za omylną podobnie jak inne sposoby poznania – jej niedoskonałość tkwi w relatywizacji i indywidualizacji. Zauważyć trzeba, że mamy tu do czynienia z krańcowymi pluralistycznymi konsekwencjami nominalistycznego i antyesencjalnego zwrotu, jaki miał miejsce w nowożytności. W *Liście VII* Platon pisał o intersubiektywnej ważności i możliwość sprawdzenia poznania *noetycznego* realizującego się w zupełny sposób¹³. Relatywizacja owego poznania pozbawia sensu pojawiające się w tekście listu wzmianki o metodycznych przygotowaniach. Bezzasadna staje się też kwestia adekwatnego przekazywania treści otrzymanych w jego wyniku. (Adekwatność przekazywania wyników poznania jest problematyczna tylko wtedy, gdy uprzednio gwarantowana jest adekwatność samego poznania). W platońskiej myśli nie istnieją żadne konkretne motywy, by poznanie noetyczne uznać za niespójne.

Chciałbym jeszcze zaznaczyć, że krytyczny historyk filozofii uniknąć powinien błędów nadinterpretacji albo też złego rozumienia formy platońskich pism, z jakimi mieliśmy do czynienia w ostatnich dwóch stuleciach. Chodzi przede wszystkim o zakładaną od czasów Schleiermachera samowystarczalność platońskiego dialogu literackiego. Opiera się ona na ontologicznym przewartościowaniu współczesnego pojęcia literatury i sztuki, których Platon nie stawiał specjalnie wysoko. Nie docenia się więc odpowiednio „wewnętrznej ustności”

¹³ Platon, *List VII* 342E 1n, 343E 2 n, 344A 8 nn, 345B 5-7.

platońskich pism – są one odwzorowaniem i odniesieniem do, w tym wypadku ważniejszej, rzeczywistej rozmowy. Innymi słowy: platońską rozmowę-lekcję między filozoficznym przewodnikiem a uczniem objaśniono w świetle infinitystycznego dyskursu współczesności, a w szczególności wobec partytetyczno-egalitarnego rozumienia dialogiczności. Podobne stanowisko stoi w sprzeczności ze stanem rzeczy wyrażonym w pismach i teoretycznym antyegalitaryzmem Platona.

V

Kontrowersje wokół rzekomej samowystarczalności platońskiego dialogu literackiego, którą należałoby uzasadnić wobec dominacji ustnego nauczania w Akademii, koncentrują się coraz częściej wokół krytyki pisma z *Fajdrosa*. Platon rozwinął w owym dialogu, jeśli zechcemy przeczytać ów tekst bez uprzedzeń, tezę o „wewnętrznej ustności” filozoficznego pisma (w tym literackiego dialogu!), która zostaje odniesiona do realnej dialektyki hypomnematycznie. Platon stawia przed filozoficznym autorem wymóg, by potrafił swym pismom przyjść z pomocą z tym, co najbardziej wartościowe¹⁴. Jest to najważniejsze i najbardziej dokładne odesłanie do przekazu pośredniego zawarte w pismach Platona. Jeśli uznamy je w pełni doniosłości, wtedy całkowicie upadnie współczesna teoria samowystarczalności literackiego i artystycznego dialogu. Zarazem dostatecznie zaznaczy się w pismach Platona wzajemna zależność obydwóch nurtów platońskiego przekazu. Szczegółowe opracowanie owego przyporządkowania stanowi główne zadanie interpretacji Platona. Wykazać można, że przypuszczenie, jakoby obydwa nurty były niewspółmierne, jest niezgodne z intencjami Platona. Jeszcze mniej prawdopodobna jest hipoteza, by odesłania obecne w pismach do tego, co niewypowiedziane, ujmować wyłącznie programowo, tzn. tak, jakby Platon jeszcze albo też w ogóle nie dysponował odpowiednimi rozwiązaniami. (Zresztą hipoteza owa jest wewnętrznie sprzeczna z powodu absurdalnej konsekwencji – tak więc Platon postulowałby tylko filozoficzne uzasadnienie matematyki lub retoryki niczym Jules Verne filozofii przesuwając je na jakąś bliżej nieokreśloną przyszłość. Sprzeczność tej hipotezy ujawnia się ponadto wobec oczywistej treściowej komplementarności i odpowiedniości zachodzącej między obydwojma przekazami i wreszcie wobec chronologicznych związków między *Listem VII*, *Fajdrosem* i *Państwem*¹⁵).

Obrońcy współcześnie ujętej samowystarczalności pism Platona koncentrują się, co jest zrozumiałe, na objaśnieniu tekstu *Fajdrosa* w taki sposób, by zarazem pominąć odniesienia samego Platona do siebie jako autora. Przykładowo bronią więc formalnego i nie związanego z ontologią ujęcia dialektyki idei

¹⁴ Platon, *Fajdros* 275E, 278D.

¹⁵ Por. *Fajdros* 276 E 2 n z *Państwem* 376 D, 501E 4. Do tego W. Luther, *Die Schwäche des geschriebenen Logos*, „Gymnasium” 68/1961, s. 526 i n.

w drugiej części dialogu tak, aby uniknąć konsekwencji, że „to, co bardziej wartościowe”, czym według Platona dysponować powinien filozoficzny autor, odnosi się do nadrzędnych treści chociażby w postaci sfery naczelnych zasad. Jeśli pominiemy jednak mitologiczny aspekt drugiej mowy Sokratesa, to okazuje się, że Platon także we wcześniejszych pismach, jak *Fajdros*, nie prezentował nominalistycznego i konceptualistycznego ujęcia problemu uniwersaliów¹⁶. Potwierdzają to również dowody idei wiarygodnie referowane przez Arystotelesa, respektujące różnicę między tym, co niezmiennie i podlegające przemijaniu¹⁷. Platon w *Fajdrosie* myśli więc hierarchicznie, do czego odpowiednio odnosi się także „to, co bardziej wartościowe”, co wyróżnia filozoficznego autora, a więc do przedmiotów wyższego rzędu.

Drugi kontrargument stanowi zarazem próbę odesłania do terminów dialektycznej techniki prowadzenia rozmowy, którą okazjonalnie stosuje również Platon w krytyce pisma¹⁸, przez co zarazem starano się wykluczyć ontologiczną dialektykę idei. Jednakże podobne wzajemne wykluczanie nie zachodzi, a o technice prowadzenia rozmowy jest mowa, jeśli przyjrzeć się dokładniej, wtedy, gdy na pierwszy plan wysuwa się aspekt przekazu między osobami. W innym wypadku krytyka pisma z *Fajdrosa* zakłada prymat dialektyki idei wobec retoryki, o której mówi druga część dialogu. Gdy krytyka pisma wykazuje wyższość mowy nad pismem, w tle ukazuje się dialektyka idei. Przyjęcie innego założenia oznacza zburzenie głównej myśli *Fajdrosa*, a mianowicie ugruntowania mowy i pisma właśnie w dialektyce idei.

Trzeci argument stanowi wariant wspomnianej już próby wyłączenia Platona spod krytyki pisma. Powinien on zostać zwolniony z obowiązku¹⁹, by przy-

¹⁶ Patrz Ernst Heitsch w różnych pracach, przykładowo w: *Platon Werke*, przekład i komentarz, t. III 4: *Phaidros*, Göttingen 1997², por. do tego krytyczną jednakże trafną recenzję Huberta Benza, w: „Göttingische Gelehrte Anzeige” 250/1998, s. 163-207. (Odnosnie tego tematu: s. 167 i n.).

¹⁷ Podsumowujące podstawowe relacje Arist. *Met.* A 9, 990b 12-22 i M 4, 1079 a 4-19 objaśnione zostają przez relacje z *De ideis* Arystotelesa: *Alexander in met. comm.* CAG I 79-98 Hayduck = 22-38 Harlfinger (w: W. Leszl, *Il De ideis die Aristoteles e la teoria Platonica delle idee*, Firenze 1975). Por. do tego komentarz H. J. Krämera w: *Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, t. 3: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, red. H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983¹, 2003², s. 134-139.

¹⁸ Przykładowo Platon, *Fajdros* 276E 5 n. Do tego E. Heitsch, „Gnomon” 71/1999, s. 291-296, szczególnie 295n (retraktacja w: „Gnomon” 72/2000, s. 189 n: „Sprostowanie”). Z badań Waltera Müri, w: „Museum Helveticum” 1/1944, s.152-168, w żadnym wypadku nie stwierdza on przeciwieństwa między dialektik «techne» oraz dialektik «episteme», lecz ich wzajemne przyporządkowanie [Zusammengehörigkeit].

¹⁹ Patrz Wilfried Kühn, *Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros nichtesoterisch interpretiert*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 52/1998, s. 23-39. Por. tego samego autora, *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la*

chodził swym pismom z pomocą z tym, co bardziej wartościowe, gdyż postulat ów odnosi się tylko do nie-platońskich autorów. Tymczasem utwory Platona zaliczyć można do gatunków poezji i prozy, podawanych przecież przez niego samego jako przykłady, a więc trzeba zastosować także wobec jego dzieł normy filozoficznego przyjsia z pomocą. Ponadto krytyka pisma mówiąca o konieczności dodatkowego dialektycznego objaśnienia odnosi się do każdego rodzaju pisma (a nawet takiego systemu znaków, jak malarstwo)²⁰. Pismo, by użyć znanego porównania, musi przy tym przemilczeć więcej niż pierwotne do niego słowo mówione kierowane do wybranych słuchaczy w określonej sytuacji, tak jak posługuje się nim nauczyciel decydujący o tym, o czym powie, a o czym podczas rozmowy zamilczy.

Przedstawiłem tym samym ogólny przegląd niektórych kontrowersyjnych punktów aktualnej dyskusji.

Zbliżam się też do końca mojego referatu. Intencje, jakimi się kierowałem, podsumować można następująco – filozofię Platona uznać trzeba, i tak należy ją też traktować, za przeciwny biegun nowożytnego *main stream*. Widać przy tym, że kompletne i integratywne historyczne opracowanie platońskiej myśli może stać się czymś epokowym i wyznaczyć orientację dla przyszłych badań. To, co odpowiada historii, jest wciąż systemowo wydajne, w przeciwieństwie do tego, co jest jej zafałszowaniem jako pewna adaptacja.

Określmy raz jeszcze zasady badania nad Platonem zintegrowane dzięki przekazowi pośredniemu:

Po pierwsze, analizować należy dialogi w kontekście stojącej za nimi nauki wewnątrzakademickiej.

Oraz odwrotnie – szczegółowe komentarze przekazu pośredniego uwzględniać powinny literackie dzieła Platona.

Po trzecie, rozwijać należy filozoficzną interpretację oraz badania, jakie formują się na nowo w perspektywie uzupełnianego i unifikowanego obrazu Platona.

przełożyła Joanna Gwiazdecka

Rhetorique et de l'Écriture, Acc. Tosc. di Scienze e Lettere, Studi CLXXXVI/ 2000. Patrz tego szczegółowe odparcie zarzutów przez Th. A. Szlezáka, *Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge?* „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 53/199, s. 259-267.

²⁰ Platon, *Fajdros* 275 E n, por. 275 A, D.

Kazimierz Wolsza

Doświadczenie transcendentálne i transcendentalia

(Opolski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 23 IV 2002)

1. Wprowadzenie

Koncepcja doświadczenia transcendentálnego przedstawiona w niniejszym tekście została wypracowana w obrębie jednej z wielu dwudziestowiecznych odmian filozofii transcendentálne – a mianowicie w niemieckim tzw. transcendentálnym neotomizmie. Nie chodzi tu zatem o doświadczenie transcendentálne w tym rozumieniu, jakie spotykamy w *Medytacjach kartezjańskich* E. Husserla (E. Husserl 1982, s. 26-79; por. L. Claesges, s. 623-624; T. Trappe 1995, s. 178-200; Tenże 1996; J. L. Viellard-Baron 1993, s. 25-37; K. Wolsza 1998, s. 381-198). Filozofia transcendentálna, najogólniej mówiąc, jest teorią apriorycznych warunków naszego poznania. I. Kant następująco określił poznanie transcendentálne: „Transcendentálnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile sposobem poznania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy” (I. Kant 1986, s. 86).

Sytuacja we współczesnym transcendentalizmie, ściślej lub luźniej nawiązującym do zaproponowanego przez Kanta sposobu filozofowania, jest nieco paradoksalna. Z jednej strony możemy spotkać się z często powtarzaniem przekonaniem mówiącym, że paradygmat filozofowania transcendentálnego uległ już wyczerpaniu. Z drugiej jednak strony (przekonująco wykazał to M. Szulakiewicz w swej książce na temat filozofii transcendentálne) można wskazać związki transcendentalizmu z niemal wszystkimi żywotnymi kierunkami filozoficznymi: z fenomenologią, egzystencjalizmem, marksizmem, hermeneutyką, filozofią analityczną, neotomizmem (M. Szulakiewicz 2002, s. 204-205). Żaden z nich nie przeszedł obojętnie obok transcendentalizmu, powstawały więc różne odmiany filozofii transcendentálne, oparte o różne koneksje.

Doświadczenie transcendentálne i jego fenomenologiczny opis są traktowane przez takich filozofów, jak M. Müller, J.B. Lotz, R. Schaeffler, J. Splett, K. Rahner (teolog) jako jeden z etapów argumentacji filozoficznej, stosowanej m.in. w metafizyce dla uzasadnienia metafizycznych twierdzeń. Sama argumentacja transcendentálna spotkała się z szerokim zainteresowaniem na terenie

metodologii filozofii (R. Aschenberg 1978, s. 331-358; R. Bubner 1974, s. 15-27; tenże 1974/75, s. 453-467; R. Chisholm 1991, s. 23-27). Pisał o niej swego czasu nawet R. Rorty (1971, s. 3-14), a posługiwali się nią filozofowie tej rangi, co P. Strawson, czy K. R. Popper, który wręcz uznał ją w niektórych dziedzinach swych dociekań za argumentację rozstrzygającą. Istnieje wiele odmian tej argumentacji, lecz jej ogólna struktura opiera się na definicji warunku koniecznego, *conditio sine qua non*, jako że tak właśnie można rozumieć kantowskie „warunki możliwości”. Rozumowanie, które poszukuje tych warunków, wychodzi od tej definicji. A jest warunkiem koniecznym dla B wtedy i tylko wtedy, gdy jeśli nie A, to nie B. Następnie stwierdzamy, że ma miejsce stan rzeczy B, stąd wnosi się o istnieniu A. Rozumowanie to jest pewną odmianą *tollendo tollens*. Nie sama jego forma jest więc tu problemem, lecz sposób ustalenia pierwszej przesłanki. W jaki sposób ustalamy, że A jest warunkiem koniecznym B?

W dalszym ciągu tekstu przedstawię: genezę problematyki doświadczenia transcendentального, zasadniczą strukturę tegoż doświadczenia oraz próby wykorzystania tego aktu do opracowania jednego z klasycznych problemów metafizycznych, jakim jest problem transcendentaliów.

2. Geneza teorii doświadczenia transcendentального

Teoria doświadczenia transcendentального zrodziła się w dwudziestowiecznej filozofii niemieckiej w wyniku spotkania się dwóch kręgów filozoficznych: niemieckojęzycznej Szkoły Maréchała (O. Muck 1988, s. 590-622; K. Wolsza 1999, s. 64-101) oraz środowiska ukształtowanego głównie przez Heideggera, nazywanego czasem „Kręgiem Fryburskim” (*Freiburger Kreis*).

2.1. Szkoła Maréchała

Powstanie i rozwój filozofii kantowskiej wywołało silne napięcie pomiędzy nową filozofią, określaną mianem krytycznej, a filozofią metafizyczną, utożsamianą z jakąś wersją scholastyki, traktowaną jako dogmatyczna. Ze strony filozofów ukierunkowanych metafizycznie padały pod adresem Kanta i kantyzmu oskarżenia o subiektywizm, relatywizm, sceptycyzm. Ze strony kantystów z kolei formułowane były zarzuty pod adresem metafizyków – o brak krytycyzmu czy o nienaukowość uprawianej przez nich metafizyki. W historii tego napięcia przełomową postacią okazał się belgijski jezuita, Joseph Maréchal (1878-1944) z Wyższego Instytutu Filozofii Uniwersytetu Lowańskiego. W latach dwudziestych XX wieku (1922-1926) ukazywało się jego pięciotomowe dzieło na temat punktu wyjścia metafizyki (jeden z tomów ukazał się jednak dopiero w 1947 roku, już po śmierci autora): *Le point de départ de la métaphysik. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, poprzedzone rozległymi analizami historyczno-filozoficznymi, dotyczącymi takich zagadnień, jak antyczna i średniowieczna nauka o poznaniu (*De l'antiquité à la*

fin du moyen âge, Bruxelles–Paris 1922), opozycja racjonalizm–empiryzm przed Kantem (*Le konflikt du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant*, Bruxelles–Paris 1923), krytyka poznania u Kanta (*Le critique de Kant*, Bruxelles–Paris 1923), tomizm a filozofia krytyczna (*Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain–Paris 1926, idealizm kantowski i postkantowski (*Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*, Bruxelles–Paris 1947).

Najbardziej pionierski był piąty tom tego dzieła, wydany w 1926 roku, dotyczący porównania filozofii tomistycznej i krytycznej. Maréchal zwrócił uwagę na to, że problem relacji wiedzy apriorycznej do wiedzy empirycznej nie pojawił się bynajmniej dopiero u Kanta. Już przecież Platon twierdził, że np. znajomość zasad logicznych nie wywodzi się z doświadczenia, lecz – mówiąc językiem Kanta – umożliwia doświadczenie. Maréchal zwrócił też uwagę na pojęcie *reditio completa subiecti in se ipsum* występujące u Tomasza z Akwinu, opisujące akt, który w dzisiejszym języku nazwalibyśmy aktem ‘refleksji’ czy ‘spozrzenia wewnętrznego’. Według Maréchala, Tomasz i scholastycy byli znaczenie bardziej niż się to na ogół twierdzi świadomi roli podmiotu w aktach doświadczenia przedmiotu, o czym świadczy znana maksyma *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* – cokolwiek jest poznawane, jest poznawane na sposób poznającego. Maréchal dokonał innej interpretacji filozofii Tomasza niż np. E. Gilson (a potem S. Swieżawski i M. A. Krapiec), według którego zasadnicze znaczenie dla niej miało wczesne dziełko Tomasza, *De ente et essentia*. Fakt istnienia jest, wedle tej interpretacji, percypowany bezpośrednio, nawet bez angażowania pojęć. Według Maréchala natomiast, trzeba wyeksponować rolę *reditio completa* w filozofii Tomasza i pokazać, że istniały w niej także elementy krytyki (teorii) poznania. Maréchal zaproponował ponadto drogę filozofowania, wiodącą od analizy podmiotu poznającego do afirmacji istnienia bytu, a nawet bytu absolutnego.

Dzieło Maréchala przełamywało dotychczasową izolację, w jakiej znalazła się filozofia neoscholastyczna. Autor ów zaproponował ponadto bliską mentalności nowożytnej drogę filozofowania. K. Rahner, który wówczas był studentem teologii, wspomina, z jak wielkim napięciem je studiował w latach dwudziestych (P. Imhof, H. Biallowons 1986, s. 28, 49-51). Do prac Maréchala rychło zaczęli nawiązywać inni filozofowie, wywodzący się głównie ze środowisk katolickich, kultywujących tradycję filozofii scholastycznej. W historii filozofii dwudziestowiecznej mówi się o dwóch „Szkołach Maréchala”: francuskojęzycznej i niemieckojęzycznej. Francuskojęzyczną szkołę tworzyli tacy filozofowie, jak I. Gaston, J. Defever, F. Grégoire, G. Isaye. Natomiast do niemieckojęzycznej zaliczamy J. de Vriesa, J. B. Lotza, K. Rahnera, J. Kellera, E. Coretha, O. Mucka, W. Bruggera. Szkoła niemiecka zakorzeniła się głównie w kolegiach jezuickich (dziś w Sankt Georgen, Monachium – dawniej Pullach – i w Insbrucku). Kiedy w połowie lat dwudziestych zaczęły się odradzać niemieckie kolegia jezuickie, po uchyleniu w 1917 r. ustaw antyjezuickich

z czasów *Kulturkampf*, to funkcje wykładowców filozofii były obsadzone przez wychowanków Lowanium, środowiska Maréchal, i holenderskiego Valkenburg, mocno sympatyzującego z tą filozofią.

Dyskusje w Szkołach podążały w dwóch kierunkach: historyczno-filozoficznym i systematyczno-metodologicznym. Z jednej strony toczono spór o to, czy maréchalowska interpretacja filozofii scholastycznej jest słuszna. G. Siewerth w pracy *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* uznał tę interpretację za nieporozumienie (G. Siewerth 1959, s. 227-262). Z drugiej strony zastanawiano się nad tym, czy (niezależnie od tego, czy Maréchal słusnie odczytywał Tomasza, czy też nie) nowy sposób filozofowania, w tym także sposób metafizykowania, może być przydatny w podejmowaniu konkretnych zagadnień filozoficznych. Szkoła niemiecka okazała się pod tym względem trwalsza i bardziej twórcza od francuskiej. Początkowo dominowały w niej analizy porównawcze ‘metody transcendentalnej’ występującej u Kanta (choć Kant nie używał takiej nazwy), załączków tej metody występującej w scholastyce, a wreszcie tej wersji metody transcendentalnej, która została wypracowana w neoscholastyce, znajdującej się pod wpływem Maréchal. Z czasem zaczęto podejmować bardziej śmiało rozważania przedmiotowe z dziedziny metafizyki czy antropologii filozoficznej, opierające się na argumentacji transcendentalnej. Na oryginalność niemieckiej szkoły wpłynęła jeszcze jedna okoliczność – jej otwarcie się na fenomenologię i na filozofię Heideggera.

2.2. Krąg fryburski

Krąg fryburski był środowiskiem filozoficznym złożonym z uczniów E. Husserla, M. Heideggera i M. Honeckera, wykładających we Fryburgu Badeńskim. Należeli do nich M. Müller, G. Siewerth, B. Welte. Środowisko fryburskie silnie żyło tradycją fenomenologii Husserla. Dla fenomenologii zaś naczelnym zadaniem było znalezienie pierwotnego, bezpośredniego, źródłowego doświadczenia filozoficznego, takiego, które gwarantowałyby filozofii status nauki ścisłej, bezzałożeniowej, w którym dokonywałby się kontakt poznawczy z tym, co badane „twarzą w twarz”, „we własnej osobie”. Husserl odnalazł takie doświadczenie w spostrzeżeniu immanentnym, a potem w doświadczeniu transcendentalnym. Samo pojęcie doświadczenia transcendentalnego, jeśli nie liczyć krótkiej wzmianki u W. Diltheya, zostało bowiem wprowadzone i opracowane w jego *Medytacjach kartezjańskich* (1931). Doświadczenie transcendentalne było u niego poznaniem własnej subiektywności transcendentalnej. Husserl pokazał w tym dziele ponadto drogę, jaką należy przebyć, aby dojść do tego poznania, któremu przypisywał najwyższy stopień oczywistości. Jednocześnie jednak, jak wiadomo, droga kolejnych redukcji, a zwłaszcza zastosowanie redukcji transcendentalnej, doprowadziła Husserla do idealizmu transcendentalnego. Zakończeniem drogi Husserla do doświadczenia transcendentalnego było ukazanie, że człowiek jest jedynym prawodawcą sensu. Wielu uczniów Husserla nie mogło

się pogodzić z takim finałem ukazanej przez niego drogi. Szeroka dyskusja w gronie fenomenologów dotyczyła problemu potrzeby stosowania redukcji transcendentalnej z jej wzięciem w nawias tezy o istnieniu świata. Znana jest odpowiedź udzielona przez Husserla Ingardenowi, który kwestionował potrzebę stosowania redukcji transcendentalnej, w której twórca fenomenologii pisał, że jeżeli ktoś zatrzymuje się na etapie fenomenologii ejdetycznej, pozostaje „o niebo całe od zrozumienia fenomenologii”.

W środowisku fryburskim do ukształtowania się pojęcia doświadczenia transcendentalnego przyczynił się najbardziej M. Müller. Bliska mu była metoda fenomenologiczna Husserla, a także filozofia Heideggera, z drugiej strony zaś – tradycyjna opcja ontologiczna w filozofii. Zastanawiał się nad tym, czy możliwy jest „realizm” transcendentalny, czyli taki, który nie zatrzymywałby się na etapie poznania ejdetycznego, a zarazem nie popadałby w transcendentalny idealizm. Musiałaby to być filozofia, która bazowałaby na fundamentalnym doświadczeniu tego, że coś jest, i tego doświadczenia nie brałaby w nawias. Z pomocą przyszło tu myślenie bycia Heideggera.

Dwa wyżej wspomniane środowiska zbliżyły się do siebie. Pod adresem np. J. B. Lotza, umieszczanego w gronie członków niemieckojęzycznej Szkoły Maréchała, stawia się dziś zasadne pytanie, czy zaliczać go jeszcze do tej szkoły, czy raczej, wraz z innymi myślicielami z Fryburga – do pewnej odmiany „Szkoły Heideggera” (Lotz był uczestnikiem seminarium Heideggera w latach 1934-1935 oraz autorem pierwszego studium porównującego metafizykę Tomasa i ontologię fundamentalną Heideggera: J. B. Lotz 1975). Interesującym efektem spotkania się ze sobą tych szkół była teoria doświadczenia transcendentalnego, syntetyzująca tradycje: neoscholastyczną, kantowską, husserlowską i heideggerowską.

3. Struktura doświadczenia transcendentalnego

Wbrew temu, co się czasem mówi o filozofach transcendentalnych wspomnianych szkół, punkt wyjścia ich filozofii nie był podmiotowy. Zasadnicze znaczenie dla nich miało przekonanie o tym, że akt doświadczenia jest aktem całościowym, mającym biegun przedmiotowy i podmiotowy. O ile w doświadczeniu naukowym dąży się do wyzerowania bieguna podmiotowego, o tyle w badaniach filozoficznych należy spenetrować również i ten aspekt doświadczenia. Czasowo pierwszy jest akt doświadczenia przedmiotowego, który nazwany został przez naszych autorów doświadczeniem ontycznym. Uzyskujemy w nim podstawową wiedzę o przedmiocie, o tym, co jest, czy też – mówiąc językiem Heideggera – o *das Seiende*, o poszczególnych bytach. W rozwinięciu wiedzy uzyskanej w tym etapie doświadczenia korzysta się z wielu twierdzeń tradycyjnej metafizyki przedmiotu.

Zasadnicze znaczenie dla doświadczenia transcendentalnego ma jednak zwrot ku podmiotowemu biegunowi, który można w terminologii Tomasa na-

zwać *reditio completa*, natomiast w nowszej terminologii – „aktem refleksji” czy „poznaniem refleksyjnym”. Ażeby poddać poznawczej penetracji świat podmiotowości, potrzebne są do tego odpowiednie metody. Są to przede wszystkim metody fenomenologiczne, wraz z ich redukcjami, czyli czynnościami brania w nawias jednego aspektu fenomenu po to, by wyeksponować w ten sposób inny. Filozofowie transcendentalni wykorzystywali więc redukcje w sensie husserlowskim (za wyjątkiem redukcji transcendentalnej) oraz tę redukcję, o której pisał w *Wykładach marburskich* Heidegger, polegającą na zmianie nastawienia z poznawania bytów na poznanie bycia. Lotz wypracował jeszcze własne odmiany redukcji, które dokonywane są w obrębie jakiejś „różnicy” (*Differenz*). Polegają one na przesuwaniu intencji aktu poznawczego z jednego korelatu tej różnicy na drugi, najczęściej z tego, który jawi się na pierwszym planie (*Vordergrund*), na ten, który jest w tle (*Hintergrund*). Czemu ma służyć takie właśnie postępowanie? Pierwszy cel stanowiło, jak w każdej wersji transcendentalizmu, ujawnienie apriorycznych warunków naszego poznania. Drugim celem, jaki przyświecał tej właśnie wersji transcendentalizmu, stanowiącym o jej oryginalności, było poznanie świata przedmiotowego. Kiedy bowiem w obrębie aktu poznawczego dokonamy oddzielenia tego, co aprioryczne i tego, co pochodzi z doświadczenia przedmiotowego, możemy stawiać dalsze pytania, przede wszystkim pytanie: Jakie własności musi mieć przedmiot, skoro jest on przedmiotem takich, a nie innych aktów poznawczych? Dochodzi tu do syntezy metody fenomenologicznej i transcendentalnej.

Prześledźmy więc obecnie drogę poznania filozoficznego, po dokonaniu zmiany nastawienia z przedmiotu na podmiot, a więc po dokonaniu *reditio subiecti in se ipsum*. Pierwszą odmianą doświadczenia transcendentalnego po dokonaniu tego zwrotu jest doświadczenie ejdetyczne, a więc poznanie istotowe. Można je utożsamić z fenomenologicznym oglądem ejdetycznym, umożliwiającym dzięki zastosowaniu redukcji ejdetycznych. Ośią poznawczą na tym etapie jest różnica ejdetyczna, różnica pomiędzy przedmiotem a jego istotą.

Drugą formą doświadczenia transcendentalnego jest doświadczenie ontologiczne. Dokonuje się ono pomiędzy członami heideggerowskiej różnicy ontologicznej, między bytem a byciem. Zasadniczą metodą postępowania jest tu wypracowana przez Heideggera analityka ludzkiego *Dasein*, według którego *Dasein* jest miejscem ujawniania się prawdy bycia. J. B. Lotz oparł ten etap rozważań na opisie i analizie aktów sądenia. Odpowiedzią podmiotu na poznanie jakiegoś stanu rzeczy jest sąd. Sąd ma strukturę podmiotowo-orzecznikową. Lotz skupił swe analizy na łączniku sądowym „jest”. Według niego, gdy wydawany jest sąd „S jest P”, na pierwszy plan (*Vordergrund*) wysuwa się predykatywna funkcja łącznika (przypisywanie podmiotowi predykatu). Podążając jednak drogą ujawniania tego, co w tle (*Hintergrund*), zwrócił on uwagę na to, że w swym tle łącznik „jest” zawiera inną jeszcze funkcję – funkcję afirmacji bycia. Akt sądenia o podwójnej funkcji (predykatywnej i egzystencjalnej) ujawnia zarazem istnienie w człowieku koniecznego warunku apriorycznego, jakim jest

jego otwarciu na bycie.

Możliwe jest jeszcze jedna redukcja, jakiej dokonuje się w obrębie różnicy metafizycznej, dlatego tę odmianę doświadczenia nazywa się „doświadczeniem metafizycznym”. Jest to różnica pomiędzy tym, co uwarunkowane, a tym, co absolutne, nieuwarunkowane (*Das Unbedingte*). Różnica metafizyczna uświadamia nam, że nasze poznanie dokonuje się w tle jakiegoś absolutu (niekoniecznie ontologicznego, gdyż może to być absolut epistemologiczny). Dla Husserla rodzajem absolutu (pytanie, czy ontologicznego, czy epistemologicznego) była jaźń transcendentna. W poznaniu jesteśmy podobni do wędrowców idących po plaży, skupionych na obserwacji plaży. W tle tych obserwacji jednak zawsze mamy świadomość istnienia morza, które zawsze pozostaje horyzontem. Poznanie skończone dokonuje się w horyzoncie nieskończoności. Redukcja, umożliwiając doświadczenie metafizyczne, polega na zmianie nastawienia, na przesunięciu intencji z pierwszego planu na horyzont. Odkrywamy, że nasza świadomość poznająca jest apriorycznie otwarta na jakiś absolut, na coś nieuwarunkowanego.

Można, po tym etapie doświadczenia, postawić kolejne pytanie transcendentalne – o to, czy istnieją jakieś ontyczne warunki owego otwarcia podmiotu na absolutny horyzont w różnych aktach poznawczych, np. w aktach sądenia. Lotz przechodzi tu do ostatniej odmiany doświadczenia transcendentalnego, jakim jest dla niego doświadczenie religijne, a jego szczególną formą jest medytacja. Jest to poznanie, angażujące wiarę religijną, w którym dochodzi do utożsamienia filozoficznego absolutu z osobowym Bogiem religii.

4. Znaczenie doświadczenia transcendentalnego dla poznania transcendentaliów

U autorów teorii doświadczenia transcendentalnego można dostrzec wyraźną sugestię traktowania tego aktu jako podstawowego doświadczenia filozoficznego (*Grunderfahrung*). Jest ono podstawowe nie w znaczeniu czasowym, gdyż w formie *implicite* współwystępuje ono z aktami doświadczenia przedmiotowego (*in actu exercito*), w formie zaś uwyraźnionej (*explicite*) – po tych aktach. Doświadczenie transcendentalne jest podstawowym doświadczeniem filozoficznym raczej w znaczeniu funkcjonalnym. Zdaniem zwolenników tej tezy, z namysłu nad doświadczeniem transcendentalnym można wyprowadzić zasadnicze twierdzenia metafizyczne. W innej pracy na temat doświadczenia transcendentalnego próbowałem wydobyć te tezy i ukazać sposób dochodzenia do nich, a także uporządkować je w zależności od dziedziny filozofii, do której można je przypisać. Wskazałem na kilkanaście twierdzeń filozoficznych z obrębu metafizyki, filozofii religii i filozofii człowieka, które próbowano uzasadniać przez odwołanie się do doświadczenia transcendentalnego. Niektóre z nich są jednak trudne do przyjęcia bez założenia teologicznej perspektywy rzeczywistości.

Obecnie zwrócę uwagę na jeden tylko problem metafizyczny, podejmowany przez zwolenników teorii doświadczenia transcendentálnego, jakim jest problem powszechnych (w tym znaczeniu „transcendentálnych”) własności bytu, zwanych transcendentálniami. Zaliczono do nich takie własności przypisywane bytom, jak jedność, prawda, dobro, piękno. Transcendentalia są uznawane za powszechne cechy bytu, a więc za własności (wartości), przekraczające wszystkie kategorie. Nazwy poszczególnych transcendentáliów są więc zakresowo zamienne z nazwą „byt”, co wyrażają takie maksymy, jak np. *Ens et verum (bonum, pulchrum) convertuntur* (byt jest zamienny z prawdą, dobrem, itd.) czy też *Omne ens verum (bonum, pulchrum)* (każdy byt jest prawdziwy, dobry, piękny). W. Stróżewski w książce *Istnienie i wartość* napisał, że „teoria transcendentáliów jest zbyt fascynująca i zbyt tajemnicza zarazem, by można było z niej spokojnie zrezygnować i nie rozważyć na nowo jej problematyki” (W. Stróżewski s. 15). W polskiej literaturze problem transcendentáliów od strony metafizycznej i aksjologicznej, obok W. Stróżewskiego, analizowali m.in. tacy autorzy, jak M. A. Krąpiec (1959, s. 5-39; 1961, s. 5-70; 1995, s. 107-180), S. Kowalczyk (1962, s. 119-134), A. Maryniarczyk (1991, s. 102-198; 2000), od strony bardziej logicznej natomiast – T. Czeżowski (1997, s. 55), S. Majdański (1962, s. 41-85) i J. Woleński (1993, s. 274-288).

4.1. Problem percepcji transcendentáliów

Teoria transcendentáliów, „fascynująca i tajemnicza”, rodzi kilka problemów natury metodologicznej. Centralnym problemem jest chyba to, czy faktycznie każde doświadczenie bytu ma swój współczynnik aksjologiczny. Czy rzeczywistość więc przemawia do nas głosem wartości? Jakie wartości rzeczywistości apelują do nas w każdym zetknięciu się z nią, tak że można by je uznać za wartości transcendentálne (powszechne)?

Trudno w udzieleniu odpowiedzi na te pytania odwołać się do jakiejś argumentacji *quasi-deiktycznej*, przez „pokazanie”, że faktycznie w każdym doświadczeniu rzeczywistości doświadczamy jej jako prawdy, dobra i piękna. Wątpliwości co do tego wyraził m.in. J. Tischner, który pisał: „Istotnym następstwem zmiany punktu widzenia jest szczególne *udramatyzowanie* transcendentáliów. Być może gdzieś na wyżynach abstrakcji i wieczności transcendentalia *pokrywają się*, ale doświadczane tak, jak zjawiają się w ludzkim dramacie doczesności, są one w stanie swoistego *sporu*. (...) Właśnie dlatego, że transcendentalia są *sporne*, człowiek odkrywa, iż jego świat jest światem popękanym, i że on sam jest istotą pękniętą” (J. Tischner 1990, s. 46).

Powyższych wątpliwości nie uchylają znane nam podręczniki metafizyki. Oto np. w jednym z opracowań na temat transcendentáliów już w uwagach wstępnych czytamy: „Transcendentálne prawda (*verum*) pomaga nam odkryć, że wszystko, co istnieje, jest nośnikiem prawdy, gdyż jest pochodne od intelektu (Stwórcy lub twórcy). Transcendentálne dobro (*bonum*) uświadamia nam, że byty

realne są nośnikami dobra, gdyż są pochodne od woli (Stwórcy lub twórcy), a transcendentale piękno (*pulchrum*), że rzeczy realne są zawsze syntezą prawdy i dobra, czyli są w swej istocie doskonałe, gdyż są rezultatem uzgodnienia ze sobą intelektu i woli Stwórcy (byty natury) oraz twórcy (wytwory sztuki)” (A. Maryniarczyk 2000, s. 15). Narzuca się tu pytanie, czy mamy tu do czynienia z dyskursem filozoficznym, czy teologicznym. Na jakiej bowiem podstawie przyjmuje się fundamentalne dla całej argumentacji twierdzenie mówiące, że każdy byt jest pochodny od intelektu i woli Stwórcy lub twórcy? Jeżeli przyjmuje się je aktem wiary religijnej lub wydobywa się ze źródeł poznania teologicznego (np. Biblia mówi, że wszystko, co Bóg stworzył, było dobre), wówczas mamy tu do czynienia z argumentacją teologiczną.

Trudności te można by ewentualnie usunąć, gdyby przyjąć następującą kolejność dyskursu metafizycznego: najpierw uzasadnia się istnienie Absolutu, będącego źródłem istnienia bytu, a następnie – jako konsekwencję tej tezy przyjmuje się twierdzenie o tym, że każdy byt (jako pochodny od Absolutu) jest prawdziwy, dobry i piękny. Jednakże, w metafizycznych argumentacjach za istnieniem Boga przyjmuje się jako zasadę argumentacji pierwsze zasady metafizyczne (przede wszystkim zasadę niesprzeczności i racji). Tymczasem pierwsze zasady są traktowane jako rozwinięcie poznania transcendentaliów, np. własność prawdziwości rozwija się w zasadę racji. Mamy więc swoiste sprzężenie: aby uzasadnić istnienie Absolutu, trzeba się posłużyć zasadami, będącymi uwyrażeniem transcendentaliów, aby uzasadnić transcendentalia – trzeba przyjąć istnienie Absolutu.

Reasumując te trudności, trzeba powiedzieć, że doświadczenie bytu jako prawdy, dobra i piękna nie jest jednoznaczne, a proponowane uzasadnienia nie są wolne od dodatkowych założeń ontologicznych. Teorię transcendentaliów można stosunkowo łatwo uzasadnić na gruncie platonizmu oraz na gruncie systemów teistycznych, które zakładają kreację świata przez Stwórcę. W pierwszym wypadku przyjmuje się, że byty świata czasoprzestrzennego noszą na sobie odbitki świata idei, w którym partycypują, są więc nośnikami prawdy, dobra i piękna. W drugim nurcie, przyjmuje się, że świat jest rezultatem aktu stwórczego, a zatem podlega umysłowi i woli Stwórcy. Poza tymi nurtami jednak (platonizmem i teizmem) uzasadnienie przynajmniej niektórych transcendentaliów napotyka na trudności.

4.2. Doświadczenie podwójnie transcendentale

Filozofowie transcendentalni, próbujący ufundować poznanie metafizyczne na doświadczeniu transcendentálním, proponują inną drogę prowadzącą do przyjęcia twierdzenia o prawdzie, dobru i pięknu bytu. Wykorzystując dwuznaczność słowa „transcendentalny” (w sensie kantowskim i w sensie scholastycznym) mówią oni o „doświadczeniu podwójnie transcendentálním”: co do metody (transcendentalne w sensie kantowskim) i co do treści (transcendentalne

w sensie scholastycznym, jako doświadczenie własności przekraczających kategorie bytowe). Dyskurs filozoficzny jest tu oparty na analizie aktów podmiotu, jakie wyzwała w nim kontakt z przedmiotem. Stawiane jest wówczas przytaczane już pytanie o to, jakie własności musi mieć przedmiot sam w sobie, skoro jest on przedmiotem aktów poznania o takich a nie innych własnościach.

Wydaje się, że idąc drogą takiego rozumowania, następującego po analizie ludzkich aktów poznawczych, można w przekonujący sposób dojść do tezy mówiącej o prawdzie bytowej, rozumianej jako *intelligibilitas entis* – inteligibilność, zrozumiałość, racjonalność bytu. Kontakt z przedmiotem wyzwała bowiem w człowieku akt poznawczy, mający racjonalną strukturę. Przekonanie o zrozumiałości bytu można uznać za aprioryczny warunek wszelkiego racjonalnego poznania rzeczywistości. To przekonanie bowiem jest warunkiem stawiania pod jej adresem pytań, podejmowania prób zrozumienia świata, które towarzyszą człowiekowi od początku jego istnienia. Rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych postawił ten problem w jeszcze nowym świetle. Okazało się, że świat przyrody przemawia do człowieka wówczas, gdy pytania stawiane pod jego adresem są wyrażone w języku matematyki. Matematyka, która, jak utrzymują przynajmniej niektórzy filozofowie matematyki, jest wiedzą aprioryczną, okazuje niebywałą skuteczność w poznawaniu rzeczywistości. Można więc, idąc śladami postępowania filozofów transcendentalnych, pytać o to, jaką strukturę musi mieć rzeczywistość, skoro da się z nią prowadzić dialog w języku matematyki, a subtelna struktura matematyczna zrodzona w umyśle człowieka pasuje do rzeczywistego świata. Pytanie to jednych filozofów prowadzi do wniosku, że przyroda ma strukturę matematyzowalną, innych zaś – że przyroda jest matematyczna. Odpowiedź taką można uznać za współczesną wersję tezy mówiącej o *intelligibilitas entis*, która jest inną wersją twierdzenia, że byt jest prawdziwy (*Omne ens verum*) lub że byt jest zamienny z prawdą (*Ens et verum convertuntur*). Albert Einstein tę myśl wyraził w słowach skierowanych do Rabindranata Tagorego: „Jeśli istnieje niezależna od człowieka rzeczywistość, to powinna istnieć prawda odpowiadająca tej rzeczywistości; i zaprzeczenie pierwszej pociąga za sobą zaprzeczenie drugiej” (M. Heller, J. Życiński 1983, s. 123).

Więcej problemów rodzi się z pozostałymi transcendentaliami: prawdą i pięknem. Lotz w każdym przypadku prowadził dyskurs podobną drogą, uważając, że można dojść w ten sposób także do pozostałych transcendentaliów (J. B. Lotz 1978, s. 175-241; tenże 1988; tenże 1990). W doświadczeniu transcendentalnym, będącym podmiotowym aspektem doświadczenia przedmiotu, wypowiada się całe bogactwo bytu, a więc także byt jako prawda, piękno, a nawet świętość. Podstawą dyskursu jest tu akt swego rodzaju miłości dobra, która towarzyszy poznaniu prawdy. Według Lotza, akty te są nierozdzielne i fenomenologiczna analiza może to ujawnić. Skoro z aktami poznania i sądzenia są skomponowane akty miłości i pragnienia, to pytamy się, jakie własności posiada rzeczywistość, skoro wzbudza w człowieku takie akty, jednocześnie ukazując aprioryczne otwarcie człowieka na dobro.

Kolejną własnością, odkrywaną przez Lotza jest świętość bytu, do której dochodzi się na podstawie uczucia szacunku, jaki się rodzi w człowieku w zeknięciu z tym, co jest. W aktach takich byt jawi nam się jako integralny, nieskazy, nienaruszalny, i w tym sensie święty.

Wreszcie piękno bytu zostaje odkrywane na podstawie odczucia w podmiocie radości, jaką wzbudza w człowieku poznanie i miłość. Piękno jest więc pojęte jako synteza i harmonijne przeplatanie się prawdy, dobra i świętości.

5. Podsumowanie

Czy rozważania filozofów, odwołujących się do doświadczenia transcendentnego, rzucają jakieś nowe światło na problem transcendentaliów? Uważam, że możliwy jest dyskurs filozoficzny, biorący za podstawę ludzkie przeżycia poznawcze, zmierzający do uzasadnienia twierdzenia o bytowej prawdzie (pojętej jako inteligibilność). Natomiast rozważania dotyczące pozostałych, poza prawdą, własności wzbudzają u czytelnika pewne wątpliwości. Opisy aktów podmiotu, które są podstawą pytania o własności bytu, brzmią nieco poetycko. Choć wywołują one wrażenie opisów fenomenologicznych, trudno jest jednak dostrzec we wszystkich ludzkich aktach miłość do przedmiotu, radość i szacunek, a to jest przecież podstawą uznania w samym bycie dobra, świętości i piękna. Rodzi się więc tu wątpliwość, czy jest to faktyczny opis podmiotowej strony każdego doświadczenia przedmiotowego, czy też dość sugestywna konstrukcja intelektualna. Bez wątplenia istnieją akty, w których tego typu odczucia wobec przedmiotu się pojawiają. Jest tak w przeżyciu powinności czy też różnego rodzaju w aktach intuicji aksjologicznej, które D. von Hildebrand określał jako fenomen *Affiziertsein* – fenomen „bycia zaczepionym” przez wartości. Zaproponowane przez filozofów transcendentálnych rozważania mogą się okazać przydatne w lepszym opisie i zrozumieniu doświadczenia aksjologicznego, ze wskazaniem warunków jego możliwości. Nie rozstrzygają one natomiast głównego problemu teorii transcendentaliów – czy każdy byt jest wartością i skąd o tym wiemy. Rozważania Lotza (i nie tylko) na temat doświadczenia transcendentnego zacierają ponadto czasem różnicę pomiędzy dyskursem filozoficznym a teologicznym. Często w ich tle znajduje się teologiczna perspektywa, zgodnie z którą to, co jest (byt), jest rezultatem stworzenia, a więc działania istoty rozumnej i wolnej. Najwyraźniej widać to w cytowanym wyżej tekście A. Maryniarczyka, który w punkcie wyjścia przyjmuje, że każdy byt jest dziełem twórcy lub Stwórcy. Takie przejścia lub *implicite* przyjmowane założenia teologiczne zdarzają się niejednokrotnie u filozofów teistycznie ukierunkowanych. Są one zrozumiałe, byłoby jednak pożądanym, aby wyraźnie zaznaczyć, że autor przechodzi w swym dyskursie do argumentacji o charakterze teologicznym. Jest tak np. w książce M. Hellera *Sens życia i sens wszechświata*, której autor nadał podtytuł *Studia z teologii współczesnej*. Mamy tu wyraźną informację o tym, że „cała książka jest pisana z perspektywy kogoś, kto chrześcijaństwo przyjął za

swoją religię. (...) Jest to więc argumentacja teologiczna” (M. Heller 2002, s. 15). W takiej perspektywie (autor mówi o „filozofii teologii”) może ulec wzmocnieniu teza przypisująca światu cechę racjonalności, odkrywaną w poznaniu filozoficznym. Mogą też zyskać swe uzasadnienie tezy przypisujące rzeczywistości inne wartości. Heller pisze o tym następująco: „Jeśli, stwarzając świat, Bóg działał celowo, to możemy mówić o wartości Wszechświata. Sens Wszechświata ma aspekt aksjologiczny” (Heller 2002, s. 194).

Literatura

- Aschenberg R., 1978: *Über transzendente Argumente. Orientierung in einer Diskussion zu Kant und Strawson*, „Philosophisches Jahrbuch” 85, s. 331-358.
- Bubner R., 1974: *Zur Struktur der transzendentaler Argumente*, w: *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, t. I, Berlin-New York, s. 15-27.
- Bubner R., 1974/75: *Kant, transcendental arguments and the problem of deduction*, „The Review of Metaphysics” 28, s. 453-467.
- Chisholm R., 1991: *Co to jest argument transcendentalny?*, przeł. J. Rabus, „Principia” nr 4, s. 49-33.
- Claesges E., *Erfahrung transzendente*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. II, s. 623-624.
- Czeżowski T., 1977: *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, „Ruch Filozoficzny” 35, nr 1-2, s. 54.
- Heller M., 2002: *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów.
- Heller M., Życiński J., 1983: *Drogi myślcych*, Kraków.
- Husserl E., 1982: *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa.
- Imhof P., Biallowins H. (red.), 1986: *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf.
- Kant I., 1986: *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa.
- Kowalczyk S., 1962: *Próba opisu jedności transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 10, z. 1, s. 1191-134.
- Krapiec M. A., 1959: *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, „Roczniki Filozoficzne” 7, z. 1, s. 5-39.
- Krapiec M. A., 1961: *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne” 9, z. 1, s. 55-70.
- Krapiec M. A., 1995: *Metafizyka*, Lublin.
- Lotz J. B., 1975: *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein*, Pfullingen.
- Lotz J. B., 1978: *Transzendente Erfahrung*, Freiburg-Basel-Wien.
- Lotz J. B., 1988: *Die Grundbestimmungen des Seins. Einheit, Wahrheit, Gutheit, Heiligkeit, Schönheit*, Innsbruck-Wien.
- Lotz J. B., 1990: *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt a. M.

- Majdański S., 1962: *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 10, z. 1, s. 41-85.
- Maryniarczyk A., 1991: *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lublin.
- Maryniarczyk A., 2000: *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000.
- Muck O., 1988: *Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. II, Graz-Wien-Köln.
- Porębski Cz., 2001: *Co nam po wartościach?*, Kraków.
- Rorty R., 1971: *Verificationism and Transcendental Arguments*, „Noûs” 5, s. 3-14.
- Siewerth G., 1959: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln.
- Szulakiewicz M., 2002: *Obecność filozofii transcendentalnej*, Toruń.
- Tischner J., 1990: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris.
- Trappe T., 1995: *Zur Vorgeschichte der „tranzendentale Erfahrung”*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 38, s. 178-200.
- Trappe T., 2000: *Transzendente Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre*, Basel.
- Trochimska-Kubacka B., 1999: *Absolutyzm aksjologiczny*, Wrocław.
- Viellard-Baron J. L., 1993: *L'expérience métaphysique et le transcendental*, „Kant-Studien” 84, s. 25-37.
- Woleński J., 1993: *Dwie koncepcje transcendentaliów*, w: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. L. Zbucka, Kraków-Warszawa.
- Wolsza K., 1997, *Problematyka transcendentaliów w interpretacji J. B. Lotza*, „Studia Philosophiae Christianae” 33, nr 2, s. 144-153.
- Wolsza K., 1998: *Doświadczenie transcendentalne w fenomenologii Husserla*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 18, s. 381-398.
- Wolsza K., 1999: *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Opole.

Zdzisława Piątek

Etyka a inżynieria genetyczna*

(Olsztyński Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 13 XII 2002)

Odwolując się do etyki w kontekście inżynierii genetycznej będę się odwoływać do tradycji etyki ufundowanej autonomicznie. Uważam bowiem, podobnie jak Kazimierz Twardowski, że w etyce istnieje możliwość racjonalnej argumentacji, a w uzasadnianiu kryterium etycznego należy się odwoływać do odpowiednio rozumianej istoty człowieczeństwa. W duchu etyki naukowej Twardowskiego przyjmuję, że cechami znamionującymi postępowanie człowieka są świadome i rozumne regulowanie życia społecznego oraz dążenie do rozsądnego transcendowania przyrodniczych ograniczeń zarówno w odniesieniu do środowiska, jak i w odniesieniu do własnego organizmu.

Wiele wskazuje na to, że już na obecnym etapie rozwoju cywilizacji został osiągnięty pewien punkt krytyczny, skłaniający do radykalnej zmiany moralnej oceny ludzkich dokonań zarówno w dziedzinie panowania nad przyrodą, czyli transcendowania przyrodniczych ograniczeń, jak i w dziedzinie panowania nad swoją własną naturą. I o ile granice ludzkiego panowania w przyrodzie są obecnie wyraźnie widoczne, to granice swobody w przekształcaniu swej własnej natury oraz natury pozaludzkich istot żywych są zaledwie przeczuwane i są jeszcze całkiem mgliste. Określenie tych granic uważam za największe wyzwanie moralne pod adresem etyki u progu XXI wieku. Wymaga ono rzetelnego rozpoznania sytuacji człowieka w biosferze na obecnym etapie rozwoju historycznego oraz nowego rozpoznania istoty człowieczeństwa pozwalającego rozstrzygać, czy i w jakim sensie człowiek może być Panem życia i śmierci.

Aby uzasadnić ograniczenia, które powinny być nałożone na wykorzystywanie technik udostępnionych dzięki rozwojowi inżynierii genetycznej, rozważę po kolei:

- możliwości manipulowania genami, których dostarcza inżynieria genetyczna,
- ograniczenia inżynierii genetycznej wynikające z natury procesów tkwiących u jej podłoża,

* Jest to skrócona i nieco zmodyfikowana wersja obszernego artykułu *Ludzkość wobec wyzwań ze strony inżynierii genetycznej*, opublikowanego w książce: *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, red. Marta Kudelska, wyd. Collegium Columbinum, Kraków 2001.

- czy wykorzystanie wszystkich możliwości stworzonych przez inżynierię genetyczną jest moralnie dopuszczalne?

1. Nowe możliwości manipulowania genami

Przedmiotem zainteresowania inżynierii genetycznej są nowe techniki manipulowania genami bez ograniczenia barierami gatunkowymi. Są to nowe techniki klonowania i rekombinowania DNA umożliwiające dzięki rozwojowi biologii molekularnej. Wprawdzie inżynieria genetyczna może być rozpatrywana jako kontynuacja technik hodowlanych stosowanych od zarania dziejów w procesach doboru sztucznego, jednakże jej możliwości – wskutek przekraczania barier gatunkowych – są nieporównywalnie większe.

Podstawą możliwości wykorzystywanych przez inżynierię genetyczną jest jedność fundamentalnych mechanizmów życia polegająca na tym, że uniwersalnym nośnikiem informacji genetycznej w całej biosferze są makromolekuły DNA. Dzięki temu możliwe jest manipulowanie uniwersalnymi nośnikami informacji, czyli genami zapisanymi w sekwencji nukleotydów tej makrocząsteczki. Uniwersalny jest także kod, według którego informacja jest odczytywana i tłumaczona w procesach syntezy białek. Informacja genetyczna zawarta w DNA (lub w RNA w przypadku wirusów) określa podstawowe struktury i funkcje każdej istoty żywej. U organizmów eukariotycznych informacja ta jest zgromadzona w jądrze komórkowym i jest precyzyjnie powielana zarówno w procesach mitozy, czyli w procesach podziału komórek somatycznych, jak i w procesach mejozy, czyli w procesach poprzedzających tworzenie gamet, za pośrednictwem których informacja jest transmitowana do następnego pokolenia.

Molekularna jedność życia umożliwia naukowcom badającym jego przejawy posługiwanie się organizmami prostszyimi w celu badania tych samych mechanizmów funkcjonujących we wszystkich organizmach wyższych, łącznie z człowiekiem. Uniwersalne mechanizmy przekazywania informacji – w tym uniwersalne procesy transkrypcji i translacji kodu sprawiają, że manipulacja genami jest możliwa niezależnie od stopnia pokrewieństwa między organizmami. Dlatego też jeżeli do genomu bakterii wprowadzimy ludzkie geny, to komórkowa „maszyna” bakterii kopiuje je tak samo, jak swoje własne geny i działa zgodnie z instrukcją, którą one zawierają. Dzięki temu włączając w genom bakterii ludzki gen (czyli odpowiedni fragment DNA) zawierający informację dotyczącą syntezy insuliny, można je zmusić do syntezy tego specyficznego ludzkiego białka. Na tej samej zasadzie wirusy, które jak wiadomo stanowią garstkę genów zawiniętych w białkowy płaszcz – zakażając konkretny organizm, wykorzystują jego „maszynę” do replikacji własnych kopii. Specjaliści w dziedzinie inżynierii genetycznej wykorzystują te same uniwersalne mechanizmy życia, co wirusy i na obecnym etapie rozwoju inżynierii genetycznej to właśnie wirusy są wykorzystywane do włączania pożądanego genów do genomu transgenizowanych roślin i zwierząt.

Ogromny postęp w dziedzinie inżynierii genetycznej, który dokonał się w ciągu ostatnich dziesięcioleci XX wieku zawdzięczamy odkryciu tzw. enzymów restrykcyjnych, które potrafią pociąć kwasy nukleinowe na kawałki nie niszcząc zawartej w nich informacji. Enzymy restrykcyjne zostały „wynalezione” przez bakteriofagi jako mechanizm obronny przeciwko atakującym je wirusom. Bakterie zaatakowane przez wirusy potrafią je skutecznie unieszkodliwić siekając na kawałki RNA wirusów przy użyciu enzymów restrykcyjnych. Wykorzystując te enzymy jako swego rodzaju „nożyce”, specjaliści od inżynierii genetycznej mogą wycinać odpowiednie geny i przenosić je z genomu jednych organizmów do drugih. Rośliny i zwierzęta posiadające w swoim genomie geny pochodzące od innych gatunków to zwierzęta i rośliny transgeniczne, określane także jako „organizmy genetycznie modyfikowane” (GMO). Możliwości transgenizacji są obecnie szeroko wykorzystywane. W różnych laboratoriach świata istnieją tysiące transgenicznych zwierząt i roślin wprowadzanych potem do hodowli lub wykorzystywanych do produkcji poszukiwanych leków, albo też do badań testujących ich działanie. Zawierają one w swoich genomach tysiące obcych genów (w tym również ludzkich genów), które modyfikują funkcjonowanie tych organizmów zgodnie z oczekiwaniami człowieka.

Istnieją różne działy inżynierii genetycznej wyróżniane na podstawie technik, które są w nich wykorzystywane. I tak np. terapia genowa, to leczenie chorób o podłożu dziedzicznym polegające na monitorowaniu wadliwie działających genów i zastępowaniu ich genami działającymi prawidłowo. Inaczej mówiąc terapia genowa to swego rodzaju praca korektorska wykonywana na ludzkim genomie. Warto może przypomnieć, że pojęcie „genomu” odnosi się do zestawu genów zawartych w jądrze komórkowym, zaś pojęcie „genotypu” odnosi się do całego zestawu genów zawartych zarówno w jądrze komórkowym, jak i w cytoplazmie. Geny zawarte w cytoplazmie są transmitowane z pokolenia na pokolenie za pośrednictwem komórki jajowej i nie podlegają rekombinacji w procesie mejozy. Są one zlokalizowane w mitochondriach, które działają jako siłownie dostarczające energii. Mitochondria to prawdopodobnie „zniewolone” bakterie, które miliardy lat temu we wczesnych fazach ewolucji życia zostały włączone w strukturę komórki. Mitochondria rozmnażają się przez podział, a zawarta w nich informacja genetyczna to archaiczny zestaw genów kierujących za pośrednictwem odpowiednich enzymów przebiegiem procesów oddychania. Na razie inżynieria genetyczna nie dokonuje manipulacji w obrębie tego archaicznego zestawu genów. Terapia genowa i monitoring genetyczny to dwie dziedziny inżynierii genetycznej, z którymi ludzkość wiąże ogromne nadzieje w dziedzinie leczenia chorób uwarunkowanych genetycznie i jeszcze większe obawy w związku z możliwością wykorzystania ich do celów eugenicznych. Inną dziedziną inżynierii genetycznej są tzw. biotechnologie, czyli techniki korzystania z *naturalnych laboratoriów* (takich, jak np. rybosomy) do syntezy niezwykle cennych hormonów i innych białek wykorzystywanych w celach terapeutycznych lub diagnostycznych. Zadaniem biotechnologii jest kierowanie przebiegiem procesów biologicznych w taki sposób, aby spełniały ludzkie

oczekiwania. W tej dziedzinie niezwykle obiecujące są badania dotyczące mechanizmów sterowania genetycznego w procesach różnicowania tkanek, gdyż ich oprowadzenie umożliwiłoby wytwarzanie organów zamiennych. Rozwój biotechnologii prowadzi także do rewolucji w niektórych działach przemysłu farmaceutycznego, jest więc sponsorowany przez potężne firmy farmaceutyczne, konkurujące na rynku produkcji leków nowych generacji.

Jeszcze inną dziedziną inżynierii genetycznej jest możliwość manipulowania genami regulatorowymi w procesach rozwoju embrionalnego. W wyniku tego typu zabiegów można otrzymywać zwierzęta chimeryczne, np. dwugłowe drosophile, albo drosophile z oczami na skrzydłach, z odnóżami na głowie itp. Francois Jacob sugeruje, że możliwość tworzenia istot hybrydowych sprzecznych z naturą wskrzesza strach i przywołuje monstra z obrazów Hieronima Boscha. Na szczęście, eksperymenty w tej dziedzinie na razie nie znajdują zbyt wielu sponsorów, gdyż nie przynoszą doraźnych zysków.

Najbardziej kontrowersyjną techniką udostępnioną dzięki rozwojowi inżynierii genetycznej to klonowanie, czyli rozmnażanie wegetatywne bez udziału gamet. Klonowanie roślin było od dawna wykorzystywane jako technika namnażania wartościowych i pożądanych odmian roślin, zwłaszcza w sadownictwie. Jednakże rozwój inżynierii genetycznej udostępnił nowe metody klonowania, które mogą być wykorzystywane zarówno do klonowania zwierząt, jak i roślin. Należy do nich klonowanie metodą transplantacji jąder komórkowych, tak powstała Dolly. Z niezapłodnionej komórki jajowej usuwa się haploidalne jądro komórkowe i wprowadza się diploidalne jądro z komórki somatycznej klonowanego organizmu. Jak wiadomo, w każdej komórce somatycznej każdego organizmu przechowywana jest kompletna informacja genetyczna określająca struktury i funkcje tego organizmu, a to znaczy, że geny zawarte w którejkolwiek z tych komórek są zdolne do zbudowania całego organizmu. Teoretycznie oznacza to, że jest tyle osobników możliwych do stworzenia przez klonowanie, ile komórek liczy dany organizm. W wypadku zaistnienia Dolly wykorzystano jądra z komórek gruczołów mlecznych. Rozwijający się zarodek ma w wypadku klonowania taki sam genom, jak genom klonowanego organizmu. W wyniku różnicowania jądra komórki somatycznej – w środowisku cytoplazmy komórki jajowej – powstają wszystkie tkanki klonowanego organizmu. Wyczyn klonowania polega na tym, żeby jądro komórkowe wyjęte z konkretnej tkanki, czyli takie, które już zaktualizowało swoje możliwości rozwojowe i funkcjonowało jako jądro komórek gruczołów mlecznych zmusić, aby „wystartowało od nowa”, czyli żeby nabyło zdolności totipotencjalne i wytworzyło cały organizm. Na obecnym etapie rozwoju inżynierii genetycznej do zainicjowania tych – na razie jeszcze zupełnie nieznanych – procesów różnicowania jądra komórki somatycznej w cały organizm potrzebna jest cytoplazma komórki jajowej. Jest więc teoretycznie możliwe, że kiedyś, kiedy już będziemy wiedzieli, na czym polegają procesy różnicowania w rozwoju embrionalnym, to uda się pobudzić do rozwoju konkretne komórki somatyczne (bez udziału cytoplazmy komórki jajowej)

i będziemy mogli rozmnażać zwierzęta podobnie, jak to robimy rozmnażając np. wierzby z kawałka gałązki. Stąd zresztą wywodzi się nazwa „klon”, czyli gałązka.

Podsumowując rozważania dotyczące możliwości manipulowania genami, które wykorzystuje inżynieria genetyczna, pragnę podkreślić, że na obecnym etapie rozwoju biologii molekularnej techniczne możliwości manipulowania informacją genetyczną są o wiele większe, aniżeli rozumienie języka molekularnego, w którym ta informacja jest zawarta. Dlatego też przeciwnicy inżynierii genetycznej ostrzegając przed zagrożeniami, wprowadzają pojęcie *biologicznego skażenia naturalnej puli genowej*. Polega ono na tym, że w wypadku tworzenia organizmów transgenicznych wprowadzamy do puli genowej transgenizowanego gatunku geny pochodzące z innych gatunków mimo, że ani nie potrafimy przewidzieć, jakie mogą być dalekosiężne skutki działania takiej modyfikacji, ani nie potrafimy ich stamtąd wyjąć. Są to działania podobne do wrzucania nowych kulek do bębna gatunkowej maszyny losującej nowe zestawienia genów w przebiegu procesów ewolucyjnych. Na obecnym etapie rozwoju inżynierii genetycznej jesteśmy całkowicie bezsilni w usuwaniu biologicznego skażenia naturalnej puli genowej. Istnieje taka możliwość, że manipulując genami na dużą skalę ludzkość może uruchomić moce, nad którymi nie będzie w stanie zapanować.

2. Jakie ograniczenia inżynierii genetycznej wynikają z natury procesów tkwiących u jej podłoża?

Ze względu na obecnie wykorzystywane techniki, inżynieria genetyczna może zmieniać tylko te przejawy życia, które są jednoznacznie określone w języku molekularnym. Jest ona całkowicie bezradna na poziomie tych wszystkich przejawów życia, które wyzwoliły się spod kontroli genów i są wyuczone w trakcie doświadczenia indywidualnego w przebiegu procesów ontogenezy. Można zmusić szczura, wszczepiając mu odpowiednie ludzkie geny, do produkowania ludzkich hormonów, ale nie można posługując się technikami inżynierii genetycznej zmusić go do odnajdywania konkretnej drogi w labiryncie, tego szczur musi się nauczyć w rezultacie doświadczenia indywidualnego. Znaczna część zachowania zwierząt kręgowych, a zwłaszcza ssaków, jest wyuczona w trakcie rozwoju indywidualnego i te funkcje nie podlegają manipulacjom technikami inżynierii genetycznej.

Na obecnym etapie rozwoju inżynierii genetycznej nie podlegają im także wszystkie cechy uwarunkowane współdziałaniem bardzo wielu genów i środowiska, takie jak np. inteligencja, agresja, posłuszeństwo, czy długowieczność. Dlatego też niezwykle mało prawdopodobne jest, żeby genetycy znaleźli gen długowieczności. Badania genetyczne w obrębie populacji ludzi długowiecznych mogą się przyczynić do poznania genów sprzyjających długowieczności w sprzyjających warunkach życia. Tryb życia i sposób odżywiania się będą zapewne równie ważne jak predyspozycje genetyczne, podobnie jest z tzw. genem alkoholizmu, genami agresji i wielu innymi.

Mimo niewątpliwych sukcesów inżynierii genetycznej pytanie o to, do jakiego stopnia geny kontrolują i determinują ludzkie zachowanie pozostaje nadal kwestią otwartą. Można wprawdzie dowieść, że geny wpływają na zachowanie, ale nie można pokazać, w jaki sposób geny sprawują kontrolę nad zachowaniem. Nie można tego wykazać zarówno w wypadku kręgowców jak i w wypadku człowieka, którego genom jest sprzężony ze środowiskiem za pośrednictwem tak niewyobrażalnie skomplikowanej struktury, jak ludzki mózg i związany z nim umysł. Genetyka nie rozwiąże problemów etologii, a tym bardziej socjologii, chociaż rozpoznanie genetycznie uwarunkowanych mechanizmów, za pośrednictwem których biologiczne predyspozycje są sprzężone ze środowiskiem może w znacznym stopniu ułatwić zrozumienie zarówno istoty procesów ewolucyjnych, jak i ewolucji człowieka. Jeżeli bowiem prawdą jest twierdzenie Francois Jacoba, iż logika ewolucji życia polega na tym, że w trakcie przebiegu tego makroporocesu następuje coraz to większe otwarcie systemów biologicznych na oddziaływanie ze środowiskiem, to znaczy, że pojawia się coraz większy luz między genotypem a jego fenotypową realizacją i tym samym, w zakresie tego luzu osłabia się moc oddziaływania inżynierii genetycznej. Nie można bowiem zwiększać jednocześnie determinacji genetycznej i plastyczności fenotypowej organizmów. Gdyby geny mogły determinować zachowanie równie bezpośrednio, jak produkcję enzymów, to rozwinięte mózgi byłyby istotom żywym zupełnie niepotrzebne. Wówczas także nie byłoby sporów o to, na czym polega zachowanie mądre i głupie, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, ani też o to, na czym polega szczęście i nieszczęście, a normy moralne obowiązywałyby z nieuchronną koniecznością. Wówczas społeczności ludzkie przypominałyby społeczności owadów, z tym, że sposoby organizacji życia społecznego mogłyby posiadać więcej genetycznie uwarunkowanych wariantów. Tylko wtedy mogłyby się spełnić wszystkie magiczne możliwości inżynierii genetycznej, o której piszą entuzjaści tej dziedziny nauki, spekulując o możliwości zaprojektowania *lepszyc* ludzi, o genach *szczęścia*, *posłuszeństwa* itp. Są to jednak złudzenia, które znikają w momencie refleksji nad naturą mechanizmów tkwiących u podłoża technik wykorzystywanych przez inżynierię genetyczną. Niektórzy mówiąc o *genach szczęścia*, wskazują np. na geny produkujące melatoninę, która jak wiadomo ułatwia sen i zasypianie. Twierdzą oni, że dobrze spać, to znaczy być szczęśliwym. Podobne nieporozumienia i manipulacje językiem są źródłem zarzutów, że klonowanie prowadzi do powielania ludzkiej osoby, a tym samym do naruszenia indywidualnej identyczności i niepowtarzalności każdego człowieka. Jak wiadomo, klonowanie dotyczy genotypu i ze swojej istoty nie może dotyczyć klonowania osoby, która powstaje w wyniku doświadczenia indywidualnego i niepowtarzalnej historii konkretnej jednostki ludzkiej. Klony posiadające ten sam genotyp mogą mieć całkiem różne osobowości, jeżeli mają różne doświadczenia i wychowywały się w różnych środowiskach kulturowych.

3. Czy wykorzystanie wszystkich możliwości stworzonych przez inżynierię genetyczną jest moralnie dopuszczalne?

Mimo że inżynieria genetyczna nie jest w stanie zaprojektować *lepszyc* ludzi, ani odkryć *genu szczęścia*, gdyż samo jego pojęcie jest absurdalne, podobnie jak pojęcie osiągnięcia przez klonowanie osobowej nieśmiertelności, to jednak możliwości, które ona stwarza w zakresie manipulowania zjawiskami uwarunkowanymi przez geny są olbrzymie. Pojawiają się stwierdzenia, że biologowie dokonując transgenizacji, *zaczynają grać genami w boskie gry*, gdyż celowo stwarzają nowe rekombinacje informacji genetycznej, a przez to wywierają bezpośredni wpływ na przebieg procesów ewolucyjnych w rdzeniu życia. Manipulując genami, mogą zmieniać kolor oczu, barwę skóry, czy też płeć noworodka, a także eliminować wrodzone anomalie we wczesnych fazach rozwoju ontogenetycznego. Z punktu widzenia tradycyjnej etyki, tego typu zabiegi dokonywane na ludzkich embrionach są moralnie nieakceptowalne, gdyż dziecko przestaje być traktowane jako niespodzianka (ze względu na swoje uposażenie genetyczne) i jako *dar od Boga*, a staje się produktem, którego cechy biologiczne zostały zaprojektowane na zamówienie. W wypadku reprodukcyjnego klonowania ludzi zmiany w strukturze rodziny i w relacjach pokrewieństwa byłyby jeszcze bardziej radykalne, gdyż wówczas dziecko miałoby tylko jednego rodzica, rodzic byłby bliźniakiem swojego dziecka, a heteroseksualne małżeństwo należałoby uznać za *rodzaj kulturowego konstrukt*. Taki świat wymagałby nowego ładu moralnego, gdyż tradycyjna etyka okazuje się niewydolna w obliczu możliwości stwarzanych przez inżynierię genetyczną. W swoim dążeniu do panowania nad własnym organizmem, podobnie jak i w dążeniu do panowania nad światem, ludzkość uczyniła ogromne postępy, stając się stopniowo Panem życia i śmierci, nic też dziwnego, że tradycyjna etyka nie umożliwia rozstrzygnięcia dylematów moralnych pojawiających się w nowej sytuacji. Zamiast rozumnie rozstrzygać nowe dylematy moralne, tradycyjna etyka piętnuje wszystko, co nowe jako moralne zło i zakazuje korzystania z nowych możliwości w imię naruszania godności ludzkiej. Taka postawa jest wyrazem bezradności w nowej sytuacji, czyli wobec wyzwań stworzonych przez naukę i technikę.

Na gruncie etyki autonomicznej, którą tu przywołuję, godność ludzka jest ufundowana na rozumności człowieka i określając granice ludzkiej autonomii, należy się do niej odwołać. Można zatem przyjąć podobnie, jak to czynił Kazimierz Twardowski (*Etyka*, 1994, s. 51), że różnica między dobrym a złym postępowaniem polega na zgodności lub niezgodności postępowania z cechami znamionującymi postępowanie człowieka, czyli cechami, które stanowią istotną różnicę między człowiekiem a innymi istotami żywymi. Jest to kryterium etyczne zbieżne z takim rozumieniem istoty człowieczeństwa, w którym podkreśla się, że osobliwość człowieka polega na tym, iż dostosowując się do świata, potrafi także dostosowywać świat do swoich potrzeb. Dostosowywanie świata do ludzkich potrzeb dokonuje się dzięki rozwojowi nauki i techniki, zatem rozumne korzystanie z ich osią-

gnięć należy do istoty samorealizacji człowieka. I chociaż na gruncie etyk autonomicznych nie poszukuje się ostatecznego celu ludzkiego postępowania, to jednak można sensownie mówić o celu najwyższym. Można uznać, że trwanie gatunku ludzkiego realizującego swoje człowieczeństwo w ewolucyjnej skali czasu, jest naczelną wartością, dobrem, do którego należy dążyć. Sądzę, że tak zorientowana etyka jest zdolna odpowiedzieć człowiekowi na pytania dotyczące zarówno treści norm etycznych, jak i ich uzasadnienia, w miarę jak w toku ewolucji zmienia się jego sytuacja w świecie. I chociaż na gruncie etyk autonomicznych Bóg nie jest źródłem, ani gwarantem norm moralnych, to jednak nie *wszystko wolno*. Człowiek może być Panem życia i śmierci, ale swoboda ludzkich zachowań jest ograniczona przez wartość nadrzędną, stanowiącą dobro ogólnoludzkie, czyli dobro gatunku, które w pewnym zakresie jest zbieżne z dobrem pozaludzkich istot żywych. Tak zorientowana etyka nakłada cały szereg ograniczeń na manipulacje genetyczne i jednocześnie pozwala unikać sporów czysto werbalnych dyktowanych przez różnice światopoglądowe.

I tak na przykład na gruncie nowej autonomicznej etyki – w przeciwieństwie do etyki tradycyjnej – zapłodnienie *in vitro* jest moralnie akceptowalne, gdyż jest to specyficznie ludzki sposób transcendowania biologicznych ograniczeń wynikających z wadliwego funkcjonowania narządów rodnych. Zapłodnienie *in vitro* umożliwia ludziom z wadami w funkcjonowaniu systemu rozrodczego posiadanie potomstwa, umożliwiając im zaspokojenie fundamentalnej potrzeby egzystencjalnej w sposób optymalny ze względu na dobro potomstwa. Zazwyczaj bowiem, dzieci poczęte w *probówce* są oczekiwane, kochane i nie bywają porzucane, ani oddawane do adopcji. Sądzę także, że na gruncie etyki autonomicznej nie ma żadnych podstaw, aby zygotom poczętym w *probówce* przypisać status osoby i przyrodzoną godność, podobnie jak nie przyznaje się takiego statusu embrionom powstałym wskutek naturalnego zapłodnienia, ale nie zagnieżdżonym w macicy i ulegającym naturalnym poronieniom, o których kobieta nie wie i nie przeżywa żadnych dylematów moralnych. Przecież w naturalnych warunkach także nie wszystkie procesy zapłodnienia kończą się ciążą. Nieco inaczej wygląda także kwalifikacja moralna procesów klonowania. Rozważmy w pierwszej kolejności problem reprodukcyjnego klonowania człowieka. Jak łatwo zauważyć, klonowanie, jako rozmnażanie wegetatywne bez udziału gamet eliminuje zmienność rekombinacyjną i stosowane na szerszą skalę eliminowałoby różnorodność genetyczną ludzkiej populacji. Wiemy już, że różnorodność genetyczna stanowi podstawowy potencjał ewolucyjny każdego gatunku i jako taka partycypuje w realizacji dobra nadrzędnego, którym jest możliwość trwania gatunku ludzkiego realizującego swoje człowieczeństwo w ewolucyjnej skali czasu. Zatem stosowanie klonowania w celach reprodukcyjnych na szeroką skalę prowadziłoby do biologicznej degeneracji *Homo sapiens*, byłoby zatem sprzeczne z wartością nadrzędną zarysowanej tu etyki i jako takie jest moralnie nieakceptowalne.

Ale sporadyczne klonowanie dokonywane w szczególnych wypadkach, podobnie jak naturalne klonowanie w wypadku bliźniąt jednojajowych nie byłoby

niczym złym. Zatem wrzawa wzniesiona wokół zapowiedzi klonowania człowieka wymaga rozsądnego rozważenia. Klonowanie ssaków jest niebywałym dokonaniem, gdyż – jak już o tym wspominałam – wymaga, aby wyspecjalizowaną komórkę somatyczną pobudzić do wytworzenia całego organizmu mimo, że nie wiemy jeszcze, jakie sygnały „włączają” i „wyłączają” poszczególne geny. Dlatego też klonowanie dokonuje się metodą transplantacji jąder konkretnych komórek somatycznych do cytoplazmy komórki jajowej i oczekuje się, że sygnały obecne w cytoplazmie wykonają to, czego my jeszcze nie znamy i robić nie potrafimy. Na obecnym etapie rozwoju inżynierii genetycznej klonowanie dokonuje się w ciemno, metodą prób i błędów. Dlatego spośród około 270 jąder komórek gruczołów mlecznych owcy, sklonowanych metodą transplantacji jąder i implantowanych 267 owcom tylko jeden przypadek zakończył się powodzeniem i tak stworzono Dolly. Trudno sobie wyobrazić, jak skomplikowane procesy muszą zachodzić w rozwoju embrionalnym, w którym w punkcie startowym tego rozwoju znajduje się komórka wyjęta z gruczołów mlecznych, czyli wyspecjalizowana komórka somatyczna, w której czynne („włączone”) są tylko geny potrzebne do funkcjonowania gruczołów mlecznych, zaś pozostałe geny są „wyłączone”. Dlatego też technika klonowania metodą transplantacji jąder różni się od innych technik klonowania, w których wykorzystuje się komórki wyjęte z wczesnych stadiów rozwoju embrionalnego, które jako komórki totipotencjalne posiadają geny w stanie „gotowe do startu”. W przebiegu procesu klonowania konkretna komórka musi zostać pobudzona do różnicowania przez sygnały pochodzące z samej komórki oraz z otoczenia. Sygnały te „włączają” odpowiednie geny, które decydują o różnicowaniu osi ciała, a następnie o różnicowaniu poszczególnych organów w ściśle określonej kolejności. Mechanizmy sterowania procesami embriogenezy przez „włączanie” i „wyłączenie” odpowiednich genów w odpowiedniej sekwencji są na razie prawie całkowicie nieznane. Jest wielce prawdopodobne, że nie wszystkie komórki somatyczne będą zdolne „startować od nowa” do budowy nowego organizmu i być może nie wszystkie geny będą się równie łatwo poddawały procesom sterowania, a wtedy rozwijające się embriony byłyby obciążone licznymi defektami. Dlatego też z klonowaniem człowieka należałoby poczekać do czasu, kiedy mechanizmy umożliwiające klonowanie zostaną lepiej rozpoznane.

Analiza procesu klonowania pokazuje, że nie ma żadnych racji, żeby status osoby przypisywać implantom w punkcie startowym klonowania, podobnie jak nie przypisujemy statusu osoby komórkom gruczołów mlecznych, albo komórkom wyrostka robaczkowego. Klon osiąga status potencjalnej osoby w miarę, jak uruchamiają się poszczególne geny odtwarzając genom klonowanego osobnika w macicy matki zastępczej. Jeżeli sterowanie rozwojem klonowanej komórki ma prowadzić do powstania konkretnych tkanek, czy też organów zastępczych, to o powstaniu potencjalnej osoby nie może być mowy, i ten rodzaj klonowania ludzkich komórek został zalegalizowany w niektórych krajach.

Natomiast klonowanie w celach reprodukcyjnych wymagałoby setek matek zastępczych, które niewątpliwie są osobami i które byłyby narażone na niezwykły

stres w przypadku licznych powikłań. Nie ma bowiem żadnych podstaw, aby przypuszczać, że klonowanie człowieka będzie łatwiejsze niż klonowanie owcy. Dlatego też na obecnym etapie opanowania technik klonowania, klonowanie człowieka w celach reprodukcyjnych jest moralnie nieakceptowalne, gdyż stanowiłoby przypadek eksperymentowania na ludziach. Problemy poznawcze, z którymi mamy do czynienia w kontekście klonowania są niewątpliwie niezwykle intrygującymi problemami sterowania aktywnością genów. Ich poznanie jest warunkiem opanowania procedury wytwarzania organów zamiennych „na zamówienie”. Dlatego eksperymentów dotyczących klonowania nie można skutecznie zakazać. Można je jednak wykonywać na innych organizmach hodowanych w laboratorium.

Sądzę, że rzetelna dyskusja wokół problemów moralnych w kontekście inżynierii genetycznej wymaga znajomości rzeczy, gdyż dyskutanci powinni wiedzieć, o czym mówią, a ponadto wymaga wyraźnego określenia istoty człowieczeństwa. Jak już o tym wspominałam, kultura zachodnioeuropejska wyrosła wokół przeświadczenia, że do istoty człowieczeństwa należy poznawanie świata, które ma nam również umożliwić dostosowywanie go do naszych ludzkich potrzeb, czyli ma nam umożliwić transcendowanie przyrodniczych ograniczeń zarówno w stosunku do środowiska, jak i w stosunku do ludzkiego organizmu. To nie znaczy, że transcendowanie, o którym mowa nie ma żadnych granic. Znaczą jednak, że muszą to być takie granice, które pozostają w zgodzie z autonomią, rozumnością i samorealizacją człowieka. Jeżeli w rezultacie rozwoju nauk medycznych potrafimy ustalić, że rozwijający się embrión ma wadliwy gen odpowiedzialny za wytwarzanie hormonu wzrostu i dziecko będzie karłem, to moralnie akceptowalna będzie decyzja rodziców, aby dziecku podać odpowiednie dawki brakującego hormonu albo dokonać terapii wadliwego genu, zamiast usprawiedliwiać i oswajać tę sytuację odwołując się do woli Boga. Podobny stosunek zachodzi w wypadku urodzenia bliźniąt syjamskich. Jeżeli współczesna medycyna umożliwia uratowanie życia choćby jednego z nich nawet kosztem uśmiercenia drugiego, to na gruncie nowej etyki moralną powinnością jest dokonanie tego zabiegu, zamiast biernego oczekiwania na śmierć ich obu. Autonomia człowieka jako podmiotu moralnego wymaga także przyznania rodzicom prawa do decydowania o losach głęboko upośledzonego embriónu. Nie jest bowiem godne istoty rozumnej, żeby selekcja noworodków dokonywała się podobnie jak w świecie zwierząt za pośrednictwem niezwykle wysokiej śmiertelności niemowląt.

Sądzę, że wrzawa wokół klonowania, transgenizacji i biotechnologii ma swe źródło w socjologii wiedzy, a nie w kwestiach merytorycznych. Sytuacja wygląda podobnie jak kontrowersje, które pojawiły się 150 lat temu po ogłoszeniu przez Darwina teorii ewolucji. Jak wiemy z historii nauki, najwięcej kontrowersji budziły wtedy kwestie, które obecnie są prawie nieistotne. Najbardziej odpychająca była wówczas myśl o ludzkim pokrewieństwie ze zwierzętami, czyli o tym, że nawet najślawniejsi ludzie tacy jak Newton, Szekspir, czy Hamilton są *spokrewnienieni z małpami*. Okazało się jednak, że w kręgach filozofii i teologii chrześcijańskiej – skąd wywodzili się najzacieklejsi oponenti darwinizmu – dokonała się pokrętna

asymilacja jego teorii. Dysponując językiem, zawsze możemy skonstruować taką metateorię, w której asymilowana teoria stanowi jej szczególny przypadek. Uznano więc, że Darwin odkrył i opisał mechanizmy, za pośrednictwem których Bóg stwarza świat organizmów żywych. Całkiem analogicznie można uznać, że za pośrednictwem Jana Wilmuta i jego współpracowników Bóg sklonował owcę, podobnie jak zrobił to bezpośrednio w drugim opisie stworzenia z Księgi Rodzaju, stwarzając Ewę z żebra Adama.



Recenzje i sprawozdania

Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten. Vittorio Hösle (Hrsg.), Frommann-Holzbook, Stuttgart 2002, ss. VIII+224.

W dniach 1-3 czerwca 2001 r. w Hildesheim odbyło się sympozjum filozoficzne, którego temat określono jako „Wyzwania i możliwości metafizyki w dobie dzisiejszej”. Organizatorem konferencji było *Collegium Philosophicum* Instytutu Badań nad Filozofią w Hanowerze. Jako pokłosie tegoż sympozjum ukazał się 4 tom serii „Collegium Philosophicum”, zawierający zbiór 8 wygłoszonych tam referatów, zredagowany przez Vittorio Hösle, jednego z uczestników. Na końcu książki znajdują się noty biograficzne dotyczące autorów, których wymieniam w kolejności, w jakiej zamieszczono ich artykuły w omawianej publikacji: Karl-Otto Apel, Rolf Schönberger, Vittorio Hösle, Thomas Buchheim, Marco M. Olivetti, Peter Koslowski, Walter Schweidler, Matthias Lutz-Bachmann.

Chociaż redaktor uprzedza w słowie wstępnym, że „temat jest rozpatrywany z punktu widzenia różnych dyscyplin”, to rozpiętość ujęć musi czytelnika szokować, zwłaszcza że miał prawo oczekiwać ujednolicającej je wszystkie roli tytułowego pojęcia „metafizyka”. Tymczasem termin ten w zaprezentowanych tu wystąpieniach daleki jest od jednoznaczności. Autorzy nie tylko nie posługują się nim w tym samym znaczeniu, ale nie starają się swych sposobów rozumienia między sobą uzgodnić. Niektórych nie zaprzęta w ogóle problem uściślenia jego sensu, posługują się nim po prostu, a znaczenie musi sobie czytelnik sam wywieść z ich rozważań. Inni, którzy w swoich wystąpieniach zajmują się tą sprawą, przeważnie postulują konieczność przyjęcia pluralizmu w rozumieniu metafizyki. Zwłaszcza kiedy poddawane są krytyce stanowiska antymetafizyczne i wykładane – postmetafizyczne.

Rozbieżność zdań obserwuje się już w podejściu do tradycji, a w pierwszym rzędzie do Arystotelesa, w którym jeden z autorów (M. Lutz-Bachmann) widzi wzorcowego „metafizyka”, określając go po prostu jako *der „Metaphysiker”*, a inny (K.-O. Apel) jego dzieło nazywa „praźródłem wszelkiej metafizyki” (*die Urkunde aller Metaphysik*). Autorzy odwołują się do klasycznego, wiążanego z imieniem Arystotelesa pojęcia metafizyki, synonimicznego z jego „filozofią

pierwszą”, nazywaną niekiedy „mądrością” albo „nauką poszukiwaną”. Można byłoby więc przynajmniej tutaj oczekiwać pewnej wspólnej płaszczyzny. Niestety, nawet ta – wydawałoby się – ustalona już i najbardziej jednoznaczna postać metafizyki takiej płaszczyzny nie stwarza. Autorów różni pogląd na jej przedmiot, metodę, wartość poznawczą, a także typ wiedzy, jaki ona reprezentuje. Wprowadzają także do tradycyjnej wykładni arystotelesowskiej metafizyki znaczną ilość uzupełnień późniejszego rodowodu.

Już problem jej metod budzi wątpliwości. Vittorio Hösle podnosi np. trudno rozstrzygalną kwestię, czy metafizyka Arystotelesa ma charakter indukcyjny, czy dedukcyjny. Stagiryta prezentuje bowiem – jego zdaniem – dość dowolną i niezbyt spójną koncepcję ujmowania pierwszych zasad, które ma się dokonywać z jednej strony na drodze wiedzy bezpośredniej dzięki *Nus*, z drugiej zaś na drodze indukcyjnej, w wyniku długotrwałego obcowania z daną rzeczą, wreszcie ma być uprawomocnione przez argumenty transcendentalne (jak w księdze G *Metafizyki*). Dopiero Kantowi przypisuje Hösle wprowadzenie pewnego uporządkowania w sprawie metod metafizyki, tak, że od jego czasów można mówić o pewnej metafizyce jako „indukcyjnej”.

Nie da się – twierdzi autor – konsekwentnie wprowadzić metody indukcyjnej, jeśli się za podstawową zasadę świata przyjmie Rozum (*Logos*). Toteż rzeczywiste podwaliny indukcyjnej metafizyki stworzyć miał dopiero Schopenhauer swą filozofią życia. Wprawdzie Arystotelesa można zaliczyć do tych myślicieli, którzy życiu organicznemu przyznali w filozofii wyróżnione miejsce, ale nigdy nie zyskało ono u niego rangi naczelnego pryncypium. Chociaż organizmy żywe zajmują w jego nauce w ogóle, a w teorii substancji w szczególności, wyróżnione miejsce, to np. jego *theoria* przedstawia zawsze coś absolutnego, co nie daje się sprowadzić do korzyści, dawanych organizmowi jako istocie żywej. Redukcja ducha do życia to dopiero dzieło Schopenhauera.

Według Waltera Schweidlera, autora artykułu poświęconego w całości poznaniu indukcyjnemu w jego powiązaniu z właściwym człowiekowi sposobem życia, w platońsko-arystotelesowskiej *epistème* (*theoria*) dochodzi do najpełniejszego rozwinięcia możliwości tkwiących w ludzkiej naturze, ale zarazem do przekroczenia tejże natury. Wzniesienie się na najwyższy poziom poznawczy uruchamia w człowieku coś, co mu pozwala także wznieść się ponad samego siebie. Takie poznanie przedstawia zatem akt najpełniej ludzki, i w tym sensie naturalny, a równocześnie akt transcendencji w stosunku do natury ludzkiej. W konsekwencji Schweidler znajduje u antycznych twórców metafizyki podstawy do uznania wiedzy za formę życia. W przeciwieństwie do Höslego, takie rozumienie wiedzy wyprowadza on właśnie z klasycznej metafizyki, czasom nowożytnym przypisując jedynie pewne przesunięcie w rozumieniu samego pojęcia metafizyki, polegające na tym, że zaczęto ją także traktować jak praktyczną realizację postulatów teoretycznie postawionych przez metafizykę tradycyjną. W tym nowym ujęciu sama metafizyka staje się – wedle Schweidlera –

wkomponowanym w naturę ludzką procesem realizacji transcendencji, nie zaś jedynie refleksją na jej temat, jaką była w starożytności.

Przejdźmy do rozważań autorów zbioru na temat przedmiotu arystotelesowskiej metafizyki. Karl-Otto Apel wychodzi od tradycyjnego, powołującego się na księgi G i E *Metafizyki* pojmowania jej jako nauki (*Wissenschaft*) o „bycie jako bycie” oraz o Bogu jako Bycie najwyższym. Przypomina w związku z tym scholastyczne, jeszcze przez Christiana Wolffa przyjmowane rozróżnienie *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Rozróżnienie to pojawia się także w referacie Marco Olivetti. Tę pierwszą określano w przeszłości jako „ontologię”, drugą, znaną jako ‘teologia racjonalna’, Heidegger nazwał „ontoteologią”, chcąc w ten sposób podkreślić wspólnotę obydwu wersji arystotelesowskiej metafizyki, która pozostaje w jednym i drugim wypadku „ontologią”, mającą za przedmiot „byt”, a nie „bycie”, i jako taka staje się przedmiotem jego krytyki.

Apel dokonuje jednak – już nie w duchu Arystotelesa – radykalnego rozdziału między „metafizyką” a „filozofią pierwszą”, uznając platońsko-arystotelesowską metafizykę substancji, włącznie z onto-teologią, za historycznie pierwszy paradygmat filozofii pierwszej, doprowadzony do pełnego rozwinięcia przez Hegla. Postulowaną – jego zdaniem – przez Platona i Arystotelesa ontoteologiczną *noesis noeseos* Boga wiąże interpretacyjnie z heglowską transcendentalną autorefleksją nad poznaniem. Dalej prezentuje inne, później wprowadzane paradygmaty filozofii pierwszej, już nie „metafizyczne”.

Thomas Buchheim nie uwzględnia przyjętego przez tradycję rozróżnienia metafizyki Arystotelesa na ogólną i szczegółową i odpowiednio podwójnego jej przedmiotu: bytu w sensie ogólnym i Boga jako bytu konkretnego. Zgodny jest w tym z interpretacją Philipa Merlana, który uznaje formułę „Byt jako byt” za jedno z określeń Boga. W ten sposób *metaphysica generalis* zlewa się u niego ze *specialis*. Za oficjalną, tradycyjną jej wykładnię uważa poszukiwanie „będącego jako takiego”, które utożsamia się – według niego – z tym, co samoistnie rzeczywiste i nieruchome. Innymi słowy, tradycyjna metafizyka arystotelesowska jest tu rozumiana jako dążność do poznania tego, co nadzmysłowe i tego, co jest prawdziwie, jako wieczne i niezniszczalne.

Taką jej postać poddawał krytyce Nietzsche. Buchheim zaś znajduje w tekstach źródłowych dowody na to, że przedmiotem metafizyki według Arystotelesa miało być badanie przyczyn zmysłowej sfery stawania się, ruchu i zmiany, czego tradycyjne interpretacje nie uwzględniały i co uważa on za swoje zasadnicze odkrycie. Rzecz charakterystyczna, Buchheim unika w odniesieniu do metafizyki Arystotelesa określenia „nauka” (*Wissenschaft*), tylko niekiedy mówi o niej jako o „dyscyplinie filozoficznej”, w sensie klasycznym, lub współczesnym, akademickim. Przeważnie zaś opisuje ją jako „dążenie”, „poszukiwanie” (*Suche*), wręcz „pytanie” (*Frage*). Dlatego zapewne przywołuje pominięte przez innych arystotelesowskie określenie *sophia*, które podkreśla podmiotowy charakter filozofii pierwszej.

Matthias Lutz-Bachmann przypomina fakt, że tytuł *Metafizyka* został nadany 14 księgom Arystotelesa przez wydawcę, Andronikosa z Rodos. Unika więc stosowania tego określenia w stosunku do nauki Arystotelesa. Woli mówić o niej jako o „pierwszej filozofii” lub – najchętniej – o „nauce poszukiwanej”, chcąc ją w ten sposób odróżnić od mających już bardziej wykończony charakter systemów „szkolnych”, tzn. zarówno metafizyki w ujęciu neoplatońskim, jak racjonalistycznych ontologii nowożytnych (Kartezjusza, Leibniza, Wolffa). Do tego dochodzi także 13-wieczny tzw. „renesans metafizyki” („*der zweite Anfang der Metaphysik*”), który przesłonił – zdaniem Bachmanna – rzeczywiste dociekania naukowawcze i ontologiczne Arystotelesa. Referent podkreśla więc poszukiwawczy charakter metafizyki Arystotelesa, sprowadzając ją w końcu do roli metanauki (*Metawissenschaft*).

W konsekwencji Lutz-Bachmann odmawia Arystotelesowej metafizyce odniesień przedmiotowych, właściwych naukom szczegółowym, które zakreślają pewne dziedziny jako przedmiot badań dla swoich metod. Kładąc nacisk na fakt, że Arystoteles wciąż opisuje metafizykę jako naukę teoretyczną poszukiwaną, przychyła się do stanowiska Michaela Theunissen, że „przyjmowana tradycyjnie jako arystotelesowska wykładnia metafizyki nie daje wcale pierwotnego wyjaśnienia świata jako całości” i powinna być raczej nazywana „ostatnią”, nie „pierwszą filozofią”. Zgodnie z tym Lutz-Bachmann twierdzi, że „metafizyka jest tu rozumiana jako filozoficzna refleksja nad racjonalną możliwością lub niemożliwością pierwotnych wyjaśnień świata, praktycznych ujęć samego siebie przez człowieka, wreszcie – sądów naukowych”.

Zachodzi więc różnica kategoriałna w zaklasyfikowaniu tego, co jest przez tych autorów określane jako „metafizyka Arystotelesa”: nauka, metanauka, paradygmat, refleksja, postawa badawcza, proces realizacji transcendencji.

Do jakiego zamieszania prowadzić może apodyktyczne podstawianie odpowiadających danym filozofom treści pod tradycyjny termin, pokazuje przeprowadzona przez Lutz-Bachmanna analiza stanowisk Habermasa i Heideggera. To, co Habermas poddaje krytyce jako metafizykę, sprowadza się – zdaniem referenta – do interpretowanej w duchu heglowskim filozofii Platona i neoplatonizmu. Opierać się ona ma na trzech podstawach: tezie o tożsamości bytu i myślenia, wprowadzeniu idei jako czynnika porządkującego rzeczywistość i przyjęciu „mocnego pojęcia teorii” jako formy życia kontemplacyjnego (*bíos theoretikós*). Wszystkie te założenia – wykazuje Lutz-Bachmann – były zwalczane przez autora *Metafizyki*. Na gruncie zatem arystotelesowskiego ujęcia metafizyki, które powinno się uznać przecież za najbardziej reprezentatywne, określenie swego stanowiska przez Habermasa jako „postmetafizyczne” okazałoby się wątpliwe.

Z punktu widzenia arystotelizmu zakwestionować można także heideggerowskie pojęcie metafizyki. Jego rozumienie wykazuje – zdaniem autora artykułu – inspiracje odczytaną w duchu metafizyki racjonalistycznej (Kartezjusza, Leibniza, Wolffa) ontologią Arystotelesa. Postawienie przez Stagirytę jako

głównego celu myślenia filozoficznego refleksji nad „bytem jako bytem” spowodowało – twierdzi Heidegger – na wiele stuleci zapomnienie o „byciu” samym i utrwaliło w filozofii myślenie, które on nazywa „metafizycznym”, a które rozciągając się miało od Anaksymandra do Nietzschego. Otóż zarówno za wydobyciem z metafizyki Arystotelesa pojęciem „bytu”, jak za przeciwstawianym mu przez Heideggera ustawicznie pojęciem „bycia”, kryje się – podkreśla Lutz-Bachmann – nowożytna teoria świadomości, która rzutuje deformująco na historyczne analizy pojęciowe niemieckiego filozofa. Zwalcza on metafizyczne myślenie, którego pojęcie sam sobie skonstruował.

Współcześnie pojęcie metafizyki pojawia się najczęściej w kontekście jej krytyki, zauważa w pierwszym zdaniu swego artykułu Lutz-Bachmann, który też – jak widzieliśmy – stara się sam poddać krytycznej analizie to, co pod nazwą „metafizyka” jest kontestowane przez dwóch myślicieli współczesnych: Habermasa i Heideggera. Cały artykuł *Myślenie postmetafizyczne?* poświęcony jest tej sprawie. Znaczną część rozważań także innych uczestników konferencji zajmuje ustosunkowanie się do różnych krytycznych stanowisk wobec metafizyki. Ukazywana jest przy tym ograniczoność tej krytyki, wynikająca przeważnie z jednostronności, tzn. z przyjęcia przez krytyków jednego tylko aspektu kontestowanego pojęcia. Wielu autorów wyprowadza sens terminu „metafizyka” właśnie od jej krytyków.

„Wielkim burzycielem metafizyki” (*der grosse Zertrümmer der Metaphysik*) nazywa T. Buchheim Fryderyka Nietzschego, ale podkreśla, że jego krytyka ogranicza się tylko do jej postaci ahistorycznej, która apoteozuje to, co wieczne, trwałe, niezmienne, lekceważąc zmysłową sferę stawania się. Nietzsche ironizuje, nazywając to podejście „egipskim”, gdyż dąży ono niby do „mumifikacji” wszystkiego, każąc rozpatrywać każdą rzecz *sub specie aeterni*. Buchheim wynalazł jednak już u Arystotelesa kontrargumenty przeciw tym zarzutom, przytaczając interesujący fragment z książki *B Metafizyki*, w którym mówi się *explicito*, że zadaniem „mądrości” jest wyjaśnianie istoty rzeczy zmysłowych i ich zmian, a jakieś inne istoty (pozazmysłowe, wieczne) trzeba uznać za puste słowa. A zatem krytyka Nietzschego chyba celu, nie dotyka bowiem tak rozumianej metafizyki. Sam zaś autor artykułu opiera się w dalszym ciągu swych wywodów na tym nowo odkrytym przez siebie pojęciu, ukazując współczesne pytania metafizyki jako związane z istnieniem człowieka w materialnym świecie.

Dodać należy, że dla Heideggera Nietzsche jest metafizykiem, jego filozofia ma bowiem należeć do tego nurtu, który zaczął się od Anaksymandra, a którego przedmiotem zawsze był „byt”. Tak określoną przez siebie metafizykę Heidegger zwalcza, sam zaś inicjuje nową filozofię, nie-ontologiczną, obierającą sobie za przedmiot to, co kryje się pod owym metafizycznym bytem, mianowicie prawdę samego „bycia”. Ta prawda, którą nazwać można „realną” lub „przedmiotową”, różni się od prawdziwości sądów, ale ma istotne odniesienie do samego bycia człowieka. W jaki sposób jest ona jednak ujmowana poznawczo przez

człowieka? Tutaj Heidegger ucieka się do pewnych zawitych i nieco wykrętnych spekulacji twierdząc, że jej rozumienie omija myślenie pojęciowe, a zasada się na „odniesieniu tej prawdy bycia do istoty człowieka”, wypływając bezpośrednio z „jawności tego bycia” (*aus der Unverborgenheit des Seins her*). Jak zauważa M. Lutz-Bachmann, trudno to pojąć inaczej niż jako rodzaj „wyższej wiedzy” (*eines „höheren Wissens”*). A skoro tak, to i cała heideggerowska krytyka metafizyki stoi pod znakiem zapytania. Sam krytyk pozostaje także na gruncie pewnej metafizyki, a ograniczenie zakresu tego pojęcia tylko do wcześniejszej filozofii okazuje się bezprawne.

Ostry atak na metafizykę nastąpił także ze strony współczesnych nurtów pozytywistycznych, a więc zarówno analitycznej filozofii języka, jak pragmatyzmu. Do pewnego stopnia stara się zneutralizować ostrze krytyki z tej strony K.-O. Apel, uciekając się do pewnego pomysłowego chwytu. Zostawia mianowicie na uboczu pojęcie metafizyki, której przyznaje tylko rolę zamkniętego już etapu filozofii (od Platona do Hegla), uwydatnia natomiast pojęcie filozofii pierwszej, dla której tamten miniony etap, ontologiczno-metafizyczny, wypracował – jego zdaniem – tylko jeden z paradygmatów. Pozytywistyczna filozofia języka ma – według Apela – stwarzać nowy paradygmat, podnosząc analizę logiczno-lingwistyczną do rangi nowej postaci filozofii pierwszej, jako semiotyki transcendentalnej.

Pomysł Apela przedstawia jeden z wariantów wyrażanej przez większość uczestników sympozjum opinii, że przed metafizyką uciec się nie da, i nawet deklarując jej odrzucenie, przy jakiejś jej formie musi się pozostać. Filozofia pierwsza, o jakiej mówi Apel to wszak – trzeba się domyślać – także pewna postać metafizyki, tyle że nie ontologiczno-substancjalnej. Samo zastąpienie jednego terminu innym niczego przecież w istocie nie zmienia. Arystotelesowskie określenie „filozofia pierwsza” dostarczyło referentowi – jak widać – dogodnego narzędzia do jego manewru, pozwalając usunąć w mrok przeszłości zbyt rażącą niektórych współczesnych krytyków nazwę „metafizyka”.

Do postmetafizycznego i antymetafizycznego myślenia ustosunkowuje się także Walter Schweidler. Mówi o nim ogólnie, nie wymieniając nazwisk. Otóż podejmowane w wieku 20 próby „przewycięzania metafizyki” (*Überwindung der Metaphysik*) wykazują – zdaniem autora – w pewnym punkcie, paradoksalnie, ściśle powiązanie właśnie z tą tradycją, która w formie metafizyki starała się pojąć ludzką naturę. Tym punktem jest uznanie wiedzy za formę życia. Otóż te stanowiska, deklarujące się jako antymetafizyczne, nie eliminują – ściśle biorąc – transcendencji przy określaniu istoty człowieka, tylko, stając na gruncie nowoczesnego pojęcia natury, chcą je przedstawić na nowo w postaci „antymetafizycznej”. To zaś nowe przedstawienie sprowadza się – jak sądzi Schweidler – do zastąpienia teoretycznych dywagacji na jej temat – praktyczną jej realizacją. Mamy tu więc do czynienia właściwie ze zmianą pojęcia metafizyki, w którym transcendencja jako jedynie teoretyczny temat refleksji przechodzi w rzeczywisty proces transcendencji.

To przesunięcie znaczenia streszcza Schweidler następująco: „Pojęcie «metafizyka» nie oznacza pewnej dyscypliny, która bada, w jakim kierunku człowiek przekracza własną naturę, ale samo dokonywanie się tego procesu przekraczania”. Gdyby tego tak nie rozumieć, to trzeba byłoby w „przewyciężaniu metafizyki” widzieć rodzaj filozofii, która sobie za temat obiera „antymetafizyczne” ujęcie natury ludzkiej, a w niej – transcendencji. Tymczasem nie o zamianę tematu tu chodzi, lecz o realizację tego, co metafizyka stawiała dotąd jako problem. Mamy tu więc do czynienia nie z odrzuceniem metafizyki, tylko z jej „uprzączeniem”, przez położenie nacisku na realizację jej postulatów. Do istoty myślenia metafizycznego należy – według Schweidlera – przekonanie, że w wiedzy, a w szczególności w poznaniu filozoficznym, urzeczywistnia się właściwy człowiekowi rodzaj bytu. Transcendencja nie stanowi tematu myślenia metafizycznego, ale jego urzeczywistnienie.

Szczególne miejsce zajmuje u kilku autorów oczywiście krytyka Kanta. Jego także uważa się powszechnie za „niszczyciela” (*Zerstörer*) metafizyki. M. Lutz-Bachmann uważa jednak taką opinię za projekcję pokantowskiej, dotkniętej w znacznym stopniu upolitycznieniem, XIX-wiecznej mentalności, która metafizykę uznała za formację myśli należącą definitywnie do przeszłości. Tymczasem ataki na metafizykę, z jakimi mamy do czynienia w dziejach filozofii, to bynajmniej nie wysiłki, zmierzające do jej wyeliminowania, tak jak się chce np. pokonać przeciwnika w sporcie, ale chęć przewyciężenia pewnej jej dotychczasowej, niezadowolającej postaci, w celu wypracowanie nowej. Dla Kanta przedmiotem tych „reformatorskich” starań była konkretna, współczesna mu postać szkolnej, racjonalistycznej metafizyki. A cel, jaki sobie stawiał, wyraził w tytule *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*.

Ściśle biorąc, zauważa Schönberger, Kant nie tyle zwalcza metafizykę, co pokazuje, że jej dotychczas w ogóle nie było. Trzeba ją dopiero stworzyć jako naukę. To, co dotąd uprawiano jako metafizykę nie kwalifikuje się bowiem jako nauka. Typowe dla niej antynomie sprawiały, że nie mógł się w niej dokonywać postęp, jaki się dokonywał w naukach, takich jak mechanika. Dzięki tego rodzaju krytykowi, jak Kant, metafizyka zyskała – zdaniem Schönbergera – tak mocny impuls do transformacji, jakiego nigdy ani przedtem, ani potem nie miała. Kant, tak jak przed nim Platon i Arystoteles i także niektórzy po nim, uważał, że metafizyka zakotwiczona jest w naturze człowieka, tzn. w jego rozumie. A zatem metafizyczne pytania, stawiane przez rozum, wynikają z samej istoty jego funkcjonowania. Kant pisze np., na co zwraca uwagę Walter Schweidler, że „u wszystkich ludzi, o ile rozum rozwinął u nich swe zdolności spekulatywne, w każdej epoce istniała jakaś postać metafizyki, i będzie się tak dziać nadal”.

Według R. Schönbergera, ograniczoność krytyki Kanta polega przede wszystkim na tym, że rozpatruje on metafizykę tylko jako rodzaj wiedzy, który daje się wypowiadać w zdaniach, i stąd tak istotne znaczenie w jego argumentacji ma problem możliwości sądów syntetycznych *a priori*. Krytyka Kanta doty-

czy więc tylko jednego z możliwych rodzajów metafizyki, jako typu wiedzy, która bywa werbalizowana w postaci zdań. Referent wyraża wątpliwość, czy – choćby na podstawie obserwacji historycznej – można przyjąć tylko jedną postać metafizyki. Nawet ten, kto ją zwalcza, przyjmuje ją *implicite* w jakiejś formie. Zwraca na to uwagę sam Kant pisząc: „Nawet ci, co się o metafizyce wyrażali z pogardą, żeby się przez to popisać swoją umysłową wyższością, mieli, jak Wolter, swoją własną metafizykę. Każdy bowiem myśli coś o własnej duszy”. K.-O. Apel zauważa, że i Kant popada na powrót w metafizykę, i to w jego własnym rozumieniu „dogmatyczną”, transcendentną, przyjmując niepoznawalną „rzecz w sobie”, która stanowi metafizyczne tło jego krytyki poznania. Apel dostrzega w kantowskiej krytyce poznania metafizyczne założenie „rzeczy samej w sobie”.

Schönberger zwraca też uwagę, że metafizyka od początku była narażona na krytykę, bardziej, niż inne działy filozofii. Dzieje się tak dlatego, że nie jest ona zrozumiała sama przez się, a jednym z jej podstawowych zadań było i jest usprawiedliwienie samej siebie. Już na przykładzie Arystotelesa widać, ile wysiłku kosztowało go założenie podwalin filozofii pierwszej, wykazanie jej potrzeby, jedności oraz typu wiedzy, jaki reprezentuje. Inne działy filozofii, takie jak nauka o duszy, czy logicznym dowodzeniu, nie wymagały takich zabiegów. Rozpatrywanie problemu metafizyki, równoznaczne – zdaniem Schönbergera – z problemem możliwości ludzkich zabiegów poznawczych, wymaga każdorazowo relatywizacji do określonej postaci metafizyki.

Tych postaci było zaś w historii bardzo wiele. Nie dają się one sprowadzić do wspólnego mianownika, chociaż takie unifikatorskie tendencje często się pojawiają. Sprowadza się Kartezjusza do scholastyki, Schellinga i Schopenhauera do Leibniza, nawet antyplatonika Nietzschego do platonizmu. Zwłaszcza Heidegger chciałby całą zachodnią metafizykę wyprowadzić z jednego źródła, mianowicie z filozofii Platona. Gdyby się chciało podciągnąć pod jedno pojęcie tak różnorodne wersje metafizyki, jakie prezentowali w dziejach Anaksymander, Platon, Arystoteles, Plotyn, Augustyn, Eriugena, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Kartezjusz, Leibniz, Bergson, Nagel, trzeba byłoby tego dokonać kosztem eliminacji czegoś, co dla każdej z nich specyficzne, a w konsekwencji przekreślenia tych dróg, na jakich każda z nich stara się uprawomocnić samą siebie.

Z przeprowadzanych przez autorów zbioru – przy zastosowaniu reguły pluralizmu – analiz stanowisk krytycznych wobec metafizyki, wynika zatem nieskuteczność takiej krytyki, gdyby chciała ona doprowadzić do jej eliminacji. Okazuje się bowiem, że każdy zwalczający metafizykę filozof sam nieuchronnie popada na powrót w metafizyczny sposób myślenia, zmuszony przyjąć jakąś inną jej postać. Podobnie jak mitologiczny Proteusz, który schwytyany, przemieniał się w najróżniejsze istoty, stając się właściwie nieuchwytny, a tym samym praktycznie niemożliwy do pokonania, metafizyka jest także nie do zwalczenia, może się bowiem przejawiać w różnych formach, nie tylko jako jedna z gałęzi filozofii, czy jako akademicki przedmiot dydaktyczny, ale także: pewien typ

myślenia, refleksji, najwyższa wiedza, rodzaj duchowego doświadczenia, element praktyki życiowej, paradygmat filozofii pierwszej itp. Nieograniczony także praktycznie jest zakres jej możliwych przedmiotów.

Bardzo obszerny trzon rozważań w omawianym zbiorze stanowi referowanie poglądów konkretnych myślicieli, którzy w jakiś sposób kontynuują nurt metafizyczny, a przynajmniej ich stanowiska pozostają w jakiejś relacji do metafizyki.

K.-O. Apel rozpatruje paradygmaty filozofii transcendentalnej po Kancie, jako kolejne etapy rozwoju filozofii pierwszej. Za pierwszy uznał – jak widzieliśmy – wywodzący się od Platona i Arystotelesa, a wyczerpująco zamknięty przez Hegla, paradygmat ontologiczno-metafizyczny. Z kolei pojawiają się następne, z których Apel rozpatruje dwa. Jeden to filozofia podmiotu świadomości Husserla, drugi – to filozofia języka, *resp.* intersubiektywności, omówiona tu szerzej, głównie na przykładzie twórcy pragmatyzmu, Peirce'a.

Autora najbardziej intryguje problem transcendentalnej semiotyki jako możliwej postaci filozofii pierwszej. Przywołuje więc całą plejadę filozofów orientacji lingwistyczno-analitycznej lub jakoś ocierających się o tę orientację: Fregego, Wittgensteina, Carnapa, Tarskiego, Davidsona, Rorty'ego, Derridę, Gadamera i innych. Główną uwagę skupia jednak na filozofii Peirce'a, któremu poświęca ponad połowę swego artykułu. W konsekwencji jego wystąpienie prowadzi się do wykładu poglądów tego pragmatysty. Poprzednie wywody można potraktować jak obszerne wprowadzenie do tego wykładu. Artykuł K.-O. Apela *Metafizyka a transcendentalno-filozoficzne paradygmaty filozofii pierwszej* jest więc przykładem referatu na tematy ogólnie filozoficzne, luźno powiązane z nadrzędnym tematem sympozjum.

Drugim takim przykładem jest artykuł Vittorio Höslego *O stosunku metafizyki życia do metafizyki ogólnej*. Artykuł stanowi obszerny wykład schopenhauerowskiej filozofii życia, w której autor widzi propozycję podbudowy metafizyki ogólnej. Tych odniesień do metafizyki spotykamy jednak w referacie w rzeczywistości niewiele. Zamiast tego mamy zaprezentowane liczne odniesienia do innych myślicieli (i to nie tylko filozofów), zarówno do tych, którzy na Schopenhauera w sensie pozytywnym lub negatywnym oddziałali, jak do tych, których on zainspirował.

Dopiero w końcowym paragrafie zostają wypunktowane warunki, jakie powinna spełniać „dobra” metafizyka: (1) musi zadbać o dowartościowanie siebie samej, m.in. przez umocnienie argumentami transcendentalnymi, (2) przyznać należne miejsce faktowi moralnemu, uwzględniając różnicę między „byciem” a „powinnością”, (3) ujmować rzeczywistość taką, jak się ona sama przedstawia, z zastosowaniem zarówno metod indukcyjnych, jak apriorycznych, przy szczególnym uwydatnieniu roli życia organicznego, (4) podejmować problem samoświadomości i odniesienia podmiotu do samego siebie, (5) włączyć w zakres swoich zainteresowań także ontologię intersubiektywności, tzn. odniesień społecznych podmiotu, (6) z uwagi na wielość metafizyk, uwzględniać tak-

że filozofię historii metafizyki. Po tej prezentacji autor wyznaje, że jego interesuje tylko filozofia życia, zasygnalizowana w punkcie (3). Tym też tematem zajmuje się do końca, wprowadzając wiele elementów z nauk szczegółowych, głównie oczywiście z biologii.

Trzeci przykład referatu mającego luźny tylko związek z tematem naczelnym, a poświęconego prawie w całej swej objętości wykładowi poglądów konkretnych filozofów, stanowi artykuł Petera Kosłowskiego *Metafizyka i filozofia objawienia*. P. Kosłowski omawia filozofię objawienia prezentowaną przez dwóch myślicieli: Baadera i Schellinga. Z tekstu wprowadzającego do tego wykładu można wydobyć znaczenie metafizyki jako pewnego duchowego doświadczenia, wiedzy, gnozy, analogicznej do objawienia religijnego, i tak jak ono mogącej dopiero stanowić przedmiot filozofii jako nauki. Możemy wtedy mówić tak samo o filozofii religii (*resp.* filozofii objawienia), jak o filozofii metafizyki (badającej np. różne jej historyczne postacie). Religia i metafizyka będą w podobny sposób przedmiotami zainteresowania takiej „wieloobiektywnej” filozofii, ale nie będą miały między sobą wiele wspólnego. Jeśli jednak filozofię rozumieć jako pierwszą z nauk w tym sensie, że poszukuje ona pierwszych zasad bytu, wówczas – uważa Kosłowski – nie wolno jej pominąć tych propozycji, jakie daje religia. Muszą one być włączone jako część jej systemu, gdzie spotkają się z najbliższym wiedzy objawionej doświadczeniem metafizycznym.

Zbliżony do trzech omówionych, pod względem proporcji między treściami ogólnie filozoficznymi a tematyką *stricte* metafizyczną, jest artykuł Waltera Schweidlera *Indukcja jako forma życia*. W nim także wiele miejsca poświęcono prezentacji stanowisk różnych filozofów: Cassirera, Wittgensteina, Hume’a, Quine’a, Goodmana i innych, w kwestii natury wiedzy i jej stosunku do psychofizycznej natury człowieka. W szczególności chodzi o wiedzę indukcyjną, uwzględniającą relacje człowieka z otaczającym światem, a więc zarówno wiedzę potoczną, jak zwłaszcza reprezentowaną przez nauki szczegółowe, do których wiele odniesień znajdujemy w przedstawianych przez autora stanowiskach. „Wiedza” i „natura” to dwa pojęcia centralne tego artykułu, a ich odniesienia do metafizyki nie są dość jasne, zwłaszcza że autor wprowadza na wstępie pewne dość ryzykowne przesunięcie w znaczeniu tego terminu od teorii ku praktyce.

Swoisty fenomen w omawianym tu zbiorze stanowi artykuł Marco Olivetti. Jako refleksję metafizyczną prezentuje się tu właściwie eseistykę lingwistyczną, w której autor wykorzystuje dla swoich wniosków szeroko analizy gramatyczne, etymologiczne, nieraz wręcz skojarzenia brzmieniowe. Spotykamy tam więc dywagacje na temat relacji znaczeniowych i gramatycznych czasowników *cogito* i *loquor*, rzeczowników *complicatio* i *coimplicatio*, związków etymologicznych *alimentum* z *ali*, *responsio* ze *sponsio*, *simplex* z *sine plica* i odpowiednio *complex* z *cum plica*. Wyprowadzane są wnioski na podstawie zewnętrznych podobieństw wyrazów mających odległe pokrewieństwo etymologiczne, jak niemieckie *antworten* i *Verantwortung* („odpowiadać” i „odpowie-

działność”), albo greckie *ousia* w znaczeniu niefilozoficznym „bogactwo” i filozoficznym – „substancja”. Główny przedmiot refleksji stanowi jednak zaimkek osobowy *wer* („kto”), stosowany w różnych formułach pytajnych, analogicznie jak w tradycyjnej metafizyce prowadzono dociekania wokół zaimka *was* (greckie *tí*, „co”, „czym”). W ten sposób autor buduje rodzaj metafizyki personalistycznej, która zająłaby się z etyką i teologią. Pomysł wydaje się raczej dziwny niż oryginalny.

Podsumowując można powiedzieć, że na omawianą publikację składa się kilka esejów na różne tematy, tylko werbalnie powiązanych wieloznacznym w gruncie rzeczy terminem „metafizyka”. Tytuł zbioru jest wobec tego mylący: ostatecznie nie wiemy, czego „możliwości i wyzwania” się rozpatruje, skoro każdy autor mówi o czym innym, mimo że używa tego samego słowa. Już lepiej byłoby, jeśli chciało się podjąć pewną jednorodną tematykę, określić ją jakimiś innymi słowami, rezygnując z homonimicznego wyrażenia, zwłaszcza że kilku autorów stwierdza wprost, iż można mówić o problematyce metafizycznej bez używania tego określenia. Rolf Schönberger twierdzi np., że „nawet jeśli w danym tekście, ani w jego otoczeniu, nie pojawia się słowo «metafizyka», można uznać za metafizyczne stawiane w nim problemy i prezentowane myśli”. Podobnie Matthias Lutz-Bachmann uważa, że co do pewnego rodzaju refleksji filozoficznej, którą on przedstawia jako ‘metafizykę’, „wcale nie jest konieczne, żeby była wprowadzana pod tradycyjną nazwą «metafizyka»”.

Można więc uprawiać refleksję filozoficzną problemowo, niezależnie od tego, czy się ją oznaczy hasłem „metafizyka”, czy innym. Organizatorzy powinni – moim zdaniem – albo zakreślić precyzyjnie tematykę w postaci konkretnych problemów filozoficznych, nie krępując się terminologią, zwłaszcza jeśli jest ona tak nieprecyzyjna jak termin „metafizyka”, albo zaproponować jako temat precyzację znaczeń tego terminu. Ten drugi wariant mógłby być szczególnie interesujący i pożyteczny, a obydwa powściągałyby autorów przed pewnym rozwadnianiem istotnej problematyki w jałowym werbalizmie, z którym niestety mamy tutaj w znacznym stopniu do czynienia.

Jan Bigaj

WŁODZIMIERZ TYBURSKI: *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*. Top Kurier, Toruń 2000, ss. 577.

Myśl filozoficzna jest zawsze w jakiś sposób uwikłana w przeszłość i żyje swymi początkami. Rozum filozoficzny nastawiony na prawdę o rzeczywistości jest zanurzony w dziejowości, stanowiącej poniekąd jego środowisko życiowe. Stąd właśnie płynie waga historii filozofii dla filozofa. Znaczenia tego

nie da się przecenić. Edukacja filozoficzna polega w swym zasadniczym nurcie na studiowaniu dziejów myśli filozoficznej. Można by, trawestując znaną łacińską maksymę, powiedzieć: *historia philosophiae magistra est*. Wszystko to dotyczy także etyki jako nauki filozoficznej. Być może tutaj uwikłanie jest jeszcze bardziej wyraziste z tego względu, że nie tylko sama myśl etyczna ma swą długą historię, ale także przedmiot etyki – moralność jawi się jako zjawisko w jakimś sensie zmienne historycznie. Historia etyki powszechniej jest dobrze opracowana w wielu syntezach, spośród których część została spolszczona i wrosła w pejzaż myśli etycznej w Polsce. Nieco gorzej sytuacja przedstawia się w zakresie dziejów naszej rodzimej myśli etycznej. Istnieje w polskiej historiografii etycznej wiele monografii poszczególnych myślicieli i moralistów, brakuje natomiast opracowań syntetycznych, obejmujących całość dorobku polskiej filozofii moralnej. Jakimś wyjątkiem są tu bodaj prace Stanisława Jedyńaka, autora wielu prac poświęconych tej problematyce. Dlatego z wielką radością trzeba przyjąć pojawienie się książki Włodzimierza Tyburskiego zatytułowanej *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*. Autor, profesor filozofii związany z toruńskim Uniwersytetem, łączy w sobie pasje etyka systematyka z zainteresowaniami – a także przygotowaniem warsztatowym – historyka myśli etycznej. W omawianej książce podjął się on trudnego i niezwykle żmudnego zadania zanalizowania wszystkich tekstów źródłowych, które dotyczą zagadnień moralnych autorstwa nie tylko postaci pierwszoplanowych, ale także twórców mniej znanych lub też całkowicie zapomnianych. Nie ograniczył się przy tym do analizy autorów zawodowo niejako przypisanych do etyki, lecz dokonał zabiegów hermeneutycznych na wielu tekstach z literatury pięknej i publicystyki, wydobywając z nich często bardzo oryginalne idee moralne. Prezentacja polskiej myśli moralnej została dokonana w rozwinięciu osobowym, a przy każdym autorze została nakreślona jego biografia oraz charakterystyka poglądów etycznych. Tyburski w przedmowie do swej książki tak określa jej cel: „Zamiarem autora opracowania jest ukazanie dziejów nowożytnych myśli etycznej w Polsce zarówno w jej strukturze problemowej, jak i w kontekście wydarzeń intelektualnych, kulturowych i społecznych. Pragnie on również przedstawić ewolucję struktur myślowych dotyczących wartości, wzorów, ideałów moralnych i społecznych, ukazując – o ile to było możliwe – ich zaplecze filozoficzne w powiązaniu z refleksją metodologiczną” (s. 6). Tym samym recenzowana pozycja budzi zainteresowanie nie tylko historyka filozofii moralnej, ale i etyka, czy szeroko rozumianego badacza ludzkiej moralności.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy został poświęcony filozofii moralnej polskiego odrodzenia, drugi etyce wieku XVII, trzeci „nauce moralnej” epoki oświecenia, czwarty filozofii moralnej romantyzmu (okresu międzypowstaniowego), a szósty koncentruje się na etyce epoki pozytywizmu oraz przełomu antypozytywistycznego. Całość jest poprzedzona rozdziałem wprowadzającym, w którym autor dokonał krótkiej prezentacji myśli etycznej w Polsce w średniowieczu, czyli u samych jej początków. Część ta ma nieco

inny charakter niż pozostałe, gdyż opiera się nie na materiale źródłowym, lecz na opracowaniach (zresztą bardzo licznych i dość kompletnych dla tej epoki). Rozdział ten jest jednak bardzo cennym elementem książki, ponieważ dzięki niemu czytelnik poznaje dzieje etyki polskiej od jej początku po wiek XIX. Niestety, zabrakło omówienia wieku XX. A szkoda, gdyż wtedy mielibyśmy wyczerpującą chronologicznie i pełną syntezę dziejów polskiej etyki i myśli moralnej. Być może kolejne wydanie syntezy zawierające tom drugi uczyni tę uwagę bezpodstawną.

Geneza polskiej myśli etycznej wiąże się z XV-wieczną bezkrytyczną w zasadzie recepcją *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, lokującej etykę w perspektywach analiz metafizycznych i *eo ipso* dość abstrakcyjnych. Dopiero renesans spowodował ukonkretnienie problematyki moralnej, a etyka skupiała się głównie na analizie problemów społecznych i politycznych. Zaznacza się już wtedy – pogłębiona w epoce baroku – świadomość fundamentalnego znaczenia zagadnień etycznych i ich prymatu w stosunku do wszystkich innych zagadnień filozofii (np. Sebastian Petrycy z Pilzna). Myśl moralna XVII wieku nadal pozostawała pod przemożnym wpływem filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu z ich eudajmonizmem i teleologizmem oraz analizą cnót moralnych. Z wielkim sentymentem podchodzono do cnót dawnych, przeciwstawiając je współczesnemu zepsuciu obyczajów. Etyka tego okresu ma charakter dość silnie elitarny, adresując swe wskazania przede wszystkim do przedstawicieli stanu szlacheckiego, bo „choć wszyscy ludzie jednakowo się rodzą, to przecież niektórzy już z natury swej są skazani na służenie, a inni do rozkazywania”, jak pisał Wojciech Tylkowski (s. 144). Fundamentalna odpowiedzialność – przede wszystkim w wymiarze społecznym – spoczywa w takim układzie na tych drugich. Ten stan rzeczy powoli zaczął zmieniać się pod wpływem egalitarnych idei wieku XVIII powstałych we Francji, które z pewnym opóźnieniem dotarły na ziemię polskie.

Epoka oświecenia próbowała przekreślić autorytety i tradycję, każąc ludziom posługiwać się wyłącznie krytycznym rozumem analizującym sferę doświadczeń człowieka. Pisał Stanisław Staszic: „Rozum człeka własnością do poznania stosunków,/ Do ich rozróżniań od czczych mniemań, i fałszów./ Człek, gdy pojmie rozumem wszechstosunków prawdę,/ Prawdziwej moralności wtenczas pozna księgę” (s. 297). Odrzucenie transcendentnej legitymizacji moralności kazało myślicielom oświeceniowym szukać podstawy ontycznej dla dobra i zła w naturze człowieka, która „usamodzieliła się” od Stwórcy już od Hugona Grocjusza. Porządek naturalny określa zatem zespół norm moralnych i nadaje życiu człowieka swoisty ład i harmonię. Dla oświecenia – jak ustalił Paul Hazard – istniały trzy fundamentalne wartości: tolerancja, dobroczynność i ludzkość. Wiek osiemnasty przyniósł też nasilenie tendencji edukacyjnych w refleksji moralnej, moralizmu widocznego już u progów polskiego oświecenia w twórczości Stanisława Leszczyńskiego. Projekty wychowania nowego człowieka, który – w myśl sformułowania Kanta – przebudził się do używania ro-

zumu i stał się pełnoletni – zakładały także, a właściwie przede wszystkim wychowanie moralne w duchu nowych wartości i zasad społecznych. Pisze Tyburski: „Od wychowania moralnego proponowali pedagogzy oświecenia rozpocząć cały proces edukacji obywatelskiej. Przy czym baczono pilnie, aby działania zmierzające do konstruowania hierarchii wartości i kodeksów moralnych nie nabierały spekulatywnego charakteru, gdyż uważano, że dobra edukacja moralna powinna przede wszystkim dotyczyć praktyki moralnych zachowań” (s. 542). Pisma Stanisława Hieronima Konarskiego, Adama Kazimierza Czartoryskiego, czy Antoniego Wiśniewskiego koncentrowały się na tych praktycznych wątkach refleksji filozoficznej, nad faktem ludzkiej moralności. Etyka oświeceniowa służyła praktyce wychowania moralnego, a ów praktycyzm był już widoczny w tytułach wielu oświeceniowych traktatów moralnych. Epoka oświecenia to również okres recepcji wielu filozofów nowożytnych do tej pory w zasadzie nieobecnych w polskiej myśli filozoficznej zdominowanej przez scholastykę. Często była to recepcja krytyczna, żeby wspomnieć zdecydowaną polemikę z etyką Kanta, jaką przeprowadził Jan Śniadecki.

Wiek XIX rozpada się na trzy okresy: romantyzm, pozytywizm i przełom antypozytywistyczny. Polski romantyzm stworzył na gruncie „filozofii narodowej” oryginalną koncepcję nazwaną „filozofią czynu”. Poprzez czyn człowiek wyraża w wolności siebie, ale i wpływa na rzeczywistość zewnętrzną, tworząc wartości. Romantyzm szczególnie cenił czyn heroiczny, niezwykły. W nim bowiem wyrażają się osobowości najbardziej twórcze, jednocześnie rozwijają poprzez czyny natchnione własne potencje tkwiące w ich naturze. Tylko czyn i praca – zdaniem Karola Libelta – są w stanie rozwinąć potencjalne zarodki wartości, które tkwią w naturze człowieka. Taki pełny rozwój *optimum potentiae* będzie możliwy w nowym społeczeństwie przyszłości, które August Cieszkowski nazwał „Królestwem Bożym” lub „Spełnią Ludów”. W omawianej książce czytamy: „Romantyczny mesjanizm przyjmuje etyczną perspektywę dziejów. Historia staje się tu procesem etycznego doskonalenia jednostek i całych społeczeństw” (s. 543). Zaslugą Cypriana Norwida było pokazanie, że nie tylko czyn heroiczny, ale wytrwała, zwyczajna praca na rzecz dobra wspólnego zmienia i rozwija człowieka. Poprzez pracę człowiek realizuje wszystkie ideały. Romantyzm nawiązywał też do starożytnej tradycji etyki intencji – to intencje liczą się przede wszystkim w ocenie moralnej czynu człowieka.

Paradygmat filozofii pozytywistycznej wyrósł ze swoistego minimalizmu poznawczego, który jest także charakterystyczny dla myśli etycznej tego okresu. Pozytywizm widział etykę jako naukę praktyczną zorientowaną empirycznie i traktującą moralność jako zjawisko uwarunkowane społecznie. Obok powstałej w tym czasie etologii, podchodzącej do zjawiska moralności deskryptywnie, rozwijała się jednak także refleksja preskryptywnie traktująca wartości moralne. Wszak – jak pisał Julian Ochorowicz – „Odebrać etyce jej charakter normatywny, jest to odebrać jej rację bytu” (s. 443). Oba nurty łączyło jednak szukanie oparcia dla formułowanych twierdzeń wyłącznie w faktach

moralnych. Wyraźne w myśli etycznej tego okresu były tendencje naturalistyczne i utylitarystyczne, a często wręcz hedonistyczne, zgodnie zresztą z europejskim duchem pozytywizmu. Podobnie jak oświecenie, także pozytywizm akcentował swoisty dydaktyzm nauk o moralności, które miały pomagać w realizacji hasła „pracy organicznej” na polu wychowania moralnego według nowych ideałów i wzorów osobowych. Charakterystyczna dla moralnej myśli polskiego pozytywizmu była koncepcja etyki wypracowana przez Ochorowicza, według której etykę konstytuują trzy działy: opis zjawisk moralnych, wskazania normatywne i technika wprowadzania ich w życie ludzi (swoista technologia etyczna). Przełom antypozytywistyczny (koniec XIX wieku) wyrastał z krytyki paradygmatu pozytywistycznego oraz z nastrojów zniechęcenia i pesymizmu w samym obozie pozytywistów. Zdecydowanie przeciwni ideom pozytywizmu byli myśliciele katoliccy (np. Marian Morawski i Stefan Pawlicki), krytykujący pozytywistyczne hasło oddzielenia etyki od religii i budowania etyki naturalnej, niezależnej od religijnego światopoglądu. Ale także dla myślicieli związanych z programem socjalistycznym, jak Ludwik Krzywicki, pozytywistyczne hasła pracy organicznej, czy swoistego biologizmu etyki (widocznego choćby w naturalizmie darwinowskim Aleksandra Świętochowskiego) budziły wiele zastrzeżeń. Wbrew pozytywizmowi zaczął się ruch obrony metafizyki reprezentowany głównie przez Henryka Struvego. Antypozytywistycznie był też nastawiony rodzący się w tym czasie modernizm, akcentujący wartość indywidualności, tego, co niepowtarzalne i spontaniczne. Zarysowaniem trendów antypozytywistycznych kończy się synteza Tyburskiego. Píše on: „Kolejny, dwudziesty wiek – to już inna epoka, nowy, niepomierne bogatszy katalog zagadnień etycznych i inna metodologia porządkowania i opisywania myśli etycznej” (s. 555). Wypada mieć nadzieję, iż drugi tom tej interesującej syntezy da nam pełen obraz historii polskiej myśli etycznej.

Dzieje polskiej myśli moralnej to wypadkowa recepcji wielkich paradygmatów myśli etycznej oraz twórczej intuicji poszczególnych rodzimych badaczy. To również ścieranie się różnych opcji w podejściu do faktu moralności i sposobu jego poznawczej penetracji. Widać to choćby w jednym z najbardziej fundamentalnych sporów dotyczących natury etyki i charakteru jej badań. Już w średniowieczu dają się zauważyć dwa podejścia: tych, którzy widzieli w etyce przede wszystkim naukę praktyczną, służącą celom moralizatorskim (wpływy buridanowskie) oraz tych, dla których etyka jest poznaniem czysto teoretycznym (wpływy scholastyczne). Spór ten w zasadzie da się prześledzić we wszystkich epokach rozwoju myśli etycznej. Swoistym niezmiennikiem był też szacunek dla myśli etycznej Arystotelesa, szacunek zauważalny nawet wtedy, gdy dana epoka grawitowała w kierunku innych rozwiązań. Niezwykle silne przywiązanie do myśli Stagiryty jest widoczne w filozofii moralnej uprawianej w ośrodkach kościelnych, głównie zakonnych. Wprost wyraził je Stanisław Orzechowski, ekscentryczny szesnastowieczny duchowny (domagał się zniesienia celibatu), filozof i teolog: „Boga nie poznasz ani do zakonu jego nie przystąpisz bez Arystotelesa” (s. 65). Okazuje się, że mimo generalnej niechęci do re-

fleksji filozoficznej, w kierunku rozwiązań etycznych Arystotelesa ciążyła także renesansowa myśl protestancka (np. Andrzej Wolan), która w wieku XVII wyraźnie dokonała rehabilitacji myśli *stricte* filozoficznej. Recepcja Arystotelesa nadawała myśli etycznej charakter eudajmonistyczny – szczęście stawało się od początku polskiej myśli etycznej celem działania moralnego człowieka (*homo felicitabilis*). Dopiero wpływy Kanta kazały zrewidować to bezkrytycznie przyjmowane przekonanie. Ciekawym wątkiem renesansowej myśli moralnej w Polsce była krytyka dość powszechnie panującego stanowiska, głoszącego, iż fundamentem moralności jest natura człowieka i wrodzone jej inklinacje. Polemizował z takim postawieniem sprawy Łukasz Górnicki uważając, iż „odwoływanie się do tzw. natury człowieka niewiele w istocie wnosi w zrozumienie i wyjaśnienie tego problemu. Tyle tylko możemy stwierdzić, że z natury posiadamy jedynie możliwość stania się moralnymi” (s. 76). Okazuje się też, iż wiele idei, które etykowi kojarzą się z czasami najnowszyimi, posiada bardzo dawne koligacje. Dla przykładu, na trop idei etyki niezależnej od religii i światopoglądu wpadł Szymon Budny, renesansowy myśliciel antytrynitarSKI, a w tekstach arianina Fausta Socyna znajdujemy wyraźne potępienie kary śmierci. W pismach Andrzeja Wiszowatego, siedemnastowiecznego myśliciela późnego socynianizmu, znajdziemy ideę oparcia moralności na godności człowieka, co wyraźnie antycypuje stanowisko współczesnego personalizmu etycznego. Dzieje myśli moralnej pokazują też pewną relatywność w delimitacji obszarów moralnie nagannych. Przykładem może służyć zagadnienie lichwy, tego „korzenia i macicy wszelkich niecnót”, jak pisał Orzechowski (s. 69). Dopóki widziano w pieniądzu wyłącznie rolę pośrednika w wymianie towarów, praktyki lichwiarskie jawiły się jako wynaturzenie porządku naturalnego, gdyż czyniły z pieniądza środek i jednocześnie cel zabiegów finansowych. Późniejsza ewolucja funkcji pieniądza spowodowała zdecydowaną zmianę w patrzeniu na praktyki lichwiarskie.

Autor omawianej książki nie ustrzegł się pewnych usterek niezauważonych w trakcie korekty. I tak, na s. 50 przypisuje Janowi Kleinowi sprzeczne poglądy na temat demokracji – raz ta forma ustrojowa jest przez szesnastowiecznego myśliciela zalecana, a drugi zdecydowanie odrzucana. Zdarzają się także – aczkolwiek rzadko – tzw. literówki.

Oczywiście, szkicowe choćby zarysowanie treści omawianej książki musi być skazane na niepowodzenie. Bogactwo zreferowanego materiału zawsze spowoduje unieważnienie takiej próby. Mówi o tym autor syntezy: „Kaźda próba podsumowania czy syntetyzowania tak obfitego dorobku, owocu przemyśleń wielu pokoleń twórców i uczonych, a w dodatku rozpatrywanego w tak szerokim horyzoncie czasowym, nieuchronnie prowadzić musi do niebezpiecznych uproszczeń i redukcji” (s. 539). Wyłącznie lektura tej ciekawej książki może dać syntetyczny obraz dziejów polskiej myśli etycznej do XIX wieku. A trud ten warty jest podjęcia nie tylko przez profesjonalnych historyków filozofii i myśli etycznej.

Krzysztof Stachewicz

EDYTA STAWOWCZYK: O widzeniu, mediach i poznaniu. Stłuczone lustra rzeczywistości. Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 183.

Książka Edyty Stawowczyk, stojąc na gruncie kulturoznawczym, nadaje rozpatrywanym problemom szeroką perspektywę badawczą. Perspektywa ta wynika poniekąd z samej specyfiki podejmowanego celu (jest nim wskazanie, w jaki sposób nowe technologie medialne wyznaczają nowe standardy postrzegania), jak również z szerokiego materiału porównawczego, który przytacza sama autorka. Materiałem tym będą wypowiedzi teoretyków kultury, filozofów, relacje ze współczesnych trendów nauki i technologii medialnej. W ten sposób książka uzyskuje wiele ciekawych perspektyw – za najciekawsze z nich należy uznać perspektywę filozoficzną i socjologiczną, które nadają podejmowanemu tematowi dodatkowego wymiaru. Również sama struktura książki pozwala dokładnie „wczytać się” w podejmowaną problematykę. Autorka wychodząc od historycznych zapowiedzi nowych standardów postrzegania, które możemy zauważyć w sztuce przełomu XIX i XX wieku (rozdział pierwszy), nadaje im w kolejnych rozdziałach filozoficzną i technologiczną perspektywę, by z kolei przedstawić zalety i zagrożenia wiążące się z nowymi standardami postrzegania (rozdziały: „Widzieć niewidzialne” i „Informacyjny panoptikon”). Ostateczny wniosek, jak myślę, zawiera ostatni rozdział książki pt. „Automatyzacja percepcji i elektroniczna ślepota”.

Autorka stara się pokazać, w jaki sposób nowe technologie medialne zmieniają standardy postrzegania. Zdaniem Stawowczyk współczesny model percepcji odchodzi od dotychczasowego standardu postrzegania – zapośredniczone technologicznie widzenie zastępuje porządek percepcji zmysłowej. Ta nowa widzialność niesie ze sobą zarówno korzyści jak i zagrożenia. Technologiczne standardy postrzegania z jednej strony poszerzają zakres widzialności, odkrywają porządek ukryty, tj. niedostępny wzrokowi, ale z drugiej strony negują rzeczywiste ugruntowanie postrzegania, jego dotychczasową relację ze światem. Prócz tego nowe standardy percepcji poszerzają zakres kontroli i wpływu mediów.

Te nowe standardy postrzegania, zdaniem Autorki, zapowiedziane były już w sztuce przełomu XIX i XX w. Choć współcześnie nowe standardy wprowadziła technologia cyfrowa, to ich zapowiedziami były np. nowe trendy w malarstwie – impresjonizm, który upłynnił i uzmiennił przestrzeń; kubizm, który zsyntetyzował perspektywy odbioru przedmiotu. To odchodzenie od przedmiotu pogłęбили z kolei suprematyści, konstruktywiści i surrealiści. W ten sposób artyści zaczęli oddzielać referenty od reprezentacji, negować rolę przedmiotu i zastępować go zupełnie nowym obrazem. Współcześnie można zauważyć to na gruncie grafiki komputerowej, w ramach której przedmiot jako źródło reprezentacji zostaje zastąpiony obrazem cyfrowym – rzeczywistością autonomiczną. Można powiedzieć, że rozwój technologii elektronicznej i komputerowej zdecydowanie pogłębił realizację nowych modeli percepcji.

Autorka próbuje prześledzić, w jaki sposób współczesna technologia zmieniła nasze postrzeganie. Nowe osiągnięcia technologiczne umożliwiły w wypadku nauki poszerzenie horyzontu badawczego. Technologia umożliwiła odsłonięcie „ukrytego porządku”, przekroczenie dotychczasowych ograniczeń poznawczych związanych z optyką. W ten sposób technologia stała się nowym „okiem” nauki. Ale okazuje się, że to „oko” jest w pewnym sensie ślepe – nowe standardy percepcji zrywają z percepcją wzrokową. Zapośredniczone technologiczno-medialnie poznanie zaciera bowiem relacje między światem a obrazem; obraz świata okazuje się technologiczną wizualizacją.

Zdaniem Autorki nowe porządki widzenia krystalizują się w interfejsach technologii, mechanicznych i elektronicznych. Można powiedzieć, że współczesne standardy percepcji powstają za sprawą nowych konfiguracji technologiczno-podmiotowych. Autorka w celu wskazania tych zależności analizuje film, telewizję, gry komputerowe, Internet i osiągnięcia współczesnej nauki. Najlepiej ilustruje to przykład nauki, w ramach której technologiczne osiągnięcia odkrywają „porządek ukryty”. Współczesne instrumenty wykrywają dotychczas nie zauważalne pola energii i procesy falowe. Z tej perspektywy badane przedmioty okazują się jako złożone procesy elektromechaniczne, elektryczne. Przykładem nowego standardu percepcji jest przykład współczesnej medycyny, która wraz z osiągnięciami technologicznymi zmienia swój dotychczasowy paradygmat. Instrumenty współczesnej medycyny, takie jak np. elektroencefalograf i elektromiograf, ujmują człowieka jako pole energetyczne funkcjonujące w kontekście innych pól. W ten sposób medycyna odchodzi od dotychczasowego paradygmatu, od ujmowania człowieka na wzór mechanizmu. Współczesna nauka posiada wyspecjalizowane instrumenty, które odsłaniają całą złożoność zjawisk elektromagnetycznych. Porządek ukryty zostaje odsłonięty, dzięki wizualizacji procesów elektromagnetycznych. Warto podkreślić, że nie są to obrazy percepcyjne, ale wizualizacje pewnych procesów. Przedmiotem badania stają się obrazy, wykresy i symulacje. Tak więc percepcję współcześnie nie wyznacza zmysł wzroku, ale obrazy fal elektromagnetycznych, akustycznych i elektrycznych. Obraz świata wyznaczają współczesne technologiczne interfejsy. Obraz badanego przedmiotu np. ludzkiego ciała jest obrazem technologicznie zapośredniczonym – w konsekwencji obrazem cyfrowym.

Nowe porządki percepcji są niewątpliwym osiągnięciem na gruncie nauki, ale na tle całości kultury mogą okazać się zagrożeniem. Symulacja, czy też przestrzeń wirtualna, może przejmować aspekty ludzkiej aktywności. Działalność w ten sposób przenosi się w sferę rzeczywistości wirtualnej; symulacje zajmują miejsce rzeczywistego działania i zamiast niego zaczynają kształtować założenia społeczne, polityczne i gospodarcze. Nowe porządki audiowizualne – obrazy digitalne – wykraczając poza perspektywę percepcji wzrokowej powodują proces odrealnienia – obraz świata zostaje przesłonięty obrazem wirtualnym. Media korzystając z technologicznych odkryć, pogłębiają ten proces, nieświadomie kształtując założenia społeczne. W konsekwencji świadomość zostaje wyalienowana ze świata.

Zresztą media i technologie, które ułatwiają komunikację mogą okazać się narzędziem inwigilacji i kontroli. Tematowi technologicznej kontroli Autorka poświęca cały rozdział („Informacyjny panoptikon”).

Książka Stawowczyk pozwala zrozumieć współczesny obraz świata, który okazuje się obrazem wyznaczonym przez technologiczne osiągnięcia. Nadaje technologii i mediom znaczącą rolę w procesie tworzenia nowych standardów postrzegania. Przedstawia zarówno korzyści rozwoju technologicznego, jak i jego zagrożenia. Niewątpliwą zaletą jest nadanie temu problemowi szeregu perspektyw – na plan pierwszy wysuwa się przede wszystkim perspektywa filozoficzna, w ujęciu której nowe standardy postrzegania jawią się przede wszystkim jako nowe paradygmaty epistemologiczne. Należy tu podkreślić odchodzenie współczesnej nauki od dotychczasowego paradygmatu (redukcjonizm, badanie stałości) ku ujęciu holistycznemu, w ramach którego świat badany jest w jego energetycznej złożoności i procesualności.

Pracę Stawowczyk można odbierać na trzech poziomach – filozoficznym, kulturoznawczym i socjologicznym. W konsekwencji jest pozycją, która zainteresuje każdego humanistę.

Tomasz Wojtaś

RICHARD MERVYN HARE: *Sorting Out Ethics*. Clarendon Press, 1997, ss. 190.

Richard M. Hare jest jednym z tych filozofów, którzy całe swoje życie naukowe poświęcili na rozwijanie i bronienie własnej teorii. *Sorting Out Ethics*, ostatnia książka Hare’a, w świetle jego twórczości filozoficznej (*Language of Morals* [1952], *Freedom and Reason* [1963], *Myślenie moralne* [1981]) jawi się jako wieńczące te poczynania dzieło. Wydana w 1997 roku przez Clarendon Press jest czwartą i ostatnią książką, która przedstawia i rozwija teorię etyczną autora (R. M. Hare zmarł 29 stycznia 2002). Po wydaniu w 1981 r. *Myślenia moralnego*, zainteresowania Hare’a przeniosły się na szesnaście lat z problemów metaetycznych na problemy etyki stosowanej, gdzie starał się on za pomocą wypracowanych wcześniej idei i metod rozwiązywać najważniejsze problemy moralne.

Na pierwszy rzut oka *Sorting out Ethics* pełni funkcję porządkującą, co zdradza chociażby sam tytuł książki – *Segregacja etyki*. Zamiarem autora było opisanie oraz ustosunkowanie się do wewnętrznych podziałów metaetyki, których główne kryterium stanowiły różne teorie znaczenia języka moralnego.

Książka składa się z trzech części. W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *The Enterprise of Moral Philosophy* (*Przedsięwzięcie Filozofii Moralnej*),

Hare próbuje uzasadnić stosowanie filozofii języka, filozofii lingwistycznej, w dziedzinie etyki. Rozdział ten składa się z dwóch części: *Filozofia języka w etyce i Obrona przedsięwzięcia*.

Rozdział drugi, który stanowi główną część książki, składa się przede wszystkim z poprawionych i skondensowanych wykładów przeprowadzonych przez Hare'a w Uppsali w 1991 r., dedykowanych Axlowi Hägerströmowi. W części tej zostaje zaprezentowana taksonomia etyki i krytyczne omówienie głównych teorii metaetycznych: naturalizm, intuicjonizm, emotywizm, racjonalizm. Powyższe nazwy teorii stanowią jednocześnie tytuły kolejnych paragrafów.

Część trzecia jest przedrukiem eseju *Could Kant have been Utilitarian? (Czy Kant mógłby być utilitarystą?)*, wydanego wcześniej w *Kant and Critique*, red. R. E. Dancy, Kluwer Academic Publishers, 1993.

W rozdziale pierwszym Richard Hare, umieszczając swoją teorię w tradycji filozofii lingwistycznej, celem uprawiania metaetyki czyni odkrycie logiki języka moralnego, rozumianej jako reguły jego użycia (s. 4). Pozwoliłoby to nam poznać granice, w których możemy poprawnie rozumować na temat podstawowych problemów etyki. Podana jest tutaj także analiza argumentu krytycznego, zarzucającego podejściu lingwistycznemu Hare'a próbę wywnioskowania sądów moralnych („x jest dobre”, lub „x jest złe”) z faktów instytucjonalnych, naturalnych (w określonym języku ludzie tak, a nie inaczej, używają danych pojęć) (s. 3-6).

Sorting Out Ethics jest pierwszą książką Hare'a, w której autor otwarcie umieszcza swoją koncepcję filozofii moralnej w zapoczątkowanej przez Johna Austina i rozwiniętej przez Johna Searle'a tradycji analizy aktów mowy. Przedstawia swoje poglądy, posługując się jej terminami, co pozwala mu bardziej przekonująco, niż dotychczas, odrzucić hipotetyczne ataki pod swoim adresem (s. 7), jak również odeprzeć kilka zarzutów, które wcześniej kierowane były w jego stronę (np. krytyka rzekomego „imperatywizmu”). Pokazuje, iż logika moralności, którą badać ma teoria metaetyczna, jest zbiorem reguł rządzących specyficznymi aktami mowy, o mocy illokucyjnej nakazu. Z tej perspektywy wyjaśnia różnice między preskryptywnym uniwersalizmem a emotywizmem, wskazując jednocześnie na błędy emotywizmu (s. 16-17).

Na dalszych stronach Hare rozróżnia pytania, których częste utożsamianie przyczynia się do powstawania wielu problemów. Pomimo, iż są one ze sobą powiązane, traktować je trzeba jako oddzielne. W formie uszczegółowionej pytania te brzmią: „Dlaczego zabijanie ludzi jest złe?”, „Co czyni zabijanie ludzi złym?” oraz „Co znaczy zły?” (s. 33). Aby rozwiązać problem moralny i uzasadnić jego rozstrzygnięcie (odpowiedzieć na pytanie pierwsze), musimy znać wszystkie relewantne fakty dotyczące danej kwestii (pytanie drugie) oraz mieć jasność co do znaczeń słów, których używamy (pytanie trzecie). Rozstrzygnięcie sporu opiera się więc na znajomości faktów i logiki moralności, co stanowi uzasadnienie tezy, iż dociekanie znaczeń słów pełni kluczową rolę w studiowaniu

problemów moralnych (s. 38-39).

Opisywany rozdział pełni funkcję wprowadzającą czytelnika do teorii Hare'a, choć aby ją poznać dostatecznie, nie wystarczyłoby jego przestudiowanie. Zbyt mało bowiem miejsca zostało poświęcone na przejście od filozofii języka moralnego (uniwersalny preskrytywizm) do teorii normatywnej, jaką jest jego utylitaryzm preferencji. W celu dokładniejszego zaznajomienia się z koncepcją uniwersalnego preskrytywizmu, który jest doniosłym wkładem Hare'a w historię etyki, autor *Myslenia moralnego* odsyła do swoich wcześniejszych książek.

Celem rozdziału drugiego jest podanie taksonomi stanowisk metaetycznych oraz zbadanie, czy spełniają „listę wymagań, którą adekwatna teoria etyczna musi spełnić” (s. 46). Zestawienie owych cech zostało podane na pierwszej stronie rozdziału i wygląda następująco (plusami zaznaczone zostały teorie metaetyczne, które spełniają dane kryterium „dobrej teorii”):

	Obiektywistyczny naturalizm	Subiektywistyczny naturalizm	Intuicjonizm	Emotywizm
1. neutralność	-	+	+	+
2. praktyczność	-	-	-	+
3. niezgodność	+	-	+	+
4. logiczność	+	+	+	-
5. argumentacyjność	-	-	-	-
6. mediacyjność	-	-	-	-

Kryteria powyższe, które są sprawdzianem dla każdej teorii, pretendującej do bycia dobrą, Hare objaśnia następująco:

- neutralność (*neutrality*) – nie wprowadzanie substancjalnych opinii moralnych do teorii pod przykrywką definicji, czy wyjaśniania znaczeń (s. 118);
- praktyczność (*practicality*) – uznanie sądu moralnego ma być zarazem racją do działania. Kryterium to w konsekwencji oznacza, iż dobra teoria powinna być internalistyczna (s. 119);
- niezgodność (*incompatibility*) – niektóre substancjalne sądy, nie będące swoimi zaprzeczeniami, powinny móc być niezgodne (s. 119) (powinno być tak, że istnieją sądy, które są niezgodne z innymi);
- logiczność (*logicality*) – sądy moralne powinny być w relacjach logicznych względem siebie (np. sprzeczność, wynikanie, rozłączność itd.) (s. 120);
- argumentacyjność (*arguability*) – teoria moralna powinna móc rozwiązać przynajmniej niektóre problemy moralne za pomocą argumentów (s. 121);
- mediacyjność (*conciliation*) – powinna także za pomocą argumentów spełniać swoją funkcję społeczną, którą jest godzenie sprzecznych interesów i stanowisk (s. 122).

Podział teorii etycznych, który zaproponował Hare, jest podziałem apriorycznym i, wobec tego, traktowanym jako wyczerpujący. Przebiega on następująco (s. 42):

1. **Deskryptywizm** – znaczenie sądów moralnych jest całkowicie zdeterminowane przez ich składnię i warunki prawdziwości, oraz:
2. **Nondeskryptywizm** – zaprzeczenie deskryptywizmu: znaczenie oprócz składni i warunków prawdziwości zdeterminowane jest także czymś więcej (s. 41).

Do deskryptywizmu (1) zaliczają się:

- a) **naturalizm** obiektywistyczny oraz subiektywistyczny – warunkami prawdziwości sądów moralnych są własności naturalne (subiektywne lub obiektywne);
- b) **intuicjonizm** – warunkami prawdziwości sądów moralnych są własności nienaturalne, „czysto moralne” (*de facto* intuicjonizm dla Hare’a jest subiektywistycznym naturalizmem).

Zwolennikami nondeskryptywizmu (2) są przedstawiciele:

- a) **emotywizm** – sądy moralne nie podlegają prawom logiki, oraz;
- b) **racjonalistycznego nondeskryptywizmu** – sądy moralne podlegają prawom logiki. Do grupy tej autor zalicza przedstawicieli uniwersalnego preskryptywizmu (logiką ową są reguły użycia uniwersalnych preskrypcji).

Główną tezę rozdziału drugiego jest stwierdzenie, że tylko racjonalistyczny nondeskryptywizm i różne jego warianty mogą być dobrymi teoriami metaetycznymi. Jak twierdzi autor, ze znanych mu teorii tylko jego własna spełnia sześć podanych powyżej kryteriów. Podstawowym zarzutem, kierowanym w stronę głównych konkurentów preskryptywizmu – deskryptywistów – jest teza, że deskryptywizm z konieczności prowadzi do relatywizmu. Zrekonstruowany argument ma następującą postać (s. 68-69):

- (1) Jeśli znaczenie sądów „Wojna jest zła” i „Wojna nie jest zła” zależy tylko i wyłącznie od warunków prawdziwości;
- (2) i istnieją dwie odrębne, skłócone społeczności, gdzie w pierwszej sędzi się, że p (wojna jest zła), w drugiej zaś, że $\sim p$ (wojna nie jest zła);
- (3) oraz w społeczności A sąd p ma warunki prawdziwości Q (np. własność „ginięcia wielu niewinnych ludzi”) a w społeczności B sąd $\sim p$ ma warunki prawdziwości W (własność „możliwości zdobycia wielu cennych łupów”);
- (4) to powiedzieć trzeba, iż oba te sądy w różnych społecznościach, mają różne znaczenia, które nie wchodzą ze sobą w relację sprzeczności. Społeczność A stwierdzając p mówi bowiem $Q(a)$, a społeczność B stwierdzając $\sim p$, mówi $W(a)$. Ponieważ jest możliwe zarazem, że $Q(a) \wedge W(a)$, możliwe jest również, że $p \wedge \sim p$.
- (5) Zatem powiedzieć trzeba, iż obie te społeczności wyrażają sądy niewspółmierne.

Dlaczego jednak miałyby nas to niepokoić? Wyprowadzając taki wniosek, Hare wysuwa dwa kontrargumenty przeciwko deskryptywizmowi:

- 1) Twierdzi on mianowicie, że „ludzie w różnych kulturach będą mieli słuszość w ich własnym sensie słowa «zły»” (s. 69). „Wydaje się, że naturalizm musi prowadzić do wniosku, iż zarazem jest słuszne (*right*) w jednej kulturze nie potępiać walki oraz słuszne w drugiej kulturze ją potępiać (...). Wobec tego zarówno ludzie, którzy nazywają akt walki złym, jak i ludzie, którzy nie nazywają go złym, mają zarazem słuszość. *Mogliby* mieć zarazem słuszość, jeśli słowo to znaczy różne rzeczy w dwóch kulturach. To natomiast jest pewnym rodzajem relatywizmu” (s. 69-70).
- 2) Drugi z zarzutów przeciwko deskryptywizmowi opiera się na spostrzeżeniu, iż traktuje on substancjalne zasady moralne tylko jako reguły lingwistyczne, a uczenie się moralności jako uczenie się języka. To jednak, według autora *Myślenia moralnego*, jest sprzeczne z doświadczeniem. Jeśli bowiem uważam, że aborcja jest zła, posiadam coś więcej niż tylko znajomość użycia słów, a mianowicie pewną negatywną postawę w stosunku do aborcji (s. 68). Dla deskryptywistów spory moralne byłyby sporami czysto lingwistycznymi. To natomiast, co się nam jawi, gdy obserwujemy dyskusje moralne, to fakt, iż ludzie potępiają lub popierają wojnę, nie zaś sprzecząją się co do jej definicji.

Drugi z powyższych argumentów jest klasycznym argumentem nonkognitywistów, opartym na „teście otwartego pytania” Moore’a i nie ma potrzeby go tutaj omawiać. Pierwszy z nich natomiast popada w błąd *błędnego kola*. Autor bowiem w przesłance wprowadza ukryte założenie relatywizmu, dzięki któremu później krytykuje to, co przedstawia. Błąd ten, na pierwszy rzut oka, trudny jest do wyśledzenia, ponieważ sięga pierwotnych założeń epistemologii Hare’a. Analizując powyższy argument krytyczny jako złożenie dwóch odrębnych wniosków, odpowiedzieć na niego można w dwojaki sposób.

(a) Wykazana niewspółmierność języków odmiennych społeczności, została wyprowadzona z ukrytego założenia, że znaczenia wyrażań to sposób ich użycia. Owa koncepcja znaczenia, u Hare’a w konsekwencji nadająca językowi cechy systemu konwencjonalnego, nie musi być jednak podzielana przez deskryptywistów. Wśród nich znaczenie pojmowane jest bowiem często jako odniesienie wyrażań do obiektywnych stanów rzeczy. Większość deskryptywistów (realiści) uważa, że sądy moralne wyrażają obiektywne fakty. Nawet jeśli traktować znaczenia wyrażań moralnych jako sposoby ich użycia, to autor zapomina, że mogą być one poprawne lub niepoprawne. To więc sposób konstrukcji analizowanego argumentu, wraz z ukrytym konwencjonalizmem, wprowadza niewspółmierność.

(b) Drugi wniosek obarcza deskryptywizm relatywizmem, jednak źródłem

tego są relatywistyczne założenia. Hare, traktując dwa niewspółmierne sądy jako *zarazem słuszne*, traktuje je jako obiektywne, a nawet jako prawdziwe (deskrytywiści uważają bowiem, że jeśli coś jest słuszne, to jest prawdziwie słuszne). Krok ten jednak nie wynika z przesłanek. Jeśli nawet zgodzimy się na niewspółmierność analizowanych zdań, to konkluzją może być tylko to, że są one słuszne *dla* poszczególnych grup ludzi, prawdziwe *z ich* punktu widzenia. Nie uprawnione jest natomiast przejście na metapoziom i orzekanie, że są one *zarazem* obiektywnie słuszne, *zarazem* prawdziwe. Wydaje się, że Hare nie zauważa, iż można twierdzić (a czyni tak obiektywny naturalizm), że *tylko jeden* z powyższych dwóch sądów jest prawdziwy, *tylko jeden* z nich jest naprawdę słuszny – *tylko jedna* społeczność ma rację.

Jednak gdzie indziej Hare trafnie zauważa (s. 138), że w konsekwencji powyższej krytyki można zasadnie wykazać, że tak zdefiniowany naturalizm nie spełnia kryteriów argumentowalności i mediacyjności, nie posiada narzędzi pozwalających rozstrzygnąć, który z dwóch różnych znaczeń, standardów oceniania, powinniśmy wybrać.

Ostatecznie negatywna ocena naturalizmu budzi więc zastrzeżenia. Autor bierze pod uwagę jedynie analityczną jego odmianę, twór własnej definicji i założeń. Wydaje się, że krytyka ta może nie stosować się do współczesnych wersji naturalizmu metodologicznego, nieredukcjonistycznego.

W następnych paragrafach rozdziału drugiego autor próbuje wyjaśnić i uzasadnić swoją ocenę teorii metaetycznych. Podejrzenia budzi jednak, na co wskazano powyżej, miejscami karykaturalne przedstawienie tez oponentów.

Rozdział trzeci jest próbą wykazania, iż można zasadnie postawić pytanie, „Czy Kant mógłby być utylitystą?”. Odpowiedź jest według Hare’a pozytywna. Aby jednak poprawnie odczytać intencje autora, jak i odnaleźć spójność owej interpretacji etyki Kanta, powszechnie traktowanego jako klasyka deontologii, trzeba przeformułować owo pytanie na postać: „Czy Kant mógłby stać się utylitystą preferencji, podzielać utylityzm podobny do tego, którego ja jestem zwolennikiem?”. Hare bowiem jest świadomy, że klasyczny utylityzm Milla, czy Benthama popada w sprzeczność z niektórymi tezami Kanta. Godząc więc jego etykę z utylityzmem, chce wykazać, iż jego własna odmiana utylityzmu może być i jest u swych podstaw kantowska. Próbując „uwolnić Kanta od jego niektórych [deontologicznych] uczniów”, autor *Sorting Out Ethics* w następujący sposób interpretuje jego tezy uważane za sprzeczne z utylityzmem: Formułę Celu Samego w Sobie (*Formula of the End in Itself*) jako nakaz traktowania celów innych osób jako swoich własnych; Formułę Prawa Uniwersalnego (*Formula of the Universal Law*) jako powinność chcenia tylko takich maksym, których stosowanie bezstronnie i jak najlepiej wpływa na sytuacje tych, którzy są zależni od moich działań (zuniwersalizowana maksyma musi być spójna na równych warunkach z celami moimi jak i wszystkich innych ludzi) (s. 152-154). Rezultatem takiej interpretacji jest utylityrystyczny nakaz, by każdy czynił to, co prowadzi do zaspokojenia racjonalnych, uniwersalnych preferencji, czyli zuni-

wersalizowanej autonomicznej woli podmiotu.

Pomimo, iż pewien problem w powyższej interpretacji etyki Kanta stanowi obowiązek względem samego siebie, które są obowiązkami perfekcyjnymi, w przeciwieństwie do obowiązków względem innych, które według Hare'a łatwo poddają się utylitarystycznej interpretacji, rozdział ten jest interesującą, nowatorską, i wydaje się, spójną próbą reinterpretacji etyki Kanta. Ostatnią ocenę pozostawić trzeba jednak historykom filozofii.

Podsumowując, omawianej pozycji Richarda Hare'a zarzucić można brak spójności. Jest ona konglomeratem trzech odrębnych wykładów, które niekoniecznie tworzą merytoryczną całość. Wydaje się, iż taksonomia przeprowadzona przez autora nie odzwierciedla adekwatnie realnej złożoności podziałów metaetyki, choć stanowi trafny jej szkic. Słabość ta wynika jednak ze świadomie przyjętego założenia, iż „segregowanie etyki” nie będzie odwoływać się do empirii. Stanowić to powinno fakt usprawiedliwiający. Także bardzo ambitna próba odrzucenia deskrytywizmu nie spełniła swojego zadania.

Pomimo powyższych zarzutów, pozycja ta jest jednak na pewno wartościowa. Pomaga bowiem zrozumieć lepiej oryginalną myśl Richarda M. Hare'a, który wprowadzając uniwersalny preskrytywizm, na stałe wpisał się do historii metaetyki. (W recenzji tej nie zostały przedstawione idee, które są opisane dokładniej w jego dziełach wcześniejszych). Dzięki tej książce uniknąć możemy błędów interpretacyjnych narosłych przy odczytywaniu jego myśli, które stały się przyczyną wielu nieporozumień.

Krzysztof Saja

GERNOT BÖHME: *Filozofia i estetyka przyrody*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, ss. 200, seria „Terminus”.

Filozofia i estetyka przyrody to tytuł zbioru artykułów Gernota Böhme – autora znanego już polskiemu czytelnikowi z wydanej w 1997 roku *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*. Artykuły zawarte w niniejszym zbiorze pochodzą z dwóch wcześniejszych publikacji Böhme: wstęp oraz cztery pierwsze wykłady z książki zatytułowanej *Für eine ökologische Natursthetik*¹, a kolejne pięć z *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*². Obydwie prace – powstałe na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych – stanowią kolejny rozdział w ewolucji intelektualnej filozofa. W miejsce dotychczasowych zainteresowań z zakresu filozofii nauki oraz antropo-

¹ G. Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt / M 1989.

² G. Böhme, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt / M 1992.

logii filozoficznej na pierwszy plan wysuwa się w tym okresie estetyka. Należy jednak mieć na uwadze fakt, że projektowana przez Böhme koncepcja ma niewiele wspólnego z tradycyjnym ujęciem estetyki. Głównym przedmiotem analiz okazuje się być tutaj nie tyle dziedzina sztuki, lecz obszar relacji zachodzących pomiędzy człowiekiem a otaczającą go przyrodą. Tak rozumiana estetyka przyrody łączy w sobie problematykę estetyczną i antropologiczną z wątkami wywodzącymi się z filozofii natury. Wiele poruszanych tutaj motywów i zagadnień pojawiło się już w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*. Dotyczy to przede wszystkim pojęcia atmosfery, wokół którego będą krążyły nieomal wszystkie estetyczne rozważania filozofa. Również inne publikacje autora stanowią zapowiedź omawianej książki, jak chociażby *Das Andere der Vernunft*³, gdzie filozof wspólnie z bratem Hartmutem Böhme ukazuje rozwój współczesnych struktur racjonalności na przykładzie filozofii Kanta, czy też *Die Alternative der Wissenschaft*⁴, w której zostały zaprezentowane alternatywne formy uprawiania przyrodoznawstwa (między innymi u Arystotelesa, Platona, Goethego).

W czasie lektury omawianej książki warto pamiętać, że podobnie jak każda kompilacja jest ona efektem pewnego kompromisu i jako taka przedstawia jedynie fragment koncepcji Böhme. Już sam układ publikacji wskazuje, że czytelnik nie będzie miał do czynienia z systematycznym wykładem, lecz raczej z serią „przybliżeń” ukazujących temat z różnych perspektyw. Rozproszenie wątków i brak ciągłości wywodu nie utrudniają jednak w istotnym stopniu lektury, do czego z pewnością przyczynia się klarowny styl i logiczny układ całości. Książkę otwiera krótka przedmowa, po której następuje prezentacja założeń programowych ekologicznej estetyki przyrody” (dwa pierwsze wykłady). Obok interesującego wykładu na temat piękna natury znajdziemy tutaj również analizy dotyczące relacji człowieka do natury w obrębie miasta – rozmaite warianty tej relacji autor ilustruje na przykładzie parku, willi oraz ogrodu angielskiego. Trzeci wykład odsyła czytelnika do zapomnianej już dzisiaj teorii projektowania „angielskiego ogrodu” autorstwa Christiana Hirschfelda. Teoria Hirschfelda stanowi dla Böhme wzorzec uprawiania nowej estetyki a zarazem paradygmat nierepresyjnej reprodukcji przyrody. W wykładzie zatytułowanym „Aporie naszej relacji do przyrody” Böhme pokazuje niejasność współczesnego pojmowania natury w życiu codziennym, a ponadto ograniczenia związane z naukowym poznaniem przyrody. Kolejne wykłady precyzują założenia i cele projektowanej filozofii przyrody. Punktem wyjścia wszelkiej refleksji zorientowanej na przyrodę powinno być zdaniem filozofa ludzkie ciało rozumiane jako integralna część natury. Zmysłowość otwiera bowiem przed ludzkim poznaniem obszar doświadczenia, w którym ukazuje się zasłonięte przez współczesną naukę „oblicze” na-

³ G. H. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt / M 1983.

⁴ G. Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt / M 1980.

tury. Stosunek do własnej cielesności decyduje według Böhme o tym, w jaki sposób człowiek odnosi się do zewnętrznej przyrody. W takim ujęciu zabiegi mające na celu poszerzenie listy parków narodowych lub ochronę „pierwotnej” natury nie wydają się tak istotne jak rewizja stosunku człowieka do własnej cielesności. Książkę zamyka wykład prezentujący ideę „społecznie ukonstytuowanej przyrody”, którą Böhme szerzej wyłożył wspólnie z Engelbertem Schrammem w *Soziale Naturwissenschaft. Wege zur Erweiterung der Ökologie*.

Wieloaspektowość koncepcji, jaka wyłania się z kart „Filozofii i estetyki przyrody” może intrygować bogactwem odniesień i oryginalnych pomysłów a zarazem budzić irytację z powodu swojego eklektyzmu i skłonności do odrzucania tradycyjnych podziałów i kategorii filozoficznych. Ambiwalentną reakcją może również wywołać, przynajmniej wśród bardziej „konserwatywnych” czytelników, nawiązywanie do ekologii. Nawiązanie to zdaje się być swoistym *signum temporis*, ukłonem wobec nurtu „filozofii ekologicznej”, która w czasie publikacji obydwu książek przeżywała okres niebywałej koniunktury w nieomal wszystkich dziedzinach kultury. Jednakże Böhme dość zdecydowanie odcina się od zbyt pochopnego łączenia jego koncepcji z klasycznymi doktrynami tego nurtu. Podkreśla, że sztywne przeciwstawianie natury i cywilizacji, postulaty powrotu do naturalnego trybu życia i porzucenia technicznej racjonalności są mu równie obce jak apoteoza instrumentalnego rozumu, czy wiara w cywilizacyjny postęp. Tym co łączy refleksję Böhme z „ekofilozofią” jest niewątpliwie uznanie kryzysu ekologicznego za podstawowy punkt odniesienia we wszelkich próbach wyartykułowania aktualnej kondycji człowieka. Postępująca degradacja środowiska wymusza zdaniem filozofa konieczność zrewidowania stosunku człowieka do zewnętrznej przyrody a przede wszystkim do przyrody w nim samym, czyli własnej cielesności.

Postulowana rewizja zakłada jednak z jednej strony przeformułowanie pojęcia przyrody a z drugiej stworzenie nowego ideału antropologicznego. Ten drugi warunek spełnia wyłożona przez Böhme w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* koncepcja człowieka suwerennego. Alternatywne ujęcie przyrody odnajdziemy natomiast w ramach ekologicznej estetyki natury.

Rozwijając koncepcję estetyki natury Böhme nawiązuje do projektu Baumgartena i w centrum swoich zainteresowań obok przyrody umieszcza również zmysłowe postrzeganie rozumiane jako ‘stan fizycznego usytuowania w otoczeniu’. W takim ujęciu percepcja nie należy już tylko do sfery subiektywności, lecz jest traktowana jako integralny element środowiska przyrodniczego. Medium komunikacji ludzkiej zmysłowości z otoczeniem jest zjawisko atmosfery (obiektownego nastroju)⁵. Pojęcie atmosfery Böhme zapożycza z fenomenologii Hermana Schmitza, poddając je jednak modyfikacji.

⁵ Bardziej szczegółowe analizy zjawiska atmosfery autor prezentuje w: G. Böhme, *Atmosphäre. Essays zur Neuen Ästhetik*, Frankfurt / M 1995.

W jego ujęciu, podobnie jak u Schmitza, atmosferę konstytuują odkrywane na poziomie analizy fenomenologicznej jakości emocjonalne otoczenia, które przenoszą człowieka w obszar uczuć i afektów. Podmiotem doznającym nie jest tutaj refleksyjny umysł, lecz człowiek w całości psychofizycznej. W przeciwieństwie do Schmitza autor *Für eine ökologigische Naturästhetik* nie nadaje obiektywnym nastrosjom zbyt dużej autonomii, lecz łączy je ściśle z rzeczami, dzięki czemu dopuszcza możliwość ich świadomej produkcji.

W doświadczeniu atmosferyczności istotną rolę odgrywa cielesność człowieka. Böhme wielokrotnie podkreśla, że obiektywny nastrój odbierany jest w „cielesnym stanie usytuowania w przestrzeni”. Ciało uzyskuje tym samym samoistny wymiar doświadczenia i staje się niejako fundamentem samoświadomości człowieka.

Z perspektywy epistemologicznej atmosfera nie jest subiektywną projekcją, ani obiektywną cechą rzeczy, lecz stanowi wspólny obszar postrzegającego i postrzeganego; jest przestrzenią, w której odbywa się proces cielesnego obcowania z otoczeniem i jako taka stanowi obiekt źródłowego doznania rzeczywistości.

Broniąc się przed zarzutem popadnięcia w irracjonalizm Böhme zaznacza, że doświadczenie atmosferyczności ma charakter intersubiektywny. Obiektywny nastrój nie może zostać co prawda uchwycony przez aparaturę pomiarową, ale można dość precyzyjnie określić warunki jego powstania. Wiedza o oddziaływaniu atmosfer oraz ich wytwarzaniu nie należy jednak do klasycznego dyskursu filozoficznego, lecz jest domeną działalności praktycznej, stąd też Böhme wysuwa postulat rehabilitacji „niższych” gatunków sztuki.

Naturalnym rezerwuarem atmosfer jest przyroda, która w ujęciu autora *Natürliche Natur* jawi się jako swoiste medium komunikacji. Natura nie jest już przeciwstawiana kulturze lub cywilizacji, ponieważ środowisko przyrodnicze człowieka stanowi w znacznej mierze efekt jego aktywności – Böhme pisze w tym kontekście o „społecznie ukonstytuowanej naturze” (*eine sozial konstituierte Natur*).

W ramach ekologicznej estetyki przyrody najważniejszą cechą natury jest jej zdolność do „autoprezentacji” – w relacji do człowieka manifestuje się ona jako *aistheton* – to, co daje się postrzec, to, co istnieje jako obiekt percepcji. Filozof nawiązuje tutaj do idei języka natury, a w szczególności koncepcji Paracelsusa i Jakuba Böhme, którym poświęca osobny esej⁶. Z tradycji czerpie głównie motyw ekspresyjności natury, łącząc go z tezą o istnieniu swoistej wymiany informacyjnej w obrębie zjawisk przyrody. Równocześnie dystansuje się od przypisywania przyrodzie subiektywności analogicznej do ludzkiej. Proponuje również nowy model ontologiczny, w którym rzecz pojmowana jest jako otwarty układ ekstaz – naturalnych ekspresji, za którymi nie kryje się żadna podmiotowość.

Człowiek jako integralny element przyrody znajduje się w pewnym układzie komunikacyjnym, w którym natura nie jest już pasywnym obiektem operacji poznawczych człowieka, lecz aktywnym podmiotem swoistego dialogu. Język przyro-

⁶ W tym wypadku chodzi o nie uwzględniony w polskim przekładzie artykuł z: G. Böhme, *Für eine ökologische....*, s. 121-140.

dy może zostać odczytany jedynie w doświadczeniu atmosferyczności, kiedy to zmysłowa percepcja uczestniczy w wyartykułowanej obecności rzeczy. Cieleśność utożsamiona ze zmysłowym poznaniem stanowi w ujęciu Böhmego źródłowy sposób bycia w świecie i w tym sensie tworzy ona fundament ludzkiej samoświadomości. Estetyczna teoria przyrody i ufundowana na niej nowa estetyka, rozumiana jako teoria i praktyka cielesnej egzystencji człowieka w środowisku lokuje się tym samym w centrum antropologii filozoficznej. Sfera atmosfer oraz związane z nią doświadczenie estetyczne staje się poligonem doświadczalnym człowieka suwerennego, który odkrywa w ten sposób wyparte wymiary swojego człowieczeństwa, a zarazem nawiązuje bezpośredni kontakt z przyrodą.

Kategoria estetyczności uzyskuje w ten sposób niespotykaną dotąd rangę w obrębie antropologii filozoficznej.

Rozwijanie własnej koncepcji daje Böhmemu równocześnie asumpt do polemiki z dotychczasową tradycją estetyki filozoficznej, naturalnie o niemieckim rodowodzie. Dla uproszczenia i jasności wyводу Böhme dokonuje redukcji rozmaitych teorii do jednego, ogólnego modelu uprawiania tej dyscypliny określanego przez niego mianem estetyki klasycznej. W ramach tego modelu mieszczą się koncepcje, które na ogół zalicza się do całkowicie odmiennych tradycji filozoficznych jak na przykład projekt estetyki zarysowany w *Krytyce władzy sądenia* Kanta i teoria estetyczna Adorna. Böhme nie analizuje szczegółowo poszczególnych koncepcji, nie uwzględnia doktrynalnych różnic, lecz wskazuje na pewne ogólne cechy wspólne, które pozwalają jego zdaniem podporządkować wielość stanowisk jednemu modelowi. Najważniejszą cechą wspólną klasycznej estetyki jest jego zdaniem zawężenie jej przedmiotu do dziedziny sztuki, prowadzące do stopniowego wypierania zagadnienia natury z refleksji estetycznej. Dotyczy to również koncepcji Kanta, ponieważ przyroda odgrywała w jego filozofii istotną rolę jedynie w odniesieniu do procesu twórczego oraz władzy sądenia podmiotu, a nie jako samoistny rezerwuuar wartości estetycznych. Uzyskanie autonomii przez estetykę wiązało się z dychotomizacją przyrody i dziedziny ludzkiej podmiotowości, subiektywnego ducha bądź społeczeństwa. Kontemplacja piękna natury w ramach tak pojętej estetyki nie prowadzi zdaniem Böhmego do pojednania rozumu i przyrody, lecz przeciwnie jeszcze bardziej utwierdza dystans między nimi. Paradigmatyczne jest w tym przypadku stanowisko wyrażone w *Krytyce władzy sądenia*. Kant pokazuje tam, że istotne jest nie tyle doświadczenie piękna, co umiejętność wydania sądu na jego temat. Sąd z kolei zawsze odwołuje się do uprzedniej wiedzy, do ukształtowanego smaku oraz określonych norm i kryteriów oceny. Bez owego dyskursywnego tła doświadczenie piękna nie byłoby w ogóle możliwe. Postulowane przez Böhmego poddanie się zmysłowym pobudzeniom otoczenia stanowiłoby dla Kanta wyraz degeneracji władzy sądenia, a ponadto nie spełniałoby wymogu bezinteresowności. Kant koncentrując się głównie na conceptualnym charakterze doświadczenia estetycznego mimo woli przyczynił się zdaniem Böhmego do współczesnej transformacji estetyki w swoistą teorię znaku, w której zmysłowość traktowana jest już jedynie jako system przetwarzania informacji. Podobnie hermeneutyka skupiająca się na

zagadnieniu interpretacji, a zatem języka przyczyniła się do wyparcia z filozoficznego dyskursu teorii zmysłowości. Stąd też Böhme wielokrotnie postuluje powrót do estetyki jako teorii *aisthesis*.

Koncepcja Böhme mimo pewnych pokrewieństw z teorią Martina Steela⁷ zajmuje niewątpliwie wyjątkową pozycję na scenie współczesnej filozofii niemieckiej. Niekonwencjonalne połączenie rozmaitych dyscyplin filozoficznych dające w efekcie jednolitą teorię, która daleko wykracza poza ramy tradycyjnej estetyki a zarazem nieustannie się do niej odwołuje, decyduje z pewnością o poznawczej wartości wysiłków twórcy „ekologicznej estetyki przyrody”. Jak sugeruje Stanisław Czerniak⁸, filozoficzny projekt Böhme można z powodzeniem wpisać w program restytucji mimetycznych kontaktów człowieka z przyrodą, po raz pierwszy wyartykułowany w tradycji Szkoły Frankfurckiej. Jednakże w tym kontekście rodzi się pytanie, czy pasywne akty *mimesis* estetycznej mogą przyczynić się do gruntownego przeobrażenia cywilizacyjno-antropologicznego statusu ludzkości? Innymi słowy, czy spontaniczne poddawanie się nastrojom w czasie spaceru po parku lub bezinteresowna koncentracja na własnej cielesności stanowią skuteczną terapię dla współczesnego człowieka?

W odpowiedzi Böhme wskazałby z pewnością na umiarkowany charakter swojego programu. W jego tekstach nie odnajdziemy bowiem postulatów nawołujących do radykalnych zmian społecznych w duchu Szkoły Frankfurckiej, lecz jedynie sugestie przemodelowania lub też poszerzenia stanu antropologicznego człowieka o nowe obszary doświadczenia. Böhme nie dąży do reformowania na siłę ludzkości, a jedynie wskazuje pewne wyparte lub zapomniane w potocznej świadomości i filozoficznej refleksji formy przeżywania i konceptualizowania rzeczywistości. Estetyka natury nie ma ambicji tworzenia jakiejś nowej, płodnej teoretycznie koncepcji przyrody, ponieważ jej celem jest uchwycenie tego, co zmysłowe, a zatem pojęciowo „nieostre” w naszym doświadczeniu przyrody. Takie podejście nie oznacza zdaniem filozofa popadnięcia w irracjonalizm, okazuje się bowiem, że również „po tamtej stronie rozumu” można odkryć pewien ład i potencjał wzbogacający ludzką samowiedzę. Książka Böhme z pewnością jest obarczona wieloma ryzykownymi tezami, ale jeśli nawet od początku do końca budzi zdecydowany sprzeciw, to bez wątpienia daje do myślenia i inspiruje do poszukiwania innych rozwiązań ukazanych w niej problemów.

Rafał Michalski

⁷ M. Steel, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt / M 1991.

⁸ Patrz wstęp w: G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody*, Warszawa 2002.

Autobiogramy

KRYSTYNA ZAMIARA

Urodziła się 16 IV 1940 roku w Warszawie. W latach 1959-1964 studiowała w UAM psychologię, specjalizując się w psychologii klinicznej; w czerwcu 1964 r. uzyskała tytuł magistra na podstawie pracy przygotowanej pod kierunkiem prof. dr Andrzeja Lewickiego n.t. wpływu stresu na sprawność motoryczną osób nerwicowych. Stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii otrzymała w 1971 r.; podstawą była rozprawa „Koncepcje redukcji systemów teoretycznych jako konsekwencja poglądów na status poznawczy teorii” przygotowana pod kierunkiem prof. dr Jerzego Kmity. Habilitowała się w 1978 r. z filozofii na podstawie rozprawy „Epistemologia genetyczna J. Piageta a społeczny rozwój nauki”. W 1992 r. nadano jej tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych. Jej rozwój naukowy kształtował się pod wpływem następujących profesorów: Andrzeja Lewickiego, Jerzego Giedymina i Jerzego Kmity.

Bezpośrednio po studiach, w 1964 r., została zatrudniona w UAM, w kierowanej przez prof. dr Jerzego Giedymina Katedrze Logiki przy Wydziale Filozoficzno-Historycznym, początkowo jako stażysta, po roku asystent, następnie starszy asystent. Od 1969 r. pracuje na stanowisku starszego asystenta a następnie adiunkta w Instytucie Filozofii UAM powstałym z połączenia dwóch katedr Wydziału Filozoficzno-Historycznego: Katedry Logiki oraz Katedry Historii Filozofii. W 1979 r. przechodzi do Instytutu Kulturoznawstwa UAM, gdzie do 1991 r. jest docentem, następnie profesorem nadzwyczajnym, a od lutego 1995 r. profesorem zwyczajnym. W latach 1979-1993 pełniła funkcję wicedyrektora Instytutu Kulturoznawstwa, była kuratorem Zakładu Metod Upowszechniania Uczestnictwa w Kulturze (1987-1992); od 1980 r. kieruje Zakładem Teorii Uczestnictwa w Kulturze, następnie Zakładem Badań nad Uczestnictwem w Kulturze; od 2002 r. jest kuratorem Zakładu Historii i Metodologii Badań nad Kulturą. Uczestniczyła w pracach różnych komisji dziekańskich i senackich, m.in. w Senackiej Komisji ds. Organizacji i Rozwoju Uczelni (1991-1993); była członkiem Senatu UAM (1993-1996).

Należy do Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, do Polskiego Towarzystwa Psychologicznego (przez wiele lat była członkiem Zarządu Poznańskiego Oddziału PTF i analogicznie – PTP), a także do Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki (jest tzw. członkiem założycielem, w latach 1993-1996 pełniła funkcję wiceprezesa PTLiFN) oraz do Polskiego Towarzystwa Semiotycznego. Przez wiele lat współredagowała „Studia Metodologiczne”, od 1993 r. jest redaktorem naczelnym pisma „Człowiek i Społeczeństwo”. Jest członkiem zespołu redakcyjnego „Nowej Krytyki”, a także członkiem rady programowej *Studiów Kulturoznawczych* (serii wydawniczej Wydawnictwa Fundacji ‘Humaniora’ w Poznaniu) oraz czasopisma „Kultura Współczesna”.

Krystyna Zamiara specjalizuje się w zakresie metodologii nauk humanistycznych i psychologii, filozofii nauki i filozofii kultury. Jej prace badawcze koncentrują się wokół dwóch zagadnień podstawowych: (1) rozwoju nauki i (2) relacji psychologii do humanistyki. Zagadnienia te były pierwotnie rozpatrywane z punktu widzenia ogólnej metodologii nauk oraz metodologii nauk humanistycznych, w tym – psychologii, a od pewnego czasu – z punktu widzenia filozofii i teorii kultury. Efektem rozważań prowadzonych nad zagadnieniem pierwszym są określone ustalenia na temat powiązań między nauką a filozofią, mówiące w szczególności o 1) uzależnieniu naukowej praktyki redukcyjnej i eksplanacyjnej od zajmowanego przez badacza stanowiska w kwestii statusu poznawczego teorii, 2) interakcji świadomości metodologicznej zrodzonej w praktyce naukowej i wypracowywanych w filozofii nauki koncepcji epistemologicznych, 3) roli teorii poznania w rozwoju nauki, 4) wpływie różnych sfer i dziedzin kultury na rozwój nauki. Od pewnego czasu poświęcone rozwojowi nauki studia autorka zalicza do tzw. teoretycznej historii nauki, a nie do filozofii nauki rozumianej tradycyjnie. Rozważania ogólne dotyczące nauki z reguły ilustrowane są danymi pochodzącymi z analizy praktyki badawczej nauk humanistycznych, zwłaszcza psychologii. Studia nad zagadnieniem drugim zdominowane zostały przez problematykę psychologizmu. Uzyskane wyniki wskazują na skutki zastosowania programu psychologizmu w praktyce badawczej psychologii i innych dyscyplin humanistycznych, określają warunki (logiczne, pozalogiczne) współpracy z psychologią antypsychologistycznie zorientowanych nauk o kulturze, zarysowują perspektywę poznawczą badań nad uczestnictwem w kulturze jednostek, która praktycznie, tj. na poziomie badań naukowych znosi opozycję między psychologizmem a antypsychologizmem. Pierwotnie czysto metodologiczna charakterystyka badań humanistycznych zorientowanych psychologistycznie i prowadzona z pozycji filozofii nauki krytyka psychologizmu w humanistyce, została następnie zastąpiona spojrzeniem na psychologistyczne ujęcie kultury i partycypacji kulturowej z pozycji tzw. teoretycznej historii nauki. Psychologizm – jako określone stanowisko epistemologiczne – zyskał w efekcie wymiar historyczny. Wynik ten zapoczątkował badanie podstaw teorii partycypacji kulturowej.

BIBLIOGRAFIA

a) Monografie, studia i rozprawy

1. *Andrzeja Malewskiego program integracji nauk społecznych*. w: *Naturalistyczne i antynaturalistyczne interpretacje humanistyki*, Poznań 1966, s. 53-599.
2. *Teoria I. Pawłowa a Marksowska dyrektywa wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego w humanistyce*, w: J. Kmita (red.), *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1973, s. 521-542.
3. *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii*, PWN, Warszawa 1974, s. 240.
4. *Pavlov's theory and Marx's directive of the functional-genetic explanation in humanities*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 1975, vol. 1, nr 3, s. 1-22.
5. *Czy twórczość ma charakter irracjonalny?*, w: J. Kmita (red.), *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, KiW, Warszawa 1975, s. 37-60.
6. *O źródłach i wartości psychologizmu w krytyce artystycznej*, w: *Z problemów marksistowskiej teorii i krytyki sztuki*, Poznań 1975, s. 23-28.
7. *Filozofia odkryć naukowych P. K. Feyerabenda*, w: W. Krajewski (red.), *Relacje między teoriami a rozwój nauki*, Ossolineum, Gdańsk 1977, s. 171-201.
8. *Epistemologia genetyczna J. Piageta a społeczny rozwój nauki*, w: *Materiały I Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego. Sekcja Epistemologiczna*, Lublin 1977, s. 177-208.
9. *Epistemologia genetyczna a*

pozytywizm, w: J. Kmita (red.), *Zagadnienie przełomu antypozytywistycznego w humanistyce*, PWN, Warszawa-Poznań 1978, s. 23-44. **10.** *Epistemologia genetyczna J. Piageta a społeczny rozwój nauki*, w: J. Kmita, Z. Cackowski (red.), *Spoleczny kontekst poznania*, Ossolineum, Wrocław 1979, s. 149-166. **11.** *Epistemologia genetyczna J. Piageta a społeczny rozwój nauki*, PWN, Warszawa-Poznań 1979, s. 160. **12.** *Wstęp*, w: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą*, PWN, Warszawa 1979, s. 5-21. **13.** *Paralelizm psychofizyczny jako program metodologiczny dla współczesnej psychologii*, w: Z. Cackowski (red.), *Poznanie, umysł, kultura*, Wyd. Lubelskie, Lublin 1982, s. 222-247. **14.** *Psychologia a teoretyczne badania pedagogiczne*, w: J. Kmita (red.), *Studia z teorii kultury i metodologii badań nad kulturą*, PWN, Warszawa-Poznań 1982, s. 37-55. **15.** *Znaczenie badań psychologicznych dla poznawania kultury*, w: S. Pietraszko (red.), *Przedmiot i funkcje teorii kultury*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1982, nr 350, s. 89-107. **16.** *Czy istnieje szansa korzystania z teorii psychologicznej w badaniach nad kulturą?*, w: T. Kostyrko (red.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, COMUK, Warszawa 1983, s. 171-190. **17.** *In support of psycho-physical parallelism*, w: J. Brzeziński (red.), *Consciousness: methodological and psychological approaches*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 1985, vol. 8, s. 94-1088. **18.** *Problem metodologicznej specyfiki psychologii kognitywistycznej*, w: K. Zamiara (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, PWN, Warszawa 1985, s. 190-211. **19.** *Badania nad kulturą a psychologia sportu*, Wydawnictwo AWF w Poznaniu, Monografie nr 233, Poznań 1986, s. 37-72. **20.** *Behawioryzm*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 48-57. **21.** *Realistyczne i instrumentalistyczne stanowisko wobec wiedzy naukowej*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 553-564. **22.** *Zachowanie*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 754-762. **23.** *Formalne cechy rozwoju w różnych ujęciach modelowych*, w: M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, PWN, Warszawa 1988, s. 21-44. **24.** *Kompetencja jako wiedza*, w: T. Kostyrko, A. Szpociński (red.), *Kultura artystyczna a kompetencje kulturowe*, COMUK, Warszawa 1989, s. 145-159. **25.** *Psychological versus cultural approaches to participation in culture*, w: J. Kmita, K. Zamiara (red.), *Visions of culture and the models of cultural sciences*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 1989, vol. 15, s. 229-243. **26.** *Epistemologia wartości a psychologia*, w: E. Czerwińska (red.), *W kręgu aksjologii. Problematyka teoretyczna, historyczna i teoriopoznawcza*, Poznań 1990, s. 89-97. **27.** *Twórczość jako problem psychologii uczestnictwa w kulturze*, w: *Potrzeby – Twórczość – Przyszłość*, J. Waszkiewicz (red.); Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1991, s. 164-187. **28.** *Epistemologiczne założenia psychologicznej wizji człowieka*, w: *Wybrane problemy metodologii badań*, E. Aranowska (red.); Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, s. 13-32. **29.** *Obecność myślenia psychologicznego w epistemologii*, w: *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*, J. Such (red.); PWN, Warszawa-Poznań 1992, s. 38-53. **30.** *Psychologia a kulturoznawczo zorientowana epistemologia*, w: K. Zamiara (red.), *Epistemologiczne podstawy badań nad kulturą*, PWN, Warszawa-Poznań 1992, s. 26-49. **31.** *Kulturoznawcze a psychologiczne badanie uczestnictwa w kulturze*, w: *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury*, J. Kmita, K. Łastowski (red.), PWN, Warszawa-Poznań 1992, s. 39-53. **32.** *The psychological approach to creativity. A critical appraisal*, w: J. Brzeziński, S. Di Nuovo, T. Marek, T. Maruszewski (red.), *Creativity and consciousness: philosophical and psychological dimensions*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 1993, t.

- 31, s. 15-40. **33.** *Some remarks on Piaget's notion of „consciousness” and its importance for the studies of culture*, w: *Creativity and consciousness: philosophical and psychological dimensions*, J. Brzeziński, S. Di Nuovo, T. Marek, T. Maruszewski (red.), „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 1993, t. 31, s. 101-115. **34.** *Dynamika pojęć i programów psychologicznych. Szkice metodologiczne*, Biblioteka „Nowej Krytyki” nr 1, Poznań-Szczecin 1995, s. 277. **35.** *Analiza przejścia od introspekcjonizmu do behawioryzmu. Przyczynek do teorii zmian w nauce*, w: *Eufonia i logos. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesor Marii Steffen-Batogowej oraz Profesorowi Tadeuszowi Batogowi*, J. Pogonowski (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995, s. 647-655. **36.** *Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmita*, w: K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA-Books Svaro, Poznań 1993/95, s. 63-71. **37.** *Glosa do biografii Jerzego Giedymina*, w: *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*, K. Zamiara (red.), Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’ Poznań 1995, s. 17-20. **38.** *Metodologiczny status teoretycznej historii nauki*, w: *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*, K. Zamiara (red.), Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1995, s. 165-173. **39.** *Czy możliwy jest antypsychologizujący indywidualizm?*, w: *Kultura a jednostka ludzka*, S. Pietraszko (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, „Prace Kulturoznawcze” t. V, Wrocław 1995, s. 177-192. **40.** *Jerzy Kmita's social-regulatory theory of culture and the category of subject*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Epistemology and history. humanities as a philosophical problem and Jerzy Kmita's approach to it*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 1996, t. 47, s. 339-349. **41.** *Context of discovery – context of justification and the problem of psychologism*, w: R. Murawski, J. Pogonowski (red.), *Euphony and logos*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, t. 57, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1997, s. 527-533. **42.** *Problem uzasadniania propozycji teoretycznych w naukach empirycznych*, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1997, s. 87-96. **43.** *Psychologizm w badaniach nad sztuką*, w: R. Kubicki, P. Zeidler (red.), *Od logiki do estetyki*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1997, s. 127-142. **44.** *Psychologia a epistemologia*, w: E. Kaluszyńska (red.), *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 109-116. **45.** *Metodologia opisowa a teoretyczna historia nauki*, w: W. Wrzosek (red.), *Świat historii*, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, Poznań 1998, s. 419-428. **46.** *Epistemologiczny kontekst psychologii partycypacji kulturowej*, w: K. Zamiara, M. Golka (red.), *Sztuka i estetyzacja. Studia teoretyczne*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1999, s. 137-150. **47.** *Konstytucja przedmiotu badań a kwestia założeniowości wiedzy*, w: *Wiedza a założeniowość*, A. Motycka (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 11-22. **48.** *Problem destrukcji myślenia naukowego we współczesnej humanistyce*, w: *Język współczesnej humanistyki*, J. Pelc (red.), Biblioteka Myśli Semiotycznej, t. 46, „Znak-język-rzeczywistość”, PTS, Warszawa 2000, s. 263-272. **49.** *Nieświadomość jako kategoria psychologiczna i kulturowa*, w: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, A. Motycka, W. Wrzosek (red.), Wyd. IFiS PAN Warszawa 2000, s. 225-232. **50.** *Kontekst odkrycia – kontekst uzasadniania a zagadnienie psychologizmu*, w: E. Piotrowska, M. Szczeniak, J. Wiśniewski (red.), *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000, s. 245-250. **51.** *Skrytość kultury a świadomość indywidualna*, w: K. Zamiara (red.), *Skrytość kultury*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 2001, s. 13-24. **52.** *Jerzy Kmita – biografia uczonego*, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura*

jako przedmiot badań. *Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, Wydawnictwo Fundacji 'Humaniora', Poznań 2001, s. 11-18. **53.** *Partycypacja kulturowa – punkt widzenia behawioryzmu oraz społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury*, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, Wydawnictwo Fundacji 'Humaniora', Poznań 2001, s. 173-187. **54.** *Psychologizm w badaniach humanistycznych. w: Blausteina koncepcja odbioru mediów*, Z. Rosińska (red.), *Filozofia polska XX wieku*, Wyd. Prószyński i S-ka SA, Warszawa 2001, s. 195-203. **55.** *Jerzy Giedymin – From the logic of science to the theoretical history of science*, w: W. Krajewski (red.), *Polish philosophers of science and nature in the 20th century*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, vol. 74, Rodopi, Amsterdam-New York 2001, s. 173-181. **56.** *Humanistyka zintegrowana. Idea i sposoby jej realizacji*, w: A. Pluta (red.), *Kultura i edukacja. Podstawy integracji w teorii i w praktyce*, Częstochowa 2001, s. 7-19 [to samo w: J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Drogi i ścieżki filozofii kultury*, Wydawnictwo Fundacji 'Humaniora', Poznań 2002, s. 308-316].

b) Mniejsze artykuły i komunikaty naukowe

1. *O pewnych psychologicznych odpowiednikach interpretacji humanistycznej*, „*Studia Filozoficzne*” 1971, nr 5, s. 105-118. **2.** *O „Zastosowaniu hipotez...” – kilka uwag metodologicznych*, „*Studia Metodologiczne*” 1972, nr 9, s. 79-87. **3.** *Zagadnienie redukcji psychologizacyjnej*, „*Studia Filozoficzne*” 1972, nr 2, s. 137-165. **4.** *Koncepcja Duhema a problem statusu poznawczego teorii*, w: *Metodologiczne implikacje epistemologii marksistowskiej*, J. Kmita (red.), PWN, Warszawa 1974, s. 55-62. **5.** *Psychologiczne koncepcje regulacyjne a humanistyka*. w: *Metodologiczne implikacje epistemologii marksistowskiej*, J. Kmita (red.), PWN, Warszawa 1974, s. 332-336. **6.** *O modelowaniu matematycznym w psychologii*, „*Studia Metodologiczne*” 1976, nr 13, s. 107-133. **7.** *W sprawie statusu pojęć ontologicznych rozwoju i postępu*, w: *Założenia teoretyczne badań nad rozwojem historycznym*, J. Kmita (red.), PWN, Warszawa 1977, s. 46-53. **8.** *Epistemologia genetyczna J. Piageta a spór o zasady rozwoju nauki*, „*Studia Filozoficzne*” 1977, nr 11, s. 17-29. **9.** *The problem of psychologistic reduction*, „*Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*” 1978, vol. 4, nr 1-4, s. 138-172. **10.** *Introspekcjonizm a teoria J. Konorskiego*, „*Studia Metodologiczne*” 1978, nr 18, s. 35-63. **11.** *Konorski's theory of brain activity and introspectionism*, „*Polish Psychological Bulletin*” 1979, vol. 10, nr 4, s. 275-283. **12.** *Wypowiedź w dyskusji na konferencji pt. Zagadnienie przelomu antypozytywistycznego w humanistyce, Poznań grudzień 1977*, „*Studia Metodologiczne*” 1980, nr 19, s. 143-152. **13.** (wraz z A. Zeidler) *Niektóre problemy uczestnictwa w kulturze na tle techniczno-instytucjonalnej polityki kulturalnej lat 1970-1980*, w: J. Kmita (red.), *Refleksje o kulturze i polityce kulturalnej lat 1970-1980*, COMUK, Warszawa 1981, s. 36-43. **14.** *Przekonanie i działanie*, „*Kultura i Społeczeństwo*” 1983, nr 3, s. 19-32. **15.** *Is „cognitive psychology” a „third psychology”?*, „*Polish Psychological Bulletin*” 1984, vol. 15, nr 3, s. 155-167. **16.** *W obronie paralelizmu psychofizycznego*, „*Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*” 1984, nr 8, s. 129-148. **17.** *Wprowadzenie*, w: K. Zamiara (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, PWN, Warszawa 1985, s. 5-20. **18.** *Epistemologia wartości a psychologia*, „*Studia Filozoficzne*” 1989, nr 4, s. 139-149. **19.** *Założenia światopoglądowe psychologicznych koncepcji człowieka*, „*Studia Filozoficzne*” 1989, nr 1, s. 145-157. **20.** *Introduction*, w: *Visions of culture and the models of cultural sciences*, J. Kmita, K. Zamiara (red.), „*Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*”, t. 15, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1989, s. 1-4. **21.** *Problem pozornej ogólności praw nauki*, w: J.

Kmita, K. Łastowski (red.), *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, PWN, Warszawa 1990, s. 121-124. **22.** *Kilka uwag o Piagetowskiej koncepcji świadomości i jej znaczeniu dla badań nad kulturą*, „Nowa Krytyka” 1991, nr 1, s. 33-44. **23.** *Wprowadzenie w: Epistemologiczne podstawy badań nad kulturą*, K. Zamiara (red.), PWN, Warszawa-Poznań 1992, s. 4-10. **24.** *Wprowadzenie w: Społeczna transformacja w refleksji humanistycznej*, K. Zamiara (red.), Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1994, s. 9-13. **25.** *Psychology of cultural participation: some theoretical considerations*, „Polish Psychological Bulletin” 1994, vol. 25 (4), s. 247-255. **26.** *Glosa do biografii Jerzego Giedymina*, „Ruch Filozoficzny” 1995, nr 2, s. **27.** *Nota redakcyjna naukowej. Wprowadzenie*, w: K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA-Books Svaro, Poznań 1995, s. 5-8. **28.** *Wstęp*, w: K. Zamiara (red.), *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1995, s. 5-8. **29.** *The transition from introspectionism to behaviorism. An essay on the theoretical history of science*, w: R. Stachowski, A. Pankalla (red.), *Studies in the history of psychology and the social sciences. Proceedings of the 12th Conference of Cheiron-Europe, European Society for the Behavioural and Social Sciences, August 31th-September 4th, 1993, Poznań, Poland*, Wydawnictwo ‘Impresje’, Wągrowiec 1995, s. 218-228. **30.** *The Problem of justification of the theoretical proposals in empirical sciences*, w: *Polish-British Conference ‘Epistemic Justification’, Warsaw, Pałac Staszica, October 4-8 1996, Conference Materials*, Warszawa 1996, s. 195-204. **31.** *Kontekst odkrycia – kontekst uzasadniania a zagadnienie psychologizmu*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1996, t. XXXII, z. 3, s. 343-347. **32.** *Filozofia nauki z perspektywy teoretycznej historii nauki*, w: *Filozofia nauki – jaka i dlaczego? Debata*, „Edukacja Filozoficzna” 1997, vol. 24. **33.** *Dylemat: filozofia nauki czy historia nauki – w ujęciu kulturoznawczym*, „Nowa Krytyka” 1997, nr 8, s. 51-66. **34.** *Wstęp*, w: *Szkie o partycypacji kulturowej*, K. Zamiara (red.), Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1997, s. 7-12. **35.** *Między filozofią nauki a historią nauki. Współczesne kontrowersje*, „Przegląd Filozoficzny” nr 2/26/, rocz. VII, Warszawa 1998, s. 79-85. **36.** *Czy opozycja: indywidualizm – kolektywizm wymaga przewyżczenia?*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. XVI, Poznań 1998, s. 119-126. **37.** *Wprowadzenie*, w: *Sztuka i estetyzacja. Studia teoretyczne*, K. Zamiara, M. Golka (red.), Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1999, s.7-10. **38.** *Zamiast wstępu*, w: J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna naukowa, Warszawa 2000, s. VII-X. **39.** *Wprowadzenie*, w: *Skrytość kultury*, K. Zamiara (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 7-12. **40.** *Od logiki nauki do teoretycznej historii nauki. Jerzego Giedymina studia nad nauką*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, vol. 31, s. 359-369.

c) Inne opracowania, recenzje

1. (rec.) „The American Journal of Psychology” 1962, vol. LXXXV, s. 772 – „Przegląd Psychologiczny” 1966, nr 11, s. 117-184. **2.** (rec.) *Hemplowska modyfikacja indukcjonizmu* – „Studia Filozoficzne” 1969, nr 5, s. 207-212. **3.** (rec.) F. Harary, R. Z. Norman, D. Cartwright, *Structural models: An introduction to the theory of directed graphs* – „Studia Metodologiczne” 1969, nr 6, s. 206-212. **4.** (rec.) *Teoretyczne podstawy humanistyki* (J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1969) – „Kultura i Społeczeństwo” 1970, nr 2, s. 281-285. **5.** (rec.) „Boston Studies in the Philosophy of Science” 1969, vol. IV, – „Studia Logica” 1973, vol. XXXII, s. 194-198. **6.** (rec.) J. Brzeziński, *Struktura procesu badawczego w naukach behawioralnych*, PWN, Warszawa-Poznań, 1976 – „Przegląd Psychologiczny” 1977, nr 4, s. 787-793. **7.** (wraz z J. Kmitą)

Miejsce absolwenta kulturoznawstwa w systemie organizacji życia kulturalnego, „Życie Szkoły Wyższej” 1979, nr 11-12, s. 25-37. **8.** (rec.) *Uwagi na temat „esencjalizmu metodologicznego”* Elżbiety Paszkiewicz (na podstawie pracy *Struktura teorii psychologicznych. Behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna*) – „Przegląd Psychologiczny” 1985, nr 1, s. 257-267. **9.** Jerzy Giedymin, *metodolog i filozof nauki*, „Kultura Współczesna” 1994, nr 1, s. 83-86. **10.** *Filozofia nauki Jerzego Giedymina*, „Humaniora” 1994, nr 1, s. 8-9. **11.** Wypowiedzi w dyskusji nad książką I. Hackinga *Representing and intervening* (25 lutego 1994), „Bruliony Filozoficzne” 1995, t. 1, z. 1. **11.** Wypowiedzi w dyskusji nt. mocnego programu socjologii wiedzy (6 stycznia 1995), „Bruliony Filozoficzne” 1995, t. 1, z. 2. **13.** *Informacja biograficzna o Jerzym Giedyminie*, w: *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*. K. Zamiara (red.), Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1995, s. 9-12. **14.** *Bibliografia ważniejszych prac Jerzego Giedymina*, w: *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*. K. Zamiara (red.), Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1995, s. 13-16. **15.** (rec.) *Aliny Motyckiej filozofia odkrycia naukowego* (Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1998), „Kultura Współczesna” 2000, nr 4 (26), s. 105-111. **16.** Jerzy Kmita, w: *Polska Filozofia Współczesna*, t. I, W. Mackiewicz (red.), Agencja Wydawnicza Witmark, Warszawa 2001, s. 428-442.

d) Przekłady

1. P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą*, PWN, Warszawa 1979, ss. 252.
2. Wolfgang Welsch, *Estetyka poza estetyką. O znaczeniu estetyki w czasach współczesnych i o nowej formie dyscypliny*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), Wydawnictwo *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część I*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1998, s. 81-104.

e) Prace redaktorskie

1. P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą*, PWN, Warszawa 1979, s. 252.
2. *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, PWN, Warszawa 1985, s. 326. **3.** (wraz z J. Kmitą) *Visions of culture and the models of cultural sciences*, Rodopi, Amsterdam 1989, s. 308. **4.** *Epistemologiczne podstawy badań nad kulturą*, PWN, Warszawa-Poznań 1992, s. 196. **5.** *Spoleczna transformacja w refleksji humanistycznej*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1994, s. 232. **6.** *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA-Books Svaro, Poznań 1993/1995, s. 271. **7.** *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1995, s. 354. **8.** *Materiały z historii psychologii*, Wydawnictwo ‘Impresje’, Wągrowiec 1995, s. 391. **9.** Paul K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, Wydawnictwo ‘Siedmioróg’, Wrocław 1996, s. 266. **10.** *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1997, s. 172. **11.** (wraz z M. Golką) *Sztuka i estetyzacja. Studia teoretyczne*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 1999, s. 192. **12.** *Skrytość kultury*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 2001, s. 138. **13.** (wraz z B. Kotową i J. Sójką) *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, Wydawnictwo Fundacji ‘Humaniora’, Poznań 2001, s. 327.

Przegląd czasopism Zestawił W. Mincer

I

Analysis, 62 (2002) nr 3-4. TOOLEY M.: Backward causation and the Stalnaker-Lewis approach to counterfactuals (nr 3); BRUECKNER A.: Williamson on the primeness of knowing (nr 3); HUDSON H.: Moving faster than light (nr 3); TELLER P.: The rotating disk argument and Humean supervenience: cutting the Gordian knot (nr 3); MEYER U.: Prior and the Platonist (nr 3); STONE J.: Why sortal essentialism cannot solve Chrysippus's puzzle (nr 3); O'NEILL J.: Lewis and the flawed nihilist (nr 3); MACKIE P.: Deep contingency and necessary a posteriori truth (nr 3); GOLDSTEIN L.: Refuse disposal (nr 3); HAWTHORNE J.: Lewis, the lottery and the preface (nr 3); BEEBEE H.: Contingent laws rule: reply to Bird (nr 3); PSILLOS S.: Salt does dissolve in water, but not necessarily (nr 3); BIRD A.: On whether some laws are necessary (nr 3); CAPPELEN H., LEPORE E.: Indexicality, binding, anaphora and a priori truth (nr 4); LANGE M.: Baseball, pessimistic inductions and the turnover fallacy (nr 4); RECANATI F.: The Fodorian fallacy (nr 4); SAYWARD Ch.: Convention T and Basic Law V (nr 4); DORR C.: Sleeping Beauty: in defence of Elga (nr 4); WILAND E.: On the rationality of desiring the forbidden (nr 4); MEYER U.: Is science first-order? (nr 4); WEATHERSON B.: Misleading indexicals (nr 4); PREDELLI S.: Intentions, indexicals and communication (nr 4); GILLET C.: The dimensions of realization: a critique of the Standard view (nr 4); SHIPLEY G. J.: Imagination and fission futures (nr 4); RIEGER A.: Paradox without Basic Law V: a problem with Frege's ontology (nr 4); KREMER M.: Intuitive consequences of the Revision Theory of Truth (nr 4); JOYCE R.: Expressivism and motivation internalism (nr 4); FRIEDMAN K. S.: A small infinite puzzle (nr 4); BLACK R.: Solution to a small infinite puzzle (nr 4).

II

Australasian Journal of Philosophy, 81 (2003) nr 1-2. MORELAND J.P., PICKAVANCE T.: Bare Particulars and Individuation: Reply to Mertz (nr 1); MERTZ D.W.: Against Bare Particulars: A Response to Moreland and Pickavance (nr 1); NOORDHOF P.: Something Like Ability (nr 1); ARSTILA V.: True Colours, False Theories (nr 1); STUDDTMANN P.: Counterfactuals and Inferences: A New Form of the Three-Parameter Account of Counterfactuals (nr 1); BARKER S.: A Dilemma for the Counterfactual Analysis of Causation (nr 1); COHEN J.: On the Structural Properties of the Colours (nr 1); BLACK T.: The Relevant Alternatives Theory and Missed Clues (nr 1); KALLESTRUP J.: Paradoxes About Belief (nr 1); BRUECKNER A.: Self-Knowledge via Inner Observation of External Objects? (nr 1); MILLER D.E.: Axiological Actualism and the Converse Intuition: Response to Parsons (nr 1); MCKITRICK J.: A case for extrinsic dispositions; MacARTHUR D.: McDowell, scepticism, and the 'veil of perception'; SCHROETER L., SCHROETER F.: A slim semantics for thin moral terms?; VARZI A. C.: Perdurantism, universalism, and quantifiers; HAND M.: Knowledge and epistemic truth; HAMILTON A.: 'Scottish commonsense' about memory: a defence of Thomas Reid's direct knowledge account; BAKER A.: Does the existence of mathematical objects make a difference?; McDANIEL K.: Against maxcon simples; WEATHERSON B.: Epistemicism, parasites, and vague names.

III

The British Journal for the Philosophy of Science, 53 (2002) nr 1-4. FRISCH M.: Non-locality in classical electrodynamics (nr 1); BATTERMAN R. W.: Asymptotics and the role of

minimal models (nr 1); MORRISON M.: Modeling populations: Pearson and Fisher on Mendelism and biometry (nr 1); ALBERT M.: Resolving Neyman's paradox (nr 1); COHEN J.: On an alleged non-equivalence between dispositions and disjunctive properties (nr 1); PRICE H.: Boltzmann's time bomb (nr 1); NORTH J.: What is the problem about the time-asymmetry of thermodynamics?: A reply to Price (nr 1); ANGEL L.: Zeno's arrow, Newton's mechanics, and Bell's inequalities (nr 2); POOLEY O., BROWN H. R.: Relationalism rehabilitated? I: Classical mechanics (nr 2); LOMAS D.: What perception is doing, and what it is not doing, in mathematical reasoning (nr 2); Carruthers P.: Human creativity: its cognitive basis, its evolution, and its connections with childhood pretence (nr 2); KHALIDI M. A.: Nature and nurture in cognition corroborating testimony, probability and surprise (nr 2); KLEE R.: The revenge of Pythagoras: how a mathematical sharp practice undermines the contemporary design argument in astrophysical cosmology (nr 3); HILBORN R. C., YUCA C. L.: Identical particles in quantum mechanics revisited (nr 3); DOUVEN I.: A new solution to the paradoxes of rational acceptability (nr 3); CARTWRIGHT N.: Against modularity, the causal Markov condition, and any link between the two: comments on Hausman and Woodward (nr 3); ABOITES V.: Some remarks about Newton's demonstrations in optics: Newton's missing experiment (nr 3); SHELLEY C.: Analogy counterarguments and the acceptability of analogical hypotheses (nr 4); EVANS D.: The search hypothesis of emotion (nr 4); CHARLAND L. C.: The natural kind status of emotion (nr 4); BOVENS L., FITELSON B., HARTMANN S., SNYDER J.: Too odd (not) to be true? A reply to Olsson (nr 4); OLSSON E. J.: Corroborating testimony and ignorance: A reply to Bovens, Fitelson, Hartmann and Snyder (nr 4).

The British Journal for the Philosophy of Science, 54 (2003) nr 1-2. HITCHCOCK Ch.: Of humane bondage (nr 1); SCHAFFER J.: Principled chances (nr 1); GALAVOTTI M. C.: Harold Jeffreys' probabilistic epistemology: between logicism and subjectivism (nr 1); SHAPIRO S.: Prolegomenon to any future neo-logicist set theory: abstraction and indefinite extensibility (nr 1); SORENSEN R.: Para-reflections (nr 1); MacBRIDE F.: Speaking with shadows: a study of neo-logicism (nr 1); LEWIS P. J.: Counting marbles: a reply to critics (nr 1). ARNTZENIUS F.,

HALL H.: On what we know about chance (nr 2); COTOGNO P.: Hypercomputation and the physical Church-Turing thesis (nr 2); HEMMO M., PITOWSKY T.: Probability and nonlocality in many minds interpretations of quantum mechanics (nr 2); BAKER A.: Quantitative parsimony and explanatory power (nr 2); VERMAAS P.E., HOUKES W.: Ascribing functions to technical artefacts: a challenge to etiological accounts of functions (nr 2); HENDERSON L.: The von Neumann entropy: a reply to Shenker (nr 2); MATTHEN M.: Is sex really necessary? And other questions for lewens (nr 2); STEEL D.: Making time stand still: a response to Sober's counter-example to the principle of the common cause (nr 2); LARAUDOGOITIA J.P.: Taking self-excitations seriously: on Angel's initial condition (nr 2); BALASHOV Y., JANASEN M.: Presentism and relativity (nr 2).

IV

The Journal of Philosophy, 98 (2001) nr 5-12. LANGE M.: The most famous equation (nr 5); PEACOCKE Ch.: Does perception have a non-conceptual content? (nr 5); HITCHCOCK Ch.: The intransitivity of causation revealed in equations and graphs (nr 6); BRAMS S. J., EDELMAN P. H., FISHBURN P. C.: Paradoxes of fair division (nr 6); BAYS T.: On Putnam and his models (nr 7); JUSTICE J.: On sense and reflexivity (nr 7); ROSENBERG A.: On multiple realization and the special sciences (nr 7); WALL S.: Neutrality and responsibility (nr 8); STANLEY J., WILLIAMSON T.: Knowing how (nr 8); HUBIN D. C.: The groundless normativity of instrumental rationality (nr 9); BRADLEY P., TYE M.: Of colors, kestrels, caterpillars, and leaves (nr 9); TAPPENDEN J.: Recent work in philosophy of mathematics (nr 9); SEN A.: Open and closed impartiality (nr 9); ACHINSTEIN P.: Is there a valid experimental argument for scientific realism? (nr 9); RUPERT R. D.: Coining terms in the language of thought: innateness, emergence, and the lot of Cummins's argument against the causal theory of mental content (nr 10); PITT D.: Alter egos and their names (nr 10); ARLÓ-COSTA H.: Bayesian epistemology and epistemic conditionals: on the status of the export-import laws (nr 11); PUTNAM H.: When "evidence transcendence" is not malign: a reply to Crispin Wright (nr 11); KÖLBEL M.: Two dogmas of Davidsonian se-

mantics (nr 12); PINCIONE G., TESÓN F. R.: Self-defeating symbolism in politics (nr 12).

The Journal of Philosophy, 99 (2002) nr 1-10. KEELEY B. L.: Making sense of the senses: individuating modalities in humans and other animals (nr 1); McCARTY R.: The maxims problem MATTHEN M., ARIEW A.: Two ways of thinking about fitness and natural selection (nr 2); McDERMOTT M.: Causation: influence versus sufficiency (nr 2); McMAHON Ch.: Why there is no issue between Habermas and Rawls (nr 3); YABLO S.: De facto dependence (nr 3); ROEMER J. E.: Egalitarianism against the veil of ignorance (nr 4); MURDOCH D.: Induction, Hume, and probability (nr 4); SCHIFFER S.: Amazing knowledge (nr 4); ARPALY N.: Moral worth (nr 5); OLSSON E. J.: What is the problem of coherence and truth? (nr 5); SIDER Th.: The ersatz pluriverse (nr 6); WIDERKER D.: Farewell to the direct argument (nr 6); KOETHE J.: Stanley and Williamson on knowing how (nr 6); MORREAU M.: What vague objects are like (nr 7); KATZ J. J.: Mathematics and metaphilosophy (nr 7); BLOCK N.: The Harder problem of consciousness (nr 8); RESTALL G.: Carnap's tolerance, meaning, and logical pluralism (nr 8); SEN A.: Open and closed impartiality (nr 9); ACHINSTEIN P.: Is there a valid experimental argument for scientific realism? (nr 9); PEREBOOM D.: Robust nonreductive materialism (nr 10); ULLMANN- MARGALIT E.: Trust out of distrust (nr 10).

V

Philosophy, 77 (2002) nr 1-3. EDITORIAL: Hate crimes (nr 1); McGOWAN M. K.: The neglected controversy over metaphysical realism (nr 1); SKILLEN A.: The place of beauty (nr 1); TARTON Ch. D.: Political desire and the idea of murder in Machiavelli's *The Prince* (nr 1); BOULTER S. J.: Hume on induction: a genuine problem or theology's trojan horse? (nr 1); DE ANNA G.: The simple view of colours and the reference of perceptual terms (nr 1); SORENSEN R.: Fame as the forgotten philosopher: meditations on the headstone of Adam Ferguson (nr 1); BEISECKER D.: Some more thoughts about thought and talk: Davidson and fellows on animal belief (nr 1); EDITORIAL: Think (nr 2); HACKER P. M. S.: Is there anything it is like to be a bat? (nr 2); LEON M.: Colour wars: dividing

the spoils (nr 2); READ R.: Is 'what is time?' a good question to ask? (nr 2); CHAPPELL T.: Two distinctions that do make a difference: the action/omission distinction and the principle of double effect (nr 2); GLOCK H.-J.: Does ontology exist? (nr 2); PHILLIPS D. Z.: Winch and Romanticism (nr 2); GODDU G. C.: A useful time machine (nr 2); EDITORIAL: The Philosophy of Davos (nr 3); HALDANE J.: American philosophy: 'Scotch' or 'Teutonic'? (nr 3); LEFTOW B.: Anselm's neglected argument (nr 3); WONG Wai-hung: The problem of insulation (nr 3); MAWSON T.: Mill's proof (nr 3); MAGEE B.: What I believe (nr 3); GOLDSTEIN L.: How original a work is the *Tractatus logico-philosophicus*? (nr 3); BAGGINI J.: Morality as a rational requirement (nr 3).

VI

Philosophy of Science, 67 (2000) nr 3-4. VOLLMER S.: Two kinds of observation: why Van Fraassen was right to make a distinction, but made the wrong one (nr 3); STREVENSON M.: Do large probabilities explain better? (nr 3); DORING F.: Conditional probability and Dutch books (nr 3); WHEELER G.: Error statistics and Duhem's problem (nr 3); TANONA S.: The anticipation of necessity: Kant on Kepler's laws and universal gravitation (nr 3); KEELEY B. K.: Shocking lessons from electric fish: the theory and practice of multiple realization (nr 3); RUEGER A.: Robust supervenience and emergence (nr 3); MCKENZIE J.: Evolutionary explanations of distributive justice (nr 3); WINNIE J.: Information and structure in molecular biology: comments on Maynard Smith (nr 3); DOUGLAS H.: Inductive risk and values in science (nr 4); SESARDIC N.: Philosophy of science that ignores science (nr 4); MILLSTEIN R. L.: Chance and macroevolution (nr 4); CHEMERO T.: Anti-representationalism and the dynamical stance (nr 4); GRANTHAM T., NICHOLS S.: Adaptive complexity and phenomenal consciousness (nr 4); WILSON R. A.: Some problems for 'alternative individualism' (nr 4); BARRETT J. A.: The persistence of memory: surreal trajectories in Bohm's theory (nr 4); DICKSON M.: Are there material objects in Bohm's theory? (nr 4).

Philosophy of Science, 67 (2000) Supplement: Proceedings of the 1998 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association Part II

- JOYCE J. M.: Why we still need the logic of decision; BOLKER E. D.: An existence theorem for the logic of decision; BRADLEY R.: Conditionals and the logic of decision; KITCHER Ph.: Reviving the sociology of science; KOERTGE N.: Science, values, and the value of science; HACKING I.: How inevitable are the results of successful science; FOX KELLER E.: Models of and models for: theory and practice in contemporary biology; KOURANY J. A.: A successor to the realism/antirealism question; SUPPE F.: Understanding scientific theories: an assessment of developments, 1969-1998; DA COSTA N., FRENCH S.: Models, theories, and structures: thirty years On; HUGGETT N.: Local philosophies of science; UEBEL Th. E.: Logical empiricism and the sociology of knowledge: the case of Neurath and Frank; RICHARDSON A. W.: Science as will and representation: Carnap, Reichenbach, and the sociology of science; WOODWARD J.: Data, phenomena, and reliability; ACHINSTEIN P.: Why philosophical theories of evidence are (and ought to be) ignored by scientists; MAYO D. G.: Experimental practice and an error statistical account of evidence; CHEN XIANG, BARKER P.: Continuity through revolutions: A frame-based account of conceptual change during scientific revolutions; ANDERSEN H., NERSSESIAN N. J.: Nomic concepts, frames, and conceptual change; NICKLES Th.: Kuhnian puzzle solving and schema theory; LAUBICHLER M. D.: Symposium "The organism in philosophical focus": an introduction; ANKENY R. A.: Fashioning descriptive models in biology: of worms and wiring diagrams; SCHAFFNER K. F.: Behavior at the organismal and molecular levels: the case of *C. elegans*; LAUBICHLER M. D., WAGNER G. P.: Organism and character decomposition: steps towards an integrative theory of biology; WILSON J. A.: Ontological butchery: organism concepts and biological generalizations; RICHARDSON R. C.: The organism in development; GODFREY-SMITH P.: Explanatory symmetries, preformation, and developmental systems theory; OYAMA S.: Causal democracy and causal contributions in developmental systems theory; GRIESEMER J.: Development, culture, and the units of inheritance; STERELNY K.: Development, evolution, and adaptation; HATFIELD G.: The brain science: psychology, neurophysiology, and constraint; KEELY B. L.: Neuroethology and the philosophy of cognitive science; HIRSTEIN W.: Self-deception and confabulation; CUSHING J. T.: Bohmian insights into quantum chaos; KRONZ F. M.: Chaos in a model of an open quantum system; BELOT G.: Chaos and fundamentalism; TELLER P.: The gauge argument; AU YANG S. Y.: Mathematics and reality: two notions of spacetime in the analytic and constructionist views of gauge field theories; FLEMING G. N.: Reeh-Schlieder meets Newton-Wigner; WAYNE A.: Conceptual foundations of field theories in physics; DORATO M.: Becoming and the arrow of causation; MCCALL S.: QM and STR: the combining of quantum mechanics and relativity theory; BALASHOV Y.: Relativity and persistence; SAVITT S. F.: There's no time like the present (in Minkowski spacetime); HINCHLIFF M.: A defense of presentism in a relativistic setting; CALLENDER C.: Shedding light on time; SAUNDERS S.: Tense and indeterminateness; WOODY A. I.: Putting quantum mechanics to work in chemistry: The power of diagrammatic representation; ROOT M.: How we divide the world; MILLER R. W.: Half-naturalized social kinds; ANDREASEN R. O.: Race: biological reality or social construct?; KINCAID H.: Global arguments and local realism about the social sciences.
- Philosophy of Science**, 68 (2001) nr 1-4. WOODWARD J.: Law and explanation in biology: invariance is the kind of stability that matters (nr 1); KUKLA A.: Theoricity, underdetermination, and the disregard for bizarre scientific hypotheses (nr 1); SHAFFER M. J. Bayesian confirmation of theories that incorporate idealizations (nr 1); CRAVER C.: Role functions, mechanisms, and hierarchy (nr 1); MAHNER M., BUNGE M.: Function and functionalism: a synthetic perspective (nr 1); VICKERS J. M.: Logic, probability and coherence (nr 1); HALVORSON H.: Reeh-Schlieder defeats Newton-Wigner: on alternative localization schemes in relativistic quantum field theory (nr 1); ROSENBERG A.: Reductionism in a historical science (nr 2); STAMOS D. N.: Quantum indeterminism and evolutionary biology (nr 2); ROHRLICH F.: The thesis of theory-laden observation in the Light of cognitive psychology (nr 2); ESTANY A.: The thesis of theory-laden observation in the light of cognitive psychology (nr 2); MULAIK S. A.: The curve-fitting problem: an objectivist view (nr 2); SOBEL J. H.: Money pumps (nr 2); MCMULLIN E.: The impact of Newton's Principia on the philosophy of science

(nr 3); SARGENT R.-M.: Baconian experimentalism: comments on McMullin's history of the philosophy of science (nr 3); VOELKEL J. R.: Commentary on Eman McMullin, The impact of Newton's Principia on the philosophy of science (nr 3); SMITH G.: Comments on Eman McMullin's: The Impact of Newton's Principia on the philosophy of science (nr 3); MCMULLIN E.: Response (nr 3); PSILLOS S.: Predictive similarity and the success of science: a reply to Stanford (nr 3); CHRISTENSEN D.: Preference-based arguments for probabilism (nr 3); GRIFFITHS P.: Genetic information: a metaphor in search of a theory (nr 3); ALSPECTOR-KELLY M.: Should the empiricist be a constructive empiricist? (nr 4); HEALEY T.: On the reality of gauge potentials (nr 4); SMITH S.: Models and the unity of classical physics: Nancy Cartwright's dappled world (nr 4); SCHURZ G.: What is 'normal'? An evolution-theoretic foundation for normic laws and their relation to statistical normality (nr 4); COLEMAN K. A., WILEY E. O.: On species individualism: a new defense of the species-as-individuals hypothesis (nr 4); GLYMOUR B.: Selection, indeterminism and evolutionary theory (nr 4); ROSENBERG A.: Indeterminism, probability and randomness in evolutionary theory (nr 4); JARVIE I. C.: Science in a democratic republic (nr 4); FULLER S.: Is there philosophical life after Kuhn? (nr 4).

Philosophy of Science. 68 (2001) Supplement: Proceedings of the 2000 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association Part I. STANFORD P. K.: Refusing the devil's bargain: what kind of underdetermination should we take seriously?; PSILLOS S.: Structural realism possible?; HENDRY R. F.: Are realism and instrumentalism methodologically indifferent?; SISMONDO S., CHRISMAN N.: Deflationary metaphysics and the natures of maps; ANDERSEN H.: Reference and resemblance; CUNNINGHAM B.: The reemergence of "emergence"; SCERRI E. R.: The recently claimed observation of atomic orbitals and some related philosophical issues; DOWE Ph.: Causal loops and the independence of causal facts; ROBERTS J. T.: Undermining undermined: why Humean supervenience never needed to be debugged (even if it's a necessary truth); BARTHA P., JOHNS R.: Probability and symmetry; FITELSON B.: A Bayesian account of independent evidence with applications; KIESEPPÄ I. A.: Statistical model selection criteria and Bayesian-

ism; STEEL D.: Bayesian statistics in radiocarbon calibration; WAGNER C. G.: Old evidence and new explanation III; BREWER W. F., LAMBERT B. L.: The theory-ladenness of observation and the theory-ladenness of the rest of the scientific process; RAFTOPOULOS A.: Reentrant neural pathways and the theory-ladenness of perception; CHENY XIANG: Perceptual symbols and taxonomy comparison; WEBER M.: Determinism, realism, and probability in evolutionary theory; PLUTYNSKI A.: Modeling evolution in theory and practice; FEHR C.: Pluralism and sex: more than a pragmatic issue; ANKENY R.: Model organisms as models: understanding the 'Lingua franca' of the human genome project group-level cognition; WILSON R. A.: Quantum logic is alive (it is true it is false); DICKSON M.: Explaining information transfer in quantum teleportation; DUWELL A.: Realism and underdetermination: some clues from the practices-up; CORDERO A.: Statistical mechanics and the asymmetry of counterfactual dependence; ELGA A.: Infinite systems in SM explanations: thermodynamic limit, renormalization (semi-) groups, and irreversibility; LIU CHUANG: Definition, convention, and simultaneity: malament's result and its alleged refutation by: RYNASIEWICZ R.: Sarkar and stachel; PARSONS G., MCGIVERN P.: Can the bundle theory save substantialism from the hole argument?; LYRE H.: The principles of gauging; HUGGETT N., CALLENDER C.: Why quantize gravity (or any other field for that matter)?; MATTINGLY J.: Singularities and scalar fields: matter theory and general relativity; BOKULICH P.: Black hole remnants and classical vs. quantum gravity; CURIEL E.: Against the excesses of quantum gravity: a plea for modesty; WINSBERG E.: Simulations, models, and theories: complex physical systems and their representations; KELLERT S. H.: Extrascientific uses of physics: the case of nonlinear dynamics and legal theory; WRAY K. B.: Science, biases, and the threat of global pessimism; GANNETT L.: Racism and human genome diversity research: the ethical limits of 'population thinking'; ODENBAUGH J.: Ecological stability, model building, and environmental policy: a reply to some of the pessimism; INTEMANN K.: Science and values: are value judgments always irrelevant to the justification of scientific claims?; PESSOA S. Jr.: Counterfactual histories: the beginning of quantum physics; ARABATZIS Th.: Can a historian of science be a scientific realist?

Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes)

za rok 2000/2001
oraz uzupełnienia z lat poprzednich
Zestawił W. Mincer

a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Baranowska M. M.: Konferencja fenomenologów. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 4 s. 147-149. [Konferencja w Warszawie].

Chmielewski A.J.: Imperialism in philosophy or the present Polish philosophical condition. – *Int. Stud.* 2001 nr 1 s. 33-39.

Człowiek wobec wyzwań racjonalności. Red. A. Kiepas. Katowice: Wydaw. UŚ, 2002 – 205 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; nr 2029).

Czy i dlaczego filozof nie powinien być relatywistą; [dyskusja]. A. Bronk [et al.] – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 27-34.

Czy i dlaczego filozof powinien być realista?; [dyskusja]. A. Gawroński [et al.] – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 51-61.

Deleuze G., Guattari F.: Co to jest filozofia? Przeł. P. Pieniążek. Gdańsk: „Słowo/Obraz Terytoria”, 2000 – 62 s. (Minerwa: biblioteka filozofii i historii filozofii).

Dobieszewski J. Współczesny stan filozofii w Rosji. – *Odra* 2001 nr 12 s. 38-41.

Fobelova D., Fobel P.: Thymos i paideia: czyli o tym, co najpewniejsze w przeszłości i oczekiwane

w przyszłości. Tł. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 95-106. Sum., Zsfg. [XX Światowy Kongres Filozoficzny w Bostonie].

[**International** Conference „Metaphor and cognition: theories of metaphor – interdisciplinary power or unification?”: referaty] – *Kognit. i Media w Eduk.* 2001 nr 1 s. 1-307.

Janikowski W.: O relacjach pomiędzy filozofią analityczną a filozofią egzystencjalną. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 581-585.

Judycki S.: Dlaczego filozofia jest trudna? – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 153-167. Sum.

Krajewski W.: Filozofia-nauka i filozofia-sztuka: o polemice Barbary Skargi z Jerzym Pelcem. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 275-289.

Niedek M.: Ekofilozofia jako filozofia kultury. – *Szkice Hum.* 2001 nr 1/2 s. 123-132.

Papuziński A.: Sprawozdanie z czesko-polskiego interdyscyplinarnego sympozjum filozoficznego nt. „Współzależności”: (Liberec 5-7 września 2000 r.). – *Hum. i Przyrodozn.* 7 (2001) s. 271-274.

Polityczna obecność filozofii. Red. M. Szulakiewicz. Toruń: Wydaw. Rolewski, 2002 – 222 s.

Powszechna encyklopedia filozofii. Red. A. Maryniarczyk [et al.]. T. 1. A-B. Lublin: Pol. Tow. Tomasza z Akwinu, 2000 – 798 s.

Słomski W.: Pojęcie sacrum w ekofilozofii Hen-

ryka Skolimowskiego. – *Hum. i Przyrodozn.* 7 (2001) s. 123-135. Sum.

Sochoń J.: Wyobraźnia w filozofii: (zagrożenia i nadzieje). – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 4 s. 27-44.

Stankiewicz P.: Umysł ograbiony. – *Kult. Współcz.* 2001 nr 4 s. 55-65. [Język filozofii nowożytnej].

Uwagi o „Polskiej filozofii powojennej”. [Aut.]: S. Borzym, J. Jadacki, A. Kołakowski, W. Krajewski, P. Okołówski, S. Pieróg. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 327-347.

Wierność rzeczywistości: księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krapca. Red. Z.J. Zdybicka [et al.]. Lublin: Pol. Tow. Tomasza z Akwinu, 2001 – 834 s.

Wokół eko-filozofii: księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin. Red. A. Papuziński, Z. Hull. Bydgoszcz: Akad. Bydg., 2001 – 411 s.

Teksty źródłowe i ich przekłady (Sources and their translations)

Bachelard G.: Filozofia, która mówi nie: esej o filozofii nowego ducha w nauce. Przekł. J. Budzyk. Gdańsk: „Słowa/Obraz Terytoria”, 2000 – 168 s. (Minerwa: biblioteka filozofii i historii filozofii).

Descartes R.: Medytacje o filozofii pierwszej. Przekł. z autoryz. wersji franc. z komentarzem Edmunda Husserla. Przel. J. Hartman. Kraków: „Aureus”, 2002 – 135 s. (Biblioteka Principia).

Heidegger M.: Fenomenologia życia religijnego. Przekł. G. Sowiński. Kraków: „Znak”, 2002 – 348 s. (Filozofia i Religia).

Heidegger M.: Technika i zwrot. Przel. J. Mizera. Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 2002 – 63 s.

Heidegger M.: Wyzwolenie. Przel. J. Mizera. Kraków: Wydaw. Baran i Suszczyński, 2001 – 63 s.

Kant I.: Encyklopedia filozoficzna. Tł. z niem. A. Banaszekiewicz. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 191-230. Sum.

Kant I.: Pisma teleologiczne. Z oryg. niem. przel. J. Nowotniak, D. Pakalski. Oprac. J. Nowotniak, M. Żelazny. Toruń: Wydaw. Rolewski, 2000 – 102 s. (Klasyka Filozofii Niemieckiej).

Marcuse H.: O pojęciu negacji w dialektyce. Tł. z niem. A. Pańta. – *Koniec Wieku* 17/18 (2001/2002) s. 23-28.

Nietzsche F.: Ecce homo: jak się stajemy tym, czym jesteśmy. Przel. i wst. opatr. G. Sowiński. Kraków: „A”, 2002 – 135 s. (Apeiron).

Nietzsche F.: Ecce homo: jak się staje, czym się jest. Przel. i przedm. opatr. B. Baran. Kraków: Wydaw. Baran i Suszczyński, 2002 – 135 s.

Nietzsche F.: Poza dobrem i złem: preludium do filozofii przyszłości. Przel. i wst. opatr. G. Sowiński. Kraków: „A”, 2001 – 236 s. (Apeiron).

Historia filozofii (History of philosophy)

Błachnio J. R.: System filozofii katolickiej „Przełomu Poznańskiego”. Bydgoszcz: Wydaw. Akad. Bydg., 2001 – 246 s.

Brunschvicg L.: Rozwój świadomości w filozofii zachodniej: [fragm. książki]. Tł. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 103-119. Rés.

Brzózny Z. N.: O Bożej przedwiedzy i przyszłych zdarzeniach: zagadnienie futura contingentia na podstawie Komentarza Tomasza z Akwinu do Hermeneutyki Arystotelesa. Poznań: Wyd. Teol. UAM, 2000 – 79 s. (Studia i Materiały / Wyd. Teol. UAM; 33).

Bugaj R.: „Corpus Hermeticum” w historii. – *Kwart. Hist. Nauki* 2001 nr 4 s. 7-36. Sum.

Czerwińska J.: Z badań nad „anthropeia psyche”: heraklityjski aforyzm B 85. – *Meander* 2000 nr 6 s. 493-499. Summ.

- Darowski R.:** Stosunek jezuitów polskich XVII i XVIII wieku do kartezjanizmu. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 35-49. Rés.
- Drozdowicz B.:** Problemy Boga i człowieka w klasycznej filozofii niemieckiej. – *Stup. Stud. Filoz.* 3 (2001) s. 107-125.
- Gawlina M.:** Nietzsche i Fichte w objęciach Heraklita. Tł. – *Zbliż. Pol. Niem.* 2001 nr 2 s. 82-84.
- Herer M.:** Część A czwartego rozdziału „Fenomenologii ducha” Hegla i jej komentowany przekład A. Kojève’a: próba lektury równoległej. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 213-227. Sum.
- Idee i eksplikacje.** Red. W. Jaworski. Kraków: „Abrys”, 2001 – 203 s. (Publikacje Pracowników Inst. Filoz. i Socjol. Akad. Pedagog. w Krakowie; t. 1) (Biblioteka Końca Wieku).
- Kijewska A.:** Historia filozofii średniowiecznej i jej historiografia. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 169-181. Sum. [W związku z pracą Johna Inglisa „Spheres of philosophical inquiry and the historiography of medieval philosophy”].
- Kopania J.:** Czy zmierzch platońskiego rozumienia duszy? – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 121-132. Sum.
- Kot D.:** Filozofowie i górale. – *Logos i Ethos* 2001 nr 2 s. 24-40. [Na marginesie książki J. Tischnera „Historia filozofii po góralsku”].
- Krauze-Blachowicz K.:** U źródeł modystycznego pojęcia współznaczenia. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 115-122. Sum.
- Kubok D.:** Parmenides a Wittgenstein. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 69-83. Zsfg.
- Kupis B.:** Pochodzenie i autorstwo „Sentencji” Sekstusa kwestią nadal otwartą. – *Meander* 2000 nr 6 s. 541-556. Summ.
- Kwapiszewski J.:** Cynicy kontynuatorami poglądów Sokratesa. – *Stup. Stud. Filoz.* 3 (2001) s. 5-15.
- Okopień K.:** Dlaczego to nie Apollo, lecz Dionizos jest patronem filozofii. – *Teksty Drugie* 2001 nr 5 s. 151-164.
- Pączkowski J.:** Korzenie „filozofii klasycznej”. Cz. 2. Od średniowiecza do czasów współczesnych. – *Zesz. Nauk. WSZiP Łomża* 7 (2001) s. 147-178. Sum.
- Pawliszyn A.:** Spotkanie czterech ujęć czasu: (Husserl, Heidegger, Gadamer, Levinas): Hanny Arendt ilustracja teraźniejszości. – *Topos* 2000 nr 3/4 s. 85-92.
- Prokopski J.A.:** Kierkegaard – Hegel: spekulacja a iluzja chrześcijaństwa. – *Logos i Ethos* 2001 nr 2 s. 65-72.
- Rosiak M.:** Arystotelesowska próba rozwiązania aporii skrajnego realizmu pojęciowego Platona. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 63-78. Sum.
- Saint-Sernin B.:** Rozum w XX wieku. Przel. M.L. Kalinowski, B. Banasiak. Gdańsk: „Słowo/Obraz Terytoria”, 2001 – 384 s. (Minerwa: biblioteka filozofii i historii filozofii).
- Sitek R.:** Sens studiów nad polską tradycją filozoficzną. – *Mysł Socjaldemokr.* 2001 nr 4 s. 92-103.
- Skrzypek M.:** Kollątajowska reforma Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Krakowskiego. [oraz] **Kollątaj H.:** Porządek studiów dla Wydziału Filozoficznego... – *Arch. Hist. Filoz.* 46 (2001) s. 27-58.
- Šochin V.K.:** Normatywne przedmioty (padārtha) njaji i filozoficzny metajęzyk Watsjajany. Tł. z ros. – *Stud. Indol.* 8 (2001) s. 39-60.
- Sokolowski M.:** Idee drugorzędne: recepcja filozofii Johna Locke’a we Włoszech na przełomie XVIII i XIX wieku. – *Arch. Hist. Filoz.* 46 (2001) s. 13-26.
- Styczyński M.:** The Russian mentality. Tł. – *Int. Stud.* 2001 nr 1 s. 169-179. [Fragm. książki].
- Szczerba W.:** Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej. Wrocław: Wydaw. Uniw. Wroc., 2001 – 270 s. (Monografie

Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna).

Vuarnet J.-N.: Filozof – artysta. Posł. P. Klosowski. Przel. K. Matuszewski. Gdańsk: „Słowo/Obraz Terytoria”, 2000 – 230 s. (Minerwa: biblioteka filozofii i historii filozofii).

Wokół nihilizmu. Red. G. Sowiński. Kraków: „A”, 2000 – 278 s. (Apeiron).

Wróbel Sz.: Indywiduacja przez socjalizację: przypadek Georga Herberta Meada i Jürgena Habermasa. – *Arch. Hist. Filoz.* 46 (2001) s. 95-125.

Zouhar J.: Filozofia czeska końca XIX stulecia w życiu narodowym. Tł. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 185-190.

Współczesne
kierunki filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Caputo J.D.: Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka. Tł. – *Nowa Kryt.* 12 (2001) s. 185-215.

Dascal R.: Postmodernism, feminism and radical pedagogy. – *Int. Stud.* 2001 nr 1 s. 113-125.

Higgins D.: Nowoczesność od czasu postmodernizmu oraz inne eseje. Wybór, oprac. i posł. P. Rypson. Gdańsk: „Słowo/Obraz Terytoria”, 2000 – 250 s.

Kamińska W.: Ontologiczne i antropologiczne założenia postmodernizmu. – *Slup. Stud. Filoz.* 3 (2001) s. 49-69.

Kornecki M.: Neokonserwatywny „New Age”, czyli czy Kant był postmodernistą? – *Prz. Religiozn.* 2001 nr 2 s. 123-137. Sum.

Krajewski W.: Oświecenie, racjonalizm, komunizm: polemika z Leszkiem Kołakowskim. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 47-58. Sum. [Dot. książki Kołakowskiego „Moje słuszne poglądy na wszystko”].

Leszczyński D.: Foucault, Kartezjusz, szaleń-

stwo. – *Nowa Kryt.* 12 (2001) s. 81-112.

Rorty R.: Pragmatyczny klusownik. Rozm. zepr. K. Bartzak. – *Res Pub. Nowa* 2001 nr 12 s. 55-64.

Sokołowski L. M.: Współczesne zagrożenia racjonalizmu. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 213-232. Sum.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Bakhtin & His Intellectual Ambience. ed. by Bogusław Żylko. Gdańsk: Wydaw. UG, 2002 – 300 s. [Materiały konferencji Gdańsk 23-27.07.2001]

Żylko B.: O czasie, historii i... końcu świata. – *Tytuł* 2001 nr 3 s. 3-15. [Poglądy M. Bachtina].

Kijaczko S.: Immaterializm – epistemologia i metafizyka: próba interpretacji filozofii George'a Berkeley'a. Opole: Wydaw. UO, 2002 – 182 s. (Studia i Monografie / Uniwersytet Opolski; nr 309).

Rosińska Z.: Blaustein: koncepcja odbioru mediów. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001 – 237 s. (Filozofia Społeczna) (Filozofia Polska XX wieku).

Dubik A.: Georges Canguilhem: życie oporne, nie patologiczne. – *Arch. Hist. Filoz.* 46 (2001) s. 127-139.

Różanowski R.: Ernst Cassirer 1874-1945. – *Zbliż. Pol. Niem.* 2001 nr 2 s. 51-54. Bibliogr.

Izydora Dąmbaska 1904-1983: materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”, Kraków 18-19 grudnia 1998 r. Zebr. i oprac. J. Perzanowski. Kraków: PAU, 2001 – 146 s. (W Służbie Nauki; nr 5).

Kościszko K.: Deleuze a łańcuchy Markowa. – *Hum. i Przyrodozn.* 7 (2001) s. 47-58. Sum.

Wójtowicz H.: Demokryt w relacji Teofrasta.

– *Roc. Hum.* 2001 z. 3 s. 29-37. Summ.

Bednarowski W.: Descartes i cogito. Kraków: „Aureus”, 2001 – 79 s.

Paczkowska-Łagowska E.: Logos życia: filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya. Gdańsk: „Słowa/Obraz Terytoria”, 2000 – 411 s. (Minerwa: biblioteka filozofii i historii filozofii).

Wiśniewski B.: Sur Diogène d'Apolonie. – *Eos* 2000 fasc. 1 s. 33-38.

Elzenberg H.: Kłopot z istnieniem: aforyzmy w porządku czasu. Wyd. III popr. i uzup. Toruń: UMK, 2002 – 532 s.

Domański J.: Jan Gawarewicz 21 VII 1921 – 15 I 2002. – *Arch. Hist. Filoz.* 46 (2001) s. 1-2.

Wszolek S.: Książd Profesor Michał Heller: życie i filozofia. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. IX-LXXIV. Bibliogr. [Również tekst ang.].

Walentowicz H.: Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera. – *Nowa Kryt.* 12 (2001) s. 5-40.

Maciejczak M.: Husserla teoria świadomości jako intencjonalnego systemu. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 229-248. Sum.

Kwiatkowski T.: Jerzy Kalinowski: ur. w Lublinie 4 sierpnia 1916 r. zm. we Francji 2 października 2000 r. – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 19-24.

Klentak-Zablocka M.: Ślad Abrahama: zarys niemieckiej recepcji dzieła Kierkegarda na przełomie XIX i XX wieku. Toruń: Wydaw. A. Marszałek, 2001 – 161 s. (Biblioteka Filologiczna).

Grygianiec M.: Kotarbiński przeciw uniwersaliom. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 95-114. Sum.

Woyciechowska T. D.: Materiały biograficzne i korespondencja. (Archiwalia Janiny i Tadeusza Kotarbińskich: katalog rękopisów U 594-603). – *Ruch Filoz.* 2001 nnr 3/4 s. 441-529.

Doda A.: Pośpiech i cynizm: wokół teorii dyskursów Jacques'a Lacana. Poznań: Wydaw. Fund. „Humaniora”, 2002 – 172 s.

Kojkol J.: Lutosławski jako prekursor nowej duchowości. – *Prz. Religiozn.* 2001 nr 2 s. 49-64. Sum.

Bukowski J.: Marcelowska rozporządzalność. – *Zesz. Nauk. AE Krak.* 576 (2001) s. 73-80. Sum.

Piecuch Cz.: Gabriela Marcela „nieakceptacja pozytywna”. – *Zesz. Nauk. AE Krak.* 576 (2001) s. 59-71. Sum.

Nawrocki A.: Jean-Luc Marion: nowe drogi w fenomenologii. Warszawa: Akad. Pedagog. Specj., 2002 – 167 s.

Szotek B.: Mariana Massoniusa „filozofia krytyczna” w dobie pozytywizmu. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 171-184. Sum.

Drwięga M.: Od mechanizmu do ciała: uwagi o podstawach somatycznej teorii ciała w wczesnej fazie filozofii Maurice'a Merleau-Ponty'ego. – *Logos i Ethos* 2001 nr 2 s. 73-84.

Mączka J.: Wszechświat strukturalny: strukturalizm w dziele Joachima Metallmanna a strukturalizm współczesnej nauki. Tamów: „Biblos”, 2002 – 315 s.

Mączka J.: Strukturalizm Joachima Metallmanna. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 139-147. Sum.

Friedrich Nietzsche i pisarze polscy. Red. Wojciech Kunicki. Poznań: Wydaw. Pozn., 2002 – 469 s. (Obszary Literatury i Sztuki).

Kusak L.: Fryderyk Nietzsche: choroba a twórczość. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 537-547.

Kusak L.: Nietzsche kontra Sokrates. – *Zesz. Nauk. AE Krak.* 576 (2001) s. 49-57. Sum.

Mech K.: Wątki dionizyjskie w twórczości Fryde-

ryka Nietzschego, czyli czy Nietzsche krytykuje chrześcijaństwo. – *Nomos* 34/36 (2001) s. 158-164.

Pütz P.: Choroba jako stymulator życia: Nietzsche na Czarodziejskiej Górze. Tł. – *Kresy* 2001 nr 4 s. 26-35.

Wohlfart G.: Wola mocy i wieczny powrót: dwa oblicza eonu: esej o Nietzschem. Tł. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 177-189. Sum.

Ossowska M., Ossowski S.: Intymny portret uczonych: korespondencja Marii i Stanisława Ossowskich. Wybór, oprac. i wpraw. Elżbieta Neyman. Warszawa: „Sic!”, 2002 – 806 s.

Woyciechowska T. D.: Korespondencja Stanisława i Marii Ossowskich: katalog rękopisów U 590-593. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 435-440.

Piech S.: Ksiądz Stefan Pawlicki w swoim trudzie myślenia. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 655-673. Sum.

Drozddek A.: Infinity in Plato. – *Eos* 2000 fasc. 1 s. 53-62.

Bańka J. S.: Ontologia jako dialektyka respektywna: zarys problemu prawdy i fałszu w Platonińskim dialogu „Sofista”. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 85-94. Sum., Zsfg.

Chmielewski A.: Cała filozofia Platona jest zbiorem przypisów do „antyfilozofii” sofistów. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 9-25. Sum.

Danek Z.: Czy Platon w dialogu „Sofista” wyjaśnia istotę błędu? – *Meander* 2000 nr 6 s. 501-512. Summ.

Dowgiallo K.: Nowa interpretacja Platona – Szkoła z Tybingi. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 549-556.

Olejarczyk A.: Dialogi Platona – dzieło otwarte. Wrocław: „Arboretum”, 2001 – 266 s.

Słomski W.: Życie i twórczość filozoficzna Karla R. Poppera. – *Maz. Stud. Hum.* 2001 nr 1 s.

33-50.

Słomski W.: Antypsychologizm Karla R. Poppera. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 191-207. Sum., Zsfg.

Słomski W.: Koncepcja trzech światów K. R. Poppera. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 587-597.

Pelc J.: Willard Van Orman Quine: ur. 25 stycznia 1908 r., zm. 25 grudnia 2000 r. – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 25-26.

Woleński J.: Wyzwania Quine’a. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 531-533.

Grygiel T.: Zatrzymywanie czasu przez sztukę: hommage [key 1.33] Artur Schopenhauer. – *Prz. Powsz.* 2001 nr 12 s. 346-355. Rés.

Kucharczyk J.: Syntetyczny charakter filozofii Francisca Suareza. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 123-139. Sum., Zsfg.

Kapczyński M.: Ten odmieniec – Szestow. – *Logos i Ethos* 2001 nr 2 s. 149-155.

Bastek A.: Problem twórczości. – *Szkice Hum.* 2001 nr 1/2 s. 103-111. [Poglądy W. Tatar-kiewicza].

Wiśniewski R.: Władysław Tatar-kiewicz jako filozof wartości w nurcie arystotelizmu. – *Szkice Hum.* 2001 nr 1/2 s. 69-91.

Pacewicz G.: Pierwsze określenia noosfery w pi-smach Pierre’a Teilharda de Chardin. – *Szkice Hum.* 2001 nr 1/2 s. 39-51.

Pytając o człowieka: myśl filozoficzna Józefa Tischnera. Red. W. Zuziak. Kraków: „Znak”, 2001 – 159 s. [Materiały konferencyjne].

Trocha B.: Józefa Tischnera od-czytywanie świata. – *Logos i Ethos* 2001 nr 2 s. 41-45.

Tischner J.: Rozmowy z księdzem profesorem Józefem Tischnerem. Cz. 1. Rozm. przepr. A. Karoń-Ostrowska. – *Logos i Ethos* 2001 nr 2 s. 3-23.

Pawlak Z.: Aktualność Tomasza z Akwinu i jego filozofii. – *Aten. Kapł.* 138 (2002) z. 1 s. 74-85.

Bobryk J.: Twardowski – teoria działania. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001 – 176 s. (Filozofia Wiedzy) (Filozofia Polska XX wieku).

Ontologia i metafizyka
(Ontology. Metaphysics)

Aertsen J. A.: Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe?: zaczątki filozofii transcendentnej. Tł. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 59-75. Sum.

Bañka J.: Nagłość jako metafizyczna skłonność bytu. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 7-27. Sum., Zsfg.

Beck H.: Czas jako „odbicie” wieczności: rys filozoficzny. Tł. – *Communio* 2001 nr 6 s. 24-37.

Berti E.: Wprowadzenie do metafizyki. Przekł. D. Facca. Warszawa: IFiS PAN, 2002 – 128 s. (Studia z Filozofii Systematycznej; t. 2).

Bruśniak L.: La analogia de la verdad. – *Stud. Lovic.* 2 (2000) s. 17-34. Streszcz. [Poglądy Jesusa Garcii Lopeza].

Grygianiec M.: Aksjomatyczna rekonstrukcja reizmu według Czesława Łejewskiego. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 4 s. 5-17.

Kahn Ch. H.: Język i ontologia w „Kratylosie”. Tł. z ang. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 43-58. Sum.

Kępa R.: Realne złożenie a realna różnica: istota i istnienie w doktrynie św. Tomasza z Akwinu i Idziego Rzymianina. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 77-101. Sum.

Kmiciekowski W.: Ingardenowska koncepcja istnienia realnego. – *Stud. Gnes.* 15 (2001) s. 5-31. Rés.

Kwaśniak A. J.: Czasowy niebyt Boga?: uwagi na marginesie artykułu ks. Andrzeja Gałaja. – *Stud. Lovic.* 2 (2000) s. 219-220.

Łagosz M.: Brzytwa Ockhama a wykazywanie

nieistnienia. Wrocław: Wydaw. UWr., 2002 – 313 s. (Acta Universitatis Wratislaviensis; nr 2371).

Lewandowski E.: Odkrywanie tajemnic bytu. Warszawa: Książka i Wiedza, 2002 – 243 s.

Lukasiewicz D.: Teodycea Richarda Swinburne’a. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 4 s. 5-25.

Michalski B.: Ingarden, Witkacy, Leszczyński – metafizycy polskiej filozofii: spór o istnienie świata realnego. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2002 – 153 s.

Michalski B.: Spór o istnienie świata realnego w nieznanych listach Witkacego do Ingardena. – *Arch. Hist. Filoz.* 46 (2001) s. 59-80.

Oko D.: Afirmacja Boga jako zwieńczenie rozwoju ludzkiej intencjonalności. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 149-169. Zsfg. [Poglądy Bernarda Lonergana].

Ostasz L.: Dane dostarczane przez naukę i ontologiczna teoria dziedzin bytu. – *Hum. i Przyrodzn.* 7 (2001) s. 7-28. Sum.

Póltawski A.: Zagadnienie czasu w filozofii Romana Ingardena. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 139-1152. Sum.

Rosiak M.: Filozofia pierwsza, metafizyka, ontologia: z dziejów pojęć, koncepcji i doktryn. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 5-41. Sum.

Śliwiński T.: A co ode Złego jest..., czyli rzecz o „Medytacjach” Kartezjusza. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 121-154. Rés.

Such J., Szcześniak M.: Ontologia przyrodnicza. Poznań: Wydaw. Nauk. Inst. Filoz. UAM, 2001 – 142 s. (Pisma Filozoficzne; t. 81).

Surzyn J.: Stanowisko Henryka z Gandawy w sporze o realną różnicę istoty i istnienia w bytach stworzonych. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 107-121. Sum., Zsfg.

Wolsza K.: Pojęcia przygodności we współczesnej filozofii. – *Ruch Filoz.*, 2001 nr 3/4 s. 573-580.

Filozofia języka
(Philosophy of language)

Buczowska J.: Poznawcza i komunikacyjna funkcja języka. – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 47-64.

Eco U.: W poszukiwaniu języka uniwersalnego. Przekł. W. Soliński. Warszawa: „Volumen”, 2002 – 401 s.

Teoria poznania
(Epistemology)

Banaszkiewicz A.: Zjawisko i rzecz sama w sobie: niektóre aspekty pojęcia przedmiotu w „Krytyce czystego rozumu” I. Kanta. – *Acta UL Fol. Philos.* 14 (2001) s. 155-167. Zsfg.

Dębogórski M.: Hume’a zasada pierwszeństwa impresji w stosunku do idei. – *Slup. Stud. Filoz.* 3 (2001) s. 17-25.

Grobler A.: Nie o to chodzi, by złowić króliczka. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 289-297. [Dot. rec. Andrzeja Szahaja pracy „Prawda a względność”].

Grobler A.: Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle. Kraków: „Aureus”, 2001 – 224 s.

Gutowski P.: Kilka uwag o zagadnieniu realizmu. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 35-49. Sum.

Krysztofiak W.: Idealizm, realizm, intensje, możliwe światy. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 103-120. Sum.

Piskorz S.: Problem realności świata transcendentnego. – *Nowa Kryt.* 12 (2001) s. 217-227.

Rykowska A.: O dwu zasadach identyfikacji treści w Davidsonowskiej teorii przekonania. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 139-156. Sum.

Słomski W.: Wiedza obiektywna w ujęciu K. R. Poppera. – *Ruch Pedag.* 2001 nr 3/4 s. 93-104.

Zemło M.: Kategoria wiedzy w pismach George’a Herberta Meada. – *Zesz. Nauk. WSiP Łom-*

ża 6 (2001) s. 121-138.

Ziemska R.: Eksternalizm we współczesnej epistemologii. Szczecin: Wydaw. Nauk. US, 2002 – 341 s. (Rozprawy i Studia / Uniwersytet Szczeciński; 407).

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Bigaj T.: Kwanty, liczby, abstrakty: eseje popularne z filozofii nauki. Warszawa: „Semper”, 2002 – 243 s.

Bucholec M.: Epistemologia mocnego programu socjologii wiedzy. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 193-212. Sum.

Dent E. B.: System science traditions: differing philosophical assumptions. – *Systems* 2001 nr 1/2 s. 13-30.

Duda A.: Psychoanaliza a religia. – *Prz. Religiozn.* 2001 nr 1 s. 59-69. Sum. [Poglądy Jacquesa Lacana].

Goćkowski J.: Floriana Znanieckiego nauka o nauce. – *Nauka Pol.* 6 (1997) s. 53-81.

Kaluszyńska E.: Realizm w filozofii nauki. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 71-93. Sum.

Korpikiewicz H.: Przyczynowość i synchroniczność. – *Hum. i Przyrodz.* 7 (2001) s. 35-46. Sum.

Koterski A.: Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego. Lublin: Wydaw. UMCS, 2001 – 226 s.

Mączka J.: Wszechświat strukturalny: strukturalizm w dziele Joachima Metallmanna a strukturalizm współczesnej nauki. Tarnów: „Biblos”, 2002 – 315 s.

Roskal Z. E.: Platońska kosmologia, astronomia i matematyka w nauce greckiej. – *Kwart. Hist. Nauki* 2001 nr 4 s. 37-60. Sum.

Sokolowski K.: O pewnej weryfikacji tezy, że nauki humanistyczne są zapóźnione w stosunku do

nauk ścisłych. – *Stup. Stud. Filoz.* 3 (2001) s. 167-175.

Wilson E. O.: Konsiliencja: jedność wiedzy. Przekł. J. Mikos. Poznań: Zysk i S-ka, 2002 – 485 s.

Logika i metodologia.
Semiotyka
(Logic. Methodology. Semiotics)

Babiński M.: Wokół toposu: stanowisko Arystotelesa w niektórych kwestiach logicznych. – *Rocz. Hum.* 2001 z. 3 s. 15-28. Sum.

Bańka J. S.: Ontologia jako dialektyka respektywana: zarys problemu prawdy i fałszu w Platónskim dialogu „Sofista”. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 85-94. Sum., Zsfg.

Bilat A.: Amicus Plato, sed..., czyli ontologiczne domknięcie logiki [oraz polem.].

Wojtysiak J.: W obronie stałych logicznych, nieistnienia i platonizmu. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 4 s. 79-102. Sum.

Bobryk J.: Antropomorfizacja i personifikacja w języku współczesnej humanistyki: źródła i funkcje metafor w teoriach naukowych. – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 163-174.

Borowik P.: Sekwencyjna postać logik skończone wielowartościowych: automatyzacja dowodzenia twierdzeń. Częstochowa: Wydaw. WSP, 2001 – 127 s.

Chirpaz F.: Herméneutique et interprétation. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 599-606.

Ciecierski T.: Pragmatyka Roberta Stalnakera. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 157-174. Sum.

Danek Z.: Czy Platon w dialogu „Sofista” wyjaśnia istotę błędu? – *Meander* 2000 nr 6 s. 501-512. Summ.

Dyskurs jako struktura i proces: praca zbiorowa. red. T. A. van Dijk. Przel. G. Grochowski. Warszawa: PWN, 2001 – 276 s.

Fall J.: Anafora – logiczne metody interpretacji. – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 65-97.

Grygianiec M.: Aksjomatyczna rekonstrukcja reizmu według Czesława Lejewskiego. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 4 s. 5-17.

Jurewicz J.: Metafora w „Rygwedzie”: [fragm. książki] – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 175-191.

Kalaga W.: Mglawice dyskursu: podmiot, tekst, interpretacja. Kraków: „Universitas”, 2001 – 318 s. (Horyzonty Nowoczesności: teoria-literatura-kultura; 17).

Kripke S. A.: Zarys pewnej teorii prawdy. Tł. z ang. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 4 s. 97-131.

Kubok D.: Pojęcie prawdy w filozofii Parmenidesa. – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 117-127.

Kwiatkowski T.: Wykłady i szkice z logiki ogólnej. Lublin: Wydaw. UMCS, 2002 – 466 s.

Moustakas C. E.: Fenomenologiczne metody badań. Przekł. S. Zabielski. Białystok: „Trans Humana”, 2001 – 218 s.

Narecki K.: Metodologia nowoczesnej rozprawy naukowej według Diogenesa z Apollonii. – *Rocz. Hum.* 2001 z. 3 s. 5-13. Sum.

Olszewski A.: Teza Churcha a definicja prawdy Tarskiego. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 171-176. Sum.

Pawlikowski T.: Zagadnienie pierwszych zasad dowodzenia w pismach Alberta Wielkiego. Warszawa: „Mag”, 2001 – 167 s.

Piaseczny L., Chłopek Z.: O roli modelowania w badaniach naukowych. – *Zesz. Nauk. AMW* 2001 nr 2 s. 135-145. Sum.

Pietryga A.: Semiotyka zasady Dunsza Szkota. – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 129-137.

Pogorzelski W.: O filozofii badań systemowych. Warszawa: „Scholar”, 2002 – 202 s.

Pula R. P.: General-semantics and semiotics: si-

milarities and differences: a survey and a recommendation. – *Stud. Semiot.* 23 (2001) s. 193-229. [Teoria Alfreda Korzybskiego].

Słomski W.: Logika Alfreda Tarskiego: kilka uwag wstępnych do zagadnienia. – *Fir. i Rynek* 2001/2002 nr 4/1 s. 125-133.

Soin M.: Logika „Traktatu”. – *Arch. Hist. Filoz.* 46 (2001) s. 81-93.

Suchoń W.: Wykłady o dziejach logiki dawniejszej. Kraków: Wydaw. UJ, 2001 – 156 s.

Szubka T.: Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność: o inferencjalizmie Roberta Brandoma. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 175-191. Sum.

Urbański M.: Tabele syntetyczne a logika pytań. Lublin: Wydaw. UMCS, 2002 – 102 s. (Realizm, Racjonalność, Relatywizm; 40).

Wajszczyk J.: Logiki w logice: o rekonstruowalności nieklasycznych rachunków zdaniowych w logice temporalnej. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.-Maz., 2001 – 105 s.

Wójtowicz A.: Spór o zdania atomowe. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 123-138. Sum.

Woleński J.: Język, spełnianie, prawda. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 535-536. [Poglądy A. Tarskiego].

Żabski E.: Próby zastosowań nihilistycznych rachunków zdań w fizyce. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 4 s. 65-72.

Zemło M.: Koncepcja znaczenia u George'a Herberta Meada. – *Zesz. Nauk. WSZiP Łomża* 8 (2001) s. 113-139. Sum.

Psychologia
(Psychology)

Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych. Red. M. Machinek. Olsztyn: „Hosianum”, 2002 – 257 s. (Biblioteka Wydż. Teol. Uniw. Warm.-Mazur.; nr 8).

Brannon L.: Filozofia rodzaju. Przekł. M. Kac-

major. Gdańsk: Gdań. Wydaw. Psychol., 2002 – 608 s. (Wyzwania Nauki).

Buss D. M.: Psychologia ewolucyjna. Przekł. M. Orski. Gdańsk: Gdań. Wydaw. Psychol., 2001 – 463 s. (Wyzwania Nauki).

Crews F. C., Blum H. P.: Wojna o pamięć: spór o dziedzictwo Freuda. Kraków: Wydaw. UJ, 2001 – 254 s.

Drozdowska T. R.: Kształtowanie się pojęcia „stresu” na przestrzeni XIX i XX wieku. – *Stud. Lovic.* 2 (2000) s. 57-76. Rass.

Durand G.: Potęga świata wyobrażeń czyli Archetypologia według Gilberta Duranda. Lublin: Wydaw. UMCS, 2002 – 282 s.

Edlinger V.: Knowledge of the human being: common aspects in the works of Alfred Adler and Janusz Korczak. – *Dialog. a. Univers.* 2001 nr 9/10 s. 99-102.

Gębuś D.: Tolerancja jako jeden z elementów postawy twórczej. – *Tolerancja* 7 (2000/2001) s. 113-119. Sum.

Gasiul H.: Teorie emocji i motywacji: rozważania psychologiczne. Warszawa: Wydaw. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego, 2002 – 514 s.

Macphail E. M.: Ewolucja świadomości. Przekł. R. Bartold. Poznań: Rebis, 2002 – 331 s. (Nowe Horyzonty).

Nowosielski M.: Rodzaje kryzysów psychologicznych. – *Stud. Lovic.* 2 (2000) s. 329-333. Rass.

Panasiuk B.: Inteligencja emocjonalna: pojęcie i znaczenie. – *Zesz. Nauk. AMW* 2001 nr 4 s. 101-115. Sum.

Pinker S.: Jak działa umysł. Z ang. przekł. M. Koraszewska. Warszawa: Książka i Wiedza, 2002 – 655 s.

Psychologia czynności: nowe perspektywy. Red. I. Kurcz, D. Kądziaława. Warszawa: „Scholar”, 2002 – 217 s.

Socha P. M.: Duchowość jako „signum temporis”: zastosowanie rozmytego pojęcia do psychologii religii. – *Nomos* 34/36 (2001) s. 277-285.

Trąbka J.: Egzystencjalizacja przeżyć (selfu). – *Hum. i Przyrodozn.* 7 (2001) s. 75-97. Sum.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Cackowski Z.: Życie ludzkie – źródło i miara wartości. Lublin: Wydaw. UMCS, 2001 – 320 s.

Drogoś S.: Człowiek w obliczu śmierci. Toruń: Wydaw. A. Marszałek, 2001 – 183 s.

Drwięga M.: Ciało człowieka: studium z antropologii filozoficznej. Kraków: „Księg. Akad.”, 2002 – 285 s.

Kornecki M.: Problem człowieka z perspektywy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera. – *Prz. Religiozn.* 2001 nr 3/4 s. 39-45. Sum.

Kuligowski W.: Antropologia refleksyjna: o rzeczywistości tekstu. Poznań: Wydaw. Pozn., 2001 – 134 s. (Poznańskie Studia Etnologiczne; nr 2).

Pliszka B.: Adama Smitha koncepcja człowieka jako istoty społecznej. – *Szkice Hum.* 2001 nr 1/2 s. 27-38.

Schmitz H.: Ciałosfera, przestrzeń i uczucia. Przekł. B. Andrzejewski. Poznań: „Garmond”, 2001 – 107 s.

Styczeń T.: Rozum i wiara wobec pytania: kim jestem? Lublin TN KUL, 2001 – 245 s. (Prace Wyzd. Filoz. Tow. Nauk. KUL; 85).

Szymonik M.: Główne wątki antropologii filozoficznej Bogdana Suchodolskiego. – *Czest. Stud. Teol.* 29 (2001) s. 123-153.

Urbański-Korż R.: Dialogi neoplatonickie: Andragog wśród filozofów. Poznań: „Garmond”, 2001 – 130 s.

Węgrzecki A.: Antropologiczno-filozoficzne refleksje nad rozwojem podmiotu osobowego. – *Zesz. Nauk. AE Krak.* 576 (2001) s. 5-11. Sum.

Wójtowicz R.: Karola Wojtyła kategoria osoby jako efekt syntez teoretycznych. – *Prz. Religiozn.* 2001 nr 1 s. 37-58. Sum.

Aksjologia
(Axiology)

Stasiak-Sławińska M.: Uwagi o teorii wartości (aspekt historiozoficzny). – *Rozpr. Komis. Jęz. Wroc. TN* 27 (2001) s. 145-151.

Wiśniewski R.: Władysław Tatarkiewicz jako filozof wartości w nurcie arystotelizmu. – *Szkice Hum.* 2001 nr 1/2 s. 69-91.

Zabielski J.: Życie jako wartość. – *Stud. Teol.* 19 (2001) dod. s. 53-74.

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Andryszczak P.: La libertà puramente negativa: la versione limitata della libertà: [fragm. pracy] – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 3-22. Streszcz.

Bortkiewicz P.: Przede wszystkim etyka. Poznań: Wyzd. Teol. UAM, 2000 – 125 s.

Comte-Sponville A.: Mały traktat o wielkich cnotach. Przekł. H. Lubicz-Trawkowska. Warszawa: „Volumen”, 2000 – 289 s.

Dąbrowski A.: O naturze miłości. – *Prz. Powsz.* 2001 nr 11 s. 203-213. Rés.

Dylematy etyczne dnia dzisiejszego i przyszłości = Ethical dilemmas of nowadays and of the futures contents: zbiór studiów. Red. I. Wojnar. Warszawa: „Elipsa”, 2001 – 181 s. PAN.

Galarowicz J.: Karol Wojtyła wobec głównych stanowisk etycznych. – *Logos i Ethos* 2001 nr 2 s. 85-101.

Graff G.: Czy istnieje cnota zaufania? – *Prz. Powsz.* 2001 nr 12 s. 309-316. Rés.

Granice ingerencji w naturę. Red. B. Chyrowicz. Lublin: TN KUL, 2001 – 177 s. (Etyka i Techni-

ka) (Prace Wydz. Filoz. Tow. Nauk. KUL; 87).

Ingarden R.: Ontyczne podstawy odpowiedzialności. Tł. z niem. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 4 s. 87-95.

Janikowski W.: O relacjach pomiędzy filozofią analityczną a filozofią egzystencjalną. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 3/4 s. 581-585.

Kostro C.: Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna. Kraków: „Nomos”, 2001 – 197 s.

Lambert M.: Etyka w klasycznych Atenach i tradycyjna etyka afrykańska: hermeneutyka wstydu i winy. Tł. – *Konteksty* 2001 nr 1/4 s. 160-167. Sum.

Malecka K. J.: Wzajemne relacje zachodzące pomiędzy etyką a prawem. – *Nomos* 34/36 (2001) s. 151-157.

Makselon J., Dziedzic J.: Korelaty akceptacji eutanazji. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 121-138. Sum.

Mazurek S.: Metafizyka miłości Lwa Karsawina. – *Arch. Hist. Filoz.* 46 (2001) s. 183-196.

Między niebem a ziemią: ku etyce ekologicznej. Red. A. Dyduch-Falniowska [et al.]. Kraków: Inst. Ochr. Przyr. PAN, 2000 – 307 s. [Materiały konferencji].

Mroczkowski I.: Kondycja moralna człowieka ponowoczesnego. – *Rocz. Teol.* (Lub.) 2001 z. 3 s. 21-34. Sum.

Niewiadomski L.: La conception philosophique de la liberté selon Jacques Maritain: présentation générale. – *Stud. Lovic.* 2 (2000) s. 321-328. Streszcz.

Nowacka M.: Filozoficzne aspekty terapii transplantacyjnej. Białystok: „Trans Humana”, 2002 – 77 s.

Orzeszyna J.: Moralny aspekt ludzkiej wolności. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 177-190. Sum.

Perkowska H.: Filozoficzne konteksty rozumie-

nia fenomenu odpowiedzialności moralnej. Szczecin: Wydaw. Nauk. US, 2001 – 374 s. (Rozprawy i Studia / Uniwersytet Szczeciński; t. 389).

Przybył B.: Realista etyczny kontra Blackburn. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 249-258. Sum.

Rarot H.: Filozofia moralna Michaiła Bachtina. Lublin: Wydaw. UMCS, 2002 – 195 s.

Rutkowski M.: Motywacyjna teoria obowiązku: krytyczna analiza poglądów Davida Rossa. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 4 s. 45-65.

Sapkowska A.: Przemoc w narracji i etyce Simone Weil. – *Nowa Kryt.* 12 (2001) s. 65-79.

Siemianowski A.: Etyka filozoficzna jako problem. – *Stud. Gnes.* 15 (2001) s. 33-59. Zsfg.

Ślęczek-Czakon D.: Człowiek, moralność, społeczeństwo w poglądach Bernarda Mandeville'a. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 141-153. Sum., Zsfg.

Smolak M.: W sprawie wolności w filozofii Romana Ingardena. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 4 s. 67-86.

Stachewicz K.: Ku zrozumieniu norm moralnych: (przyczynki do problemu). – *Prz. Bydg.* 12 (2001) s. 60-68.

Stachewicz K.: Prawo naturalne w perspektywie etyki wartości. – *Stud. Gnes.* 15 (2001) s. 61-81. Sum. [Poglądy Dietricha von Hildebranda].

Zecha G.: Czy etyka jest nauką? Tł. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 155-169. [Poglądy Poppera].

Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

De Man P.: Ideologia estetyczna. Przeł. A. Przybysławski; wst. A. Warmiński. Gdańsk: „Słowo/Obraz Terytoria”, 2000 – 372 s. (Minerwa: biblioteka filozofii i historii filozofii).

Golaszewska M.: Tatarska koncepcje estetyczne. – *Szkice Hum.* 2001 nr 1/2 s. 93-101.

Kozera B.: Wzrok czy słuch?: kilka uwag na marginesie rozważań Jadackiego i Golaszewskiej. – *Lit. Lud.* 2002 nr 1 s. 59-61.

Nerczuk Z.: Sztuka a prawda: problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem. Wrocław; Wydaw. UWr, 2002 – 191 s. (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna).

Rogucki J.: Ucieczka od przedstawalnego: uwagi na marginesie estetyki wzności J.-F. Lyotarda. – *Nowa Kryt.* 12 (2001) s. 145-161.

Stróżewski W.: Wokół piękna: szkice z estetyki. Kraków: „Universitas”, 2002 – 398 s.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Buksiński T.: Moderność. Poznań: Wydaw. Nauk. Inst. Filoz. UAM, 2001 – 504 s. (Pisma Filozoficzne; t. 77).

Ekas J.: Natura, wolność, władza: studium z dziejów myśli politycznej Renesansu. Warszawa: „Pax”, 2001 – 156 s.

McLaughlin P.: A critical introduction to liberalism. – *Ruch Filoz.* 2001 nr 2 s. 279-281.

Ortega y Gasset J.: Bunt mas. Przel. P. Niklewicz. Warszawa: „Muza”, 2002 – 210 s.

Pachniak K.: Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abu Hamida al-Gazalego. Warszawa: „Dialog”, 2001 – 221 s. (Świat Orientu).

Sarnowski S.: Filozofia a polityka. Bydgoszcz: Wydaw. Akad. Bydg. im. Kazimierza Wielkiego, 2001 – 219 s.

Watkins J.: Wyjaśnianie historii: indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych. Przel. A. Chmielewski. Wyd. 2 popr. i uzupełn. Wrocław: Wydaw. Uniw. Wroc., 2001 – 139 s.

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Kozak A.: Granice prawniczej władzy dyskrecyjnej. Wrocław: „Kolonial Limited”, 2002 – 192 s.

Kubok D.: Arché – zasada i władza. – *Civitas* 5 (2001) s. 11-19.

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Starzyńska-Kościszko E.: Związek przyrody, dziejów i moralności w filozofii historii Johanna Gottfrieda Herdera. – *Hum. i Przyrodozn.* 7 (2001) s. 99-109. Sum.

Urban M.: Problem filozofii historii Jakuba Burckhardta. – *Logos i Ethos* 2001 nr 2 s. 46-64.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Czerny J.: Czy filozofia reentywizmu „testuje” zasadę antropiczną. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 29-35. Sum., Zsfg.

Hajduk Z.: Przyroda, natura – tradycyjne i współcześnie wiodące kategorie filozofii przyrody: [fragm.] – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 51-70. Sum.

Jung-Palczewska E.: Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem: Ryszard Kilington i fizyka matematyczna w średniowieczu. Łódź: Wydaw. UŁ, 2002 – 330 s. (Rozprawy Habilitacyjne Uniwersytetu Łódzkiego).

Mączka J.: Strukturalizm Joachima Metalmanna. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 139-147. Sum.

Mączka J.: Wszechświat strukturalny: strukturalizm w dziele Joachima Metalmanna a strukturalizm współczesnej nauki. Tarnów: „Biblos”, 2002 – 315 s.

Markowski M.: Początki Arystotelesowskiej filozofii przyrody w łacińskim średniowieczu. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 109-119. Zsfg.

Posiewnik A.: Chaos deterministyczny – nowa gra językowa. Gdańsk: Wydaw. Uniw. Gdań., 2001 – 123 s.

Roskal Z. E.: Model świata dwusferycznego w starożytnej filozofii przyrody. – *Summarius* 28/29 (1999/2000) s. 65-76.

Roskal Z. E.: Realizm „versus” instrumentalizm a ewolucja deferencjalno-epicyklicznego modelu ruchu Księżyca. – *Summarius* 28/29 (1999/2000) s. 59-64.

Staruszkiewicz A.: Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca. – *Kwart. Hist. Nauki* 2001 nr 4 s. 133-143.

Szczupak K.: Zasada antropiczna a założenia programowe recentywizmu. – *Fol. Philos.* 19 (2001) s. 37-43. Sum., Zsfg.

Witczak J.: Filozofia przyrody w roku 1000. – *Post. Fiz.* 2001 z. 4 s. 177-184.

Żabski E.: Próby zastosowań nihilistycznych rachunków zdań w fizyce. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 4 s. 65-72.

Zamecki S.: Powstanie koncepcji atomistyczno-molekularnych: studium historyczno-metodologiczne. Warszawa: Inst. Hist. Nauki PAN, 2002 – 292 s. (Monografie z Dziejów Nauki i Techniki; t. 153).

Życiński J.: Bóg i ewolucja: podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego. Lublin: TN KUL, 2002 – 211 s. (Prace Wydz. Filoz. Tow. Nauk. KUL; 89).

Życiński J.: Kategorie przyczynowości i celowości w filozoficznej interpretacji przyrody. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 283-299. Sum.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Krajewski S.: Nierozstrzygalność w matematyce

a nierozstrzygalność w filozofii. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 4 s. 19-28.

Mrozek J.: Poznawcze funkcje matematyki. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 4 s. 29-37. Sum.

Piotrowska E.: Filozofia matematyki pod presją stalinowskiej ideologii: intuicjonizm Brouwera w interpretacji radzieckich konstruktywistów. – *Slup. Stud. Filoz.* 3 (2001) s. 27-47.

Wójtowicz K.: Naturalizm matematyczny Penelope Maddy: próba analizy. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 4 s. 39-64.

Filozofia techniki
(Philosophy of technology)

Heidegger M.: Technika i zwrot. Przeł. J. Mizera. Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 2002 – 63 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Bronk A.: Racjonalność religii. – *Nomos* 34/36 (2001) s. 42-72.

Duda A.: Psychoanaliza a religia. – *Prz. Religiozn.* 2001 nr 1 s. 59-69. Sum. [Poglądy Jacquesa Lacana].

Heidegger M.: Fenomenologia życia religijnego. Przekł. G. Sowiński. Kraków: „Znak”, 2002 – 348 s. (Filozofia i Religia).

Jadacki J. J.: Preambula fidei: w związku z książką ks. Piotra Moskala „Spór o racje religii”. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 59-74. Sum.

Kowalski W. T.: Aby poznać Boga: filozoficzne podstawy poznania Boga w ujęciu Kazimierza Kłóska. Kraków: Wydaw. Nauk. PAT, 2002 – 317 s.

Łagosz M.: Sejentyistyczne interpretacje religii. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 3 s. 75-94. Sum. [Poglądy I. M. Bocheńskiego i B. Chwedeńczuka].

Łukasiewicz D.: Teodycea Richarda Swinburne’a. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 4 s. 5-25.

Nowaczyk M.: Religia w myśli Gentilego. Warszawa: [Pol. Tow. Religiozn.], 2002 – 95 s.

Ochman J.: Krakowska szkoła fenomenologii filozofii religii. – *Nomos* 34/36 (2001) s. 227-238. [Zakład Filozofii Religii UJ].

Socha P. M.: Duchowość jako „signum temporis”: zastosowanie rozmytego pojęcia do psychologii religii. – *Nomos* 34/36 (2001) s. 277-285.

Wszolek S.: Między rozumem i wiarą: aktualność zmagania Pascala. – *Analecta Crac.* 33 (2001) s. 243-265. Sum.

b) Piśmiennictwo obce
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Aul J.: *Philosophiae ianua bibliographica*. Vol. I/K. Cuxhaven: Junghans, 2002 – 388 s.

Ferrell R.: *Genres of philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2002 – XI, 144 s.

Les philosophes et la science. Ed. P. Wagner. Paris: Gallimard, 2002 – 1124 s.

Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert: Klima, Rádl, Patořka, Havel, Kosik. Ausgew. und mit einem Nachw. von L. Hagedorn. Aus dem Tschech. von J. Bruss. Stuttgart: Dt. Verl.-Anst., 2002 – 469 s.

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Lullus Raimundus: *Die neue Logik = Logica nova*: lateinisch-deutsch. Hrsg. Ch. Lohr, übers. von V. Höfle u. W. Büchel. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002 – XCIV, 317 s.

Tomasz z Akwinu, św.: *Super Librium de causis expositio*. Texte latin éd. et introd. par H.D. Saffrey. Paris: Vrin, 2002 – 224 s.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Anidjar G.: „Our places in al-Andalus”: Kabbalah, philosophy, literature in Arab Jewish letters. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2002 – 329 s.

Cheng A.: *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Seuil, 2002 – 696 s.

Ciséo W.: *Die Religionskritik der französischen Enzyklopädisten*. Bern: Lang, 2001 – 202 s.

Cürsgen D.: *Die Rationalität des Mystischen: der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*. Berlin: de Gruyter, 2002 – IX, 441 s. (Quellen u. Studien zur Philosophie; Bd. 55).

Ebbesmeyer S.: *Sinnlichkeit und Vernunft: Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance*. Münster: Fink, 2002 – 282 s.

Elliott B.: *Anfang und Ende in der Philosophie: eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. Berlin: Duncker u. Humblot, 2002 – 354 s.

From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytical philosophy. New York: Oxford Univ. Press, 2002 – XV, 470 s. [Proceedings of a conference held at the University of California in 1998].

Ierodiakonou K.: *Byzantine philosophy and its ancient sources*. Oxford: Clarendon Press, 2002 – 309 s.

Kelly J. F.: *The beautiful shape of the good: platonian and pythagorean themes in Kant's Critique of the power of judgment*. London: Routledge, 2002 – XXIII + 160 s.

Lee R. A.: *Science, the singular, and the question of theology*. Basingstoke: Palgrave, 2002 – IX, 180 s. [Dot. filozofii średniowiecznej].

Libertinage et philosophie au XVIIe siècle. 6. Libertins et esprits forts du XVIIe siècle: quels

modes de lecture?. Sous la dir. de A. McKenna. Saint-Etienne: Publ. de l'Univ., 2002 – 200 s.

Maaß H.: Phänomenologie im Dialog: sprachphilosophische Interpretationen zu Husserl, Heidegger und Lévinas. Leipzig: Leipz. Univ.-Verl., 2002 – 254 s.

Neiman S.: Evil in modern thought: an alternative history of philosophy. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2002 – XII, 358 s.

Neumann W.M.: Philosophie und Trinität: Erörterungen. Hildesheim: Olms, 2002 – 169 s. (Philosophische Texte und Studien; Bd. 64).

Perler D.: Theorien der Intentionalität im Mittelalter. Frankfurt a. M., Klostermann, 2002 – XIII, 435 s. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 82).

Le **problème** des transcendants du XIV^e au XVII^e siècle. Ed. G. F. Vescovini. Paris: Vrin, 2002 – 288 s.

Puech B.: Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale. Paris: Vrin, 2002 – 588 s.

La **servante** et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie du Moyen Age. Ed. Z. Kačūša, J.L. Solère. Paris: Vrin, 2002 – 280 s.

Tilitzki Ch.: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. T. 1-2. Berlin: Akad.-Verl., 2002 – 1473 s.

Współczesne
kierunki filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Graeser A.: Positionen der Gegenwartsphilosophie: vom Pragmatismus bis zur Moderne. München: Beck, 2002 – 286 s.

Howie G.: Deleuze and Spinoza: aura of expressionism. Basingstoke: Palgrave, 2002 – IX, 242 s.

Kelkel A. L.: Le legs de la phénoménologie: réception, appropriation, métamorphoses. Paris:

Kimé, 2002 – 308 s.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Stilla-Bowman G.: Darstellung und Ausdruck in der Philosophie Theodor W. Adornos: rhetorische Strategien zwischen Subversion und Anklage. Bern: Lang, 2002 – IX, 162 s.

Bodéüs R.: Aristote, une philosophie en quête de pouvoir. Paris: Vrin, 2002 – 272 s.

Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik. Hrsg. M. Junge, Th. Kron. Opladen: Leske u. Budrich, 2002 – 435 s.

Ansell-Pearson K.: Philosophy and the adventure of the virtual: Bergson and the time of life. London: Routledge, 2002 – 246 s.

Kulenkampff A.: Esse est percipi: Untersuchungen zur Philosophie George Berkeley's. Basel: Schwabe, 2001 – 147 s.

Quarfood Ch.: Condillac, la statue et l'enfant: philosophie et pédagogie su diècle des lumières. Trad. du suédois. Paris: L'Harmattan, 2002 – 381 s.

Routledge philosophy guidebook to Descartes and the Meditations. Ed. G. C. Hatfield. London: Routledge, 2002 – XXI, 353 s.

Foucault et le courage de la vérité. Coord. F. Gros. Paris: PUF, 2002 – 176 s.

Habermas, l'usage public de la raison. Ed. R. Rochlitz. Paris: PUF, 2002 – 240 s.

Lacoue-Labarthe Ph.: Heidegger, la politique du poème. Paris: Galilée, 2002 – 160 s. [Dot. heideggerowskiej interpretacji poezji Hölderlina].

Oberthür J.: Seinsentzug und Zeiterfahrung: die Bedeutung der Zeit für die Entzugskonzeption in Heideggers Denken. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2002 – 383 s.

Taminiaux J.: Sillages phénoménologiques: auditeurs et lecteurs de Heidegger. Bruxelles: Ousia, 2002 – 408 s.

Kremer-Marietti A.: Karl Jaspers: philosophie. Paris: L'Harmattan, 2002 – 135 s.

Laupies F.: Leçon sur Projet de paix perpétuelle de Kant. Paris: PUF, 2002 – 110 s.

Perspektiven der Transzendentalphilosophie: im Anschluß an die Philosophie Kants. Hrsg. R. Hiltcher, G. André. Freiburg/B.: Alber, 2002 – 300 s.

Schmauke S.: „Wohlthätigste Verirrung“: Kants kosmologische Antinomien. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2002 – 215 s.

Kant. Vers la paix perpétuelle. Dir. H. Guinert. Paris: Ellipses, 2002 – 185 s.

Leibniz und die Gegenwart. Hrsg. F. Hermann, H. Breger. München: Fink, 2002 – X, 145 s. (Philosophie an der Jahrtausendwende; Bd. 4).

Hatem J.: Marx, philosophe de l'intersubjectivité. Paris: L'Harmattan, 2002 – 110 s.

Weimarer Nietzsche-Bibliographie. Bearb. von S. Jung [et al.]. Bd. 2-3: Sekundärliteratur 1867- 1998. Stuttgart: Metzler, 2002 – X, 500 s. VIII, 1013 s. (Personalbibliographien zur neueren deutschen Literatur: Bd. 4).

Nietzsche. Ed. R. J. White. Aldershot: Ashgate, 2002 – XXIV, 561 s. (International library of critical essays in the history of philosophy).

Collette B.: Dialectique et hénologie chez Plotin. Bruxelles: Ousia, 2002 – 223 s.

Vetö M.: Le fondement selon Schelling. Paris: L'Harmattan, 2002 – 657 s.

Rühl M.: Schopenhauers existentielle Metaphern im Kontext seiner Philosophie. Münster: Lit, 2000 – II, 343 s.

Views into the Chinese room: new essays on

Searle and artificial intelligence. Eds. J. Preston, M. Bishop. Oxford: Clarendon Press, 2002 – XVI, 410 s.

Stengers I.: Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts. Paris: Seuil, 2002 – 581 s.

Gandon S.: Logique et langage: études sur le premier Wittgenstein. Paris: Vrin, 2002 – 274 s.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Beset F.: Il était une fois... le mal: la fracture onto-logique. Paris: L'Harmattan, 2002 – 270 s.

Harte V.: Plato on parts and wholes: the metaphysics of structure. Oxford Univ. Press, 2002 – X, 311 s.

Metaphysik: Herausforderungen und Möglichkeiten. Hrsg. V. Höhle. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002 – VII, 222.

Metaphysik im post-metaphysischen Zeitalter. Akten des 22. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 15 bis 21 August 1999, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Hrsg. P. Kampits, A. Weiberg. Wien: öbv und hpt, 2001 – 365 s. (Schriften der Wittgenstein-Gesellschaft; vol. 28).

Neiman S.: Evil in modern thought: an alternative history of philosophy. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2002 – XII, 358 s.

Ridder L.: Mereologie: ein Beitrag zur Ontologie und Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002 – XII, 513 s. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 83).

Scribano E.: L'existence de Dieu: histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant. Trad. de l'italien. Paris: Seuil, 2002 – 351 s.

Shorthouse R. T.: Textual narratives and a new metaphysics. Aldershot: Ashgate, 2002 – VII, 161 s.

Witherall A.: The problem of existence. Aldershot: Ashgate, 2002 – 158 s.

Filozofia języka
(Philosophy of language)

Dilman I.: Wittgenstein's Copernican revolution: the question of linguistic idealism. Basingstoke: Palgrave, 2002 – 226 s.

Eichinger A.: Donald Davidsons Theorie sprachlichen Verstehens: Bedeutung und Kommunikation gegen Sprache und Idiolekt. Bern: Lang, 2002 – 130 s.

Indexikalität und sprachlicher Weltbezug. Hrsg. M. Kettner, H. Pape. Paderborn: Mentis, 2002 – 284 s.

Lewis D.: Concretion: a philosophical study. Oxford: Blackwell, 2002 – XII, 213 s.

Teoria poznania
(Epistemology)

Ambrus V.: Vom Neopositivismus zur nachanalytischen Philosophie: die Entwicklung von Putnams Erkenntnistheorie. Bern: Lang, 2002 – X, 224 s.

Deely J. N.: What distinguishes human understanding? South Bend, Ind.: St. Augustine Press, 2002 – XIV, 178 s.

Hoeschen O.: Verstehen und Rationalität: Donald Davidsons Rationalitätsthese und die kognitive Psychologie. Paderborn: Mentis, 2002 – 399 s.

Kölbel M.: Truth without objectivity. London: Routledge, 2002 – 150 s.

Newman A.: The correspondence theory of truth: an essay on the metaphysics of predication. Cambridge Univ. Press, 2002 – XII, 251 s.

Ridder L.: Mereologie: ein Beitrag zur Ontologie und Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002 – XII, 513 s. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 83).

Siedler H. M.: Wahrheitsfrage und Realismusproblem: ein kritischer Beitrag zur sprachphilosophischen Realismusdebatte. Marburg: Görlich u.

Weiershäuser, 2000 – 170 s.

Thau M.: Consciousness and cognition. Oxford Univ. Press, 2002 – XIII, 280 s.

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Batterman R. W.: The evil in the details: asymptotic reasoning in explanation, reduction and emergence. Oxford Univ. Press, 2002 – X, 144 s.

The **Blackwell** guide to the philosophy of science. Eds. P.K. Machamer, M. Silberstein. Oxford: Blackwell, 2002 – XI, 347 s.

Faye J.: Rethinking science: a philosophical introduction to the unity of science. Aldershot: Ashgate, 2002 – VIII, 219 s.

History of philosophy of science: new trends and perspectives. Eds. M. Heidelberger, F. Stadler. Dordrecht: Kluwer, 2002 – 440 s. (Vienna Circle Institute yearbook; 9).

Lauth B.: Wissenschaftliche Erkenntnis: eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie. Paderborn: Mentis, 2002 – 290 s.

Perkinson H.J.: Flight from fallibility: how theory triumphed over experience in the West. Westport, Conn.: Praeger, 2002 – 154 s.

Preti G.: Oeuvres philosophiques. Trad. de l'italien. Paris: Cerf, 2002 – 260 s.

Van Fraassen B. C.: The empirical stance. New Haven: Yale Univ. Press, 2002 – XIX, 282 s.

Logika i metodologia.
Semiotyka
(Logic. Methodology. Semiotics)

Blanchard R.: Interprétation des formes symboliques: théorie générale de la sémantique symbolique. Toulon: Presse du Midi, 2002 – 214 s.

Gandon S.: Logique et langage: études sur le

premier Wittgenstein. Paris: Vrin, 2002 – 274 s.

Hill Ch. S.: Thought and World: an austere portrayal of truth, reference, and semantic correspondence. Cambridge Univ. Press, 2002 – XII, 154 s.

Klement K. C.: Frege and the logic of sense and reference. London: Routledge, 2002 – XIII, 260 s.

Lullus Raimundus: Die neue Logik = Logica nova: lateinisch-deutsch. Hrsg. Ch. Lohr, übers. von V. Höhle u. W. Büchel. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002 – XCIV, 317 s.

Nasti de Vincentis M.: Logiche della connessività: fra logica moderna e storia della logica antica. Bern: Haupt, 2002 – 232 s.

Nolan D. P.: Topics in the philosophy of possible worlds. London: Routledge, 2002 – XI, 213 s.

Philosophy of logic: an anthology. Ed. D. Jacqueline. Oxford: Blackwell, 2002 – XI, 372 s. (Blackwell philosophy antologies; 14).

Pini G.: Categories and logic in Duns Scotus: an interpretation of Aristotle's Categories in the late thirteenth century. Leiden: Brill, 2002 – VIII, 225 s. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 77).

Slater H.: Logic reformed. Bern: Lang, 2002 – 241 s.

Psychologia
(Psychology)

Currie G., Ravenscroft I.: Recreative minds: imagination in philosophy and psychology. Oxford Univ. Press, 2002 – X, 233 s.

Damasio A. R.: Le sentiment même d'être soi: le corps, les émotions et la conscience. Paris: O. Jacob, 2002 – 384 s.

Enzyklopädie der Psychologie. Hrsg. N. Birbaumer. Themenbereich C. Ser. 1. Bd. 14. Biologische Grundlagen der Psychologie. Hrsg. Th. Elbert, N. Birbaumer. Göttingen: Hogrefe, 2002 – XXVI, 773 s.

Grand dictionnaire de la psychologie. Paris: Larousse, 2002 – 1024 s.

Hoeschen O.: Verstehen und Rationalität: Donald Davidsons Rationalitätsthese und die kognitive Psychologie. Paderborn: Mentis, 2002 – 399 s.

Pesic P.: Seeing double: shared identities in physics, philosophy and literature. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002 – 184 s.

Piel J. A., Green M.: Theories of human development: a comparative approach. Boston, Mass.: Allyn and Bacon, 2002 – XVII, 424 s.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

De Koninck Th.: De la dignité humaine. Paris: PUF, 2002 – 256 s.

Granier J.: Le combat du sens: sur la destination humaine. Paris: Cerf, 2002 – 250 s.

Laidi Z.: Le sacre du présent. Paris: Flammarion, 2002 – 278 s.

Margel S.: Destin et liberté. Paris: Galilée, 2002 – 160 s.

On human nature: anthropological, biological, and philosophical foundations. Ed. A. Grunwald. Berlin: Springer, 2002 – XX, 240 s.

Rynkiewicz K.: Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie: eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyła. Berlin: dissertation.de, 2002 – 268 s.

Schafstedde M.: Spontaneität und Vermessenheit: zur Genese negativer Anthropologie bei Ulrich Sonnemann. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2002 – 179 s.

Aksjologia
(Axiology)

Ehrl G.: Schellers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems. Neuried: Ars Una, 2001 – 204 s.

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Am Ende (-) die Ethik?: Begründungs- und Vermittlungsfragen zeitgemässer Ethik. Hsrg. H.-J. Martin. Münster: Lit, 2002 – 253 s.

Badura J.: Die Suche nach Angemessenheit: praktische Philosophie als ethische Beratung. Münster: Lit, 2002 – 233 s. (Ethik in der Praxis: Studien; Bd. 7).

Besset F.: Il était une fois... le mal: la fracture onto-logique. Paris: L'Harmattan, 2002 – 270 s.

Brandt A.: Ethischer Kritizismus: Untersuchungen zu Leonhard Nelsons „Kritik der praktischen Vernunft“ und ihren philosophischen Kontexten. Göttingen: Vandenhoeck u. Rupprecht, 2002 – 363 s. (Neue Studien zur Philosophie; Bd. 17).

Braun E.: Der Mensch vor seinem eigenen Anspruch: Moral als kritisch-normative Orientierungskraft im Zeitalter der posttraditionalen Gesellschaft. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2002 – 295 s.

Ferry J.-M.: Valeurs et normes: la question de l'éthique. Bruxelles: Ed. de l'Univ. de Bruxelles, 2002 – 114 s.

Haji I.: Deontic morality and control. Cambridge Univ. Press, 2002 – XIV, 288 s.

Le Brun J.: Le Pur Amour: de Platon à Lacan. Paris: Seuil, 2002 – 440 s.

Narveson J.: Respecting persons in theory and practice: essays on moral and political philosophy. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002 – XIV, 313 s.

Oulahbib L.-S.: Ethique et épistémologie du nihilisme: les meurtries du sens. Paris: L'Harmattan, 2002 – 399 s.

Post S. G.: Altruism & altruistic love: science, philosophy & religion in dialogue. Oxford Univ. Press, 2002 – XVI, 500 s.

Vries H. de: Religion and violence: philosophical

perspectives from Kant to Derrida. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 2002 – XXIII, 443 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Galaverna Ch.: Philosophie de l'art et pragmatique: l'exemple de l'art africain. Paris: L'Harmattan, 2002 – 229 s.

Häfliger G.: Vom Gewicht des Schönen in Kants Theorie der Urteile. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2002 – 103 s.

Kleimann B.: Das ästhetische Weltverhältnis: eine Untersuchung zu den grundlegenden Dimensionen des Ästhetischen. München: Fink, 2002 – 382 s.

Piecha A.: Die Begründbarkeit ästhetischer Werturteile. Paderborn: Mentis, 2002 – 265 s.

Le système et le rêve. Dir. J.-M. Paul. Paris: L'Harmattan, 2002 – 300 s.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Adam A.: Despotie der Vernunft?: Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. München: Alber, 2002 – 301 s.

Forst R.: Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 2002 – XII, 346 s.

Franklin A.: Nature and social theory. London: SAGE, 2002 – VII, 274 s.

Gerechtigkeit und Politik: philosophische Perspektiven. Hsrg. R. Schmücker, U. Steinvorth. Berlin: Akad.-Verl., 2002 – 260 s. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie; Sonderbd. 3).

Hamacher H.: Carl Schmitts Theorie der Diktatur und der intermediären Gewalten. Neuried: Ars Una, 2001 – 194 s.

Lerner B. D.: Rules, magic and instrumental reason: a critical interpretation of Peter Winch's philosophy of the social sciences. London: Routledge, 2002 – VIII, 179 s.

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Alberstein M.: Pragmatism and law: from philosophy to dispute resolution. Aldershot: Ashgate, 2002 – XV, 359 s.

Patt W.: Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum. Würzburg: ögnigshausen u. Neumann, 2002 – 172 s.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Grelet G.: Déclarer la gnose: d'une guerre qui revient à la culture. Paris: L'Harmattan, 2002 – 175 s.

Renz U.: Die Rationalität der Kultur: zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer. Hamburg: Meiner, 2002 – VII, 321 s. (Cassirer-Forschungen; Bd. 8).

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Hager P.J., Beckett D.: Life, work and learning: practice in postmodernity. London: Routledge, 2002 – XII, 210 s.

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Ferry J.-M.: La question de l'histoire: nature, liberté, esprit: les paradigmes métaphysiques de l'histoire chez Kant, Fichte, Hegel entre 1784 et 1806. Bruxelles: Ed. de l'Univ. de Bruxelles, 2002 – 148 s.

Monod J. C.: La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg. Paris: Vrin, 2002 – 317 s.

Philosophie des sciences historiques: le moment

romantique. Ed. M. Gaucher. Paris: Seuil, 2002 – 361 s.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Bachta A.: L'espace et le temps chez Newton et chez Kant: essai d'explication de l'idéalisme kantien à partir de Newton. Paris: L'Harmatta, 2002 – 416 s.

Lange M.: An introduction to the philosophy of physics: locality, fields, energy and mass. Oxford: Blackwell, 2002 – XVII, 320 s.

Leijenhorst C. H.: The mechanisation of Aristotelianism: the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes's natural philosophy. Leiden: Brill, 2002 – XV, 242 s. (Medieval and early modern science; vol. 3).

Slowik E.: Cartesian spacetime: Descartes's physics and the relational theory of space and motion. Dordrecht: Kluwer, 2002 – XII, 242 s. (Archives internationales d'histoire des idées; 181).

Wohlers Ch.: Wie unnütz ist Descartes?: zur Frage metaphysischer Wurzeln der Physik. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2002 – 145 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Appelros E.: God in the act of reference: debating religious realism and non-realism. Aldershot: Ashgate, 2002 – VII, 212 s.

Maccoby H.: The Philosophy of the Talmud. Richmond: Curzon, 2002 – X, 240 s.

Monod J. C.: La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg. Paris: Vrin, 2002 – 317 s.

„Eine Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage“: Gideon Spickers Religionsphilosophie im Kontext seines Lebens, seines Werkes, seiner Zeit. Zweites Gideon-Spickers-Symposium. Hrsg. U. Hoyer, H. Schwaetzer. Hildesheim: Olms, 2002 – 255 s.

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Maciej Manikowski: Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji (Wydawnictwo Arboretum, Wrocław 2002, ss. 248). Praca omawia argumenty filozoficzne, które w czwartym wieku przyczyniły się do obrony ortodoksyjnej nauki chrześcijańskiej dotyczącej Trójcy Świętej – jeden Bóg w trzech Osobach. Analizowane są argumenty: semantyczny, etymologiczny, energetyczny, analogiczny oraz arytmetyczno-geometryczny. Autor prezentuje też filozoficzną naukę Grzegorza o Trójcy, w której wykorzystane zostały pojęcia *ousia* (to, co ogólne) oraz *hypostasis* (to, co jednostkowe). (M.M.)

Bogusław Paź: Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, ss. 312). Praca podejmuje problem ontologii i wykazuje w oparciu o tekst źródłowy *Ontologii* Christiana Wolffa, iż to właśnie wrocławski filozof był ojcem ontologii jako nauki. Autor ukazuje epistemologiczne założenia programu ontologii, dyskutując także zagadnienie pierwszych zasad tejszej propozycji filozoficznej. (M.M.)

Odwaga filozofowania. Leszkowi Nowakowi w darze (Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 598). Ta księga pamiątkowa złożona została Leszkowi Nowakowi przez uczniów, sympatyków i przyjaciół z okazji sześćdziesięciolecia urodzin i czterdziestolecia pracy naukowej. Obejmuje artykuły napisane przez trzydziestu siedmiu autorów, w tym czterech z zagranicy (E. Agazzi, T. A. F. Kuipers, I. Niiniluoto, R. Poli). Zbiór otwiera wstęp, napisany przez

Andrzeja Klawitera i Krzysztofa Łastowskiego, wykaz doktorów wypromowanych przez jubilatę oraz bibliografia jego prac (602 pozycje). Artykuły ułożono w trzech działach tematycznych: 1. Filozofia nauki, 2. Filozofia społeczna, 3. Metafizyka i podstawy filozofii. Pod koniec każdego z tych działów zamieszczono artykuły wspomnieniowe.

Zaproszenie do filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży (Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, ss. 149). Redaktorzy tej książki, Krzysztof Łastowski i Paweł Zeidler, wyjaśniają w przedmowie, że publikacja ta powstała na podstawie wykładów wygłoszonych w roku akademickim 1999/2000 w UAM z inicjatywy Instytutu Filozofii UAM oraz Poznańskiego Oddziału PTF. Wykłady były przeznaczone dla uczniów szkół średnich. W książce zaprezentowane są wykłady następujących osób: Jan Such, Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler, Andrzej Klawiter, Krzysztof Łastowski, Seweryn Dziamski, Tadeusz Buksiński, Anna Jamrozikowa, Zbigniew Drozdowicz, Anna Pałubicka.

Tropami filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży. Tom 2 (Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, ss. 197). Tom jest kontynuacją inicjatywy wydawniczej zapoczątkowanej w poprzednim roku. Zawiera wykłady wygłoszone w ciągu roku akademickiego 2000/2001 w UAM. Wykładowcami byli: Jan Such, Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler, Barbara Kotowa, Seweryn Dziamski, Mariusz Moryń, Roman Kubicki, Danuta Sobczyńska, Marian Wesoly, Tadeusz Buksiński, Anna Pałubicka i Zbigniew Drozdowicz.

Tadeusz Kwiatkowski: Wykłady i szkice z logiki ogólnej (Wydawnictwo UMCS, Lublin

2002, ss. 466). Jak autor stwierdza we „Wprowadzeniu”, książka ta powstała w znacznej mierze poprzez wzbogacenie treści jego skryptu pt. *Logika ogólna*. Składa się z trzech części: 1. Wybrane wiadomości z semiotyki, 2. Wybrane wiadomości o uzasadnianiu myśli, 3. Szkice z logiki ogólnej. Dwie pierwsze części pełnią rolę – zdaniem autora – rolę podręcznika, natomiast część trzecia może „służyć zainteresowanym czytelnikom jako lektura dodatkowa”. W części drugiej prócz logiki klasycznej i tradycyjnej przedstawiona jest dość obszernie logika modalna i logika norm.

Mikołaj Olszewski: O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350 (Universitas, Kraków 2002, ss. 581). Opierając się na źródłach rękopiśmiennych i starodrukach, autor przeprowadza w tej obszernej książce analizę stanowisk w sporach metateologicznych tzw. złotego i srebrnego okresu scholastyki. Uwzględnia nie tylko głównych myślicieli, lecz również twórców mniej znanych. Podkreśla, że dyskusja nad naturą teologii rozpoczęła się dopiero z wystąpieniem Tomasza z Akwinu. Dyskusją tą rządziły trzy zasady: 1° sformułowano rozmaite odpowiedzi co do natury teologii oraz 2° wydobywano ukryte założenia poszczególnych stanowisk, a także 3° ujawniano zależności od innych zagadnień metateologicznych.

Adam Dubik: Filozofia i opór (Wydawnictwo UMK, Toruń 2003, ss. 333). Jest to rozprawa habilitacyjna tego autora. We „Wstępie” stwierdza on m.in.: „chcę bronić pojęcia oporu przed jego pochopną dyskwalifikacją ze strony nazbyt pozytywnie nastawionych badaczy”. Zadanie to realizuje dzieląc swe rozważania na tematy omawiane w trzech kolejnych częściach książki: 1. Antropologiczny aspekt oporu (poglądy A. de Saint-Expupéry’ego, F. Nietzschego, J. O. y Gassetta, M. Schelera), 2. Polski wątek oporu (ujęcia A. Pałubickiej, A. L. Zachariasza, Z. Cackowskiego), 3. Konteksty obecności oporu (kontekst psychoanalityczny, witalistyczny i postmodernistyczny). W zakończeniu autor wyznaje, że zamyka swe rozważania „z poczuciem pewnego niedosytu, wybiegając myślą ku studiom następnym”. Książka zawiera bibliografię, angielskie streszczenie i indeks osób.

T. Ciecierski, L. M. Nijakowski, J. Szymalik (red.): Filozofia i nauki szczegółowe (Kolo Filozoficzne przy Międzywydziałowych Indywi-

dualnych Studiach Humanistycznych UW, Warszawa 2002, ss. 190). Prace zaprezentowane w tej książce zostały posegregowane na pięć działów: 1. Filozofia a matematyka (3 artykuły), 2. Filozofia a teoria języka (3 artykuły), 3. Filozofia a biologia (1 artykuł), 4. Filozofia a teoria umysłu (3 artykuły), 5. Filozofia a nauki społeczne (4 artykuły).

Hartley Slater: Logic Reformed (Peter Lang, Bern 2002, ss. 241, cena € 40,90). Autor jest Senior Research Fellow na Uniwersytecie Zachodniej Australii. W tej książce wykazuje, że błędne są krytyki klasycznej logiki, zwłaszcza te, które kwestionują dowody nie wprost. Krytycznie odnosi się do logiki intuicjonistycznej i parakonsystentnej. Proponuje włączenie do logiki pewnych elementów języka naturalnego, takich jak terminy masowe i nominalizacje drugiego rzędu. W rezultacie uzyskuje pewne wyjaśnienie pojęć ciągłości i przyczynowości. Posługuje się przy tym rachunkiem epsilonowym Hilberta.

David Cooper: The Measure of Things Humanism, Humility and Mystery (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 280, cena GBP 25, w oprawie). Autor, wykładowca na Uniwersytecie w Durham, rozważa i broni tezy, że rzeczywistość niezależna od ludzkich ujęć jest nieopisywalna. Humanista, który z człowieka czyni miarę rzeczywistości, przesadza w ocenie naszej zdolności życia bez niezależnej miary. Absolutyści, proklamujący naszą zdolność poznania niezależnej rzeczywistości, również przesadzają. Autor sądzi, że właściwe uznanie misterium, tajemnicy dostarcza miary naszych wierzeń i postępowania.

Timothy O'Connor: Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will (Oxford Univ. Press, New York 2002, ss. 135, cena GBP 14,99, broszura). W tym prowokującym lecz uargumentowanym studium O'Connor (z Indiana University) rozwija w sposób systematyczny swe ujęcie ludzkiego działania, mając na celu rzucenie nowego światła na obecną dyskusję o wolnej woli. Jego rozważania na temat ogólnego pojęcia przyczynowości i ontologicznego redukcjonizmu mogą być interesujące dla filozofa umysłu i metafizyka.

Robert C. Solomon: Spirituality for the Sceptic. The Thoughtful Love of Life (Oxford Univ. Press, New York 2002, ss. 224, cena GBP 16,99, w oprawie). Czy można być uduchowionym i nie wierzyć w nadnaturalność? Czy osoba może być uduchowiona bez przynależenia do religijnych grup lub organizacji? Robert Solomon

(University of Texas, Austin) daje odpowiedź na te pytania, burząc mity na temat uduchowienia w dzisiejszym pluralistycznym świecie. Opierając się na własnych staraniach pogodzenia filozofii z religią, stwarza żywy model uduchowienia, obejmujący złożoność ludzkiej egzystencji.

Gregory Currie, Ian Ravenscroft: *Recreative Minds* (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 280, cena GBP 14.99, broszura). Autorzy rozwijają tu filozoficzną teorię wyobraźni uwzględniającą najnowsze prace psychologiczne. Teoria ta wyjaśnia używanie wyobraźni w zmaganiach się ze sztuką, rzuca też światło na to, co czyni człowieka zdolnym do życia w społeczności. Zrozumialsze stają się również konsekwencje rozstroju wyobraźni.

Reimon Bachika (ed.): *Traditional Religion and Culture in a New Era* (Transaction Publishers, London 2002, ss. 242, cena GBP 41.95, w oprawie). Dokąd doprowadzi nas postmodernistyczna kultura w XXI wieku? Czy zniszczy tradycyjne kultury wraz ze starymi religiami, które były ich podstawą? Te zagadnienia i nowe problemy z nimi związane rozpatrywane są w esejach tego zbioru.

Paul S. MacDonald: *History of the Concept of Mind. Speculations about soul, mind and spirit from Homer to Hume* (Ashgate Publishing, Abingdon 2003, ss. 400, cena GBP 17.99, broszura). Obszerna, napisana przez jednego autora książka omawiająca problemy historyczne, językowe i pojęciowe pojawiające się w ciągu dziejów w badaniach podstawowych cech ludzkiego umysłu. Czytelnik poznaje starożytne wizje hebrajskie i greckie, historię filozoficznej psychologii i mało znane ujęcia występujące w literaturze i teologii. P. S. MacDonald wyklada w Murdoch University (Australia).

Eve Garrard, Geoffrey Scarre (eds.): *Moral Philosophy and the Holocaust* (Ashgate Publishing, Abingdon 2003, ss. 304, cena GBP 17.99, broszura). Wydawcy tej książki zebrali prace znanych filozofów moralności, by przedstawić szeroką panoramę problematyki Holocaustu. Autorzy tych prac skupili się na tematach o najwyższym znaczeniu, takich jak moralna odpowiedzialność za ludobójstwo, wyjątkowość Holocaustu, psychologia moralna przestępców i ofiar ludobójstwa, reakcje na krańcowe zło, rola ideologii, przebaczenie a Holocaust, wpływ na następującą kulturę.

Owen Holland (ed.): *Machine Consciousness* (Philosophy Documentation Center, Charlottesville 2002, ss. 192, cena USD 24.95, broszura). Autorzy tego zbioru (m.in. S. Franklin, I. Aleksander, Ch. Koch, R. Cotterill) zastanawiają się, czy maszyna może mieć świadomość, odczuwać, myśleć. Gdy szybki komputer wygrwa partię szachów z mistrzem świata, odpowiedź nie jest prosta. Zabierają tu głos zarówno uczeni zajmujący się badaniami mózgu, jak i komputerolodzy usiłujący przetrzeć most pomiędzy człowiekiem a maszyną.

Laura E. Wood: *The Structure of Thinking. A Process-Oriented Account of Mind* (Philosophy Documentation Center, Charlottesville 2002, ss. 208, w oprawie, cena USD 40, w oprawie). Wbrew opiniom wielu filozofów, autorka tej książki twierdzi, że komputery są tylko wymyślnymi maszynami. Chociaż mogą być skuteczniejsze od ludzi w przetwarzaniu syntaktycznego materiału, symulują tylko myślenie, które ze swej natury opiera się na semantyce doświadczeniowej. Bez życia i doświadczenia elementy mowy do niczego się nie odnoszą, syntaksa staje się bezmyślną strukturą, nie myśleniem.

Simon Obanda: *Re-crédation de la philosophie africaine. Rupturen avec Tempels et Kagame* (Peter Lang, Bern 2002, ss. XVIII+172, cena € 34.80, broszura). Praca ta rozpoczyna się od analizy porównawczej warunków społeczno-politycznych filozofii w antycznej tradycji greckiej oraz filozofii afrykańskiej będącej w trakcie powstawania. Autor naświetla koncepcje filozofów afrykańskich: Tempelsa i Kagame, poddaje pod rozwagę rozmaite tendencje, jakie ujawniły się po ukazaniu się pracy Tempelsa o filozofii Bantu (1945). Zdaniem autora należy podjąć pracę hermeneutyczną nad słowną tradycją afrykańską. Obanda jest obecnie dyrektorem Centrum Badań i Dokumentacji Afryki we Fryburgu.

Reinhard Hiltcher, André Georgi (Hrsg.): *Perspektiven der Transzendentalphilosophie im Anschluss an die Philosophie Kants* (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2002, ss. 301, cena € 29.90, broszura). Tom stanowi zbiór prac niemieckich badaczy twórczości Kanta starających się „wzmocnić” jego filozofię transcendentálną. Wydawcy zamieścili tu dwanaście tekstów, których autorami są: R. Aschenberg, Claudia Bickmann, Peggy H. Breitenstein, H.-D. Klein, G.

Mohr, G. Prauss, P. Rohs, G. Schönrich, D. Sturma, B. Wille, A. Georgi, R. Hiltcher. Poruszane są zagadnienia metafizyki, etyki, historii filozofii i filozofii historii.

Wolfgang Balzer: Die Wissenschaft und ihre Methoden. Grundsätze der Wissenschaftstheorie. Ein Lehrbuch (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2002, ss. 352, cena € 25, broszura). Autor tego podręcznika jest profesorem Uniwersytetu Monachijskiego, zwolennikiem strukturalizmu. Podręcznik podzielil na odcinki, z których każdy może być szybko przyswojony przez studującego. Ogólne pojęcia ilustrowane są szczegółowymi przykładami z różnych dziedzin. Do każdego odcinka podana jest literatura uzupełniająca. Uwzględnione zostały metody informatyki, tworzenie banku danych, symulacja komputerowa, a także metodyka hermeneutyki.

Ernst-Wolfgang Böckenförde: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter (Mohr Siebeck, Tübingen 2002, ss. 462, cena € 21,90, broszura). Tom dzieli się na „Wprowadzenie” i dwie części: 1. Die antike Rechts- und Staatsphilosophie, 2. Christliche Rechts- und Staatsphilosophie bis zum Ausgang des Mittelalters. W pierwszej części autor omawia poglądy przedsokratyków, sofistów, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, stoików i Cicerona. W części drugiej naprzód przedstawia nowe pojęcia świata, przyrody, Boga, przeznaczenia człowieka oraz konsekwencje chrześcijańskiej nauki dla filozofii prawa i państwa. Dłużej zatrzymuje się na filozofii Augustyna, a zwłaszcza Tomasza z Akwinu, nie pomijając uwag krytycznych. Osobne rozdziały poświęca Dunsowi Szkotowi, Ockhamowi, hiszpańskiej scholastyce. Tom kończy się omówieniem myśli Marcina Lutera. Zapowiadany jest tom drugi.

Friedrich Tenbruck: Das Werk Max Webers (Mohr Siebeck, Tübingen 2002, ss. XXIV+272, cena € 49, broszura). Jest to wydany przez Harolda Homanna zbiór artykułów F. Tenbrucka, zmarłego w 1994 r. ucznia neokantysty J. Ebbinghausa. Tenbruck w latach siedemdziesiątych określał siebie jako przeciwnika Szkoły Frankfurckiej. Z różnych powodów zajął się twórczością Maksa Webera, ale planowana monografia nie została ukończona. Jednakże zebrane przez H. Homanna artykuły dają dobry wgląd zarówno w koncepcje Maksa Webera, przedstawiciela racjonalnej socjologii, jak też samego Fried-

richa Tenbrucka, który również uważany jest za zwolennika racjonalnej socjologii.

Henning Peucker: Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserl Weg in die Phänomenologie der „Logischen Untersuchungen” (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, ss. VIII+277, cena € 34,80, broszura). Autor ukazuje wczesny okres rozwoju filozofii Husserla i wskazuje motywy, które doprowadziły filozofa do rozwinięcia fenomenologii. Pokazane zostaje, jak poglądy na uzasadnienie formalnych nauk, matematyki i logiki, doprowadziły do przekształcenia metody opisowej psychologii Brentany i Stumpfa (nauczycieli Husserla) w metodę fenomenologiczną.

Ulla Fix, Irene Altmann (Hrsg.): Fechner und die Folgen ausserhalb der Naturwissenschaften (Max Niemayer Verlag, Tübingen 2003, ss. 310, cena € 48, broszura). Tom jest pokłosiem interdyscyplinarnego kolokwium w Uniwersytecie Lipskim, zorganizowanego z okazji dwusetnej rocznicy urodzin Gustawa Teodora Fechnera (1801-1887). Zaprezentowano tu prace dwunastu autorów omawiające różne aspekty twórczości Fechnera w dziedzinie filozofii, teologii, językoznawstwa, badań kultury, literatury i teorii nauki. Silny nacisk położono na interdyscyplinarny charakter tej twórczości. Uwzględniono również szereg aspektów biografii Fechnera. Wprowadzenie do całości napisała U. Fix. Recepcję Fechnera w Polsce omówiła A. Krajewska.

Publikacje zbiorowe

Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. To wydanie zbiorowe, realizowane przez Wydawnictwo Frommann-Holzboog w Stuttgarcie, wzbogaciło się w 2002 r. o tom 13 z działu II Nachgelassene Schriften, mianowicie zawierający pisma z 1812 r. dotyczące nauki i prawa (ss. X+447, cena € 268). Tom opracowali R. Lauth, E. Fuchs, P. K. Schneider, G. H. von Manz, I. Rodrizzani i G. Zöller.

Simon L. Frank: Werke in acht Bänden. Bd. 3: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2002, ss. 288, cena € 29, broszura). S. L. Frank (1877-1950) był docentem w Petersburgu, w 1922 r. został wypę-

dzony ze Związku Radzieckiego, potem wykładał na Uniwersytecie Berlińskim, ale w 1938 r., ze względu na swe żydowskie pochodzenie, musiał wylecieć do Francji. Zmarł w Londynie. Wydawcami jego dzieł są: Peter Schulz, Peter Ehlen, Nikolaus Lobkowicz i Leonid Luks. Tom 3 opracował P. Ehlen.

Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe opracowane na zlecenie Akademii Nauk w Heidelbergu a wydawane przez firmę Walter de Gruyter w Berlinie (zob. „Ruch Filozoficzny” t. LVIII nr 2, 2001) wydawane jest z pewnym opóźnieniem. **Band 7: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit 1906/1909/1922** (ss. XX+660, cena € 198, w oprawie) zaplanowany na 2001 rok ukazał się w 2002 r. Troeltsch rekonstruuje w tym tomie historyczny rozwój protestantyzmu od czasów Reformacji do lat dwudziestych XX wieku. Także z rocznym opóźnieniem wydano **Band 15: Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923)** (ss. XX+657, cena € 198, w oprawie), w którym zamieszczono 35 tekstów dokumentujących postawę Troeltscha jako publicyisty, członka Niemieckiej Partii Demokratycznej a zarazem filozofa.

Wydawnictwa ciągłe

Marek Łagosz: Brzytno Ockhama a wykazanie nieistnienia (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, ss. 313). Książka z serii „Acta Universitatis Wratislaviensis” omawia różne interpretacje ockhamowskiej formuły *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Autor stara się dostosować do każdej z tych interpretacji odpowiednie kryterium nieistnienia przedmiotów idealnych. Chodzi mu o zbadanie, czy dana interpretacja „brzytno Ockhama” może być przydatna do uzasadnienia tezy antyidealistycznej w ontologii. W tym celu rozważa naprzód różne „standardowe” wykładnie postulatów Ockhama, a potem szczegółowo analizuje interpretację opartą na zasadzie pragmatycznej Ch. S. Peirce’a oraz interpretację wykorzystującą Russella teorię deskrypcji określonej. Książka składa się z krótkiego „Słowa wstępnego”, obszernego „Wprowadzenia”, czterech rozdziałów, zakończenia, bibliografii, angielskiego streszczenia i indeksu nazwisk.

Sjoerd D. Zwart: Refined Verisimilitude (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2002, ss.

264, cena € 95, w oprawie). Autor – z Uniwersytetu w Amsterdamie – objaśnia osiem teorii podobieństwa do prawdy, jakie zostały zaproponowane po załamaniu się popperowskiej definicji w 1974 r. Porównuje sposób, w jaki porządkują one formuły zdaniowe. Wykazuje, że rozróżnienie treści i definicji podobieństwa rozdziela całe pole badań odnośnej problematyki. Dalej pokazuje, że słaba treść definicji może być wzmocniona przez rozważania o podobieństwie możliwych światów. Otrzymana w rezultacie definicja podobieństwa do prawdy ma wiele własności pożądaných. Ponadto w rozdziale piątym autor podaje rozwiązanie tzw. problemu „zależności językowej”. Książka ta to już 307 pozycja serii „Synthese Library”

Francesco Paoli: Substructural Logics. A Primer (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2002, ss. 318, cena € 105, w oprawie). Podręcznik jest przeznaczony dla szerokiego grona czytelników, zakłada tylko znajomość elementarnej logiki. Autor rozpoczyna wykład od podstaw, stopniowo wprowadza w zagadnienia logik substrukturalnych, dając w rezultacie pełny przegląd najważniejszych wyników i problemów, uwzględniający obecny stan badań zarówno z punktu widzenia semantyki, jak i teorii dowodu. Autor wykłada na Uniwersytecie w Cagliari (Włochy). Podręcznik wydano w serii „Trends in Logic”.

Melvin Fitting: Types, Tableaus and Gödel's God (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2002, ss. 196, cena € 75, w oprawie). Także ta książka ukazała się w serii „Trends in Logic”. Jej autor wykłada w CUNY. Rozpoczyna od klasycznej teorii typów ujętej semantycznie i tablicowo, potem dodaje pojęcia modalne, tworząc zmodyfikowaną wersję logiki intensjonalnej Montague-Gallina. Poddaje badaniu pojęcia ekstensjonalności, sztywności, równości, identity i deskrypcji określonych. Rozmaite dowody ontologiczne istnienia Boga omawiane są nieformalnie, natomiast dowód Gödela zostaje całkowicie sformalizowany. Rozważane są zarzuty przeciw dowodowi Gödela. Książka jest częściowo matematyczna, a po części filozoficzna.

Silvio Ghilardi, Marek Zawadowski: Sheaves, Games and Model Completions (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht, 2002, ss. 254, cena € 92, w oprawie). Jeszcze jedna książka serii „Trends in Logic”. Autorzy jej badają zdaniowe logiki intuicjonistyczne i modalne z całkowicie nowego punktu widzenia, obejmując najnowsze,

a czasem jeszcze nie publikowane wyniki. Głównymi technikami w tej książce są: dualność, wiązki reprezentacji oraz gry w sensie Ehrenfeuchta-Fraïsségo. Obszerny dodatek wyjaśnia czytelnikowi wszystkie pojęcia użyte w tekście, od podstawowych po należące do teorii topos. S. Ghilardi jest pracownikiem naukowym Uniwersytetu w Mediolanie, M. Zawadowski pracuje w Uniwersytecie Warszawskim.

Michael Naas: Taking on the Tradition Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction (Stanford Univ. Press, Stanford 2002, ss. 248, cena GBP 17.50, broszura). Książka koncentruje się wokół zagadnienia, czy i jak dzieło Derridy pomogło przemyśleć na nowo tematy tradycji, dziedzictwa i obecności tradycji w myśli filozoficznej Zachodu. Autor nie ogranicza się do wyodrębnienia tych kwestii z całokształtu twórczości Derridy, lecz również zastanawia się nad wykonalnością zaleceń francuskiego pisarza. Książka Naasa jest kolejną pozycją serii „Cultural Memory in Present”.

Christian Bök: Paraphysics. The Poetics of an Imaginary Science (Northwestern Univ. Press, Evanston 2002, ss. 152, cena GBP 17.95, broszura). Publikacja z serii „Avant-Garde and Modernism Studies” zawiera rozważania nad parafizyką, czyli nauką o fantastycznych rozwiązaniach. Obejmuje zawiłą historię parafizyki, omawiając napięcie pomiędzy nauką a poezją w zamiarze wykazania, że parafizyka stanowi istotny, choć zlekceważony, kamień węgielny postmodernizmu.

Ted Peters: Science, Theology and Ethics (Ashgate Publishing, Abingdon 2003, ss. 334, cena GBP 16.99, broszura). Nauka wymaga od wiary pełnego rozumienia, wiara wymaga od nauki odpowiedzialności społecznej i etycznej. Punktem wyjścia tej książki jest wiara w Boga Stwórcę świata, ale autor rozszerza rozumienie stworzenia, uwzględniając kosmologię Big Bangu i nowe odkrycia fizyki. W świetle odkryć genetyki wyprowadza wnioski co do ludzkiej natury i wolności człowieka. Omawia także takie tematy, jak: metodologia nauk i teologii, odpowiedzialność w ewolucji, genetyczny determinizm, genetyczna inżynieria, klonowanie a wolność. Książka ta należy do serii „Ashgate Science and Religion”.

Eero Tarasti: Musical Semiotics Revisited (International Semiotics Institute, Helsinki 2003, ss. XVIII+669). Jest to XV. tom serii „Acta Semiotica Fennica”. Stanowi on kontynuację wyda-

nej w 1996 r. antologii *Musical Semiotics in Growth*. Tak jak ta poprzednia, tak i nowa antologia zawiera materiały prezentowane na międzynarodowych seminariach organizowanych w różnych krajach Europy przez Wydział Muzykologiczny Uniwersytetu w Helsinkach. Znajdujemy tu prace pięćdziesięciu autorów z wielu krajów Europy i Ameryki, napisane w języku angielskim bądź francuskim. Muzyczna semiotyka jest nową dyscypliną mającą licznych zwolenników i badaczy. Tom obecnie wydany daje ogólny obraz stanu tej dyscypliny. Rozważane są m. in. problemy epistemologiczne i estetyczne dotyczące muzyki różnych epok.

Alfons Reckermann: Rezeption und Diskussion der Philosophie Nietzsches in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt von 1960-2000 (Walter de Gruyter, Berlin 2002, ss. XVI+321, cena € 98, w oprawie). Biorąc pod uwagę pisma Deleuze'a, Foucaulta, Derridy, Danta, de Mana, Eagletona, Rorty'ego, Colli, Montinara, Vattima i innych, autor kreuje obraz wielorakiego odbioru filozofii Nietzschego poza obszarem niemieckojęzycznym. Wskazuje również dla każdego kraju warunki umożliwiający odbiór myśli Nietzschego. Książka wydana w serii „Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung” zawiera obszerną bibliografię oraz indeks nazwisk i rzeczowy. A. Reckermann jest profesorem filozofii na Uniwersytecie w Monachium.

Jochem Hennigfeld Jon Stewart (Hrgs.): Kierkegaard and Schelling (Walter de Gruyter, Berlin 2002, ss. VI+300, cena € 84, w oprawie). Ósma pozycja serii „Kierkegaard Studies” jest zbiorem prac następujących autorów: T. A. Olesen, J. Hennigfeld, A. Hutter, L. Hühn, H. Rosenau, A. M. Rasmussen, S. Brock, M. Kosch. W pracach tego zbioru autorzy badają stosunek egzystencjalnej myśli Kierkegaarda do schellingowskiej filozofii absolutu. Rzucają nowe światło na późną myśl Schellinga i cały idealizm owej epoki. Wyniki rozważań posiadają pewne znaczenie dla problemów dnia dzisiejszego.

Alexandra Goulini: Kommunikatives Handeln als semiotischer Prozess. Ein Beitrag zur Theorie des kommunikativen Handelns aus Perspektive der Semiotik von Charles S. Peirce (Peter Lang, Bern 2002, ss. 194, cena € 35.30, broszura). Książka z serii „Kommunikationswissenschaft und Publizistik”. Autorka stara się,

z perspektywy semiotycznej teorii poznania Ch. S. Peirce'a, odpowiedzieć na pytanie: Czy racjonalność daje się podzielić na komunikatywną i strategiczną? Czy teza o primacie komunikatywnej racjonalności i komunikatywnego działania daje się utrzymać? W teoriopoznawczej analizie autorki na plan pierwszy wysuwa się problem, jakie warunki ludzkiej zdolności doświadczenia umożliwiają działanie komunikatywne.

Herald Klein: Selbstbewusstsein und Objektivität. Eine Studie zur transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe von 1781 (Peter Lang, Bern 2002, ss. 156, cena € 48, broszura). Autor podejmuje analizę kantowskiej dedukcji transcendentelnej czystego rozsądku z pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* z 1781 r. Wychodząc z własnych wskazówek Kanta z przedmowy do *Prolegomenów*, Klein rozwija nową interpretację tekstu dedukcji, która nie tylko rozjaśnia ciemne części dedukcji, lecz także daje wgląd w jej metodologiczną budowę, a ponadto umożliwia zrozumienie kantowskiej nauki o transcendentelnej wyobraźni. Publikacja ta ukazała się w serii „Europäische Hochschulschriften”.

Horst Schröfer: Kants Weg in die Öffentlichkeit. Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2003, ss. 480, cena € 98, w oprawie). Autor podkreśla rolę Schütza (1747-1832) w popularyzacji i recepcji krytycznej filozofii Kanta. Wskazuje, że Schütz był najlepiej z ówczesnych filozofów niemieckich przygotowany do wykonania tego zadania. Opublikowanie *Krytyki czystego rozumu* skłoniło Schütza nie tylko do stałego studiowania królewieckiego myśliciela, ale przede wszystkim do celowych działań służących upowszechnianiu kantowskiego krytycyzmu, Książka Schröfera należy do serii „Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung”.

Jörg Jantzen, Peter L. Oesterreich (Hrsg.): Schellings philosophische Anthropologie (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2002, ss. 173, cena € 30, broszura). Zaprezentowane tu przyczynki, autorstwa J. Jantzena, J. Henningfelda, P. L. Oesterreicha, H. Rosenaua, S. Žižka, T. van Zantwijk i C. Dierksmeiera, zwracają uwagę na przejściową obecność refleksji antropologicznej w twórczości Schellinga. Człowiek przestał być jedynie pochodną Absolutu, lecz wręcz odwrot-

nie: Absolut wzmocnił się widziany z pozycji człowieka.

Czasopisma

Filozofia Nauki R. X nr 3-4 (39-40), 2002 r. Numer zawiera cztery artykuły: M. Tokarz – Argumentacja i perswazja; M. Oleksy – Od realizmu do arealizmu (I); P. Garbac – Relatywna identyczność i nieodróżnialność; J. Odrowąż-Sypniewska – Zmiana, trwanie i nieostrość. Zamieszczono tu również artykuł polemiczny R. Poczobuta oraz odpowiedź A. Chmieleckiego, a także odpowiedź W. Krysztofiaka na zarzuty opublikowane w nr 4 (36), 2001 tegoż czasopisma. W dziale „Warsztatów młodych” znalazł się przekład na język polski pracy Marii Kokoszyńskiej-Lutman „What means relativity of truth” (z 1946 r.).

Logos i Ethos 1/2 (12/13), 2002 r. Ten zeszyt w znacznej części wypełniają zapisy debat prowadzonych w ramach Dni Tischnerowskich 2002. Są tu zaprezentowane głosy uczestników trzech panelowych „Warsztatów młodych” oraz wieczornej dyskusji pod nazwą „Noc filozofów”. Ponadto w zeszycie znajdujemy w dziale „Rozprawy” cztery teksty, których autorami są: ks. D. Oko, Z. Kazmierczak, S. Buda, W. Słomski, a w dziale „Z warsztatu młodych” trzy teksty autorstwa: Elżbiety Kot, Moniki Klaji, Ł. Mazurkiewicza. Zeszyt zawiera również osiem recenzji z książek, sprawozdanie z konferencji „Filozofia w szkole” (Kielce 2002) oraz rozważania D. Kota na temat dialogiczności śmierci.

ΣΟΦΙΑ – nowe czasopismo, którego pierwszy numer ukazał się w 2001 r. Ma to być wspólne forum filozofów krajów słowiańskich. Inicjatywa powołania tego pisma do życia powstała w czasie konferencji w Rzeszowie w maju 1999 roku. Redaktorem naczelnym jest Andrzej L. Zachariasz, a wydawcą WSP w Rzeszowie. W pierwszym zeszycie, zawierającym jedenaście artykułów, głos zabrali autorzy z Rosji, Słowenii i Polski. Są tu również recenzje z książek oraz sześć artykułów polemicznych, których autorami są: A. L. Zachariasz, M. Szyszkowska, R. Dupkala, S. Jedynek, S. Symotiuł i W. Sztumski. Ponadto w dziale „Refleksje” zamieszczono pracę Ivo Zanića w przekładzie na język polski. Zeszyt zamykają dwa sprawozdania z konferencji w rzeszowskiej WSP. Adres Redakcji: Instytut

Filozofii WSP, ul. Rejtana 16C, 35-959 Rzeszów.

Olimpiada Filozoficzna Nr 25 (2002) zawiera artykuły informacyjne: Władysław Krajewski – Naukowa filozofia H. Spencera; Robert Piłat – Międzynarodowy Dzień Filozofii; oraz artykuł wspomnieniowy Juliusza Domańskiego – Moja droga do filozofii. W dziele „Filozofia w szkole” zamieszczono sprawozdanie J. Ziółkowskiej z debaty na temat roli nauczyciela, sprawozdanie M. Malisiewicza ze spotkania uczniów z prof. S. Swieżawskim, a ponadto informację o działalności Klubów Filozoficznych „Wiara i rozum”. Numer zawiera również szereg informacji o rocznicach, konkursach, warsztatach filozoficznych, uprawnieniach laureatów Olimpiady Filozoficznej, a także o nowych książkach wartych przeczytania. Wiadomości o XV Olimpiadzie Filozoficznej (regulamin, tematyka eliminacji okręgowych i centralnych, skład Komitetów) kończą zeszyt.

Humanitas. Międzynarodowe Studia Filozoficzne. Nowy rocznik wydawany przez Instytut Nauk Społecznych Akademii Podlaskiej w Siedlcach publikuje prace nie przekraczające objętości jednego arkusza, napisane po polsku lub w języku obcym. Adres Redakcji: Katedra Filozofii i Socjologii APS, ul. Żytnia 17/19, 08-100 Siedlce.

Bulletin of the Section of Logic, kwartalnik wydawany przez Katedrę Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego, ukazuje się od 1972 r. Informacje pod adresem: <http://www.filozof.uni.lodz.pl/bulletin>

Humanistyka i Przyrodoznawstwo. Tom 8, wydany pod koniec 2002 r., zawiera dwanaście artykułów o rozmaitej tematyce (w tym jeden w języku angielskim), z których większość zaliczyć można do filozofii. Autorami są przeważnie pracownicy Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Znajdujemy tu ponadto dwa teksty polemiczne: Mikołaja Niedka krytykę artykułu Zdzisławy Piątek oraz jej replikę. Tom dopełnia osiem recenzji z książek i sprawozdanie z XXIX Kongresu Filozofów Francuskojęzycznych.

Journal of Scottish Philosophy to nowy półrocznik, ukazujący się od 2003 roku a wydawany przez Edinburgh University Press. Ma publikować prace na temat historii idei w Szkocji od średniowiecza po współczesność ze szczególnym uwzględnieniem myśli XVIII wieku. Redaktorem jest G. Graham, a do Rady Wydawniczej należą A. Broadie, J. Friday, J. Haldane i P. Kail.

The Owl of Minerva. Vol. 34 No 1 (Fall/Winter 2002-03) zawiera sześć artykułów. Trzy początkowe – autorstwa J. Burbridge’a, E. C. Harpera i W. Makera – prezentowane były w 1999 r. na sesji sponsorowanej przez Towarzystwo Hegłowskie Ameryki (HSA) przy okazji zjazdu Wschodniego Oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego. Trzy pozostałe artykuły nawiązują do dyskusji prowadzonej przez autorów poprzednio wymienionych. Ponadto numer zawiera sprawozdanie z dwóch konferencji, które odbyły się w 2002 r.: pierwsza w Lucernie – poświęcona filozofii K. L. Reinholda – druga w Jenie – dotycząca poglądów F. H. Jacobiego. Numer kończy sprawozdanie z posiedzenia HSA, które miało miejsce w październiku 2002 r. w Pennsylvania State University. Natomiast zwykle zamieszczane recenzje i informacje o nowych książkach i dysertacjach podane będą w następnym numerze – jak zawiadamia redaktor tego pisma.

Teorie Vědy/Theory of Science. Zesz. 2 t. XI/XXIV (2002) jest monotematyczny, poświęcony nowym mediom. Złożyły się nań przekłady pięciu prac autorstwa Marka Postera (Univ. of California, Irvine), Friedricha A. Kittlera (Berlin), Lev Manovicha (Univ. of California, San Diago), Jaroslava Vančáta (Praga) oraz Ireny Reifovej (Praga). W zeszycie są też dwa przekłady prac Teodora W. Adorna oraz recenzja z książki. Wszystkie artykuły mają streszczenia po angielsku.

Teorie Vědy/Theory of Science. Zesz. 3 t. XI/XXIV (2002) publikuje pięć prac przygotowanych w ramach grantu nt. „Intelektualne, społeczne i ludzkie wymiary nauki i badań oraz ich realizacja w działaniach innowacyjnych w Republice Czeskiej; Doświadczenia transformacyjne”. Autorami są: A. Filáček, J. Loudin, P. Machleidt, V. Mařík i S. Palík.

Teorie Vědy/Theory of Science. Zesz. 4 t. XI/XXIV (2002) zawiera artykuły w języku angielskim lub niemieckim rozważające aktualne zagadnienia socjologiczne, zwłaszcza związane ze współczesną techniką i sytuacją ekologiczną. Autorzy: Ch. Wächter (Graz), H. Lenk (Karlsruhe), D. V. Efremenko (Moskwa), V. Drozenová (Praga), P. Dell i D. Marinova (Murdoch, Australia), P. Sedlak (Praga). Jest tu również jedna recenzja z książki oraz tekst przemówienia J. Tondla na seminarium „Pensée l’Europe” w Sinai (Rumunia),

Philosophica. Vol. 67 No 1 (2001) publikuje artykuły należące do dziedziny metafizyki nauki. Autorami są: S. French, Q. Smith, J. Ladymay, S. Ducheyne, W. Christiaens. Ten ostatni napisał też wstęp do całego zeszytu. Wszystkie teksty są w języku angielskim.

The Review of Metaphysics. Vol. LVI No 2 (2002) prezentuje pięć artykułów: A. Abizadeh – The Passions of the Wise; T. S. Maloney – Roger Bacon on the Division of Statements into Single/Multiple and Simple/Composed; M. N. Foster-Herder's Philosophy of Language, Interpretation, and Translation; R. Durie – Creativity and Life; H. Meier – Why Political Philosophy? W numerze tym – jak zazwyczaj – zamieszczono też liczne recenzje z książek i streszczenia artykułów wydrukowanych w rozmaitych czasopismach filozoficznych.

Anuario Filosófico. Vol. XXXV No 3 (2002). Ten obszerny numer w znacznej części wypełniają prace objęte wspólnym tytułem: „Charakter, powołanie i wolność”, a napisane z okazji świąt rocznicy urodzin Josemaría Escrivá de Balaguer. Ponadto w zeszycie zamieszczono cztery studia i trzy krótkie artykuły informacyjne oraz recenzje z książek. Wszystkie teksty poprzedzone są krótkimi streszczeniami w języku angielskim. Na końcu znajdują się informacje o nowościach wydawniczych oraz indeks całego tomu XXXV (nr 1-3).

Bibliografie, leksykony, informatory

Bibliografia filozofii polskiej. Tom 4, 1896-1918, zeszyt drugi (Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, ss. 391). Zeszyt pierwszy tomu 4 wydany był w 1994 r., obecny zeszyt drugi obejmuje nie tylko prace autorów polskich, lecz także cudzoziemców zamieszkających w Polsce, a zmarłych przed 1750 r. oraz autorów obcych w polskiej literaturze filozoficznej lat 1896-1918. Zeszyt drugi do druku przygotowali Andrzej Przymusiła i Maria Młoczkowska przy współpracy Janusza Jaworskiego i Pauliny Dlouhy.

Répertoire Bibliographique de la Philosophie to międzynarodowa bibliografia filozoficzna wydawana przez Wyższy Instytut Filozofii Katolickiej Uniwersytetu w Lowanium oraz Wyższy Instytut Filozofii Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-la-Neuve. Obecnie dostępna jest rów-

nież w postaci elektronicznej.

Directory of American Philosophers 2002-2003 (Philosophy Documentation Center, Charlottesville 2002, ss. 650, cena USD 165, w oprawie). Jest to już dwudzieste pierwsze wydanie tego informatora założonego przez Archie J. Bahma. Informator zawiera dane personalne (adresy, numery telefonu, miejsce zatrudnienia, e-mail, instytucje) o ponad 12.800 filozofów ze Stanów Zjednoczonych i Kanady oraz dane o organizacjach filozoficznych, wydawcach, publikacjach. Informator ukazuje się do dwa lata. Więcej wiadomości pod adresem: www.pdcnet.org

ODCZYTY I WYKŁADY

École des Sciences philosophiques et religieuses w Brukseli ogłosiła na rok akademicki 2002/2003 serię otwartych wykładów na temat pluralizmu wartości. Pierwszy wykład tej serii wygłosiła Helena Beji 8 X 2002 r. Zapowiedziano wykłady następujących osób: Ph. de Lara, Sylvie Mesure, M. Hundyadi, J.-F. Spitz, Cathérine Audard. Informacje: Secrétariat de l'École des Sciences philosophiques et religieuses, Facultés universitaires Saint-Louis, Broekstraat 109, B-1000, Brussel.

Wijsgerige Kring Eindhoven prowadzi w roku akademickim 2002/2003 serię odczytów od października 2002 r. do kwietnia 2003 r. Odczyty mają miejsce a Atrium, przy Wassenhovestraat 26 w Eindhoven (Holandia). Program obejmuje odczyty następujących osób: O. Duintjer, E. Boey, G. H. T. Blans, R. A. Te Velde, J. M. M. de Valk, P. G. Cobbe, Miriam van Reijen, Edith Brugmans, H. M. Vroom. Wszystkie odczyty odbywają się w języku holenderskim. Każdy referent ma dwa odczyty w odstępach tygodniowych. Informacje pod adresem: <http://www.wijsgerigekringeindhoven.homestead.com>.

ZJAZDY I KONFERENCJE

Konferencja w Częstochowie. Zakład Filozofii i Zakład Myśli Społeczno-Politycznej WSP w Częstochowie organizuje ogólnopolską konferencję naukową nt. „Etyka – psychologia – psychoterapia”, która odbędzie się 21-22 X 2003 r. Celem konferencji ma być zainicjowanie dyskusji

nad etycznymi aspektami działalności psychologów i psychoterapeutów. Zgłoszenia przyjmowano do 30 IV br. Koszt udziału w konferencji wynosi 350 zł od osoby (opłata, nocleg, posiłki). Materiały pokonferencyjne zostaną opublikowane. Organizatorami są: dr Dorota Probuca i dr Andrzej Margasiński. Adres: WSP, ul. Waszyngtona 4/8, 42-200 Częstochowa.

Filozofia w szkole. Filozofia w życiu. Piąta konferencja z tej serii ma się odbyć w Kielcach 19-20 IX 2003 r. Wpisowe wynosić ma 150 zł. Zgłoszenia przyjmowane są w terminie do 15 VI br. pod adresem: Akademia Świętokrzyska, ul. Świętokrzyska 21, 25-709 Kielce, dla prof. B. Burlikowskiego. Materiały z konferencji będą publikowane.

Symposium filozoficzne w Siedlcach, organizowane przez Instytut Nauk Społecznych Akademii Podlaskiej wyznaczone zostało na 15 maja 2003 r. Temat: „Filozofia polska w okresie transformacji ustrojowej w Polsce”. Materiały z konferencji będą wydane w publikacji zwartej.

Dni Tischnerowskie, trzecie z kolei, organizowane przez Instytut Wydawniczy Znak, PWST, PAT i UJ od 2001 r., odbyły się w Krakowie 7-10 V 2003 r. Program przewidywał m.in. wykład Leszka Kołakowskiego oraz w trzecim dniu referaty następujących osób: K. Tamowski, ks. Z. Kijas, T. Węclawski, W. Stróżewski, ks. H. Witczyk, ks. H. Seweryniak, Z. Nosowski, J. A. Kłoczowski.

Western Philosophy and its Relations to Other Philosophical Traditions była tematem konferencji, która odbyła się w dniach 24-25 X 2002 r. w Wyższym Instytucie Filozofii Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium. Udział wzięli H. Kimmerle, W. Weymans, G. Brennenen, S. C. Goswani, Th. Padiyath, R. Palm, G. Bruseker, Anna Czuchry, S. Isaar, Anya Topolski, M. Khattani, Fatima Hemdi oraz B. Sandmeyer.

Filozofia, religia i demokracja to tematyka kolokwium w Dalhousie University (Halifax) wyznaczonego na 26-17 maja 2003 r. Kolokwium zorganizowane zostało przez Kanadyjskie Towarzystwo Jacques Maritaina.

Międzynarodowy Kongres na Uniwersytecie w Würzburgu ma się odbyć w dniach 24-27 IX 2003 r. Temat sformulowano bardzo ogólnie: „Człowiek, życie, technika”. Współorganizatorem kongresu jest Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Więcej informacji udzieli:

Prof. Dr. K.-H. Lembeck, Universität Würzburg, Institut für Philosophie, Josef-Stangl-Platz 2, D-97070 Würzburg, Deutschland.

Konferencja nt. Logika i język odbyła się na Uniwersytecie w Birmingham 14-16 IV 2003 r. W programie przewidziano referaty następujących osób: S. Lindström, Genovaeva Mart i H. Noonan, A. Oliver, P. Pietroski, H. Price, Sc. Soames, T. Williamson. Informacje: J. Elwell, Philosophy Department, University of Birmingham, Edgbaston, Birmingham B15 2TT, Great Britain.

Frank Ramsey Centenary Conference w Newnham College, Cambridge, wyznaczono na 30 VI – 2 VII 2003 r. Okazją stała się setna rocznica urodzin F. P. Ramseya (1903-1930), znanego ze swej subiektywistycznej teorii prawdopodobieństwa i redundacyjnej teorii prawdy. Więcej informacji pod adresem: www.crash.cam.co.uk/events/remsey.html

Konferencja poświęcona dziełu Williama Desmonda, połączona z 40. dorocznym spotkaniem Irish Philosophical Society, odbyła się 29-30 XI 2002 r. w University College, Cork (Irlandia). W programie znalazły się referaty następujących osób: D. Moore, J. Hymers, P. Scheers, J. Howard, J. McGuirk, Renée Ryan, J. Surber, J. Marsh, C. O'Regan, I. Lask, G. Berden, D. Murphy i M. Smit.

Kongres poświęcony Tomaszowi z Akwinu miał miejsce w Pontifica Università della Santa Croce w Rzymie 27-28 II 2003 r.

Der Anspruch des Fremden und die Grenzen des Rechts był w dniach 20-21 XII 2002 r. tematem kolokwium na Uniwersytecie w Tilburgu (Holandia). Bernhard Waldenfels (Bochum) wygłosił wykład na temat filozofii prawa wyłożonej w jego dziełach i ustosunkował się do prac oponentów.

Septycyzm został obrany jako temat konferencji wyznaczonej na 7-9 V 2003 r. we Vrije Universiteit w Amsterdamie. Konferencja ta należy do serii „Graduate Conference in Philosophy”. Wszystkie referaty odbywają się w języku angielskim, a główni referenci to G. Digiovanni, D. Pritchard i M. Williams. Więcej informacji można uzyskać pod adresem: M. Blaauw, Department van de Wijsbegeerte, Vrije Universiteit Amsterdam, De Boelelaan, NL-1105 HV Amsterdam.

Issues Confronting the Post-European World. A Conference Dedicated to Jan Patočka.

Pod takim tytułem toczyły się obrady na kongresie w Pradze 6-10 XI 2002 r. Uczestniczyło wiele osób z różnych stron świata. Impreza ta ma zapoczątkować działalność Organizacji Stowarzyszeń Fenomenologicznych.

Międzynarodowy Kongres na Uniwersytecie w Zürichu, zwołany z okazji setnej rocznicy urodzin Theodora W. Adorna (1903-1969) ma się odbyć 16-18 IX 2003 r. Obrady toczyć się będą w trzech sekcjach: 1. Współczesna sztuka i teoria estetyki, 2. Kultura populama i analiza przemysłu kulturowego, 3. Metafizyka po swym końcu.

XVIII Biennale Hegłowskiego Towarzystwa Ameryki ma się odbyć jesienią 2004 roku. Dokładna data nie jest jeszcze ustalona, lecz wiadomo, że miejscem zjazdu będzie Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles a tematem „Identyczność i różnica w polityce i metafizyce”.

NAUCZANIE

Uniwersytet Szczeciński prowadzi pełne dzienne studia filozoficzne. W roku akademickim 2002/2003 zostaną wypromowani pierwsi absolwenci tego kierunku.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Maria Kostyszak (Uniw. Wrocław.) wygłosiła 5 IX 2002 r. w Chińskiej Akademii Nauk w Pekinie wykład na temat „Kilka aspektów relacji między rozumem praktycznym a teoretycznym”.

Nicholas Rescher (Pittsburgh) otrzymał już szósty doktorat *honoris causa*. Przyznał mu ten tytuł Fernuniversität w Hagen, mieście w którym urodził się Rescher.

Tadeusz Szubka został powołany przez Radę Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego na stanowisko dyrektora Instytutu.

KONKURSY I NAGRODY

Nagrodę Max Wildiers za najlepszy belgijski esej 2002 r. otrzymał G. Vanheeswijck z Uniwersytetu w Antwerpii.

VARIA

Labirynt filozoficzny – to impreza interaktywna zorganizowana w ramach trzeciej edycji

„Toruńskiego Festiwalu Nauki i Sztuki” przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Urząd Miasta Torunia i Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Festiwal odbył się w dniach 10-13 kwietnia 2003 r. Impreza pod nazwą „Labirynt filozoficzny” obejmowała scenki z życia filozofów, rozmowy ze sławnymi filozofami, zagadki i eksperymenty filozoficzne, projekcje filmowe, wystawę fotograficzną oraz wykłady z udziałem prof. Urszuli Żegleń, Z. Nerczuka, K. Abriszewskiego, A. Derry-Włochowicz i innych.

NEKROLOGIA

Wouter Achtenberg, docent Uniwersytetu w Amsterdamie i profesor nadzwyczajny Uniwersytetu w Wageningen, zmarł 16 VII 2002 r. w wieku 60 lat. Pisał głównie prace o filozofii średniowiecznej (w języku holenderskim).

Gordon Park Baker (ur. w 1938 r.), Fellow w St. John's College, Oxford, zmarł 25 VI 2002 r. Był m.in. współautorem komentarzy do Wittgensteina *Philosophische Untersuchungen*.

Piotr Buczkowski, profesor UAM, zmarł 2002 r. W 1975 r. ukończył z wyróżnieniem studia socjologiczne na UAM. W 1977 r. doktoryzował się z filozofii pod kierunkiem prof. Leszka Nowaka. W maju 1982 r. habilitował się na Wydziale Nauk Społecznych UAM. W latach 1975-79 zatrudniony był w Instytucie Filozofii UAM, później w Instytucie Psychologii Oddziału Poznańskiego PAN. Od 1990 r. pracował w Instytucie Socjologii UAM. Był członkiem Poznańskiego Oddziału PTF.

Stefan Folaron (ur. 4 IX 1929 r.), emerytowany profesor Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, zmarł 3 II 2003 r. Doktoryzował się na Uniwersytecie Wrocławskim w 1972 r. Habilitowany był na Uniwersytecie w Dreźnie w 1990 r. Pełnił rozliczne funkcje w WSP w Częstochowie (dziekan, prorektor, dyrektor instytutu). Za działalność naukową i rozwijanie partnerstwa między narodem polskim i niemieckim uhonorowany został doktoratem *honoris causa* Uniwersytetu Koblenz-Landau. Był autorem następujących książek: *Andrea Cesalpino filozof z Arezzo*, *Monizm filozoficzny Taurellusa*, *Taurellus philosophische Anthropologie*, *Historia filozofii. Przewodnik dla studentów*. (M. Oziębłowski)

Jef Van Gerwen, jezuita, profesor Uniwersyteckich Fakultetów Św. Ignacego w Antwerpii,

zmarł 14 VIII 2002 r. Zajmował się głównie etyką, pisał i publikował po flamandzku.

Selwyn A. Grave, emerytowany profesor filozofii na Uniwersytecie Zachodniej Australii (Perth), zmarł w Oamaru 24 VIII 2002 r. w wieku 86 lat. Doktoryzował się na Uniwersytecie St. Andrews w Szkocji. W latach 1961-1981 był profesorem na Uniwersytecie Western Australia. Opublikował m.in. monografię *The Scottish Philosophy of Common Sense* (1973) oraz *History of Philosophy in Australia* (1984).

Dominique Janicaud, profesor Uniwersytetu w Nicei, zmarł 21 VIII 2002 r. w wieku 65 lat. Zajmował się przede wszystkim filozofią Heideggera, ale pisał też o Ravaissonie, Heglu i filozofii greckiej. Do najbardziej znanych jego dzieł należą: *La puissance du rationnel* (1985), *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique* (1990), *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991), *Heidegger en France* (2001).

Guido Maertens (ur. 1929 w Brugge), filozof belgijski, zmarł 14 IX 2002 r. w Kortrijk. Studiował filologię klasyczną, a potem filozofię w Katolickim Uniwersytecie w Lowanium. Przez rok przebywał w Pontifical Institute for Medieval Studies w Toronto (Kanada), W 1962 r. został wicerektorem Holenderskiej Filii Uniwersytetu Katolickiego w Lowanium. Po oddzieleniu się Filii i powstaniu Campus w Kortrijk został jej rektorem (1971-1991). Był też przewodniczącym

Centrum Chrześcijańskiej Etyki. Publikował prace z zakresu etyki i zagadnień politycznych.

Wilhelm Perpeet, emerytowany profesor Uniwersytetu w Bonn, zmarł 24 VIII 2002 r. w wieku 87 lat. Studiował w Bonn i tam się promował w 1940 r. na podstawie rozprawy o Kierkegaardzie. W 1954 r. habilitował się u E. Rothackera i do przejścia na emeryturę w 1983 r. nauczał na Uniwersytecie w Bonn. Był wydawcą zbioru dzieł E. Rothackera. Publikował głównie prace z dziedziny estetyki oraz antycznej i średniowiecznej filozofii, a m.in. *Aesthetik im Mittelalter* (1977), *Antike Aesthetik* (1988), *Vom Schönen und von der Kunst: ausgewählte Studien* (1997), *Von der Eigenart der griechischen Philosophie; ausgewählte Studien* (1998).

Jacques Rolland, pracownik Biblioteki Narodowej w Paryżu, zmarł 25 VIII 2002 r. w wieku 52 lat. Studiował pod kierunkiem E. Levinasa. W wydawnictwie Cerf redagował serię „La nuit surveillée”. Napisał szereg książek, m.in. *Dostojewski et la question de l' 'autre* (1983), *La vérité nomade* (1984),

Aleksander Usowicz, ks. prof. wielu uczelni katolickich, zmarł 8 VI 2002 r. w Krakowie w wieku 90 lat. Wykładał m.in. w PAT oraz na Wydziale Teologicznym UJ. Autor licznych rozpraw i recenzji (m.in. recenzji pracy habilitacyjnej Karola Wojtyły), uważany był za wybitnego teologa i filozofa. Był członkiem Krakowskiego Oddziału PTF.

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK

prowadzi sprzedaż wysyłkową książek,
a także prenumeratę czasopism:

Archiwista Polski

Athenaeum

Azja-Pacyfik

Colloquia Communia

Cywilizacje w czasie i przestrzeni

Echo Świdwina

Kognitywistyka i Media w Edukacji

Krakowskie Studia Małopolskie

Kultura i Edukacja

Monochord

Partyzant

Politica Nova

Polityka Wschodnia

Ruch Filozoficzny

Studia Europejskie

Wrocławskie Studia z Polityki Zagranicznej

Polish Political Science Yearbook

ISSN 0035-9599



wydawnictwo
adam marszałek

ul. Przy Kaszowniku 37
87-100 Toruń

e-mail: info@marszalek.com.pl

www.marszalek.com.pl

KBSA O/Toruń 15001751-502823-121750013215

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK

prowadzi sprzedaż wysyłkową książek,
a także prenumeratę czasopism:

Archiwista Polski

Athenaeum

Azja-Pacyfik

Colloquia Communia

Cywilizacje w czasie i przestrzeni

Echo Świdwina

Kognitywistyka i Media w Edukacji

Krakowskie Studia Małopolskie

Kultura i Edukacja

Monochord

Partyzant

Politica Nova

Polityka Wschodnia

Ruch Filozoficzny

Studia Europejskie

Wrocławskie Studia z Polityki Zagranicznej

Polish Political Science Yearbook

ISSN 0035-9599



wydawnictwo
adam marszałek

ul. Przy Kaszowniku 37
87-100 Toruń

e-mail: info@marszalek.com.pl

www.marszalek.com.pl

KBSA O/Toruń 15001751-502823-121750013215