

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LIX
NUMER 1

Jan Woleński – Konferencja w stulecie urodzin Alfreda Tarskiego. Tadeusz Szubka – Centrum filozofii nauki w Pittsburghu. Uznane dokonania i nowe wyzwania. Marcin Miłachowski – „Filozofia a filologia. Wyjaśnianie – Rozumienie – Współczucie”. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Autobiogramy. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

SPIS RZECZY

Jan Woleński – Konferencja w stulecie urodzin Alfreda Tarskiego	3
Tadeusz Szubka – Centrum filozofii nauki w Pittsburghu. Uznane dokonania i nowe wyzwania	9
Marcin Miłachowski – „Filozofia a filologia. Wyjaśnianie – Rozumienie – Współczucie”	15
Odczyty i wykłady	19
W. Żelaniec: Husserl o „naoczności kategoryjalnej”, s. 19. A. Siemianowski: Carnapowska krytyka metafizyki pozytywistycznej a ajdukiewiczowska krytyka pew- nych aspektów logicznego empiryzmu, s. 55. A. Nowicki: W czterdziestolecie śmierci Luciana Błagi. Lucian Błaga (1895–1961). Rumuńska filozofia kultury, s. 67. E. Wojciechowski: O pewnej logice prawdy: prawda analityczna i prawda empiryczna, s. 73. R. Mirek: Rachunek kwantyfikatorów a dziedzina pusta, s. 103. W. Słomski: Wolność – jej znaczenie, rola i ważniejsze orientacje, s. 109. A. Pietruszczak: Para- doks Russella a początki mereologii, s. 123.	
Recenzje i sprawozdania	131
Andrzej J. Nowak i Leszek Sosnowski (red.): Słownik pojęć filozoficznych Romana In- gardena (J. Jadacki), s. 131. Teresa Pękala: Awangarda i ariergarda. Filozofia sztuki no- woczesnej (M. Nowacka), s. 136. Tadeusz Gadacz: Filozofia człowieka jako filozofia losu (K. Stachewicz), s. 140. Zdzisław Pawlak Ks.: Neoscholastyka i formy jej konty- nuacji. Studium analityczno–krytyczne filozofów wrocławskich XX wieku twórczości (W. Tyburski), s. 144. J. A. Wojciechowski: Ecology of knowledge, The Council for Research in Values and Philosophy (W. Sztumski), s. 149. Bogumiła Truchlińska: Filo- zofia polska. Twórcy–idee–wartości. Wybrane zagadnienia z dziejów myśli polskiej (J. Lubowicka–Kos), s. 152.	
Autobiogramy	157
Stefan Swieżawski, s. 157. Jan Szmyd, s. 163. Jan Woleński, s. 172.	
Przegląd czasopism (W. Mincer).....	177
American Philosophical Quarterly, s. 177a. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, s. 177a. Archiv für Geschichte der Philosophie, s. 177b. Archives de Philosophie, s. 177b. Ethics, s. 178a. Journal of Philosophical Logic, s. 178a. Kant-Studien, s. 178b. Mind, 179a. Revue Internationale de Philosophie, 179a. Revue Philosophique de Louvain, s. 179b.	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer).....	181
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 181a. b) Piśmiennictwo obce, s. 192a.	
Wiadomości bieżące.....	197
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 197a; publikacje zbiorowe, s. 202a; wydawnictwa ciągle, s. 202b; czasopisma, s. 203b. Odczyty i wykłady, s. 205b. Organizacje, s. 206b. Zjazdy i konferencje, s. 207a. Nauczanie, s. 208b. Wiadomości osobiste, s. 209b. Konkursy i nagrody, s. 210b. Varia, s. 210b. Nekrologia, s. 211a.	

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 LIX
NUMER 1

wydawnictwo
adam marszałek

2002

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor
LEON GUMAŃSKI

Sekretarz Redakcji
RYSZARD WIŚNIEWSKI

Korespondenci
WIOLETTA DZIARNOWSKA (Poznań), CZESŁAW GLOMBIK (Katowice),
LECH GRUDZIŃSKI (Gdańsk), RYSZARD KLESZCZ (Łódź),
RYSZARD MIREK (Częstochowa), MAREK REMBIERZ (Cieszyn),
WAWRZYNIEC RYMKIEWICZ (Warszawa),
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 2002

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. 13,01 Ark. wyd. 12,21
Druk: Drukarnia „MADO”
87-148 Łysomice, ul. Warszawska 52
tel. (0-56) 678-34 78

Jan Woleński

Konferencja w stulecie urodzin Alfreda Tarskiego

„The Tarski Centenary Conference”, sympozjum z okazji setnej rocznicy urodzin Alfreda Tarskiego (14 I 1901, Warszawa – 27 X 1983, Berkeley), odbyło się w Warszawie w dniach od 27 maja do 1 czerwca 2001 w Centrum Banacha PAN. Pomysłodawcą konferencji był A. Grzegorzcyk (PAN, Instytut Filozofii i Sologologii), a Komitet Organizacyjny tworzyli (obok niego): Z. Adamowicz (PAN, Instytut Matematyki), D. Niwiński (UW, Instytut Informatyki), E. Orłowska (Instytut Łączności, Warszawa), K. Pióro (UW, Instytut Matematyki), U. Schmerl (Universität der Bundeswehr, München), A. Romanowska (Politechnika Warszawska) i J. Woleński (UJ, Instytut Filozofii). Bezpośrednimi organizatorami byli D. Niwiński i J. Woleński. Głównymi sponsorami konferencji byli Centrum Banacha (w pierwszym rzędzie) i Komitet Badań Naukowych (dotację otrzymało Polskie Towarzystwo Logiki i Filozofii Nauki jako jeden z organizatorów), a ponadto wsparcia udzieliły następujące instytucje krajowe: Uniwersytet Warszawski (w szczególności Instytut Informatyki i Instytut Matematyki), Uniwersytet Jagielloński, Politechnika Warszawska, Polska Akademia Nauk – Wydział Nauk Społecznych, Polska Akademia Nauk – Instytut Matematyki i Instytut Łączności, oraz zagraniczne: International Union of History and Philosophy of Science/Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Universität der Bundeswehr (München), Gesellschaft für Informatik (Bonn) i Gesellschaft für Informatik – Fachgruppe 0 (Bonn) i FAST – Gesellschaft für angewandte Softwaretechnologie (München); w uzyskaniu pomocy ze strony sponsorów niemieckich pośredniczył prof. U. Schmerl, który również sam wsparł konferencję finansowo.

Konferencja wzbudziła ogromne zainteresowanie na całym świecie. Organizatorzy wysłali około sto zaproszeń (zdecydowano, że wszyscy referenci będą mieli status gości zaproszonych). Ostatecznie w konferencji wzięło udział ponad 80 uczestników, a wśród nich kilkunastu uczniów i współpracowników Tarskiego. Można było zaobserwować wzruszające sceny witania się ludzi, którzy należeli do grona kierowanego przez Tarskiego, potem nie widzieli się nawet dziesiątki lat i spotkali się w Warszawie na konferencji poświęconej ich mentorowi. Referaty (w liczbie 78) wygłosili: Z. Adamowicz, J. Addison, A. Avron, A. Beckman, A. Betti, L. Beklemishev, A. Blass, W. Blok, A. Błaszczyk, A. Burdnam Feferman, S. Buss, J. Czelakowski, P. D’Aquino, B. Diankov, L. van den Dries, R. Duda, I. Düntsch, L. Esakia, M. Fitting, S. Givant, S. Feferman, J.–E. Fenstad, M. Gehrke,

S. Ghilardi, M. Gomez-Torrente, M. Grzech (wspólna praca z R. Frankiewiczem i C. Ryllem-Nardzewskim), A. Grzegorzczak, P. Hajek, J. Hintikka, H. Hiż, P. Horwich, P. Jipsen, P. Johnstone, J. Kennedy, R. Komorowski (wspólna praca z T. Figielem, R. Frankiewiczem i Cz. Ryllem-Nardzewskim), R. Kossak, H. Kotlarski, D. Kozer, J. Lambek, W. MacCaull (wspólna praca z I. Düntsemem i E. Orłowską), A. MacIntyre, R. McKenzie, R. D. Maddux, J. Makowsky, V. Marek, R. Mesiar, D. Monk, M. Mostowski (wspólna praca z M. Krynickim i K. Zdanowskim), R. Murawski, J. Mycielski (czytał J. Woleński), R. Meyer, A. Nerode, L. Newelski, I. Nii-niluoto, L. Pacholski, J. Perzanowski, D. Pigozzi, H. Priestley, A. Rojszczak, I. Rosenberg, A. Salwicki (wspólna praca z G. Mirkowską, M. Srebrnym i A. Tarleckim), G. Sandu, K. Segerberg, P. Simons, G. Sundholm, H. de Swart, L. Szczerba, K. Tsinakis, D. Vakarelov (wspólna praca z Ph. Balbiani), M. Valeriotte, V. Vasyukov, J. Väänänen, B. Wells, A. Wilkie, R. Wille, P. Wojtylak (wspólna praca z W. A. Pogorzelskim), I. Walukiewicz i J. Woleński; w ostatniej chwili odwołali swój przyjazd P. Pudlak, S. J. Surma i A. Wood. Obradowano w czterech sekcjach: I. Prawda i semantyka; II. Podstawy matematyki; III. Logika filozoficzna; IV. Algebra i logika stosowana. Organizatorzy poprosili 11 uczestników o wygłoszenie referatów plenarnych. Oto ich wykaz: J. Addison, *Tarski's theory of definability: common themes in descriptive set theory, recursive function theory, classical pure logic, and finite-universe logic*; W. Hodges, *What languages have a Tarskian truth-definition?*; R. Duda, *On the Warsaw interaction of logic and mathematics in the years 1919–1939*; S. Fefeman, *Tarski's conception of logic*; S. Givant, *How Tarski and his students revolutionized the theory of relations?*; P. Hajek, *Tarski and fuzzy logic*, J. Hintikka, *Independence-friendly logic and axiomatic set theory*; H. Hiż, *Reexamination of Tarski's semantics*; J. Lambek, *What is the world of mathematics?*; R. McKenzie, *How difficult is Tarski's finite equational problem?*; A. Nerode, *Logic of hybrid systems*; J. Väänänen, *Some results in infinitary logic*; A. Wilkie, *0-minimality*.

Specjalnym punktem programu był wieczór wspomnień (sala Senatu UW, poniedziałek, 27 maja 2001). Zagaili go: S. Feferman, S. Givant, H. Hiż, A. Nerode i córka Tarskiego Ina, a potem głos zabrali inni, którzy znali Tarskiego osobiście. Z wypowiedzi wyłonił się jego obraz jako twórczego logika niemal do ostatniego momentu życia, wymagającego, ale oddanego swym uczniom nauczyciela, profesora łączącego elementy europejskiego formalizmu i amerykańskiej bezpośredniości (przechodził na „ty” ze swoimi uczniami dopiero po doktoracie, obowiązkowym w takiej sytuacji alkoholowym bruderszaftem, co było wielkim problemem dla zdeklarowanych abstynentów; w tradycji europejskiej, profesor mógł być po imieniu tylko z równymi sobie pod względem stanowiska), człowieka, któremu nie były obce zwykłe ludzkie słabości i wreszcie bohatera niezliczonych anegdot (jak mylił cygaro z kredą lub rozpaczliwie wzywał gotującą akurat obiad żonę, bo nie wiedział, co zrobić z papierami palącymi się w popielniczce). Wielce interesujący był głos Anila Nerode, niejako obserwatora z zewnątrz (nie był uczniem Tarskiego). Zwrócił uwagę na to, że Tarski w przeciwieństwie do innych wielkich logików amerykańskich (lub przybyłych do USA), jak Church, Kleene czy Gödel, bardzo szybko

potrafił skupić wokół siebie grono uczniów i stworzyć szkołę w Berkeley. Był to, jak stwierdził Nerode, swoisty fenomen w amerykańskim życiu naukowym, obserwowany z podziwem przez młodych logików i matematyków z innych ośrodków, gdzie nawet wybitni profesorowie zajmujący się logiką czy podstawami matematyki pracowali w odosobnieniu, co najwyżej z jednym lub dwoma uczniami. Nerode wyjaśnił fenomen rozwoju logiki w Berkeley w ten sposób, że Tarski potrafił przekonać tamtejszych matematyków do swej dyscypliny i jej wagi. Chciałbym też przytoczyć fragmenty listu L. Henkina, wybitnego logika i długoletniego kolegi Tarskiego w Berkeley, przesłanego organizatorom: „Z wielką przyjemnością przeczytałem list [...] z informacją, że polskie środowisko matematyczne uczci setną rocznicę urodzin Alfreda Tarskiego [...]. Tarski pracował cztery dekady w Berkeley i pragnęliśmy urządzić stosowne uroczystości tutaj, ale nie mogliśmy przewyżczyć trudności technicznych. Nie ma jednak najmniejszych wątpliwości, że serce Tarskiego, pomimo jego długiego pobytu w USA, zawsze było z Polską. [...] Konferencja z okazji stulecia urodzin Tarskiego właśnie w Warszawie jest wydarzeniem, które z całą pewnością sprawiłoby mu głęboką satysfakcję”. Proponowałem zresztą kolegom z Berkeley wspólną konferencję, której jedna część odbyłaby się tam, a druga w Warszawie, ale i ten pomysł nie mógł zostać zrealizowany. Nie ma co licytować się w tym względzie, ale fakt, że dało się „The Tarski Centenary Conference” przeprowadzić w Polsce mimo ogólnie znanych trudności finansowych, chyba nie najgorzej świadczy o możliwościach organizacyjnych naszej nauki. Nawiasem mówiąc, Polska jest krajem atrakcyjnym, i kulturowo, i turystycznie, do którego ludzie chętnie przyjeżdżają. To samo wrażenie pozostało po XI Kongresie Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki (Kraków 1999). Są więc wszelkie dane, by zorganizować u nas poważne imprezy naukowe.

Z okazji konferencji odbyły się trzy spotkania towarzyskie: recepcja u J. M. Rektora Uniwersytetu Warszawskiego (w Pałacu Kazimierzowskim), recepcja w Centrum Banacha (w pałacyku na Mokotowskiej; była to prawdopodobnie ostatnia impreza tego typu w tym miejscu, niestety utraconym przez Centrum Banacha na rzecz prawowitych właścicieli) i wieczór towarzyski w gościnnym domu Państwa Zawadowskich na Żoliborzu. J. Siek, dyrektor Biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego zorganizował specjalną wystawę prac Tarskiego. Szczególne zainteresowanie, zwłaszcza Anity Burdman Feferman, przygotowującej biografię Tarskiego, wzbudziły odbitki prac z dedykacjami dla Witkacego i gęsto zapisane (ołówkiem) komentarzami tego ostatniego, nierzadko nader ucieśnymi. Oglądano też z zainteresowaniem monumentalne posągi Twardowskiego, Leśniewskiego, Łukasiewicza i Tarskiego w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego na Dobrej, a goście z szerokiego świata nie kryli (bardzo pozytywnego) zdumienia takim właśnie uhonorowaniem wybitnych polskich filozofów i logików.

Konferencja udokumentowała olbrzymią rolę Tarskiego w rozwoju logiki matematycznej. Zdecydowana większość referatów nawiązywała do jego idei. Obok rzeczy dobrze znanych (teoria modeli, zagadnienie rozstrzygalności, czy eliminacja kwantyfikatorów) przypomniano rzeczy mniej znane, np. konkretne wyniki w teorii

mnożności, aksjomatyzację geometrii, czy idee ostatnie, np. formalizację logiki w postaci równań. Wiele pomysłów Tarskiego znajduje, w odpowiednio zmienionej formie, zastosowanie w obecnie rozwijanej problematyce (np. w logice rozmytej, uogólnionych kwantyfikatorach, czy teorii złożoności obliczeniowej). Sekcja filozoficzna była dobrze obsadzona i cieszyła się dużym zainteresowaniem. Dokumentuje to znaczenie filozoficzne prac Tarskiego. Wiele uwagi poświęcono teorii prawdy (12 referatów, a więc około 15% wszystkich), a ponadto poglądom Tarskiego w rozmaitych sprawach dotyczących natury logiki. Poziom obrad i organizacja konferencji zostały dobrze ocenione przez uczestników, a jeden z młodych Amerykanów wręcz powiedział, że w takiej imprezie naukowej bierze się udział być może tylko raz w życiu. Planowane jest wydanie materiałów z konferencji, prawdopodobnie w dwóch tomach, jednym „matematycznym” i drugim „filozoficznym”. Organizatorzy otrzymali już zgłoszenia na około 700 stron, a proponowany tytuł jest następujący: *Provinces of Logic Determined* (aluzja do słynnego dzieła J. Austina *Provinces of Jurisprudence Determined*), gdyż prace Tarskiego w znaczący sposób przyczyniły się do powstania obecnego paradygmatu logiki i określiły zakres tej dyscypliny.

Nie mogę jednak powstrzymać się od kilku cierpkich uwag. Były wszelkie powody, by setnej rocznicy urodzin Tarskiego nadać rangę wydarzenia szczególnego w skali całego naszego środowiska naukowego. Wszak był on jednym z największych uczonych w historii nauki polskiej. Mimo emigracji nigdy nie zapomniał o swych korzeniach, o czym dowodnie świadczy nie tylko zacytowany wyżej list Henkina, ale również (a może nawet przede wszystkim) pomoc Tarskiego dla polskich logików, matematyków i filozofów, czy jego stałe i głębokie zainteresowanie polskimi problemami politycznymi, nie tylko teoretyczne, ale i najzupełniej praktyczne (popierał „Kulturę Paryską”, KOR i „Solidarność”). Jego dom był zawsze otwarty i gościnny dla Polaków przebywających w Berkeley, nie tylko matematyków, czy logików. Po śmierci Tarskiego, tradycje te były kontynuowane przez rodzinę: żonę Marię (zmarła w 1990 r.), syna Janusza i córkę Inę. Rodzina Tarskich, zgodnie z jego życzeniem, przekazała sporą sumę pieniędzy dla Fundacji Kościuszkowskiej z przeznaczeniem na stypendia polskich logików. Wszystko to zasługuje na wdzięczną pamięć.

Na początku 2001 r. wydawało się, że będzie to w jakimś sensie rok Tarskiego. Staraniem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego (przede wszystkim J. J. Jadackiego) odbyła się (15 stycznia) jednodniowa konferencja poświęcona wielkiemu logikowi. „Polityka” (nr 3(2821)(2001), s. 76–77) opublikowała mój tekst *Wzór na prawdę* (ukazał się też po rosyjsku – *Obrazec istiny*, „Novaja Polska” 3(18)(2001), s. 52–54). Prasa codzienna nie dostrzegła jednak setnej rocznicy urodzin Tarskiego (urodził się 14 stycznia 1901 r.), aczkolwiek „Gazeta Wyborcza” odnotowuje rozmaite wydarzenia tego typu. Przypuśćmy, że było to przeoczenie, aczkolwiek trudno zrozumieć (z obiektywnego punktu widzenia) panegiryk na cześć Ciorana przy braku jakiegokolwiek wzmianki o rocznicy urodzin Tarskiego. Napisałem w tej sprawie list do A. Michnika, redaktora naczelnego tego dziennika, zaznaczając, że można i trzeba to naprawić z okazji majowej konferencji. List ten pozostał

jednak bez odpowiedzi, podobnie jak wcześniejsza moja propozycja napisania specjalnego i popularnego artykułu o Tarskim (dopiero potem przedstawiłem stosowną propozycję „Polityce”). Tuż przed konferencją poinformowałem o tym wydarzeniu Telewizję Polską, Polskie Radio oraz redakcje „Gazety Wyborczej” (przypominając mój wcześniejszy list) i „Rzeczypospolitej”. Ekipa telewizyjna pojawiła się na otwarciu, a stosowna informacja znalazła się w Wiadomościach. Wszelako telewizja nie zdobyła się na nic więcej, a przypomnę, że emitowała, a nawet wyprodukowała filmy poświęcone kilku filozofom polskim. Ponoć w ostatnim dniu przyszli jacyś dziennikarze i próbowali się dowiedzieć, o czym obradujemy. W każdym razie nie skontaktowali się z głównymi organizatorami i o ile wiem, ta wizyta nie przyniosła żadnych efektów ani w „Gazecie Wyborczej”, ani w „Rzeczypospolitej”, ani w radiu. W wypadku „Gazety Wyborczej” (mam do tego dziennika szczególnie pretensje z uwagi na swoje związki z tym pismem i specjalne informacje, które przekazałem redakcji), jest chyba tak, że znany jej filosemityzm (dla uniknięcia nieporozumień, dodam, że nie ma nic przeciwko temu) nie może, w kontekście uwielbienia dla postmodernistycznego belkotu, zrównoważyć niechęci do logików. Szkoda, ponieważ losy Tarskiego, spolonizowanego Żyda, do końca życia lojalnego wobec tego świadomego wyboru osobistego, ale równocześnie przeświadczonego (słusznie lub nie, ale to inna sprawa), że nie otrzymał w Polsce katedry właśnie z uwagi na swe pochodzenie, są znakomitym materiałem ilustracyjnym zawikłanych stosunków polsko-żydowskich. Zawód sprawił również Cz. Miłosz, utrzymujący z Tarskim bliskie stosunki (nazywał go ponoć „Einsteinem Zachodniego Wybrzeża”) w trakcie swego pobytu w Berkeley. Poinformowałem go o konferencji, zaprosiłem do udziału, a rozumiejąc, że wiek może mu przeszkodzić w wyprawie do Warszawy, zaproponowałem napisanie listu do uczestników, który mógłby zostać odczytany. Żadnej reakcji, aczkolwiek Miłosz był proszony nie tylko listownie, ale także ustnie za pośrednictwem osoby zajmującej się jego twórczością. Wracając zaś do masowych mediów, odpowiedzą one zapewne, że szeroki ogół nie jest zainteresowany Tarskim i logiką. Wszelako jest to stwierdzenie wielce wątpliwe. Po moim artykule w „Polityce” wywiązała się dyskusja, także w Internecie, świadcząca o czymś zgoła przeciwnym.

Najdziwniejsza i najbardziej gorsząca była jednak postawa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Owszem, Zarząd Główny na moją wyraźną prośbę wystosował do KBN pismo z poparciem starań o dofinansowanie. Wszelako nie jest znany mi ani jeden wypadek w jakimkolwiek oddziale PTF uczczenia setnej rocznicy urodzin Tarskiego. Sam proponowałem odczyt w Krakowie, ale sugestia została najpierw przyjęta z nieukrywaną niechęcią („e, to chyba nie”), a potem całkowicie zignorowana. A przecież Tarski był jednym z najwybitniejszych członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (dokładniej Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie; przypominam, że przed II wojną światową nie było ogólnopolskiego towarzystwa filozoficznego) w całej jego historii. Niejednokrotnie występował na posiedzeniach naukowych, nie tylko w Warszawie. Szczególne znaczenie miały wystąpienia w PTF we Lwowie w grudniu 1930 r., na plenarnych posiedzeniach numero-

wanych jako 303–307. Pierwsze cztery dotyczyły podstawowych pojęć metodologii nauk dedukcyjnych, a w ostatnim (15 grudnia) Tarski przedstawił zarys swej semantycznej teorii prawdy. Poważam się sądzić, że było to najważniejsze posiedzenie w dziejach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i tym bardziej przykry jest fakt, że towarzystwo zapomniało o Tarskim. Nawet nie tyle zapomniało, ile z pełną świadomością pominęło milczeniem stulecie jego urodzin.

Proszę wybaczyć mi tę łyżkę dziegciu na zakończenie relacji z wydarzenia, które samo w sobie zdecydowanie skłania do zgoła innej refleksji. Wszelako wiele wskazuje na to, że podniesione wyżej okoliczności nie są przypadkowe. Nie gustuję, w przeciwieństwie do wielu moich adwersarzy, w spiskowej teorii historii filozofii, ale najwyraźniej utrwała się w Polsce system oceny historii rodzimej filozofii i promocji stanu obecnego, tak by tradycja logiczna była minimalizowana lub nawet pomijana. Problem klimatu wobec filozofii polskiej i jej tradycji zarówno w naszym własnym środowisku, jak i perspektywie szerszej, kształtowanej przez wpływowe media, wymaga zastanowienia. I to stawiam jako problem do dyskusji. Rocznice, nawet najbardziej czcigodne, mają krótki żywot, ale kwestia kondycji filozofii w Polsce jest przedmiotem naszego trwałego obowiązku. Muszę dodać co następuje. W swych publikacjach, polemicznych i innych na temat filozofii w Polsce, nigdy nie domagałem się wyłączności dla tradycji logiczno–analitycznej. Sam uważam ją za najważniejszą w historii myśli filozoficznej, ale rozumiem, że są inne zapatrywania w tym względzie. Wszelako rozmaite poczynania zmierzające (zaniedbanie osoby pełniącej funkcję w instytucji publicznej traktuje się w kategoriach prawnych jako działanie świadome) do eliminacji z naszej historii tej orientacji filozoficznej, która przyniosła nam, jak dotychczas, największą chwałę w skali międzynarodowej, trzeba uznać za godzące w żywotne interesy kultury polskiej.

PS. Konferencja odbywała się pod hasłem (często podkreślanym przez Tarskiego): „Logika łączy ludzi”. Z obowiązku muszę jednak odnotować fakt następujący. H. Hiż przekazał mi kiedyś takie słowa Tarskiego: „Religia dzieli ludzi, logika ich łączy”. Drugą część umieściłem na afiszu konferencyjnym. Hiż wypomniał mi, że pominąłem pierwszą. Sam miałem wątpliwości, ale zdecydowałem, że nie ma co mieszać spraw światopoglądowych do treści konferencji poświęconych logice. Myślę, że postąpiłem słusznie, ale zgadzam się, że nie każdy musi podzielać tę ocenę.

Tadeusz Szubka

Centrum Filozofii Nauki w Pittsburghu. Uznane dokonania i nowe wyzwania

1. Krótki zarys rozwoju

Center for Philosophy of Science, będące jednym z ośrodków badawczych University of Pittsburgh, powstało w okresie, kiedy ten uniwersytet w głównym mieście zachodniej części amerykańskiego stanu Pennsylvania, zaczął gwałtownie zmieniać swoje oblicze, przekształcając się z podrzędnego, prowincjonalnego uniwersytetu w instytucję, która przynajmniej w kilku wybranych dziedzinach zaczęła odgrywać istotną rolę w badaniach naukowych¹. Jedną z tych dziedzin okazała się filozofia. W 1960 r. ówczesny rektor tegoż uniwersytetu, Charles H. Peake, zatrudniając Adolfa Grünbauma jako profesora filozofii upoważnił go do założenia centrum badawczego z filozofii nauki, które miałyby znaczenie międzynarodowe.

Grünbaum, uczeń Hansa Reichenbacha, przystąpił do realizacji tej idei wzoru na Centrum Filozofii Nauki na Uniwersytecie Minnesoty, założonym w 1953 r. przez Herberta Feigla, neopozytywistę, który jeszcze przed II wojną światową wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Realizacja tej ambitnej idei okazała się dużym sukcesem, do tego stopnia, że można zaryzykować twierdzenie, iż Centrum Filozofii Nauki w Pittsburghu stało się ostatecznie znacznie bardziej doniosłym ośrodkiem badawczym w tej dziedzinie niż jego pierwowzór w Minnesocie.

Na sukces Grünbauma i jego kolegów złożyło się kilka czynników. Po pierwsze udało im się zainaugurować serię dorocznych wykładów z historii i filozofii nauki, wygłaszanych przez badaczy kształtujących aktualne oblicze tych dyscyplin. Wśród tych, którzy wygłaszali owe wykłady na początku lat sześćdziesiątych, znaleźli się m.in. P. K. Feyerabend, N. R. Hanson, C. G. Hempel, E. Nagel, H. Putnam, M. Scriven i W. Sellars. Wykłady te zaczęły być od 1965 r. dopełniane roboczymi konferencjami z filozofii i historii nauki. Trwałym owocem tej aktywności, dostępnym szerszemu kręgowi społeczności naukowej, stały się liczne publikacje zbiorowe będące wynikiem wykładów i konferencji. Zostały one zapoczątkowane przez

¹ To krótkie i ogólnikowe omówienie rozwoju Centrum Filozofii Nauki w ostatnich czterdziestu latach opiera się głównie na tym, co znajduje się w nieco już zdezaktualizowanej broszurze programowej Centrum oraz na odpowiedniej stronie internetowej (<http://www.pitt.edu/~pittentr>). Publikacja książkowa zawierająca dokładną historię Centrum jest w przygotowaniu.

wydany w 1962 r. tom *Frontiers of Science and Philosophy*, pod red. Roberta G. Colodny'ego. Do realizacji tych celów Grünbaumowi, który do 1978 r. był dyrektorem Centrum Filozofii Nauki, udało się pozyskać wsparcie rozmaitych fundacji. Nie udało mu się jedynie, z braku odpowiednich funduszy, rozwinąć odpowiednio sześciomiesięcznego programu umożliwiającego dłuższe wizyty badaczy z innych ośrodków i krajów.

Program taki został nieco rozwinięty w okresie, kiedy dyrektorem Centrum Filozofii Nauki był Larry Laudan, tj. w latach 1978–1981. Jednakże zanim się to dokonało, Laudan odegrał kluczową rolę w pozyskaniu dla University of Pittsburgh prywatnej biblioteki, artykułów i korespondencji naukowej Rudolfa Carnapa, co stało się podstawą do założenia w ramach głównej biblioteki uniwersyteckiej Archiwum Filozofii Naukowej, które jeszcze za czasów Laudana wzbogaciło się o spuściznę naukową Hansa Reichenbacha. W 1981 r., po odejściu Laudana z University of Pittsburgh, kolejnym dyrektorem Centrum Filozofii Nauki został Nicholas Rescher. Dzięki jego staraniom Archiwum Filozofii Naukowej poszerzyło się o spuściznę Franka P. Ramseya, a w ramach Centrum ustanowiony został nowy program mający na celu integrację historyków i filozofów nauki pracujących w innych uniwersytetach i kolegiach bliższego i dalszego regionu. Udało się też rozbudować międzynarodową współpracę poprzez zainicjowanie cyklicznych, odbywających się co cztery lata w różnych miejscach na świecie, konferencji gromadzących stałych członków Centrum oraz tych, którzy prowadzili w nim badania jako członkowie wizytujący (pierwsza taka konferencja odbyła się w 1988 r. w Oksfordzie, Wielka Brytania).

Po rezygnacji Reschera z funkcji dyrektora Centrum w 1988 r., przez prawie całą następną dekadę kierowane ono było przez Geralda Maseya. W tym czasie Centrum nawiązało ścisłą współpracę z Zentrum Philosophie und Wissenschaftstheorie Uniwersytetu w Konstancji w zakresie badań archiwalnych oraz wspólnych konferencji i publikacji. Dzięki tej współpracy oraz za sprawą przychylności Uniwersytetu Minnesoty Archiwum Filozofii Naukowej wzbogaciło się o kopie nieopublikowanych materiałów naukowych Herberta Feigla. Ponadto uzyskanie dodatkowych funduszy umożliwiło nabycie dla Archiwum Filozofii Naukowej spuścizny naukowej Bruno de Finettiego oraz Wilfrida Sellarsa. Zapoczątkowane zostały również odbywające się co dwa lata w Grecji ateńsko-pittsburghskie sympozja z historii oraz filozofii nauki i techniki. W 1997 r. nowym dyrektorem Centrum Filozofii Nauki został James Lennox, historyk i filozof biologii, który pełni tę funkcję do dnia dzisiejszego. Jak dotąd, w czasie jego kadencji dalszemu poszerzeniu uległo Archiwum Filozofii Naukowej, tym razem o dorobek C. G. Hempla, który zresztą w swoim czasie był profesorem filozofii na University of Pittsburgh oraz członkiem Centrum Filozofii Nauki. Natomiast współpraca międzynarodowa wzbogaciła się m.in. o kontakty naukowe z Centrum Historii i Filozofii Nauki we Florencji. Centrum Filozofii Nauki stało się też jednym ze sponsorów, obok Philosophy of Science Association i sieci bibliotek University of Pittsburgh, nowej witryny internetowej,

"PhilSci Archive", zawierającej preprinty z filozofii nauki (<http://philsci-archi-ve.pitt.edu>).

Centrum Filozofii Nauki zawsze było gościnne dla polskich filozofów i filozofów nauki. Przed rokiem 2000 prowadzili w nim badania: Elżbieta Kałuszyńska (Instytut Filozofii i Socjologii PAN), Marek Tokarz (Uniwersytet Śląski), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Ryszard Wójcicki (Instytut Filozofii i Socjologii PAN) oraz Jan Woleński (Uniwersytet Jagielloński). W roku akademickim 2000/2001 przez krótki okres przebywał w nim Artur Koterski (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej), który korzystał z unikalnych zasobów Archiwum Filozofii Naukowej. Przez semestr wiosenny jednym z wizytujących profesorów Centrum była Zofia Rosińska (Uniwersytet Warszawski), zajmująca się filozoficznymi sporamami dotyczącymi statusu psychoanalizy (z perspektywy hermeneutyki oraz – częściowo – filozofii analitycznej). Przez cały rok akademicki korzystał z jego gościnności również Tadeusz Szubka (Katolicki Uniwersytet Lubelski), przebywający na Wydziale Filozofii University of Pittsburgh jako stypendysta Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta, a zajmujący się głównie sporem o realizm we współczesnej filozofii analitycznej.

2. Dalsze perspektywy

Rok akademicki 2000/2001 zbiegł się z czterdziestolecie Centrum Filozofii Nauki. Nie był to jednak rok, w którym jakoś szczególnie tę rocznicę świętowano. Specjalną okazją do tego ma być dopiero jubileuszowa międzynarodowa seria wykładów w roku akademickim 2001/2002, poświęcona rozwojowi Centrum oraz filozofii nauki w rozmaitych krajach świata (Polskę ma reprezentować profesor Barbara Tuchańska z wykładem pt. „Filozofia nauki w Polsce: od Lwowa do Pittsburgha”). Niezależnie jednak od oficjalnych obchodów tego jubileuszu, obecny okres kończy pewien etap rozwoju Centrum i prowokuje do postawienia pytań o jego dalsze perspektywy i rolę.

W ostatnich czterdziestu latach znacznie zmienił się bowiem charakter filozofii nauki i jej rola w szeroko rozumianej filozofii analitycznej. W latach, w których formowało się Centrum Filozofii Nauki, stanowiło ono naturalne zaplecze badawcze dla Wydziału Filozofii, który w dużej mierze miał charakter analityczny. Choć na początku lat sześćdziesiątych powszechnie krytykowano już pozytywizm logiczny, czy – szerzej – empiryzm logiczny, to jednak nurt ten był wzorem analitycznego uprawiania filozofii, z czym wiązało się przekonanie, że filozofia nauki jest centralną lub kluczową dyscypliną filozoficzną. Aczkolwiek wielu analityków wychodziło w swoich badaniach poza obszar tej dyscypliny, to jednak trudno było należeć do tej tradycji filozoficznej i być poważnie traktowanym, nie znając dogłębnie filozofii

nauki i nie mając do filozofii nauki żadnego wkładu². Dobrym przykładem takiego podejścia był Wilfrid Sellars, uważany dzisiaj dosyć powszechnie za największego spośród filozofów, którzy dotąd pracowali na University of Pittsburgh. Jego systematyczny dorobek zawiera bowiem nie tylko doniosłe prace z filozofii języka, epistemologii i metafizyki, lecz również z filozofii nauki. To uniwersalne i integralne podejście było i jest nadal charakterystyczne dla niektórych innych profesorów filozofii z Pittsburgha, a zwłaszcza dla Nicholasa Reschera oraz – częściowo – Adolfa Grünbauma i Wesleya Salmona. Jednakże to pokolenie profesorów odchodzi powoli w stan spoczynku naukowego, czego sygnałem były dwie konferencje naukowe zorganizowane przez Centrum Filozofii Nauki. Pierwsza z nich (18 listopada 2000) poświęcona była zagadnieniom indukcji, prawdopodobieństwa, przyczynowości i wyjaśniania w nawiązaniu do dorobku Wesleya Salmona z okazji jego przejścia na emeryturę³. Druga z tych specjalnych konferencji (23–24 luty 2001), dotycząca granic wiedzy, była naukowym wyrazem uznania dla dorobku Nicholasa Reschera z okazji jego pięćdziesięciu lat pracy jako nauczyciela i profesora filozofii oraz czterdziestu jako profesora University of Pittsburgh i członka Centrum Filozofii Nauki.

Nawet jednak te konferencje (a także regularny doroczny cykl siedmiu wykładów) były świadectwem tego, że filozofia nauki staje się coraz bardziej specjalistyczną dyscypliną. Uprawiana jest ona obecnie bardziej w nawiązaniu do rzeczywistych procedur naukowych i specyfiki poszczególnych nauk niż jako logiczno-filozoficzna rekonstrukcja ogólnych metod naukowych. Podejście takie ma niewątpliwie swoje zalety, lecz powoduje również rozpad filozofii nauki na filozofie poszczególnych nauk (filozofię fizyki, biologii, psychologii, socjologii, archeologii itd.) oraz czyni z niej dyscyplinę tak samo luźno związaną z tym, co analitycy uważają za rdzeń filozofii (czyli z filozofią języka, epistemologią i metafizyką), jak np. estetyka. W takiej sytuacji nie jest niczym zaskakującym, że związek Centrum Filozofii Nauki z Wydziałem Filozofii University of Pittsburgh, a szczególnie z filozofami średniego pokolenia, których dorobek jest obecnie szeroko dyskutowany (chodzi tu przede wszystkim o Roberta B. Brandoma i Johna McDowella) jest co najmniej bardzo luźny (choć – nieco ironicznie – nazwiska obu tych filozofów, obok wielu innych, figurują na liście stałych członków Centrum). Staje się ono coraz bardziej naturalnym zapleczem badawczym i dopełnieniem jedynie Wydziału Historii i Filozofii Nauki, który przed trzydziestu laty stworzony został na University of Pittsburgh jako m.in. poszerzenie Wydziału Filozofii.

² Uwaga ta odnosi się szczególnie do filozofii analitycznej uprawianej w Stanach Zjednoczonych. Znaczenie filozofii nauki dla rozwoju filozofii analitycznej w Wielkiej Brytanii było o wiele mniejsze.

³ Dla wielu uczestników tej konferencji okazała się ona też ostatnią okazją do spotkania się z tym wybitnym filozofem nauki, który zmarł tragicznie w wypadku samochodowym 22 kwietnia 2001.

Zważywszy na tę sytuację oraz zasoby Centrum, rozwój tego ośrodka może pójść w trzech zasadniczych kierunkach. Po pierwsze, Centrum, z uwagi na bogate i unikalne Archiwum Filozofii Naukowej, jest w stanie przenieść się w główny ośrodek badań nad historią najnowszej filozofii nauki oraz związkami pozytywizmu logicznego z filozofią analityczną, przemianami politycznymi w przedwojennej Europie itp. I tak się rzeczywiście do pewnego stopnia dzieje, gdyż często głównym powodem odwiedzających go badaczy z różnych zakątków świata jest właśnie możliwość dostępu do nieopublikowanej spuścizny naukowej Carnapa, Hempla, czy Reichenbacha. Jednakże ambicje władz Centrum, które – jak to dowcipnie określił Stephen Toulmin w swej najnowszej książce – było przez wiele lat swoistym Watykanem tej dyscypliny⁴, sięgają prawdopodobnie znacznie dalej. Mimo autonomizacji i specjalizacji filozofii nauki nie chce ono zrywać związku z podstawowymi dziedzinami filozofii. Jako próbę podtrzymywania tych związków można odczytać trzecie Ateńsko–Pittsburghskie Sympozjum z Historii oraz Filozofii Nauki i Technologii, które odbyło się na Krecie (26–30 październik 2000), pod ogólnym tytułem „Doświadczenie i poznanie”. W programie tego sympozjum znalazły się m.in. polemicznie zorientowane referaty Brandoma i McDowella. Nie dotyczyły one jednak bynajmniej żadnych kwestii z zakresu filozofii nauki, lecz były szczegółową dyskusją na temat roli doświadczenia w poznaniu, w kontekście epistemologii Sellarsa. Ujmując całą tę dyskusję w jednym zdaniu, Brandom bronił tezy, że w epistemologii nie ma miejsca na specyficznie rozumianą kategorię doświadczenia, czyli że nasze poznanie nigdy nie wychodzi poza krąg przekonań czy sądów o świecie, natomiast McDowell stanowczo się takiemu stanowisku sprzeciwiał, uważając że dla właściwej interpretacji poznania nieodzowna jest kategoria doświadczenia, aczkolwiek od samego początku jest to już doświadczenie częściowo skonceptualizowane. Ta wymiana poglądów i polemika była na tyle interesująca, że została ona powtórzona w grudniu 2000 r. na University of Pittsburgh w ramach kolokwium zorganizowanego przez Wydział Filozofii. I wreszcie po trzecie, z uwagi na coraz bliższe związki filozofii nauki z podstawami samych nauk i interpretacją ich zasadniczych tez, Centrum Filozofii Nauki może przyczynić się do właściwego odbioru społecznego nauki i filozoficznie pogłębionej popularyzacji jej wyników. Zasadne wydaje się też przypuszczenie, że właśnie w realizacji tego trzeciego celu administracja uniwersytecka i pozafilozoficzna społeczność akademicka University of Pittsburgh upatruje jedną z głównych funkcji Centrum. Trzeba zresztą dodać, że władze Centrum nie uchylają się bynajmniej od pełnienia tej funkcji. Jest wręcz przeciwnie: Centrum Filozofii Nauki współpracuje od bardzo niedawna z Carnegie Science Center oraz z Korporacją Bayera w organizacji serii przystępnych wykładów o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości nauki oraz o jej podstawowych kategoriach

⁴ S. Toulmin, *Return to Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2001, s. 12. Za określeniem tym kryje się prawdopodobnie aluzja do tego, że w początkowym okresie rozwoju Centrum chciało rzekomo uchodzić za spadkobiercę i obrońcę niektórych idei pozytywizmu logicznego, czyli za gwaranta „prawowiernej” filozofii nauki.

(w marcu i kwietniu 2001 r. były to wykłady o badaniach dotyczących natury światła i ich doniosłości).

Trudno w tej chwili przewidywać, który z tych trzech możliwych kierunków aktywności Centrum Filozofii Nauki stanie się dominujący w następnych kilku dekadach. Innymi słowy, trudno powiedzieć, czy będzie to ośrodek skupiony przede wszystkim na historii filozofii nauki, czy na podtrzymaniu związku tej dyscypliny z tradycyjnie podstawowymi dziedzinami filozofii, czy też na filozoficznej interpretacji i popularyzacji głównych wyników nauk szczegółowych. Być może będzie on eklektycznie łączył wszystkie te trzy rodzaje aktywności. Bez względu jednak na obrany kierunek rozwoju, drugie czterdzieści lat tego ośrodka będzie z pewnością odmienne od jego pierwszych czterech dekad. Pozostaje jedynie życzyć, aby było równie dynamiczne.

Marcin Miłachowski

„Filozofia a filologia. Wyjaśnianie – Rozumienie – Współczucie”.

Ogólnopolska Konferencja Naukowa

W dniach 20 i 21 września 2001 roku w Państwowym Ośrodku Kształcenia Bibliotekarzy w Jarocinie miała miejsce Ogólnopolska Konferencja Naukowa. Jej organizatorem był Szymon Wróbel, inspiratorką – Jadwiga Mizińska. Patronat objął Instytut Pedagogiczno–Artystyczny (z siedzibą w Kaliszu) Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Konferencja, w której udział wzięli zarówno filozofowie, jak i filolodzy, była próbą ukazania relacji istniejących (bądź nie), pomiędzy filozofią a filologią – ich ewentualnych zależności, oddziaływań, czy też całkowitej odrębności. Na problem postanowiono spojrzeć z czterech odmiennych, acz ściśle ze sobą powiązanych pozycji: 1. Filozofa (który jest / może się okazać – poetą) 2. Interpretatora (który jest / może się okazać – artystą) 3. Autora (który jest / może się okazać – filozofem) 4. Czytelnika (który jest / może się okazać – autorem). Konferencję podzielono zatem na cztery sesje.

Tematem wiodącym pierwszej z nich stały się słowa Jacquesa Derridy: „Literatura jest taką instytucją, która uchyla stłumienie, jest formą nieodpowiedzialności tak dotkliwą, iż w końcu przytłacza ją jarzmo odpowiedzialności za misję «powiedzenia wszystkiego», za determinację i upór w wypowiedzeniu Całości. To przedsięwzięcie łączy ją też z filozofią, która od Parmenidesa począwszy, usiłuje wypowiedzieć Byt, a więc wszystko, pozorując jednak odpowiedzialność, powagę i prąwomocność swojego dyskursu. W tym sensie różnica między filozofią a literaturą skrywałaby się w różnicy stylów, jednego – deklarującego skupienie i powagę, i drugiego – deklarującego rozproszenie i brak powagi. Czy ta różnica stylów (i podobieństwo celów) może nadal być uznawana za ważną (obowiązującą) dystynkcję? Czy ciągle to rozróżnienie jest warte naszej troskliwej pielęgnacji? Czy filozofia powinna wzorować się na nauce, pozostając względnie odległa od sztuki i polityki, czy też raczej przeciwnie – Myśliciel – filozof jest jedyną postacią stojącą na tym samym poziomie, co poeta, jest poetą Bytu, kopistą «poematu Bytu – człowieka»? Czy tradycja filozoficzna powinna zostać ponownie przyswojona jako ciąg osiągnięć poetyckich?»

W sesji, poprowadzonej przez prof. dr hab. Jadwigę Mizińską (UMCS Lublin), głos zabrali: prof. dr hab. Marian Walczak (IPA UAM) – „Obiektywizacja idei filozoficznych poprzez teksty współtworzące dzieje myśli ludzkiej”; dr Magdalena

Żardecka-Nowak (WSP Rzeszów) – „Powieściopisarz, poeta, filozof – profesje i powołania. R. Rorty’ego koncepcja relacji między literaturą, filozofią i życiem społecznym”; dr Jan Wadowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu) – „Filozof a umiłowanie języka”; mgr Jacek Zalewski (UMCS Lublin) – „Język i etyka”; mgr Artur Banaszekiewicz (Katedra Filozofii UŁ) – „Poznanie dyskursywne i język w filozofii Ch. Wolffa”.

W tematykę sesji drugiej, oddającej stanowisko interpretatora również jako potencjalnego artysty, wprowadził nas tekst o następującej treści: „Susan Sontag twierdzi, że powinniśmy sobie raczej zaoszczędzić poddawania dzieł (np. Kafki i Joyce’a, czy Bergmana i Antonioniego) kolejnym masowym torturom niezliczonej armii interpretatorów. Zbyt duży nacisk położony na zawartość treściową pociąga za sobą bowiem nigdy do końca nie zaspokojone pragnienie interpretacji, pragnienie zrodzone zapewne wraz z upadkiem mitycznych struktur narracyjnych i wyłonieniem się realistycznych opowieści o faktach. Sontag sugeruje, że «zamiast systemu hermeneutycznego, potrzebujemy erotyzmu w kontakcie ze sztuką». Czy teksty zatem domagają się interpretacji? I czy interpretacja jest zawsze rodzajem gwałtu zadanego dziełu sztuki? Jaka forma interpretacji zasługuje dziś na ocalenie? Czy interpretacja to działalność górnicza – wydobywanie jakiegoś ukrytego przesłania tekstu, drugiego znaczenia, odwrotnej strony słów, cichej maszynierii znaczeń niewidocznej przy pierwszej lekturze? Czy czytanie to raczej próba zrozumienia Autora – Jego/Jej intencji, zamierzenia, pierwotnego impulsu, względnie woli nadania tekstowi takiej, a nie innej formy lub takiej, a nie innej treści? Czy podjęcie się wysiłku lektury tekstu oznacza zawsze podjęcie się zobowiązania do usytuowania dzieła w przestrzeni wypowiedzeniowej, odniesienia go do innych tekstów oraz kodów w tej przestrzeni?”

Wprowadzającym tej części konferencji był prof. dr hab. Tadeusz Sławek (Uniwersytet Śląski), a udział wzięli: prof. dr hab. Tadeusz Sławek – „Pejzaż słowa. Rozumienie i sztuka widzenia”; dr Monika Obrębska (Instytut Psychologii UAM) – „Dialektyka czerni i szarości – rzecz o semiotyce Ch. S. Peirce’a”; mgr Agnieszka Przychodzka (UMCS Lublin) – „Filozofia i filologia – sąsiedztwo”; mgr Tomasz Rokosz (UMCS Lublin) – „Muzyka w kulturze ludowej. Próba eksplikacji pojęcia na podstawie wybranych gatunków folkloru”.

Część trzecia konferencji to refleksja skierowana na autora, który jest lub może okazać się filozofem: „Słowo «autor» wywodzi się od łacińskiego słowa *actor* – czyli ten, który powiększa. Starożytni Rzymianie nadawali tytuł Autora wodzom, którzy zdobywali dla ojczyzny nowe terytoria. Działalność poznawcza, artystyczna i militarna jawią się, w tej optyce, jako czynniki pozostające w miłosnym, wzajemnie się stymulującym i wspierającym uścisku. Kim jest Autor? I czy polowanie na autora nie okaże się przypadkiem polowaniem na pozbawioną jasnej tożsamości wielość wzajemnie się unicestwiających masek, pod którymi trudno nam będzie odnaleźć wyrazistą substancjalną tożsamość? Jak można uniknąć pokusy zamknięcia własnego (czyjegoś) życia w funeralskiej jednostkowej, skończonej tożsamości, czy istnieje możliwość potraktowania Autora jako *Multiego* – podmiotu złożonego z wielu twa-

rzy, z mnogości wzajemnie się unieważniających *Ja?* (...)"

Odpowiedzi na te i inne pytania stały się treścią referatów, które pod przewodnictwem prof. dr hab. Cezarego Wodzińskiego (IFIS PAN Warszawa) wygłosili: prof. dr hab. Cezary Wodziński – „Papierowa nieśmiertelność”; dr Tadeusz Komendant (Uniwersytet Warszawski) – „PHILO. O lumpowskich i bibliotecznych zainteresowaniach Borgesa”; dr Ewa Mazierska (Senior Lecturer in Film and Media Manchester Metropolitan University) – „Film, Filologia, Filozofia”; dr Andrzej Kapusta (UMCS Lublin) – „Beckett i filozofia: w poszukiwaniu granic rozumienia”; mgr Dariusz Klimczak (Uniwersytet Jagielloński) – „Paradygmat romantyczny wobec postmodernizmu”.

Czwartą i zarazem ostatnią sesję z pozycji czytelnika – autora poprowadził prof. dr hab. Michał Paweł Markowski (Uniwersytet Jagielloński), tematem wiodącym zaś był następujący tekst: „Umberto Eco, w słynnych *Dopiskach na marginesie „Imienia róży”* zadaje skandaliczne pytanie: «co to oznacza myśleć o czytelniku zdolnym pokonać pokutnicze rafa pierwszych stu stronic?» I sam na nie dwuznacznie odpowiada – „Oznacza, dokładnie rzecz biorąc, pisanie stu stronic z zamiarem konstruowania sobie czytelnika odpowiedniego do lektury stronic następnych”. Czym jest jednak owo konstruowanie Czytelnika? Kim jest sam Czytelnik; czy przypadkiem to nie Czytelnik posiada większą władzę od Autora, skoro książka żyje tylko wówczas, gdy jest czytana?! Czy przypadkiem nie istnieją mocniejsze dowody upoważniające nas raczej do mówienia o «konstruowaniu Autora przez Czytelnika»? Co w tym kontekście może oznaczać dwuznaczny sąd Jacquesa Derridy, że «Czytelnik nie istnieje z definicji»? Co w tym kontekście mogą oznaczać dwuznaczne wyznania Jorge Luis Borgesa – «Niech inni chełpią się stronicami, jakie napisali; mnie napawają dumą te, które przeczytałem» lub w innym miejscu – «Pewność, że wszystko jest napisane, unicestwia nas lub czyni widmami!?»

Sesję tę, a zarazem konferencję zamknęło wygłoszenie następujących odczytów: prof. dr hab. Michał Paweł Markowski – „Uwagi o pisaniu i czytaniu”; dr Szymon Wróbel (IPA UAM Kalisz) – „Motyw Księgi”; dr Artur Przybysławski (Katedra Filozofii UŁ) – „Heraklit – lektura wielokrotna”; dr Halina Rarot (UMCS Lublin) – „Wyobrażenia w literaturze i filozofii”; dr Andrzej Chmielecki (ASP Łódź) – „Logos i Anthropos”.

Jak to już bywa na konferencjach, również i tym razem, na wielu frontach stoczono wiele dyskusji. I oczywiście, jak to bywa, problemy były niebanalne. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na to, że „pod pozorem” ustalenia ewentualnych związków między Filozofią a Filologią znaleźli się także i tacy, którzy nie tylko z pozycji autora, czytelnika, czy interpretatora, ale przede wszystkim Człowieka, postanowili podzielić się własnymi przemyśleniami. „Żeby w całej tej pracy nie zagubił się człowiek” można było usłyszeć w jednym z zaprezentowanych referatów.

Sądząc już choćby po tytułach, tematów „barwnych” było wiele. Czy poruszone w nich kwestie pozostawiły jakiś „ślad” w umyśle tego, który z uwagą śledził treść prezentowanych odczytów? Jako że wyżej wymienione referaty już wkrótce zostaną opublikowane, zapraszam zainteresowanych do ich lektury.

Odczyty i wykłady

Wojciech Żelaniec

Husserl o „naoczności kategorialnej”*

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Łodzi, 15 VI 2000 r.)

Wprowadzenie

Znaczną część VI *Badania logicznego* zajmują rozrzucone członki (by wyrazić się po horacjańsku, i to frazesem, którego użył był i sam Husserl¹) pewnej osobliwej nauki, której prywat-docent z Halle w rzeczywistości nigdy nie stworzył, którą w końcu zarzucił² (rozrzucając zamiast tego właśnie jej członki), a która autorowi tego tekstu wydaje się mimo to godna podjęcia – naukę o „naoczności kategorialnej” (*kategoriale Anschauung*). W swoim artykule *Heidegger's question of being*

* Niniejszy artykuł jest rozszerzoną i ulepszoną wersją odczytu, jaki autor wygłosił na posiedzeniu Oddziału Łódzkiego PTF w czerwcu 2000 roku. Za zorganizowanie tego odczytu autor dziękuje Panom Kolegom Markowi Rosiakowi i Ryszardowi Kleszczowi z Katedry Logistyki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego. Temu ostatniemu dziękuje on też za zaproszenie do nadesłania rękopisu tego artykułu do redakcji „Ruchu Filozoficznego”, publikowanie na łamach którego autor poczytuje sobie za zaszczyt. Odczyt i artykuł sytuują się treściowo w długim toku rozwojowym – jak autor ma nadzieję, jeszcze nie zakończonym – na którego początku stały wykłady monograficzne prof. A. B. Stępnia z KUL-u na temat rodzajów bezpośredniego poznania, a z innych jego członów warto wymienić odczyt wygłoszony na posiedzeniu Oddziału Wschodniego Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego (*American Philosophical Association, Eastern Division*) w Bostonie w grudniu 1994 roku, oraz artykuł «*Intuizione categoriale*»: *un tema husserliano*; zob. Literatura. Wszystkim osobom (m.in. P.T. dyskutantom na w/w odczycie w OŁ PTF) i instytucjom, które przyczyniły się do powstania artykułu autor składa serdeczne podziękowanie, biorąc jednocześnie całą odpowiedzialność za jego (artykułu) treść.

¹ Hua XIX/I, 317.

² Hua XIX/II, 535.

and the 'Augustinian Picture' of language Herman Philipse pisze o tej zagadkowej nauce:

[...] Husserl, in order to substantiate his theory of categorial perception, has to show that there are categorial impressions or representations. His theory of categorial representation is cumbersome and difficult to understand. Obviously the descriptive content of the theory is lacking, a serious defect for a philosopher who professes merely to describe, and to be free from theoretical presuppositions³.

W istocie, to, co Husserl ma do powiedzenia o swojej „naoczności kategorialnej”, jest niezgrabne i trudne do zrozumienia. Zdaniem autora jest ono jednak takie nie dlatego, że Husserl nie jest wolny od założeń teoretycznych, tylko dlatego, że nie wykorzystuje w pełni tych założeń teoretycznych, które ma już do dyspozycji, a których dopracował się na kartach swoich *Badani* uprzednio, i nie wypełnia ich należycie treścią deskryptywną. Tej ostatniej zresztą Husserl ma raczej za dużo, jak autor pokaże w dalszym ciągu, niż za mało, wbrew temu, co sugeruje Philipse. Problem w tym, że Husserl nie wykorzystuje tej treści, i nie organizuje jej odpowiednio. Ponieważ chodzi tu o strukturę aktów umysłowych (intencjonalnych⁴), takich, jak

³ S. 276n.

⁴ „Intencjonalny” w sensie „posiadający odniesienie do jakiegoś przedmiotu podobne do odniesienia, jakie do swojego przedmiotu ma przedstawienie” to oczywiście termin, jaki Husserl przejął od swojego nauczyciela Brentana (zob. Baumgartner, *Act, content, and object*, 249n.), ten od scholastyków, a ci od filozofów arabskojęzycznych. Zob. Hua XIX/I, 380n., gdzie też Husserl modyfikuje Brentana koncepcję intencjonalności w kierunku odrzucenia intencjonalnej „inegzystencji” przedmiotów w umyśle; przedmiot odniesienia intencjonalnego, czyli przedmiot „intencjonalny” (Hua XIX/I, 388; zob. tamże, 439), *nie jest*, dla Husserla, immanentny wobec aktu, i Husserl obstaje jak najenergiczniej przy rozróżnieniu *przedmiotu* od treści przedstawień; treści – czyli tego, co się w tych przedstawieniach realnie zawiera (zob. też Hua XIX/I, 360, 413). Jest to rozróżnienie jak najbardziej w stylu Twardowskiego, choć Husserl, jak Twardowski rozróżniając przedmiot od treści przedstawień (np. Hua XIX/I, 52, 56n.), znajduje Twardowskiego pojęcie „treści” (*Inhalt*) wieloznacznym, i odpowiednio je krytykuje: Hua XIX/I, 527n. Husserl, tu jak wszędzie niemal indziej daleki od podawania „porządných” definicji, pisze w 5. *Badaniu* (paragraf 13.): „Wir werden also den Ausdruck psychisches Phänomen ganz vermeiden, und wo immer Genauigkeit erforderlich ist, von intentionalen Erlebnissen sprechen. «Erlebnis» ist dabei in dem oben fixierten phänomenologischen Sinne zu nehmen. Das determinierende Beiwort intentional nennt den gemeinsamen Wesenscharakter der abzugrenzenden Erlebnisklasse, die Eigenheit der *Intention*, das sich in der Weise der Vorstellung oder in einer irgend analogen Weise auf ein Gegenständliches Beziehen. Als kürzeren Ausdruck werden wir, um fremden und eigenen Sprachgewohnheiten entgegenzukommen, das Wort Akt gebrauchen.” Jakaż to jest ta *eine irgend analoge Weise*, czy nawet ta *die Weise der Vorstellung*, w której sposobie przedstawienia i inne akty umysłowe skierowane są na swoje przedmioty – nie wiadomo, a w każdym razie nie wiadomo inaczej, niż przez opis fenomenologiczny, taki na przykład, jakiego liczne próbki daje Husserl w *Badaniach* logicznych. Husserl lubi ją czasem określać jako *prägnant* – szczególnie wyrazista; zob. np. Hua XIX/I, 423; jest to słowo, które zrobiło pewną karierę w psychologii postaci. Widać tutaj pewną cyrkularność w definiowaniu –

przedstawienie, czy sąd, które z natury rzeczy trudno poddają się oglądowi, a tym trudniej opisowi (nasz umysł nie wydaje się być przystosowany do oglądania siebie, a nasz język do jego opisu), ów *serious defect*, który słusznie – w pewnych granicach – piętnuje Philipse, musi ująć za wybaczalny. W danym przypadku, trudności piętrzą się jak rzadko kiedy indziej, bo oto przecież zadaniem naszym jest ogląd oglądu, i to na dodatek kategorialnego. Teoria, którą Husserl buduje, byłaby przy tym raczej pomocą niż przeszkodą, bo pomogłaby ustrukturuować to, czego dostarczyłby taki ogląd, a co na pierwszy rzut oka mogłoby się wydać raczej amorficzne.

Autor stawia sobie tu za cel wykonanie tej pracy, przynajmniej w tej części, której nie wykonał mistrz z Halle, przy zastrzeżeniu, że to, co powie nie jest ani egzegezą, ani ekstra- czy interpolacją Husserla w jego duchu i po jego myśli, a przynajmniej nie jest przez autora zamierzone jako takie, ani za takie podawane. Jedyne, co autor chciałby głosić – za to z całym naciskiem – w imieniu Husserla, to to, że ten odkrył pewien poważny problem, problem istniejący nie tylko w pojęciowych ramach⁵ opisowej fenomenologii *Badań logicznych*⁶ i nie tylko w tych ramach, jeśli w ogóle w jakichkolwiek, rozwiązywalny.

Problem

Oto w czym leży sedno problemu.

Naoczność

Niektóre akty umysłowe są „naoczne (*anschaulich*), czy też są „naocznościami (*Anschauungen* – w liczbie mnogiej, choć to nie brzmi dobrze po polsku)

pojęcia takie, jak „akt”, „intencja”, „przeżycie”, „przedmiot”, i wszystkie inne, z jakimi zetknemy się na kartach *Badań*, a przez to i w tym artykule, są zdefiniowane przez wzajemne odniesienia, a więc koliście. Czy kolistość ta jest jednak błędem, czy też należy po prostu do natury rzeczywistości? Są dane, by podejrzewać to drugie (zob. np. książkę Barwise'a i Mossa *Vicious circles*). W każdym razie, ta relacja odniesienia do przedmiotu, którą Brentano i Husserl nazywają „intencjonalnością” wydaje się być relacją *sui generis*, niesprowadzalną do żadnej innej; za czym argument, przez porażkę próby takiego właśnie sprowadzenia (w odniesieniu do pokrewnego problemu *Außersein Meinonga*), przedstawia Chisholm w swoim artykule *Beyond being and nonbeing*. W każdym razie, dla Husserla spoza zakresu tego, co intencjonalnie dane wyjęte są doznania i kompleksy doznań (*Empfindungen und Empfindungskomplexe*) (Hua XIX/I 382n.), a także uczucia zmysłowe, np. ból fizyczny (Hua XIX/I, 406). Ta nieintencjonalność doznań to bardzo ważny punkt – będziemy jeszcze do tego wracali. O niektórych niestosownych, zdaniem Husserla, zawężeniach pojęcia „intencj(onalność)i” – np. do „zwrócenia specjalnej uwagi” (*Aufmerken*) – zob. Hua XIX/I, 391–393.

⁵ Autor chciałby zwrócić tu uwagę na dwa ważne, a jego zdaniem (jeszcze) nie ocenione należycie przyczynki do problemu ram pojęciowych: pracę Godlewskiego (zwłaszcza rozdział I.) i artykuł Rossa; zob. Literatura.

⁶ Syntetyczną prezentację tego samego problemu w ramach filozofii analitycznej, wraz z ogromną jego literaturą w ramach tej tradycji, i próbą rozwiązania przedstawia Mulligan w swoim eseju *Perception, particulars and predicates*; zob. Literatura.

w tym sensie, że w aktach tych ich przedmiot ujawnia się „samoobecnie” czy temu podobnie. Nie wiadomo dokładnie, co to znaczy, bo prywat-docent z Halle nad Soławą nie tylko nie podaje żadnej „porządnej” definicji naoczności na kartach swoich *Badań logicznych*, (co i wobec innych swoich terminów technicznych, czy półtechnicznych robi nieczęsto), ale nie stara się nawet zbyt usilnie o ujaśnienie tej sprawy poprzez przykłady, zadowolając się półpoetyckimi metaforami. Jest to – jak autor się tu ośmieli przypuścić – grzech prawdziwie pierworodny *Badań logicznych*, a może i całej fenomenologii Husserla, która miała przecież opisywać, jak zauważył wyżej Philipse, to, co się najlepiej do opisywania nadaje, a więc to, co naocznie dane. Mniejsza może o naoczność znamioną dla spostrzeżenia zmysłowego zewnętrznego, a więc takiego, w jakiej dana jest na przykład ta stronica – z tego rodzaju naocznościami jesteśmy zżyci, choć i one mogą być, i są, przedmiotem badań naukowych, np. psychologicznych⁷. Gorzej jednak, gdy pchodzi o naoczność uniwersaliów, a więc na przykład znaku–typu, (w odróżnieniu od znaku–okazu, by posłużyć się terminologią Peirce’a), a tym bardziej „idealnego znaczenia” danego znaku okazu, a więc np. tego, co wspólne jest zdaniu–typowi „Zero jest najmniejszą liczbą naturalną” i zdaniu–typowi „Zero is the smallest natural number”, we wszelkich ich okazach i wystąpieniach. Bo przecież i one – takie „idealne znaczeni” zdań – mają być w jakiś sposób naoczne; na postulacie ich istnienia i ich poznawczej dostępności zasada husserlowska opozycja wobec psychologizmu, której pełny wyraz filozof chciał dać właśnie w *Badaniach*⁸. Jeśli się mówi, że tego rodzaju „przedmioty idealne” („istoty” – *Wesen*) dane są w jakiejś „ideacji”⁹, a więc rodzaju naoczności, ale nie mówi się, czym jest naoczność (w ogóle) – ani nawet nie zadaje się sobie trudu, by tę naoczność unaocznic jakoś przez opis – a tym mniej, czym jest naoczność idealna, to trudno się potem dziwić i oburzać (jak to właśnie robi Husserl¹⁰), że inni epistemologowie niczego takiego w swoim polu badań nie odnajdują, a to, co się jednak (skapo) powiedziało, rozumieją opacznie.

Przedmiot dany w jakiejś naoczności – tyle potrafimy w końcu wyczytać z *Badań* – zjawia się nam „sam”¹¹, „rzeczywiście obecny”¹². W spostrzeżeniu

⁷ Zob. *Das Sehen – ein Fenster zum Bewußtsein* Logothetisa.

⁸ Np. Hua XVIII, 126, Hua XIX/I, 8 i *passim*.

⁹ Np. Hua XVIII, 246: Ideacja – to intuicyjne uobecnienie istoty (*Vergegenwärtigung des Wesens*). Por. tamże, 109, 135 i Hua XIX/I, 149.

¹⁰ „Wie bequem es sich manche Autoren mit wegwerfenden Kritiken machen, mit welcher Gewissenhaftigkeit sie lesen, welchen Unsinn sie mir und der Phänomenologie zuzumuten die Kühnheit haben, das zeigt die «Allgemeine Erkenntnistheorie» von Moritz Schlick, in der wir (S. 121) mit Erstaunen lesen: «Es wird [sc. in meinen *Ideen*] die Existenz einer hesonderen Anschauung behauptet, die kein psychischer realer Akt sein soll; und vermag jemand ein solches nicht in den Bereich der Psychologie fallendes ‘Erlebnis’ nicht aufzufinden, so wird ihm bedeutet, er habe die Lehre eben nicht verstanden, er sei noch nicht zu der richtigen Erfahrungs– und Denkeinstellung vorgedrungen, das erfordert nämlich ‘eigene und mühselige Studien’»” (Hua XIX/II, 535).

¹¹ Hua XIX/II, 605.

(*Wahrnehmung*), na przykład, przedmiot jest obecny w „cielesnej samoobecności”¹³. Przedmiot taki daje się poznać niejako „we własnej osobie”¹⁴, jako „cielesnie tu będący”¹⁵. Przedmiot naoczności jest, jak już wiemy, dany „sam”¹⁶ w odróżnieniu od bycia danym „za pośrednictwem obrazu”¹⁷. Naoczność jest „w najściślejszym sensie samoprezentacją przedmiotu”¹⁸. Przedmiot taki jest „dany w najściślejszym sensie tego słowa”¹⁹, „stoi bezpośrednio naprzeciw nas”²⁰ i jest „intuitywnie uobecniony”²¹. Część tych określeń odnosi się zresztą tylko do naoczności adekwatnej, w szczególności spostrzeżenia adekwatnego, który jest dla nauczyciela znad Soławy naocznością „w najściślejszym sensie tego słowa”²². Przez „adekwatne” Husserl rozumie „wyczerpujące przedmiot”; spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne, na przykład, nie jest w typowym przypadku adekwatne²³, bo pozostawia wiele, co w przedmiocie jest tylko domniemane – na przykład drugą, niewidoczną stronę – i Husserl ma wiele ciekawych i subtelnych rzeczy do powiedzenia na temat tej nieadekwatności i stopni, po jakich zbliża się do adekwatności²⁴. Niemniej jednak, mówi Husserl, jest sens, w jakim możemy powiedzieć, że nawet nieadekwatne spostrzeżenie jest „doskonałe” (*vollkommen*), jeżeli jest „współmierne” (*angemessen* – z czym?, przypuszczalnie ze swoim przedmiotem); na przykład, wtedy, kiedy pomyślawszy o zielonym domu (*ein grünes Haus*) widzimy nagle taki właśnie dom przed sobą²⁵. Z tym zastrzeżeniem, powiemy za Husserlem, że przedmiot jest w naoczności dany „źródłowo”²⁶ i „dany przez się”²⁷, dany tak, „jako to, czym jest, to znaczy, dokładnie tak, i nie inaczej, jak jest ujęty w tym akcie poznania”²⁸.

Przy wszystkich tych komplikacjach wiemy więc jednak, że zwykle widzenie czegoś, np. zielonego domu, własnego kałamarza²⁹, czy białego papieru³⁰ – jest

¹² „[W]irklich vorstellig” (Hua XIX/II, 607).

¹³ „(I)n leibhafter Selbstheit gegenwärtig” (Hua XIX/I, 365), zob. tamże, 376: „leibhafte Selbstgegenwart”. Zob. też tamże, 449, 511.

¹⁴ „[L]eibhaft daseiend” (Hua XIX/II, 461).

¹⁵ Hua XIX/I, 458.

¹⁶ „[S]elbst” (Hua XIX/II, 613).

¹⁷ „[I]m Bilde” (Hua XIX/II, 589n.).

¹⁸ „«Selbstdarstellung» des Objekts im strengsten Sinn“ (Hua XIX/II, 595).

¹⁹ „[I]m strengsten Sinne gegeben” (Hua XIX/II, 651).

²⁰ „Ähnlich wie uns der Gegenstand in der schlichten Wahrnehmung direkt gegenübergesetzt ist...” (Hua XIX/II, 686).

²¹ „[I]ntuitiv vergegenwärtigt” (Hua XIX/II, 566).

²² „Anschauung im strengsten Sinne” (Hua XIX/I, 41).

²³ Hua XIX/II, 589n., 629.

²⁴ Np. Hua XIX/II, 601–604, 627–631.

²⁵ „[E]in Haus [ist] uns wirklich als ein grünes intuitiv vorstellig” (Hua XIX/II, 630).

²⁶ „[O]riginär” (Hua XVIII, 193).

²⁷ „[S]elbst–gegeben” (Hua XVIII, 194).

²⁸ „[A]ls das, was er ist, d. h. genau so und nicht anders, als wie er in dieser Erkenntnis gemeint ist” (Hua XVIII, 232).

²⁹ Hua XIX/II, 558n.

również dobrym przykładem naoczności. I to niezależnie od tego, że z punktu widzenia „czystej fenomenologii”, której szczytem jest przecież Husserl w *Badaniach logicznych*, istnienie lub nieistnienie faktyczne tego to kałamarza lub papieru jest zupełnie nieistotne³¹. Zawsze –ć to jakaś pociecha, że uprawiając fenomenologię czystą wolno nie móc pozwolić sobie na luksus posiadania kałamarza; choć sprawy nie są tu bynajmniej takie proste, jak okaże się przy okazji tej „mile kiwającej nam, nieznanym damy”³², z którą spotkamy się w dalszym ciągu.

Pustość, pełnia i wypełnienie

Jeżeli jakiś akt intencjonalny nie jest naoczny, choćby tylko i nieadekwatnie naoczny, to jest „pusty” („*leer*”)³³; to znaczy, to, co jest jego przedmiotem, jest „tylko pomyślane” (bloß *gemeint*)³⁴. Akt taki nazywa Husserl też „sygnitywnym” lub „sygnifikatywnym”; w tej nazwie zawarta jest aluzja do sytuacji, w której jest znak (*signum*), ale nie ma tego, do czego ten znak się odnosi, lub przynajmniej to coś nie jest użytkownikowi danego znaku naocznie dane³⁵. Takiemu „pustemu” aktowi bralcuje „pełni” (*Fülle*)³⁶. Jak uczy Husserl,

³⁰ Hua XIX/II, 553n.

³¹ „Wenn der Gegenstand nicht existiert [...] so geh[t dies) den inneren, rein deskriptiven, bzw. phänomenologischen Charakter der Wahrnehmung nicht an.” (Hua XIX/I, 357). Por. tamże, 358.

³² „(Wir) begegnen (...) einer liebenswürdig winkenden, fremden Dame” (Hua XIX/I, 458n.).

³³ Hua XIX/I, 44, Hua XIX/II, 607.

³⁴ „*Meinen*” jako czasownik z wszystkimi swoimi derywatami, „(*das Meinen*)” jako rzeczownik odsłowny, ale również „*vertnen*” i „*das Vertnen*” są pół-, a może więcej nawet, niż półtechnicznymi terminami Husserla, których znaczenie obejmuje wszelkie rodzaje, pustego czy naoczego, odniesienia intencjonalnego; zob. np. Hua XIX/I, 41, 47, 462, i *passim*. Zauważa to też Póltawski w swojej książce *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, 44, ale mimo to nie rezygnuje on ze zwyczaju tłumaczenia tych niemieckich wyrażen jako „domniemanie” czy pochodne. Kiedy mowa jest o nienaocznościowym odniesieniu intencjonalnym, właśnie „pustym”, Husserl posługuje się czasem trudno przetłumaczalnym wyrażeniem „*bloß*”. „*Blößes Meinen*” można przetłumaczyć jako „tylko myślenie”, albo właśnie „domniemanie”. Zagadnienia terminologiczne komplikują się tu m.in. przez to, że jeśli słowo „*Vorstellung*” występuje u Husserla niekiedy jako nieomal synonim słowa „(*das Meinen*)” – np. w takim pasażu: „*dasselbe, was in Beziehung auf den intentionalen Gegenstand Vorstellung (wahrnehmende, erinnernde, einbildende, abbildende, bezeichnende Intention auf ihn) heißt*” (Hua XIX/I, 399n.) – to „*die bloße Vorstellung*” nie znaczy wcale „domniemanie”, „intencja pusta”, lecz raczej coś, do czego może się dołączyć „*Setzung*”, „moment tetyczny”, uznanie w bycie; zob. np. Hua XIX/I, 457n., Hua XIX/II, 607.

³⁵ Zob. np. Hua XIX/II, 567, przypis z gwiazdką, czy Hua XIX/II, 619. Znaczenia terminów „sygnitywny” i „sygnifikatywny” przeszły jednak w *Badaniach logicznych* długą i skomplikowaną ewolucję – zob. artykuł Mellego *Signitive und signifikative Intentionen* – posługiwanie się więc nimi „za Husserlem” można zatem zalecić z ostrożnością.

³⁶ Hua XIX/I, 44, Hua XIX/II, 606n., 626, 700.

[p]elnia przedstawienia to kolekcja przynależnych doń określeń, za pomocą których ujmuje ono swój przedmiot (...) jako dany samoistnie³⁷.

Istnieje zresztą wiele różnych rodzajów i stopni takiej „pełni”, i Husserl ma wiele ciekawych i wyrafinowanych rzeczy do powiedzenia na ten temat³⁸ – w co autor w tym miejscu wchodzić nie może.

Funkcją „pełni” jest dostarczanie – oto inne kluczowy termin semitechniczny *Badan* – „wypełnienia” (*Erfüllung*)³⁹. Wypełnienie doskonałe, to oczywistość (*Evidenz*), ta zaś stanowi dla Husserla – zapewne w tradycji Brentana⁴⁰ – istotę prawdy⁴¹. Póltawski nazywa to „epistemologizacją” prawdy, i czyni Husserlowi z niego zarzut⁴². Istotnie, rzecz zdaje się polegać na pomieszaniu cech kryterialnych prawdy (oczywistość, czy właśnie, jak to się u Husserla nazywa, „wypełnienie”) z cechami definicyjnymi (istotowymi) (*adaequatio intellectus et rei*, czy, jak pisze Morawianin, *adaequatio rei ac/et intellectus*⁴³). Nie wolno zapominać jednak o tym, że *Badania logiczne* są dziełem epistemologicznym właśnie, nawet jeśli mają całe partie (jak *Badanie* trzecie) o treści ontologicznej i takiejże doniosłości.

Sednem sprawy jest „wypełnienie intencji znaczeniowej przez odpowiednią naoczność (*korrespondierende Anschauung*)⁴⁴.

Naoczności są „powołane” (*berufen*) do dostarczania wypełnień wszelkiego rodzaju aktom⁴⁵. Zgodnie z powyższym, są one więc „powołane” do przybliżania poznania do ideału prawdy. Stąd bierze się epistemologiczna doniosłość problemu: skąd, dla danych poznań nienaocznych, brać „odpowiednie naoczności”? (*korrespondierende Anschauungen*), lub jak inaczej je sobie prokurować? Problem ten, w całej swej ogólności, przypomina nieco strukturalnie znany problem matematyczny (do którego sprowadza się *gros* problemów analizy matematycznej): jak, dla zadanego „epsilon”, dobrać odpowiednie „delta”? Z tą znamioną różnica, że, jeśli dla tego ostatniego problemu nie można podać rozwiązania ogólnego, niezależnego od uwiłkłąną w jego tę czy inną konkretną postać funkcji, to w wypadku poznań, jakaś ogólna postać odpowiedzi może się wyłonić z badań nad ogólnymi cechami struktury takich aktów, i ich wzajemnych relacji.

³⁷ „Die Fülle der Vorstellung aber ist der Inbegriff derjenigen ihr selbst zugehörigen Bestimmtheiten, mittels welcher sie ihren Gegenstand (...) als selbst gegebenen erfaßt” (Hua XIX/II, 607). Emfaza Husserla.

³⁸ Hua XIX/II, 596n.

³⁹ Hua XIX/II, 609.

⁴⁰ Zob. *Begründung von Wahrheit durch die Evidenz* Baumgartnera.

⁴¹ Zob. np. Hua XIX/II, 651–656, lub paragraf 39. szóstego *Badania*.

⁴² Dzieło cytowane, 19, przypis.

⁴³ Hua XIX/I, 13, Hua XIX/II, 647.

⁴⁴ „Erfüllung der Bedeutungsintention durch korrespondierende Anschauung” (Hua XIX/I, 352n.). Por. też tamże, 81, i Hua XIX/II, 661.

⁴⁵ Hua XIX/II, 572.

„Treść”, materia i reprezentant

Słowem „treść” (*Inhalt*) Husserl posługuje się wprawdzie chętnie, ale nieufnie, stale podkreślając jego systematyczną, a także i niesystematyczną, wieloznaczność (zob. nota 4.). Używa go w ten sposób, i to jeszcze biorąc je w cudzysłów, w tytule 5. *Badania*. Jedno z najważniejszych znaczeń, jakie mu Husserl przypisuje, jest to, które jest znacznie częściej wyrażane terminem technicznym (jednym z nielicznych *prawdziwie technicznych* terminów *Badani*) „materia (intencjonalna)” (*Materie*) aktu. Samo słowo „materia” wydaje się tu wyjątkowo nieszczęśliwie dobrane, bo tym, którzy znają je z arystotelesowskich czy pokrewnych kontekstów, nasuwa ono wszelkie możliwe niewłaściwe skojarzenia znaczeniowe. W *Badaniach* bowiem słowo to ma oznaczać ten element aktu,

który dopiero nadaje mu odniesienie do czegoś przedmiotowego, i to nadaje w tak doskonałej określoności, że określony jest nie tylko przedmiot, do którego dany akt się odnosi, ale również sposób, w jaki się odnosi. Materia [...] aktu jest tkwiącą w jego fenomenologicznej treści odrębnością, która nie tylko sprawia, że akt ten ujmuje daną przedmiotowość, ale również decyduje o tym, *jako co* on ją ujmuje, jakie przypisuje jej cechy, relacje, formy kategoriałne. To dzięki swojej materii akt ma ten a nie inny przedmiot [...]; to ona jest poniekąd [przynależnym do aktu] *sensem ujęcia przedmiotu* (lub w skrócie: *sensem ujęcia*)⁴⁶.

Materia jest składnikiem aktu zdefiniowanym funkcjonalnie – próżno więc pytać, czy to lub tamto, co w danym akcie się znajduje, jest jego materią lub częścią jego materii, póki się nie ustali, czy to coś spełnia opisaną w powyższym cytacie funkcję⁴⁷.

Tu jak najbardziej na miejscu wydaje się następująca uwaga metodologiczna: Takie – kluczowe dla swojej teorii – pojęcia, jak „materia”, Husserl wyjaśnia za pomocą (nigdzie tak zresztą nie nazwanej) metody porównań kontrastywnych, którą, być może, przejął z wyższej matematyki – dziedziny, w której się przecież habilitował. Metoda ta polega na intuicyjnym (w sensie scholastycznego *intuitus*) uchwyceniu pewnej abstrakcyjnej struktury, wspólnej wielu istotnie różnorodnym bytom, a ściślej mówiąc, pierwszym środkiem tej metody jest przyjrzenie się wielu rozmaitym przykładom pod kątem tego, co mogłoby być im wspólne, i z „podejrze-

⁴⁶ „[W]as ihm [aktowi – W. Z.] allererst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht, und zwar diese Beziehung in so vollkommener Bestimmtheit, daß durch die Materie nicht nur das Gegenständliche überhaupt, welches der Akt meint, sondern auch die Wiese, in welcher er es meint, fest bestimmt ist. Die Materie [...] ist die im phänomenologischen Inhalt des Aktes liegende Eigenheit desselben, die es nicht nur bestimmt, daß der Akt die jeweilige Gegenständlichkeit auffaßt, sondern auch, als was er sie auffaßt, welche Merkmale, Beziehungen, kategorialen Formen er in sich selbst ihr zumißt. An der Materie des Aktes liegt es, daß der Gegenstand dem Akte als dieser und kein anderer gilt, sie ist gewissermaßen der [...] Sinn der gegenständlichen Auffassung (oder kurzweg der Auffassungssinn)”. Hua XIX/1, 429n.

⁴⁷ Szczegółową „mapę” pojęciowości husserlowskiej w omawianym tu zakresie, wraz z zastosowaniami do jego semantyki, znajdzie Czytelnik w książce Bella (zob. Literatura), s. 130–142.

nieniem, że faktycznie jest coś, co jest im wspólne. W ten sposób, pojęcie np. algebry Boole'a zostaje „wydobyte” z tak na pierwszy rzut oka niepodobnych do siebie przypadków, jak klasyczny rachunek zdań z jednej, i algebra zbiorów z drugiej strony. Pojęcie grupy zostaje „wydobyte” z takich struktur, jak zbiór liczb całkowitych z dodawaniem, zbiór liczb 0 i 1 z dodawaniem *modulo* 2, i bardzo wielu innych jeszcze struktur. Wielce zaś abstrakcyjne matematyczne pojęcie kategorii⁴⁸ zostaje „wydobyte” z całego bogactwa dziedzin, czy, jak pod wpływem Riemanna nazywał to Husserl, „rozmaitości”⁴⁹ (*Mannigfaltigkeit*) matematycznych, na przykład grup z homomorfizmami, przestrzeni topologicznych z homeomorfizmami, zbiorów z bijekcjami, i wielu innych. Podobne postępowanie możliwe jest i w semantyce (stosuje je również Husserl w *Badaniach*): chcąc określić, co to jest sąd, można powiedzieć, że jest to coś, co wiele zewnętrznie (tj. jako twory fonetyczne czy graficzne) niepodobnych do siebie zdań, ma ze sobą wspólne. Na przykład, zdania „*ex abundantia [...] cordis os loquitur*”, „*wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über*” i „z obfitości serca usta mówią mają ze sobą coś wspólnego, a jest to jeden i ten sam sąd, który wyrażają⁵⁰, chociaż fonetycznie i graficznie nie mają ze sobą właśnie *nic* wspólnego.

Dużo trudniej jednak, niż w matematyce, jest tutaj powiedzieć *explicite*, czym jest to coś wspólnego, co mają ze sobą te tak niepodobne do siebie twory językowe – trzeba tu polegać na intuicji tych, którzy tego czegoś wspólnego się właśnie dopatrzili. Jest to, być może, pewien rys irracjonalizmu w semantyce, czy w fenomenologii; Husserl mówi niekiedy, że to czy tamto jest „fenomenologiczną” (czyli dostępną tylko tego rodzaju intuicji) cechą odróżniającą coś od czegoś. Na przykład, „intencja znaczeniowa” (*Bedeutungsintention*⁵¹) czyli odpowiedni akt intencjonalny,

⁴⁸ Dobrym nowoczesnym wprowadzeniem w teorię kategorii jest książka Mac Lane'a i Moordijka; zob. Literatura.

⁴⁹ Hua XVIII, 250n.

⁵⁰ Mt 12, 34. Jeżeli rzeczywiście wyrażają jakiś jeden i ten sam sąd. Dr M. Luter grzmiał przeciwko zasadniczej, jego zdaniem, błędności przedkładanego przez jakichś „osłów” (*Esel*) sformułowania „*Aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund*”, sugerując, że znaczyłoby to coś jak „z powodu nadmiaru serca przemawiają usta”, i szczycił się swoim rozwiązaniem podanym wyżej (*Sendbrief vom Dolmetschen*, 159n.). Filologowie stosownych specjalności powiedzą nam, być może, czy sformułowanie łacińskie (Wulgaty), czy greckie: „*ek [...] tou perisseúmatos tês kardías tò stóma laleí*” wyraża istotnie ten sąd, który ma wyrażać – bo być może są to również kalki jakiegoś zwrotu semickiego. Z dostępnych autorowi tłumaczeń większość trzyma się niewolniczo wzorca łacińskiego i greckiego; jedynie szwedzki *Nya Testamentet* tłumaczy bardziej, być może, naturalnie: „*Vad hjärtat är fullt av, det talar ju munnen*”: „to przecież mówią usta, czego pełne jest serce”. Do problemu zilustrowanego tym przykładem jeszcze powrócimy.

Po przykład zastosowania tej metody na materiale zaczerpniętym z różnych języków zob. Hua XIX/I, 52.

⁵¹ Hua XIX/I, 47. Cudzysłów w oryginale.

dołączający się w pewien szczególny sposób⁵², do spostrzeżenia znaku jako pewnego przedmiotu fizycznego (np. akustycznego), czyni taki właśnie przedmiot wyrażeniern⁵³. Gdzie indziej z kolei Husserl przyznaje, że tę czy inną różnicę tego rodzaju znajduje „najoczywistszą”⁵⁴. Trudno się później dziwić, że filozof miary i kroju Moritza Schlicka zarzuca Husserlowi irracjonalizm (zob. nota 10); trudno jest wszakże też i zaprzeczyć, że twór fizyczny „ex abundantia cordis os loquitur” i twór fizyczny „*Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über*” mają bardzo wiele – dzięki geniuszowi dr Lutra – wspólnego, jakkolwiek trudno byłoby powiedzieć pozytywnie, jawnie, i wyraźnie, czym to coś jest.

Podobnie jest i z materią aktu. Daremnie jest, jako się już rzekło, dociekać, czym materia aktu jest „sama w sobie”, w oderwaniu od funkcji, którą ma spełnić, określonej w powyższym cytacie. W uzupełnieniu tego cytatu można tylko o niej powiedzieć, że jest ona tym

składnikiem przeżycia aktowego, które też może dzielić z aktami o innej zupełnie jakości [p. niżej – W. Ż.]. Uwydatnia się on (ten składnik – W. Z.) więc najwyraźniej tam, gdzie ustalamy szereg tożsamości, między których członami zmienia się jakość aktu, podczas, gdy materia pozostaje identycznie ta sama. (...) Kto sobie przedstawia, że na Marsie są istoty rozumne, przedstawia sobie to samo, co przedstawia sobie ktoś, kto stwierdza na Marsie są istoty rozumne, i znów to samo, co ktoś, kto pyta *czy na Marsie są istoty rozumne?*, albo też, kto sobie życzy *obyż na Marsie były istoty rozumne!* itd.⁵⁵

Cóż – po stu latach od wydania *Badań logicznych* problematyka istnienia istot rozumnych na Marsie nie straciła – odnosimy wrażenie – wiele na aktualności,

⁵² W jaki? Zob. Hua XIX/II, 558nn. Z problemem tym zmagali się heroicznie ci spośród klasyków Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, którzy teorię Husserla z *Badań* w jakimś stopniu przejęli. Zob. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, 233n.

⁵³ Ibidem, Subtelna różnica dzieli przy tym przedmioty fizyczne, które tylko wyglądają na stowarzyszalne z „intencją znaczeniową”, jak „abrakadabra”, i takie, które pretendują do takiej stowarzyszalności, ale pretensji tej nie mogą zrealizować z powodów pewnych wewnętrznych niezgodności – jak, na przykład, „zielone jest lub” (Hua XIX/I, 59).

⁵⁴ „Nichts kann ich evidenter finden, als den hierbei hervortretenden Unterschied zwischen Inhalten und Akten, spezieller zwischen Wahrnehmungsinhalten im Sinne von darstellenden Empfindungen und Wahrnehmungsakten im Sinn der auffassenden und dann noch mit verschiedenen überlagerten Charakteren ausgestatteten Intention” (Hua XIX/I, 397). Do wyluszczonej tu różnicy przyjdzie nam jeszcze powrócić.

⁵⁵ „[E]ine Komponente des konkreten Akterlebnisses, welche dieses mit Akten ganz anderer Qualität gemeinsam haben kann. Sie tritt also am klarsten hervor, wenn wir eine Reihe von Identitäten herstellen, in welchen die Aktqualitäten wechseln, während die Materie identisch dieselbe bleibt. [...] Wer sich vorstellt, *es gebe auf dem Mars intelligente Wesen*, stellt dasselbe vor wie derjenige, der aussagt, *es gibt auf dem Mars intelligente Wesen*, und abermals wie derjenige, der fragt, *gibt es auf dem Mars intelligente Wesen?*, oder wie derjenige, der wünscht, *möge es doch auf dem Mars intelligente Wesen geben!* usw.” (Hua XIX/I, 426).

jakkolwiek w odniesieniu do ostatniego z cytowanych wyżej aktów intencjonalnych, tj. życzenia *obyż były!*, przedmiotem żywszego zainteresowania zdaje się obecnie być raczej Ziemia. Jakość aktu (*Aktqualität*) – pozostająca tu całkowicie poza zakresem naszego zainteresowania – to ta jego cecha, która sprawia, że jest on, np., życzeniem, pytaniem, twierdzeniem, czy „tylko przedstawieniem” (*bloße Vorstellung*) (zob. nota 34)⁵⁶. Powyższy cytat trudno uzupełnić czymkolwiek bardziej treściwym – jest to jeden z najbardziej wyrazistych (*prägnant* – jakby powiedział Husserl⁵⁷) opisów fenomenologicznych materii (materyj aktów w ogóle), jaki mistrz z nadsoławskiego grodu w ogóle na kartach swoich *Badai* przedstawił.

Pod jednym wszakże względem mistrz ów wyraża się jednoznacznie i zdecydowanie: materia aktu jest stała nie tylko przy różnych jakościach, ale i przy różnych okazjach, a przede wszystkim różnych podmiotach ten sam akt spełniających. Zdanie „ π jest liczbą przestępną”⁵⁸ – uczy Husserl – na przykład, znaczy we wszelkich swoich różnorodnych użyciach, przez tę samą osobę w różnym, i przez różne osoby zarówno w tym samym, jak i w różnym czasie, jedno i to samo w najściślejszym sensie tego słowa⁵⁹. Nie bez pewnego wzruszającego patosu powiada on też, na przykład, że prawda – czyli, jak już wiemy, pewna cecha aktów naocznych – nie przysługuje właściwie aktom tym jako pewnym epizodom naszego życia psychicznego, ale ich

samotożsamej treści, temu idealnemu czy ogólnemu czemuś, co mamy na myśli, gdy mówimy: poznaje, że $a+b=b+a$, i niezliczeni inni poznają to samo⁶⁰.

Ta „samotożsama treść” (*der identische Inhalt*) to właśnie materia. To – z retorycznego punktu widzenia niemal przesadne – obstawanie przy identyczności materii na wskroś aktów opierających się na „tych samych”⁶¹ – w sensie identyczności gatunkowej, tj. w tym, w jakim można powiedzieć, że w słowie „matka” są *dwa* wystąpienia *tej samej* litery, albo, że w tym akapicie *to samo* słowo, a mianowicie „słowo”, wystąpiło *dwa* razy – łatwo zrozumieć, jeśli się weźmie pod uwagę, że *Badania logiczne* mają przecież być nie studium jakichś osobliwości sylogizmów czy trybów wnioskowania, ale ulepszoną wersją bolzanowskiej *Wissenschaftslehre*⁶². Taka teoria nauki musi się przecież wznosić na założeniu, że jest w ogóle coś stałego, co naukę stanowi; a jeśli nie są to, skądinąd zmienne, kształty napisów,

⁵⁶ Hua XIX/I, 425nn.

⁵⁷ Zob. np. Hua XVIII, 99.

⁵⁸ Hua XIX/I, 104n.

⁵⁹ „[I]m strengsten Sinne des Wortes”. Hua XIX/I, 105.

⁶⁰ „[D]em identischen Inhalte [...], dem Idealen oder Allgemeinen, das wir alle im Auge haben, wenn wir sagen: ich erkenne, daß $a+b=b+a$ ist, und unzählige andere erkennen *dasselbe*”. Hua XVIII, 126, 155. Zob. też Hua XIX/I, 49.

⁶¹ Zob. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, 70n. Zob. też Hua XIX/I, 458.

⁶² Zob. np. Hua XVIII, 179, 233n.

znajdujących się w publikacjach naukowych⁶³, ani też zmienne i płynne cechy przeżyć psychicznych naukowców – tu się przejawia antypsychologizm Husserla z *Badani* – to może to być najłatwiej właśnie „to samożsane, idealne czy ogólne coś, co mamy na myśli, gdy mówimy « $a+b=b+a$ », albo „ $2 \times 2 = 4$ ”⁶⁴.

Można tu wprawdzie podnieść tę trudność, że jeśli materia aktów wyrażonych językowo jest stała, bez względu na to, kto i kiedy je spełnia, jeżeli tylko rozumie język, w którym zostały wyrażone⁶⁵, to nie wiadomo, czy to samo dotyczy również i innych aktów⁶⁶. Na przykład, Husserl przyznaje sam, że wyobrażenie pustyń lodowych Grenlandii, które ma, jest inne od wyobrażenia tychże pustyń, żywionego przez Nansena⁶⁷. Można by tu zasugerować, że dzieje się tak dlatego, iż nauczyciel z Halle akurat pustyniami lodowymi Grenlandii zbyt szczegółowo się nie zajmował (zaniedbując ową tak doniosłą dyscyplinę, jaką jest glacja–dezertologia transcendentálna), i z tego powodu nie spełnił zbyt wielu aktów „sygnitywnych” na te pustynie skierowanych, tylko o nich – i to w najlepszym razie! – bezgłośnie myśląc, i że gdyby między nim i Nansenem doszło było do serii narad na temat pustyń lodowych Grenlandii, wówczas i „to idealne czy ogólne coś”, co mają na myśli on i Nansen, gdy mówią „pustynie lodowe Grenlandii”, byłoby „samożsane” (*identisch*). W rzeczy samej, Husserl zdaje się myśleć, że aktów wprawdzie nie naocznych, ale i nie sygni(fika)tywnych (w etymologicznym sensie tego słowa) – nie ma, a w każdym razie nie ma ich na tyle, by warto było się nimi zajmować, i że każdy akt intencjonalny ma „podpórkę” (*Stütze*) w postaci takiego czy innego znakopodobnego tworu fizycznego⁶⁸. I w takim wszakże jednak wypadku można mieć uzasadnione wątpliwości, czy to jednolite rozumienie znaku, do którego Husserl tak ogromną przywiązuje wagę, nie jest możliwe również i dzięki temu, że taka jednolita i uniwersalna materia w jakiś sposób „preegzystuje” w stosunku do aktów sygnitywnych, którym nadaje znaczenie (jest *bedeutungsverleihend*), i że zarówno to każdorazowe „ja”, jak i ci „wszyscy inni”, którzy poznają „to samo”, poznają to samo, ponieważ wiedzą co poznawać, to jest, wiedzą, jaką materią ożywić akt produkcji, czy recepcji danego znaku. Na tych tendencyjnych, bo pochodzących z matematyki, przykładach, które podaje Husserl: „ π jest liczbą przestępną” czy „wszystkie trzy wysokości trójkąta przecinają się w jednym punkcie” nie widać tego zbyt wyraźnie, ale weźmy choćby powyższy (patrz nota 50.) przykład z Ewangelii: „*Aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund*” znaczy – jak twierdzi ks. dr M. Luter,

⁶³ Zob. uwagi pod adresem formalizmu à la Hilbert – Hua XIX/I, 73n. Ten wątek „dążeń fenomenologa” wydaje się być o wiele mniej znany niż jego walka z psychologizmem, lub nawet ginąć całkiem w cieniu tego ostatniego.

⁶⁴ Hua XVIII, 126.

⁶⁵ Pewną trudność stanowią tu wyrażenia okazjonalne, którymi Husserl zajmuje się nieco szerzej w paragrafie 26. pierwszej *Badania* (Hua XIX/I, 85–92).

⁶⁶ Ale zob. Hua XIX/II, 592n.

⁶⁷ Hua XIX/I, 432.

⁶⁸ Zob. np. Hua XIX/II, 619.

który swoim mistrzowskim tłumaczeniem całej *Biblii* dowiódł, że rozumiał się niejako na sztuce dopasowywania materij do aktów sygnitywnych – jeżeli w ogóle cokolwiek, to: „z powodu nadmiaru serca przemawiają usta”, lub „usta mówią, bo serce jest za duże” – nie zaś to, co ma znaczyć, czyli „*wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über*” („z ust wychodzi to, czego pełne jest serce”). A zresztą i husserlowskie „ $a+b=b+a$ ” może być rozumiane rozmaicie, w zależności do tego, jakie działanie chce się rozumieć przez „+” (po to, by o nim twierdzić, że jest przemienne).

Ale nie koniec na tym. Husserl obstaje z jednej strony przy stałości materii na wskroś różnorodności aktów spełnianych przez jedną osobę w różnych czasach i przez różne osoby w jednym czasie i w różnych czasach, ale przy okazji i przy niezależności materii tych aktów od „doznań i fantazmatów” (*Empfindungen und Phantasmen*)⁶⁹, które przy nich są tylko „przeżywane” (*erlebt*), ale nie są same przedmiotami intencjonalnymi⁷⁰. Te doznania i fantazmaty – „dane zmysłowe” lub „wyobrażeniowe”⁷¹ – mają natomiast inną ważną rolę do spełnienia: one to właśnie są tym, co odróżnia akty nienaoczne od naocznych⁷² (to kolejne zastosowania husserlowskiej metody kontrastów). To ona nadaje aktom naocznym „pełnię” (*Fülle*)⁷³ – przy tym wobec nich materia aktu pełni rolę „sensu ujęcia” (*Auffassungssinn*)⁷⁴: one są jakby arystotelesowską materią, a husserlowska materia – formą, organizujące je – te doznania i fantazmaty – do bycia reprezentantem tej to a nie innej naoczności (oto dłaczego stwierdziliśmy wyżej, że słowo „materia”, tak, jak je używa Husserl, nasuwa niewłaściwie ze wszech miar skojarzenia umysłem wykształconym na arystotelizmie). Husserl nazywa je też „reprezentantami” lub „treściami reprezentującymi”⁷⁵. Treści reprezentujące spełniają przy tym pewną funkcję deiktyczną, a mianowicie: kierują naoczność na *ten tu oto* przedmiot⁷⁶.

Jak dwie różne jakości (*Qualität*) mogą towarzyszyć tej samej materii – np. jakość „sąd” w „na Marsie istnieją istoty rozumne” i jakość „życzenie” w „obyż na Marsie istniały istoty rozumne!”, i jak dwie różne materie mogą towarzyszyć tej

⁶⁹ Hua XIX/I, 525, Hua XIX/II, 610. Czasem nazywa je też „jakościami zmysłowymi” (*Sinnesqualitäten*) (Hua XIX/I, 699).

⁷⁰ Zob. np. Hua XIX/I 36 (nota **), 165n., 358, 396, 399, 525n., Hua XIX/II, 708. „Dane są nam przedmioty, ale nie przez samo przeżywanie, które jest samo w sobie ślepe” („gegeben sind uns Gegenstände aber nicht durch bloßes Erleben, das in sich blind ist”) (Hua XIX/II, 705).

⁷¹ Husserl wprowadza tu różnicę między jednymi a drugimi, dla naszych celów jednak nie jest ona istotna, i w dalszym ciągu autor będzie ją pomijał. Zob. Hua XIX/ II, 608–610, 620, 622, 626.

⁷² Zob. np. Hua XIX/I, 406, 474, 522–527, Hua XIX/II, 600n., 700.

⁷³ Np. Hua XIX/II, 606n., 700.

⁷⁴ Hua XIX/I, 430n. Czasami nazywana jest też „apercepcją” – np. Hua XIX/I, 360n., 395nnn.

⁷⁵ Hua XIX/II, 525, 676.

⁷⁶ Hua XIX/I, 511.

samej jakości – np. jakości „życzenie”: „obyż na Marsie istniały istoty rozumne!” i „obyż na Ziemi istniały istoty rozumne!”, tak i „reprezentanty” mogą występować lub nie występować z tą samą materią bez różnicy dla tej ostatniej. Jest to bardzo ważny punkt husserlowskiej teorii poznania, i słusznie podkreśla go Póltawski⁷⁷. Bez niego nie można zrozumieć nacisku, jaki Husserl ciągle kładzie na „fundamentalne rozróżnienie między intencjami pustymi a wypełnionymi”⁷⁸. Te „doznania i fantazmaty”, które wystarczą do wydania sądu „w moim ogrodzie teraz wlatuje kos”, wystarczą też do wydania innych sądów, np. „to jest czarne”, albo „czarny zwierz wzbija się w powietrze”⁷⁹. Husserl zgodziłby się zapewne, że wittgensteinowska króliko–kaczka jest doskonałym przykładem niezależności treści reprezentujących od materii – to, co dociera do naszego oka jest dokładnie tym samym w akcie widzenia kaczki i w akcie widzenia królika. Lub: to, co się przed chwilą wydawało pozbawioną znaczenia arabeską po chwili okazuje się napisem⁸⁰. A znów tożsamość materii na wskroś aktów o różnych treściach reprezentujących ilustruje nie tylko powyższy przykład różnic między Husserlowymi i Nansenowymi „fantazmatami” związanymi z pojęciem lodów Grenlandii, ale i ten oto:

Gdy słyszę nazwisko „Bismarck”, to dla rozumienia tego słowa w jego jednolitym znaczeniu jest zupełnie obojętne, czy owego wielkiego męża wyobrażam sobie w kapeluszu o miękkim rondzie i w płaszczu, czy w mundurze kirasjerów, [i] czy w ogóle fantazja podsuwa mi jakiegokolwiek unaoczniające obrazy⁸¹.

Czasami sprawy osiągają wyższy stopień komplikacji: Te „doznania i fantazmaty”, które przed chwilą jeszcze pozwalały nam widzieć – przykład, który przypomina nam, że naoczność spostrzeżenia zmysłowego nie musi być wcale werydyczna, mimo wszystko, co Husserl mówi o „cielesnej” w niej „samoobecności przedmiotu” – jakąś „mile kiwającą nam, nieznaną damę”⁸², za chwilę zostają ujęte jako reprezentanty aktu innej naoczności, mianowicie tej, w której dana jest nam woskowa kukła, takąż to właśnie damę przedstawiająca. Różnica, zdaniem Husserla, jest tu wyłącznie w jakości – raz jest to materia spostrzeżenia, raz „fikcji perceptywnej”⁸³, choć można mieć wątpliwości, czy w widzeniu kukły przedstawiającej damy nie ma jakiegoś naddatku materii nad widzeniem (iluzorycznym, w danym wypadku) samej damy; i Husserl daje pewne podstawy do takiego przy-

⁷⁷ Świat, spostrzeżenie, świadomość, 70n.

⁷⁸ „[D]iese fundamentale Unterscheidung zwischen anschauungsleeren und erfüllten Bedeutungsintentionen“ (Hua XIX/I, 44).

⁷⁹ Hua XIX/II, 550.

⁸⁰ Hua XIX/I, 398.

⁸¹ „Wenn ich den Namen *Bismarck* höre, so ist es für das Verständnis des Wortes in seiner einheitlichen Bedeutung völlig gleichgültig, ob ich mir den großen Mann im Schlapphut und Mantel oder in Kürassieruniform, ob ich mir ihn nach Maßgabe dieser oder jener bildlichen Darstellungen in der Phantasie vorstelle”. Hua XIX/I, 103.

⁸² „(Wir) begegnen [...] einer lebenswürdig winkenden, fremden Dame” (Hua XIX/I, 458n.).

⁸³ Hua XIX/I, 460.

puszczenia⁸⁴. Ale może chciałby on powiedzieć, że w „fikcji perceptywnej” żadnego widzenia (sposrzeżenia) kukły w ogóle nie ma⁸⁵. Jakikolwiek metamorfozy miałyby tu naprawdę zachodzić, trzeba stwierdzić, że na wskroś ich wszystkich utrzymują się te same „doznania”, „treści przeżyte” (*erlebte Inhalte*).

Husserl powtarza wprawdzie wielokrotnie, że swoboda, z jaką materia, czy „sens ujmujący” aktu, może ujmować przynależne do tego aktu treści reprezentujące, choć wielka, nie jest bezgraniczna⁸⁶, ale już samo bogactwo form możliwego opisu tej samej prostej sytuacji, jakie kryje w swojej skarbnicy język potoczny – i to form bynajmniej nie werbalnie tylko odmiennych – wskazuje na to, że swoboda ta jest jednak znaczna, i że trudno byłoby znaleźć takie treści reprezentujące, które niejako wymuszałyby akty określonej tylko materii. Być może jest to, mimo wspomnianych wyżej granic, zasadniczo niemożliwe.

Przy wszystkich tych komplikacjach trzeba pamiętać, że jeżeli dla Husserla materia aktu i znaczenie wyrażenia „ożywianego” do bycia wyrażeniem (a nie tylko tworem fizycznym) są ściśle ze sobą powiązane – to przecież właśnie obrazy towarzyszące użyciom wyrażeń, i inne tego rodzaju „treści”, *nie są* dla Husserla znaczeniami wyrażeń. A za tym stanowiskiem przytacza morawski nauczyciel liczne i mocne argumenty, w które autor nie może tu jednak wchodzić⁸⁷.

Przedmioty kategorialne

Autor nie potrafi wyjaśnić, skąd wzięło się u Husserla pojęcie „kategorii”, ani jaką ma dokładnie treść⁸⁸. Mistrz z Halle mówi czasem o kategoriach pojęć⁸⁹, czasem o niektórych pojęciach *jako* o kategoriach⁹⁰, czasem o kategoriach przedmiotów, a czasem o związkach między jednymi a drugimi⁹¹. Cobb–Stevens przypisuje

⁸⁴ Mówi on, m.in.: o „diese Wahrnehmungstendenz [...] in ihrer Richtung auf die winkende Dame von seiten der mit ihr sich partiell deckenden, aber sie nach den anderen Momenten ausschließenden Wahrnehmung der Puppe (des Dinges aus Wachs usw.)” (Hua XIX/I, 460).

⁸⁵ Cytat przytoczony w przypisie 84. zdaje się temu przypuszczeniu oczywiście przeczyć. Ale patrz Hua XIX/I, 459: „Die Wahrnehmung des Puppendinges ist also nicht Unterlage eines Abbildungsbewußtseins; vielmehr erscheint bloß in eins mit der Puppe zugleich die Dame: zwei perzeptive Auffassungen, bzw. zwei Dingerscheinungen durchdringen sich, nach einem gewissen Erscheinungsgehalt sich sozusagen deckend”.

⁸⁶ Np. Hua XIX/II, 618, 621, 622, 697. Kwestia stopni i granic swobody treści reprezentującej wobec materii *vel* sensu ujęcia przedmiotowego jest zagmatwana, i to zarówno rozpatrywana *secundum rem*, jak i *secundum mentem magistri Edmundi*. Słusznie zatrzymuje się nad nią Póltawski: zob. jego *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, 65n. wraz z przypisem 47.

⁸⁷ Zob. 2. rozdział pierwszego *Badania*: Hua XIX/I, 67–82.

⁸⁸ Zob. Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, 97.

⁸⁹ Np. Hua XVIII, 129, Hua XIX/II, 541

⁹⁰ Np. Hua XIX/II, 673, 709, 713.

⁹¹ Hua XVIII, 245, XIX/I, 101.

mu chęć odnowienia nauki Arystotelesa o kategoriach⁹², a równie dobrze, czy nawet lepiej, można by w husserlowskim „kategorialnym” upatrywać nawiązań do kategorii w sensie Kanta. Husserlowska nauka o tym, co kategorialne miała, podobno, doprowadzić do gramatyk kategorialnych Leśniewskiego, a ostatecznie i do „gramatyk uniwersalnych” Montague’a⁹³. W tych ostatnich, wątki semantyczne, gramatyczne, logiczne i ontologiczne spływają w jedno, niewykluczone więc, że płynność husserlowskich (w *Badaniach*) rozróżnień była tu heurystycznym błogosławieństwem.

W kontekście nauki o naoczności kategorialnej ważne jest nie tak bardzo słowo „kategoria”, jak słowo „kategorialny”. Naoczność bowiem kategorialna to taka, której przedmiot jest przedmiotem „kategorialnym”⁹⁴.

Przedmiotami zaś „kategorialnymi”, są np. bycie (w sensie egzystencjalnym, jak i predykatywnym oraz atrybutywnym)⁹⁵ oraz stany rzeczy⁹⁶. Te ostatnie są szczególnie ważne nie tylko ze względu na rolę, którą odgrywają we współczesnej filozofii – rolę fundamentalnej jakby kategorii ontologicznej⁹⁷ – ale również i z powodu owej „epistemologizacji” prawdy, którą tak krytykuje Póltawski (p. wyżej) – otóż stany rzeczy są właśnie przedmiotowymi korelatami sądów, które, jako oczywiste, miałyby być prawdziwe⁹⁸. Dalej, wśród przedmiotów „kategorialnych” mamy: kolekcje (agregaty) (*Inbegriffe*)⁹⁹, wielości, ogólności, liczności (*Anzahl*), przedmioty dyzjunktywne (tj. przedmioty o formie „A lub B”)¹⁰⁰, predykaty (pojęte ontologicznie, np. „bycie sprawiedliwym”)¹⁰¹ i kolektywne (tj. przedmioty o formie „A i B”)¹⁰², czy takie przedmioty jak „jedność wszystkich abstrakcyjnych momentów tworzących dany przedmiot konkretny”¹⁰³, lub „bycie pewnym dowolnym czymś” (*irgendein gewisses*)¹⁰⁴ – „bycie przedmiotem” w sensie Leśniewskiego (?).

⁹² W swoim artykule *Being and categorial intuition*.

⁹³ Buszkowski, *Logiczne podstawy gramatyk kategorialnych Ajdukiewicza–Lambeka*, 11.

⁹⁴ „Das Kategoriale gehört [...] zu den Gegenständen” (Hua XIX/II, 703).

⁹⁵ Hua XIX/II 665n

⁹⁶ Hua XIX/II, 666, 672.

⁹⁷ Zob. *Ontological investigations Johanssona, The situation in logic Barwise’a, A world of states of affairs* Armstronga i *Prawda i stany rzeczy* Biłata; Literatura.

⁹⁸ „Halten wir zunächst den eben angedeuteten Begriff der Wahrheit fest [tj. prawda jako przedmiotowy korelat oczywistości – W. Ż.] so ist die Wahrheit als Korrelat eines identifizierenden Aktes ein Sachverhalt, und als Korrelat einer deckenden Identifizierung eine Identität: die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem. Diese Übereinstimmung wird in der Evidenz erlebt [...]” (Hua XIX/II, 651n.). Emfaza Husserla; część emfazy usunięto.

⁹⁹ Hua XIX/II, 670.

¹⁰⁰ Hua XIX/II, 672, 676, 688

¹⁰¹ Hua XIX/II, 672

¹⁰² Hua XIX/II, 676, 688.

¹⁰³ Hua XIX/I, 286

¹⁰⁴ Hua XIX/I, 167n.

Specjalną grupę przedmiotów kategorialnych stanowią przedmioty ogólne, takie, jak czerwień czy trójkąt (w ogóle)¹⁰⁵. Przedmioty zaś inne niż kategorialne Husserl nazywa „absolutnymi”¹⁰⁶ – czasem też po prostu „przedmiotami”¹⁰⁷; rodzaj naczności natomiast, w których są one dane, Husserl określa jako „proste” (*schlicht*)¹⁰⁸. Czasami znów nazywa on je „zmysłowymi”¹⁰⁹ i „realnymi”, w odróżnieniu od kategorialnych, czyli „idealnych”¹¹⁰.

Przedmioty kategorialne są dalej, takie, że akty na nie skierowane powstają w wyniku „kategorialnego” formowania innych aktów¹¹¹ – przedmioty natomiast „proste” (*schlicht*) dane są „za jednym zamachem”¹¹² – ale to, co jest w ruch formowane, nie jest, jak mówi Husserl, formowane na sposób garncarza, który formuje glinę¹¹³. W kwestii znaczenia słowa „kategorialny” domysł autora jest więc taki, że przedmioty kategorialne to przedmioty, które powstają (mówiąc ontologicznie) lub są poznawane (mówiąc epistemologicznie) na bazie przedmiotów innych ontologicznych i epistemologicznych innych kategorii niż ich własne. Zrozumiałe więc, że przedmioty takie byłyby – jak Husserl powiada za Meinongiem – „przedmiotami wyższego rzędu”¹¹⁴. To bowiem, co robi garncarz, odbywa się w ramach jednej kategorii ontologicznej: z kawałka gliny robi on garnek; przy czym ten drugi, podobnie, jak ten pierwszy, jest kawałkiem gliny; ten pierwszy – uformowanym

¹⁰⁵ Hua XIX/II, 690–693. Zob. też Hua XIX/I, 166n.

¹⁰⁶ Hua XIX/II, 654

¹⁰⁷ W przypisie oznaczonym gwiazdką na s. 45 w Hua XIX/I, 45 (pierwsze *Badanie*, par. 9.) Husserl tłumaczy, że niekiedy używać będzie wyrażenia *Gegenständlichkeit* w odniesieniu do takich „przedmiotów w sensie rozszerzonym”, jak stany rzeczy, czy cechy. Rzadki to u Husserla rodzaj skrupułów terminologicznych. Te „przedmioty w sensie rozszerzonym” nazywa też czasem, pod wpływem Meinonga, „*Objektive (des Meinens)*”, np. Hua XIX/I, 168.

¹⁰⁸ Np. Hua XIX/II, 674, 676, 686, 689, 694, 706.

¹⁰⁹ Tendencją jest tu utożsamienie tego co, niekategorialne, proste (*schlicht*) z tym, co zmysłowe (*sinnlich*); zob. np. Hua XIX/II, 703–705. Ale – pomijając już kwestię uwarstwienia aktów kategorialnych: akt, na którym się jakiś inny akt kategorialny wspiera, może przecież sam być kategorialny – na s. 706 Hua XIX/II (par. 58. *szóstego Badania*) Husserl odwraca nagle kolejność i nazywa spostrzeżenie aktu intencjonalnego (dopelniać przedmioty) „zmysłowym”, ponieważ jest proste (tj. niekategorialne): „das Wahrnehmen eines wie immer beschaffenen Aktes oder Aktmomentes oder Aktkomplexes heißt ein sinnliches Wahrnehmen, weil es ein schlichtes Wahrnehmen ist”. Sprawa nie jest więc prosta.

¹¹⁰ Np. Hua XIX/II, 674, 684, 731

¹¹¹ Zob. np. Hua XIX/II, 660, 662n., 674n, 678n, 681–685, 705n., 715.

¹¹² Dotyczy to przynajmniej przedmiotów spostrzeżenia zmysłowego, ale zob. komplikacje ze „zmysłowością” wzmiankowane w nocie 109: „[i]n der sinnlichen Wahrnehmung erscheint uns das »äußere« Ding in einem Schlage, sowie unser Blick darauf fällt. Ihre Art, das Ding als gegenwärtiges erscheinen zu lassen, ist eine schlichte” (Hua XIX/II, 676); *emfaza Husserla*.

¹¹³ Hua XIX/II, 715.

¹¹⁴ „Gegenstände höherer Ordnung” (Hua XIX/II, 676, 684, 705).

w jakiś sposób nieużyteczny i nieprzydatny (chyba że do dalszego formowania), ten drugi natomiast – uformowany w sposób użyteczny i przydatny na przykład do przechowywania płynnych czy półpłynnych potraw, czy temu podobnych mało wątpliwych celów. Z tego też powodu garniarzowi nie jest potrzebna do pracy żadna znajomość ontologii.

Przedmiot „kategorialny” byłby więc – zgodnie z tym domysłem – czymś takim, jak zjawisko „klimatyczne”, takie, jak np. ocieplenie globalne, które nazywamy „klimatycznym” nie dlatego, że ma miejsce w ogóle w jakimś klimacie (bo wówczas i rozmnożenie się zwierzęcia, i bunt przeciwko prawowitej władzy, i występowanie diamentów byłyby zjawiskami klimatycznymi), ale dlatego, że polega między innymi na przemianie jednej formy klimatu w inną, lub przynajmniej na zasadniczej jakiejś przemianie istniejącej formy klimatu.

Reprezentant przedmiotów kategorialnych

Oprócz aktów „pustych” skierowanych na przedmioty kategorialne istnieją akty naoczne, na takie właśnie przedmioty skierowane. To zdanie wyraża główną przesłankę doktryny naoczności kategorialnej, i jeżeli ktoś chciałby je negować, to nie ma powodu czytać dalej niniejszego eseju. A negować ją można, bo przecież niejednokrotnie negowano samą możliwość „widzenia” (przez co rozumiano pewien rodzaj naoczności) przedmiotów kategorialnych tych czy innych rodzajów – np. związków przyczynowych. Być może, ktoś, kto chciałby doktrynę Husserla odrzucić *a limine* jako bezprzedmiotową mógłby posłużyć się następującą strategią: podzielić przedmioty zwane kategorialnymi na jakieś rodzaje, czy klasy, i następnie powiedzieć, że jeśli przedmioty jednego rodzaju – np. związki przyczynowe własnie, „istoty”, „wartości”, cechy „nienaturalne”, takie, jak dobro, czy zło moralne, piękno, czy cokolwiek jeszcze innego – są niedostępne w żadnego rodzaju naoczności, to inne, jak np. stany rzeczy typu „gotuje się mleko”, czy „pada deszcz” są dostępne w zupełnie zwykłej naoczności zmysłowej. Byłoby tu też miejsce na dyskusję co do tego, jaki rodzaj przedmiotów gdzie tu należy; na przykład, związek przyczynowy mógłby się okazać – jak u Alberta Michotte’a – przedmiotem naoczności zwykłej (*schlicht*)¹¹⁵. Z drugiej strony, można Husserlowi zarzucić, że tego rodzaju bezpośredniego poznania, w jakim – w niektórych przynajmniej wypadkach – uprzyśtępniają się nam przedmioty kategorialne, nie należałoby nazywać „naocznością” (*Anschauung*), ani w ogóle w żaden taki sposób, który sugerowałby jakieś daleko idące podobieństwo do widzenia (zmysłowego). Jest to szczególnie postać pewnego ogólnego problemu epistemologicznego, który wyraża się pytaniem: Dlaczego przeciwstawiać *terminologicznie* empiryzm – aprioryzmowi, skoro jeśli ten ostatni przyjmuje jakieś inne niż doświadczenie źródła poznania, to je też można nazwać „doświadczeniem” (*sui generis*, czy tp.)¹¹⁶? Otóż Husserl zastrzegł się, że

¹¹⁵ Zob. Smith, *Gestalt Theory*, 32n.

¹¹⁶ Na problem ten zwrócił autorowi uwagę pan mgr Marek Pepliński z Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.

jest całkiem świadom rozszerzenia pojęcia naoczności, którego się „dopuszcza”, wprowadzając pojęcie naoczności kategoryjalnej¹¹⁷. Na wymieniony właśnie problem miał jednak odpowiedź: Tego rodzaju poznanie nazywamy „naocznością”, ponieważ jego przedmioty, przynajmniej w elementarnych wypadkach, są indywidualne i czasowe¹¹⁸. Obrus jest kolorowy – ten obrus, i teraz; po kilkunastu następnych praniach będzie szary. Inne obrusy są już od dawna takie właśnie.

Zanim jednak odrzucimy naukę mistrza z Halle *a limine*, zrobimy dobrze, zapoznając się z nią nieco głębiej. Zacząć tu można od takiego to stwierdzenia:

Chociaż odnosi się ono [adagium Kanta, że „byt nie jest orzecznikiem realnym” – W. Ż.] do bytu w sensie egzystencjalnym [...] to jednak możemy posłużyć się nim tak samo w odniesieniu do bytu w sensie orzecznikowym i atrybutywnym. W każdym razie wyraża ono dokładnie to, co chcemy tutaj objaśnić. Mogę widzieć barwę, ale nie bycie barwnym. Mogę czuć gładkość, ale nie bycie gładkim. Mogę słyszeć dźwięk, ale nie bycie dźwięczącym. Bycie nie jest niczym w przedmiocie, nie jest żadną jego częścią, żadnym inherującym w nim momentem; żadną jakością czy natężeniem, żadną tak czy inaczej pojętą cechą konstytutywną. Ale bycie nie jest również niczym *przysługującym* przedmiotowi, i tak jak nie jest realną cechą wewnętrzną, nie jest i realną cechą zewnętrzną, i w ogóle nie jest żadną „cechą” w sensie realnym. Gdyż bycie nie dotyczy też *przedmiotowych* form jedności, jakie jednoczą przedmioty w przedmiotach obszerniejszych, barwy w kształtach barwnych, dźwięki w akordach, rzeczy materialne w obszerniejszych rzeczach materialnych lub uszeregowaniach takich rzeczy (ogrody, ulice, świat zewnętrzny, jakim się jawi). W tych przedmiotowych formach jedności mają swe korzenie zewnętrzne cechy rzeczy, ich „na prawo”, „na lewo”, „góra” i „dół”, „głośno” i „cicho”, wśród których naturalnie nie znajdujemy ich „jest”¹¹⁹.

Jeżeli więc widzę, że ten oto obrus *jest* barwny – tj. widzę pewien stan rzeczy – a to dzięki temu, że widzę obrus, i widzę jego barwę czy barwy, to *co jeszcze wi-*

¹¹⁷ Hua XIX/II, 670nn.

¹¹⁸ Hua XIX/II, 672.

¹¹⁹ „Das Sein ist kein reales Prädikat. Bezieht er [tzn. to adagium, *der Spruch* – W. Ż.] sich auch auf das existenziale Sein, [...] so können wir ihn doch nicht minder für das prädikative und attributive Sein in Beschlag nehmen. Jedenfalls meint er genau das, was wir hier klarlegen wollen. Die Farbe kann ich sehen, nicht das Farbige–sein. Die Glätte kann ich fühlen, nicht aber das Glatt–sein. Den Ton kann ich hören, nicht aber das Tönend–sein. Das Sein ist nichts *im* Gegenstände, kein Teil desselben, kein ihm einwohnendes Moment; keine Qualität oder Intensität, aber auch keine Figur, keine innere Form überhaupt, kein wie immer zu fassendes konstitutives Merkmal. Das Sein ist aber auch nichts *an* einem Gegenstände, es ist wie kein reales inneres, so auch kein reales äußeres Merkmal und darum im realne Sinne überhaupt kein »Merkmal«. Denn es betrifft auch nicht die sachlichen Einheitsformen, welche Gegenstände zu umfassenderen Gegenständen verknüpfen, Farben zu Farbengestalten, Töne zu Harmonien, Dinge zu umfassenderen Dingen oder Dingordnungen (Garten, Straße, phänomenale Außenwelt). In diesen sachlichen Einheitsformen gründen die äußeren Merkmale der Gegenstände, das Rechts und Links, das Hoch und Tief, das Laut und Leise usw., worunter sich so etwas wie das Ist natürlich nicht findet”. Hua XIX/II, 665n. Większość emfazy usunięto, z wyjątkiem tego, co pozostało w powyższym tłumaczeniu.

dzę, skoro ponadto widzę jeszcze, że obrus jest barwny? Nikt nie zechce przecież negować, że widząc, iż obrus jest barwny, widzę obrus, i widzę jego barwę lub barwy – chociaż nie na nich skupiam swoją uwagę, a tylko właśnie na tym, że obrus jest barwny. Mimo to, o tym, że obrus jest barwny, nie potrzebuję – tak myśli Husserl, w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem, jak się zdaje – wnioskować, czy jakoś inaczej pośrednio tego dociekać, ale jest mi to dane bezpośrednio, w „cielesnej”, chciałoby się powiedzieć, „samoobecności”¹²⁰. Jeżeli więc powiedzieć za Husserlem¹²¹, że akt widzenia tego stanu rzeczy, że ten obrus jest barwny (albo: że pewien obrus jest barwny) jest „ufundowany” na aktach widzenia obrusu i aktach widzenia jego barw(y) – „ufundowany” w sensie relacji strukturalnej zależności, przedstawionej w *Badaniu* trzecim¹²² – to można zapytać: na czym jeszcze? Na jakich jeszcze aktach?

Husserl zakłada, jak się wydaje, nie tylko, że takie akty istnieją, ale że są to akty w jakiś sposób naoczne. Zdaje się on rozumować: jeżeli mamy naoczność obrusu, i naoczność jego barw(y), to one obie razem wzięte nie dają jeszcze naoczności tego, że obrus jest barwny. Niech to się nazywa „założeniem 1.” Potrzebny jest jeszcze inny akt, na którym, oprócz tego, że na dwu właśnie wspomnianych naocznościach, ufundowane byłoby widzenie, że obrus jest biały. Niech to będzie „założeniem 2.” Dalej, ten nowy akt musi być aktem *naocznym* („założenie 3.”). Stąd, akt ten musi mieć swoje reprezentanty – niech to się zwie „założeniem 4.” Jest ono logicznie zależne od – jak chcemy to nazwać – „założenia 5.”, mówiącego, że *wszystkie* akty naoczne mają reprezentanty.

Czym są zatem te reprezentanty, o których mówi założenie 4.? To jest właśnie *problem* naoczności kategorialnej, jakim go Husserl chce pojmować¹²³.

Czy pytanie to jednak jest w ogóle trafne, to jest, czy prawdziwe są jego założenia, a zwłaszcza to założenie naczelné, zgodnie z którym naoczność kategorialna ma w ogóle jakies reprezentanty? Husserl podejmuje i ten temat¹²⁴, ale jego rozwiązanie odznacza się pewną bezradnością: po – słusznym, jak się wydaje – odrzuceniu

¹²⁰ Hua XIX/II, 672, 668. O tym, jak blisko – przynajmniej w warstwie werbalnej – Husserl dociera ze swymi opisami naoczności kategorialnej do granic naoczności zmysłowej, świadczyć może ten cytat: „[W]ie der sinnliche Gegenstand zur sinnlichen Wahrnehmung, so verhält sich der Sachverhalt zu dem ihn [...] »gebenden« Akt der Gewährwerdung (wir fühlen uns gedrängt, schlechtweg zu sagen: [...] zur Sachverhaltenswahrnehmung)” (Hua XIX/II, 669). Emfazę Husserla usunięto, z wyjątkiem ostatniego słowa.

¹²¹ Hua XIX/II, 660n.

¹²² W Polsce wielkie zasługi w badaniu relacji ufundowania w sensie Husserla położył dr Marek Rosiak z Uniwersytetu Łódzkiego. Zob. Literatura. Z prac zagranicznych warto wymienić *Three essays* Petera Simonsa oraz *A first-order axiom system for non-universal part-whole and foundation relations* Nulla.

¹²³ Husserl wprowadza go oficjalnie w paragrafie 54. szóstego *Badania*, (Hua XIX/II, 696–698), nieoficjalnie jednak rozważa go już dużo wcześniej, bo co najmniej od końca paragrafu 40. (Hua XIX/II, 659n.)

¹²⁴ W paragrafie 55. szóstego *Badania*, Hua XIX/II, 698–700.

poglądu, że reprezentantem kategorialnym byłaby sama forma kategorialna, np. forma „i” (*die Und-Form*), w wypadku intuicji kolektywów¹²⁵, Husserl oznajmia, że uświadamiamy sobie żywo, że również akty ufundowane [akty naoczności kategorialnej W. Ż.] nie mogą się obyć bez właściwej reprezentacji, i to co do swojej formy kategorialnej [wymagają tego] stosunki możliwego wypełnienia, [...] „pełnia”, jaką akty intuitywne zapewniają sygnitywnym [...]. To reprezentanty sprawiają różnicę między „pustą” sygnifikacją a „pełną” intuicją, to im do pozawdzięczenia jest „pełnia” [...] . Tylko akty intuitywne doprowadzają przedmiot do „pojawienia się”, do „naoczności”, a mianowicie przez to, że jest reprezentant, który ujmuje formę ujęcia [materia – W. Ż.] jako analogon przedmiotu lub jego samoobecność. Ta postać spraw ma swe korzenie w ogólnej istocie związku wypełnienia, dlatego też musi ona dać się odnaleźć i w sferze tu dyskutowanej¹²⁶.

Wszystko to już wiemy; bezradność Husserla streszcza się w tym „musi się dać odnaleźć”. Dobrze; ale – można zapytać: dlaczego reprezentanty naoczności kategorialnych nie mogłyby być tym samym, co reprezentanty fundujących aktów „prostych” (*schlicht*)? Husserl zapewnia wprawdzie, że

[r]eprezentacja nie może [...] jednak mieć miejsca w aktach fundujących, [bo] przecież nie tylko ich przedmioty są uobecnione, ale i cały stan rzeczy, cały kolektyw itd. [tj. jakiś inny przedmiot kategorialny – W. Ż.]¹²⁷,

ale dlaczego mielibyśmy tu za nim pójść? Pewnych argumentów dostarcza Gurwitsch¹²⁸, choć tyczą się one tylko niektórych rodzajów przedmiotów kategorialnych, zwłaszcza istot, to jest takich rzeczy, jak czerwień, czy trójkąt „jako taki”. To są argumenty empiryczne tej oto natury: istnieją psychopatologie, którymi dotknięci widzą obrus, i jego barwę lub barwy, ale nie widzą tego, że obrus jest barwny. Są to argumenty ważne i pouczające; Husserl jednak przytacza subtelny argument aprioryczny za tym, że ten reprezentant aktu naoczności kategorialnej, który jest odpowiedzialny za naoczność tych specjalnie „kategorialnych” cech przedmiotu takiej naoczności – np. owego „jest” w „obrus jest barwny”¹²⁹ – *nie jest* niczym w rodzaju

¹²⁵ Hua XIX/II, 699.

¹²⁶ „[Es] bringt uns zu lebendigem Bewußtsein, daß bei den fundierten Akten ohne eigentliche Repräsentation, und zwar hinsichtlich der kategorialen Form, kein Auskommen ist. [E]s erinnert uns an die Verhältnisse möglicher Erfüllung, [...] die »Fülle«, welche die intuitiven Akten den signitiven bieten. [...] Die Repräsentanten sind es, welche den Unterschied zwischen »leerer« Signifikation und »voller« Intuition ausmachen, ihnen wird die »Fülle« verdankt [...]. Nur die intuitiven Akte bringen den Gegenstand zur »Erscheinung«, zur »Anschauung«, nämlich dadurch, daß ein Repräsentant da ist, den die Auffassungsform als Analogon oder als das Selbst des Gegenstandes auffaßt. Das ist eine Sachlage, die im allgemeinen Wesen des Erfüllungsverhältnisses gründet, sie muß also auch in der jetzigen Sphäre nachweisbar sein”. Hua XIX/II, 700.

¹²⁷ „Die Repräsentation kann [...] nicht in den fundierenden Akten allein vollzogen sein, nicht bloß deren Objekte sind vergegenwärtigt, sondern der ganze Sachverhalt, der ganze Inbegriff usw.“ Hua XIX/II, 700.

¹²⁸ Zob. Literatura. Por. też pracę R. Nolan.

¹²⁹ Reprezentant aktu, o którego istnieniu mówi założenie 2.

„doznania czy fantazmatu” czy innej jakości zmysłowej. Argument ten jest równie prosty, jak subtelny: takie cechy nie mają żadnego „typowego wyglądu”, ani w ogóle niczego, co byłoby uchwytnie zmysłowo, ale też i zarazem „takie samo”, czy nawet „podobne” zawsze i wszędzie tam, gdzie takie kategoriałne cechy są dane naocznie¹³⁰.

W ocenie wartości tego argumentu, musimy zauważyć, że nie zawsze synkategorematyczne części wypowiedzi nie mają niczego po stronie rzeczywistości, czemu by odpowiadały. Przy tej okazji okazuje się też, że powołanie się na – rzekomo – naiwny „augustyński obraz języka” nie jest uniwersalnym kontrargumentem przeciwko każdej próbie znalezienia przedmiotowego odpowiednika takiej części wypowiedzi, która nie jest jej podmiotem logicznym, w dodatku wyrażonym w liczbie pojedynczej¹³¹. Koń stoi *przed* wozem, a pogoń następuje *przed* pochwyleniem, a gospodarz stoi *przed* domem We wszystkich takich i podobnych przykładach, odpowiednikiem przyimka *przed* jest pewien rys przestrzennej, czy czasowej aranżacji tych przedmiotów, które są *przed* sobą nawzajem – rys wprawdzie abstrakcyjny, niemniej jednak dostrzegalny zmysłowo. Jest on jednak za każdym razem inny; tak, że moglibyśmy rozróżnić kilka rodzajów relacji poprzedzania: najpierw, poprzedzanie przestrzenne różni się od czasowego, a następnie w jego obrębie jest bycie „przed” polegające na byciu bardziej wysuniętym w kierunku spodziewanego ruchu i bycie „przed” polegające na byciu bliżej patrzącego, albo też na byciu bliżej tego, co się uważa za „przód” czegoś innego ... itd. Nic takiego nie zachodzi natomiast – tak twierdzi Husserl, i tu również możemy go zaatakować, jeśli wydaje się on nam rozmijać z prawdą – w wypadku słówka „jest” (jako „spójki”): *bycie* (w sensie spójki) jest całkowicie obojętne wobec tego, co *jest* czym – panuje tutaj „nieograniczona różnicowalność” (*schrankenlose Variabilität*)¹³² – i dlatego, myśli Husserl, nie może tu być niczego, co daje się ująć zmysłami. Husserl nawiązuje tutaj milcząco do rezultatów 2. *Badania*, gdzie z locke’owskiej aporii

¹³⁰ Hua XIX/II, 703.

¹³¹ Na marginesie, dodajmy, że wspomniany wyżej Montague znalazł w swoich gramatykach logicznych sposób na rekurencyjne definiowanie możliwych denotacji wyrażen zupełnie dowolnych kategorii semantycznych. Niech będzie dane wyrażenie należące do kategorii semantycznej „ α nad β ”, i założmy, że obszary możliwych denotacji dla wyrażen typów α i β już zostały znalezione. Oznaczmy je „ D_α ” i „ D_β ”. Wówczas obszarem denotacji dla wyrażenia wyjściowego będzie $D_{\alpha \beta}$ czyli klasa funkcji z D_β do D_α . Na przykład, wyrażeniu „jest biały” odpowiadać będzie, jako jego denotacja, pewna funkcja z obszaru rzeczy, które mogą być białe, do obszaru wartości prawdziwościowych: Montague, *The proper treatment of quantification in ordinary English*, 258. Montague posługuje się tą ideą przy rozwiązywaniu problemu „niewygodnych”, „dziwnych” bytów, takich, jak bóle, zdarzenia, zadania lub obowiązki, zob. jego *On the nature of certain philosophical entities*.

¹³² „[Es] erweist sich die sachliche Beziehungslosigkeit der kategorialen Aktformen zu den sinnlichen Inhalten ihrer Grundlagen darin, daß die Gattungen dieser Inhalte schrankenlos variabel sind, mit anderen Worten, daß *a priori* keine Inhaltsgattung möglich ist, welche nicht im Fundament kategorialer Akte jeder Akte fungieren könnte”. Hua XIX/II, 703.

„trójkąta ogólnego” wyciągnął wniosek, nie, że trójkąt taki jest niemożliwy, czy paradoksalny, tylko po prostu, że nie jest on możliwym przedmiotem *zmysłowej* naoczności. Tam, wywody Husserla dotyczyły jednego rodzaju przedmiotów kategoryalnych – istot. Tu, w 6. *Badaniu*, dotyczą one na odmianę stanów rzeczy, i to wyrażalnych w sądach podmiotowo–orzecznikowych, ale ogólna struktura argumentu jest ta sama. Nieograniczona różnicowalność: obrus jest barwny, piskorz jest gładki, cymbał jest brzęczący, i to „jest” jest zawsze takie samo, a nie raz takie a raz inne od przypadku do przypadku. Barwny jest obrus, i barwne jest też opowiadanie, choć w tym ostatnim przypadku trudno szukać jakiegoś zmysłowego odpowiednika dla „jest” jakiejś zmysłowo uchwytnej relacji „bycia predykatywnego”, już choćby i dlatego, że sama barwność opowiadania nie jest czymś danym w naoczności prostej (*schlicht*)¹³³. Husserl jest tego wszystkiego dobrze świadom: „elementy figuralne”¹³⁴ jak mówi za Ehrenfelsem, czy zmysłowo uchwytne momenty graniczenia, czy wystawiania ponad (*Überragen*)¹³⁵ nie są dla niego takimi, że przynależne do których reprezentanty mogłyby pełnić rolę takich czy innych form kategoryalnych¹³⁶. Istnieją, oczywiście, różne rodzaje spójki „jest” – każdy arystotelik wie, na przykład, że to „jest” może wyrażać byt w jednej z dziesięciu kategorii – ale te różnicowania nie mają nic wspólnego ze zróżnicowaniami materiału zmysłowego, owych różnych „doznań i fantazmatów”.

Dlatego też mylący jest przykład, który wprowadza Sokolowski¹³⁷: można przecież widzieć „i” w czymś takim, jak „dom i drzewo” – a mianowicie jako pewną formę przestrzennej konfiguracji domu i drzewa: jest to, z pewnością, abstrakcyjną cechą tej konfiguracji, ale barwność obrusu jest też jego cechą abstrakcyjną.

W innej jeszcze kwestii trzeba przeciwstawić się pogładowi, że Husserl, już w samym sformułowaniu problemu intuicji kategoryalnej, dał się prowadzić naiwnemu „augustyńskiemu obrazowi języka” lub jakiemuś innemu naiwnemu jego obrazowi. Idzie nie o to, oczywiście, że myśliciel ten *expressis verbis* odrzucił sugestię, iż analiza epistemologiczna powinna się „dać prowadzić na pasku gramatyki”¹³⁸, lecz o to, że faktycznie nie pozwolił się on na tym pasku prowadzić, stwierdzając, że dla aktu widzenia „bytu” w sensie spójki wystarczy widzenie białego papieru, tj. naoczność, artykułująca się wyrażeniem „biały papier”. Biały bowiem

¹³³ Ścisłe rzecz biorąc, barwność obrusu również, podobnie jak barwność opowiadania, nie jest czymś, co może być w dane w takiej naoczności – jest ona dana w rodzaju naoczności istotowej, „ideacji” w odróżnieniu od zieleni, czy żółci (żółtości) obrusu. Ideacja ta zachodzi jednak na podłożu aktów naoczności prostej, naoczności skierowanej na te konkretne barwy, którymi cieszy się obrus. Dlatego autor mówił wyżej, w sposób skrótowy, o widzeniu barw(y) obrusu, nie zaś o widzeniu jego barwności. Z barwnością natomiast opowiadania sprawy mają się w sposób dużo bardziej złożony.

¹³⁴ Zob. Hua XIX/II, 689n. wraz z przypisem *.

¹³⁵ Zob. Lohmar, *Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung*, 128.

¹³⁶ Hua XIX/II, 684.

¹³⁷ Sokolowski, *Husserl's concept of categorial intuition*, 127.

¹³⁸ „[S]ich [...] durch die grammatische Analyse [...] gängeln [...] lassen.“ (Hua XIX/I, 17).

papier – stwierdza Husserl – to papier, który *jest* biały¹³⁹. Rozumując w ten sposób, doszlibyśmy łącznie do wniosku, że samo pojęcie przedmiotu jest pojęciem kategoriałnym – i taki też wniosek Husserl istotnie wyciąga¹⁴⁰.

To pozwala rzucić nieco światła na następującą okoliczność: stany rzeczy, kategoria tak prominentna wśród „przedmiotów kategoriałnych”, za wprowadzenie której chwalił zresztą Husserla jego uczeń Adolf Reinach¹⁴¹, są, zdawać by się mogło, przedmiotowymi odpowiednikami zdań orzekających. W większości języków istnieje jakaś formalna różnica między zdaniem orzekającym – każdym takim zdaniem – typu „papier jest biały” a grupą nominalną typu „biały papier” – choć różnica ta może być niekiedy jeszcze mniejsza niż uwidoczniła się na tych przykładach różnica zachodząca w języku Mickiewicza. Istnieją jednak języki – np. tajski, czy, być może, niektóre języki eskimoskie¹⁴² – w których ta różnica w ogóle nie istnieje. Charakterystyczne jest, że przykłady takich języków są bardzo rzadkie, a jednak istnieją. Wobec tego, można by przypuścić, że „dla” rodzimych monolingwali takich języków różnica między stanem rzeczy a „przedmiotem prostym” czy „absolutnym” się zaciera, czy w ogóle nie jest widoczna. Otóż, powyższa uwaga Husserla mówi, że tak wcale nie jest.

Wypada zauważyć, że w ten czy inny sposób kwestionując *wszystkie* – po kolei lub grupami – z powyższych pięciu założeń otrzymalibyśmy inne problemy naoczności kategoriałnej – albo żadnych. Autor nie może się tu wdawać w dyskusję o wszelkich otwierających się tu możliwościach – pragnie jednak zrobić następującą uwagę: otóż niektóre przynajmniej z takich konkurencyjnych problemów naoczności kategoriałnej mogłyby się okazać tylko werbalnie lub pozornie różnymi od problemu husserlowskiego. Oto np. moglibyśmy negować założenie 5, i dzięki temu też i 4, mówiąc, że naoczności kategoriałnej właściwie żadnych reprezentantów nie mają. Jak jednak należałoby dokładniej taką negację rozumieć? Negacja samego istnienia aktów naoczności kategoriałnej nie wchodzi chyba w grę, ale chyba też i nie negacja tego, że co do swoich części realnych akty naoczności kategoriałnej różnią się jakoś od aktów sygni(fika)tywnego, „pustego” tylko myślenia o (*Meinen*) swoich przedmiotach kategoriałnych. Jeżeli jednak przyznało się już, że taka różnica istnieje, to jak w takim razie ją nazwać? Jeżeli mielibyśmy jej *nie* nazywać „obecnością reprezentanta” w akcie naocznym przez czysty jedynie jakiś puryzm terminologiczny, to od Husserla różnilibyśmy się tylko werbalnie. Jeżeli natomiast mielibyśmy tak ją właśnie nazywać, zastrzegając się jednocześnie, że ten poszukiwany reprezentant

¹³⁹ „[W]eiß seiendes Papier“ (Hua XIX/II, 660).

¹⁴⁰ Gdyż: „In der Wahrnehmung ist das Wahrgenommene nicht nur, sondern es ist in ihr als Gegenstand gegeben. Indessen konstituiert sich der Begriff Gegenstand in Korrelation mit dem Begriff Wahrnehmung und setzt also nicht bloß einen Akt der Abstraktion, sondern auch Akte der Beziehung voraus. Insofern ist auch dieser Begriff ein kategorialer [...]”. (Hua XIX/II, 709). Ta *Beziehung* to owo formowanie nie na sposób garncarza. Emfaza Husserla.

¹⁴¹ Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, 114, przyp. 1.

¹⁴² Majewicz, *Języki świata i ich klasyfikowanie*, 215, zob. też 206.

nie jest, w przeciwieństwie do reprezentantów właściwych wszystkim aktom naoczności „prostej” (*schlicht*) czymś w rodzaju „doznania lub fantazmatu”, to żadnej niezgodności z Husserlem, nawet werbalnej, by tu już nie było, bo Husserl to właśnie twierdzi (że nie jest). To samo, *mutatis mutandis*, dotyczy ewentualnych redukcji problemu naoczności kategoryalnej do niedorzeczności, która też mogłaby wnet zrodzić nowe, analogiczne, czy równie trudne problemy¹⁴³.

Rozwiązanie

W powyższej ekspozycji problemu daje się zauważyć pewien rozgardiasz, za który autor skłonny jest winić samego Husserla, i który potrafi sam uprzątnąć tylko z grubsza: główny element tego rozgardiaszu to niewyraźne tylko rozgraniczenie między tym, co Husserl mówi o aktach naoczności kategoryalnej – a również ich materiałach, przedmiotach, a przede wszystkim reprezentantach – jako o pewnych całościach, a tym, co mówi o tych komponentach wszystkich tych rzeczy, które są specjalnie odpowiedzialne za to, co „kategoryalne”. Zróbmy jednak miłosierne (w sensie Davidsona¹⁴⁴) założenie, że problem ten nie jest istotny z punktu widzenia naszych celów, ponieważ w owych całościach możemy rozróżnić zawsze akty fundujące naoczności prostej (*schlicht*) i to, co one wnoszą oraz to rezydium, które byłoby zatem właściwym naszym przedmiotem, i którego szukamy. W tym sensie, moglibyśmy powiedzieć, że jeżeli mamy jakiś akt naoczności kategoryalnej, na przykład akt widzenia, że ten oto papier jest biały, to reprezentanty (treści reprezentujące) tego aktu są jakoś „ulepione” z reprezentantów aktów fundujących, a mianowicie widzenia tego papieru, i widzenia pewnej bieli – dokładniej, w tych reprezentantach „ufundowane” – oraz z czegoś jeszcze, co można by nazwać „treścią reprezentującą zapewniającą wypełnienie (*Erfüllung*) formie kategoryalnej »S jest P«”.

Czymże więc jest to „coś więcej”?

W zmaganiach z tym problemem – rozciągającym się na wiele stron 6. *Badań* – przejawia się też chyba jedna z najbardziej irytujących i frustrujących czytelnika (jeśli ten ostatni nie jest „wyznawcą Husserla, czym jednak nie jest autor tego artykułu) cech pisarskiego stylu twórcy fenomenologii: jego niezdolność, czy niechęć, do zmierzenia się z jakąkolwiek poważniejszą trudnością frontalnie, i powiedzenia „tak, tak”, lub „nie, nie”, albo przynajmniej „nie wiem”. Husserl krąży wokół

¹⁴³ To jest sedno problemu tzw. syntetycznego a priori (w stylu Husserla z *Badań*), którego autor poświęcił swój artykuł *Fathers, kings and promises* oraz swoją książkę *The recalcitrant synthetic a priori*. Coś (strukturalnie) podobnego, w odniesieniu do pojęcia prawdy, znajdzie Czytelnik w pracy Godlewskiego, s. 80n.

¹⁴⁴ O niebezpieczeństwach wynikających ze stosowania owego *charity principle* Davidsona, patrz Ross, *Angels*, 499n.

problemu jak – by posłużyć się niemieckim idiomem – „kot wokół gorącego kleiku” (*wie die Katze um den heißen Brei herum*), stale rozbudza nadzieję, że zaraz nam przedstawi rozwiązanie – ale w końcu logika jego wywodu prowadzi go zupełnie gdzie indziej, i czytelnik nie dowiaduje się wcale tego, na dowiedzenie się czego liczył¹⁴⁵. Aż wreszcie w pewnym miejscu Husserl zbliża się do czegoś w rodzaju „oficjalnej” wypowiedzi na interesujący nas tu temat. Chodzi w niej o takie przedmioty kategorialne, jak stany rzeczy, i kolektywy; ale, jak wolno się domyślać, Husserl nie protestowałby przeciwko przeniesieniu *mutatis mutandis* tego, co o nich mówi również i na inne „przedmioty kategorialne”:

[...] wykładamy sobie zachodzącą tu sytuację tak, że to ta część pełni rolę reprezentacji: więź psychiczna, przeżywana w aktualnym identyfikowaniu i zbieraniu w kolekcie itp., [...] [ją to] wolno nam, jak sądzimy, w porównawczym rozważaniu sprowadzić do czegoś wspólnego wszystkim tym rodzajom aktów, czegoś, co jest myślowo odrębne zarówno od jakości, jak i od sensu ujęcia, i [...] stanowi tego reprezentanta, który odpowiada specjalnie formie kategorialnej¹⁴⁶.

Jest to odpowiedź w najlepszym razie tylko *nieceo* rozczarowująca, bo przecież już na pierwszy rzut oka zdaje się ona iść wbrew ogólnej linii antypsychologicznej, której arcyszermierzem jest przecież Husserl – autor *Badan logicznych*. A przecież jeszcze kilkadziesiąt stron przed tą fatalną wzmianką o „więzi psychicznej” Husserl stwierdzał wyraźnie, że to nie refleksji nad sądami (jako epizodami życia wewnętrznego) zawdzięcza swoją genezę pojęcie stanu rzeczy – podobnie jak nie refleksji nad spostrzeżeniami zawdzięcza swoją genezę pojęcie przedmiotu¹⁴⁷:

Nie refleksji nad sądami lub raczej wypełnieniami sądów, lecz w samych to *wypełnieniach sądów* leży prawdziwie źródło pojęcia stanu rzeczy i bycia (w sensie spójki); nie w tych aktach jako przedmiotach, lecz w przedmiotach tych aktów znajdujemy fundament dla tego rodzaju abstrakcji, w której udostępniają się te pojęcia¹⁴⁸.

Ale jeżeli, z drugiej strony, te „wypełnienia sądów” nie są w końcu niczym innym, jak tylko „psychiczną więzią” łączącą akty fundujące owych sądów, to cała różnica zaczyna wydawać się polegać jedynie na trochę innym rozłożeniu akcentów,

¹⁴⁵ Takiemu właśnie kolejnemu i naprzemiennemu rozbudzaniu i zawodzeniu nadziei poświęca getyngeski *Ordinarium* paragrafy 54. do 57. swego 6. *Badania*: Hua XIX/II, 696–705.

¹⁴⁶ „[Wir] deuten [...] die Sachlage so, daß dieses Bestandstück die Funktion einer Repräsentation übt: das psychische Band, das im aktuellen Identifizieren oder Kolligieren u. dgl. erlebt ist [...] glauben wir in der vergleichenden Betrachtung verschiedener Fälle [...] auf ein überall Gemeinsames reduzieren zu können, das von Qualität und Auffassungssinn abgesondert zu denken ist und [...] denjenigen Repräsentanten ergibt, der speziell zum Moment der kategorialen Form gehört”. Hua XIX/II, 702.

¹⁴⁷ Hua XIX/II, 669n.

¹⁴⁸ „Nicht in der Reflexion auf Urteile oder vielmehr auf Urteilserfüllungen, sondern in *Urteilserfüllungen selbst* liegt wahrhaft der Ursprung der Begriffe Sachverhalt und Sein (im Sinne der Kopula); nicht in diesen Akten als Gegenständen, sondern in den Gegenständen dieser Akte finden wir das Abstraktionsfundament für die Realisierung der besagten Begriffe [...]”. Hua XIX/II, 670.

czy dozie terminologicznego puryzmu. Ostatecznie jednak sprawa nie jest wcale jasna, bo Husserl nie precyzuje, co z czym mianowicie wiąże, lub wiązać ma, ta „więź psychiczna” (*das psychische Band*), ani jakiej dokładnie jest ona natury.

W swym charakterystycznie rapsodycznym stylu Husserl kończy paragraf 56. szóstego *Badania*, by rozpocząć następny od tego oto niepozornego ustępstwa:

naturalnie trzeba tu dorzucić jeszcze parę nie całkiem nieważnych uwag¹⁴⁹.

Jedną z tych uwag jest to, że ponieważ jedność, z jaką jawi nam się to, że, powiedzmy, to drzewo owocuje, jest jednością przedmiotową, przeto wydawać by się mogło, że reprezentant, za pomocą którego tę jedność dostrzegamy naocznie, jest po prostu czymś, co łączy reprezentanty naoczności drzewa i naoczność własności rodzenia owoców¹⁵⁰. Przeciwno temu mistrz z Prostějova na Morawach wytacza znany nam już argument, że gdyby tak było, to jedność – podmiotowo–orzecznikowa jedność – drzewa i własności rodzenia owoców byłaby jednością zmysłową – dostrzegalną zmysłowo, mającą jakąś sobie właściwą, charakterystyczną formę wizualną, itd. – którą nie jest¹⁵¹.

Husserl wywodzi dalej:

charakter psychiczny, w którym konstituuje się forma kategorialna, należy fenomenologicznie do aktów, w których konstituują się przedmioty. W tych aktach obecne są, jako reprezentanty, treści zmysłowe, i w tej mierze również i one należą do tych aktów. Ale nie stanowią one charakterystycznej istoty tych aktów, mogą [bowiem] istnieć i bez tego ujęcia, które dopiero czyni je reprezentantami; wtedy *istniałyby* one jeszcze, ale przez nie nic by się nie *przejawiało*, i dlatego nie byłoby niczego, co łączy, co można ujmować jako podmiot lub orzecznik itd. w formie kategorialnej. Nie te nieistotne elementy aktów fundujących łączy kategorialny moment aktu syntetycznie ufundowanego, lecz to, co dla obu z nich jest istotne; łączy on we wszystkich wypadkach ich materię intencjonalną, i jest w nich w najprawdziwszym sensie tego słowa ufundowany¹⁵².

¹⁴⁹ „Naturgemäß fügen sich hier einige nicht ganz unwichtige Bemerkungen”. Hua XIX/II, 702.

¹⁵⁰ „Die Verknüpften Objekte [tj. drzewo i własność rodzenia owoców, W. Ż.] erscheinen uns nun mittels ihrer Repräsentanten, und so möchte man denken, daß das synthetische Band, in dem uns [...] die Verknüpfung als Form erscheint, jene Repräsentanten der fundierenden Objekte phänomenologisch einfach und direkt aneinanderbinde”. Hua XIX/II, 702.

¹⁵¹ Hua XIX/II, 703.

¹⁵² [...] der psychische Charakter, in dem sich die kategoriale Form konstituiert, gehört phänomenologisch zu den Akten, in denen sich die Gegenstände konstituieren. In diesen Akten sind die sinnlichen Inhalte als Repräsentanten gegenwärtig, und insofern gehören allerdings auch sie mit zu diesen Akten. Aber sie bilden nicht das charakteristische Wesen der Akte, sie können auch ohne die Auffassung sein, die sie allererst zu Repräsentanten macht; sie *sind* dann, aber mit ihnen *erscheint* nichts, und folglich ist auch nichts da, was verknüpft, was als Subjekt oder Prädikat usw. in kategorialer Weise gefaßt werden könnte. Nicht diese außerwesentlichen Elemente der fundierenden Akte verknüpft das kategoriale Moment des synthetisch fundierten Aktes, sondern ihr beiderseitig Wesentliches verknüpft

„Charakter psychiczny” należy tu rozumieć nie w sensie „cechy bycia psychicznym”, ale w sensie niesamodzielnej, strukturalnej części przeżycia psychicznego. Czy wolno uważać ją za identyczną z wymienioną wyżej „więzią psychiczną”? Na to wskazuje kontekst, a Husserl używa tego określenie parę akapitów dalej. Jeżeli tak, to sens tego, co Husserl tu mówi – wyżej widzieliśmy przecież, że właśnie owa więź jest dla niego treścią reprezentującą naoczności kategoryalnej – jest taki, że tą właśnie treścią reprezentującą jest nie co innego, niż właśnie pewien związek łączący *materie* aktów fundujących, aktów naoczności „prostej” (*schlicht*). Ale i tu nauczyciel z Halle pozostaje niezłomnie wierny swojej polityce niestawiania kropki nad „i”, bo w tym samym jeszcze zdaniu oznajmia:

we wszystkich aktach kategoryalnych, jak powiedzieliśmy, materia aktu ufundowanego jest ufundowana w materiach aktów fundujących¹⁵³.

Tak, to już zresztą wiemy – ale tu przecież nie o to wcale chodzi, lecz o to, czy w materiach aktów fundujących ufundowana jest też *treść reprezentująca* aktów ufundowanych. Prawdziwie „tantalizujące” – jak mówią Anglicy – są dalsze wyjaśnienia Husserla dotyczące tego, czym naoczność kategoryalna *nie jest* (nie jest naocznością zmysłową, co już wiemy), i że „więź psychiczna” (*das psychische Band*) nie wiąże tu bezpośrednio treści reprezentujących naoczności fundujących). Na koniec paragrafu dowiadujemy się wprawdzie, że

[c]ała więc naoczność syntetyczna [kategoryalna, W. Ż.] dochodzi do skutku [...] w ten sposób, że treść psychiczna łącząca akty fundujące zostaje *ujęta* jako obiektywna jedność przedmiotów ufundowanych [danych w aktach ufundowanych, W. Ż.], jako ich tożsamość, stosunek części i całości, itd.¹⁵⁴

i oznacza to, że „zadanie wyszło”, boć to przecież rola treści reprezentujących być tak czy inaczej *ujmowanym* (*aufgefaßt*). Nie wiadomo jednak, jak autor do tego rozwiązania dochodził; bo to, co mówił on w międzyczasie, jest bardzo ciemne i mogłoby sugerować takie zgoła poglądy, jak to, że w naoczności kategoryalnej przedmiotami są właśnie same treści reprezentujące aktów fundujących¹⁵⁵, co jest absolutnie niezgodne z główną linią *Badań*. Dalej jeszcze, rozprawiając o różnicy

unter allen Umständen ihre intentionalen Materien und ist in ihnen im wahren Sinne fundiert”. Hua XIX/II, 703n. Większość emfazy usunięto.

¹⁵³ „[I]n allen kategorialen Akten, sagten wir, sei die Materie der fundierten Akte in den Materien der fundierenden Akte fundiert”. Hua XIX/II, 704. Emfazę usunięto.

¹⁵⁴ „Die gesamte synthetische Anschauung kommt dann [...] in der Weise zustande, daß der die fundierenden Akte verbindende psychische Inhalt *aufgefaßt* wird als objektive Einheit der fundierten Gegenstände, als ihr Verhältnis der Identität, des Teils zum Ganzen usw.” Hua XIX/II, 705.

¹⁵⁵ Por. np. taki passus jak ten: „Nicht die sinnlichen Inhalte, sondern die adäquaten Anschauungen dieser Inhalte Bind es, welche hier die Einheit des Beziehungsaktes fundieren. Wie überall, so müssen wir hier auf die Gegenstände, jene zugleich repräsentierenden und repräsentierten sinnlichen Inhalte, *hinblicken*, um den beziehenden Akt vollziehen, um diesen Inhalt als Ganzes zu jenem Inhalt als Teil in Verhältnis setzen zu können” (Hua XIX/II, 705). Emfazy tym razem nie usunięto, ona to bowiem, i wyróżniony nią wyraz, wprawiają nas w największe zakłopotanie.

między abstrakcją zmysłową a kategorialną, Husserl ociera się na odmianę o twierdzenie, że reprezentanty spostrzeżenia zmysłowego mogą również być reprezentantami naoczności kategorialnej, i „nie ma w tym nic dziwnego”¹⁵⁶. Dotyczy to na szczęście tylko szczególnie skomplikowanych przypadków, takich jak np. różnica między widzeniem („zmysłowym”, jak utrzymuje Husserl¹⁵⁷; może chodzi mu o rodzaj spostrzeżenia wewnętrznego, na modłę Brentana) aktu identyfikowania, a widzeniem (kategorialnym) idencjności jako takiej, na szczególnym przykładzie idencjności¹⁵⁸.

Każdy, kto czyta *Badania logiczne* z należą im wprawdzie życzliwością, ale i naukową bezstronnością, daleką od wszelkiego „wyznawstwa”, będzie musiał – takie jest najgłębsze przekonanie autora – przyznać, że Husserl nie doprowadził tych spraw do końca. Jak więc poprowadzić je dalej? Przypuszczenie, które autor chciałby tu wypowiedzieć, głosi, że Husserl zasługuje na to, by go brać poważnie w owej swojej niezbyt odważnie wypowiedzianej sugestii, że to *materie* aktów fundujących, a dokładniej: *pewien szczególny związek między tymi materiami*¹⁵⁹, są reprezentantami ufundowanych aktów naoczności kategorialnej.

Cóżby to jednak miało bliżej znaczyć: związek między materiami aktów fundujących jest reprezentantem aktu ufundowanego? Morawski nauczyciel nie daje tutaj zbyt wiele wskazówek, choć w tekście 6. *Badania* rozrzuca wiele aluzji wskazujących w tym samym kierunku. Między innymi, w paragrafie 47. uczy on, na przykładzie aktu identyfikacji (opisanym zresztą z godną podziwu oszczędnością szczegółu), że do naoczności tego, że „to jest jeden i ten sam przedmiot” dochodzi-
my

[d]opiero gdy przebieg spostrzeżeń [różnych stron i „wyglądów” przedmiotu – W. Ż.] uczynimy fundamentem nowego aktu, dopiero gdy rozczłonkujemy poszczególne spostrzeżenia i odniesiemy do siebie ich przedmioty, (dopiero wówczas] jedność ciągłości panująca między poszczególnymi spostrzeżeniami (tj. jedność stapiania się poprzez pokrywanie się intencji) posłuży jako oparcie dla świadomości tożsamości; tożsamość stanie się sama *przedmiotem*: moment pokrywania się łączący charakterystyki aktowe¹⁶⁰ posłuży jako *treść reprezentująca* nowego spostrzeżenia, która jest *ufun-*

¹⁵⁶ „[Es] hot nichts Auffallendes, wenn wir sagen: Dieselben psychischen Momente, welche in innerer Wahrnehmung sinnlich gegeben sind (in ihr somit als sinnliche Repräsentanten fungierend), können in einem fundierten Akte vom Charakter der kategorialen Wahrnehmung, bzw. Imagination, eine kategoriale Form konstituieren, also hierbei eine ganz andere, kategoriale Repräsentation tragen”. Hua XIX/II, 708.

¹⁵⁷ „[D]as Wahrnehmen eines wie auch immer beschaffenen Aktes oder Aktmomentes oder Aktkomplexes heißt ein sinnliches Wahrnehmung, weil es ein schlichtes Wahrnehmen ist”. Hua XIX/II, 706.

¹⁵⁸ Hua XIX/II, 707.

¹⁵⁹ Prawdopodobnie jest to inny typ związku dla każdego typu „formy kategorialnej” – zdanie orzecznikowe, kolekcja, szereg, suma, itd. – z osobna.

¹⁶⁰ Przez semitechniczny termin „charaktery aktowe” autor proponowałby w tym miejscu rozumieć po prostu odniesienia intencjonalne spostrzeżeń cząstkowych. Zob. Hua XIX/I, 381, 393 – wąty tylko promyk światła na ciemne te ustalenia (jeśli tak je w ogóle można

dowane w spostrzeżeniach poszczególnych i doprowadza nas do tej oto świadomości intencjonalnej: to, co spostrzegamy teraz, i to, co spostrzegamy teraz, jest jednym i tym samym¹⁶¹.

A w następnym paragrafie Husserl analizuje wypadek, kiedy to wzrok nasz pada najpierw na przedmiot *A*, a później na jego część *a*, byśmy mogli stwierdzić (w naoczności kategoryalnej), że *A* zawiera w sobie *a*:

W ograniczeniu spostrzeżenia całościowego do spostrzeżenia cząstkowego intencja częściowa skierowana na *a* nie zostaje wyrwana z całości zjawiania się *A*, tak, jak gdyby jedność tego ostatniego miała się rozpaść; lecz *a* staje się przedmiotem spostrzeżenia własnego, aktu jemu właśnie przyporządkowanego. Jednocześnie jednak spełniane wciąż spostrzeżenie całościowe „pokrywa się” w tej uwikłanej tu intencji częściowej ze spostrzeżeniem cząstkowym. Reprezentant przyporządkowany do *a* pełni swą rolę jako jeden i ten sam w sposób podwójny, i czyniąc to, sprawia, że zachodzi owo pokrywanie się jako osobliwa jedność obu funkcji reprezentujących, tj. pokrywają się oba ujęcia, których nośnikiem jest ten właśnie reprezentant. Ale ta jedność przejmuje teraz funkcję reprezentacji; przestaje być sama dla siebie, jako doświadczany związek aktów; nie konstytuuje się ona (wprawdzie) jako przedmiot, ale pomaga ukonstytuować innemu przedmiotowi; reprezentuje, i to w taki sposób, że teraz oto *A* zjawia się jako zawierające w sobie *a*, względnie na odwrót: *a* (zjawia się) jako będące w *A*¹⁶².

nazwać) terminologiczne Husserla rzuca Póltawski w swoim *Świecie, spostrzeżeniu i świadomości*, 45; por. tamże, 60n.

¹⁶¹ „Erst wenn wir den Wahrnehmungsverlauf zum Fundament eines neuen Aktes machen, erst wenn wir die Einzelwahrnehmungen artikulieren und ihre Gegenstände in Beziehung setzen, dient die zwischen den Einzelwahrnehmungen waltende Einheit der Kontinuität (d. i. der Verschmelzung durch Deckung der Intentionen) als Anhalt für ein Bewußtsein von Identität; die Identität wird nun selbst *gegenständlich*; dis Moment der die Aktcharaktere verknüpfenden Deckung dient jetzt als *repräsentierender Inhalt* einer neuen Wahrnehmung, die in den artikulierten Einzelwahrnehmungen *fundiert* ist und uns zum intentionalen Bewußtsein bringt: dis jetzt und vordem Wahrgenommene sei ein und dasselbe”. Hua XIX/II, 679. Część emfazy usunięto.

¹⁶² „In der Einschränkung der Gesamtwahrnehmung zur Sonderwahrnehmung wird nun die Partialintention auf dis *a* nicht aus der Gesamterscheinung des *A* herausgerissen, als ob dessen Einheit in Brüche ginge; sondern in einem eigenen Akt wird dis *a* zum eigenen Wahrnehmungsobjekt. Zugleich »deckt« sich aber das fortwirkende Gesamtwahrnehmen gemäß jener implizierten Partialintention mit dem Sonderwahrnehmen. Der auf das *a* bezügliche Repräsentant fungiert als identisch derselbe in doppelter Weise und indem er es tut, vollzieht sich die Deckung als die eigentümliche Einheit der beiden repräsentativen Funktionen, d. i. es decken sich die beiden *Auffassungen*, deren Träger dieser Repräsentant ist. Aber diese Einheit nimmt nun selbst die Funktion einer Repräsentation an; sie gilt dabei nicht für sich, als dieser erlebte Verband der Akte; sie wird nicht selbst als Gegenstand konstituiert, sondern sie hilft einen anderen Gegenstand konstituieren; sie repräsentiert, und in solcher Weise, daß nun dis *A* als dis *a* in sich habend erscheint, bzw. in umgekehrter Richtung: dis *a* als in *A* seiend”. Hua XIX/II, 682. Część emfazy usunięto.

Jest to jednak niemal też i wszystko, co mistrz z Halle ma do zaoferowania jeśli chodzi o fenomenologiczne opisy zachodzących tu związków i więzi. Ta oszczędność deskryptywnego szczegółu zasługuje, w istocie, na miano „poważnej wady” (*a serious defect*), jaką Husserlowi wytyka Philipse. Autorowi się jednak zdaje, że, nie roszcząc sobie zresztą żadnych pretensji do „przemawiania w imieniu Husserla”, można by zaryzykować domysł następujący:

Obyczajem matematyków, poszukamy teraz zagadnienia analogicznego do zagadnienia naoczności kategoryjalnej, w dziedzinie innej wprawdzie niż dziedzina aktów intencjonalnych, wykazującej jednak pewne wyraźne podobieństwa strukturalne do tej pierwszej: dziedzinie działania¹⁶³. Działanie A niech zmierza do celu α , a działanie B do celu β ; działanie jest tu odpowiednikiem aktu intencjonalnego, a cel – przedmiotu takiego aktu. Odpowiednikiem natomiast treści reprezentujących są warunki tego działania – warunki rozumiane szeroko, również tak, by obejmowały surowiec do przerobienia, jeżeli działanie jest takiej natury, że wymaga surowca, przedmiot działania i jego naturę, i wszystko inne. Zachodzi tu interesujące i ważne podobieństwo strukturalne do aktów intencjonalnych: działanie może tylko wtedy osiągnąć swój cel, gdy zapewnione są mu odpowiednie warunki: dokładnie tak, jak akt intencjonalny tylko wtedy może być naoczny, jeżeli ma odpowiednie treści reprezentujące. Ale to nie wszystko, bo tak, jak w aktach intencjonalnych treści reprezentujące muszą być właściwie ujęte (*aufgefaßt*), tak w działaniu, warunki muszą być właściwie – nie matu chyba jednego naturalnie się następującego czasownika – uwzględnione, wykorzystane, „zaprzęgnięte” do osiągania wytkniętego działaniu celu – w pewnych wypadkach powiemy może, że z warunkami działania trzeba się uporać, im sprostać, czy tp. To jest następne ważne podobieństwo strukturalne: ten właśnie sposób ujmowania warunków działania jest odpowiednikiem *materii* aktu.

Przypuśćmy dalej, że działający nie tylko wytknął sobie owe dwa cele: α i β , ale i wytknął sobie dodatkowy cel γ , który w pewien szczególny sposób łączy w sobie cele α i β , na przykład: osiągnięcie celu β przez osiągnięcie celu α . Na przykład, niech celem α będzie – przenieśmy się w czasy, gdy nadmierna subtelność relacji społecznych nie zamazuje nam jeszcze obrazu – zwyciężenie konkurenta do walki o pozycję przywódczą w jakiejś ludzkiej gromadzie, celem natomiast β niech będzie zaimponowanie tejże ludzkiej gromadzie, i to takie, które ułatwi działającemu faktyczne owej upragnionej pozycji przywódczej przejęcie. Działający ma więc trzy cele, α i β i γ , tak jak widzący, że papier jest biały, miał trzy przedmioty, dane naocznościowo: papier, biel, i to, że papier jest biały, przy czym w obu wypadkach dwa pierwsze cele/przedmioty są w pewien szczególny sposób podporządkowane trzeciemu.

¹⁶³ Podobieństwo strukturalne jest tu płytkie; daje się zauważyć na poziomie opisu, i nie wiadomo, czy sięga daleko głębiej. Okazuje się jednak, że takie właśnie podobieństwa odgrywają w matematyce znacznie ważniejszą rolę heurystyczną, niż to by mogła sugerować ich „płytkość”. Zob. artykuł Henleja w „Erkenntnis”, Literatura.

Spełnienie celu α – zwyciężenie konkurenta – wymaga, zgodnie z naturą rzeczy, właściwego ujęcia warunków tego działania, które należałoby tu chyba nazwać „zwyciężaniem” albo „walką ze zwycięstwem na uwadze” (są bowiem i inne walki). W danym przypadku, stosowniejsze niż „ujęcie” będzie chyba słowo „sprostanie” (tym warunkom), chyba że chodzi o ujęcie samego konkurenta (np. za pas czy firmą część ciała). Zaimponowanie natomiast ludzkiej gromadzie, w której te zmagania się odbywają i to nawet takie, które ułatwiałoby przejście danej pozycji przywódczej mogłoby się odbyć na wiele bardzo rozmaitych sposobów, na przykład przez wygłoszenie oracji czy tp., ale problem w tym, że w danych okolicznościach musi się ono odbyć *przez* wyeliminowanie konkurenta. Działający musi więc „ująć” warunki wyeliminowania konkurenta (np. przez ujęcie odpowiednie ujęcie – samego konkurenta), ale sposób, w jaki to czyni – a jest to właśnie odpowiednik materii aktu intencjonalnego, do jakiego chcielibyśmy porównać to działanie (A), będzie sam składał się na warunki działania C, zmierzającego do celu γ . Na warunki te będą się wprowadzić również składał sposób, w jaki nasz protagonista zechce ujmować warunki działania B, czyli imponowania swojej ludzkiej gromadzie. Przypuśćmy na przykład – przypuszczenie nie nazbyt przecież ekscentryczne – że tej ludzkiej gromadzie imponują przejawy nieustającej otuchy czy ufności we własne siły; wówczas protagonista nasz zrobi dobrze, jeżeli przejawy takie przejawia; i podobnie, jeżeli gromadzie naszej imponuje, gdy ten, kto w walce znaczną już uzyskał przewagę, okaże swemu antagoniście rodzaj wspaniałomyślności lub *fairness*. To wszystko musi uwzględnić nasz bohater w swoim działaniu B. Ale by osiągnąć swój cel γ , musi on nie tylko osiągnąć cel β , przez przejawianie przejawów otuchy i wspaniałomyślności, lecz i cel α , jakim jest przecież zwyciężenie przeciwnika. Musi on więc tak te przejawy przejawiać, by się w zmaganiu nie osłabić, nie obniżyć gardy, nie stworzyć choćby tylko pozorów dekoncentracji (przez co to właśnie przeciwnik mógłby nabrać nadmiernej otuchy). Nie jest to łatwe, boć nie na darmo stara reguła jiu-jitsu mówiła: „przeciwnik mrówka, traktuj go jak słońia”. W końcu rzecz może się okazać niemożliwa – ludzka gromada powie: „pięknie walczył szkoda tylko, że został zwyciężony”, lub „zwyciężyć zwyciężył, ale w jakim stylu!”. Jeżeli jednak okaże się w końcu możliwe, to dzięki temu, że nasz heros „właściwą” – jak powie zdrowy rozsądek – „znalazł równowagę między przemaganiem swego antagonisty a imponowaniem ludzkiej gromadzie”. To znajdowanie właściwej równowagi odbywa się jednak dzięki modyfikowaniu sposobów porania się z warunkami obu działań bazowych, A i B, które to sposoby będą właśnie same warunkami działania C, a ta „właściwa równowaga” będzie więc niczym innym, jak właściwym – bo prowadzącym do celu γ – choć powierzchownie tylko i skrótowo nazwanym, sposobem ujęcia tychże warunków.

Comparaison n'est pas raison. Powyższy opis – który, jak autor ma najgłębszą nadzieję – nie będzie sam *a serious defect* w sensie Philipsego, nie może uchodzić za mocny argument za tym, że sprawy tak się właśnie mają z naocznością kategoryczną, jak je Husserl przedstawia, czy raczej, jak autor przedstawił, że Husserl je przedstawia. Nie mocny, bardzo słaby raczej, ale przecież jednak *jest* to jakiś argu-

ment – argument tego rodzaju, że jeśli w jednej dziedzinie bytowej sprawy układają się tak a tak, to i w innej, na przykład, w dziedzinie aktów intencjonalnych, również *mogłyby* się tak układać. Biorąc pod uwagę, że nauka o naoczności kategorialnej przez samego Husserla nawet została oceniona jako trudna, powyższe porównanie ma moc modelu, który przez samo swoje istnienie pokazuje, jak wiadomo z metalogiki, że nauka ta jest przynajmniej niesprzeczna.

Literatura

- Armstrong, D. M. *A world of states of affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Barwise, Jon. *The situation in logic*. Stanford: CSLI, 1989.
- Barwise, Jon, Lawrence Moss. *Vicious circles. On the mathematics of non-well founded phenomena*. Stanford: CSLI, 1996.
- Baumgartner, Wilhelm. *Act, content, and object*. W: L. Albertazzi i in. (red.), *The school of Franz Brentano*, Dordrecht: Kluwer, 1996, 235–259.
- Tenże. *Die Begründung von Wahrheit durch Evidenz. Der Beitrag Brentanos*. W: tenże (red.), *Gewissheit und Gewissen. Festschrift für Franz Wiedmann zu 60. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1987, 93–117.
- Bell, David A. *Husserl*. London, New York: Routledge, 1991.
- Bilat, Andrzej. *Prawda i stany rzeczy*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1995.
- Buszkowski, Wojciech. *Logiczne podstawy gramatyk kategorialnych Ajdukiewicz-Lambeka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989.
- Chisholm, Roderick M. *Beyond being and nonbeing*. W: *Brentano and Meinong studies*. Amsterdam: Rodopi, 1983, 53–67.
- Cobb-Stevens, Richard. *Being and categorial intuition*. „Review of Metaphysics”, 44 (1990), 43–66.
- Godlewski, Piotr. *Rekonstrukcja trzeciego dogmatu empiryzmu i konsekwencje jego odrzucenia dla wybranych zagadnień filozoficznych. Praca doktorska z zakresu filozofii analitycznej napisana pod kierunkiem Pawła Zeidlera*. Bydgoszcz, Poznań 2000. Instytut Filozofii UAM w Poznaniu.
- Gurwitsch, Aron. *Gelb-Goldstein's concept of „concrete” and „categorial attitude” and the phenomenology of ideation*. W: Aron Gurwitsch, *Studies in phenomenology and psychology*. Evanston: Northwestern University Press, 1966, 359–384.
- Tenże. *On a perceptual root of abstraction*. Tamże, 385–389. Tenże. *On the conceptual consciousness*. Tamże, 390–396.
- Henley, David S. *Syntax-directed discovery in mathematics*. „Erkenntnis”, 43 (1995), 241259.
- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Tomy I–II (cz. 1–2). W: Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften*. Elisabeth Ströker (red.), tomy 2–4. Hamburg: Meiner, 1992. Paginacja odpowiada tomom serii *Husserliana* (Hua), a mianowi-

- cie: t. 2 – Hua XVIII (t. I), t. 3 – Hua XIX/I (t. II, cz. 1.) i t. 4 – Hua XIX/II (t. II, cz. 2.), dlatego w przypisach podane są jedynie skróty „Hua XVIII”, „Hua XIX/I” i „Hua XIX/II”.
- Johansson, Ingvar. *Ontological investigations. An inquiry into the categories of nature, man, and society*. London, New York: Routledge, 1989.
- Logothetis, Nikos T. *Das Sehen – ein Fenster zum Bewußtsein*. „Welt der Wissenschaft“, styczeń 2000, 37–43.
- Lohmar, Dieter. *Grundzuge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung*. „Husserl Studies”, 10 (1993–1994), 111–141.
- Luther, Martin. *Sendbrief vom Dolmetschen*. W: tenże, *An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen*. Wyd. Ernst Kahler. Stuttgart: Reclam, 1962, 151–173.
- Mac Lane, Saunders i Ieke Moordijk. *Sheaves in geometry and logic*. New York, Berlin, Heidelberg: Springer, 1994.
- Majewicz, Alfred. *Języki świata i ich klasyfikowanie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989.
- Melle, Ullrich. *Signitive und signifikative Intentionen*. „Husserl Studies”, 15 (1998/99), 167–181.
- Montague, Richard. *On the nature of certain philosophical entities*. W: tenże, *Formal philosophy. Selected papers of Richard Montague*. Red. i wstęp: Richmond H. Thomason. New Haven: Yale University Press, 1974, 148–187.
- Tenże. *The proper treatment of quantification in ordinary English*. W: tenże, *Formal philosophy. Selected papers of Richard Montague*. Red. i wstęp: Richmond H. Thomason. New Haven: Yale University Press, 1974, 247–270.
- Mulligan, Kevin. *Perception, particulars and predicates*. W: D. Fisette (red.), *Consciousness and intentionality. Models and modalities of attribution*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 164–194.
- Nolan, Rita. *Cognitive practices: Human language and human knowledge*. Oxford, Cambridge (USA): Blackwell, 1994.
- Null, Gilbert T. *A first-order axiom system for non-universal part-whole and foundation relations*. W: Lester Embree (red.), *Essays in memory of Aron Gurwitsch*. Washington: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1984, 463–483.
- Philipse, Herman. *Heidegger's question of being and the 'Augustinian' picture of language*. „Philosophy and Phenomenological Research”, 52 (1992), 251–287.
- Reinach, Adolf. *Zur Theorie des negativen Urteils*. W: Karl Schuhmann i Barry Smith (red.), *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*. Tom 1. München, Hamden, Wien: Philosophia, 1989, 95–140.
- Rosiak, Marek. *Formalizacja ontologii ufundowania*. „Filozofia Nauki”, 4 (1996), 41–80. Tenże. *Ontologia ufundowania. Ogólna teoria części i całości w Badaniach Logicznych Edmunda Husserla*. „Filozofia Nauki”, 3 (1995), 25–63.

- Tenże. *Husserlowska koncepcja ontologii formalnej, logiki formalnej i ich wzajemnych relacji*. „Kwartalnik Filozoficzny”, 25 (1998), 68–78.
- Ross, George MacDonald. *Angels*. „Philosophy” 60 (1985), 495–511.
- Simons, Peter M. *Three essays in formal ontology*. W: Barry Smith (red.), *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. München, Wien: Philosophia, 1982, 113–260.
- Smith, Barry. *Gestalt theory: An essay in philosophy*. W: tenże (red.), *Foundations of Gestalt theory*. München, Wien: Philosophia, 1988, 11–81.
- Sokolowski, Robert. *Husserl's concept of categorial intuition*. „Philosophical Topics”, 12 (1981), (numer uzupełniający zatytułowany „Phenomenology and the human sciences”), 127–141.
- Woleński, Jan. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.
- Żelaniec, Wojciech. *Fathers, kings and promises. Husserl and Reinach on the a priori*. „Husserl Studies”, 9 (1992), 147–177.
- Tenże. *The recalcitrant synthetic a priori*. (Z przedmową Barry'ego Smitha) Lublin: Artom, 1996.
- Tenże. «*Intuizione categoriale*»: *un terna husserliano*. Tłum. z ang. Girolamo De Michele. W: S. Besoli, (red.), *Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Gottinga e Monaco*. Macerata: Quodlibet, 2000, 539–563.

Andrzej Siemianowski

Carnapowska krytyka metafizyki pozytywistycznej a ajdukiewiczowska krytyka pewnych aspektów logicznego empiryzmu

(Zakład Filozofii Nauki i Kultury Uniwersytetu Wrocławskiego, 18 X 2000 r.)

Jan Woleński w rozmaitych wystąpieniach, a zwłaszcza w monografii *Filozoficzna Szkoła Lwowsko–Warszawska*¹, krytykuje obiegową tezę, iż owa znakomita Szkoła stanowi jedną z wielu odmian filozofii pozytywistycznej. Z tą opinią Woleńskiego polemizuje Ryszard Wójcicki w artykule *Pozytywizm polskiego dwudziestolecia*. Zdaniem Wójcickiego stanowisko Woleńskiego „kryje w sobie nazbyt idące uproszczenia”, chociaż Woleński ma całkowitą rację co do tego, iż filozofia Szkoły Lwowsko–Warszawskiej „różniła się i to zasadniczo, pod wieloma względami od filozofii Koła Wiedeńskiego”².

Zdecydowanie przychylając się do opinii Woleńskiego, chciałbym zwrócić uwagę na pewną okoliczność pominiętą przez obu tych autorów, i nie tylko przez nich. Otóż zarówno Woleński, jak i Wójcicki, tak samo zresztą, jak historycy filozofii Tatarkiewicz, czy Kołakowski, przeoczyli lub zbagatelizowali ważne, moim zdaniem, oświadczenia Carnapa zawarte w jego rozprawie *Logische Syntax der Sprache*:

„Wśród doktryn metafizycznych pozbawionych sensu poznawczego wymieniłem również pozytywizm, choć poglądy koła Wiedeńskiego określa się niekiedy jako pozytywistyczne właśnie.

Określenie to nie wydaje mi się trafne. W każdym razie nie twierdzimy bynajmniej, że realne jest to tylko, co bezpośrednio dane, a twierdzenie takie stanowi przecież jedną z podstawowych tez tradycyjnego pozytywizmu. Nazwa „pozytywizm logiczny” wydaje się bardziej stosowaną, choć i ona może wywoływać pewne nieporozumienie. W każdym razie należy mieć na uwadze fakty, że doktryna natury logicznej nie ma nic wspólnego z metafizycznymi tezami o realnym istnieniu, czy nieistnieniu czegokolwiek”³.

¹ Jan Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko–Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 296–305.

² Ryszard Wójcicki, *Pozytywizm polskiego dwudziestolecia*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 1992, t. XX, z. 1–2, s. 32.

³ Rudolf Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, przekł. Andrzej Zabłudowski, PWN, Warszawa 1969, s. 15.

Carnap utrzymuje, że pozytywiści, wbrew swym antymetafizycznym deklaracjom, wypowiadają pewne tezy metafizyczne; ma – jak sędzę – rację. Większość pozytywistów odcinała się od metafizyki, lecz nie od teorii poznania. A Carnap trafnie zauważył, że ostre rozgraniczenie tez metafizycznych od epistemologicznych nie jest możliwe. Na pierwszy rzut oka jest inaczej. Wyrażenia typu „Wszelki byt w swej istocie jest materialny”, czy „Wszystko, co istnieje, jest duchowe” – powszechnie uchodzą za metafizyczne.

Z pozoru tylko inny jest status doktryn epistemologicznych. Ale tylko z pozoru. Każda bowiem doktryna epistemologiczna, np., realizm, idealizm, czy właśnie pozytywizm czemuś przypisuje, a czemuś innemu odmawia realnego istnienia. I tym samym – po pierwsze jest doktryną metafizyczną. A po drugie, tym samym jest doktryną pozbawioną sensu empirycznego. A więc z punktu widzenia Carnapa bezsensowną w ogóle.

Twierdzenia o realnym istnieniu, czy nieistnieniu – zauważa Carnap – występują również w naukach empirycznych. Ale te, w odróżnieniu od twierdzeń zawartych w jawnych doktrynach metafizycznych, czy ukrytych, tj. epistemologicznych, posiadają określony sens empiryczny. Tym samym są po prostu sensowne. Twierdzenie np. zoologa o istnieniu kangurów jest empiryczne i sensowne. Ogólnie – empiryczne i tym samym sensowne jest każde zdanie o istnieniu przedmiotów takich, które

... „można znaleźć i spostrzec
w określonym czasie i miejscu”⁴.

Pozytywiści – zdaniem Carnapa – przypisując tego rodzaju przedmiotom realne istnienie zarazem głoszą coś więcej. Mianowicie to, że żadne inne przedmioty realnie nie istnieją. A tym samym przekraczają granice postulowanego przez siebie empiryzmu; deklaratywnie zwalczając metafizykę, faktycznie tworzą jeszcze jedną doktrynę metafizyczną. Ani lepszą ani gorszą od jakiegokolwiek innej. Koło Wiedeńskie chcąc być konsekwentnie stanowiskiem empirycznym odrzuca zarówno tezę o realnym istnieniu świata fizycznego, jak i jej idealistyczną antytezę (świat fizyczny nie istnieje). Ale obie je odrzuca nie jako fałszywe, lecz jako bezsensowne.

Ujawniając obecność twierdzeń metafizycznych w doktrynach klasycznego pozytywizmu i odrzucając te twierdzenia, Carnap zaczął się dystansować od pierwotnych deklaracji Koła Wiedeńskiego, wedle których Koło stanowić ma kontynuację i rozwinięcie tradycji myślowej zapoczątkowanej przez Hume’a a przypieczętowanej autorytetem Macha.

Bodaj jedynym autorem, który zauważył, iż przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, chociaż sami pierwotnie nadali Kołu termin „neopozytywizm”, to

⁴ Ibidem.

później go odrzucili – jest K. Ajdukiewicz. Uczynił to w studium „O tzw. neopozytywizmie opublikowanym w roku 1940 na łamach „Myśli Współczesnej”⁵.

Ajdukiewicz świadomie obrał kompromisowy tytuł tego studium: *O tzw. neopozytywizmie*” a nie *O neopozytywizmie*. Uczynił to dlatego, ponieważ był świadom, że termin „neopozytywizm” mocno się zadomowił, a wyrażenie logiczny empiryzm” dla większości czytelników będzie brzmiało obco. Z drugiej strony nie chciał przejść obojętnie obok różnic dzielących Koło Wiedeńskie od stanowiska takich filozofów, jak D. Hume, J. St. Mill, a zwłaszcza E. Mach.

Przypominając głośną tezę Koła Wiedeńskiego o bezsensowności twierdzeń wszelkich stanowisk metafizycznych, Ajdukiewicz nie wspomniał jednak o tym, że dla Carnapa pozytywizm jest również pewnym stanowiskiem metafizycznym, a tym samym zbiorem pseudozdań, wyrażeń pozbawionych sensu. A przecież na tym zasadza się carnapowski dystans wobec pozytywizmu oraz terminu „neopozytywizm”.

Zachodzi pytanie, czy wypada uporczywie nazywać jakąkolwiek doktrynę terminem, od którego odżegnuje się jej twórca, czy współtwórcy. Czy więc należy nazywać, w każdym razie Carnapa, „neopozytywistą” wbrew jego sprostowaniom i wyjaśnieniom?

Szanując wolę Carnapa, aby go nie nazywano „neopozytywistą” należy teraz zapytać o to, co wiązało Ajdukiewicza z logicznym empirycznym. A to pytanie należy odróżnić od innego: czy można jemu przypisać miano logicznego empirysty. Kołakowski w *Filozofii pozytywistycznej* pisze:

„Kazimierz Ajdukiewicz [z kręgu uczniów Twardowskiego –

A.S.] najbliżej może był spokrewniony z tendencjami wiedeńskimi”⁶.

Kołakowski, jak łatwo zauważyć, zachowuje tu należyta ostrożność; pisze: „może być”. Ale tenże Kołakowski ujmuje tzw. konwencjonalizm w ramy szeroko pojętego pozytywizmu. A ponieważ Ajdukiewicz zbudował i przez pewien okres czasu głosił poglądy, który sam określił mianem konwencjonalizmu radykalnego, z tego wynika, że dla Kołakowskiego Ajdukiewicz należy do rodziny filozofii pozytywistów.

Przeciw traktowaniu tzw. konwencjonalistycznej filozofii nauki jako pewnej odmiany pozytywizmu wypowiadałem się wielokrotnie. Dlatego w tym miejscu pozwolę sobie przypomnieć najważniejsze z mych tez dotyczących relacji pozytywizm–konwencjonalizm.

Moim zdaniem, jednym, choć trudno powiedzieć, czy jedynym, powodem traktowania konwencjonalizmu jako pewnego wariantu filozofii pozytywistycznej jest zapewne to, że konwencjonalisci na ogół nie występowali przeciw pozytywizmowi wprost, lecz w przeciwieństwie do pozytywistów przede wszyst-

⁵ Przedruk w: Kazimierz Ajdukiewicz *Język i poznanie*, t. II: Wybór pism z lat 1945–1963, Warszawa 1965, s. 7–28.

⁶ Leszek Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna – Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1960.

kim podjęli badania metodologiczne dotyczące faktycznych zachowań naukowców i stosowanych przez nich procedur badawczych. W wyniku tego doszli do konstatacji metodologicznych, nierzadko diametralnie niezgodnych z pozytywnymi normami postępowania badawczego.

Żaden z wczesnych konwencjonalistów nie napisał jakiegoś traktatu o tym, jak należy uprawiać metodologię nauk. Zwięzłe i okazjonalne uwagi na ten temat poczynił jedynie Duhem. Niektóre z nich przez czytelnika nieuważnego, czy 'czepiającego się słów' mogą zostać odczytane opacznie, np. twierdzenie następujące: „System fizyki, który proponujemy (...) podporządkowany jest rygorystycznym wymaganiom metody pozytywnej”⁷.

Rzecz w tym, że dla Duhema wyrażenie „metoda pozytywna” jest tu odpowiednikiem wyrażenia „metoda empiryczna”, tzn. metoda przeciwstawna normatywnym metodom uprawiania nauki o nauce. Inna wypowiedź Duhema dotycząca tej samej kwestii jest bardziej instruktywna, lepiej wyrażająca myśl jej autora: „Doktryna przedstawiona w tej publikacji [tj. w *La Théorie physique* – A. S.] nie jest systemem logicznym wyprowadzonym z ogólnych idei; nie jest zbudowana drogą takich badań, w których z lekceważeniem traktuje się konkrety szczegółowe. Zrodzona jest i rozwinięta z badań dotyczących praktyki codziennej nauki” [Duhem, op.cit., s. VIII].

Duhem i Poincaré podważali istotne założenia radykalnego empiryzmu:

- 1) tezę indukcjonizmu, że jedyną metodą uzasadniania ogólnych zdań syntetycznych jest metoda indukcji enumeracyjnej lub eliminacyjnej,
- 2) tezę, iż możliwe są pozytywne i negatywne eksperymenty definitywnie przesądzające losy konkurencyjnych hipotez lub teorii,
- 3) tezę, iż działania badawcze są wolne od wartościowań.

Tezy 1) i 2) Duhem jako metodolog fizyki zaatakował frontalnie i całkowicie odrzucił.

Poincaré natomiast zajął wobec nich stanowisko kompromisowe. Utrzymywał, że niektóre prawa fizyki są „prawdziwymi uogólnieniami i jako takie przez doświadczenie mogą być całkowicie potwierdzone lub obalone”⁸. „Próby decydujące”, czyli eksperymenty rozstrzygające, nie są natomiast możliwe wobec teorii i poszczególnych jej składników: „Jeżeli zbudujemy teorię na licznych hipotezach i jeżeli doświadczenie ją obali, to nie będziemy wiedzieli, którą z jej przesłanek koniecznie należy zmienić. I odwrotnie, jeżeli wynik doświadczenia będzie pomyślny, czy tym samym mamy prawo wierzyć, że wszystkie jej hipotezy zostały potwierdzone?”⁹. Z tego powodu zasada bezwładności, ani też żadne inne prawo mechaniki klasycznej nie może być poddane próbie decydującej: „Nikt poważnie nie sądzi, że prawo [bezwładności – A. S.] zostanie kiedykolwiek

⁷ Pierre Duhem, *La Théorie Physique son objet – sa structure*, Paris 1914, s. 416.

⁸ H. Poincaré, *La science et l'hypothese*, Paris 1925, s. 181.

⁹ Ibidem, s. 179–180.

wiek porzucone lub ulepszone. Właśnie dlatego, że nigdy nie sposób go poddać decydującej próbie¹⁰.

W trosce o to, by liczba praw, które skutecznie oprą się decydującym próbom, była możliwie najmniejsza, Poincaré przestrzegał przed nadmiernym mnożeniem hipotez i zalecał wprowadzać je stopniowo, „jedną po drugiej” [Poincaré, op.cit., s. 178]. Zwracając uwagę na ograniczoną przydatność metody indukcyjnej w fizyce, nie zawahał się jednak napisać: „metoda nauk fizykalnych opiera się na indukcji, która nakazuje oczekiwać powtórzenia się danego zjawiska, o ile powtórzą się okoliczności, w których to zjawisko pojawiło się po raz pierwszy” [Poincaré, op.cit., s. 6].

Wedle Duhema, żadne prawo fizyki nie jest indukcyjnym uogólnieniem zdań obserwacyjnych. Każde z tych praw jest składnikiem określonej teorii. Empirycznej kontroli podlegają całe teorie, a nie poszczególne, izolowane od całości jej składniki – pojedyncze prawa. Nie są zatem możliwe eksperymenty rozstrzygające. Z tego jednak nie wynika, co wielokrotnie podkreślał Duhem, że teorie fizykalne nie mają sensu fizykalnego (empirycznego), ani to, że poszczególne części danych teorii, czy też całe systemy teoretyczne nie mogą być i nigdy nie bywają z nauki usuwane.

Historia fizyki uczy, że z nauki bywają eliminowane prawa i teorie kiedyś powszechnie akceptowane oraz uważane za nie dające się obalić. Pogląd Poincarégo, iż żadne nowe doświadczenie nie może doprowadzić do porzucenia praw mechaniki klasycznej, jest zatem „bardzo nieostrożny”¹¹.

Tezę indukcjonizmu, interpretowaną jako twierdzenie opisowe, Duhem uważał za ewidentnie fałszywą; interpretowaną zaś jako dyrektywę, jako program badań – za szkodliwą. Krytykując indukcjonizm, nie dyskutował bezpośrednio z argumentami filozofów nauki lansujących ten program metodologiczny, np. z J. S. Millem, lecz z poglądami takich fizyków, jak Newton, czy Ampère, których praktyka badawcza była – jego zdaniem – całkiem niezgodna z utrzymanymi w duchu indukcjonizmu ich metodologicznymi deklaracjami. Uznawszy Newtona za czołowego rzecznika metody indukcyjnej wśród fizyków, Duhem posunął się tak daleko, że terminami: „metoda indukcyjna” oraz „metoda newtonowska” operował zamiennie.

K. Ajdukiewicz – twórca koncepcji epistemologicznej zwanej „konwencjonalizmem radykalnym” – po drugiej wojnie światowej uporczywie podejmował krytykę konwencjonalizmu. Niekiedy czynił to w sposób jawny, na ogół jednak w sposób pośredni, atakując nie tezy konwencjonalistyczne, lecz te idee, z których, jego zdaniem, tezy te wyrastają, m.in. zbudowaną przez siebie dyrektywalną koncepcję języka.

W sposób jawny zaatakował konwencjonalizm w artykule *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*, opublikowanym na łamach czasopisma popularno-na-

¹⁰ Ibidem, s. 177–178.

¹¹ P. Duhem, op.cit., s. 322–329.

ukowego „Wiedza i Życie” w roku 1947. Oskarżył w nim konwencjonalizm o to, że imputuje nauce sposób postępowania taki, jaki faktycznie jest jej obcy, mianowicie naliczenia się z autorytetem doświadczenia, rozwiązywania zagadnień zasadniczo nierozstrzygalnych za pomocą dekretów, dekretowania np., że geometria euklidesowa stanowi geometrię realnego świata lub że właśnie nie ta, lecz inna ów świat opisuje. Konwencjonalista, zdaniem Ajdukiewicza, uważa, iż uczony może ogłaszać takie, czy inne poglądy „wedle swego widzimisię” i może to czynić bezkarnie wiedząc, że doświadczenie nigdy nie zada kłamu jego konwencjonalnemu, lub lepiej powiedziawszy, arbitralnemu rozstrzygnięciu. Wbrew temu, co utrzymują konwencjonalisci, w nauce nie ogłasza się żadnych twierdzeń, których nie można uzasadnić lub obalić. Hipotezy przyrodnicze nie mogą być wprawdzie udowadniane, ale mogą być obalane. Dla hipotez, wobec których niemożliwy jest „ściśły dowód ich fałszywości”, w nauce miejsca nie ma¹².

Zauważmy, że w tym miejscu pogląd Ajdukiewicza zbiega się z popperowskim falsyfikacjonizmem.

Krytykując konwencjonalizm, Ajdukiewicz jednak przyznaje, że pewne „konwencjonalne pierwiastki” w nauce występują. Nauka bowiem często zapożycza swe terminy z mowy potocznej i wyrazom z tej mowy zaczerpniętym w sposób konwencjonalny, drogą postanowień terminologicznych nadaje określony sens. Czyniąc tak „nauka konstruuje” pewne „schematy świata” oraz buduje pewne pytania, z którymi zwraca się do świata realnego. O tym, czy skonstruowane „schematy świata” opisują realny świat w sposób prawdziwy, czy fałszywy, rozstrzyga doświadczenie. Doświadczenie wprawdzie nie jest w stanie rozstrzygnąć tego, czy dany „schemat świata” jest prawdziwy, ale może okazać to, iż jest on fałszywy.

‘Schematy świata’ są więc prawdami lub fałszami podlegającymi empirycznej kontroli, a nie takimi ‘konstrukcjami umysłowymi’, które przyjmuje się arbitralnie nie licząc się z tym, w jakiej relacji pozostają one do danych doświadczenia.

Nauka nie jest jednak w stanie odpowiedzieć na wszystkie pytania, które formułuje się w ramach wiedzy potocznej. Nauka pytania rozstrzygalne oddziela od nierozstrzygalnych i zajmuje się tylko pierwszymi. Dlatego nie jest ona w stanie zbudować obrazu całego świata, lecz jedynie może podawać obrazy pewnych ‘stron świata’. W tym sensie i tylko w tym wiedza naukowa ma charakter konwencjonalny.

„Rzeczą konwencji jest (...) strona świata, od której nauka rzeczywistość rozpatruje. Gdy jednak ta strona zostanie zdecydowana, wówczas obraz tej strony świata, jaki nam daje nauka, jest obrazem metodycznie uzasadnionym i nie zawiera w sobie żadnych pierwiastków arbitralnych, żadnej dowolności”¹³.

Spostrzeżenia Ajdukiewicza, iż problemy badawcze są swoistego rodzaju konwencjami, bo „konwencjonalny jest (...) dobór pytań, z jakimi się nauka zwraca do rzeczywistości” jest interesujące i stanowi istotny wkład do dyskusji nad

¹² *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*, przedruk w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1965, s. 42–43.

¹³ *Ibidem*, s. 44.

konwencjonalnymi składnikami wiedzy naukowej. Fakt, że ten właśnie filozof podniósł kwestię konwencjonalności pytań badawczych, daje wyjaśnić się tym, że problematyka zdań pytajnych znalazła się w polu jego bogatych zainteresowań; Ajdukiewicz jest jednym z głównych prekursorów teorii pytań, czyli logiki erotetycznej.

Odchodząc od dyrektywnej koncepcji języka oraz od powiązanego z nią konwencjonalizmu, Ajdukiewicz zwracał się w stronę empiryzmu skrajnego. Ta, niestety niedokończona, przerwana śmiercią wielka przygoda filozoficzna ma dość paradoksalny rys. Odchodząc od jednej wersji konwencjonalizmu, przybliżał się Ajdukiewicz do innej – tej mianowicie, której głównym rzecznikiem jest W. V. O. Quine. Nie czynił Ajdukiewicz tego pochopnie, ani nawet w sposób zamierzony; świadomie chciał restytuować tylko empiryzm skrajny.

Ajdukiewicz krytykując konwencjonalizm, podjął badania mające na celu zbadanie, czy jest możliwy do wykonania, i czy jest celowy program empiryzmu skrajnego, program związany z modyfikacją dyrektywnej koncepcji języka, która miałaby polegać na eliminacji aksjomatycznych reguł sensu.

W świetle tego programu twierdzenia logiki i matematyki są twierdzeniami empirycznymi pośrednio opartymi na doświadczeniu, hipotezami pomocniczymi sprawdzanymi empirycznie, ale „nie w izolacji, lecz łącznie z pewnymi hipotezami przyrodniczymi”¹⁴. Od doświadczenia są niezależne tylko „skromne dyrektywy dedukcyjne, np. dyrektywa odrywania, dyrektywa *modus tollens*, dyrektywa odpowiadająca prawom De Morgana i dyrektywa podstawiania”¹⁵.

Kontrola empiryczna twierdzeń logiki przebiegałaby w sposób następujący. „Z hipotez przyrodniczych snułoby się następstwa, stosując nie tylko jako dyrektywy języka dyrektywy pierwotne, lecz nadto dyrektywy wtórne ze względu na nie i ze względu na twierdzenia logiki traktowane jako hipotezy pomocnicze. Jeżeli te następstwa okazałyby się zgodne z doświadczeniem, to wynik ten można by traktować jako potwierdzenie (sprawdzenie) koniunkcji złożonej z hipotezy przyrodniczej i hipotetycznie założonych twierdzeń logiki. Jeżeli jednak te następstwa okazałyby się niezgodne z doświadczeniem, wówczas można by powstałą przez to trudność usunąć na dwojaki sposób: można by zachować walor twierdzeń logiki (...) a odrzucić hipotezę przyrodniczą”, albo „zachować hipotezę przyrodniczą, zaś odrzucić niektóre z twierdzeń logiki odgrywających rolę hipotez pomocniczych”¹⁶.

Obszerny ten cytat pochodzi z rozprawy ogłoszonej przez Ajdukiewicza w 1947 roku. A zatem o cztery lata wcześniejszej od artykułu Quine’a *Dwa dogmaty empiryzmu*, który zawiera m.in. tezę określaną mianem tezy Duhema–Quine’a.

Ajdukiewicz był o krok od sformułowania tezy kwestionującej możliwość eksperymentów rozstrzygających. Tezy tej jednak nie sformułował i dlatego

¹⁴ *Logika a doświadczenie*, przedruk w: *Język i poznanie*, t. II, s. 57.

¹⁵ *Ibidem*, s. 57.

¹⁶ *Ibidem*, s. 58.

jedna z najbardziej doniosłych tez metodologicznych nazywana jest tezą „Duhema–Quine’a”, a nie „Duhema–Ajdukiewicza”.

Nie ulega wątpliwości, że pewne poglądy Ajdukiewicza z lat trzydziestych były dość zbliżone do stanowiska Koła Wiedeńskiego, a zwłaszcza Carnapa. Ajdukiewicz cenił stosowaną przez wiedeńczyków metodę parafrazowania filozoficznych zagadnień treściowych na formalny sposób mówienia o nich. Ceniąc ową metodę Ajdukiewicz przypominał zarazem, że wcześniej, tj. przed wiedeńczykami stosował ją Stanisław Leśniewski. Sądził też, iż wiedeńczycy przekonująco wykazali, że pewne metafizyki zbudowane są ze zdań pozornych: takich, które ani nic nie znaczą, ani niczego nie stwierdzają. Zauważmy, że Ajdukiewicz w studium *O tzw. neopozytywizmie* w przeciwieństwie do np. K. R. Poppera nawet nie ganił wiedeńczyków za to, że kryteria sensowności wyrażen językowych wiążą z metodami rozstrzygnięcia zdań.

Uważam za bardzo cenne zwrócenie uwagi na kryterium sensowności wyrażen, które uzależnia tę sensowność od posiadania metody rozstrzygnięcia zdań, w których wyrażenia te występują.

Cała rzecz w tym, że Ajdukiewicz owym kryterium sensowności posługiwał się konsekwentnie. A tego nie można powiedzieć o wiedeńczykach. Oni bowiem apodyktycznie głosili, że cała metafizyka, wszelkie doktryny metafizyczne są zbiorowiskiem pseudozdań, wyrażen nic nie znaczących i niczego nie stwierdzających. Tymczasem Ajdukiewicz wyraźnie dystansuje się od takiej ogólnikowej konstatacji, od takiego wyroku:

„Rzecz jasna, że na drodze krytykowania poszczególnych wynurzeń metafizyków nie można uzasadniać ogólnego potępienia metafizyki jako zbiorowiska zdań bez sensu”¹⁷.

To, co było jasne dla Ajdukiewicza, nie było takim dla wiedeńczyków. Pomimo swoistego ich kultu logiki w tej sprawie, logikę zdradzili. Zechcieli dać folgę swemu poczuciu życiowej misji zdruzgotania metafizyki. Głosząc nie udowodnioną tezę o bezsensowności każdej metafizyki (nawet pozytywistycznej) głosili tezę z punktu widzenia ich kryterium sensowności właśnie bezsensowną.

Ajdukiewicz zaznaczył też, że wiedeńczycy stanowczo głosząc, iż wszelkie zdania aprioryczne są analityczne, a tym samym, że nie istnieją zdania aprioryczne, a zarazem syntetyczne – nie udowodnili tego, że tak właśnie jest. Praktycznie, nie używając słowa „dogmatyzm”, Ajdukiewicz przed W. V. Quine’em zwrócił uwagę na pewien dogmatyzm logicznych empirystów.

Z pewnością Ajdukiewicz zasługuje na miano sympatyka logicznego empiryzmu, oczywiście sympatyka krytycznego, ale absolutnie nie na miano przedstawiciela tego kierunku. Natomiast kwestia związków Ajdukiewicza z pozytywizmem jest bardziej złożona. Od lat czterdziestych coraz bardziej zbliżał się on do stanowiska radykalnego empiryzmu. Czynił to stopniowo, dość ostrożnie.

¹⁷ Ibidem, s. 17.

Najpierw mówił tylko o programie radykalnego empiryzmu, rozważał jego zalety i wady. Ale w głośniejszej rozprawie *Zagadnienie uzasadniania zdań analitycznych* postawił dwie tezy: (1) Konwencje terminologiczne oraz prawa logiki nie wystarczają do uzasadniania żadnych zdań analitycznych; ani takich zdań w sensie semantycznym, ani nawet syntaktycznym (z wyjątkiem samych praw logiki); (2) w pewnych wypadkach przy uzasadnianiu zdań analitycznych w sensie semantycznym wymagane jest odwołanie się do doświadczenia.

Zamykając wspomnianą tu rozprawę *O tzw. neopozytywizmie* Ajdukiewicz uchwycił sedno słabości logicznego empiryzmu i podobnych stanowisk filozoficznych pisząc, co następuje:

„Nie można ze słuszością twierdzić, jakoby logizujący empiryzm dokonywał likwidacji całej filozofii, gdyż spora jej część nie podlega jego krytyce. Mimo to przyznać należy, że logizujący empiryzm dokonywa poważnej amputacji na ciele tradycyjnej filozofii. Odciętej części odmawia charakteru naukowego, zaliczając ją do tzw. poezji myślowej (*Gedankendichtung*), przy czym jednak przyznaje jej poważną funkcję kulturalną.

Godząc się z znacznej mierze z tym zabiegiem, można mieć jednak wątpliwości, czy nóż chirurgiczny logizującego empiryzmu nie tnie zbyt głęboko, czy nie wycina z organizmu filozofii także zdrowej tkanki.

Wątpliwości te łączą się ze sposobem, w jaki logizujący empiryzm pojmuje robotę naukową. Robotą naukową jest według niego badanie empiryczne i budowanie systemów dedukcyjnych. To ostatnie polega na formułowaniu aksjomatów i wysnuwaniu z nich konsekwencji. Jednakże przedtem musi już zostać wykonana poważna praca myślowa, która nie polega ani na badaniu empirycznym, ani na dedukcji. Zanim myśl nasza osiągnie ten stopień precyzji, który pozwala na wyraźne sformułowanie aksjomatów, ma się już jakoś daną tę koncepcję, której rozwinięciem będzie ów system aksjomatyczny, daną w sposób mętny i niewyraźny. Aby się z tych mętów wydobyć, trzeba poważnego wysiłku myślowego, którego żadną miarą poezją myślową nazwać nie można. Praca filozofów w znacznej mierze leży w tej właśnie przedaksjomatycznej dziedzinie. Można jej nie nazywać robotą naukową, nie można jej jednak odmówić wartości dla naukowego poznania”¹⁸.

Rozważając stosunek późnego Ajdukiewicza, tj. z okresu jego zwrotu w kierunku radykalnego empiryzmu – dopozytywizmu, nie można przejść obojętnie wobec jego rozprawy *Epistemologia i semiotyka*, opublikowanej zaledwie rok później po *Logice a doświadczeniu*. Nie można tak postąpić dlatego, ponieważpozytywiści odrzucali roszczenia metafizyków, aby metafizykę traktować jako wiedzę różną co prawda od przyrodznawstwa, czy nauk społecznych, ale tak samo naukową – powołując się na swą epistemologię empirystyczną. Skoro twierdzenie metafizyków – głosilipozytywiści – nie są empirycznie sprawdzalne, to nie są naukowe. Otóż Ajdukiewicz w rozprawie *Epistemologia i semiotyka* nie

¹⁸ Ibidem, s. 28.

zajmuje się bezpośrednio pozytywizmem, lecz różnego rodzaju idealizmami. Postawił w niej tezę, która podważa również poprawność argumentacji pozytywistów skierowanej przeciw roszczeniom metafizyków.

Teza ta brzmi: z badań nad poznaniem i tylko poznaniem, tj. przy zawieszeniu sądu o istnieniu świata niezależnego od poznania ludzkiego, nie jest dopuszczalne, a właściwie nie jest możliwe, wyprowadzanie wniosków metafizycznych.

Wszelką epistemologię, która w swym punkcie wyjścia nie zakłada istnienia rzeczywistości pozapodmiotowej, która nie operuje tym samym nazwami przedmiotów istniejących niezależnie od poznającego przedmiotu – Ajdukiewicz nazywa „epistemologią czystą”. A drogą analogii z logiką języka, w której rozróżnia się język syntaksy od języka semantyki, ową epistemologię czystą opatruje również mianem takiej epistemologii, która operuje wyłącznie językiem syntaksy.

Stanowisko Ajdukiewicza w kwestii relacji teorii poznania do metafizyki stanowi opozycję wobec prawie całej nowożytnej tradycji filozoficznej poczętej przez Kartezjusza. W świetle stanowiska Ajdukiewicza nie ma możliwości zbudowania mostu wiodącego np. od *Cogito*, czy czystego doświadczenia do świata różnego od ludzkiej myśli, czy doświadczenia.

Zasługuje na uwagę, że to stanowisko Ajdukiewicza jest bardzo bliskie pogładowi E. Gilsona, iż każdy filozof, który w samym punkcie wyjścia stanął na pozycji idealizmu, chociaż chce dojść do świata rzeczy, usiłuje zostać realistą – o ile nie przekreśli owego punktu wyjścia – idealistą musi pozostać.

Z punktu widzenia Carnapa tak Ajdukiewicz, jak i Gilson zajmują się pseudoproblemami. Zarówno bowiem teza idealizmu, jak i realizmu to wypowiedzi pozbawione jakiegokolwiek treści poznawczej.

Ajdukiewicza z Carnapem dodatkowo dzieli pogląd co do tego, jak należy interpretować fakty posługiwania się przez niektórych filozofów tylko językiem syntaksy. Carnap przecież właśnie takim językiem świadomie się posługuje. A czyni to nie po to, by obalić roszczenia realistów, a tym samym usprawiedliwić roszczenia idealistów, ale w tym celu by odrzucić roszczenia tak realistów, jak i idealistów.

Carnap podziela pogląd Ajdukiewicza, iż język realistów jest różny od języka idealistów. Ale w przeciwieństwie do Ajdukiewicza, sądzi, że idealisci tak samo, jak realiści operują trybem materialnym, a nie formalnym. Idealisci, chociaż posługują się innym językiem niż realiści, również operują określonym językiem przedmiotowym, a nie językiem syntaksy. Zdaniem Carnapa:

„Wedle idealistów i wcześniejszych pozytywistów przedmioty fizyczne (np. Księżyc) są konstrukcjami z danych zmysłowych. Realiści natomiast utrzymują, że przedmioty fizyczne są poznawane, nie zaś konstruowane przez podmiot poznający. My natomiast – Koło Wiedeńskie – ani nie przyjmujemy, ani nie negujemy którejkolwiek z tych tez: traktujemy je jako pseudotezy, tj. wypowiedzi pozbawione treści poznawczej. Powstają one dzięki użyciu trybu materialnego, w którym mówi

się o «przedmiocie» i formułuje się w rezultacie pseudoproblemy, jak pytanie o «naturę» odnośnego przedmiotu, zwłaszcza o to, czy jest on, czy też przeciwnie – nie jest, jedynie konstrukcją umysłu”.

Carnap, jak sądzę, trafnie utrzymuje, że zarówno realiści, jak i idealiści posługują się określonymi językami przedmiotowymi, operują trybem materialnym. Oczywiście realiści innym niż te, którymi posługują się idealiści. Inny jest bowiem język (a raczej języki) idealistów obiektywnych niż idealistów subiektywnych. Stanowisko Ajdukiewicza, wedle którego język wszystkich idealistów jest językiem syntaksy, złożony problem opozycji realizm – idealizm nadmiernie symplifikuje. Ten zarzut wysunięty pod adresem Ajdukiewicza nie obala wszakże centralnej w tej sprawie ajdukiewiczowskiej idei: każdy filozof, który uprawia refleksję epistemologiczną, już w jej punkcie wyjścia posługuje się określonym językiem. A rozwijając ową refleksję nie może obranego pierwotnie języka zastąpić innym. I tak np. ten filozof, który na początku swej refleksji epistemologicznej posługuje się językiem, w którym występują wyłącznie nazwy wrażeń zmysłowych (a nie rzeczy wywołujących owe wrażenia) – musi w tym samym języku ową refleksję epistemologiczną zamknąć.

Praktycznie może on postąpić inaczej, musi wtedy, gdy nie chce naruszyć wymogu konsekwencji. A ten wymóg – jak sądzę – narusza właśnie Carnap. Odrzucił on bowiem, jak wiadomo, psychologisticzną interpretację zdań spostrzeżeniowych, którą pod wpływem Ernesta Macha przyjął Moritz Schlick. Carnap tym samym (a z nim większość członków Koła Wiedeńskiego) zbliżył się do stanowiska realistycznego. W związku z tym głosił też, że sensowne są zdania, które stwierdzają istnienie przedmiotów będących elementami czasoprzestrzennego świata empirycznego. Dalej – że zdania języka nauki (nauk przyrodniczych) są zwykle formułowane w trybie materialnym, a nie formalnym. A to, że nie są one formułowane w trybie formalnym nie jest czymś nagannym, urągającym wymogom logicznego empiryzmu. Wymogom tym natomiast urąga materialny sposób formułowania zdań epistemologicznych, czy metodologicznych. Pytanie bowiem o realność, czy nierealność świata fizycznego jako całości, a więc pytanie sformułowane w trybie materialnym – zdaniem Carnapa –

„... Jest pozbawione sensu, ponieważ realne istnienie czegokolwiek nie jest niczym innym, jak możliwością umiejscowienia tego czegoś w pewnym systemie, w danym wypadku w czasoprzestrzennym systemie świata fizycznego, a pytanie o taką możliwość ma sens wtedy tylko, gdy dotyczy elementów lub części, nie zaś samego systemu”.

Wedle Carnapa zatem sensowne są zdania o elementach systemu, ale zdania o systemie tych elementów – bezsensowne. Jest tak dlatego, że ze zdania (a raczej pseudozdania) „świat fizyczny istnieje” – w przeciwieństwie np. do zdania „Istnieją kangury” – nie sposób wydedukować żadnych zdań spostrzeżeniowych.

Andrzej Nowicki

W czterdziestolecie śmierci Luciana Blagi

Lucian Blaga (1895–1961). Rumuńska filozofia kultury

(Autoreferat odczytu wygłoszonego 26 II 2001 w Warszawie,
w Klubie ΓΝΩΣΙΣ)

W roku 1939 w rumuńskiej pracy *Artă și valoare* (Sztuka i wartość) pojawia się pojęcie „mutacji ontologicznej” (t. 10, s. 515), która polega na tym, że „antropoid” zauważa „horyzont tajemnicy” i własne zadanie, które nada jego życiu głęboki sens. Zadaniem tym jest twórczość artystyczna i metafizyczna, tworzenie dzieł „odsłaniających” (objawiających) odkrywane tajemnice. Podjęcie się tego zadania jest cudownym przeistoczeniem się antropoida w „pełnego człowieka” (*omul deplin*, t. 9, s. 536), w istotę, która żyje „specyficznym ludzkim sposobem egzystencji” (*mod existențial specific uman*) czyli uczestnictwem w tworzeniu kultury.

Przytoczona myśl jest fundamentem oryginalnej filozofii kultury, którą Lucian Blaga przedstawił w dwóch „trylogiach”: *Trilogia culturii* i *Trilogia valorilor*. Zawierają one prace z lat 1935–1942. Przystudiowałem te książki, liczące łącznie tysiąc stron w nowym wydaniu, Bukareszt 1985 i 1987, *Opere*, tomy 9 i 10 (w odsyłaczach podawać będą tylko tom i stronę), a także kilka innych jego książek i kilka starych, nowych i najnowszych prac na jego temat, pisanych z różnych punktów widzenia.

W okresie międzywojennym Blaga pracował w dyplomacji, a przebywając w Warszawie – jako attaché prasowy i kulturalny – nawiązał kontakt z wieloma pisarzami. Między innymi skłonił Emila Zegadłowicza do przekładania wierszy rumuńskich. Zegadłowicz przełożył jego wiersz pod tytułem *Dąb*, inne wiersze Blagi przekładali na polski m.in. Krzysztof Gašiorowski, Irena Harasimowicz, Ireneusz Kania, Włodzimierz Lewik, Piotr Lubicz, Wiesław Piechocki, Zbigniew Szuperski. Dziesięć jego wierszy zamieszczono w *Antologii poezji rumuńskiej* (Warszawa 1989, s. 181–189), jest wśród nich piękny wiersz o Starym Mieście pod tytułem *Warszawa*). Z jego wiersza pod tytułem *Giordano Bruno* znam tylko fragmenty.

Constantin Noica twierdził, że tak jak kulminacją literacką XIX wieku był Mihai Eminescu (1850–1889), tak w wieku XX kulminacja ta została osiągnięta dzięki Lucianowi Bladze (Alexandru Cisteleanu).

Błaga urodził się dnia 9 maja 1895 roku w Lančrām (Siedmiogród, okręg Alba Iulia). Był synem księdza unickiego, szkołę średnią ukończył w Braşowie, studia teologiczne w Sibiu, a studia filozoficzne w Wiedniu, gdzie w roku 1920 uzyskał doktorat za pracę pod tytułem *Kultur und Erkenntnis (Kultura i poznanie)*. W latach 1946–1947 wykładał filozofię na Uniwersytecie w Cluj. Wygłoszone tam wykłady zostały wydane pod tytułem *O świadomości filozoficznej* (Craiova 1974). Zmarł w 1961 roku.

Niektórzy uważają go za „kantystę”. Źródłem nieporozumienia jest fakt, że w książkach Błagi nazwisko Kanta należy do najczęściej wymienianych, ale czy można uznać za kantystę radykalnego krytyka kantyzmu, zwłaszcza, że krytyka ta dotyczy nawet tak fundamentalnych spraw jak kantowski agnostycyzm i kantowski aprioryzm. To właśnie kantowskiemu agnostycyzmowi przeciwstawia Błaga imperatyw wykraczania poza świat zjawisk, przekraczania „horyzontu tajemnicy” i „odsłaniania” rzeczy (wistości) samej w sobie. Pisząc o niepoznawalności rzeczy samej w sobie Kant skłania człowieka do rezygnacji z dążenia do jej poznania, natomiast Błaga, odrzucając kantowskie pojęcie nieprzekraczalnych granic poznania, pobudza umysł ludzki do aktywności (t. 10, s. 273).

Z aprioryzmu kantowskiego Błaga przejmuje wyłącznie termin „aprioryzm”, ale nadaje mu całkowicie odmienną treść. Po pierwsze, to, co aprioryczne jest dla Kanta powszechne, jednakowe u wszystkich istot myślących. U Błagi jest ono zróżnicowane, inne w poszczególnych regionach, epokach i narodach; na przykład istnieją rozmaite „aprioryzmy etniczne” różnicujące sposób ujmowania przestrzeni i czasu. Jednym z takich aprioryzmów jest *apriorism românesc*, t. 9, s. 327–331). Religia jest dla Błagi wytworem człowieka; „ta sama” religia przyjmowana przez różne narody ulega – w procesie „twórczej asymilacji” (t. 9, s. 254–260) poważnym przekształceniom przez zróżnicowane, aprioryczne style etniczne, co wyraża się także w odmiennych sposobach budowania świątyń (t. 9, s. 202–226). Świątynia katolicka eksponuje rolę kapłana, który nad ołtarzem dokonuje cudu przeistoczenia chleba i wina w ciało i krew Pańską, w świątyniach protestanckich dominuje „pięcie się wzwyż”, symbolizujące zdeterminowane etnicznie dążenie do indywidualnego zjednoczenia się z Bóstwem. W cerkwi prawosławnej najważniejsza jest kopuła, symbolizująca „otwarcie się Nieba, z którego Bóstwo schodzi do ludzi po schodach ze światła” (t. 10, s. 294).

Po drugie, w aprioryzmie Błagi większą rolę od „kategorii świadomości” pełnią „ukryte” (*segrete*), podziemne (*subterane*), głębinowe (*abisale*) kategorie nieświadomości (t. 9, s. 405–418); kategorie świadome porządkują świat zjawisk, a „kategorie głębinowe” dotyczą – znajdującego się poza granicami świata zjawisk „horyzontu tajemnic” (*orizontul misterelor*), różnicę tę pokazał Błaga na ilustracjach (t. 9, s. 410, t. 10, s. 196–197).

Po trzecie, u Kanta aprioryzm dotyczy „receptywności poznawczej” (*cognitive*), natomiast u Błagi obejmuje stylistyczne „kategorie spontaniczności twórczej” (*categoriile spontaneităţii plăsmuitoare*, t. 9, s. 410) i przejawia się przede wszystkim w kreowaniu dzieł sztuki i tworzeniu różnych systemów metafizycznych.

Marksieści widzieli w nim irracjonalistę, mistyka, ideologa nacjonalizmu rumuńskiego i apologetę prawosławia. W roku 1948 został pozbawiony możliwości wykładania na uniwersytecie, a książki jego zostały – na wiele lat – wycofane z bibliotek. W książce opublikowanej w 1959 postawiono mu zarzut, że nie przyłączył się do walki ludu rumuńskiego, mającej na celu zbudowanie socjalizmu i że nie wszedł do ruchu obrońców pokoju. W przedmowie do 10 tomu *Dziel Błagi*, wydanego w roku 1987, cytowane są obszernie fragmenty z 16 tomu przemówień towarzysza Nicolae Ceausescu, które mają dowodzić, jak wysoko wzniosła się filozoficzna myśl rumuńska nad „całkowicie anachroniczną wiarę (...) w siły nadprzyrodzone” (t. 10, s. 40). Ta groteskowa wstawka była prawdopodobnie wymuszona przez cenzurę jako warunek zgody na druk dzieł Błagi.

Zarzucanie Bładze nacjonalizmu jest bezpodstawne. „Nacjonalizm – pisał Błaga – źródło wielkich wartości duchowych i materialnych, jest równocześnie źródłem bezprawia i chęci niszczenia” (*izvor de nedreptăți și de poftă distrugătoare, Zări ...*, s. 283). Podobnie pisał Błaga o dwoistości kapitalizmu, który sprzyja rozwojowi produkcji, a równocześnie „zawiera w sobie moce niszczące” (*cuprinde și puteri distrugătoare*, tamże).

A jeśli chodzi o stosunek Błagi do religii, to warto wspomnieć o książce rumuńskiego teologa prawosławnego, Dumitru Stăniloae: *Poziția dlui Lucian Błaga față de Creștinism și Ortodoxie* (Stosunek pana Luciana Błagi do Chrześcijaństwa i Prawosławia, Sibiu 1942), w której czytamy, że punkt widzenia pana Błagi na religię jest tylko kombinacją stanowisk Feuerbacha i Spencera, s. 36), że filozofia pana Błagi „ma charakter antychrześcijański” (s. 20), „antyprawosławny i antyrumuński” (s. 120), że w jego systemie nie ma miejsca na religię” (s. 38); że jego system jest racjonalistyczny, indywidualistyczny i „antyspirytualistyczny” (s. 122). Nowe wydanie tej książki ukazało się w roku 1993.

Nazywając swoją filozofię „noologią głębi” (*noologia abissală*, t. 9, s. 193) i stale podkreślając ogromny wpływ wywierany przez „nieświadomość” na nasze działania, i na naszą świadomość, Błaga sam przyczynił się do tego, że za źródło jego poglądów uznawano psychoanalizę Freuda i Junga.

Próbie wyjaśnienia tej sprawy podjął ostatnio m.in. Geo Săvulescu, umieszczając w swojej książce *Lucian Błaga. Filosofia prin metafore*, wydanej w Bukareszcie w roku 2000 rozdział *Noologia abissală și psihanaliza* przeszło 50 stron (s. 79–131).

Ale w tekstach Błagi są wyraźnie przedstawione różnice między jego filozofią a psychoanalizą:

Po pierwsze, psychoanalicy są przede wszystkim lekarzami. Nieświadomość jest dla nich zjawiskiem patologicznym, źródłem zaburzeń psychicznych. On jest filozofem kultury, a przedmiotem jego zainteresowań jest „personancja” (t. 9, s. 96–100) czyli pozytywny wpływ nieświadomości na twórczość: „nieświadomość – według Błagi – nadaje świadomości nieskończone niuanse, niedookreśloność, sprzeczności międzywarstwowe, mroki i półcienie a wreszcie perspektywę, charakter i wielowymiarowy profil” (t. 9, s. 99)

Po drugie, dla psychoanalityków nieświadomość jest czymś chaotycznym, dla Błagi „nieświadomość ma charakter kosmetyczny” (*cosmotic nu haotic*, t. 9, s. 92), jest sama w sobie uporządkowanym światem (kosmosem).

Po trzecie, pozytywnie oceniając prace psychoanalityków, nie od nich Błaga bierze pojęcie „nieświadomości”, ale od Leibniza, Goethego i Eduarda von Hartmanna (*Zări și etape*, Spostrzeżenia i etapy, prace z lat 1919–1930, wyd. Bukareszt 1968), a od romantyków „kult Nieświadomości” (*Cultul Inconștientului*, tamże s. 243–246) jako źródła poetyckiego natchnienia. Po czwarte, Błaga zdawał sobie sprawę z ogromnego zróżnicowania kierunków w obrębie psychoanalizy (pisał, że psychoanaliza nie jest jedna, ale „wieloraka” – *multipla*). Săvulescu sądzi, że w pracy *Orizont și Stil* (1935) Błaga znacznie więcej wziął od Alfreda Adlera niż od C. G. Junga (s. 130).

Podkreślanie różnorodności kultur przez Błagę może skłaniać do ujmowania go jako ucznia Oswalda Spenglera, zwłaszcza że Błaga często wspomina o jego pracach (a także o pracach jego mistrza, Leo Frobeniusa). Ale i w tym przypadku Błaga wyraźnie zaznaczał, co zdecydowanie odrzuca. A odrzucał fundamentalne dla Spenglera ujmowanie kultury jako „organizmu”, który rodzi się, rozwija i umiera a także wniosek, że nadchodzi *Untergang des Abendlandes* (Zmierzch cywilizacji zachodniej). Odrzucał też fatalistyczną koncepcję całkowitego zdeteminowania jednostki przez jej przynależność do określonej kultury. Jednostka może reprezentować etniczną zbiorowość, może ją wzbogacać, ale może też izolować się (t. 9, s. 439). Błaga podkreślał, że oprócz stylów etnicznych „istnieją style indywidualne” (*există stiluri individuale*, t. 9, s. 440).

Do wyzwolenia się od „etnicznego determinizmu” Spenglera przyczyniła się zapewne lektura książki Hermanna von Keyserlinga *Reisebuch eines Philosophen*, omówiona przez Błagę w osobnym eseju (*Zări și etape*, s. 205–212). Podróżując po świecie (Europa, Chiny, Japonia, Indie, kraje podzwrotnikowe, Ameryka), posiadając dar empatii (wczuwania się w style życia innych kultur), Keyserling wyzwolił się z etnicznej ciasnoty osobowości hermetycznie zamkniętej w jednej kulturze. Nie była to ucieczka od własnej osobowości (*fugă de personalitate*), ale wręcz przeciwnie, do wzbogacenia jej przez przyswojenie sobie wielu innych kultur. Rezultatem „filozoficznej podróży” było utworzenie w sobie „struktury wieloosobowej” (*multipla personalitate*) zdolnej do życia życiem wielu różnych kultur. Zachwycając się folklorem rumuńskim, Błaga daleki był od chęci narzucania artystom (pochodzenia rumuńskiego) prawosławia i rumuńskiego nacjonalizmu, obowiązku czerpania natchnienia z folkloru, podejmowania tematów historycznych i politycznych. Był rzecznikiem wolności twórcy (artysty i filozofa) i skrajnym indywidualistą, ceniącym różnorodność umysłów i różnorodność dzieł.

Jakich myślicieli uważał Błaga za swoich mistrzów? Jego znajomość dzieł filozofów, poetów, religioznawców była ogromna i czerpał wiedzę ze wszystkich źródeł, ale najbliżsi byli mu – jak sądzę: Leibniz, Goethe i romantycy niemieccy.

„Kluczem” do interpretacji filozofii Błagi jest jego praca pod tytułem *Daimonion* (cykl 14 artykułów, drukowanych w roku 1926, przededagowany i rozwinięty

w roku 1930, wydany w roku 1945, przedrukowany w książce *Zāri ŝi etape*, 1968, s. 221–285), ponieważ pokazane są w niej kolejne ogniwa łańcucha myśli filozoficznej od Sokratesa do Błagi. Najpierw Sokrates wskazał na rozszczepienie własnej osobowości na świadomość i tajemniczego Daimoniona (s. 221–225). Potem Leibniz swoją koncepcją „nieświadomych percepcji, pokazuje, jak w naszym świecie wewnętrznym obok świadomości ogromne przestrzenie zajmuje nieświadomość (s. 243).

Najważniejszym ogniwem tego łańcucha jest Goethe (s. 149–161, 221–285), który wprawdzie nie dążył do zbudowania systemu, ale swoimi rozważaniami o „demoniczności” (której ucieleśnieniem był dla niego Byron, s. 229) położył fundament pod cztery nawiązujące do niego systemy: twórcą pierwszego był Nietzsche (współistnienie apollinizmu i dionizyjności, s. 183–193, 274), drugiego Weininger (współistnienie męskości i kobiecości, s. 176–182), trzecim Spengler („faustyzm” kultury zachodniej, s. 194–204) i ostatnim Błaga (rola nieświadomej „nadświadomości” (*supraconștiință*, t. 9, s. 489–495) w „poznaniu lucyferycznym”, odkrywającym tajemnice rzeczywistości samej w sobie).

Eugeniusz Wojciechowski

O pewnej logice prawdy: prawda analityczna i prawda empiryczna

(Konferencja „Tadeusz Czeżowski (1889–1981).

Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka, Toruń 10 VI 1999 r.)

1. Idee semantyczne

Idea podziału zdań prawdziwych na analitycznie prawdziwe i empirycznie prawdziwe była najwyraźniej sformułowana na gruncie empiryzmu logicznego¹. Z podobnymi podziałami zdań prawdziwych spotykamy się u Arystotelesa (*uniwersalnie prawdziwe – partykularnie prawdziwe*²), Leibniza (*koniecznie prawdziwe – akcydentalnie prawdziwe*) i Kanta (*prawdziwe a priori – prawdziwe a posteriori*).

Intuicje leżące u podstaw tego rozróżnienia wiążą się najogólniej rzecz biorąc z kryteriami uznawania zdań za analitycznie prawdziwe (fałszywe), bądź empirycznie prawdziwe (fałszywe).

Prawdziwość zdań empirycznie prawdziwych jest rozstrzygana empirycznie³. Zdania analitycznie prawdziwe są takimi na mocy konwencji, tj. uznawanymi za takie na gruncie danego systemu dedukcyjnego, są logicznymi konsekwencjami zdań wcześniej przyjętych (aksjomatów) lub też mających charakter formalnych skrótów, będąc definicjami danego systemu.

W systemach dedukcyjnych zdaniem analitycznie prawdziwym (z założenia – pierwotnymi) są przyjmowane w nich aksjomaty, jak również uzyskane z nich środkami logicznymi tezy. W szczególności, zdaniem analitycznie prawdziwym są zdania (schematy) logiczne zwane „tautologiami” i ich dowolne podstawienia.

Przyjmijmy cztery wartości logiczne. Przez „semantyczną interpretację standardową zdań” będziemy tu rozumieli następujące ich przyporządkowanie:

- 'p' ma wartość 1 wtw 'p' jest analitycznie prawdziwe
- 'p' ma wartość 2 wtw 'p' jest empirycznie prawdziwe
- 'p' ma wartość 3 wtw 'p' jest empirycznie fałszywe
- 'p' ma wartość 4 wtw 'p' jest analitycznie fałszywe

¹ Zob. [Carnap 1968], s.16n. Zob. również: [Kraft 1970], s.17n.

² Taką interpretację logiki arystotelesowskiej, popartą badaniami filologicznymi, możemy znaleźć u Offenbergera [1985].

³ Problem weryfikacji zdań empirycznych nas tu już nie interesuje. Zob. w tej sprawie np. [Poznański & Wundheiler 1934].

Zaproponujemy pewien system logiki prawdy, w którym scharakteryzujemy aksjomatycznie funktory *analitycznej i empirycznej prawdziwości*⁴.

2. System LF

Język. Alfabet języka tego systemu tworzą:

- (1) zmienne zdaniowe: p, q, r, \dots ,
- (2) funktory logiczne: $\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$
- (3) funktory specyficzne: L, Γ, P^a, P^e, M oraz
- (4) nawiasy.

Językiem rozważanej teorii jest najmniejszy zbiór, zawierający wszystkie formuły atomowe, zarówno pierwotne jak i wprowadzone definicyjnie, zamknięty na łączenie formuł spójnikami oraz ujmowanie ich w nawiasy.

Dla przejrzystości zapisów, przyjmujemy konwencję oszczędzania nawiasów zakładając, że ciąg spójników logicznych $\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$ jest uporządkowany od najsilniej wiążącego funktora negacji do najslabiej wiążącego funktora równoważności.

Formuła. Wprowadzimy indukcyjnie pojęcie formuły zdaniowej:

- (a) Każda zmienna jest formułą zdaniową;
- (b) Jeżeli α jest formułą zdaniową, to $\neg\alpha, L\alpha, \Gamma\alpha, P^a\alpha, P^e\alpha$ i $M\alpha$ są formułami zdaniowymi;
- (c) Jeżeli α i β są formułami zdaniowymi, to $\alpha\wedge\beta, \alpha\vee\beta, \alpha\rightarrow\beta$ i $\alpha\leftrightarrow\beta$ są również formułami zdaniowymi.

Aksjomatyka. Prezentowany system jest ufundowany na klasycznym rachunku zdań (KRZ). Przyjmujemy jako funktory pierwotne L i Γ .

Formuły atomowe Lp i Γp czytamy odpowiednio: „ p jest-analitycznie-prawdziwe” i „ p jest empirycznie-prawdziwe”⁵.

Przyjmujemy następujące aksjomaty:

- | | |
|----|--|
| A1 | $\neg L\neg p \wedge \neg \Gamma p \wedge \neg \Gamma \neg p \rightarrow Lp$ |
| A2 | $\neg p \rightarrow \neg Lp \wedge \neg \Gamma p$ |
| A3 | $L(p \rightarrow q) \wedge Lp \rightarrow \Gamma q$ |
| A4 | $\neg LLp \rightarrow L\neg Lp$ |

⁴ Z określeniem „logika prawdy” spotykamy się w konstrukcji zaproponowanej przez von Wrighta [1966], w której występuje funktor prawdy jako funktor pierwotny. Wright był inspirowany pewnymi ideami dialektycznymi. Różne próby interpretacji czterech wartości logicznych referuje w monografii *Many-valued Logic* Rescher. Zob. [Rescher 1969], s. 111n.

⁵ Innym sposobem czytania jest: „jest-analitycznie-koniecznym-że p ” i „jest-empirycznie-koniecznym-że p ”. Ten sposób czytania wiąże się z pewną logiką modalną (S5), która jest fragmentem tego systemu (zob. rozdz. 4).

Reguły. Regułami pierwotnymi są tu reguła podstawiania, reguła odrywania dla implikacji:

$$\text{MP} \quad \alpha, \alpha \rightarrow \beta / \beta,$$

reguła zastępowania definicyjnego oraz reguła specyficzna tego systemu – *reguła analitycznej prawdziwości*:

$$\text{RI} \quad \alpha / \text{L}\alpha$$

Zgodnie z regułą RI, wszelkie tezy (tautologie) **KRZ** są zdaniami analitycznymi tego systemu.

Definicje. Przyjmujemy następujące definicje:

$$\text{DP}^a \text{ P}^a p: = (\text{L}p \vee \text{L}\neg p) \quad p \text{ jest-zdaniem-analitycznym}$$

$$\text{DP}^e \text{ P}^e p: = (\Gamma p \vee \Gamma\neg p) \quad p \text{ jest-zdaniem-empirycznym}$$

Formuły elementarne $\text{L}\neg p$ i $\Gamma\neg p$ możemy czytać krócej – odpowiednio: „ p jest-analitycznie-fałszywe” i „ p jest-empirycznie-fałszywe”.

2.1 Trzy sposoby realizacji powyższych idei semantycznych

Realizacja pierwsza. Funktory implikacji, negacji i dwa specyficzne funkcory – analitycznej i empirycznej prawdziwości są scharakteryzowane przez następującą matrycę⁶:

M1a

\rightarrow	1 2 3 4	\neg	L	Γ
1	1 2 3 4	4	1	4
2	1 1 3 3	3	4	2
3	1 2 1 2	2	4	3
4	1 1 1 1	1	4	4

Wartością wyróżnioną jest 1 (analityczna prawdziwość)⁷.

Funktor koniunkcji ‘ \wedge ’, spełnia równoważność $p \wedge q \leftrightarrow \neg(p \rightarrow \neg q)$ i zdefiniowane wyżej dwa nowe funkcory są z kolei określone przez tablicę:

⁶ Przyjmowana tu matryca dla funkтора implikacji jest identyczna z podaną przez Łukasiewicza w jego systemie logiki modalnej. Zob. [Łukasiewicz 1988], s. 232. Wprowadzamy tu jedynie nieistotną zmianę w oznaczeniu czwartej wartości.

⁷ Pewnymi uwagami związanymi z tą realizacją był uprzejmy podzielić się ze mną prof. Zbigniew Zwinogrodzki.

M2a

\wedge	1 2 3 4	P ^a	P ^c
1	1 2 3 4	1	4
2	2 2 4 4	4	1
3	3 4 3 4	4	1
4	4 4 4 4	1	4

Podobnie funktor alternatywy, zdefiniowany w klasyczny sposób, spełniający formułę: $p \vee q \leftrightarrow (\neg p \rightarrow q)$, charakteryzuje matryca:

M3a

\vee	1 2 3 4
1	1 1 1 1
2	1 2 1 2
3	1 1 3 3
4	1 2 3 4

Dyskusja. Zgodnie z matrycą M3a, alternatywa zdania empirycznie prawdziwego α i jego negacji jest zdaniem analitycznie prawdziwym. Wynik ten jest intuicyjny, jako szczególny wypadek prawa wyłączonego środka, które to z uwagi na regułę analitycznej prawdziwości (RI) jest zdaniem analitycznie prawdziwym. Podobnie na podstawie M2a, koniunkcja empirycznie prawdziwego zdania z jego negacją (zdanem empirycznie fałszywym) jest zdaniem analitycznie fałszywym.

Wadą tego podejścia są nieintuicyjne wartości dla koniunkcji dwóch zdań empirycznych, różniących się co do wartości, tj. empirycznie prawdziwego z empirycznie fałszywym, nie będącymi wzajemnymi negacjami. Koniunkcja takich zdań, w zgodzie z matrycą M2a jest zdaniem analitycznie fałszywym (4). I tak np. koniunkcja zdań: „Warszawa leży nad Wisłą” (2) i „Kraków jest stolicą Francji” (3) jest tu zdaniem analitycznie fałszywym, a nie jak oczekivalibyśmy – zdaniem empirycznie fałszywym (3)⁹. Analogicznie, nieintuicyjna byłaby tu wartość alternatywy takich zdań (1), zamiast oczekiwanej wartości – 2.

Realizacja druga. Funktory implikacji, negacji i powyższych funktorów specyficznych są scharakteryzowane przez poniższą matrycę¹⁰:

⁸Identyczną matrycę dla funktora koniunkcji (inne oznaczenie czwartej wartości) znajdujemy również u Łukasiewicza. Zob. [Łukasiewicz 1988], s. 235.

⁹ Na nieintuicyjność takiego rozwiązania zwrócili mi uwagę prof. Jan Woleński, prof. Ewa Żarnecka-Biały i prof. Peter Simons.

¹⁰ Przyjmowana tu matryca dla funktora implikacji pokrywa się z matrycą podaną przez L. S. Rogowskiego w jego systemie logiki dialektycznej. Zob. [Rogowski 1964], s. 74. Zmieniamy tu oznaczenia wartości logicznych.

M1b

\rightarrow	1 2 3 4	\neg	L	Γ
1	1 2 3 4	4	1	4
2	1 2 3 3	3	4	1
3	1 2 2 2	2	4	4
4	1 1 1 1	1	4	4

Wartością wyróżnioną jest tu również 1 (prawda analityczna).

Funktor Γ tak scharakteryzowany jest funktorem *empirycznej prawdziwości w mocnym sensie*, w przeciwieństwie do jego *slabego ujęcia* w matrycy M1a.

Funktor koniunkcji ' \wedge ', spełniający również równoważność $p \wedge q \leftrightarrow \neg(p \rightarrow \neg q)$, i zdefiniowane wyżej dwa nowe funkcory są zdeterminowane podobnie:

M2b

\wedge	1 2 3 4	P^a	P^c
1	1 2 3 4	1	4
2	2 2 3 4	4	1
3	3 3 3 4	4	1
4	4 4 4 4	1	4

W analogiczny sposób jest tu określony funktor alternatywy:

M3b

\vee	1 2 3 4
1	1 1 1 1
2	1 2 2 2
3	1 2 3 3
4	1 2 3 4

Dyskusja. Taka realizacja naszych wyjściowych idei semantycznych nie jest jednak wolna od wad. Największa pojawiająca się tu trudność wiąże się z rezygnacją z klasycznego rachunku zdań, na którym to dało się jeszcze ugruntować nasz system przy pierwszym ujęciu semantycznym. Do rezygnacji z **KRZ** zmuszałoby nas tu to, że tautologie **KRZ**, przyjmujące wartość wyróżnioną (1) przy ujęciu pierwszym (dla matryc: M1a, M2a i M3a), przyjmowałyby tu wartości 1 lub 2, co kłóciłoby się z przyjmowanymi na wstępie ogólnymi założeniami semantycznymi i interpretacją czterech wartości logicznych. Z syntaktycznego punktu widzenia nie jesteśmy skłonni do zbyt pospiesznej rezygnacji z zalet **KRZ** jako bazy logicznej. Ponadto, przy przyjęciu dla realizacji drugiej wartościowaniu, nie spełniony byłby aksjomat drugi, lecz jedynie jego słabszy odpowiednik: $Lp \rightarrow p$.

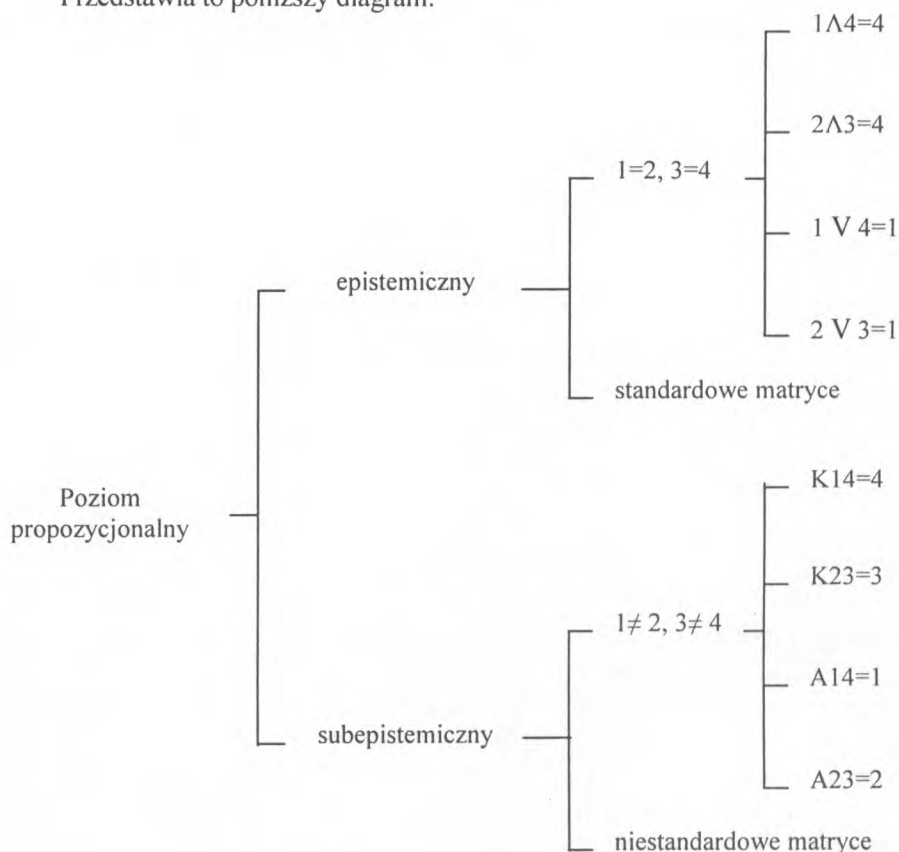
Realizacja trzecia. Pomocne nam tu będzie odwołanie się do klasycznego schematu semantycznego, związanego z logiką zdań, zgodnie z którym zdania odnoszą się do sądów. Rozróżnia się w nim dwa poziomy semantyczne: poziom językowy i poziom

propozycjonalny (= poziom sądów logicznych). Zdania prawdziwe danego systemu, należące do pierwszego z poziomów, odnoszą się niepuście do sądów poziomu drugiego, tj. istnieją sądy, do których te zdania się odnoszą.

Z kolei, z uwagi na weryfikację, tj. rozstrzygnięcie prawdziwości (fałszywości) zdań (sądów logicznych), poziom propozycjonalny rozszczepia się na dwa:

1. *poziom propozycjonalny epistemiczny*, w którym abstrahuje się od rozróżnienia *analityczne-empiryczne* oraz
2. *poziom propozycjonalny subepistemiczny*, w którym rozróżnia się między analitycznością i empirycznością prawdy (fałszu).

Przedstawia to poniższy diagram:



Trudności w pierwszej i drugiej realizacji naszych idei semantycznych polegały na tym, że nie uwzględniliśmy różnic między obu poziomami propozycjonalnymi – epistemicznym i subepistemicznym. Próbowaliśmy opisać poziom subepistemiczny przez pryzmat struktury logicznej poziomu epistemicznego (realizacja pierwsza), lub próbowaliśmy ująć obydwa poziomy za pomocą konstrukcji ujmującej strukturę poziomu subepistemicznego (realizacja druga).

Można powiedzieć, że klasyczny rachunek zdań ujmuje syntaktycznie logikę epistemicznego poziomu propozycjonalnego. Jego semantyczne ujęcie oddaje istotnie logika dwuwartościowa (adekwatne matryce dwuwartościowe), a nieistotnie – logika czterowartościowa¹¹, w której obydwie wartości są oznaczane dwojako: *prawda* przez ‘1’ lub ‘2’ a *falsz* przez ‘3’ lub ‘4’. Dwuargumentowe funktory: \rightarrow , \wedge , \vee , \leftrightarrow , charakteryzujące epistemiczny poziom propozycjonalny, nazywać będziemy krócej – (*dwuargumentowymi*) *funktorami zewnętrznymi*. Funktor negacji (\neg) ma tu charakter niezmienniczy, tj. odnosi się do obydwu poziomów propozycjonalnych. Zdefiniujemy funktor *konjunkcji wewnętrznej* (scharakteryzowany przez matrycę Rogowskiego – M2b). Wprowadzimy też inne dwuargumentowe funktory wewnętrzne, będące odpowiednikami podanych wcześniej funktorów zewnętrznych. Dla odróżnienia między obu typami funktorów, dla oznaczania funktorów wewnętrznych posłużymy się notacją prefiksową (Łukasiewicza).

Będziemy się tu posługiwać dwoma funktorami empirycznej prawdziwości (i zarazem empirycznej fałszywości) – *slabej* (Γ) i *mocnej* (F) empirycznej prawdziwości.

Matryce dla powyższych funktorów dwuargumentowych (zewnętrznych i wewnętrznych) oraz specyficznych funktorów jednoargumentowych będą miały postać:

M1c

\rightarrow	1 2 3 4	\neg	L	Γ	F
1	1 2 3 4	4	1	4	4
2	1 1 3 3	3	4	2	1
3	1 2 1 2	2	4	3	4
4	1 1 1 1	1	4	4	4

C	1 2 3 4
1	1 2 3 4
2	1 2 3 3
3	1 2 2 2
4	1 1 1 1

M2c

\wedge	1 2 3 4	$L\neg$	$\Gamma\neg$	P^a	P^c
1	1 2 3 4	4	4	1	4
2	2 2 4 4	4	3	4	1
3	3 4 3 4	4	2	4	1
4	4 4 4 4	1	4	1	4

K	1 2 3 4
1	1 2 3 4
2	2 2 3 4
3	3 3 3 4
4	4 4 4 4

¹¹ Zob. matryce M1a, M2a i M3a, będące jego matrycami adekwatnymi. Powstały one przez pomnożenie odpowiednich matryc dwuwartościowych, według procedury przedstawionej przez Łukasiewicza. Zob. [Łukasiewicz 1988], s. 214n.

M3c

\vee	1 2 3 4
1	1 1 1 1
2	1 2 1 2
3	1 1 3 3
4	1 2 3 4

A	1 2 3 4
1	1 1 1 1
2	1 2 2 2
3	1 2 3 3
4	1 2 3 4

System aksjomatyczny z funktorem empirycznej prawdziwości w mocnym znaczeniu jako funktorem pierwotnym zostanie przedstawiony później¹².

2.2 Wybrane tezy systemu LFC

Język systemu LFC jest wzbogaceniem języka systemu LF i funktor implikacji wewnętrznej (C).

Wszystkie formuły systemu poprzedniego są formułami systemu LFC. Jeżeli α i β są formułami systemu LFC, to jest nią również $C\alpha\beta$.

Aksjomatyka tego systemu jest taka sama jak systemu poprzedniego. Wszystkie reguły systemu LF są regułami systemu LFC. Regułą specyficzną systemu LFC jest reguła odrywania dla implikacji wewnętrznej:

MPC $\alpha, C\alpha\beta/\beta$

2.3 Wybrane tezy systemu LFC

Oto niektóre z tez systemu LFC¹³:

T1 $Lp \vee L\neg p \vee \Gamma p \vee \Gamma\neg p$ [A1]

Zgodnie z T1, dowolne zdanie jest zdaniem analitycznie prawdziwym lub analitycznie fałszywym lub empirycznie prawdziwym lub empirycznie fałszywym.

T2 $Lp \rightarrow p$ [A2]

T3 $\Gamma p \rightarrow p$ [A2]

¹² Będzie on oznaczany przez 'F' w przeciwieństwie do jego *slabego* znaczenia, dla którego zachowamy symbol 'Γ'. Zob. rozdz. 5.

¹³ Dowody mają postać założeniową. Wyrażenia „zd” i „sprz.,” pojawiające się w wierszach dowodowych są odpowiednio skrótami wyrażen: „założenie dodatkowe” i „sprzeczność”. Symbole Hp (...) i T znaczą odpowiednio: *założenie (liczba przesłanek)* oraz *teza* (= dowodzony następnik implikacji).

T4 $Cpq \wedge \Gamma p \rightarrow \neg L\neg q \wedge \neg \Gamma\neg q$

Dem.

Hp (2) \rightarrow

- (3) p [2, T3 \times MP]
- (4) q [1, 3 \times MPC]
- (5) T [4, A2 \times MP]

T5 $p \rightarrow (Lp \vee \Gamma p)$

Dem.

Hp (1) \rightarrow

- (2) $\neg\neg p$ [1]
- (3) $\neg L\neg p \wedge \neg \Gamma\neg p$ [2, A2 \times MP]
- (4) T [3, T1]
- T6 $p \leftrightarrow (Lp \vee \Gamma p)$ [T2, T3, T5]

T7 $L(p \rightarrow q) \wedge \Gamma q \rightarrow \neg Lp$ [A3]

T8 $LCpq \wedge Lp \rightarrow \neg \Gamma q \wedge \neg \Gamma\neg q \wedge \neg L\neg q$

Dem.

Hp (2) \rightarrow

- (3) $Cp \rightarrow q$ [1, T2 \times MP]
- (4) p [2, T2 \times MP]
- (5) q [3, 4 \times MP]
- (6) $\neg\neg q$ [5]
- (7) $\neg L\neg q \wedge \neg \Gamma\neg q$ [6, A2 \times MP]
- (8) $\neg \Gamma q$ [1, 2, A3 \times MP]
- (9) T [7, 8]

T9 $L(p \rightarrow q) \rightarrow (Lp \rightarrow Lq)$

Dem.

Hp (2) \rightarrow

- (3) $\neg \Gamma q \wedge \neg \Gamma\neg q \wedge \neg L\neg q$ [1, 2, T8 \times MP]
- (4) T [3, A1 \times MP]

T10 $Lp \rightarrow \neg L\neg p$

Dem.

Hp (1) \rightarrow

- (2) p [A4]
- (3) $\neg\neg p$ [2]
- (4) $\neg L\neg p$ [3, A2 \times MP]

Pomocne będą dwie reguły wtórne – reguła L-monotoniczności:

R2 $\alpha \rightarrow \beta / L\alpha \rightarrow L\beta$

Der.

(1) $\vdash (\alpha \rightarrow \beta)$

(2) $\vdash L(\alpha \rightarrow \beta)$ [1×R1]

(3) $\vdash (L(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (L\alpha \rightarrow L\beta))$ [T9]

(4) $\vdash (L\alpha \rightarrow L\beta)$ [2, 3×MP]

oraz reguła L-ekstensjonalności:

R3 $\alpha \leftrightarrow \beta / L\alpha \leftrightarrow L\beta$ [R2, KRZ]

Regułą wtórną jest również:

R4 $C\alpha\beta / \alpha \rightarrow \beta$ [MPC]

T11 $L\neg p \leftrightarrow Lp$

Dem.

(1) $\neg p \leftrightarrow p$ [KRZ]

(2) $L\neg p \leftrightarrow Lp$ [1×R3]

T12 $Lp \rightarrow \neg \Gamma p \wedge \neg \Gamma \neg p$

Dem.

Hp (1) \rightarrow

(2) $p \rightarrow p$ [KRZ]

(3) $L(p \rightarrow p)$ [2×R1]

(4) T [1, 3, T8×MP]

T13 $Lp \leftrightarrow \neg L\neg p \wedge \neg \Gamma p \wedge \neg \Gamma \neg p$ [A1, T10, T12]

T14a $\neg \Gamma Lp$

Dem.

(1) $LLp \vee L\neg Lp$ [T4]

(1a) LLp [zd1]

(1b) T [1a, T12×MP]

(2a) $L\neg Lp$ [zd2]

(2b) T [2a, T13]

(2) T [1, 1a \rightarrow 1b, 2a \rightarrow 2b]

T14b $\neg \Gamma \neg Lp$ [A4, T13]

T14 $P^a Lp$ [T14a, T14b, T1, DP^a]

Zdanie p jest analitycznie prawdziwe jest zdaniem analitycznym. Innymi słowy, prawdziwość (fałszywość) zdania analitycznie prawdziwego jest rozstrzygalna analitycznie.

T15 $L(p \rightarrow q) \wedge L(q \rightarrow r) \rightarrow L(p \rightarrow r)$

Dem.

H p (2) \rightarrow

(3) $(p \rightarrow q) \rightarrow ((q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r))$

[KRZ]

(4) $L(p \rightarrow q) \rightarrow L((q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r))$

[3 \times R2]

(5) $L((q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r))$

[1, 4 \times MP]

(6) T

[2, 5, T9 \times MP]

T16a $L\neg p \rightarrow LCpq$

Dem.

H p (1) \rightarrow

(2) $\neg p \rightarrow Cpq$

[KRZ]

(3) $L\neg p \rightarrow LCpq$

[2 \times R2]

(4) T

[1, 3 \times MP]

T16b $Lq \rightarrow L(p \rightarrow q)$

Dem.

H p (1) \rightarrow

(2) $q \rightarrow (p \rightarrow q)$

[KRZ]

(3) $Lq \rightarrow L(p \rightarrow q)$

[2 \times R2]

(4) T

[1, 3 \times MP]

T17 $L(p \rightarrow q) \wedge \Gamma q \rightarrow \neg Lp \wedge \neg \Gamma \neg q$

[T8]

T18a $\neg \Gamma \neg p \wedge \neg Lp \wedge \neg L\neg p \rightarrow \Gamma p$

[T1]

T18b $\Gamma p \rightarrow \neg \Gamma \neg p \wedge \neg Lp \wedge \neg L\neg p$

Dem.

H p (1) \rightarrow

(2) $\Gamma p \rightarrow \neg Lp$

[T12]

(3) $\neg Lp$

[1, 2 \times MP]

(4) $\neg \neg p \rightarrow \neg L\neg p \wedge \neg \Gamma \neg p$

[A2]

(5) $\neg \neg p$

[1, T3 \times MP, KRZ]

(6) $\neg L\neg p \wedge \neg \Gamma \neg p$

[4, 5 \times MP]

(7) T

[3, 6]

T18 $\Gamma p \leftrightarrow \neg \Gamma \neg p \wedge \neg Lp \wedge \neg L\neg p$

[T18a, T18b]

T19 $\Gamma \neg \neg p \leftrightarrow \Gamma p$

Dem.

(1a) $\Gamma \neg \neg p$	[zd1]
(1b) $\neg L \neg \neg p \wedge \neg L \neg \neg p$	[1a, T18×MP]
(1c) $\neg L p \wedge \neg L \neg p$	[1b, T11]
(1d) $\Gamma \neg p \rightarrow \neg \Gamma \neg p$	[T18b]
(1e) $\neg \Gamma \neg p$	[1a, 1d, KRZ]
(1f) Γp	[1c, 1e, T18×MP]
(1) $\Gamma \neg \neg p \rightarrow \Gamma p$	[1a→1f]
(2a) Γp	[zd2]
(2b) $\neg L p \wedge \neg L \neg p$	[2a, T18×MP]
(2c) $\neg L \neg \neg p \wedge \neg L \neg \neg p$	[2b, T11]
(2d) $\neg \Gamma \neg p$	[2a, T18×MP]
(2e) $\Gamma \neg \neg p \vee L \neg p \vee L \neg \neg p$	[2d, T18a, KRZ]
(2f) $\Gamma \neg \neg p$	[2b, 2c, 2e]
(2) $\Gamma p \rightarrow \Gamma \neg \neg p$	[2a→2f]
(3) $\Gamma \neg \neg p \leftrightarrow \Gamma p$	[1, 2]

T20 $\Gamma(p \rightarrow q) \rightarrow P^e(\neg q \rightarrow \neg p)$

Dem.

Hp (1)→	
(2) $\neg L(p \rightarrow q) \wedge \neg L \neg(p \rightarrow q)$	[1, T18]
(3) $(p \rightarrow q) \leftrightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$	[KRZ]
(4) $\neg(p \rightarrow q) \leftrightarrow \neg(\neg q \rightarrow \neg p)$	[3]
(5) $\neg L(\neg q \rightarrow \neg p) \wedge \neg L \neg(\neg q \rightarrow \neg p)$	[2, 3, 4×R3]
(6) T	[5, T1, DP ^e]

T21a $\neg L \Gamma p$

Dem.

(1) $\Gamma p \vee \neg \Gamma p$	[KRZ]
(1a) Γp	[zd1]
(1b) $L(\Gamma p \rightarrow p) \wedge \Gamma p \rightarrow \neg L \Gamma p$	[T7]
(1c) $L(\Gamma p \rightarrow p)$	[T3×R1]
(1d) T	[1a, 1b, 1c×MP]
(2a) $\neg \Gamma p$	[zd2]
(2b) $\neg \Gamma p \rightarrow \neg L \Gamma p$	[T2]
(2c) T	[2a, 2b×MP]
(2) T	[1, 1a→1d, 2a→2c]

T21b $P^e p \rightarrow \neg L \neg \Gamma p$

Dem.

Hp(1)→	
(2) $\Gamma p \vee \Gamma \neg p$	[1, DP ^e]

(2a) Γp	[zd1]
(2b) $L\Gamma p \vee \Gamma p$	[2a, T5×MP]
(2c) $\Gamma \Gamma p$	[2b, T21a]
(2d) $L\Gamma p \rightarrow \neg \Gamma \neg \Gamma p$	[T12]
(2e) T	[2d, T19, KRZ]
(3a) $\Gamma \neg p$	[zd2]
(3b) $L(\Gamma \neg p \rightarrow \neg p) \wedge \Gamma \neg p \rightarrow \neg L \neg \Gamma p$	[T7]
(3c) $L(\Gamma \neg p \rightarrow \neg p)$	[T3×R1]
(3d) T	[3a, 3b, 3c×MP]
(3) T	[2, 2a→2e, 3a→3d]
T21 $P^e p \rightarrow P^e \Gamma p$	[T21a, T21b, T1, DP ^e]

Jeżeli p jest zdaniem empirycznym, to zdaniem empirycznym (empirycznie prawdziwym lub empirycznie fałszywym) jest również jego prawdziwość. Jest to słabszy odpowiednik tezy T14.

T22a $Lp \wedge Lq \rightarrow L(p \wedge q)$	
<i>Dem.</i>	
H _p (2)→	
(3) $p \rightarrow (q \rightarrow p \wedge q)$	[KRZ]
(4) $Lp \rightarrow L(q \rightarrow p \wedge q)$	[3×R2]
(5) $L(q \rightarrow p \wedge q) \rightarrow (Lq \rightarrow L(p \wedge q))$	[T9]
(6) $Lp \rightarrow (Lq \rightarrow L(p \wedge q))$	[4, 5]
(7) T	[1, 2, 6×MP]

T22b $L(p \wedge q) \rightarrow Lp \wedge Lq$	
<i>Dem.</i>	
H _p (1)→	
(2) $p \wedge q \rightarrow p$	[KRZ]
(3) $p \wedge q \rightarrow q$	[KRZ]
(4) $L(p \wedge q) \rightarrow Lp$	[2×R2]
(5) $L(p \wedge q) \rightarrow Lq$	[3×R2]
(6) T	[1, 4, 5×MP]

T22 $Lp \wedge Lq \leftrightarrow L(p \wedge q)$	[T22a, T22b]
--	--------------

T23 $\Gamma p \wedge \Gamma q \rightarrow \Gamma(p \wedge q)$	
<i>Dem.</i>	
H _p (2)→	
(3) $p \wedge q$	[1, 2, T3×MP]

(4) $L(p \wedge q) \vee \Gamma(p \wedge q)$	[3, T5×MP]
(5a) $L(p \wedge q)$	[zd]
(5b) Lp	[5a, T22b×MP]
(5c) $\neg Lp$	[1, T18b×MP]
sprz.	[5b, 5c]
(5) T	[4, 5a→sprz.]
T24 $Lp \rightarrow LLp$	
<i>Dem.</i>	
Hp (1)→	
(2) $LLp \vee L\neg Lp$	[A4]
(2a) LLp	[zd1]
(2b) T	[2a]
(3a) $L\neg Lp$	[zd2]
(3b) $\neg Lp$	[3a, T2×MP]
sprz.	[1, 3b]
(3) T	[2, 2a→2b, 3a→sprz.]
T25 $\Gamma p \rightarrow \Gamma \Gamma p$	[DP ^e , T21, T3]

3. Typy implikacji

3.1 Implikacja empiryczna. Zdania warunkowe i *quasi*-warunkowe

Analizując zdania warunkowe języka naturalnego typu *jeżeli p, to q*, wyrażające tzw. *realne okresy warunkowe*, zauważamy, że nie można oddać w pełni ich treści przy pomocy implikacji materialnej.

Wypowiadając zdania tego typu, traktujemy je jako zdania prawdziwe, nie będące jednak zdaniami analitycznie prawdziwymi, tj. nie będące w szczególności tautologiami – tezami rachunku zdań w formie schematów zdaniowych lub ich dowolnymi podstawieniami. Ze zwrotów tego typu możemy jednak wywnioskować zdania złożone o implikacyjnej budowie¹⁴.

Ponadto, budując zdania przy pomocy tych zwrotów, nie są nam znane wartości ani poprzednika, ani następnika okresu warunkowego¹⁵.

Są one również zdaniami nieanalitycznymi: empirycznie prawdziwymi lub empirycznie fałszywymi.

¹⁴ W rozdziale tym są referowane rezultaty autoreferatu [Wojciechowski 1992]. Niżej praca jest rozszerzeniem zawartych tam idei.

¹⁵ Zob. [Tugendhat & Wolf 1986], s. 118.

W takich wypadkach, kiedy znane są wartości członów implikacji analogicznych struktur językowych, wyrażenia typu *jeżeli p, to q* są zastępowane odpowiednio przez następujące schematy zdaniowe¹⁶.

ponieważ p, to q – p i q są tu empirycznie prawdziwe,

mimo, że nie p, to q – gdy p jest empirycznie fałszywe, a q jest empirycznie prawdziwe, oraz

jeśliby p, to by q – w przypadku, gdy zarówno p i q są zdaniem empirycznie fałszywymi.

Zdania spełniające trzy powyższe schematy nazywamy tu zdaniem *quasi-warunkowymi*.

Przyjmujemy następujące definicje:

DC^e	$C^e pq := Cpq \wedge P^e p \wedge P^e q$	<i>Jeżeli p, to q</i>
DC^{e++}	$C^{e++} pq := Cpq \wedge \Gamma p \wedge \Gamma q$	<i>Ponieważ p, to q</i>
DC^{e-+}	$C^{e-+} pq := Cpq \wedge \Gamma \neg p \wedge \Gamma q$	<i>Mimo-że-nie p, to q</i>
DC^{e--}	$C^{e--} pq := Cpq \wedge \Gamma \neg p \wedge \Gamma \neg q$	<i>Jeśliby p, to-by q</i>

Funktor implikacji empirycznej spełnia następującą matrycę:

M5

C^e	1	2	3	4
1	4	4	4	4
2	4	1	3	4
3	4	2	1	4
4	4	4	4	4

Przy pomocy powyższych definicji otrzymujemy na gruncie systemu LFC^{17} :

$$T26a \quad C^{e++} pq \rightarrow C^e pq \quad [DC^{e++}, DC^e, DP^e]$$

$$T26b \quad C^{e-+} pq \rightarrow C^e pq \quad [DC^{e-+}, DC^e, DP^e]$$

$$T26c \quad C^{e--} pq \leftrightarrow C^e pq \quad [DC^{e--}, DC^e, DP^e]$$

$$T27 \quad C^e pq \wedge \Gamma p \rightarrow \Gamma q$$

Dem.

$$Hp (2) \rightarrow$$

$$(3) \quad Cpq \quad [1, DC^e]$$

¹⁶ Por. [Tugendhat & Wolf 1986], s. 118n. Analizie kontrfaktycznych okresów warunkowych poświęcona była praca Goodmana [1983].

¹⁷ Zachowując sposób czytania funktora specyficznego ' C^e ', możemy oddawać wyrażenia z funktorem implikacji (materialnej) typu $p \rightarrow q$ przez „ p pociąga za sobą, że q ”.

- (4) $P^e q$ [1, DC^e]
 (5) p [2, T3×MP]
 (6) q [3, 5×MP]
 (7) $Lq \vee \Gamma q$ [6, T5×MP]
 (8) $\neg Lq$ [4, DP^e, T18, T11]
 (9) T [7, 8]

T28 $C^e pq \rightarrow (C^{e++} pq \vee C^{e-} pq \vee C^{e-} pq)$

Dem.

Hp (1) →

(2) Cpq [1, DC^e]

(3) $P^e p \wedge P^e q$ [1, DC^e]

(4) $(\Gamma p \vee \Gamma \neg p) \wedge (\Gamma q \vee \Gamma \neg q)$ [3, DP^e]

(2a) $\Gamma p \wedge \Gamma q$ [zd1]

(2b) $C^{e++} pq$ [2, 2a, DC^{e++}]

(2c) T [2b]

(3a) $\Gamma p \wedge \Gamma \neg q$ [zd2]

(3b) q [1, 3a, T27]

sprz. [3a, 3b]

(4a) $\Gamma \neg p \wedge \Gamma q$ [zd3]

(4b) $C^{e-} pq$ [2, 4a, DC^{e-}]

(4c) T [4b]

(5a) $\Gamma \neg p \wedge \Gamma \neg q$ [zd4]

(5b) $C^{e-} pq$ [2, DC^{e-}]

(5c) T [5b]

(5) T [4, 2a → 2c, 3a → sprz., 4a → 4c, 5a → 5c]

T29 $C^e pq \wedge C^e qr \rightarrow C^e pr$ [DC^e]

T30 $C^{e++} pq \wedge C^e qr \rightarrow C^{e++} pr$ [DC^{e++}, DC^e, T27]

(Ponieważ p , to q) i (jeżeli q , to r) pociąga za sobą (ponieważ p , to r)

T31 $C^{e++} pq \wedge C^{e++} qr \rightarrow C^{e++} pr$ [Dc^{e++}]

T32 $C^{e-} pq \wedge C^e pr \rightarrow C^{e-} pr$ [DC^{e-}, DC^e, T27]

T33 $C^{e-} pq \wedge C^{e-} pr \rightarrow C^{e-} pr$ [DC^{e-}, T26b, T32]

T34 $C^{e-} pq \wedge C^e qr \rightarrow (C^{e-} pr \vee C^{e-} pr)$ [DC^{e-}, DC^e, DP^e, DC^{e-}]

(*Jeśli p, to-by q*) i (*jeżeli q, to r*) pociąga za sobą (*mimo-że-nie p, to r*) lub (*jeśli p, to-by r*). (Jeśli to było ssakiem, to to byłoby kręgowcem) i (*jeżeli coś jest kręgowcem, to jest zwierzęciem*) pociąga za sobą, że (*mimo-że to nie jest ssakiem, jest zwierzęciem*) lub (*jeśli to było ssakiem, to byłoby zwierzęciem*).

$$T35 C^{e-}pq \wedge C^{e+}qr \rightarrow C^{e+}pr$$

(*Jeśli p, to-by q*) i (*mimo-że -nie q, to r*) pociąga za sobą, że (*mimo-że-nie p, to r*)

$$T36 C^{e-}pq \wedge C^{e-}qr \rightarrow C^{e-}pr \quad [DC^{e-}]$$

$$T37 C^{e-}pq \rightarrow C^{e++}\neg q \neg p \quad [DC^{e-}, DC^{e++}]$$

$$T38 C^{e++}pq \rightarrow C^{e-}\neg q \neg p \quad [DC^{e++}, T19, DC^{e-}]$$

$$T39 C^{e+}pq \rightarrow C^{e+}\neg q \neg p \quad [DC^{e+}, T19]$$

(*Mimo-że-nie p, to q*) pociąga za sobą, że (*mimo-że-nie q, to nie p*) (*Mimo-że glina nie jest metalem, to jest kowalna*) pociąga za sobą, że (*mimo-że nieprawda, że glina nie jest kowalna, to glina nie jest metalem*).

$$T40 C^e pq \rightarrow C^{e-}q \neg p \quad [DC^e, DP^e, T19]$$

3.2. Implikacja analityczna

Wprowadzimy, w sposób analogiczny do funktora implikacji empirycznej, funktor *implikacji analitycznej* wraz z trzema jego szczególnymi przypadkami¹⁸:

$$\begin{aligned} DC^a & C^a pq := Cpq \wedge P^a p \wedge P^a q \\ DC^{a++} & C^{a++} pq := Cpq \wedge Lp \wedge Lq \\ DC^{a+} & C^{a+} pq := Cpq \wedge L\neg p \wedge Lq \\ DC^{a-} & C^{a-} pq := Cpq \wedge L\neg p \wedge L\neg q \end{aligned}$$

Dla funktora implikacji analitycznej mamy matrycę:

¹⁸ Zdania elementarne z tym funktorem czytamy podobnie. Aby zróżnicować czytanie $C^a pq$ od $C^e pq$, możemy posłużyć się odpowiednio frazami: „*jeżeli p, to-analitycznie q*” i „*jeżeli p, to empirycznie-q*”. Pozostałe funktory możnaby czytać analogicznie. Użyjemy tu podobnej notacji, jak w podrozdziale wcześniejszym.

M6

C^a	1	2	3	4
1	1	4	4	4
2	4	4	4	4
3	4	4	4	4
4	1	4	4	1

Z uwagi na dualne odpowiedniki tych funktorów, odpowiadające wcześniej zdefiniowanym typom implikacji empirycznej, jak i analogiczne tezy (definicje) wśród tez z funktorem 'L': T2 (T3), DP^a (DP^c), T11 (19) i T13 (T18), zachodzą analogiczne tezy dla wyżej wyróżnionych szczególnych przypadków implikacji analitycznej:

- T41a $C^{a++}pq \rightarrow C^apq$ [DC^{a++}, DC^a, DP^a]
- T41b $C^{a-+}pq \rightarrow C^apq$ [DC^{a-+}, DC^a, DP^a]
- T41c $C^{a-}pq \leftrightarrow C^apq$ [DC^{a-}, DC^a, DP^a]
- T42 $C^apq \rightarrow (C^{a++}pq \vee C^{a-+}pq \vee C^{a-}pq)$ [DC^a, T1, DP^a, DC^{a++}, DC^{a-+}, DC^{a-}]
- T43 $Cpq \wedge Lp \rightarrow Lq$ [MPC, R2, T9]
- T44 $C^apq \wedge C^aqr \rightarrow C^apr$ [DC^a]
- T45 $C^{a++}pq \wedge C^aqr \rightarrow C^{a++}pr$ [DC^{a++}, DC^a]
- T46 $C^{a++}pq \wedge C^{a++}qr \rightarrow C^{a++}pr$ [DC^{a++}]
- T47 $C^{a-+}pq \wedge C^aqr \rightarrow C^{a-+}pr$ [DC^{a-+}, DC^a]
- T48 $C^{a-+}pq \wedge C^{a-+}qr \rightarrow C^{a-+}pr$ [DC^{a-+}, T41b, T47]
- T49 $C^{a-}pq \wedge C^aqr \rightarrow (C^{a-+}pr \vee C^{a-}pr)$ [DC^{a-}, DC^a, DP^a, DC^{a-+}]
- T50 $C^{a-}pq \wedge C^{a-+}qr \rightarrow C^{a-+}pr$ [DC^{a-}, DC^{a-+}]
- T51 $C^{a-}pq \wedge C^{a-}qr \rightarrow C^{a-}pr$ [DC^{a-}]
- T52 $C^{a-}pq \rightarrow C^{a++}\neg q \neg p$ [DC^{a-}, DC^{a++}]
- T53 $C^{a++}pq \rightarrow C^{a-}\neg q \neg p$ [DC^{a++}, T11, DC^{a-}]

$$T54 C^{a+}pq \rightarrow C^{a+}\neg q\neg p \quad [DC^{a+}, T11]$$

$$T55 C^apq \rightarrow C^a\neg q\neg p \quad [DC^a, DP^a, T11]$$

3.3 Mieszany typ implikacji – pseudo-implikacja

Funktor *pseudo-implikacji* wprowadzamy przez definicję:

$$DC^* C^*pq := Cpq \wedge (P^ap \wedge P^cq \vee P^cp \wedge P^aq)$$

Funktor ten spełnia następującą matrycę:

M7

C*	1	2	3	4
1	4	2	3	4
2	1	4	4	3
3	1	4	4	2
4	4	1	1	4

Rozważmy dwa szczególne przypadki tego funktora – funktor *pseudo-implikacji analitycznej*:

$$DC^{*a} C^{*a}pq := LCpq \wedge (P^ap \wedge P^cq \vee P^cp \wedge P^aq)$$

Oraz funktor *pseudo-implikacji empirycznej*:

$$DC^{*c} C^{*c}pq := \Gamma Cpq \wedge (P^ap \wedge P^cq \vee P^cp \wedge P^aq)$$

Otrzymujemy tezy:

$$T56 C^{*a}pq \rightarrow (L\neg p \wedge P^cq \vee P^cp \wedge Lq)$$

Dem.

Hp (1) →

(2) $LCpq$

[1, DC^{*a}]

(3) $P^ap \wedge P^cq \vee P^cp \wedge P^aq$

[1, DC^{*a}]

(4) $(Lp \vee L\neg p) \wedge P^cq \vee (\Gamma p \vee \Gamma\neg p) \wedge P^aq$

[3, DP^a, DP^c]

(1a) $Lp \wedge P^cq$

[zd1]

(1b) Lq

[2, 1a, T43×MP]

(1c) $\neg Lq$

[1a, $DP^c, T18$ ×MP]

sprz.

[1b, 1c]

(2a) $L\neg p \wedge P^cq$

[zd2]

(2b) T

[2a]

(3a) $\Gamma p \wedge P^aq$

[zd3]

(3b) Cpq	[2, T2×MP]
(3c) $\neg L\neg q$	[3a, 3b, T4×MP]
(3d) Lq	[3a, 3c, DP ^a]
(3e) T	[3a, DP ^e , 3d]
(4a) $\Gamma\neg p \wedge Lq$	[zd4]
(4b) T	[4a, DP ^e]
(5a) $\Gamma\neg p \wedge L\neg q$	[zd5]
(5b) $Cpq \rightarrow C\neg q\neg p$	[R4, KRZ]
(5c) $LCpq \rightarrow LC\neg q\neg p$	[5b×R2]
(5d) $LC\neg q\neg p$	[2, 5c×MP]
(5e) $L\neg p$	[5a, 5d, T43×MP]
(5f) $\neg L\neg p$	[5a, T18×MP]
sprz.	[5e, 5f]
(5) T	[4a, 1a→sprz., 2a→2b, 3a→3e, 4a→4b, 5a→sprz.]

Przykładami pseudo-implikacji analitycznej są:

- Jeżeli $2+2=5$, to Kraków leży nad Wisłą.*
Jeżeli $2+2=5$, to Kraków leży nad Tamizą.
Jeżeli Kraków leży nad Wisłą, to $2+2=4$.
Jeżeli Londyn jest stolicą Polski, to $2+2=4$.

Funktor ten jest określony przez następującą matrycę:

M8

C^{*a}	1	2	3	4
1	4	4	4	4
2	1	4	4	4
3	1	4	4	4
4	4	1	1	4

Dla pseudo-implikacji empirycznej mamy tezę:

$$T57 C^{*e} pq \rightarrow (Lp \wedge \Gamma q \vee \Gamma\neg p \wedge L\neg q)$$

Dem.

$$Hp (1) \rightarrow$$

$$(2) \Gamma Cpq \quad [DC^{*e}]$$

$$(3) Cpq \quad [2, T3AMP]$$

$$(4) P^a p \wedge P^e q \vee P^e p \wedge P^a q \quad [1, DC^{*e}]$$

$$(5) (Lp \vee L\neg p) \wedge P^e q \vee (\Gamma p \vee \Gamma\neg p) \wedge P^a q \quad [4, DP^a, DP^e]$$

$$(2a) Lp \wedge P^e q \quad [zd1]$$

$$(2b) p \quad [2a, T2 \times MPC]$$

(2c) q	[3, 2b×MP]
(2d) $Lq \vee \Gamma q$	[2c, T5×MP]
(2e) $\neg Lq$	[2a, DP ^c , T18×MP]
(2f) Γq	[2d, 2e]
(2g) T	[2a, 2f]
(3a) $L\neg p \wedge P^c q$	[zd2]
(3b) $LCpq$	[3a, T16a×MP]
(3c) $\neg LCpq$	[2, T18×MP]
sprz.	[3b, 3c]
(4a) $\Gamma p \wedge P^a q$	[zd3]
(4b) $\neg L\neg q$	[3, 4a, T4×MP]
(4c) Lq	[4a, DP ^a , 4b]
(4d) $LCpq$	[4c, T16b×MP]
(4e) $\neg LCpq$	[2, T18×MP]
sprz.	[4d, 4e]
(5a) $\Gamma\neg p \wedge Lq$	[zd4]
(5b) $LCpq$	[5a, T16b×MP]
(5c) $\neg LCpq$	[2, T18×MP]
sprz.	[5c, 5d]
(6a) $\Gamma\neg p \wedge L\neg q$	[zd5]
(6b) T	[6a]
(6) T	[5, 2a→2g, 3a→sprz., 4a→sprz., 5a→sprz., 6a→6b]

Przykładami pseudo-implikacji empirycznej są:

*Jeżeli $2+2=4$, to Kraków leży nad Wisłą.
Jeżeli Kraków leży nad Tamizą, to $2+2=5$.*

Powyższy funktor jest wyznaczony przez następującą matrycę:

M9

C^{*c}	1	2	3	4
1	4	2	3	4
2	4	4	4	3
3	4	4	4	2
4	4	4	4	4

3.4 Związki logiczne między typami implikacji

Związki logiczne między wewnętrzną implikacją i wyżej określonymi jej typami – implikacją empiryczną, implikacją analityczną oraz pseudo-implikacją oddają poniższe tezy:

T58a $C^*pq \rightarrow (C^*apq \vee C^*cpq)$ [DC*, T5, DC*a, DC*c]

T58b $(C^*apq \vee C^*cpq) \rightarrow C^*apq$ [DC*a, DC*c, T2, T3, DC*]

T58 $C^*apq \leftrightarrow (C^*apq \vee C^*cpq)$ [T58a, T58b]

T59 $Cpq \rightarrow (C^*apq \vee C^*cpq \vee C^*pq)$

Dem.

Hp (1) \rightarrow

(2) $(P^ap \vee P^cp) \wedge (P^aq \vee P^cq)$ [T1, DP^a, DP^c]

(1a) $P^ap \wedge P^aq$ [zd1]

(1b) C^*apq [1, 1a, DC^a]

(1c) T [1b]

(2a) $P^cp \wedge P^cq$ [zd2]

(2b) C^*cpq [1, 2a, DC^c]

(2c) T [2b]

(3a) $P^ap \wedge P^cq \vee P^cp \wedge P^aq$ [zd3]

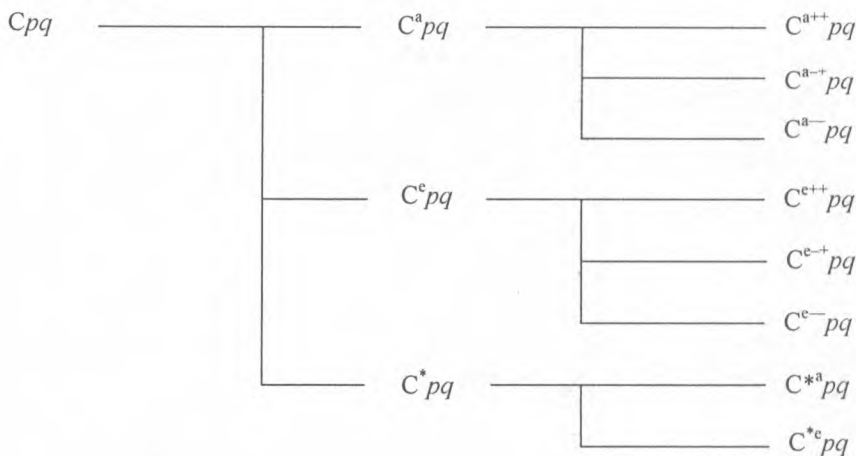
(3b) C^*pq [1, 3a, DC*]

(3c) T [3b]

[2, 1a \rightarrow 1c, 2a \rightarrow 2c, 3a \rightarrow 3c]

T60 $Cpq \leftrightarrow (C^*apq \vee C^*cpq \vee C^*pq)$ [DC^a, DC^c, DC*]

Związki logiczne pomiędzy wyżej wyróżnionymi typami implikacji oddaje poniższy diagram:



4. Konieczność i możliwość

Funktor możliwości wprowadzamy przez następującą definicję:

$$DM Mp := (Lp \vee \Gamma p \vee \Gamma \neg p)$$

Wśród tez z funktorem możliwości otrzymujemy:

T61 $p \rightarrow Mp$	[T5, DM]
T62 $Mp \leftrightarrow M\neg p$	[DM, T11, T19]
T63 $\neg Lp \leftrightarrow M\neg p$	[T13, DM, T19]
T64 $MLp \rightarrow Lp$	
<i>Dem.</i>	
Hp (1) \rightarrow	
(2) $LLp \vee \Gamma Lp \vee \Gamma \neg Lp$	[1, DM]
(3) $LLp \vee L\neg Lp$	[A4]
(4) LLp	[2, 3, T13, T18]
(5) T	[4, T2]
T65 $MLp \leftrightarrow Lp$	[T61, T64]
T66 $Mp \rightarrow LMp$	
<i>Dem.</i>	
Hp (1) \rightarrow	
(2) $LLp \vee L\neg Lp$	[A4]
(2a) LLp	[zd1]
(2b) $Lp \rightarrow Mp$	[DM]
(2c) $LLp \rightarrow LMp$	[2b \times R2]
(2d) T	[2a, 2c \times MP]
(3a) $L\neg Lp$	[zd2]
(3b) $\neg Lp$	[3a, T2 \times MP]
(3c) $\neg Lp \rightarrow Mp$	[3b \rightarrow 1]
(3d) $L\neg Lp \rightarrow LMp$	[3c \times R2]
(3e) T	[3a, 3d \times MP]
(3) T	[2, 2a \rightarrow 2d, 3a \rightarrow 3e]
T67 $LMp \leftrightarrow Mp$	[T2, T66]
T68 $Mp \leftrightarrow \neg L\neg p$	[T11, T19, DM]

T69 $LLp \leftrightarrow Lp$	[T2, T24]
T70 $MMp \rightarrow Mp$	
<i>Dem.</i>	
Hp (1) \rightarrow	
(2) $\neg L \neg Mp$	[1, T68]
(3) $\neg Mp \leftrightarrow L \neg p$	[T68]
(4) $L \neg Mp \leftrightarrow LL \neg p$	[3 \times R3]
(5) $\neg LL \neg p$	[2, 4 \times MP]
(6) $\neg L \neg p$	[4, T24 \times MP]
(7) T	[6, T68]
T71 $MMp \leftrightarrow Mp$	[T70, T61]
T72 $Mp \wedge M \neg p \leftrightarrow P^c p$	
<i>Dem.</i>	
(1a) $Mp \wedge M \neg p$	[zd1]
(1b) $(Lp \vee \Gamma p \vee \Gamma \neg p) \wedge (L \neg p \vee \Gamma \neg p \vee \Gamma \neg \neg p)$	[1a, DM]
(1c) $\Gamma p \vee \Gamma \neg p$	[1b, T13, T18, T19]
(1d) $P^c p$	[1c, DP ^c]
(1) $Mp \wedge M \neg p \rightarrow P^c p$	[1a \rightarrow 1d]
(2a) $P^c p$	[zd2]
(2b) $\Gamma p \vee \Gamma \neg p$	[2a, DP ^c]
(2ba) Γp	[zd2a]
(2bb) $Mp \wedge M \neg p$	[2ba, T19, DM]
(2ca) $\Gamma \neg p$	[zd2b]
(2cb) $M \neg p \wedge Mp$	[2ca, DM]
(2c) $Mp \wedge M \neg p$	[2b, 2ba \rightarrow 2bb, 2ca \rightarrow 2cb]
(2) $P^c p \rightarrow Mp \wedge M \neg p$	[2a \rightarrow 2c]
(3) $Mp \wedge M \neg p \leftrightarrow P^c p$	[1, 2]

Udowodnimy następujące twierdzenie:

Twierdzenie 1. System modalny S5 (bez ścisłej implikacji i ścisłej równoważności) zawiera się inferencyjnie w systemie LFC.

Z uwagi na to, że system modalny S5 (bez funktorów ścisłej implikacji i ścisłej równoważności) jako rachunek nadbudowany nad KRZ, posiada następujące aksjomaty specyficzne¹⁹:

¹⁹ Zob. [Hughes & Creswell 1968], s. 49.

- M1 $Lp \rightarrow p$
M2 $L(p \rightarrow q) \rightarrow (Lp \rightarrow Lq)$
M3 $\neg L\neg p \rightarrow L\neg L\neg p$

oraz definicję

D1 $Mp := \neg L\neg p$
jak i regułę Gödla

RG $\alpha / L\alpha,$

która jest również regułą naszego systemu **LFC** (R1), wystarczy pokazać, że aksjomaty i powyższa definicja systemu **S5** są aksjomatami bądź tezami systemu **LFC**.

Łatwo pokazać, że ma to miejsce. W szczególności: M1=T2, M2=T9, T66=M3, D1=T68 oraz RG=R1. Kończy to dowód naszego twierdzenia.

5. System LF

Język. Alfabet języka systemu **LF** zawiera stałą funktorową ‘F’ oznaczającą funktor *empirycznej prawdziwości w mocniejszym sensie*²⁰.

Aksjomatyka. System **LF** jest tak jak poprzedni ufundowany na **KRZ**. Jako funktry pierwotne przyjmiemy L i F. Formuły atomowe Lp i Fp czytamy tak, jak poprzednio, tj. odpowiednio: „ p jest–analitycznie–prawdziwe” i „ p jest–empirycznie–prawdziwe”²¹.

Przyjmiemy podobny układ aksjomatów:

- B1 $\neg L\neg p \wedge \neg Fp \wedge \neg F\neg p \rightarrow Lp$
B2 $Lp \rightarrow p$
B3 $L(p \rightarrow q) \wedge Lp \rightarrow Lq$
B4 $\neg LLp \rightarrow L\neg Lp$

²⁰ Określenie formuły dla tego systemu jest analogiczne, jak dla języka systemu **LF** (rozdz. 2).

²¹ Funktor ten możemy również czytać “empirycznie–prawdziwe–w–mocnym–sensie”, dla zróżnicowania z funktozem Γ (wprowadzonym później definicyjnie) czytany w tym kontekście „empirycznie–prawdziwe–w–słabszym–sensie”.

Przyjmiemy definicyjnie funktor *empirycznej prawdziwości w słabszym sensie*²²:

$$D\Gamma \quad \Gamma p := p \wedge \neg Lp$$

Przyjmiemy tu również wszystkie definicje, jak również reguły inferencyjne systemu **L** Γ . Przyjmiemy ponadto definicje funktorów wewnętrznych, zgodnie z trzecią realizacją wyjściowych idei semantycznych.

Funktor koniunkcji wewnętrznej wprowadzimy przez definicję:

$$DK \quad Kpq := (p \wedge q) \vee (Fp \wedge F\neg q \wedge q) \vee (p \wedge Fq \wedge F\neg p)$$

Funktory: *implikacji wewnętrznej, alternatywy wewnętrznej i równoważności wewnętrznej* zdefiniujemy w sposób klasyczny:

$$DC \quad Cpq := \neg Kp\neg q$$

$$DA \quad Apq := \neg K\neg p\neg q$$

$$DE \quad Epq := KCpqCpq$$

Zachodzi następujące twierdzenie:

Twierdzenie 2. *System LFC zawiera się inferencyjnie w systemie LF.*

Biorąc pod uwagę to, że A4=B4 oraz to, że definicje i reguły pierwszego z systemów są również definicjami i regułami pierwotnymi lub wtórnymi systemu drugiego, wystarczy dowieść tezy będące równoważnikami aksjomatów A1, A2 i A3 oraz pokazać, że reguła MPC jest regułą wtórną systemu **LF**.

Istotnie ma to miejsce²³:

T73 $\neg L\neg p \wedge \neg \Gamma p \wedge \neg \Gamma \neg p \rightarrow Lp$	[=A1]
<i>Dem.</i>	
Hp (3) \rightarrow	
(4) $\neg(p \wedge \neg Lp)$	[2, D Γ]
(5) $\neg(\neg p \wedge \neg L\neg p)$	[3, D Γ]
(6) $(\neg p \vee Lp) \wedge (p \vee L\neg p)$	[4, 5, KRZ]
(7) $\neg p \wedge L\neg p \vee p \wedge Lp$	[6, B2, KRZ]
(8) $p \wedge Lp$	[1, 7, KRZ]
(9) T	[8]

²² Taką definicję tego funktora zaproponowałem w [Wojciechowski 2000]. Pokazałem tam również, że system (oznaczany tu jako) **L** Γ jest inferencyjnie równoważny systemowi **S5**.

²³ Jest to powtórzenie dowodów tych tez na gruncie **S5**. Zob. praca cytowana w przypisie poprzednim.

T74 $\neg p \rightarrow \neg Lp \wedge \neg \Gamma p$ [=A2]

Dem.

Hp (1) \rightarrow

(2) $\neg p \rightarrow \neg Lp$ [B2, KRZ]

(3) $\neg Lp$ [1, 2 \times MP]

(4) $\neg p \rightarrow \neg \Gamma p$ [D Γ]

(5) $\neg \Gamma p$ [1, 4 \times MP]

(6) T [3, 5]

T75 $L(p \rightarrow q) \wedge Lp \rightarrow \neg \Gamma q$ [=A3]

Dem.

Hp (2) \rightarrow

(3) Lq [1, 2, B3 \times MP]

(4) $\neg q \vee Lq$ [3, KRZ]

(5) T [4, D Γ]

Kończy to dowód tego twierdzenia.

MPC $\alpha, Ca\beta/\beta$

Der.

(1) $\vdash \alpha$

(2) $\vdash Ca\beta$

(3) $\vdash K\neg\alpha\neg\beta$ [2, DC]

(4) $\vdash \neg(\alpha \wedge \neg\beta)$ [3, DK, KRZ]

(5) $\vdash \beta$ [4, KRZ]

6. niesprzeczność systemu LF. niezależność aksjomatów

Niesprzeczność. Wszystkie aksjomaty systemu LF są spełnione w matrycy M1a (dla implikacji, funktorów analitycznej i empirycznej prawdziwości, jak i negacji) i M2a (funktor koniunkcji).

Niezależność. Niezależność aksjomatów systemu LF była badana w sposób matrycowy. Przedstawimy niżej wyniki tych badań dla poszczególnych aksjomatów.

(B1) Aksjomat pierwszy jest niezależny od pozostałych w oparciu o następującą matrycę:

M10a

	L	F	\neg
1	1	4	4
2	4	2	3
3	4	4	2
4	4	4	1

(B2) Niezależność B2 jest ustalona w oparciu o:

M10b

	L	F	\neg
1	1	4	4
2	1	1	1
3	1	4	1
4	1	4	4

(B3) Z kolei niezależność B3 daje:

M10c

	L	F	\neg
1	1	4	4
2	2	2	3
3	3	3	2
4	4	4	1

(B4) Niezależność B4 jest rozstrzygana w oparciu o:

M10d

	L	F	\neg
1	1	4	4
2	2	4	3
3	4	3	2
4	4	4	1

Wartości dla funktorów (zewnątrznych) implikacji i koniunkcji były zgodne z charakteryzującymi je macierzami.

Literatura

- Carnap R. [1968], *Einführung in die symbolische Logik*, Springer-Verlag, Wien – New York.
- Goodman N. [1983], *The Problem of Counterfactual Conditionals*, w: *Fact, Fiction and Forecast*, Bobbs-Merrill Co., Indianapolis.

- Hughes G. H. & Cresswell M. J. [1968], *An Introduction to Modal Logic*, Methuen and Co., London.
- Kraft L. [1970], *Mathematik, Logik und Erfahrung*, Springer-Verlag, Wien – New York.
- Łukasiewicz J. [1988], *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, PWN, Warszawa [z oryg. ang.: *Aristotle's Syllogistic from the Stand point of Modern Formal Logic*, Oxford 1951, w przekładzie Adama Chmielewskiego].
- Öffenberger N. [1985], *Zur vorgeschichte der Mehrwertigkeit in der assertorischen Syllogistik des Aristoteles*, w: A. Menne & N. Qffenberger (red.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, tom II, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zurich – New York.
- Poznański E. & Wundheiler A. [1934], *Pojęcie prawdy na terenie fizyki*, w: *Fragmety Filozoficzne I*, Warszawa. Przedruk w: *Logiczna teoria nauki*, PWN, Warszawa 1966.
- Rescher N. [1969], *Many-valued Logic*, McGraw-Bill, New York.
- Rogowski L. S. [1964], *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*, Toruń.
- Tugendhat E. & Wolf U. [1986], *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam, Stuttgart.
- Wojciechowski E. [1992], *Zdania warunkowe i quasi-warunkowe*, „Ruch Filozoficzny”, 1992, s. 159–161.
- Wojciechowski E. [2000], *W poszukiwaniu intuicyjnych podstaw logiki modalnej*, w: Perzanowski Jerzy, Pietruszczak Andrzej (red.), *Logika & Filozofia Logiczna, FLFL 1996–1998*, Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 69–77.
- Wright G. H.von [1966], *Truth, negation, and contradiction*, „Synthese”, 1986, 66, s. 3–14.

Ryszard Mirek

Rachunek kwantyfikatorów a dziedzina pusta*

(Oddział Częstochowski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 13 XII 2000)

Celem tego artykułu jest porównanie dwóch systemów sformułowanych w języku rachunku kwantyfikatorów pierwszego rzędu obowiązujących w dziedzinie pustej. W tym celu przyjmuję system F , który następnie przekształcam odpowiednio w system F_M^* i F_{QL}^* . W przypadku systemu F_{QL}^* rozwijam pomysł Leblanca–Meyera o zastępowalności wyrażeń poprzedzonych kwantyfikatorem ogólnym przez tautologię. Systemy te zostały wybrane ze względu na uwypuklenie podstawowych problemów powstających w obrębie syntaktyki jak i semantyki.

Przedmiotem badań jest język formalny rachunku kwantyfikatorów pierwszego rzędu bez identyczności (w skrócie F). Do symboli F zwyczajowo zaliczamy zmienne zdaniowe (p, q, r, \dots), zmienne indywidualowe (x, y, z, \dots), symbole predykatowe (P, Q, R, \dots), spójniki: \sim, \supset (w terminach których mogą być zdefiniowane pozostałe spójniki), kwantyfikator ogólny (\forall). Duże litery A, B, C, \dots oznaczają dowolne formuły. Przyjmujemy konwencję pomijania zewnętrznych nawiasów wszędzie tam, gdzie to możliwe.

Określmy następnie, jakie wyrażenia należą do poprawnie zbudowanych formuł (w skrócie formuł) dla F :

1. Każda zmienna zdaniowa jest formułą.
2. Jeśli P jest symbolem predykatowym, a x_1, \dots, x_n są zmiennymi indywidualowymi (niekoniecznie różnymi), to Px_1, \dots, x_n jest formułą.
3. Jeśli A i B są formułami, to $\sim A, (A \supset B), (\forall x)A$ są formułami.
4. Nie ma innych formuł.

W dalszej kolejności przyjmijmy następujące schematy aksjomatów i reguł wnioskowania dla F :

[A1] Jeśli A jest tautologią k. r. z., to A jest aksjomatem.

[A2] $(\forall x)(A \supset B) \supset ((\forall x)A \supset (\forall x)B)$

[A3] $A \supset (\forall x)A$, gdzie x nie jest wolne w A .

[A4] $(\forall x)A \supset A(y/x)$, gdzie x jest wolne w A , a $A(y/x)$ powstaje w rezultacie zamiany każdego wolnego egzemplarza x w egzemplarz y .

[A5] $(\forall x)A$, jeśli A jest aksjomatem.

* Artykuł ten powstał w ramach grantu badawczego sponsorowanego przez Komitet Badań Naukowych.

[R1] Jeśli $(A \supset B)$ i A jest twierdzeniem, to B jest twierdzeniem (reguła Modus Ponens).

F obowiązuje w każdej dziedzinie niepustej. Dowód pełności dla takiego systemu przeprowadza Church (1956). Kiedy jednak przyjmiemy odniesienie do dziedziny pustej, sprawy się komplikują. W takiej sytuacji niezbędne jest określenie, czy formuły są otwarte czy zamknięte.

[Definicja 1]. Formułę nazywamy *otwartą* wtw przynajmniej jedna zmienna w danej formule jest zmienną wolną nie pozostającą w zasięgu żadnego kwantyfikatora ją wiążącego. W przeciwnym wypadku formuła jest *zamknięta*.

System, w którym formuły otwarte mogą być twierdzeniami również w dziedzinie pustej, został po raz pierwszy sformułowany przez A. Mostowskiego (1951)¹. System ten oznaczmy jako F_M^* . System F_M^* stanowi rozszerzenie systemu F w tym sensie, że niektóre z aksjomatów ulegają modyfikacji. W teorii F_M^* formuły przyjęte jako twierdzenia muszą zachować *logiczną prawdziwość* we wszystkich dziedzinach łącznie z dziedziną pustą.

[Definicja 2]. Formuła A w F_M^* jest *logicznie prawdziwą* formułą wtw A jest prawdziwa dla każdej interpretacji języka F_M^* (w każdej dziedzinie łącznie z dziedziną pustą).

[Definicja 3]. Formuła A w F_M^* jest *spełnialna* wtw istnieje interpretacja języka F_M^* dla której A jest spełniona.

Test prawdziwości danej formuły w dziedzinie pustej ma następujący przebieg. Jeżeli formuła jest zamknięta, a pierwszy kwantyfikator ogólny nie wiąże pusto (tzn. w jego zasięgu pozostaje przynajmniej jedna zmienna wolna, którą on wiąże), to formuła jest prawdziwa, ponieważ jest spełniona przez pusty zbiór przedmiotów. Jeżeli formuła jest zamknięta, a kwantyfikator egzystencjalny nie wiąże pusto, to formuła jest fałszywa, ponieważ zmiennej związanej przez kwantyfikator nie odpowiada przynajmniej jeden przedmiot z dziedziny. Jeżeli formuła jest otwarta, to każde jej *ogólne domknięcie* jest automatycznie prawdziwe, ponieważ wszystkie zmienne wolne wiążemy kwantyfikatorem ogólnym i formuła staje się zamknięta. W systemie F_M^* twierdzeniami są następujące formuły otwarte:

[T1] $Px \vee \sim Px$.

[T2] $(Px \vee \sim Px) \supset (\exists x)(Px \vee \sim Px)$.

Obie formuły są logicznie prawdziwe w F_M^* , ponieważ ich ogólne domknięcia:

[T1.1] $(\forall x)(Px \vee \sim Px)$.

[T2.1] $(\forall x)((Px \vee \sim Px) \supset (\exists x)(Px \vee \sim Px))$.

są również logicznie prawdziwe. Jeżeli jednak do [T1] i [T2] zastosujemy regułę [R1], to otrzymamy formułę:

[T3] $(\exists x)(Px \vee \sim Px)$,

¹ Ontologia S. Leśniewskiego może również obowiązywać w dziedzinie pustej, ale kwantyfikatory są tam interpretowane metajęzykowo (podstawieniowo), a nie referencjalnie jak w omawianych systemach.

która nie jest logicznie prawdziwa w F_M^* . Wyjściem w tej sytuacji jest wprowadzenie następującego ograniczenia do reguły [R1]:

[R1.1] Jeśli $(A \supset B)$ i A jest twierdzeniem, to B jest twierdzeniem (pod warunkiem, że wszystkie zmienne wolne w A są również wolne w B).

Drugim istotnym ograniczeniem w systemie F_M^* jest traktowanie kwantyfikatorów wiążących pusto. Uwzględniając tę zmianę, schemat [A3] zastąpimy:

[A3.1] $(\forall x)A \supset A$, gdzie x nie jest wolne w A .

W oparciu o ten schemat dwie formuły, a mianowicie $'(\forall x)p'$ i $'(\exists x)p'$ posiadają taką samą wartość jak p . Przy takiej interpretacji, modyfikacji wymaga również [A2]:

[A2.1] $(\forall x)(A \supset B) \supset ((\forall x)A \supset (\forall x)B)$, jeśli wszystkie zmienne wolne w A są również wolne w B .

W celu usunięcia tych istotnych ograniczeń potrzebne jest wprowadzenie zmian interpretacji formuł otwartych w dziedzinie pustej. Idąc za wskazaniem Quine'a (1954) i Leblanca–Meyera (1969), wyrażenie poprzedzone kwantyfikatorem ogólnym zawsze jest prawdziwe (spełnione przez pusty zbiór przedmiotów), a wyrażenie poprzedzone kwantyfikatorem egzystencjalnym zawsze jest fałszywe w dziedzinie pustej². Przy takiej interpretacji dana formuła jest prawdziwa, jeśli jest tautologią. System taki oznaczmy jako F_{QL} . System ten, podobnie jak F_M^* , stanowi rozszerzenie teorii F^3 . W celu sprawdzenia, czy dana formuła jest tautologią czy nie, za wyrażenia, które poprzedzone są kwantyfikatorem ogólnym, podstawiamy tautologię: $'p \supset p'$. Formułując ten warunek bardziej precyzyjnie, przyjmujemy następującą konwencję:

3.1 Jeżeli formuła A ma postać $(\forall x)B$, to w dziedzinie pustej za A podstawiamy $'p \supset p'$ (odpowiednio, jeśli A ma postać $(\exists x)B$, to za A podstawiamy $'\sim(p \supset p)'$ ⁴).

A jeśli za schemat [A3.1] podstawimy formułę:

[T4] $(\forall x) p \supset p$,

co w dziedzinie pustej daje:

[T5] $(p \supset p) \supset p$,

to [T5] nie jest tautologią, a zatem formuła [T4] nie jest prawdziwa. Inaczej jest z [A3], z którego otrzymujemy:

² Warto w tym miejscu zauważyć, że formuła $'(\forall x) (Px \wedge \sim Px)'$ jest prawdziwa w dziedzinie pustej, a zatem nie jest logicznie fałszywa, ale równocześnie nie jest spełniona w dziedzinach niepustych, a więc nie jest logicznie prawdziwa.

³ Język F_{QL}^* w odniesieniu do F rozszerzamy o kwantyfikator szczegółowy. Odpowiednio dodajemy formuły z kwantyfikatorem szczegółowym.

⁴ Uzasadnieniem dla wprowadzenia konwencji 3.1 jest jej prostota. Podstawieniem tautologii $'p \supset p'$ jest m. in. zdanie: 'Jeśli Pegaz jest skrzydlatym koniem, to Pegaz jest skrzydlatym koniem'. Nie ulega wątpliwości, że niezależnie od wartości, jaką przyporządkujemy zmiennej zdaniowej p , implikacja jest zawsze prawdziwa.

i [T6] $p \supset (\forall x)p$

[T7] $p \supset (p \supset p)$.

(T7) jest oczywiście tautologią, która jest podstawieniem schematu:

[A1.1] $A \supset (B \supset A)$.

Teoria F_{QL}^* zachowuje większość schematów aksjomatów dla F. Na przykład każde podstawienie [A2], ze względu na konwencję 3.1, jest logicznie prawdziwe również ze względu na schemat [A1.1]. Co więcej Modus Ponens może być stosowane bez ograniczeń. Jedyne wyjątek dotyczy [A4]. Podstawieniem tego schematu jest:

[T8] $(\forall x) Px \supset Py/x$.

[T8] nie jest spełniona w dziedzinie pustej, ponieważ y może symbolizować nazwę pustą. Warunkiem prawdziwości jest wprowadzenie modyfikacji do [T8]:

[T9] $E!y \supset ((\forall x) Px \supset Py/x)$,

co gwarantuje, że y jest nazwą posiadającą referencję. Z uwagi na to jednak, że nie wprowadziliśmy do języka F symbolu $E!$ (jednoargumentowego predykatu oznaczającego istnienie), to aksjomat ma postać:

[T10] $(\exists x) (Px \vee \sim Px) \supset ((\forall x) Px \supset Py/x)$.

Natychmiast można zauważyć, że jeśli poprzednik implikacji jest fałszywy, to cała implikacja musi być prawdziwa. Zgodnie jednak z przyjętą przez nas konwencją, [T10] w dziedzinie pustej jest podstawieniem schematu tautologii:

[A1.2] $\sim A \supset (A \supset B)$.

Nie pozostaje nic innego jak wprowadzić modyfikację do schematu aksjomatu:

[A4.1] $(\exists z)B \supset ((\forall x)A \supset A(y/x))$, gdzie x jest wolne w A , a $A(y/x)$ powstaje w rezultacie zamiany każdego wolnego egzemplarza x w egzemplarz y .

W podsumowaniu warto zauważyć, że system F_M^* jest mniej elegancki od systemu F_{QL}^* . Szczególnie jest to widoczne z powodu ograniczeń nałożonych na Modus Ponens, jak również z powodu traktowania kwantyfikatorów wiążących pusto, co prowadzi do dalszych ograniczeń w obrębie aksjomatów. Z tego punktu widzenia system F_{QL}^* wydaje się stanowić lepszy punkt wyjścia dla rozwiązywania problemów związanych z prowadzeniem do rozważań logicznych nazw pozbawionych przedmiotowych odniesień, czyli analiza tzw. logik wolnych.

Bibliografia

Church A.

(1956) *Introduction to Mathematical Logic. Volume I*, Princeton 1956.

Hailperin T.

(1953) *Quantification Theory and Empty Individual-Domains*, "The Journal of Symbolic Logic", 18, ss. 197–200.

Leblanc H., Meyer R. K.

- (1969) *Open Formulas and the Empty Domain*, „Archiv für mathematische logik und Grundlagenforschung“, 12, ss. 78–84.
- Mostowski A.
(1951) *On the Rules of Proof in the Pure Functional Calculus of the First Order*, “The Journal of Symbolic Logic”, 16, ss. 107–11.
- Quine W. V.
(1954) *Quantification and the Empty Domain*, “The Journal of Symbolic Logic”, 19, ss. 177–79.

Wojciech Słomski

Wolność – jej znaczenie, rola i ważniejsze orientacje

(Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna, Łowicz 27 I 2001r.)

Wolność jest tym, co człowieka – egzemplarz gatunku *homo sapiens* – czyni osobą. Znajduje się ona w samym centrum ludzkiego bytu – jest jakby jego *sercem*, azylem, misterium, źródłem wartości i sensem istnienia. Idea wolności jest dyskutowana w filozofii, potwierdzona w teologii, opisywana w literaturze pięknej, analizowana w psychologii i socjologii. Jest to przede wszystkim egzystencjalny problem każdego człowieka, ponieważ przed każdym staje pytanie: jak *zabudować* swą wolność, jak ją wykorzystać? Wolność jest tworzycem osoby ludzkiej, jej szansą i czynnikiem rozwoju, ale może być także zagrożeniem i drogą do moralnej autodestrukcji.

Kategoria wolności jest wieloznaczna, dlatego sposób jej rozumienia rzutuje na wiele podstawowych problemów: relacji między indywidualnym człowiekiem a społeczeństwem, wyboru pomiędzy wiarą a niewiarą, opcji anarchizmu lub życia społecznego, akceptacji determinizmu historyczno-społecznego lub postawy kreatywnej. Istnieje wiele koncepcji człowieka i koncepcji wolności, te ostatnie wynikają najczęściej z pierwszych.

Zagadnienie *wolności* jest problemem złożonym nie tylko i nie tyle ze względu na różne znaczenia tego terminu, ale przede wszystkim z uwagi na to, że koncepcje wolności są zależne od szczebla rozwoju i postępu społecznego, od rozwoju nauki o człowieku, od rozwoju nauki o przyrodzie, są zależne od warunków danej epoki, od aktualnego układu sił społecznych.

Model wolności w średniowieczu

W średniowieczu łacińskim utrwaliło się (oparte na tradycji biblijno-teologicznej i filozoficznej, a przenikające też świat teorii i praktyki prawniczej) przekonanie, że człowiek jest z natury swobodny; dotyczy to każdego człowieka bez wyjątku. Wolny wybór – powie Mikołaj z Kuzy – jest czymś, co należy się człowiekowi z prawa natury. Choć założenia te były, aż zbyt często, brutalnie deptane w średniowiecznej *Christianitas*, to jednak samo ich istnienie, trwanie i przypomnienie jest faktem o wielkim znaczeniu i rzucającym światło na podłoże etycznych ówczesnych stosunków między ludźmi.

Wydaje się, że dla wieku XV znamienne jest napięcie między dwiema koncepcjami wolności, które wywodzą się z ockhamizmu (poprzez Burydana i burydanizm) i z tomizmu. W pierwszej wolność polega przede wszystkim na swobodnym urzeczywistnianiu chcianych i postanowionych przez człowieka zamierzeń; w drugiej wolność to poddanie się człowieka temu, co poznaje jako słuszne i co jego własny intelekt sugeruje mu jako cel do urzeczywistniania. Burydaniści XV-wieczni i wersoryści byliby głównymi przedstawicielami tych dwóch modeli wolności w interesującym okresie¹. Był to zresztą temat, na gruncie którego dochodziło łatwo do spięcia między zwolennikami woluntaryzmu i intelektualizmu.

Najważniejszym jednak i najbardziej dogłębnym problemem dotyczącym wolności było i jest pytanie o charakter i stopień jej ograniczenia: pytanie to dochodzi do głosu w sporze między determinizmem i indeterminizmem. Legenda o osobie Burydana i jego poglądach (zwłaszcza motyw *osła Burydana*) przyczyniła się w dużej mierze do uznania tego słynnego mistrza paryskiego (wolność woli należy do najważniejszych zagadnień etycznych przez niego poruszanych)² za jednego z głównych rzeczników determinizmu w późnym średniowieczu. Jeżeli Burydanowi nie było obce zagadnienie wpływających na decyzję woli ukierunkowań, to jednak nie ma podstaw, by widzieć w nim zwolennika rozwiązań deterministycznych.

Wielu autorów tego okresu broni się przed przyjęciem głoszonego przez Bradwardine'a powszechnego determinizmu teologicznego. W oparciu o np. poglądy św. Pawła Apostoła Mateusz z Krakowa odrzuca koncepcję Boga jako przyczyny zła i grzechu i w wolnej woli człowieka widzi źródło rzeczywistej jego wolności i odpowiedzialności za swoje postępowanie³. Gabriel Biel, krocząc po drodze wyznaczonej przez Ockhama, zdaje sobie sprawę z całego naporu zagrażających wolności uwarunkowań (m.in. ze strony pożądliwości cielesnej, wskutek skazy grzechu pierworodnego), ale podkreśla, że nie mogą one nigdy stłumić całkowicie naszej wolności. Na tę ograniczoność wolności kładzie wyraźny nacisk Pomponazzi, który skłania się ku determinizmowi stoickiemu, pozostawiając jednak wyborowi człowieka minimalny ślad wolności⁴. Również Teofrast Paracelsus, którego poglądy antropologiczno-kosmologiczne stwarzały sytuację bardzo niekorzystną dla zamianifestowania i uznania wolności poczynań, podporządkowuje je niezliczonym

¹ Korolec J. B., *Filozofia moralna*, w: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce. Kierunki i tendencje*, Wrocław 1980, s. 122.

² Michalski K., *Prądy filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w pierwszej dobie jego istnienia*, w: *Nasza myśl teologiczna*, Warszawa 1936, s.30–17.

³ Szafranski A. L., *Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością naukową. Stan badań*, w: *Materiały i studia Zakładu Historii Filozofii starożytnej i średniowiecznej*, seria A, Wrocław 1967, s. 25–92.

⁴ Trinkaus Ch., *In our Image and Likeness, Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, s. 547.

wpływowi mikro- i makrokosmicznym, podkreśla jednak z naciskiem, że te wpływy są ostatecznie uzależnione od wolnej decyzji człowieka⁵.

Zdecydowanym zwolennikiem i obrońcą indeterminizmu jest Erazm, chroniąc wolność ludzkiej woli przed atakami ze strony Lutra. Podjęta przez Erazma obrona jest teologiczna, a ściślej skryturystyczna, a nie filozoficzna. Wypowiada on swoje poglądy na ten temat głównie w *De libero arbitrio* (1524) i w *Diatribē*⁶. Luter sformułował swój radykalnie deterministyczny pogląd już wcześniej, bo w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian* (był on przedmiotem jego wykładów w latach 1515–1516), a pełniej w *De servo arbitrio* (1526), do którego napisania pobudziło go *De libero arbitrio* Erazma⁷. Słuszny wydaje się pogląd, że odrzucenie przez Lutra wolności ludzkiej i poddanie całej działalności człowieka przeakcentowanej wszechmocy Boga ma swoje źródło w przyjętej przez niego nauce o przyczynach pierwszych i wtórnych. Luter jest w tym punkcie przekonany, że działanie przyczyn wtórnych powinno być zredukowane do zera wobec wszystko obejmującej działalności Boga jako przyczyny pierwszej⁸. Jest tu nie tylko jaskrawe odejście od poglądów Tomasza z Akwinu, lecz również wyraźna zapowiedź przyszłego okazjonalizmu.

Dla Erazma było np. jasne, że Ewangelia, otwierając dostęp do autentycznego chrześcijaństwa i ożywiając w ludziach to, co w nich prawdziwie duchowe, stwarza lepiej i skuteczniej od wszystkich innych środków odpowiednie warunki dla zaistnienia prawdziwej wolności w jednostkach i zbiorowościach ludzkich⁹.

Człowiek dlatego jest wolny, że konstytuuje go nie sama tylko cielesność, lecz również czynnik niematerialny, duchowy – dusza. Jedynie wtedy jest człowiek naprawdę wolny, gdy jego dusza zachowuje i wykonuje w nim swoją suwerenność. Myśli te stały się nie tylko – milcząco niejako założonym – *bonum commune* chrześcijaństwa łacińskiego, lecz występują także np. u działających na przełomie XV i XVI w. prawosławnych heretyków rosyjskich¹⁰.

We wszystkich epokach historii i w najróżniejszych zakątkach świata wolność ludzka wciąż była zagrożona. Niszczył ją człowiek indywidualny przez *gaszenie ducha*, ale groziło jej także – i to niejako permanentnie – śmiertelne niebezpieczeństwo ze strony tępiących wolność ustrojów społeczno-politycznych. Taki stan rzeczy charakteryzuje również wiek XV; prywatnie z jednej strony, a uniformistyczny

⁵ Theophrast von Hohenheim genannt Paracelsus, *Sämtliche Werke 2. Abteilung. Theologische und religionsphilosophische Schriften*. Bd. 2: *Ethische, soziale und politische Schriften...* hrsg von K. Goldammer, Wiesbaden 1965, s. 111; Rosenberg A., *Der Mythos des XX-en Jahrhundert*.

⁶ Ściegienny A., *Spór Erazma z Lutrem*, w: *Antynomie wolności*, Warszawa 1966, s. 198.

⁷ Tamże, s. 196, 199.

⁸ W ten sposób interpretuje myśl Lutra Th.Suss, w książce *Luter*, Paris 1969.

⁹ Pasierb J. St., *Erazm z Rotterdamu*, w: tegoż, *Miasto na górze*, Kraków 1973, s. 18n.

¹⁰ Klibanov A. J., *Le probleme de la souverainete de l'homme dans les conceptions de heretiques russes a la fin du 15e siecle*, w: *Hérésies et sociétés – dans l'Europe pre industrielle...*, Paris – La Haye 1968 (Civilisations et sociétés 10), s. 86–88.

totalizm z drugiej¹¹, są jak gdyby nieustającym zamachem na wciąż budzącą się do życia wolność. W tym kontekście krystalizuje się pojęcie wolności politycznej, obywatelskiej; wolności jako przymiotu jednostek (obywateli) i ustrojów. Ta wolność polityczna jest odmianą wolności mającej przysługiwać człowiekowi i będącej wykwitem ducha.

Tak rozumiana i głoszona wolność urasta do rzędu najwyższej wartości. Dla Savonaroli prawdziwa wolność jest o wiele cenniejsza niż złoto i srebro; przewyższa wartość wszystkich innych skarbów i bogactw¹².

Trzeba mieć na uwadze, że problem wolności to nie tylko zagadnienie niewolnego wyboru i różnego rodzaju determinizmów, rzekomo zniewalających całkowicie lub częściowo ludzką wolę, lecz również wielka sprawa ludzkiej wolności społecznej. Ten społeczny i polityczny aspekt wolności związany jest zawsze i nieodłącznie z problematyką wolnościową, ale nie zawsze dochodzi w pełni do głosu. Nie ujawnia się on np. bezpośrednio u autorów tak silnie podkreślających wolność człowieka, jak Ficino i Pico¹³, u których społeczny wymiar wolności odgrywał niepoślednią rolę w politycznych aplikacjach ich poglądów. Dążenie Ficina do stworzenia *doskonałego państwa humanistycznego* lub udział Pica w dążeniach reformatorskich Savonaroli są wystarczającym świadectwem, które potwierdza, że występujące u tych autorów pojęcie wolności wykraczało poza świat pojedynczej osoby ludzkiej. Oto *ambasador* Ficina u Macieja Korwina, Lippo Brandolini, zastanawia się nad istotą wolności; chodzi mu niewątpliwie o wolność w szerokim, wykraczającym poza krąg spraw jednostkowych znaczeniu, co wynika z dalszych jego pytań: czy bogatsza i pełniejsza jest wolność w monarchii, czy – w republice?¹⁴. Karol Bovillus zaznacza jednak z naciskiem, że wolność nie jest człowiekowi z góry i nieodwołalnie dana, lecz że musi być przez człowieka mozolnie wciąż zdobywana i kształtowana.

Ale z odległej, klasycznej starożytności wywodziło się dalsze pytanie: czy wszyscy ludzie w jednakowy sposób są *powołani* i przeznaczeni do wolności? Najwięksi myśliciele antyku greckiego skłaniali się do poglądu, że wszyscy ludzie dzielą się dychotomicznie na wolnych i na niewolnych, i że podział ten ma swoje uzasadnienie w naturze ludzkiej. Zarysowały się już wyraźnie w wieku XV rozstaje dróg, z których jedna, trudna i oporna prowadziła ku zwycięstwu tolerancji i plurali-

¹¹ Według T. S. Dorscha (*A Detestable State*, s. 100–102), *Utopia* była pomyślana przez More'a jako satyra na totalistyczny i tyrański wobec wolności ustrój, w którym nie wolno w ogóle dyskutować na tematy religijne, a za wypowiedź na temat polityki grozi kara śmierci (por. *Twentieth Century Interpretations of Utopia*, Prentice-Hall 1968; w tymże zob. Dorsch 96–97).

¹² Skinner O., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978, s. 147.

¹³ H. de Lubac., *Pic de la Mirandole*, Paris 1974, cz. II, rozdz. 3: *L'Esprit comme liberté*, s. 170n.

¹⁴ Thorndike L., *Science and Thought in the Fifteenth Century. Philosophy and Politics*, New York 1929; Cassirer E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin 1927.

zmu – jej symbolicznym zwycięstwem była Konfederacja Warszawska (28 stycznia 1573) – druga zaś, hołdująca niskim skłonnościom do barbarzyństwa i fanatyzmu, wiodła wprost do tragicznej Nocy św. Bartłomieja (24 sierpnia 1572).

Omawiany okres był pod tym względem preludeum do jednego z najciemniejszych okresów w dziejach Europy, do epoki stosów, wzmożonego nasilenia procesów inkwizycyjnych o herezje i czary, bratobójczych walk religijnych między chrześcijanami, prymatu ideologii nad prawdą. Łamanie sumień praktyką tortur rozpowszechniało się tak bardzo, że wciskało się nawet na najwyższe szczeble kościelnych urzędów¹⁵. Na tle tych zbierających się ciemnych chmur tym większej wartości nabierają zapalone światła rozświetlające zalegające ciemności. Takimi światłami była postawa i działalność Pawła Włodkowica i delegacji polskiej w Konstancji, walka Vitorii i Las Casasa o prawa pogańskich tubylców amerykańskich – lub pełne uznanie słowa, jakie Chryzostom Javelli kierował do Piotra Pomponaziego, którego poglądy – często głęboko niezgodne z prawdami wiary chrześcijańskiej – krytykował, ale którego bronił zarazem, jako znakomitego uczonego przed napaściami wrogów, nazywając go *najznakomitszym i najslawniejszym filozofem naszych czasów*¹⁶. Słabnący nurt autentycznego humanizmu i tolerancji ratował godność człowieka i autentyczność moralności wśród potężniejących fal barbarzyńskiego fanatyzmu.

Idea wolności „koncesjonowanej” przez kolektyw

Systemy totalitarne mają najczęściej dwojakie źródła: pierwszym jest nurt filozofii heglowsko–marksistowskiej, drugim zaś nurt nietzscheańsko–rasistowski. Z pierwszego pnia wyrósł totalitaryzm marksistowski, z drugiego zaś totalitaryzm hitlerizmu.

Na nowożytniej interpretacji idei wolności zaciążył w dużym stopniu Georg Wilhelm Friedrich Hegel (+1831), zwolennik idealistycznego panteizmu. Rzeczywistość interpretował on jako stopniową autokreację Absolutu, rozwijającego się poprzez trzy etapy: logosu, przyrody i ducha. Wolność pojawiła się dopiero razem z człowiekiem, stanowiąc efekt twórczego dynamizmu bóstwa. Usiłował on połączyć różne nurty i tradycje filozoficzne, dlatego wolność rozumiał jako ustawiczny proces dialektycznego rozwoju. Wolność osiąga się poprzez walkę, rozdwojenie, opozycję. Nie chodzi tu bynajmniej o wewnętrzną walkę człowieka z samym sobą, ale realną walkę jednych ludzi (*panów*) z innymi (*niewolnikami*). Hegel przyjmował determinizm historyczny: *człowiek w swoim działaniu czuje się wolny, ale zawsze*

¹⁵ Sagues P., *Antonii Trombetta, De auctoritate papae et Concilii*, „Il Santo”, serie II, XV (1975) fasc.3, s.379.

¹⁶ Seńko W., *Z Badań nad historią myśli społeczno–politycznej w Polsce w XV wieku*, w: *Filozofia polska w XV wieku*. Palacz R. (red.), Warszawa 1972, s. 20–57.

zwycięża wola ogółu¹⁷. Prawa historii są nieubłagane, dlatego jednostkom ludzkim pozostaje całkowite podporządkowanie się państwu i ludziom nim kierującym.

Ideę bezwzględnej uległości wobec państwa twórcy marksizmu przekształcili w ontologiczną teorię socjocentryzmu, w myśl której społeczeństwo kreuje człowieka jako człowieka. Karol Marks (+1883) odróżniał wolność abstrakcyjną i konkretną. Tylko ta ostatnia się liczy, a jest nią przewyżczenie nierówności i niesprawiedliwości społecznej. Ekonomiczne zniewolenie jest tym, co najbardziej niszczy człowieka. Dlatego wyzwolenie społeczno-gospodarcze jest celem najważniejszym. Taki cel upoważnia do stosowania wszelkich dostępnych i efektywnych środków. Tymi środkami są: walka klasowa, powszechna rewolucja społeczna i dyktatura proletariatu. Indywidualny człowiek, w interpretacji marksizmu, nie jest wolny ze swej natury. Człowiek jest istotą wolną tylko w ramach społecznego kolektywu i dzięki niemu¹⁸. Społeczeństwo ma prawo do koncesjonowania wolności swych członków: ono daje im prawa i może je zawsze odebrać. Kolektyw jest jakby społecznym organizmem, w którym jednostki ludzkie są zredukowane do roli komórek względnie pozbawionych autonomii i możliwości wyboru *trybów*. Marksizm, interpretując osobę ludzką jako rzeczywistość wyłącznie materialną, podważa istnienie i sens wolności indywidualnego człowieka. Absolutem stał się kolektyw, którego uosobieniem teoretycznie był proletariatus – faktycznie zaś partia. To ona przyznała sobie cechy boskie: nieograniczoną moc działania i nieskończoną mądrość. Końcowym etapem ludzkości miała być wolność ekonomiczno-społeczna, ale droga do tego wzniesłego celu prowadziła przez rewolucyjną przemoc i dyktaturę. Cel wzniosły miał legitymizować wszelkie stosowane środki, nawet powszechnie uznawane jako moralnie złe. Teoria dyktatury proletariatu jest niczym innym jak instytucjonalizacją ograniczenia wolności ludzi, których traktuje się jako bezwolne narzędzia i wykonawców decyzji społecznego kolektywu. Heglizm i marksizm, pomimo lansowanych idei nieustannego rozwoju, faktycznie aprobeuje ideę zniewolenia człowieka dla wyższych celów społecznych. Totalitaryzm leninowski-stalinowski, którego przerażających ekscesów była ludzkość świadkiem w ostatnich dziesięcioleciach, wywodzi się w prostej linii z *ukąszenia* heglowsko-marksowskiego¹⁹.

Totalitaryzm marksowski nie był jedyny w obecnym stuleciu. Lata trzydzieste i czterdzieste znały również *brunatny* totalitaryzm hitleryzmu. Jego ideowymi źródłami były: nietzscheanizm i rasizm. F. Nietzsche (+1900), jako zwolennik biologizującego materializmu, odrzucił ideę wolej woli człowieka. W miejsce wolności, rozumianej jako naturalna cecha i uprawnienie każdego człowieka, głosił *wolę*

¹⁷ Kuderowicz Z., *Heglowaska dialektyka wolności*, w: *Antynomie wolności*, s. 274–298; Kołakowski L., *Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966.

¹⁸ Jaroszewski M. T., *Wyzwolenie i rozwój osobowości ludzkiej w filozofii Karola Marksa*, tamże: *Antynomie Wolności*, w: tamże, s. 340–358; Garaudy R., *Wolność chrześcijańska i wolność marksistowska*, w: *Droga do dialogu*, Londyn 1970. s. 79–85.

¹⁹ Kowalczyk S., *Marksistowska a chrześcijańska koncepcja wolności*, CT (1972) nr 2, s. 53–70.

*mocy übermenschów*²⁰. Wola mocy to sprawność i siła fizyczna, ale to także walka, dominacja nad słabszym, siła nienawiści i brak jakichkolwiek zahamowań. Nadludzi, takich, jak między innymi Juliusz Cezar, Napoleon czy płatni kondotierzy, nie obowiązują żadne społeczne normy zachowań i powszechnie przyjęte prawa moralne. Klasa nadludzi może odrzucić i potrząsać *tablice Mojżesza*, stanowiąc nowe prawo: bądź twardy i walcz ze wszystkimi. Ten, kto usiłuje udowodnić wolność woli, dąży do tego, by siebie samego obarczyć całkowitą odpowiedzialnością za to, co go spotka i usilnie *wyciągnąć siebie samego za włosy z bagna nicości na wybrzeże bytu*²¹. Nietzsche, w miejsce ewangelicznego nakazu miłości i miłosierdzia, zalecał przemoc, wojnę, nienawiść i eutanazję wobec ludzi starych oraz chorych. Uwierzył w twórczą rolę walki i nienawiści człowieka²².

Idee nietszcheanizmu przejął hitleryzm, łączył je z teorią rasizmu. Autor dzieła *Wola mocy* nie miał najlepszego mniemania o swych ziomkach, autor książki *Mein Kampf* gloryfikował rasę aryjską i upowszechniał pangermanizm. Totalitaryzm hitlerowski był połączeniem nietszcheańskiego kultu siły i teorii o wyższości jednych ras nad innymi²³.

Totalitaryzm komunistyczny i totalitaryzm hitlerowski czasem współpracowały ze sobą, ale częściej zwalczały się wzajemnie. Choć w wielu sprawach różniły się, to jednak koncepcje wolności obu tych ideologii totalitarnych mają wiele cech wspólnych. Marksizm absolutyzował klasę proletariatu, przyznając jej nieomyślność i wszechwładzę. Faktycznie nie była to władza ludu pracującego *miast i wsi*, ale władza dyktatury jednostki – przywódcy partyjnego. Hitleryzm absolutyzował rasę i państwo, wprowadzając gradację na rasy wyższe (*panów*) i niższe (*niewolników*). Te pierwsze mogły czynić wszystko, te ostatnie pozbawione były jakichkolwiek praw. W obu modelach polityczno–państwowych indywidualny człowiek, jako osoba, nie liczył się zupełnie. Obie ideologie doprowadziły do upaństwowienia wszystkiego: ekonomii, kultury, wychowania, polityki. Odebrano człowiekowi prawo do prywatności. Monopol na wszystko przyznano państwu. W życiu publiczno–państwowym panowała przemoc, inwigilowano wszystko i wszystkich, niszczone prawa rodziny, skłócono dzieci z rodzicami, uczniów z nauczycielami, rozbijano autonomiczne związki zawodowe i wspólnoty religijno–wyznaniowe. Usankcjonowano bezprawie: siła stała się prawem, a nie prawo siłą. Wymuszono służebność nauki i kultury wobec polityki, głoszone prymat ekonomiki przed etyką. Wszystko było zaplanowane i wyegzekwowane przez administracyjny przymus. Siła, a nie sumienie i etyka, stanowiły prawo. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące partią i ośrodkami policyjno–militarnymi, decydowały o życiu oraz śmierci

²⁰ Nietzsche F., *Wola mocy*, Warszawa 1909–1910, s. 241.

²¹ Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1912, s. 32; Tegoż, *Ecce Homo*, Warszawa 1909, s. 99.

²² Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa, 1999, s. 35.

²³ Potępa M., *Wolność egzystencjalna a polityka w filozofii K. Jaspersa*, CziŚ nr 2–3 (1979), s. 79.

innych. Osoba ludzka była całkowicie podporządkowana interesom społecznego kolektywu: państwa, klasy, partii. W takim systemie człowiek był zniewolony, tracił bowiem możliwość wyboru własnej drogi życiowej, światopoglądu, przekonań politycznych, decyzji osobistych i moralnych²⁴.

Systemy totalitarne niszczyły naturalne społeczności: rodzinę, wartości narodowe i wspólnoty wyznaniowe. Człowiek – osoba był tam niczym, wszystkim był kolektyw: państwo – proletariat lub państwo – naród czysty rasowo. Ostatecznym efektem totalitaryzmów marksistowsko–komunistycznego i hitlerowskiego były: naruszenie elementarnych praw ludzkich i narodowych, obozy koncentracyjne, łagry, przepełnione więzienia. Był to terroryzm państwowy, zwykle sankcjonowany przez sprzeczne z etyką prawo²⁵.

E. Mounier uznawał personalizm za doktrynę posiadającą konsekwencje w życiu społecznym i politycznym i traktował go nie tylko jako ćwiczenie w zakresie teorii, lecz również jako wezwanie do działania. Personalizm E. Mouniera można uznać za reakcję przeciw kolektywizmowi i totalitaryzmowi. Ale jest to opis jednostronny i nieadekwatny, skoro sam Mounier nie śpieszy się, by z nim występować. Personalizm niewątpliwie przeciwstawia się sprowadzaniu osoby ludzkiej do rangi komórki w organizmie społecznym oraz zupełnemu podporządkowaniu człowieka państwu. *Państwo jest dla człowieka, nie człowiek dla państwa*²⁶. W totalitaryzmie pomija się wartość osoby, a w istocie sprowadza się osobę do *indywiduum*, jeśli nawet indywiduum traktuje się jako coś analogicznego do komórki w całym organizmie. Totalitaryzm nie jest w swej istocie niczym innym, jak usiłowaniem wdarcia się w tę sferę. Wyraża on tendencję do kształtowania instytucji społecznych, organizacji życia zbiorowego tak, aby zawładnąć życiem ludzkim bez reszty.

E. Mounier podkreślał, że udział w życiu zbiorowym, społeczne uczestnictwo człowieka, jest jednak wymaganiem samej osobowości ludzkiej, a nie ma swego źródła w sytuacji zewnętrznej, niejako narzuconej człowiekowi. Osobowość zawarta w jego naturze ma charakter załączkowy, ażeby rozszerzył się jej wymiar, człowiek potrzebuje społeczeństwa. Prawdziwe życie osobowe wymaga bowiem wolnych i świadomych aktów osoby ludzkiej. Totalitaryzm zniewalając osobowość jest nieludzki.

Indywidualistyczno–liberalny model wolności

Na przeciwległym biegunie rozumienia wolności znajduje się model indywidualistyczno–liberalny i anarchistyczny. Już sama nazwa *liberalizm* (łac. *liber* – wolny) akcentują rolę wolności w życiu indywidualnym i społecznym. Pojęcie liberalizmu nie jest jednak jednoznaczne, można bowiem wyróżnić liberalizm: ekono-

²⁴ Tamże, s. 79–82.

²⁵ Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, s. 49.

²⁶ Mounier E., *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 114.

miczny, społeczny, polityczny, moralny, religijno–ideowy. Twórcą liberalizmu ekonomiczno–społecznego był J. J. Rousseau (+1778). Na wstępie swego dzieła *Umowa społeczna* napisał, że człowiek rodzi się wolny, a żyje w okowach²⁷. Miał on awersję do życia społecznego, widząc w nim antytezę wolności. Był oczywiście świadomy, że jest on losem człowieka, dlatego widział w nim *mniejsze zło*. Alternatywą życia społecznego jest perspektywa powszechnej agresji, dlatego lepiej zawrzeć *umowę społeczną* i żyć we wspólnocie z innymi. Klasyczny liberalizm, mówiąc o wolności, wypukła rolę wolności w zakresie życia gospodarczego: do posiadania własności prywatnej w stopniu nieograniczonym, możliwość handlu, bogacenia się itp.

Rousseau był rzecznikiem nieograniczonej wolności indywidualnego człowieka, ale uznawał potrzebę respektowania fundamentalnych praw. Jego liberalizm społeczny u wielu zwolenników tego nurtu łączy się z liberalizmem ideowo–moralnym, który można nazwać „libertynizmem”. Zwolennicy tego ostatniego utrzymują, że wolność człowieka nie powinna mieć żadnych ograniczeń.

W przeciwieństwie do liberalizmu socjalizm pragnie wyzwolić jednostkę nawet z więzów państwowych, ale drogą, jaką wybiera do osiągnięcia celu, jest rewolucja. Zgodnie z teorią Rousseau²⁸, jak zresztą uczyniła już rewolucja francuska, socjalizm stwierdza naruszenie zasad umowy społecznej przez współczesne państwo. Za czasów rewolucji francuskiej reprezentowała je monarchia absolutna – za czasów rewolucji październikowej rosyjskiej – monarchia konstytucyjna, współcześnie – ustrój parlamentarny.

Rewolucja, w myśl idei socjalizmu, ma oddać władzę w ręce grupy społecznej pokrzywdzonej przez państwo współczesne – proletariatu. Ale dyktatura proletariatu ma być tylko okresem przejściowym prowadzącym do pełnego wyzwolenia jednostki w systemie, w którym władza państwowa będzie już zbyteczna. Ostatecznym więc celem jest pełna, niczym nie ograniczona wolność jednostki²⁹.

Filozoficznym zaś ideologiem skrajnego indywidualizmu i estetycznego liberalizmu był J. P. Sartre (+1981), czołowy przedstawiciel ateistycznego egzystencjalizmu. Jest on autorem znanego powiedzenia: *Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest nicością*³⁰. Człowiek – utrzymywał on – jest w swej istocie świadomością wolności. Wolność jest naturą człowieka, dlatego nie powinien on nigdy ze swej wolności rezygnować. Człowiek jest własnym *projektem*, kowalem własnego losu. Wolność to wybór siebie i własnych wartości, dlatego autentyczna wolność człowieka nie powinna być ograniczona żadnymi prawami: etycznymi, społecznymi, religijnymi itp. Wolność to całkowita autonomia człowieka: bytowa, egzystencjalna, moralna.

²⁷ Maritain J., *Trzej reformatorzy: Luter, Descartes, Rousseau*, Warszawa 1928, s. 90 i n.

²⁸ Tamże, s. 110.

²⁹ Tamże.

³⁰ Sartre J. P., *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialog” 1959, nr 41, s. 67; por. Kowalczyk S., *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970, s. 74–84.

Konsekwencją sartryzmu jest moralny relatywizm i żywiołowy egocentryzm. Etyka normatywna, znająca nienaruszalne uniwersalne prawa moralne, jest nie do pogodzenia z nieograniczoną wolnością człowieka. Sartre utrzymywał, że akceptacja trwałych absolutnych zasad moralnych, czy religijnych byłaby zdradą samego siebie i własnej wolności. Arbitralne decydowanie o kategoriach dobra i zła to przywilej wolnego człowieka³¹.

Skrajnie indywidualistyczny i liberalno-relatywistyczny model wolności prowadzi, w dalszej konsekwencji, do ideologii anarchizmu³². XIX-wieczny anarchizm polityczny dążył do likwidacji państwa i jakiegokolwiek władzy politycznej, widząc w nich źródła wszelkiego zła: nierówności społecznej, wyzysku, zniewolenia. Przedstawiciele anarchizmu, między innymi P. Proudhon, M. Bakunin i P. Kropotkin, proponowali utworzenie w miejsce państwa ustroju bezpaństwowego opartego na zawiązkach producentów i konsumentów. Twierdzili także, że tylko związki zawodowe są zdolne do efektywnego zorganizowania życia społecznego³³.

Co sądzić o indywidualistyczno-liberalnym modelu wolności? Jego pozytywnym rysem jest uznanie potrzeby osobistej wolności jako niezbywalnego prawa człowieka. Niemniej taka koncepcja wolności, rozumiana jako brak jakiegokolwiek zdeterminowania i absolutna autonomia, jest nie do przyjęcia. Przede wszystkim rozmija się ona z realiami ludzkiego życia, które podlega różnorodnym ograniczeniom, presjom i wymaga respektowania podjętych zobowiązań. Ludzka wolność jest realna, lecz nie jest absolutna i nieograniczona³⁴.

Błędem liberalno-egocentrycznego modelu wolności jest brak rozgraniczenia dwu kategorii: jednostki i osoby. Postulat absolutnej wolności i autonomii jednostkowego człowieka przechodzi do porządku dziennego nad faktem, że człowiek jako osoba potrzebuje wielu wartości. Wolność jest oczywiście wyborem, ale czego? Jakich wartości? Człowiek ze swej istoty jest wolny, ale częścią ludzkiej natury jest także intelekt i sumienie. Prawdziwa wolność człowieka – osoby nie może być wolnością egoisty, wówczas bowiem wolność staje się samowolą³⁵.

E. Mounier występuje otwarcie przeciwko indywidualizmowi. Traktuje go nie tylko jako sposób myślenia, dla którego najważniejszą wartością jest jednostka ludzka, a instytucje i struktury społeczne są środkami służącymi jednostce, lecz przede wszystkim jako dominującą ideologię mieszczaństwa w XIX w., charakteryzującą się egoizmem ekonomicznym, politycznym i moralnym³⁶. Mounier walczy głównie z indywidualizmem, który spowodował, jak sądzi, totalitarne wypaczenie

³¹ Pastuszka J., *Koncepcja człowieka w egzystencjalizmie*, IZF/1966/, t. XIV, z. 4, s. 12–14.

³² Strzeszewski Cz. *Katolicka nauka społeczna...*, dz. cyt., s. 121.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 17.

³⁵ Luijpen W. A., *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 344–355.

³⁶ Mounier E., *Personalizm. Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa 1964, s. 35.

słusznych początkowo tendencji wspólnotowych. Przez indywidualizm rozumie on system idei i uczuć oraz opartych na nich obyczajów i instytucji wywodzących się genetycznie z Odrodzenia, system ujmujący jednostki jako byty autonomiczne, niezależne od siebie, pozbawione naturalnych powiązań i wspólnot, współpracujące ze sobą jedynie w imię egoistycznego pojmowania interesu.

E. Mounier krytykuje także sartrowską koncepcję wolności, ściśle związaną z tezą, że Bóg nie istnieje. Przyjęcie tej tezy spowodowało, że dla Sartre'a człowiek stał się niczym więcej, jak tylko zespołem swoich czynów. Życie ludzkie nie ma obiektywnego sensu *a priori*, każdy więc musi sam mu ten sens nadawać i nie może odwoływać się do rzeczywistości będącej poza, czy ponad nim samym. Człowiek jest więc skazany na wolność polegającą na konieczności dokonywania ciągłych wyborów. W ten sposób człowiek przyjmuje odpowiedzialność nie tylko za siebie, lecz także za cały świat³⁷. Taka wolność jest mitem, sądzi Mounier. Nie jest ona wolnością – przywilejem człowieka, lecz ślepą naturą, władzą, której nie można odróżnić od samowoli. Nie jest wolnością, gdyż nie napotyka na żadne granice i człowiek nie może jej odrzucić. Tak rozumiana wolność może przekształcić się w swe przeciwieństwo, przede wszystkim dlatego, iż jest traktowana jak absolut³⁸.

Personalistyczna koncepcja wolności

Personalizm chrześcijański ukazuje i ceni wolność człowieka, lecz także dostrzega realistyczne jej ograniczenia. Dlatego należy odrzucić ekstremalne rozwiązania problemu wolności: zarówno akceptację zniewolenia implikowaną w ideologii kolektywizmu, jak i gloryfikację samowoli sugerowaną przez nurt antychrześcijańskiego liberalizmu i anarchizm. Myśl chrześcijańska odrzuca tak skrajny determinizm, jak indeterminizm, przyjmuje natomiast autodeterminizm. Wolność człowieka to nie tylko swobodny wybór, ale także samokierowanie, samoopanowanie i samozobowiązanie się.

Wolność jest nam dana w tym znaczeniu, że każdy człowiek – jako osoba – jest bytowo uzdolniony do wolnego wyboru. Zwierzęta są całkowicie zdeterminowane impulsami biologiczno-instynktowymi. Człowiek także im podlega, ale dzięki intelektowi i wolnej woli może regulować ich funkcjonowanie oraz ekspresję. Wolność woli jest możliwością wyboru określonego celu, środków dla jego realizacji, takich czy innych wartości, możliwość wyboru jest w zasięgu uzdolnień psychicznie normalnego człowieka. Jest to wolność bytowa, zwana potocznie wolną wolą³⁹. Nie ma wolności prawdziwej poza człowiekiem, jest ona bowiem atrybutem osób, a nie rzeczy. Tylko osoba jest zdolna do autentycznie wolnych działań.

Personalizm chrześcijański rozróżnia dwie formy czy też etapy wolności człowieka, mianowicie wolność bytową i moralną. Pierwsza jest wolnością ze-

³⁷ Tamże, s. 281, 328, 329.

³⁸ Tamże, s. 67, 68.

³⁹ Strzeszewski Cz., *Wolność osobowa człowieka*, ZNKUL 10/1967 nr 1, s. 7–10.

wewnętrzną, mianowicie wolnością przymusu. Druga natomiast jest wolnością wewnętrzną, to jest psychiczno-moralną dojrzałością człowieka⁴⁰. O wolności wewnętrznej dużo mówili stoicy. Pisał o niej m.in. Marek Aureliusz. Słusznie zauważali, że nawet niewolnik może być wewnętrznie wolny, a jego pan zniewolony. Stoicy apelowali również o wyzwolenie się od lęku wobec cierpienia, złego losu, perspektywy śmierci. Idea wolności wewnętrznej u stoików była słuszna, ale zarazem zbyt negatywnie pojmowana. Brakowało u nich przekonującej odpowiedzi na pytanie: czemu wolność ma służyć?⁴¹

Prawdziwą wolność nabywa człowiek dopiero w działaniu nakierowanym na wartości. Prawda jest jedną z nich, ale nie jedyną. Wolność nie może być utożsamiana z egocentryczną postawą człowieka, strzegącego zazdrośnie swej zewnętrznej autonomii. Wolność nie jest celem samym w sobie, nie jest ani jedyną, ani najwyższą wartością. Jest niezbywalnym atrybutem ludzkiej osoby, której wewnętrznemu i zewnętrznemu rozwojowi ma służyć. Człowiek ma swoje prawa, ale posiada również obowiązki. Francuski tomista J. Maritain (+1973) zauważył, że autentyczna wolność to wolność odpowiedzialna. Wolność nieodpowiedzialna jest samowolą, zagrożeniem wolności innych ludzi.

Najważniejszym z nakazów człowieka jest respektowanie nakazu miłości. Altruistyczna miłość jest pełnią wewnętrznej wolności człowieka. Na związek wolności i miłości zwracał uwagę chrześcijański egzystencjalista G. Marcel (+1973). Wolność bez miłości, zauważył, jest pusta, pozbawiona sensu i właściwego kierunku działania. Separowanie wolności od nakazu miłości człowieka prowadzi do samowoli i egoizmu. Wolność wyrwana z naturalnej gleby dobroci i miłości jest siłą destrukcyjną. A więc tam, gdzie nie ma miłości, nie ma również prawdziwej wolności. Sprzężenie pomiędzy tymi dwoma wartościami jest obustronne: bez wolności nie jest także możliwa miłość. Musi więc istnieć właściwe *środowisko* dla wolności. Są nimi wartości uniwersalne i trwałe: prawda, sprawiedliwość, wierność, ofiarność, przyjaźń, służebność. Wśród tych wartości najważniejsza jest miłość człowieka do człowieka. Miłość bliźniego przerasta sferę *erosu*, obejmuje swym zasięgiem wartości osobowe⁴².

Niejednokrotnie wolność jest rozumiana jako bunt wobec tradycji, społeczeństwa, struktur państwa lub Boga. Bunt może być postawą twórczą, o ile jest odrzuceniem zniewolenia zewnętrznego lub wewnętrznego. Ideologia anarchizmu jest apoteozą buntu jako takiego, wówczas prowadzi on do ślepej negacji, niszczenia zastanych wartości, walki i nienawiści. Tak rozumiana wolność nie jest samorealizacją człowieka – osoby, lecz jego destrukcją. Wolność tak pojmowana często przeradza się w pospolicity wandalizm lub nawet bandytyzm. Wolność jest ekspresją

⁴⁰ Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 97.

⁴¹ Aureliusz Marek, *Rozmyślenia*, Warszawa 1958, s. 43.

⁴² Winowska M., *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, RF 1/1948 s.182 n; Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 90–100.

wielkości duchowej człowieka, ale bywa również przyczyną jego dramatu samouni-
cestwienia.

Chrześcijański personalizm, opisując wolność osoby ludzkiej, wskazuje na jej społeczno-wspólnotowy wymiar. G. Marcel i K. Jaspers (+1969) przypominają, że ludzkie istnienie jest zawsze współistnieniem, ciągłą komunikacją z innymi, ustawiczną wymianą wartości i dialogiem⁴³. Dlatego wolność wymaga otwarcia się na głos i potrzeby innych. Autentycznie wolny człowiek nie jest egocentrykiem. On słyszy pytania innych ludzi i odpowiada na nie. Granicą wolności jednego człowieka jest wolność innych ludzi, jego bliźnich. Personalnie przeżywana wolność realizuje się poprzez uczestnictwo w życiu społecznym: nie tylko mechaniczne członkostwo, ale właśnie świadome, wolne i aktywne uczestnictwo we wspólnocie. Tak więc wolność to także przeżycie ogólnoludzkiej solidarności i braterstwa. Społeczne powiązania i trwałe normy moralnie nie niszczą wolności człowieka, lecz tylko kanalizują formy jej aktywności. Prawdziwa wolność to nie anarchia i samowola, lecz odpowiedzialność za siebie i innych – za całą społeczność. Nie należy więc separować wolności od etosu, wierności i uczestnictwa w życiu społeczno-narodowym. Alternatywą odpowiedzialnej wolności jest opcja zdrady: rodziny, narodu, człowieczeństwa, Boga⁴⁴.

Autor książki *Osoba i czyn*, kardynał Karol Wojtyła, silnie wyakcentował powiązanie wolności człowieka z aktywnym uczestnictwem w życiu społecznej wspólnoty. Bez wolności i społecznej solidarności są tylko możliwe dwie alternatywy: przymus ustrojów totalitarnych albo egoizm i anarchia⁴⁵.

⁴³ Kowalczyk S., *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986; Rudziński R., *Myśl Jaspersa a problematyka katastrofizmu*, CziŚ nr 9/1976, s. 23–36.

⁴⁴ Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 30–60.

⁴⁵ Tamże.

Andrzej Pietruszczak

Paradoks Russella a początki mereologii

(Wykład habilitacyjny, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, 27 IX 2001 r.)

Wstęp

Z paradoksem logicznym (inaczej: antynomią) mamy do czynienia wtedy, gdy bez popełnienia zwykłego błędu logicznego uzasadnia się dwa zdania sprzeczne: Z i nie- Z ; czy też – co na jedno wychodzi – dowodzi się, iż zdanie Z jest równoważne ze zdaniem nie- Z .

Paradoks Russella został opublikowany w roku 1903 w jego książce *Principles of Mathematics*. Był odkryty przez Russella w wyniku analizy tak zwanego dowodu przekątniowego Cantora. (Jak podają źródła historyczne odkrył go także niezależnie Zermelo). W dowodzie przekątniowym oraz w analizie tytułowego paradoksu stosujemy podobne rozumowanie.

Zapewne odkrycie paradoksu Russella miało miejsce około roku 1901, gdyż w maju bieżącego roku obchodzono setną rocznicę tego faktu.

Paradoks Russella dotyczy tzw. zbiorów dystrybutywnych, które są przedmiotem badań teorii mnogości, i ogólnie są stosowane w matematyce. Paradoks ten wskazywał bezpośrednio, iż przyjęta przez Fregego teoria zbiorów jest sprzeczna. Gdy Frege dowiedział się o nim z listu od Russella, w posłowniu do swoich *Grundgesetze der Arithmetik* stwierdził, że logiczne podstawy arytmetyki, jakie przyjmował, „zachwiały się”.

Paradoks Russella «zainspirował» Leśniewskiego do stworzenia własnej koncepcji zbiorów i ich elementów. Pisze o tym sam Leśniewski w pierwszej części *Podstaw matematyki* opublikowanej w roku 1927 w „Przeglądzie Filozoficznym”. Lepiej jednak zacytujmy słowa Prof. Jana Woleńskiego z jego artykułu *Tajemnica warszawskiej szkoły logicznej* zamieszczonego w „Wiadomościach Matematycznych” z roku 1985.

Z powstaniem mereologii wiąże się zabawna historyjka. Otóż Leśniewski, przygotowując kiedyś odczyt na temat rozwiązania antynomii Russella, na kilka godzin przed jego wygłoszeniem z przerażeniem stwierdził, iż projektowane rozwiązanie jest błędne. Zaczął rozmyślać o możliwości poprawek, równocześnie nerwowo jedząc czekoladę. I nagle mu wpadło do głowy, że najlepiej, gdy tradycyjne (dystrybutywne) pojęcie zbioru zastąpi pojęciem *zbioru w sensie kolektywnym* – tak powstała mereologia i pewne rozwiązanie paradoksu Russella.

O tym rozwiązaniu powiem na końcu wykładu. Teraz wspomnę o tych tradycyjnych zbiorach dystrybutywnych, sformułuję sam paradoks Russella oraz powiem, co na jego temat mówi logika.

Paradoks Russella

W swojej teorii zbiorów Frege założył, iż każdemu ogółowi przedmiotów podpadających pod jakieś pojęcie odpowiada pewna jedność nazywana *zbiorem tych przedmiotów*. Wszystkie te i tylko te «zebrane» przedmioty nazywamy *elementami zbioru*¹.

Istnieje zbiór psów; przy czym wszystkie psy i tylko psy są jego elementami. Istnieje zbiór miast; przy czym wszystkie miasta i tylko miasta są jego elementami. W końcu, istnieje zbiór liczb naturalnych; przy czym wszystkie liczby naturalne i tylko one są jego elementami.

Dla dowolnego pojęcia S przyjmujemy, że:

Istnieje zbiór wszystkich S-ów.

Elementami zbioru S-ów są wszystkie S-y i tylko one.

Albo w inny ujęciu:

x jest elementem zbioru S-ów $\Leftrightarrow x$ jest S-em².

Wygodnie jest przyjąć skracanie zwrotu 'jest elementem' za pomocą symbolu ' \in ', a zwrot 'nie jest elementem' skrócić za pomocą symbolu ' \notin '. Stosując skrót poprzednią zasadę możemy zapisać następująco:

$x \in$ zbioru S-ów $\Leftrightarrow x$ jest S-em.

Podane poprzednio trzy przykłady zbiorów miały tę własność, iż same nie były własnymi elementami. Istotnie, zbiór psów nie jest psem, zbiór miast nie jest miastem, a zbiór liczb naturalnych nie jest liczbą naturalną.

Wydaje się, iż jest to «normalna» własność zbiorów, więc zbiory, które nie są własnymi elementami, nazwijmy *zbiorami normalnymi*. Zatem

X jest zbiorem normalnym $\Leftrightarrow X \notin X$.

¹ Przyjmijmy, aby nie komplikować wywodów, że słowa 'zbiór' i 'klasa' mają dla nas to samo znaczenie. Zatem nie robimy technicznego użytku z istnienia tych dwóch wyrazów.

² Na marginesie zauważmy, iż stosując tę zasadę oraz pewnik elstensjonalności dla zbiorów otrzymujemy, że termin 'zbiór S-ów' może oznaczać co najwyżej jeden obiekt.

Wydaje się, iż pojęcie *zbioru normalnego* jest tak samo dobre, jak każde inne. Utwórzmy więc zbiór związany z tym pojęciem. Istnieje zatem zbiór wszystkich zbiorów normalnych. Oznaczmy go przez 'R', od nazwiska Russella.

$R = \text{zbiór zbiorów normalnych}$

Z przyjętej zasady dla zbiorów dystrybutywnych oraz z definicji zbioru R otrzymujemy:

$$X \in R \Leftrightarrow X \notin X$$

Zadajmy proste pytanie: *Czy zbiór R jest własnym elementem?* Z ostatniego warunku otrzymujemy sprzeczność:

$$R \in R \Leftrightarrow R \notin R$$

R jest własnym elementem wtedy i tylko wtedy, gdy nim nie jest.

Czym został spowodowany ten paradoks? Logika odpowiada, że «naiwnym» założeniem, iż każde pojęcie wyznacza zbiór. Dlatego teorię mnogości, w której przyjmujemy to założenie nazywamy „naiwną”. Problem jednak w tym, iż z góry nie wiemy, które pojęcia nie wyznaczają zbiorów. Dodajmy, że na pewno nie chodzi tu o pojęcia puste. Te są dobre – wyznaczają tzw. zbiór pusty, który nie ma elementów.

Dalej przedstawimy zasadę logiczną, która wyklucza, aby pojęciu zbioru normalnego odpowiadał jakiś zbiór. Aby jednak można było odnieść paradoks Russella do tej zasady, musimy zapisać otrzymany wynik bez użycia terminu 'zbiór normalny':

Nie istnieje zbiór, którego elementami byłyby wszystkie te i tylko te zbiory, które nie są własnymi elementami.

Rzeczywiście, takim zbiorem mógłby być tylko zbiór zbiorów normalnych, a przecież pokazaliśmy, że go nie ma.

Od zbiorów przejdźmy do spraw ziemskich. Zadajmy klasyczne pytanie:

Czy wśród mieszkańców danej wsi może być taki, który goli wszystkich tych i tylko tych mieszkańców wsi, którzy nie golą się sami?

Logika odpowiada nam, że NIE.

Istotnie, załóżmy że odpowiedź jest inna, czyli że:

istnieje taki f (mieszkaniec wsi), że dla każdego x -a (mieszkańca wsi): f goli x -a $\Leftrightarrow x$ nie goli x -a.

Skoro f jest mieszkańcem wsi, więc:

$$f \text{ goli } f\text{-a} \Leftrightarrow f \text{ nie goli } f\text{-a},$$

czyli f goli siebie wtedy i tylko wtedy, gdy się sam nie goli. Uzyskaliśmy sprzeczność! Zatem wśród mieszkańców wsi nie ma takiego f -a.

Zauważmy, że w obu przypadkach rozumowanie nasze było niezależne od tego o jakich przedmiotach mówiliśmy, oraz jaką zajmowaliśmy się relacją. Nie ważne było czy mówiliśmy o zbiorach i relacji bycia elementem, czy o mieszkańcach wsi i relacji golenia. Równie dobrze zamiast czasownika ‘goli’ mogliśmy użyć np. czasownika ‘pomaga’.

Powtarzając dowód z przypadków szczegółowych dochodzimy do następującej zasady logiki:

Nie może istnieć przedmiot *danego rodzaju*, który pozostawałby w *danej relacji* do wszystkich tych i tylko tych rzeczy *tego rodzaju*, które nie pozostają w *tej relacji* do samych siebie.

Istotnie, powtarzając w formie abstrakcyjnej poprzednie wywody, założmy nie wprost:

istnieje taki y (danego rodzaju), że dla każdego x -a (danego rodzaju): y jest w relacji R do x -a $\Leftrightarrow x$ nie jest w relacji R do x -a.

Skoro y jest danego rodzaju, więc:

y jest w relacji R do y -a $\Leftrightarrow y$ nie jest w relacji R do y -a,

czyli y jest w relacji R do siebie wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest w relacji R do siebie. Uzyskaliśmy sprzeczność! Zatem wśród rzeczy danego rodzaju nie ma takiego y -a.

Widzimy więc, że źródół paradoksu Russella nie należy szukać w pojęciach *zbioru* i *relacji bycia elementem*. Paradoks ten ma związek z ogólną zasadą logiczną. Kto to pierwszy odkrył? Trudno powiedzieć. Quine w swoich *Różnościach* pisze, że przedstawioną zasadę i jej związek z paradoksem Russella opublikował w roku 1941.

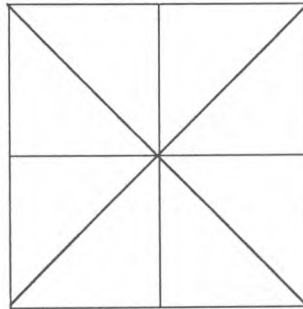
Rozwiązanie Leśniewskiego

Przejdźmy teraz do wspomnianego na początku wykładu rozwiązania paradoksu Russella podanego przez Leśniewskiego.

Z pewnych faktów historycznych można sądzić, iż Leśniewski uważał, że «odpowiedzialne» za paradoks Russella są pojęcia *zbioru dystrybutywnego* oraz *relacji bycia elementem* zbioru dystrybutywnego. Doszedł do wniosku, iż w ogóle nie ma zbiorów dystrybutywnych. Uważał, że istnieją jedynie zbiory kolektywne. Dzisiaj z obu rodzajów zbiorów robi się użytek.

Z braku czasu nie mogę zbyt głęboko analizować różnicy pomiędzy obu rodzajami zbiorów. Analiza taka zrobiona jest w wielu książkach. Ja sam opisałem to kilkakrotnie.

Weźmy pod uwagę następujący rysunek.



Zbiór dystrybutywny trójkątów zaznaczonych na tym rysunku jest oczywiście różny od zbioru kwadratów zaznaczonych na tym rysunku, gdyż zbiory te mają różne elementy³. Zbiorów tych nie można narysować, można narysować jedynie ich elementy. Gdyby ktoś sądził inaczej, to zapewne dla niego zbiór trójkątów byłby największym kwadratem umieszczonym na rysunku. Tak samo narysowałby zbiór wszystkich kwadratów. Zatem musiałby uznać te zbiory za identyczne, a przecież wiemy, że są one różne. Nie narysujemy tych zbiorów. Są one obiektami abstrakcyjnymi.

zbiór trójkątów	≠	zbiór kwadratów
zbiór trójkątów	≠	największy kwadrat
zbiór kwadratów	≠	największy kwadrat

Inaczej jest w sensie kolektywnym. Zgodnie z koncepcją zbiorów kolektywnych i elementów kolektywnych, zbiór trójkątów umieszczonych na rysunku jest identyczny ze zbiorem kwadratów. Jest to w obu przypadkach po prostu największy kwadrat umieszczony na tym rysunku. Leśniewski odrzucał istnienie obiektów abstrakcyjnych. Zbiór ma mieć tę samą «naturę», co jego elementy.

zbiór trójkątów	=	największy kwadrat
	=	zbiór kwadratów

Widzimy zatem, że pojęcia *zbioru kolektywnego* oraz *bycia elementem zbioru kolektywnego* nie spełniają poprzednio przedstawionej zasady dla zbiorów dystrybutywnych. Zamiast niej w teorii Leśniewskiego zachodzi zasada:

*Każdy S jest elementem zbioru S-ów,
lecz może istnieć element zbioru S-ów, który nie jest S-em.*

³ Zauważmy, że wynika to po prostu z zasady logiki identyczności, a nie z pewnika ekstensjonalności dla zbiorów. Gdyby te zbiory były identyczne, to musiałyby mieć te same elementy.

Leśniewski posługiwał się potocznym pojęciem *części*, według którego część czegoś to kawałek czegoś, albo – używając współcześnie przyjmowanej terminologii – część właściwa.

Aby uzyskać w miarę zwięzłą definicję pojęcia zbioru *kolektywnego* Leśniewski potrzebował innego technicznego pojęcia: *bycia ingrediensem*. Ingrediensem danego przedmiotu jest on sam oraz wszystkie jego części.

Wprost z określenia mamy wniosek:

(1) *Każdy przedmiot jest swoim ingrediensem.*

Leśniewski przyjmuje następującą definicję:

x jest zbiorem S-ów \Leftrightarrow (i) każdy S jest ingrediensem x -a &
(ii) każdy ingrediens x -a ma wspólny ingrediens z jakimś S-em.

Definicja ma dość skomplikowaną postać. Dalej ważne dla nas będą jednak tylko pewne wnioski, które wypływają z niej oraz z poprzedniego wniosku.

Paradoks Russella dotyczył jednak elementów, a nie części, czy ingrediensów. Dla Leśniewskiego pojęcie *bycia elementem* zbioru ma następującą postać:

x jest elementem zbioru $z \Leftrightarrow$ przy pewnym znaczeniu 'S':
 z jest zbiorem S-ów & x jest S-em.

Ta definicja oraz definicja zbioru kolektywnego prowadzą w teorii Leśniewskiego do następującego ważnego wniosku:

(2) *Być elementem to to samo, co być ingrediensem.*

Załóżmy, że x jest elementem zbioru z . Wtedy przy pewnym znaczeniu 'S': z jest zbiorem S-ów oraz x jest S-em. Stąd na mocy warunku (i) w definicji zbioru kolektywnego otrzymujemy, że x jest ingrediensem zbioru z . Odwrotnie, niech x będzie ingrediensem zbioru z . Na mocy definicji zbioru kolektywnego: z jest zbiorem swoich ingrediensów, tj.:

$z =$ zbiór ingrediensów z -a.

Rzeczywiście, łatwo zauważyć, że biorąc w definicji zbioru kolektywnego w miejsce litery 'S' wyrażenie 'ingrediens x -a' oba warunki (i) oraz (ii) są tautologiczne.

Zatem jest takie znaczenie 'S', przy którym z jest zbiorem S-ów i x jest S-em. Stąd, na mocy definicji, x jest elementem zbioru z . A to kończy dowód wniosku (2).

Z poprzednich dwóch wniosków (1) i (2) wynika, że:

(3) *Każdy przedmiot jest własnym elementem.*

Podobnie jak w teorii zbiorów dystrybutywnych: *zbiorem normalnym jest taki zbiór, który nie jest własnym elementem.*

Widzimy zatem, że w teorii Leśniewskiego występujące w paradoksie Russella *pojęcie zbioru normalnego* jest puste, gdyż każdy zbiór jest swoim elementem (patrz (3)).

Zobaczmy, co z tego wynika. Powróćmy raz jeszcze do definicji zbioru kolektywnego. Zauważmy, że ona oraz wniosek (1) pociągają następujący wniosek:

Pustemu pojęciu nie odpowiada żaden zbiór kolektywny.

Inaczej:

Jeśli nie ma S-ów, to nie ma zbioru S-ów.

Istotnie, gdyby taki zbiór istniał, to na mocy wniosku (1) byłby swoim ingrediensem. Stąd – na mocy warunku (ii) w definicji zbioru kolektywnego – miałby wspólny ingrediens z jakimś S-em. Ale przecież S-ów w ogóle nie ma. Zatem mamy sprzeczność, która wskazuje, iż nasze założenie było fałszywe.

Skoro nie ma zbiorów normalnych, więc nie ma zbioru zbiorów normalnych.

Zatem w paradoksie Russella mówimy o «czymś» czego nie ma. Czyli jest to paradoks tylko «z pozorów». Skoro «nie ma o czym mówić», to «nie ma problemu».

Gdyby ktoś mnie zapytał, co ma wspólnego powyższe rozwiązanie z oryginalnym paradoksem Russella, krótko odpowiem, że nic. Oryginalny paradoks Russella dotyczył zbiorów normalnych w sensie dystrybucyjnym. Rozważania Leśniewskiego dotyczyły zaś zbiorów normalnych w sensie kolektywnym (których po prostu nie ma). Na koniec jeszcze raz podkreślmy, iż dla Leśniewskiego istniały jedynie zbiory kolektywne. Zatem dla Niego paradoks Russella w oryginalnym sformułowaniu niczego nie dotyczył. Leśniewski chciał raczej pokazać, że dla «jedynych prawdziwych» w Jego mniemaniu zbiorów nie ma paradoksu zbioru zbiorów normalnych.

Recenzje i sprawozdania

ANDRZEJ J. NOWAK I LESZEK SOSNOWSKI (red.): Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena. Universitas, Kraków 2001, ss. XIV+276.

*„Nauka” w filozofii – to znaczy [...] przede wszystkim:
koniec z wszelkim nieodpowiedzialnym gadaniem,
koniec z wszelkim prostym operowaniem przejętymi,
nie wyjaśnionymi pojęciami,
z wszelką niejasnością i mrokiem.
Roman Ingarden*

1. Ukazało się długo oczekiwane dzieło. *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena* był bardzo potrzebny, gdyż jeden z naszych największych filozofów posługiwał się językiem w dużej części <prywatnym> – rozumiałym w pełni przez nieliczną grupę <ingardenowców> i ingardenoznawców.

Czy dzieło to spełnia pokładane w nim nadzieje? Pod pewnymi względami – tak, pod innymi – nie.

2. Najpoważniejsze zastrzeżenie budzi dobór haseł.

Po pierwsze, dobór ten jest <niesymetryczny>. Są w *Słowniku* np. hasła „ciało człowieka” i „natura ludzka” – a nie ma hasła „człowiek” (wbrew zresztą informacji zawartej w indeksie); w hasło „osoba” czytamy, że w człowieku można wyróżnić strumień przeżyć, podmiot, duszę oraz osobę; natomiast z hasła „świadomość” dowiadujemy się, że trzema podstawowymi warstwami człowieka są: świadomość, ciało i psychika; tymczasem w *Słowniku* jest tylko hasło „podmiot (przeżyć)” i „osoba” (a ponadto wspomniane hasło „świadomość”); skądinąd aż się prosi dla całego tego gniazda semantycznego – zbiorcze hasło „antropologia”. Dalej – jest hasło „czas”, a nie ma hasła „przestrzeń”; jest hasło „intencjonalny odpowiednik zdania”, a nie ma hasła „intencjonalny odpowiednik nazwy” (choć mówi się o znaczeniu nominalnym – ale już nie o znaczeniu propozycjonalnym – w hasło „idea IV – znaczenie, zmienna”).

Po drugie, brak w *Słowniku* wielu pojęć mistrzowsko wyanalizowanych przez Ingardena – takich np. jak: „akt” (lub „aktowość”), „całość (i część)” (choć niektóre

informacje dotyczące Ingardenowskiej <mereologii> są zawarte w innych hasłach, np. w hasle „przedmiot indywidualny”), „jakość postaciowa”, „konkretyzacja” (jest tylko „konkretyzacja estetyczna”), „sceptycyzm”, „tożsamość (indywiduum)”, „zbiór” i „znaczenie” (w *Słowniku* pojęcie to ukryte jest pod hasłem „idea IV – znaczenie, zmienna”); co więcej – pominięte zostały terminy, które w samym *Słowniku* określa się jako podstawowe pojęcia epistemologiczne (s. 111) – takie np. jak: „poznawanie”, „przedmiot poznania” i „wartość poznawcza”.

Po trzecie, nie mają odrębnych haseł niektóre kluczowe terminy Ingardenowskie, które przyjęły się w <publicznym> języku filozoficznym – takie np. jak: „miejsce niedookreślenia”, „opalizacja znaczenia”, „*quasi*-sąd”, „sąd”, „zasięg bytowy”, „zestrój (jakościowy)” i „związek bytowy”.

3. Listę haseł można by uzupełnić o wskazane wyżej terminy bez zwiększenia objętości *Słownika*, gdyż – i to jest drugie poważne zastrzeżenie wobec omawianego dzieła – występują w nim zupełnie zbędne powtórzenia <materiałowe>. Powtórzenia te są dwojakiego rodzaju.

Powtórzenia pierwszego rodzaju – mniej liczne – zdarzają się w obrębie poszczególnych haseł; należy do nich np. *passus* o kompetencji psychologii w hasle „antypsychologizm”, o całości sumatywnej w hasle „forma”, o sposobach istnienia w hasle „istnienie” i o niekompletności ontologii Ingardena w hasle „istnienie – momenty bytowe”.

Powtórzenia drugiego rodzaju – bardzo liczne – polegają na tym, że te same informacje zawarte są w różnych hasłach. I tak: w hasle „był względny” jest mowa o rodzajach własności, w hasłach „był względny”, „istnienie” i „wartość” – o momentach bytowych (w tym ostatnim – specjalnie o rodzajach niesamodzielności), w hasle „ciało człowieka” – o osobie, w hasle „doświadczenie zmysłowe” – o wyglądach, w hasle „dziedzina przedmiotowa” – o świecie, w hasle „dzieło sztuki” – o przedmiocie estetycznym i poszczególnych typach dzieł sztuki, w hasle „fenomenologia” – o redukcji, w hasle „idea I” – o pytaniach, w hasłach „ontologia” i „spór o istnienie świata” – o idealizmie transcendentnym, w hasłach „intencjonalność”, „nauka”, „ontologia” i „prawda” – o języku, w hasłach „intuicja i „poznanie aprioryczne” – o ideacji, w hasle „istnienie” – kolejno o przedmiotach trwających w czasie, procesach i zdarzeniach, w hasle „metafizyka” – o jakościach metafizycznych, w hasle „obcowanie z dziełem sztuki” – o poznawaniu dzieła sztuki, w hasle „ontologia” – o sporze o istnienie świata, w hasle „prawda” – o prawdzie w dziele sztuki, w hasle „wiedza o literaturze” – o poetyce, w hasle „przyczyna – przyczynowość” – o czasie, w hasle „schematyczność” – o dziele muzycznym. Tymczasem – niezależnie od tego – są osobne hasła: „własność”, „istnienie – momenty bytowe”, „osoba”, „wygląd”, „świat”, „przedmiot estetyczny”, „dzieło sztuki – architektoniczne, filmowe itd.”, „redukcja transcendentna”, „zdanie pytajne”, „idealizm transcendentny”, „język”, „ideacja – uzmiennianie”, „przedmiot trwający w czasie”, „proces”, „zdarzenie”, „jakości metafizyczne”, „poznawanie dzieła sztuki”, „spór o ist-

nienie świata”, „poetyka”, „prawda w dziele sztuki”, „czas”, „dzieło sztuki – muzyczne”.

4. Trzecie poważne zastrzeżenie dotyczy niejednolitej struktury haseł.

Są hasła z obfitymi cytatami – i pozbawione ich w ogóle; hasła z podziałem na paragrafy – i w postaci ciągłego tekstu; hasła z indeksami (typu „I”, „II” itd.) – i bez nich, także tam, gdzie takie indeksy byłyby bardzo pożądane (np. w wypadku hasła „podmiot”: „podmiot własności” i „podmiot przeżyć”; *nb.* w hasle „forma” wyodrębniona została forma-I i forma-III, a brak formy-II). Niekiedy indeksy wskazują różne znaczenia indeksowanych wyrażen – niekiedy zaś tylko różne ujęcia tych samych haseł przez poszczególnych autorów (różna też bywa funkcja myślników w hasłach). Są hasła czysto sprawozdawcze – i zawierające obszernie tło historyczne (co jest bardzo cenne, gdyż u samego Ingardena mamy zazwyczaj bardzo wybiórczą i krótką perspektywę; *nb.* szczególnie ciekawe są paralele Ingarden–Peirce), współczesny stan badań, a także ocenę krytyczną rozwiązań Ingardenowskich. Jest hasło („idea IV”) zawierające odnotowane ingerencje redakcji (skądinąd ingerencje te mają nieprecyzyjnie zaznaczony zasięg) – ale w pozostałych hasłach nie ma śladów takiej ingerencji. Jest hasło („przyczynowa struktura świata”), w którym *explicit* sformułowany jest warunek znajomości innych haseł – a w pozostałych nie jest on zasygnalizowany (choć powinno się go dla wielu postawić). Na ogół cytaty obce mają tłumaczenie – ale są hasła (np. hasło „fundament bytowy – podstawa bytowa”), w których brakuje przekładu cytatów niemieckich.

5. Korzystanie ze *Słownika* jest utrudnione przez daleki od doskonałości indeks rzeczowy – co jest czwartym poważnym zastrzeżeniem wobec książki.

Indeks ten nie jest zwykłym rzeczowym indeksem alfabetycznym – poszczególne terminy są w nim pogrupowane wokół pewnych wyróżnionych terminów podstawowych. Wskutek tego odszukanie niektórych terminów wymaga czasochłonnego sprawdzenia wielu takich grup. Dochodzi do tego jeszcze i to, że indeks nie jest kompletny. Brak w nim wielu istotnych terminów występujących w *Słowniku* (np. terminów: „istota radykalna”, „przedmiot formalny”, „przedmiot materialny” i „przedmiot podkładowy”).

6. Piąte poważne zastrzeżenie dotyczy sprawy, która stanowi pochodną wad indeksu: otóż nie został w *Słowniku* sprecyzowany stosunek znaczeniowy wielu terminów, co do których można się spodziewać, że są <pokrewne> semantycznie.

Chodzi w szczególności o takie grupy terminów, jak: „aktualizacja”, „egzemplifikacja”, „konkretyzacja” i „realizacja”; „konkretyzacja estetyczna” i „przedmiot estetyczny”; „aktualność”, „szczelinowość” i „teraźniejszość”; „domniemanie”, „intencja” i „mniemanie”; „fundament bytowy”, „fundament ontyczny”, „korelat” i „wytwór”; „podpora bytowa”, „podstawa bytowa”, „podstawa ontyczna”, „utwierdzenie bytu”, „źródło bytu”; „dusza” i „duch”; „odpowiedniość”, „przyporządkowanie”, „związek bytowy”; „podpadanie” i „podporządkowanie”, „samodzielność”

i „niezależność” (tak jak zostały zdefiniowane w haśle „istnienie – momenty bytowe”); wreszcie „stosunek” i „relacja” (rzekomo – według hasła „stosunek – relacja” różne znaczeniowo).

Towarzyszą temu dwa dodatkowe niekorzystne zjawiska.

Po pierwsze, brakuje wyjaśnienia niektórych terminów występujących w hasłach – np. terminów łacińskich „*quale*” i „*species*” w haśle „fenomenologia” oraz terminu greckiego „*ti*” w hasłach „istota” i „natura konstytutywna”. Po drugie, pozostawione zostały bez komentarza rozbieżności interpretacyjne między niektórymi Autorami haseł; na przykład raz przypisuje się Ingardenowi, że wyróżniał absolutny, pozaczasowy, czasowy i czysto intencjonalny sposób istnienia (s. 114), innym razem zaś, że wyróżniał sposób istnienia idealny (pozaczasowy?), realny (czasowy?) i intencjonalny (s. 175, 288) lub czysto intencjonalny (s. 203).

7. Do kategorii niedociągnięć redakcyjnych należy podwójne cytowanie *Das literarische Kunstwerk* (oryginału i polskiego przekładu) oraz zbędne poprzedzanie niektórych terminów (np. „fundament bytowy” na s. 2, „literacka teoria dramatu” na s. 6, „podstawa egzystencjalna” na s. 2, „przedmiot intencjonalny” na s. 1, „redukcja” na s. 74, „treść znaczeniowa” na s. 93, „zakres pojęcia” na s. 95, czy „zobowiązanie ontologiczne” na s. 316) zwrotem „tzw.” – albo ujmowanie innych terminów (np. „jakości” na s. 111, „konstytucja” na s. 23, „ujęcie” na s. 24) w cudzysłów pełniący podobną, <dystansującą> rolę; gdyby zastosować tę manierę konsekwentnie – indeksowana w ten sposób musiałaby być większość terminów.

Sporo do zyczenia pozostawia też korekta techniczna (załączona errata rejestruje tylko część faktycznych błędów). Jest to szczególnie męczące w wypadku hasła „przyczynowa struktura świata” i (w mniejszym stopniu) „zdarzenie II”, gdzie pozostawiono nie poprawione błędy w formułach symbolicznych. Ponadto niewłaściwie przenoszone są niekiedy wyrazy.

8. Mimo tych różnorodnych zastrzeżeń gorąco polecam czytelnikom *Słownik*. Dlaczego?

Otóż zgłoszone wyżej zastrzeżenia dotyczą głównie mankamentów, które mogłyby zostać przy odpowiednim (nie ma jednak co ukrywać, że niemalym) wysiłku usunięte przez samych redaktorów *Słownika*. Pod względem redakcyjnym ocena *Słownika* wypada zaś niekorzystnie do tego stopnia, że – parafrazując znane powiedzenie Ingardena o przedwczesnych rozstrzygnięciach zagadnień naukowych – chciałoby się powiedzieć, że *Słownik*, choć długo oczekiwany, wydany został przedwcześnie. Niesatysfakcjonująca jest zresztą nie tylko realizacja, ale i <doktryna> redakcyjna – wyłożona we „Wstępie”. Jest w nim wiele sformułowań budzących stanowczy sprzeciw: podanie „jedynej prawomocnej wykładni filozofii Ingardena” (s. VI) nie jest wcale zamierzeniem „nietwórczym”; to, że czyjeś poglądy stanowią całość organiczną, nie uniemożliwia sporządzenia dobrych indeksów rzeczowych do książek wykładających te poglądy (s. V); rzekomo obowiązująca

w semantyce („w świecie znaczeń”) zasada nieoznaczoności (s. VI) jest jakąś metodologiczną chimera.

Mankamenty redakcyjne są na szczęście w dużym stopniu zrekompensowane przez niewątpliwe zalety *Słownika*.

9. Pierwszą zaletą *Słownika* jest to, że do rzadkości należą w nim błędy rzeczowe.

Oto nieliczne przykłady takich błędów. Wbrew informacji zawartej w haśle „czas” (s. 21) – Ingarden wyraźnie opowiedział się przeciwko fenomenalności czasu (co zresztą zostało odnotowane dwie strony przedtem). „Tango” ma się jak gatunek do rodzaju względem „tańca”, a nie względem „rodzaju tańca”, jak pisze się w haśle „idea I” (s. 84). Nazywanie logiki matematycznej termin „logistyka” było w czasach Ingardena powszechną praktyką, a nie jakimś jego własnym przyzwyczajeniem językowym – wbrew sugestii zawartej w haśle „logika” (s. 148). Zdanie „To jest coś czerwonego, okrągłego, gładkiego” było według Ingardena wyszczególnieniem kolejnych własności – nie zaś nazw tych własności, jak czytamy w haśle „natura konstytutywna” (s. 162). Leśniewski miał na imię „Stanisław” – a nie „Władysław” (s. 168). Połączenie warstwy językowo-brzmieniowej i warstwy sensu dawać może w efekcie nie tylko zdanie (s. 181), ale i np. nazwę. Ingarden podaje normalną – a nie tylko ostensywną (s. 309) definicję „wyglądu” (którą zresztą cytuje się w haśle „doświadczenie zmysłowe”).

10. Drugą zaletę *Słownika* stanowi na ogół poprawny język.

Tym bardziej rażą: nieliczne błędy leksykalne („obok” w sensie „poza”, „odnośnie [czegoś]”, „o ile...”, „to”, „tak...”, „jak i”, „w oparciu o”, „w pierwszym rzędzie”, „z uwagi na”), pretensjonalny przymiotnik dzierżawczy „Ingardenowy” (zamiast „Ingardenowski”) i równie pretensjonalne terminy w rodzaju „konstytutowy” i „tokeny” (ang. „egzemplarze”) – oraz błędna odmiana niektórych imion i nazwisk (w szczególności błędny dopełniacz od „Brentano”, „Hugo”, „Klee”, „Nicolai” i „Pierre Simon”).

Niepoprawne są też: pisownia nazwy własnej „Szkoła Lwowsko-Warszawska” małymi literami (gdy np. „Koło Wiedeńskie” – pisane jest dobrze: wielkimi literami) i użycie dużych liter i znaków zapytania w wyliczeniach zakończonych przecinkami (odpowiednio w hasłach „nauka” i „język”). Ponadto niepoprawna bywa interpunkcja, zdarzają się błędy w pisowni rozłącznej i źle bywa użycie łączników (np. „teorio-mnogościowy”).

11. Główna wartość *Słownika* jest jednak – jak by powiedział sam Ingarden – <całością sumatywną> merytorycznych i formalnych walorów poszczególnych haseł wziętych oddzielnie: z tego powodu *Słownik* jest bardziej encyklopedią – niż leksykonem.

Przynajmniej niektóre z haseł trzeba specjalnie wyróżnić – jako naprawdę znakomite. Należy więc do nich hasło „byt absolutny” (Jacka Wojtysiaka) –

oszczędne w słowach, ale <gęste> informacyjnie. Należą do nich hasła „doświadczenie zmysłowe” (z jedynym w *Słowniku* diagramem), „idealizm transcendentálny”, „metafizyka”, „redukcja transcendentalna”, spostrzeżenie immanentne”, „teoria poznania” i „teoria poznania – psychofizjologiczna” (Andrzeja Półtawskiego); czuje się, że Autor tych haseł przeniknął <do dna> strukturę i uświadomił sobie w pełni mocne i słabe strony koncepcji Ingardenowskiej (szkoda tylko, że np. w tym ostatnim hasle brak wzmianki o tym, że synonimem „spostreżenia immanentnego” jest u Ingardena „refleksja”, jak podaje się zresztą w hasle „świadomość”). Należą do nich hasła „jakości metafizyczne” i „ontologia” (Władysława Stróżewskiego), napisane językiem zarazem prostym i pięknym, dzięki czemu czyta się o tych trudnych kwestiach z podwójną satysfakcją: intelektualną (może nie dotyczy to krótkiego fragmentu dotyczącego Heideggera) i estetyczną. Należą do nich hasła „język”, „logika”, „możliwość empiryczna” i „zdanie kategoryczne” (Jana Woleńskiego) oraz „stan rzeczy” i „stan rzeczy – negatywny” (Andrzeja Biłata), w najwyższym stopniu realizujące ideał hermeneutyki logicznej. Należy do nich wreszcie zalecające się przejrzystością hasło „nauka” (Michała Hempolińskiego) oraz hasło „przynowona struktura świata” (Piotra Błaszczyka), w którym trafnie demystyfikuje się autonomię Ingardenowskiej (i chyba wszelkiej) ontologii względem nauk przyrodniczych.

Na koniec przestroga: *Słownik* nie jest dla początkujących. Najwięcej skorzystają ze *Słownika* ci, którzy zetknęli się już kiedyś gruntowniej ze spuścizną Ingardena: im *Słownik* na pewno ułatwi dalsze studia nad myślą autora *Sporu o istnienie świata*.

A myśl Ingardena warto studiować.*

Jacek J. Jadacki

TERESA PEKALA: Awangarda i ariergarda. Filozofia sztuki nowoczesnej. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, ss. 413.

Z dwu przeciwstawnych terminów, używanych zarówno w estetyce, jak i w historii sztuki – „awangarda” i „ariergarda” – ten pierwszy nie tylko bardziej jest znany, ale także wartościowany pozytywnie. Cenimy sobie poczynania awangardowe, bo przywykliśmy sądzić, że one właśnie są czynnikiem postępu i rozwoju. Tych, którzy pozostają w ariergardzie, skłonni jesteśmy uważać za niezdolnych do twórczego rozwoju. Na ustalenie się takich naszych konotacji wpłynęło niewątpliwie

* Fragment niniejszej recenzji ukazał się pod tytułem „Encyklopedia Ingardenowska” w *Nowych Książkach*.

bardzo wiele różnorodnych czynników, zapewne w większości wywodzących się spoza sfery doznań estetycznych, a jedynie przenoszonych nieświadomie na tę płaszczyznę. Zadanie wykrycia i opisanie tych czynników to chyba bardziej domena socjologa i psychologa, niż estetyka czy historyka sztuki. Estetyka natomiast, a także historia sztuki, winny stawiać sobie pytanie, czy ta różnica w wartościowaniu postaw artystycznych znajduje rzeczywiste uzasadnienie.

Takie pytanie stawia sobie Teresa Pękala w równie ambitnej, co ciekawej i inspirującej pracy poświęconej omówieniu kategorii awangardy i ariergardy w kontekście filozofii sztuki nowoczesnej. Autorka sądzi, że perspektywy poznawcze przyjęte w historii sztuki zamykają nas w ramach modernistycznego dyskursu o sztuce prowadzącego z konieczności do tezy o wtórności i schyłkowości wszelkich tendencji ariergardowych. Jedynie pewien dystans czasowy, możliwy do uzyskania w kontekście filozofii sztuki, pozwala postawić na nowo pytanie o zasadność i trafność utrwalonego przekonania o wtórności i schyłkowości skłonności ariergardowych. Teresa Pękala twierdzi, że nie jest możliwe zrozumienie sztuki współczesnej bez zrozumienia i docenienia działań sztuki ariergardowej. Nie można bowiem zrozumieć sztuki współczesnej – jak też sztuki w ogóle – bez zrozumienia, że jest w niej stale obecna swoista dialektyka kontynuacji i zerwania. Filozofia sztuki musi być w tej samej mierze filozofią ariergardy, w jakiej jest dotychczas filozofią awangardy.

W przeciwieństwie do olbrzymiej liczby pozycji omawiających rozmaite aspekty postaw i kierunków awangardowych, literatura poświęcona ariergardzie jest raczej skąpa, a co więcej – sama kategoria ariergardy nie funkcjonuje ani jako nazwa historyczna, ani jako pojęcie typologiczne. Teresa Pękala głównym przedmiotem swych badań czyni właśnie ariergardę, posługując się tym pojęciem w sensie, w jakim używa go George Steiner na określenie fenomenologicznych prób obrony znaczenia i zasady ciągłej jednostkowości (zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997). Ponieważ jednak rozważania o ariergardzie nie są możliwe bez pojęć wprowadzonych przez awangardę, stąd w pracy znalazły się niezbędne informacje historyczne dotyczące awangardy oraz omówienie głównych stanowisk teoretycznych; stanowi to jednak jedynie tło do filozoficznej refleksji nad sztuką nowoczesną. Autorka wyraża przeświadczenie – i stara się je rzetelnie uzasadnić w całym toku swej rozprawy – że tylko łączne rozpatrywanie ariergardy z awangardą pozwala odsłonić prawdziwą wizję historii sztuki XX wieku, przede wszystkim zaś umożliwić, poprzez ujawnienie uproszczeń dokonanych przez postawę awangardową, przekroczenie tej wizji. Podkreślić przy tym należy, że pojęcia awangardy i ariergardy nie są, jak dowodzi autorka pracy, pojęciami wartościującymi, lecz tylko jednymi z możliwych kategorii opisu twórczości artystycznej.

Omawiana książka dzieli się na trzy części, z których każdą można traktować jako oddzielną całość, jednak łącznie stanowią logicznie spójny, uporządkowany tok rozważań. Część pierwsza, zatytułowana „Reinterpretacje”, jest opisem ustalonych odczytań sztuki nowoczesnej, czynionych w zamiarze dokonania nowej interpretacji. Autorka stara się stosować metodę hermeneutyczną, która w zastosowaniu do bada-

nych problemów staje się swoistą strategią badawczą, określaną jako estetyka hermeneutyczna. Estetyka hermeneutyczna świadomie rezygnuje z rozwiązań systemowych, ograniczając się do badania form, warunków i granic naszego rozumienia sztuki. Stanowi, w rozumieniu autorki, metodę pośrednią między analitycznymi i lingwistycznymi badaniami sztuki a fenomenologią i metafizycznymi teoriami piękna. Ma ona doprowadzić do odsłonięcia warstw interpretacyjnych przesłoniętych interpretacjami awangardowymi.

Część druga – „Awangarda” – nie jest opisem czy historią kierunków awangardowych. Autorce chodzi o to, co nazywa „dyskursem awangardowym”, a co jest narracją (zarówno literacką, jak filozoficzną i artystyczną) tworzącą tę historię. Przekonanie o wyjątkowej roli przewrotu awangardowego w sztuce jest tak powszechne, że zdaje się być całkiem oczywiste. Jeśli jednak Teresa Pękala stawia pytanie, czy rzeczywiście awangarda była radykalnym przewrotem w sztuce, to dlatego, że rola, jaką awangarda odegrała w konstrukcji i dekonstrukcji podstawowych pojęć i kategorii sztuki nowoczesnej, nie jest bynajmniej jednoznaczna. Pytanie o rolę awangardy staje się więc pytaniem o paradygmat sztuki nowoczesnej.

Część trzecia – „Ariergarda” – jest częścią kluczową. Nie ma tu jakiejś „interpretacji” czy „reinterpretacji” ariergardy, ponieważ o ile istnieje to, co autorka nazywa „dyskursem awangardowym”, o tyle nie istnieje – a przynajmniej nie istnieje w postaci ustalonej – „dyskurs ariergardowy”. Można jednak zakładać, że dyskurs taki istnieje w postaci jakby utajonej, i celem autorki staje się jego rekonstrukcja. Punktem wyjścia są rozważania nad zjawiskiem akademizmu, w szczególności nad przyczynami utożsamienia akademizmu ze sztuką „złą” i tworzenia się stereotypu malarstwa akademickiego jako swoistego antymodelu awangardy. Jako model tendencji ariergardowych w sztuce nowoczesnej autorka przyjęła Art Déco, stawiając pytanie, czy jest to sztuka „ograniczonej awangardy”, czy raczej sztuka „nowoczesnej ariergardy”. Część poświęcona ariergardzie kończy się rozważaniami na temat ekologii i estetyki w kontekście idei całości. Zdaniem autorki, na styku ekologii i estetyki tworzy się obecnie dyskurs ariergardowy, odzwierciedlający dążenie do całościowego ujmowania kultury. Te rozważania zdają się jednak być stosunkowo słabiej uzasadnione i mniej jasno wyłożone w porównaniu z poprzednimi.

Teresa Pękala dokonała świadomie pewnego uogólnienia: demaskując sztuczność podziału na «dobrą» sztukę awangardową i «złą» sztukę konserwatywną, czyli sztukę ariergardy, nazwała tę ostatnią „sztuką akademizmu”. Chodziło o ukazanie powodów, dla których akademizm mógł być interpretowany jako przeciwny wobec awangardy biegun sztuki, jak też o ukazanie kontekstu, w jakim interpretacja taka jest dokonywana. Za użyciem kategorii ariergardy w odniesieniu do akademizmu przemawiają też względy historyczne – na przełomie stuleci modernści wiązali artystyczny sens pojęcia awangardy z akademizmem, a więc właśnie do akademizmu odnosi się pojęcie ariergardy traktowane jako antynomiczne wobec awangardy historycznej. Tok wywodów autorki przekonująco wykazuje, że tak zastosowana kategoria ariergardy zachowuje walor krytyczny.

Autorka twierdzi, że sztuka akademicka była ostatnią ze sztuk konstytuujących wartości pozaczasowe. Nie znaczy to, że jej wartości były neutralne względem jej czasu, lecz że temu czasowi nie podlegały; jakiegokolwiek wyprzedzanie swego czasu nie stanowiło dla akademika żadnej wartości. Akademik chciał wybierać to, co dotychczas uważano za najlepsze, i tworzyć nową, doskonalszą całość; kryteria wyboru, w jego przekonaniu niezawodne, znał z akademickiej teorii. Twórcy akademicy dążyli do doskonałości, bo wierzyli w istnienie wartości obiektywnych, a przynajmniej powszechnie uznawanych; poszukując tych wartości w dziejach, nie wyróżniali w żaden sposób swego czasu.

Z rozważań części trzeciej wynikają ciekawe wnioski, z których jeden warto przemyśleć szczególnie. Teresa Pękała podjęła próbę (jak sama ją określa – próbę „hermeneutyczną”) przywrócenia sztuce akademickiej ważności poprzez ujęcie jej w kategorii poststrukturalizmu i postmodernizmu. I okazuje się, że to właśnie postmodernistyczne przyzwolenie na wszelkie formy wypowiedzi umożliwia uznanie autentycznych wartości akademizmu, takich jak wartość spójnej kompozycji, walory dekoracyjne obrazu, jak i w ogóle wszelkie wartości związane z rozwiązywaniem problemów ściśle malarskich.

Omawiana praca jest bardzo erudycyjna i bogata w wątki. Nie jest możliwe przedstawienie choćby tylko najważniejszych w krótkim omówieniu recenzyjnym. Przez całość rozważań autorki przebija się ciągle pytanie o rolę awangardy i ariergardy w zmienionej sytuacji kulturowej, tj. w sytuacji kultury ponowoczesnej. Teresa Pękała stara się – z dobrym skutkiem – wykazać, że ponowoczesna refleksja nad doświadczeniem dokonań awangardowych prowadzi do wniosku, iż awangarda nigdy faktycznie nie zerwała całkowicie z tradycją. Nie chodzi przy tym o prostą konstatację konieczności choćby minimalnego zakorzenienia w tradycji. Istotny jest fakt, że wyznaczający postawę awangardową kult nowości nie jest już ani wzorcem porządku artystycznego, ani celem działań twórczych. Ponowocześni twórcy awangardowi okazali się być zdolni do dokonania refleksji nad mitami towarzyszącymi sztuce, a nawet do przejścia na pozycje metaprzekształtów dyskursu o sztuce, w przekonaniu, że właśnie w dziedzinie sztuki wszystko zostało już powiedziane. Z kolei twórcy ariergardowi stali się świadomi historycznej i kulturowej ograniczoności własnej postawy. Postawa ariergardowa nie wyklucza więc możliwości eksperymentowania, chociaż eksperymentu nie absolutyzuje – raczej usiłuje sprawić, aby eksperymentowanie tworzyło nieawangardową hierarchię wartości.

Otrzymaliśmy książkę wartościową, inspirującą, zmuszającą do przemyślenia na nowo naszych wielce już stereotypowych kategorii estetycznych. Intencją autorki było zwrócenie uwagi na wszelkie słabości teoretycznych modeli i kategorii pojęciowych estetyki współczesnej i w ogóle nauk o sztuce; zamysł ten został w pełni zrealizowany. Niewątpliwie wiele przyjętych w rozprawie rozróżnień czy dokonanych interpretacji ma charakter dyskusyjny; niemniej jednak należy to uznać za zaletę raczej niż wadę, skoro poszerzają one płaszczyznę naszego dyskursu o sztuce nowoczesnej. W rozważaniach autorki kategorie awangardy i ariergardy okazują się

być kategoriami względnymi i zamiennymi – strażnicy tradycji są zarazem inspiratorami kolejnej formacji twórczej. Dwie kategorie: eksperymentowanie i tradycja, które skłonni jesteśmy traktować przeciwstawnie, okazują się być kategoriami na nowo organizującymi działalność artystyczną. Wyzwaniem dla całej nowoczesnej sztuki stała się nie tylko sama obecność tradycji, nawet nie tylko nastawienie na użyteczność i potrzeba przeżywania doznań estetycznych, ale także i przede wszystkim opór, jaki zaczęła stawiać dekonstruowana forma. Okazało się, że nowatorskie propozycje formalne muszą być rozważane w związku z rzeczywistością świata przedmiotowego. Sztuka coraz wyraźniej staje się trudną umiejętnością ujmowania myśli w kształt pięknych przedmiotów, czemu towarzyszyć musi (albo raczej: czego warunkiem koniecznym jest) poczucie formy. Teresa Pękala widzi w tym realizację postulatów zawartych *implicite* w myśli przedsokratejskiej.

Maria Nowacka

TADEUSZ GADACZ: *Filozofia człowieka jako filozofia losu*. Wydawnictwo Wers, Bydgoszcz 2000, ss. 23.

Problematyka związana z człowiekiem była obecna w europejskiej myśli filozoficznej od samych początków. Jednak dopiero wiek XX stworzył antropologię filozoficzną jako refleksję nad istotą człowieka i jego fundamentalnymi egzystencjami. Stało się to głównie za sprawą Maxa Schelera i jego książki pt. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. W przedmowie do niej niemiecki fenomenolog napisał: „Mogę stwierdzić z zadowoleniem, że dzisiaj w Niemczech zagadnienia antropologii filozoficznej znalazły się wręcz w centralnym punkcie wszelkiej problematyki filozoficznej i że nad nowym obrazem istotowej budowy człowieka, oprócz fachowych kręgów filozofów, pracują biologowie, lekarze, psychologowie i socjologowie” (M. Scheler, *Pisma z antropologii i teorii wiedzy*, tł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 45). Te słowa Schelera były trafioną diagnozą i zarazem prognozą, gdyż mniej więcej w tym okresie zaczęły powstawać kierunki filozoficzne, które całą swą problematykę ześrodkowały na pytaniu o człowieka. W tym kierunku poszedł egzystencjalizm, fenomenologia egzystencjalna, czy filozofia dialogu. W rzeczywistości człowieka widziały one jedyną filozoficznie interesującą i najbardziej fundamentalną problematykę. Dzięki tym trendom antropologia filozoficzna stanowi dzisiaj jedną z kluczowych dziedzin filozofii, która nadal bardzo bujnie się rozwija. Książka Tadeusza Gadacza zatytułowana *Filozofia człowieka jako filozofia losu* jest bardzo istotnym głosem w tej materii, wpisując się w nerw problemowy antropologii. Stanowi ona zapis wykładu wygłoszonego przez Autora w Instytucie Nauk Humanistycznych i Ekonomicznych Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy w maju 2000 roku. Wykład ten zainaugurował cykl „Wykładów z Humanistyki” organizowanych przez bydgoską uczelnię.

T. Gadacz porządkuje całą historię filozoficznej teorii człowieka wokół dwóch tradycji: esencjalnej i hermeneutycznej. Pierwsza szuka istoty człowieka poprzez wskazywanie jakiejś różnicy specyfikującej byt osobowy spośród innych bytów. Człowiek jest jednym z bytów, różniących się jakimś istotowym czynnikiem: myśleniem (*homo sapiens*), zabawą (*homo ludens*), miłością (*ens amans*), dziejowością (*homo historicus*), działaniem (*homo faber*), mową (*homo loquens*), religią (*homo religiosus*) etc. Ta sięgająca przynajmniej Arystotelesa tradycja myślenia o człowieku została wzmocniona paradygmatem fenomenologicznym. Max Scheler poszedł tropem ontologicznym, szukając istoty człowieka na drodze próby uchwycenia jego stosunku do natury, świata przyrody. Gadacz – mimo dostrzegania dorobku tego paradygmatu – krytycznie ocenia podejście esencjalne. Pisze: „Zarówno ontologiczna filozofia człowieka, jak i współczesna fenomenologiczna antropologia filozoficzna, mimo iż w odpowiedzi na pytanie – czym jest człowiek – sformułowały wiele istotnych stwierdzeń, wydają się nie ujmować tego, jak człowiek rozumie samego siebie” (s. 11). Myślenie ontologiczne gubi „wnętrze” człowieka, rysując tylko jego kontury. Z istoty swej nie jest w stanie uchwycić indywidualności osoby, jej niepowtarzalnego przeżywania własnej egzystencji. Tradycja ontologiczna jest zainteresowana problemami świata, życia w ogóle, bytu jako takiego etc., a nie naszym zindywidualizowanym życiem. Jednak można w stosunku do takiej filozofii wypowiedzieć – za Ferdinandem Ebnerem – słowa: „Co mnie w takim razie obchodzi filozofia? Mam coś ważniejszego do roboty, muszę żyć!” (s. 11–12). Co mnie obchodzi filozofia człowieka abstrahująca od mojego życia, mojego sposobu przeżywania, moich indywidualnych sytuacji granicznych, czy wyborów? Co jest mi w stanie interesującego powiedzieć o mnie samym myślenie czułe wyłącznie na to, co w człowieku pozaczasowe, pozadziejowe i niezmiennie? Te słabości myślenia ontologicznego próbuje przezwyciężyć antropologia wywodząca się z tradycji hermeneutycznej i dialogicznej. Szuka ona wiedzy o człowieku w opisach mitologii, historiach biblijnych, autobiografiach, literaturze. Nie tyle chce poznać, co zrozumieć. Chce wmyślić się w tragedię, aby uchwycić konkretne przeżycia człowieka naznaczone tragizmem, a realizujące się w pewnych archetypicznych formach. Do tragedii jako klucza do zrozumienia losu człowieka nawiązywał już Arystoteles. Tragedia opisuje tragizm, a ten nie tyle jest „losem poszczególnych ludzi, lecz leży w samej ludzkiej egzystencji”, jak pisał Władysław Tatarkiewicz (*Parerga*, Warszawa 1978, s. 127). Powodem tego stanu rzeczy jest śmiertelność człowieka, fakt, że bytuje on ku śmierci (heideggerowskie „*Sein-zu-den-Tode*”). Uwikłany w tragizm byt człowieka próbuje uchwycić hermeneutyka. Początkowo ograniczona do rozumienia tekstów, sztuka ich interpretacji szybko przekracza te wąskie ramy, stając się sztuką rozumienia życia. Gadacz śledzi jej wkład do antropologii filozoficznej, przyglądając się koncepcjom trzech myślicieli: Wilhelma Diltheya, Paula Ricoeura i Ludwika Landgrebego. Według Diltheya „życie staje się dostępne poprzez rozmaite uzewnętrznienia” (s. 14) i w nich należy szukać prawdy o ludzkim istnieniu. Najdoskonalszą formą rozumienia życia jest autobiografia. Pisze Gadacz: „Bieg

życia stanowi tutaj niejako zmysłową, widzialną, zewnętrzną stronę, ujętą w autobiograficznej narracji, od której rozumienie przenika do tego, czego wytworem jest ów bieg życia” (s. 15). Analizując tekst autobiograficzny, hermeneutyka chce nie tylko zrozumieć, zinterpretować ten tekst, lecz za jego pośrednictwem dotrzeć do jego źródła, do życia bohatera, logiki zdarzeń etc. Tym samym chce zbliżyć się do zrozumienia życia człowieka, wypełniając poniekąd puste ramy zarysowane przez antropologię esencjalistyczną. W takie rozumienie hermeneutyki wpisuje się stanowisko Ricoeura, podkreślającego, że ograniczenie się do badania samej struktury tekstu zawęziłoby jej zadanie do kwestii semantycznych. Francuski filozof pisał: „Hermeneutyka natomiast dba o to, by zrekonstruować całą gamę operacji, poprzez które z praktycznego doświadczenia powstają dzieła, autorzy i czytelnicy” (s. 17). Według Diltheya i Ricoeura rozumienie duchowego wnętrza człowieka to podstawowe zadanie antropologii filozoficznej nastawionej hermeneutycznie. Nieco inne stanowisko prezentuje w tej kwestii Landgrebe. Uważa on, że Dilthey tkwił w rozumieniu człowieka jako zamkniętego podmiotu, który musi w jakiś sposób uzewnętrznić się. Tymczasem „całość jest całością układu, w którym żyje jednostka, punktem, w którym krzyżują się siły historyczne” (s. 18). Człowiek próbuje zrozumieć siebie zawsze w odniesieniu do tej całości, usiłuje zrozumieć swoje położenie. Według Landgrebe’go owa „otwartość położenia świata” stanowi fundamentalny przedmiot rozumienia zadany poniekąd myśleniu fenomenologicznemu.

T. Gadacz, polemizując z powyższymi stanowiskami, wypracowuje własne rozumienie kategorii „położenia”. Píše: „Znajdować się w jakimś położeniu to pozostawać w odniesieniu do otaczającego go świata” (s. 19). Położenie człowieka jest zatem wyznaczone przez bogatą sieć relacji łączących go ze światem. Autor omawianej książki uważa, że najważniejsze są tu trzy elementy: całość otaczającego człowieka świata (urodzenie, kultura, wychowanie), przypadkowe zdarzenia (*fatum*) i własne wolne decyzje. Splot tych trzech czynników Gadacz nazywa „losem człowieka”. Píše: „Los jest nieprzejrzysty, ponieważ nigdy w pełni nie wiadomo, jak przebiegają tworzące go nici” (s. 20). Los jest zatem niepoznawalny, można go jednak rozumieć. Dokonuje się to głównie na bazie opowieści, w której pierwotna niezrozumiałość bytu ludzkiego jest przełamywana. Jednak w rozumieniu człowieka nie chodzi o uchwycenie jakichś obiektywnych faktów życiowych (one nie istnieją!), określonego wnętrza człowieka, lecz o rozumienie życiowego położenia. W takiej optyce pytanie, kim jestem, uzyskuje reinterpretację, którą można wyrazić pytaniem, w jakim jestem położeniu. Rozumienie położenia innych osób (realnych, czy fikcyjnych) pozwala na pogłębienie procesu samorozumienia. Dzięki „po-rozumieniu” z autorami snującymi swe opowieści zaczynam rozumieć swoje własne indywidualne położenie.

Czy propozycja przeformułowania problematyki esencjalnej filozofii człowieka, skupionej na pytaniu o istotę człowieka, w kierunku rozumienia jego losu, rozwiązuje problem fundamentalnej niezrozumiałości osoby ludzkiej? Gadacz nie ma wątpliwości, że tak nie jest. Ma świadomość, że horyzont rozumienia jest rozcią-

gnięty między biegunami otwierania i zamykania. Dlatego właśnie „niezrozumiałość życia pozostaje wciąż nieprzekraczalnym progiem filozofii człowieka” (s. 22). Tak tradycji esencjalnej, jak i hermeneutyczno-egzystencjalnej. Ważne pytanie, które rodzi się w trakcie lektury, dotyczy relacji między tymi dwoma paradygmatami filozoficznego myślenia o człowieku. Czy perspektywa rozumienia dopełnia i uzupełnia perspektywę poznania, dookreślając jej twierdzenia? Czy też rozumienie nie potrzebuje żadnych ustaleń natury esencjalnej, ontologicznej? A może je wręcz wyklucza jako deformujące źródłowe rozumienie losu człowieka? Czy analizy rozumiejące współczesnej filozofii człowieka kręgu hermeneutycznego zakładają jakąś ontologię osoby ludzkiej, czy też z istoty ją eliminują jako myślenie „urzeczawiające” człowieka? Wydaje się, że w omawianej pracy nie została podjęta próba zmierzenia się z tym dość fundamentalnym – nie tylko dla antropologii – pytaniem. Fundamentalnym, gdyż dotyczy ono wzajemnej relacji pomiędzy tradycją poznania obiektywistycznego (*obiectum*) klasycznej filozofii a subiektywistycznym (*subiectum*) poznaniem preferowanym głównie w filozofii współczesnej. Niepojawienie się tego problemu w analizach Gadacza rodzi pewien niedosyt w trakcie lektury.

Problematyka związana z analizą bytu ludzkiego jest istotna z wielu względów. Z jednej strony są to zagadnienia istotne i ważne z punktu widzenia wszystkich problemów filozoficznych. Człowiek ogniskuje bowiem w sobie rozmaite zagadnienia filozoficznego dyskursu, co lapidarnie wyraził Kant, sprowadzając wszystkie najważniejsze problemy filozofii do antropologii. Z drugiej strony, pytania antropologiczne dotyczą rdzenia ludzkiej egzystencji. Człowiek poniekąd musi je stawiać, aby być sobą, aby „właściwie poczynać samego siebie” (Kierkegaard). Pytania te – jak zauważa Ireneusz Ziemiński, redaktor tomu i autor wprowadzenia – „określają nas samych jako ludzi (...), podnoszą nas na wyższy, prawdziwie ludzki poziom istnienia” (s. 6). Pytania z zakresu filozofii człowieka mają zatem składową egzystencjalną, której rolę i znaczenie dla życia człowieka trudno byłoby przecenić. Aspekt ten niewątpliwie wzmacnia pozycję i rangę antropologii wśród dyscyplin filozoficznych.

Recenzowana książka T. Gadacza, mimo niewielkich rozmiarów, stanowi bardzo istotny głos w dyskusji na temat rudymetów filozofii człowieka. Pokazuje, że opcja esencjalna nie jest tu jedyną, a filozoficzny namysł nad bytem człowieka może dokonywać się w przestrzeniach zupełnie odmiennych, a jednocześnie bardzo płodnych poznawczo. Oczywiście nie są to paradygmaty myślenia zapewniające filozofii jednoznaczne odpowiedzi na fundamentalne pytania. Ale idea *concordia philosophorum*, opierająca się na założeniu możliwości udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na wszystkie pytania filozoficzne, została chyba już w myśli współczesnej przewyciężona. Tym bardziej w odniesieniu do tak złożonej rzeczywistości, jaką stanowi człowiek. W perspektywach myślenia proponowanego przez znakomitego ucznia ks. Józefa Tischnera, człowiek jest nadal „istotą nieznaną”, a jednak po ukończeniu lektury ma się uzasadnione poczucie uczestniczenia w czymś bardzo

ważnym, poczucie intuicyjnego wkraczania w fundamentalne wymiary człowieka niedostępne myśleniu ontologicznemu. Warto sięgnąć po tę książkę.

Krzysztof Stachewicz

ZDZISŁAW PAWLAK KS.: Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku. Wrocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Wrocław 2001, ss. 326.

Na początku charakterystyki niniejszej rozprawy podkreślić należy, iż jej Autor, podejmując temat dziejów neoscholastyki w Polsce XX wieku, wkracza na obszar stosunkowo słabo rozpoznany. Stąd też wysiłki badawcze zmierzające do odsłonięcia i przybliżenia świadomości naszych czasów mniej znanych, a przecież znaczących postaci i faktów polskiej kultury intelektualnej uznać należy za potrzebne i poznawczo doniosłe. Książka ks. Zdzisława Pawłaka jest udaną rekonstrukcją, dokładnym przedstawieniem i wnikliwą krytyczno-porównawczą analizą poglądów czterech wybitnych przedstawicieli neoscholastycznej formacji intelektualnej: ks. ks. Idziego Radziszewskiego, Adama Jankowskiego, Józefa Iwanickiego i Stanisława Mazierskiego. Wymienionych uczonych łączy fakt wspólnego uczestnictwa w nurcie neoscholastycznym, to, że każdy z nich swą różnorodną działalnością naukową wyraziście zaznaczył w nim swą obecność, ale także i to, że wszyscy byli przez określony, niekiedy bardzo długi czas swego aktywnego naukowo i organizacyjnie życia wykładowcami Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Można zatem uznać, że rozprawa Z. Pawłaka spełnia trzy zadania: a) przedstawia znaczący etap rozwoju myśli neoscholastycznej w Polsce, b) daje całościowe monograficzne ujęcie dorobku naukowego czterech wybitnych jego przedstawicieli, c) charakteryzuje oblicze naukowe wrocławskiej uczelni w okresie przed i po-wojennym.

Podstawowy problem swej rozprawy sam Autor formułuje w postaci następujących bardziej już szczegółowych i, dodajmy, zasadnie postawionych pytań:

- „1. Czy twórczość filozofów wrocławskich XX wieku można określić mianem neoscholastycznej i dlaczego?
2. Jaką formę neoscholastyki prezentują filozofowie wrocławscy?
3. Czy jest to przeniesienie z Zachodu i upowszechnienie neoscholastycznego sposobu filozofowania, czy raczej twórcza asymilacja, a może nawet własne oryginalne podejście?
4. Co wnieśli filozofowie wrocławscy do polskiej neoscholastyki?
5. Jakie jest znaczenie ich wkładu do historii polskiej kultury filozoficznej?” (s. 27).

Należy podkreślić, że rozprawa ks. Pawlaka daje nie tylko wnikliwe, analityczno-krytyczne, monograficzne opracowanie dorobku naukowego czterech uczonych ale, jednocześnie, poprzez odpowiedź na postawione wyżej pytania jest istotnym wkładem do charakterystyki filozofii neoscholastycznej w Polsce w okresie międzywojennym i po wojnie.

Stwierdzić więc należy, że wyodrębniony został problem badawczy w sposób wyraźny i metodologicznie jasny, rozprawa zaś jest jego konsekwentną realizacją.

Zarówno w sposobie przedstawiania całości zagadnienia, poszczególnych tematów, jak i w ich analizie Autor osiąga wysoki poziom merytoryczny. Umiejętnie wydobywa i charakteryzuje poszczególne stanowiska, a formułowanym w oparciu o nie sądom nadaje postać wyważoną, starannie udokumentowaną i odpowiedzialną merytorycznie. Zatem rozprawa Zdzisława Pawlaka z pewnością zasługuje na wysoką ocenę.

Taką ocenę formułować można już na podstawie jej koncepcji i struktury. Jest ona przejrzysta i spójna. Wszystko jest tu dobrze przemyślane, a poszczególne części rozprawy logicznie i treściowo zążębiają się i układają w dobrze skomponowaną całość.

Książka składa się ze Wstępu, trzech Części, z których każda posiada bogato rozbudowaną wewnętrzną strukturę i kończy się syntetycznym podsumowaniem, Zakończenia, Streszczenia i Bibliografii. Całość zamyka się na 326 stronach.

Konstrukcja rozprawy jest podporządkowana zaanonsowanej tytułem przewodnim idei i, rzecz można, spełnia wymogi stawiane przed klasycznym wykładem akademickim. W sytuacji, gdy rozprawa składa się z monograficznych opracowań, istotne znaczenie mają uwagi wstępne spajające wspólnym zasobem informacyjnym poszczególne części w logicznie uporządkowaną całość. Poczynione w części wstępnej uwagi wprowadzają w problematykę filozofii neoscholastycznej, ukazują rodowód i dzieje rodzimego dorobku tego nurtu, przedstawiają go na szerszym tle przeobrażeń dokonujących się w kulturze i myśli europejskiej. Między innymi przypomniane tu zostały okoliczności i uwarunkowania historyczne i kulturowo-filozoficzne generujące proces odrodzenia scholastyki i tym samym konstytuowania się neoscholastyki. Czytelnik otrzymuje umiejętnie skonstruowany przegląd stanowisk i idei, ośrodków je krzewiących oraz głównych ich przedstawicieli. Autor w ślad za Władysławem Tatarkiewiczem wyróżnia dwa kierunki w odrodzonej neoscholastyce.

Pierwszy – okreśłany tu jako konserwatywny – „przyjmował, że Tomasz z Akwinu osiągnął w zasadzie to wszystko, co było filozofii potrzebne, dlatego należy się go wiernie trzymać, usiłując jedynie zrozumieć jego filozofię i wnikając w jej budowę i założenia systemowe” (s. 17). Za P. Chojnackim rozróżnia się tu dodatkowo dwa podejścia do tomizmu: logiko-systematyczne i historyczne.

Drugi – związany głównie z tzw. Szkołą Lowańską – „zmierzał nie tylko do zrozumienia filozofii scholastycznej i jej biernego przyjmowania, ale do dalszego, samodzielnego jej rozwoju” (s. 17).

Na tle kształtującego się na Zachodzie obrazu filozofii neoscholastycznej naszkicowane zostały geneza i rozwój neoscholastyki polskiej. Wiedza na ten temat jest stosunkowo skromna. Skąpa więc jest ilość opracowań zarówno początków, jak dalszych dziejów neoscholastyki polskiej. Niewiele jest rozpraw wykraczających poza badania o charakterze przyczynkarskim. Niemniej można pokusić się o pewną periodyzację dziejów ruchu neoscholastycznego. Pierwszy etap obejmujący genezę i początki filozofii neoscholastycznej przypada na wiek XIX i przełom stuleci, drugi obejmuje okres międzywojenny, trzeci zaś rozwija się już po drugiej wojnie światowej, od 1946 roku na Wydziale Filozoficznym KUL, a od 1954 r. również na Wydziale Filozoficznym ATK. W okresie powojennym myśl neoscholastyczna rozwija się w trzech wersjach: tradycyjnej, łowańskiej i egzystencjalnej. Dorobek tworzący czterech wykładowców wrocławskiej uczelni, który stanowi przedmiot szczegółowej charakterystyki i analizy w rozprawie Z. Pawłaka, mieści się oczywiście w szeroko rozumianym ruchu neoscholastycznym. Wszystkich zatem łączy przynależność do tej samej formacji intelektualnej oraz związek z wrocławskim ośrodkiem nauczania, i ten fakt w sposób wyrazisty dokumentuje tytuł rozprawy. W tym dobrze skonstruowanym od strony faktograficznej wprowadzeniu nieco skromniej przedstawia się warstwa treściowa, wiedza pokazująca w bardziej pogłębiony sposób rozwój i metamorfozy poglądów filozoficznych konstytuujących myśl i idee tej formacji intelektualnej. Być może taka prezentacja podstaw filozoficznych ruchu neoscholastycznego jest zbędna dla znawców problematyki, ale – z kolei – byłaby niezwykle przydatna dla mniej zorientowanego czytelnika, a pragnącego nieco szerzej poznać ogólne tło ideowe i filozoficzne ruchu neoscholastycznego.

Następujące po sobie części rozprawy stanowią konsekwentną realizację zapowiedzi sformułowanych w wypowiedzi wprowadzającej. I tak, część pierwsza składa się z dwóch rozdziałów. W jednym przedstawiona została sylwetka, dorobek twórczy i praca na polu organizacji życia naukowego ks. I. Radziszewskiego, drugi zaś jest rzetelnym sprawozdaniem z działalności i twórczości naukowej ks. Adama Jankowskiego. Obaj uczeni uprawiali filozofię neoscholastyczną w duchu szkoły łowańskiej. I. Radziszewski znany jest przede wszystkim jako organizator i pierwszy rektor KUL. W recenzowanej książce wydobyta została z zapomnienia jego twórczość filozoficzna i zasługi w dziele propagowania filozofii neoscholastycznej. Przedstawiona tu została także działalność dydaktyczna i dorobek naukowy ks. A. Jankowskiego, głównie w zakresie filozofii nauk przyrodniczych.

Część druga książki poświęcona jest w całości działalności naukowo-organizacyjnej ks. J. Iwanickiego. Największe osiągnięcia naukowe Iwanickiego związane są z jego zainteresowaniami w zakresie logiki formalnej, metodologii metafizyki, zastosowań logiki formalnej do filozofii neoscholastycznej oraz metodologicznej charakterystyki współczesnej filozofii i psychologii. Z uwagi na zakres badań logiczno-filozoficznych jest to myśliciel nawiązujący do tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Najogólniej rzecz ujmując, dorobek Iwanickiego stanowi znaczący wkład w dzieło syntezy neoscholastyki z logiką współczesną, co zresztą trafnie ak-

centuje tytuł tej partii rozprawy. Twórczość filozoficzna Iwanickiego lokuje się w innej formie neoscholastyki aniżeli „łowańska”, choć – jak podkreślono – trudno ją jednoznacznie zakwalifikować do którejś z zasadniczych odmian tomizmu.

Trzecia i ostatnia część rozprawy poświęcona jest neoscholastycznej koncepcji filozofii przyrody i filozofii nauk przyrodniczych na przykładzie dokonań naukowych ks. S. Mazierskiego. „Reprezentuje on zasadniczo – jak pisze Autor rozprawy – nurt filozofii neoscholastycznej płynącej z ośrodka łowańskiego, ściślej mówiąc, jest to tzw. tomizm łowański w filozofii przyrody i w filozofii nauk przyrodniczych. Jego bowiem koncepcje badawcze, dotyczące zwłaszcza metodologii tychże dyscyplin, były inspirowane tamtejszym, neoscholastycznym stylem filozofowania, korespondującym z wynikami nauk przyrodniczych i formalnych” (s. 295). Ale – jak słusznie podkreślono w niniejszej rozprawie – jest to właściwie punkt wyjścia i wcześniejszy etap rozwoju świadomości metodologicznej Mazierskiego. W okresie późniejszym szukał on własnej drogi dociekań filozoficznych, które – czytamy w rozprawie – są „pomostem pomiędzy tradycyjnymi (w duchu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej) a najnowszymi metodologicznie opracowaniami” (s. 295).

W interesująco napisanym Zakończeniu Autor w kilku rzutach myślowych podsumowuje dotychczasowe rozważania.

Można zatem odpowiedzialnie stwierdzić, że z postawionego sobie zadania głównego Autor wywiązał się w sposób satysfakcjonujący czytelnika, zaś na postawione już bardziej szczegółowe pytania w części wprowadzającej książka Z. Pawlaka udziela odpowiedzi i jest to odpowiedź pełna, solidna i kompetentna.

Istotnym znamieniem studiów składających się na ocenianą rozprawę jest przy tym ich pełne dokumentowanie materiałami źródłowymi. Przedstawiana książka odznacza się tym, co nazwałbym „szacunkiem wobec źródeł”, także rozmiłowaniem w opracowaniu detalu. Rezultat takiego nastawienia okazał się nader owocny: rozprawa Pawlaka przywraca polskiej współczesnej historiografii filozoficznej postaci oraz teksty mało znane, bądź niedostatecznie w niej uobecnione. Już to samo najlepiej świadczy o poznawczej wartości przedstawionych w niej badań.

Podsumując temat filozofii neoscholastycznej Autor – co oczywiste – wkracza w sferę zagadnień przynależnych do różnych dyscyplin filozoficznych i nie tylko filozoficznych. Wszak twórczość filozofów stanowiąca przedmiot Jego dociekań badawczych obejmowała niezwykle bogate spektrum dyscyplin i zagadnień: od teologii, filozofii religii, filozofii Boga, przez znaczącą w ich dorobku problematykę metodologiczną, logikę, filozofię nauk przyrodniczych, aż po szczegółowe kwestie z zakresu filozofii fizyki i psychologii. Dodajmy również wiedzę historyczną dotyczącą badanego okresu i historiograficzną. Zatem obszar, w którym Autor rozprawy porusza się, jest doprawdy ogromny i wymaga odpowiadającej tej sytuacji wiedzy i doświadczenia badawczego. Należy uznać, że Z. Pawlakowi udało się go w imponującym zakresie spenetrować poznawczo i uniknąć możliwych w tej sytuacji potknięć i uproszczeń, a także ukazać bogactwo i złożoność problematyki związanej z podjętym tematem.

Podkreślmy również i to, że Z. Pawlak nie ogranicza się do wiernej rekonstrukcji i prezentacji poglądów wybranych myślicieli, co byłoby już w tym wypadku znaczącym osiągnięciem badawczym, ale dokonuje ich wnikliwej, wieloaspektowej krytycznej analizy, to zaś wymaga różnorodnych kompetencji. Czytelnik rozprawy może z satysfakcją skonstatować, że jej Autor z powodzeniem sprostął owym wymaganiom.

Do powyższej opinii dodać należy istotną uwagę. Dotyczy ona przypisów, którym Autor nadał postać dopowiedzeń w stosunku do wątków myślowych rozwijanych w tekście właściwym. Umiejętnie nimi operował, a przez to nie przeładował myślą komentującą i nie porozrywał toku wypowiedzi, a jednocześnie to wszystko, co uznał za wartościowe – zdołał w pracy umieścić. Świadczą one o wysokim stopniu Jego erudycyjności i o dobrym przygotowaniu warsztatowym.

Również bibliografia, która została zebrana i uwidoczniiona w przypisach, jest doprawdy imponująca. W całości znalazły się teksty źródłowe – książki, rozprawy i drobne prace omawianych tu filozofów wraz z opracowaniami. Bibliografia zawiera także bogaty rejestr ważnych z punktu widzenia przedmiotu zainteresowań pozycji składających się na literaturę pomocniczą. Stwierdzam więc, że wartościowej rozprawie towarzyszy równie wartościowa literatura przedmiotu, wykorzystana z autentycznym znanstwem. Praca posiada adekwatny w stosunku do podjętego tematu i nieomal kompletny przegląd literatury przedmiotowej wraz z jej analizą. Posłużyłem się tu sformulowaniem „nieomal kompletny”, ponieważ w spisie bibliograficznym nie dostrzegłem ważnej, z uwagi na podjęty temat, pozycji – książki Czesława Głombika pt. *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932 – Poznań 1934* (Katowice 1994, ss. 258). Ta znakomita książka oprócz tematu szczegółowego anonsowanego w podtytule przedstawia w sposób bardzo kompetentny sytuację filozofii tomistycznej i ruchu tomistycznego w Polsce w okresie międzywojennym ujętą na szerokim międzynarodowym tle porównawczym. Spożytkowanie jej, zwłaszcza w części wprowadzającej do niniejszej rozprawy, pozwoliłoby dopełnić obraz neoscholastyki polskiej okresu międzywojennego o pewne dane treściowe i faktograficzne.

W zakończeniu stwierdzić należy, że przedstawiana tu książka jest wartościową pozycją, która wydatnie wzbogaca polskie współczesne piśmiennictwo historyczno-filozoficzne. Jest więc ważnym głosem w kolejnych dopełnieniach ideowego obrazu ruchu neoscholastycznego, docierając do dziedzictwa myślowego kilku dziesięcioleci XX wieku i pozwala lepiej poznać jego wpływ na kształtowanie się współczesnej polskiej kultury filozoficznej.

Włodzimierz Tyburski

J. A. WOJCIECHOWSKI: *Ecology of knowledge*. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2001, ss. 164.

Autor książki, Jerzy Wojciechowski, jest zasłużonym profesorem Uniwersytetu w Ottawie (Kanada), pozostającym już, niestety, na emeryturze. Był uczestnikiem Powstania Warszawskiego i po wojnie osiadł na Zachodzie. Tam stale przebywa, ale chętnie przyjeżdża do Polski, by prezentować swój dorobek i swoje oryginalne myśli naszym studentom i pracownikom uniwersytetów. Jest on twórcą nowej dziedziny usytuowanej w szeroko rozumianej ekologii, czy raczej eko-filozofii oraz filozofii nauki, a mianowicie ekologii wiedzy. Czym jest ekologia wiedzy, której szerokie omówienie zawiera recenzowana książka?

Ekologia, w jej pierwotnym ujęciu, jest nauką o relacjach zachodzących między organizmem żywym a jego środowiskiem. Zaś w szerszym ujęciu jest nauką o zależnościach i związkach lub oddziaływaniach wzajemnych między różnymi czynnikami i składnikami systemów dynamicznych. Przecież i organizm, i środowisko, to nic inne, jak systemy dynamiczne. Ekologia wiedzy jest nauką badającą zależności między człowiekiem i tym wszystkim, co składa się na system wiedzy. W ramach szeroko rozumianej ekologii i ekofilozofii pojawiły się już takie poddziedziny, jak ekologia społeczna, ekologia ducha, ekologia rodziny itp. Powstała zatem nowa poddziedzina eko-filozofii, równie ważna, jak inne, a może nawet ważniejsza, ponieważ wiedza leży u podstaw egzystencji ludzi i ich aktywności zmierzającej do przystosowania się do środowiska i do przekształcania go na swój użytek. Rozwój wiedzy jest bowiem warunkiem koniecznym do postępu technicznego, gospodarczego i społecznego. Wiedzę traktuje się tu jako wyodrębniony składnik środowiska człowieka i jako czynnik o gwałtownie rosnącym znaczeniu dla ludzkiego życia, jako ten element świata, który z jednej strony doprowadza do zagłady, a z drugiej stanowi szansę na przezwyciężanie kryzysów ekologicznych i na dalsze trwanie gatunku ludzkiego.

Podstawowym założeniem ekologii wiedzy jest stwierdzenie różnicy (albo nietożsamości) między wytworami wiedzy a uczonymi (twórcami wiedzy). Produkty wiedzy są bytami rządzącymi się własnymi prawami, mającymi swą własną egzystencję odmienną od egzystencji tych, którzy je tworzą. Dlatego właśnie mogą być traktowane jako składniki środowiska, z którymi uczeni (i nie tylko oni) wchodzić w interakcje lub sprzężenia zwrotne – dodatnie lub ujemne – przyczyniające się do postępu lub do regresu. W jednym i drugim wypadku są one siłą napędową myślenia i działania ludzi. Dlatego drugim ważnym założeniem ekologii wiedzy jest stwierdzenie, znane już od czterech stuleci, od czasów F. Bacona, że wiedza jest potęgą. Podobnie jak inne potężne narzędzia w rękach ludzi, wiedza może być użyta do urzeczywistniania dobrych albo złych celów. I to w zasadzie niezależnie od intencji twórców wiedzy i ludzi dokonujących odkrycia naukowe. Każde nowe osiągnięcie w dziedzinie postępu wiedzy kryje w sobie potencjał dodatnich i ujemnych konse-

kwencji. To właśnie stało się motywacją dla podjęcia badań o naturze i istocie wiedzy w aspekcie ekologii.

Sądzę, że dobrym punktem wyjścia do snucia refleksji wokół wiedzy pod względem ekologicznym jest myśl Autora wyrażona w takiej sentencji: „Im więcej myślimy, tym więcej musimy myśleć o naszym myśleniu. Myślenie nie kończy się na myśleniu. (...) Im więcej wiemy, tym więcej pojawia się pytań i tym bardziej zmuszeni jesteśmy do stawiania pytań”.

Książka składa się z trzech części:

- I. Inne spojrzenie na wiedzę.
- II. Wiedza i kultura.
- III. Wiedza jako pewien fakt egzystencjalny.

Zawiera też dwa ciekawe aneksy:

1. Wiedza zmysłowa i umysłowa.
2. Od ewaluacji wiedzy zmysłowej do Oświęcimia i Archipelagu Gułag.

Struktura logiczna książki została jakby podporządkowana zasadniczemu celowi, a mianowicie wyliczeniu prawidłowości rządzących wiedzą, które jednocześnie można traktować jako prawa ekologii wiedzy. Autor kieruje myślą czytelnika w taki sposób, że zmusza go do poznawania kolejnych praw ekologii wiedzy, które formułuje i wyjaśnia w kolejnych rozdziałach. Każdy niemal rozdział to wyprowadzenie, przedstawienie i wyjaśnienie jakiegoś prawa. Taki sposób narracji jest ciekawy i ma istotną wartość dydaktyczną: nie pozwala czytelnikowi opuszczać (według własnego uznania) poszczególnych fragmentów tekstu, a więc czytać pobieżnie i niechlujnie, a z drugiej strony, wciąga w nurt wywodów i powoduje coraz większe zainteresowanie treścią książki w miarę jej czytania. Tylko pozazdrościć takiego sposobu pisania! Do tego trzeba jeszcze dodać pasję i głębokie przekonanie, z jakim Autor prezentuje swoje myśli i wywody. Niekiedy zdają się one być banalne, ale refleksja przychodzi dopiero po przeczytaniu, a więc niejako *ex post*. Okazuje się jednak, że to wcale nie takie banały, że twierdzenia Autora mają tylko tak prostą postać, jakby były powszechnie znane. A za nimi kryje się głęboka treść i mądrość, co daje podstawę do dalszych refleksji i wnikliwszych studiów. A zatem, przytoczmy te prawa ekologii wiedzy, które zdają się być powszechnie znane. Jest ich razem dwadzieścia pięć. A oto one:

1. Liczba i różnorodność przyczyn stresów jest proporcjonalna do sumy wiedzy.
2. Postrzeganie złożoności skutków wiedzy jest proporcjonalne do rozwoju wiedzy.
3. Wiedza o wiedzy jest funkcją ogólnego rozwoju wiedzy.
4. Wielkość i złożoność problematyki są proporcjonalne do ogólnego poziomu wiedzy.
5. Myśl powoduje zmianę.
6. Zdolność ludzi do determinowania rozwoju ludzkości jest proporcjonalna do ich wiedzy.

7. O ile wszystkie inne rzeczy są równe, to stopień złożoności zaangażowania jednostek w rzeczywistość zewnętrzną jest proporcjonalny do sumy wiedzy, jaką one posiadają.
8. Fizyczne panowanie nad przyrodą jest proporcjonalne do aktywnego, inteligentnego podporządkowania się jej.
9. Istnieje współzależność między wielkością grupy ludzi, liczbą komunikacji wewnątrz grupy i zasięgiem intersubiektywności konstruktów wiedzy a postępem wiedzy.
10. Potrzeba komunikowania się jest proporcjonalna do wielkości społeczeństwa, do liczby grup w tym społeczeństwie i do stopnia dostępności do wiedzy.
11. Potrzeba zrozumienia się ludzi jest proporcjonalna do ich wiedzy i do ich zdolności demiurgicznych.
12. Aktywność racjonalna jest proporcjonalna do wiedzy.
13. Skuteczność aktywności racjonalnej jest proporcjonalna do wiedzy.
14. Potrzeba zrozumienia kontekstu (systemu) egzystencjalnego człowieka jest proporcjonalna do poziomu wiedzy.
15. Wielkość i złożoność kontekstu egzystencjalnego człowieka jest proporcjonalna do poziomu aktywności racjonalnej.
16. Wpływ kontekstu egzystencjalnego człowieka na ludzi jest proporcjonalny do jego natury – do jego wielkości i złożoności.
17. Poziom złożoności życia ludzkiego i ich problemów jest proporcjonalny do kontekstu egzystencjalnego człowieka.
18. Zadowolenie z kontekstu egzystencjalnego człowieka jest odwrotnie proporcjonalne do możliwości przekształcania go.
19. Rozwój ludzi (społeczeństwa) jest proporcjonalny do ich pamięci i do możliwości korzystania z informacji.
20. Potencjał rozwoju wiedzy jest proporcjonalny do aktualnie istniejącej wiedzy.
21. Konstrukcje myśli zachowują zawsze rolę noetyczną.
22. Poziom materialnego nośnika wiedzy musi być proporcjonalny do poziomu wiedzy.
23. Liczba ludzi potrzebujących pomocy jest proporcjonalna do poziomu wiedzy i do zdolności ich działania.
24. Problematyka moralna jest proporcjonalna do wytworów wiedzy i do siły jej oddziaływania.
25. Zdolność do czynienia dobra lub zła jest proporcjonalna do wiedzy.

Niech mi wolno będzie także sformułować pewne wątpliwości w formie uwag krytycznych. Pierwsza dotyczy tego, że Autor mówiąc o wiedzy nie czyni dystynkcji między wiedzą naukową a pozanaukową, przy czym obie mogą być racjonalne. W związku z tym nie wiadomo, czy te prawa ekologii wiedzy, wyliczone wyżej, stosują się do każdej wiedzy, czy tylko do naukowej. A może jest tak, że niektóre odnoszą się do jednej wiedzy, a drugie do innej. To rodzi pewną niejasność i możliwość polemiki z tezami prof. J. Wojciechowskiego. Druga dotyczy tego, że

Autor chyba zbyt przesadnie ocenia rolę wiedzy racjonalnej, którą zdaje się utożsamiać z wiedzą naukową (choć nie jestem tego pewien), w życiu ludzi i tworzeniu postępu a także zagrożeń dla ludzkości. Trzecia uwaga dotyczy tego, że fundamentalna przesłanka ekologii wiedzy „wiedza i jej produkty są bytami niezależnymi od tych, którzy je tworzą” została chyba trochę za ostro i bezwzględnie sformułowana. Sprawa dotyczy w ogóle problematyki alienacji, w tym wypadku – alienacji wiedzy. Podobna alienacja ma miejsce w odniesieniu do innych wytworów rąk i umysłu człowieka: alienacja pracy (Marks), państwa (Hegel) itp. Tylko wyobcowanie się wytworów ludzkich nigdy nie jest na tyle absolutne i bez reszty, żeby twory wyalienowane i sam proces alienacji zupełnie wymykały się spod kontroli ludzi. Czynnikiem hamującym i kontrolującym proces alienacji wiedzy jest odpowiedzialność uczonych i tych, którzy wdrażają odkrycia naukowe w procesy technologiczne, gospodarcze i polityczne. O tej odpowiedzialności coraz częściej się mówi, pisze i apeluje do uczonych. Nie jest bowiem możliwe urzeczywistnienie idei rozwoju zachowawczego (zrównoważonego) bez uwzględniania wartości etycznych w ramach odpowiedzialności za dalszy rozwój ludzkości. Można by zatem sformułować jeszcze jedno prawo ekologii wiedzy: „Stopień odpowiedzialności za konsekwencje odkryć i ich wdrażanie rośnie wraz z postępem wiedzy”. Czwarta uwaga dotyczy tego, że nie bardzo rozumiem słowo „proporcjonalny”, używane w sformułowaniach każdego prawa ekologii wiedzy. Mam wątpliwość, czy te zależności, o których mowa jest w tych prawach, mają postać prostych proporcji matematycznych. Wydaje mi się, że niektóre spośród tych zależności nie są liniowe. Może lepiej byłoby inaczej je wyrażać, bardziej ogólnie lub ‘jakościowo’, a nie w sposób ‘ilościowy’. Te uwagi lub wątpliwości wcale nie umniejszają wartości recenzowanej książki, lecz raczej można je traktować jako punkt wyjścia do dalszych rozważań z ekologii wiedzy na podstawie tej właśnie lektury. Nie ma dzieła doskonałego, skończonego i zamkniętego. Gdyby takie było, to nie miałyby wartości heurystycznej i stanowiłyby raczej kres rozwoju wiedzy, a na to wcale się nie zanosz, jak tego dowodzi prof. Jerzy Wojciechowski.

Wiesław Sztumski

BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA: *Filozofia polska. Twórcy–idee–wartości. Wybrane zagadnienia z dziejów myśli polskiej.* Oficyna Wydawnicza „STON 2”, Kielce 2001, ss. 224.

Książka składa się z czterech części („bloków problemowych”). Część I – Filozofia narodowa, II – Filozofia kultury, III – Humanistyka filozoficzna, IV – Non omnis moriar. Obecność zapomnianych.

W pierwszej części autorka podejmuje żywotny problem dla filozofii polskiej, mianowicie zagadnienie wolności, próbując dać odpowiedź na pytanie: Czy słuszny jest stereotyp interpretacyjny utożsamiający wolność w wydaniu polskim z samowolą (tekst 1 pt. „Wolność czy samowola? Z dziejów „ducha” filozofii w Polsce”)? Autorka sięgnęła do historii filozofii, rekonstruując poglądy na zagadnienie wolności od w. XV do czasów przedrozbiorowych. Odwołuje się do takich nazwisk, jak: Jan z Ludziska, Jakub Górski, A. F. Modrzewski, Jan z Trzciany, Andrzej Wolan, Samuel Przypkowski, Sebastian Petrycy z Pilzna, Jakub Zawisza z Kroczeva, Andrzej Maksymilian Fredro, czy Kazimierz Maciej Sarbiewski. Myśl staropolską cechuje duże zainteresowanie problematyką wolności i, jak wykazuje autorka, spotykamy na tym gruncie bogactwo rozróżnień i odcieni semantycznych terminu „wolność”; zdecydowanie przeważa jednak wolność w sensie pozytywnym. Duże zainteresowanie aspektami filozoficzno-etycznymi wolności wynika z niedomogów rzeczywistości, z łamania prawa i niewłaściwego używania wolności w dawnej Rzeczypospolitej przez część jej obywateli. To nadużywanie wolności było niczym innym jak samowolą, bądź swawolą (od „swa-wola”, czyli chęć kierowania się wyłącznie swoimi egoistycznymi pobudkami w celu uzyskania jakichś korzyści, czy zaspokojenia pragnień).

Według filozofów staropolskich, różnica między wolnością a samowolą wyraża się w postaci czynów. Wolność łączono bowiem z dobrymi, zaś samowolę ze złymi, nagannymi czynami. Natomiast autorka dostrzegła, że ta różnica ma swe źródło w „różnicy władz zaangażowanych w ich ukonstytuowanie”(s. 22). Filozofowie źródłem wolności czynią rozum, zaś samowoli – wolę (chęć, pragnienie zaspokajania własnych namiętności, popędów, pożądanie cudzych dóbr, zniewolenie innych). Niewłaściwe używanie woli jest równoznaczne dla większości filozofów z zaprzeczeniem wolności. Samowola jest więc wolnością negatywną, jest niewolą człowieka. W myśli przedrozbiorowej ma miejsce racjonalistyczna i etyczna wykładnia wolności. Logos i etos stoją u podstaw wolności prowadzącej do czynu.

Idee wolności, jak i czynu, podniósł do rangi swych nadrzędnych kategorii (idei i wartości) romantyzm, ale autorka dostrzegła też, iż to właśnie „w romantyzmie nastąpiło przesunięcie akcentów z interpretacji racjonalistycznej na irracjonalistyczną, a przede wszystkim woluntarystyczną tak w pojęciu czynu, jak i wolności” (s. 22). Studium „Polska filozofia narodowa”, zamieszczone w tejże części, przynosi właśnie rekonstrukcję zabiegów filozoficznych wokół zbudowania własnej swoistej filozofii, która byłaby narodową, nie gubiąc zarazem uniwersalistycznej perspektywy. Uświadamia nam także – poprzez pokazanie stanowisk niektórych badaczy problemu – jak kontrowersyjne jest to zadanie i jak wiele nastrocza trudności, chociażby w dziedzinie terminologicznej i w kwestii samego przedmiotu badań. W oparciu o teksty filozofów romantycznych o różnej orientacji, autorka stara się ustalić najistotniejsze cechy filozofii narodowej jako takiej (s. 36). Na uwagę zasługuje dostrzeżenie, iż w dobie romantyzmu pojęcie narodu uległo modyfikacji oraz, że

funkcjonowały dwie jego wersje: socjologiczna (naród jako grupa społeczna) oraz spirytualistyczno–personalistyczna (wspólnota duchowa jaźni osobowych).

Książka ukazuje kontynuację wątku filozofii narodowej w XX w., w jego pierwszej połowie (Dwudziestowieczne kontynuacje). Przejawiają się one poprzez neomesjanizm (dwa jego typy reprezentują: W. Lutosławski, nawiązujący do irracjonalnej wersji mesjanizmu A. Mickiewicza i A. Towiańskiego, oraz J. Braun, mający antenata w Hoene–Wrońskim i akcentujący w związku z tym racjonalizm) i teorię kultury narodowej. Ta została przedstawiona w oparciu o pisma Zdzisława Dębickiego i Zygmunta Wasilewskiego.

Część II pt. „Filozofia kultury” składa się z tekstów: „Idea kryzysu kultury”, „Krytyka nowoczesności” oraz „Czy Witkacy był katastrofistą?”. Autorka koncentruje się na dwudziestoleciu międzywojennym i podkreśla, że myśl tego okresu nie była wcale opanowana przez totalne zwątpienie, choć faktycznie występowało duże zainteresowanie problematyką kryzysu. Jedynie wiodąca wówczas szkoła lwowska nie podejmowała tej tematyki ze względu na jej nieokreśloność, brak precyzji, irracjonalność. „Wiara w rozum, w oświatę, postęp duchowy i kulturalny społeczeństwa i jego elit z jednej strony, z drugiej zaś – praca i odpowiedzialność – to była pozytywna reakcja K. Twardowskiego na tezy o kryzysie i zmierzchu cywilizacji. Nie uległ też przekonaniom o kryzysie nauki i upadku etosu uczonego, dążąc do uprawiania filozofii w sposób naukowy – sposób, którego nadrzędnym celem była prawda” – podkreśla autorka (s. 75). Odpór świadomości kryzysowej dali też filozofowie chrześcijańscy („Krytyka nowoczesności”). Kryzys był przejawem „mentalności negatywnej Zachodu” – jak twierdził Jerzy Braun, który nihilizmowi i zwątpieniu przeciwstawiał „myślenie afirmatywne”, cechujące Polaków, myślenie oparte o wiarę w rozum i dążenie do prawdy.

Jak można zauważyć, dążenie do prawdy i racjonalizm łączyły trzech filozofów tak różnych i o odmiennych orientacjach filozoficznych, jak: K. Twardowski, Jerzy Braun i S. I. Witkiewicz. Autorka osłabia też tezy o konsekwentnym katastrofizmie Witkacego. Jest to jeden z najbardziej zakorzenionych w witkacologii stereotypów interpretacyjnych, noszący znamiona werotypu. Przeciwno temu przemawiają jednakże takie poglądy Witkacego, jak racjonalizm, absolutyzm aksjologiczny, zwłaszcza przekonanie o istnieniu prawdy absolutnej, wiara w postęp wiedzy ludzkiej (spodziewał się rewolucji w dziedzinie biologii!) oraz projekt filozofii przyszłości, w której jego monadyzm biologiczny będzie stanowił część całościowego systemu.

Część „Humanistyka filozoficzna” wyrasta z zainteresowania autorki związkami między filozofią i literaturą i poszukiwaniem filozofii *implicite* w tekstach pozafilozoficznych, a zwłaszcza u humanistów (zważywszy na fakt, że do 1932 r. każdy kto kończył studia humanistyczne otrzymywał tytuł doktora filozofii). Na tę część złożyły się więc studia i szkice takie, jak: 1. „Romantyczne fascynacje a edukacja narodu. Ignacy Chrzanowski”, 2. „Juliusz Kleiner w służbie wielkości”, 3. „W kręgu personalizmu laickiego. Kazimierz Wyka”, 4. „Sporu o Brzozow-

skiego ciąg dalszy. Przyczynek do dziejów recepcji: Bogdan Suchodolski – Stanisław Brzozowski”. Prace te ukazują dorobek wybitnych polskich humanistów w aspekcie filozoficznym, poszerzając zarazem krąg skróconego – z powodu doświadczeń historycznych – dziedzictwa filozoficznego. Na uwagę zasługuje też rekonstrukcja sporu humanistów polskich wokół recepcji myśli S. Brzozowskiego w pierwszej monografii o Brzozowskim autorstwa B. Suchodolskiego (*Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, 1932). Jest to nie tylko przyczynek do dziejów recepcji, ale ukazanie dynamiki życia naukowego w dwudziestoleciu, żywej reakcji uczonych – humanistów na problemy filozoficzne i metodologię humanistyki, wreszcie – na pojawienie się każdej ważnej dla kultury intelektualnej książki. Tych dyskusji nie spotyka się już obecnie.

Część IV zatytułowana „Non omnis moriar. Obecność zapomnianych”, ukazuje sylwetki filozofów zapomnianych, skazanych na banicję, nieobecnych w naszym życiu filozoficznym przez długi czas, znanych za granicą, jak: Koneczny, Braun, czy Jasinowski, a u nas pomijanych milczeniem bądź traktowanych marginesowo. Zainteresowanie w ostatnim dziesięcioleciu F. Konecznym przeszło oczekiwania. Tę część autorka wypełniła następującymi tekstami: 1. „Feliks Koneczny. Logos i etos wobec wielości cywilizacji”, 2. „Jerzy Braun, czyli dzielność rozumu twórczego”, 3. „Bogumił Jasinowski. W poszukiwaniu «myśli rzeczywistej» i «myśli istotnej»”, 4. Jerzy Siwecki. O pocieszeniu przez filozofię, 5. Bolesław Miciński – twórca wzruszeń filozoficznych.

Autorka łączy dzieje filozofii z dziejami historycznymi, co nie jest bez znaczenia w dyskusji nad stanem polskiej filozofii, jej dorobkiem i znaczeniem. Burzliwe dzieje naszego kraju (rozbiory, powstania, walki w całej Europie „za naszą i waszą wolność”, wreszcie wojny) – te czynniki nie były bez znaczenia. Dzieje filozofii cechuje pewna „przerywistość”, a także zniszczenie dorobku i śmierć wielu filozofów. I to nie ta przypadkowa śmierć, ale wynikająca z czynnego uczestnictwa. Autorka pisze: „nasi filozoficzni antenaci łączyli w sobie dzielność rozumu i działania. Czyn – to nie tylko słowo – zakłęcie. To także poświadczenie idei własnym uczestnictwem w działaniach obronnych, w powstaniach, wojnach „za naszą i waszą wolność”, w Legionach. To była zgodność myśli, słowa i czynu, potwierdzają to życiorysy wielu filozofów” (s. 6). To uczestnictwo, to także często przerwane życiorysy świetnie zapowiadających się młodych ludzi, owo sławetne K. Wyki „strzelanie brylantami”. Te straty były nie do odrobienia. Podobnie – brak pod rozbiórami uczelni pozwalających na edukację filozoficzną (z wyjątkiem rozbioru austriackiego, gdzie z czasem nastąpiła liberalizacja stosunków). Warto te fakty pamiętać, gdy często deprecjonuje się naszą filozofię.

Autorka dostrzegła pewną dwoistość filozofii polskiej. Mamy w niej nurt filozofii pretendującej do miana naukowej (pierwsze poróżnienie filozofii i nauki dostrzeżę w akcji KEN-u, likwidującej katedry filozofii na rzecz nauk przyrodniczych, empirycznych) oraz filozofię realizującą wzorzec „romantyczny”, będącą raczej ekspresją indywidualności filozoficznej, światopoglądem. Autorka nawiązuje tu

świadomie do tezy M. Massoniusa z pracy *Rozdwojenie myśli polskiej* (1902). Te dwa nurty nie powinny oznaczać deprecjacji jednego bądź drugiego. Postuluje więc komplementarność w podejściu do nich. Jeśli bowiem – zdaniem autorki – filozofia naukowa ma za zadanie wyjaśnić rzeczywistość, to ta nienaukowa – pozwala nam ją rozumieć (s. 6).

Istotne jest też spostrzeżenie, że z końcem XIX w. i w pierwszej połowie XX w. kryteria podziałów filozoficznych tkwią w sferze aksjologii. Zgodnie z jej rozpoznaniami, dominujący jest tu spór o wartości, a jego dominantą jest spór między stałością i zmiennością, czyli między absolutyzmem i relatywizmem aksjologicznym.

Autorka celowo zrezygnowała z prezentacji znanych i uznanych autorytetów filozoficznych na rzecz prezentacji postaci i problemów, dla których przez kilkadziesiąt lat nie było miejsca w programach badawczych. Książka ta jest poniekąd kontynuacją i uzupełnieniem pracy autorki pt. *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918–1939* (1998), której to cel Z. Ambrożewicz określił jako „przywracanie pamięci”. O tej zaś w nocie odredakcyjnej napisano, iż „winna być lekturą obowiązującą każdego polskiego humanistę”. Myślę, że nie ma w tym przesady, ani też nie jest to chwyt reklamowy. Czytając tę książkę, wyczuwa się niesamowite zaangażowanie autorki w poruszane problemy, co usprawiedliwia wieloletnią, zapewne, pracę nad nią, pełną żmudnych poszukiwań, ale i radosnych odkryć. Na podkreślenie również zasługuje inicjatywa i postulat autorki stworzenia Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Polskiej i Filozofii w Polsce. Okres dwudziestolecia wydał „Sto lat myśli polskiej”, PRL – „Siedemset lat myśli polskiej”, warto więc pomyśleć nad jakimś monumentalnym, zbiorowym dziełem, opracowującym filozofię polską w całym jej bogactwie, bez zakłamań i przemilczeń. Autorkę natomiast zachęcałabym do napisania historii filozofii polskiej XX w., a przynajmniej jego pierwszej połowy, w sposób jasny, klarowny, docierający do każdego filozoficznie usposobionego czytelnika, jak jej najnowsza książka.

Joanna Lubowicka-Kos

Autobiogramy

STEFAN SWIEŻAWSKI

Urodził się 10 lutego 1907 roku z Władysława i Marii z Ścibor-Rylskich w Hołubiu (obecnie Gołąb) na Hrubieszowszczyźnie. W czerwcu 1925 r. złożył egzamin dojrzałości w gimnazjum im. H. Sienkiewicza w Lwowie. Już w okresie gimnazjalnym zapoznał się ze Stowarzyszeniem Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” i uczestniczył w Międzynarodowym Kongresie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Pax Romana” w Bolonii (1925). Jesienią tego roku rozpoczął studia akademickie na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. W trakcie studiów był słuchaczem Kazimierza Twardowskiego, Mściława Wartenberga, Romana Ingardena i Kazimierza Ajdukiewicza. Po uzyskaniu absolutorium w roku 1929 wyjechał do Paryża, gdzie uczęszczał na wykłady E. Gilsona w Collège de France i seminarium w Ecole Pratique des Hautes Etudes. Kontakt z Gilsonem i J. Maritainem wywarł bardzo duży wpływ na jego zainteresowania i metody badawcze. Po powrocie do Polski odbył 13 miesięczną służbę wojskową w Szkole Podchorążych Rezerwy Artylerii we Włodzimierzu Wołyńskim. Następnie wrócił do Lwowa i pod kierunkiem Kazimierza Ajdukiewicza ukończył rozprawę doktorską zatytułowaną „Pojęcie intencji w filozofii Jana Dunsza Szkota”. W czerwcu 1932 roku odbyła się jego promocja na doktora filozofii. Ze Lwowa przeniósł się do Poznania, gdzie pracował pod opieką Adama Żółtowskiego. W roku 1933 poślubił Marię Stadnicką. Rok akademicki 1933/34 spędził w Paryżu. Następnie powrócił do Lwowa, by objąć stanowisko asystenta Kazimierza Ajdukiewicza na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Po wybuchu wojny – zimą 1939 – uciekł z okupowanego przez Rosjan Lwowa. Lata okupacji spędził w Szczawnicy, gdzie prowadził tajne wykłady teologiczno-filozoficzne. Zimą 1943/44 przedstawił rozprawę pod tytułem „Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy. *Commensuratio animae ad hoc corpus*” i poddał się przewodowi habilitacyjnemu w Warszawie na Uniwersytecie Ziemi Zachodnich, w wyniku którego otrzymał „*veniam legendi*”. W roku 1946 ze względu na obowiązujące przepisy egzamin został powtórzony na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Po rocznej pracy na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, w roku 1946 objął stanowisko kierownika Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które zajmował do chwili przejścia na emeryturę (1976).

W pierwszym okresie swej pracy na KUL-u (1946–1957) oddał się przede wszystkim sprawom dydaktycznym i organizacji Zakładu Historii Filozofii. Wynikiem jego starań była organizacja i rozwój biblioteki Zakładu Historii Filozofii. W okresie tym współpracował z Marianem Plezią w pracach nad redakcją *Słownika łaciny średniowiecznej*. W roku 1953 zrecenzował na prośbę Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego rozprawę

habilitacyjną ks. Karola Wojtyły (przyszłego papieża Jana Pawła II), z którym przez następne lata będą łączyły go więzy przyjaźni.

Lata 1957–63 poświęcił w pierwszym rzędzie na pracę dydaktyczną na KUL oraz organizację mediewistycznych prac badawczych w zakresie historii filozofii, w szczególności badań nad ujawnianiem zawartości filozoficznej rękopisów średniowiecznych znajdujących się w polskich bibliotekach. W 1960/61 r. otrzymał stanowisko „maître de recherche” w paryskim „Centre National de la Recherche Scientifique”. W okresie tym łączył wykłady na KUL z pracą w Zakładzie Historii Filozofii Średniowiecznej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Lata 1963–70 były okresem zaangażowania w sprawy społeczne, a w zakresie działalności naukowej – pracy poświęconej zagadnieniom metodologicznym. W latach 1962–65 był audytorem świeckim na II Soborze Watykańskim. Rok 1964–5 spędził w Paryżu prowadząc badania w „Centre National de la Recherche Scientifique”. W grudniu 1965 podczas uroczystości zamknięcia II Soboru Watykańskiego wraz z J. Maritainem i J. Guittonem odebrał papieskie orędzie skierowane do intelektualistów świata. Przez następne pięć lat był członkiem papieskiej komisji „Iustitia et Pax” (1967–72). Od roku 1966 prowadził wykłady zleczone na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W roku 1967 otrzymał tytuł profesora zwyczajnego.

Lata 1970–76 były okresem wyężonej pracy nad „opus magnum” – wielotomowym dziełem poświęconym dziejom filozofii europejskiej w XV w.

Po przejściu na emeryturę (1976) oddał się całkowicie pracy badawczej i pisarskiej. W roku 1985 został zaproszony do Rzymu jako specjalny gość na Synod zwołany z okazji dwudziestolecia II Soboru Watykańskiego. W tymże roku przeprowadził cykl wykładów w Paryżu oraz na uniwersytetach w Aix-en-Provence oraz Bari.

Stefan Swieżawski wykładał i uczestniczył w wielu międzynarodowych kongresach i zjazdach, m.in.: Poitiers (1956), kongres filozofii średniowiecznej w Louvain, kongres Towarzystwa Guillaume Budé w Lyon, światowy kongres filozoficzny w Wenecji (1958), zjazdy w Rzymie oraz w Leuven (1974), Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej w Kordobie (Argentyna) (1979), kongres w Rzymie (1981).

Stefan Swieżawski odznaczył się dużymi osiągnięciami dydaktycznymi. Pod jego opieką wykształciło się liczne grono badaczy historii filozofii średniowiecznej, których łączy z nauczycielem silna więź przejawiająca się w corocznych, tradycyjnych spotkaniach w Laskach pod Warszawą. Za zasługi naukowe i dydaktyczne Stefan Swieżawski otrzymał m.in.: nagrodę im. o. M. Kolbe i Reinholda Schneidera (1973), nagrodę „The Alfred Jurzykowski Foundation” (1976), „Nagrodę Naukową” Wydziału I Nauk Społecznych PAN (1976), nagrodę im. ks. Idziego Radziszewskiego (1982). W roku 1987 KUL przyznał mu medal „Za zasługi dla KUL”, a w r. 1988 został wyróżniony doktoratem *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego. Za zasługi dla kultury francuskiej otrzymał nagrodę ministra edukacji narodowej Republiki Francuskiej „Palmes Academiques”. W roku 2001 Stefan Swieżawski otrzymał Nagrodę Wydawców Katolickich FENIKS, Nagrodę Jana Długosza oraz Nagrodę FNP. Stefan Swieżawski jest członkiem SIEPM, PAU, oraz członkiem honorowym Towarzystwa Naukowego Warszawskiego i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Zainteresowania naukowe Stefana Swieżawskiego koncentrują się wokół historii filozofii średniowiecznej. Przeprowadzone badania obejmują swym zasięgiem okres całego średniowiecza. Jednak naczelné miejsce w biografii badawczej zajmuje filozofia św. Tomasza z Akwinu oraz filozofia XV wieku. Wielotomowe dzieło poświęcone historii filozofii tego okresu należy do najbardziej erudycyjnych dokonań historii filozofii XX wieku. Obok badań

historyczno-filozoficznych istotne miejsce w życiorysie Stefana Swieżawskiego zajmuje także refleksja metodologiczna.

Od wczesnych lat młodości bardzo silnie zaangażowany w sprawy religii i Kościoła katolickiego, niejednokrotnie zabierał głos w dyskusji na temat pozycji i roli Kościoła będąc orędownikiem idei Vaticanum II. W oparciu o filozofię św. Tomasza, którego stał się znawcą i egzegetą, Stefan Swieżawski wzywa do refleksji i kontemplacji, pragnąc przywrócenia zagubionego w toku dziejów pojęcia mądrości.

BIBLIOGRAFIA

Wybór bibliografii Stefana Swieżawskiego od roku 1935 do 1967 dokonany został w oparciu o bibliografię sporządzoną przez Zenona Kalużę: „Roczniki Filozoficzne” 1968, t. XVI, z. 1, s. 191–199, od roku 1967 do 1978 na podstawie bibliografii zestawionej przez Tadeusza Urbaniaka: „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. XXVII, z. 1, s. 307–312.

a) Monografie, studia i rozprawy

1. *Boethius ostatni Rzymianin*, Biblioteczka Filomaty, nr 23, Lwów 1935. 2. *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948, ss. 360 [wyd. III: Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, ss. 370]. 3. *Rozum i tajemnica*, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1960, ss. 382. 4. (wraz z J. Kalinowskim) *La Philosophie □ l'heure du Concile. Préface par O. Lacombe*, Soc. D'Editions Internationales, Paryż 1965, ss. 176. 5. *Zagadnienie historii filozofii*, PWN, Warszawa 1966, ss. 896. 6. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 1: Poznanie*, Warszawa 1974, ss. 447. 7. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 2: Wiedza*, Warszawa 1974, ss. 402. 8. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 3: Byt*, Warszawa 1978, ss. 539. 9. *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1978, ss. 284. 10. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 4: Bóg*, ATK, Warszawa 1979, ss. 428. 11. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 5: Wszechświat*, ATK, Warszawa 1980, ss. 460. 12. *La lettura storico-filosofica, Un seminario di Stefan Swieżawski con una panorama della filosofia polacca contemporanea di Leszek Kuc*, Bari Ecumenica Editrice, 1982, ss. 67. 13. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 6: Człowiek*, ATK, Warszawa 1983, ss. 511. 14. *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1983, ss. 299. 15. *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Znak, Kraków 1983, ss. 219. 16. *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Znak, Kraków 1987, ss. 359 [Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 7]. 17. *Redécouvrir Thomas d'Aquin*, Nouvelle Cité, Paryż 1989, ss. 215. 18. *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990, ss. 244 [Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 8]. 19. *Histoire de la philosophie européenne au XV–e siècle*, przygotował Mariusz Prokopowicz, Paryż, Bauchesne 1990, ss. 318. 20. *Istnienie i tajemnica*, RW KUL, Lublin 1993, ss. 362. 21. *Dobro i tajemnica*, Więź, Warszawa 1995, ss. 260. 22. *St. Thomas Revisited*, trans. Th. Sandok, Peter Lang, New York 1995, ss. 194. 23. *Tribulation de l'ecclésiologie à fin du Moyen–Age*, Bauchesne, Paris 1997, ss. 150. 24. *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Aletheia, Warszawa 1998, ss. 235. 25. *L'univers. La philosophie de la nature au Xve siècle en Europe*, Academie Polonaise des Sciences. Societé Polonaise des Sciences et des Lettres de Varsovie, Varsovie 1999, ss. 482. 26. *Człowiek średniowieczny*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, ss. 116. 27. *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, ss. 955.

b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge” 1934, IX, s. 205–260.
2. *Beda Venerabilis. W 1200-lecie śmierci Bedy*, „Przegląd Współczesny” 1936, XV, t. LVIII, s. 57–68, 86–96.
3. *Nauka o duszy w „Metafizyce” Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny” 1938, XLI, 4, s. 395–421.
4. *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, „Przegląd Filozoficzny” 1947, XLIII, 1–4, s. 87–104.
5. *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, XLIV, 1–3, s. 131–191.
6. *homo platonius w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena, Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze św. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*, „Roczniki Filozoficzne” 1950, II–III, 251–297.
7. *Osoba ludzka – jej natura i zadania*, „Znak” 1950, 5, nr 5, s. 361–377.
8. *Wytwórczość a piękno*, „Znak” 1951, 6, nr 3, s. 185–201.
9. (wraz z A. Krapcem) *Wstęp*, w: *Streszczenie rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisa-nych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i o. prof. dra Alberta Krapca OP (metafizyka)*, Pallottinum, Poznań 1956, s. 1–15.
10. *Słowo wstępne do Medytacji*, w: *Descartes René, Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami Autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. I, PWN, Warszawa 1958, s. VII–XXIII.
11. *Matériaux servant aux recherches sur Jean de Głogów (ob. 1507)*, w: *Melanges offerts à Etienne Gilson*, Librairie Philosophique J. Vrin, Toronto–Paryż 1959, s. 613–650.
12. *Hegel und die mittelalterliche Philosophie*, „Archiv fuer Philosophie” 1959, 10, 1–2, s. 24–78.
13. *Robert Grosseteste filozof przyrody i uczoney*, w: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, PWN, Warszawa 1959, s. 251–291.
14. *Aperçu sur les recherches des médiévistes polonais dans le domaine de l'histoire de la philosophie*, w: „Miscellanea mediaevalia” 1963, z. 2: *Die Metaphysik im Mittelalter ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vortraege des II. Internationalen Kongresses fuer mittelalterliche Philosophie*, Koeln 31. August–6. September 1961, W. De Gruyter, s. 110–125.
15. *Les Reflets des problèmes métaphysiques du Moyen-Âge tardif dans le Commentaire des Sentences de Gilles Charlier (ob. 1472)*, j.w., s. 737–742.
16. *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, w: *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, PWN, Warszawa 1964, s. 205–220.
17. *Filozofia w Uniwersytecie Krakowskim do XVI w.*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1964, VII, 2, s. 19–51.
18. *Konieczność i wolność w dziejach*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1964, VII, 4, s. 3–12.
19. *Zbieżności metafizyki realistycznej i historiografii*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, PWN, Warszawa 1964, s. 267–287.
20. *Filozofia w średniowiecznym Uniwersytecie Krakowskim widziana przez anonimowy „Komentarz do Sentencji Utrum Deus gloñosus”*, „Ruch Filozoficzny” 1964, t. XXIII, nr 3–4, s. 328–329.
21. *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w.*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, XIII, 1, s. 45–60.
22. *Quelques aspects du contenu philosophique des „Quaestiones in Physicam Aristotelis” de Jean de Głogów*, w: *La Filosofia della natura nel Medioevo. Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale. Passo della Mendola 31 agosto–5 settembre 1964*, Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1966, s. 699–709.
23. *Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, III, 2, s. 85–109.
24. *La Philosophie à l'Université de Cracovie des origines au XVI-e siècle*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge” 1967, XXXVIII, s. 71–109.
25. *Z antropologii filozoficznej XV wieku (problemy i trudności w jej studium)*, „Studia Mediewistyczne” 1968, 9, s. 216–244.
26. *Znaczenie historii antropologii filozoficznej*, w: *Bejze B. (red.)*,

- O Bogu i o człowieku – problemy filozoficzne*, Warszawa 1968, s. 239–256. 27. Św. Tomasz i tomizm w świetle historii, w: Bejze B. (red.), *W murcie zagadnień posoborowych. T. 3*, Warszawa 1969, s. 117–128. 28. *Filozofia w Polsce średniowiecznej – stan badań i szkic przyszłej syntezy*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce. Cz. 2*, Lublin 1969, s. 7–37. 29. *Les débuts de l'aristotélisme chrétien moderne*, „Organon” 1970, 7, s. 177–194. 30. *Préparation d'un ouvrage sur la philosophie du XV^e siècle*, „Bulletin de philosophie médiévale” 1971, 13, s. 133–134. 31. *L'anthropologie philosophique du XV^e siècle sous l'aspect de l'influence du scotisme*, w: *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić OFM septuagesimum expleti annum dedicata*, Rzym 1971, s. 361–375. 32. *Z dziejów etyki. U progu etyki nowożytnej*, w: „Logos i Ethos”. *Rozprawy filozoficzne ku czci kardynała Karola Wojtyły*, Kraków 1971, s. 371–384. 33. *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, 19, z. 1, s. 42–56. 34. *Corpus mysticum a corpus politicum (uwagi na temat przygotowywanego dzieła o filozofii XV-go wieku)*, „Znak” 1972, 24, nr 2, s. 186–197. 35. *Filozofia w Europie XV wieku*, „Studia Mediewistyczne” 1972, 13, s. 109–159. 36. *Problem Arystotelesa w wieku XV*, „Studia Filozoficzne” 1973, 6, s. 63–73. 37. *Polskie studia nad dziejami myśli św. Tomasza*, „Znak” 1974, 26, nr 11, s. 11–16. 38. *Le problème de la „via antiqua” et de la „via moderna” au XV^e siècle et ses fondements idéologiques*, w: „Miscellanea Mediaevalia” 1974, A. Zimmerman (red.), Bd. 9: *Antiqui und Moderni*, Berlin–Nowy Jork, s. 484–493. 39. *Maritainowi dług wdzięczności*, „Znak” 1974, 26, nr 2, s. 139–153. 40. *Influence de Saint Bonaventure sur la pensée du XV^e siècle*, w: *S. Bonaventura 1274–1974. T. 3*, Philosophica, Grottaferrata 1974, s. 707–723. 41. *Le thomisme à la fin du moyen âge*, w: *San Tommaso, Fonti e riflessi del suo pensiero*, Saggi, Rzym 1974, s. 225–248. 42. *Histoire de la pensée de saint Thomas, recherches Polonaises*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario, Congresso Internazionale n. 2 S. Tommaso nella storia del pensiero*, Neapol 1974, s. 335–347. 43. *Człowiek jako twórca kultury (Medytacja filozoficzno-teologiczna)*, „Znak” 1975, 27, nr 9, s. 1122–1130. 44. *La „science universelle” selon Léonard de Vinci et Coluccio Salutati*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 1975, 21, s. 3–25. 45. *La crise du rationalisme au 15^e siècle*, w: *Images of Man in ancient and medieval thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven University Press, 1976, s. 357–368. 46. *Quelques deformations de la pensée de St. Thomas dans la tradition thomiste*, w: *Aquinas and problems of his time*, „Mediaevalia Lavaniensia” 1976, Series I, Studia V, Leuven University Press, s. 38–54. 47. *Notes sur l'influences d'Avicenne sur la pensée philosophique latine du XV^e siècle*, w: *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leur collègues et amis*, Lowanium 1978, s. 295–305. 48. *Les débuts de l'aristotélisme chrétien moderne*, „Nova et Vetera” 1978, 53, nr 4, s. 242–259. 49. *Nota o conceptiones universales u św. Tomasza z Akwinu*, w: Stróżewski W. (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości. Ku czci Izydory Dąbbskiej*, Wrocław, s. 81–90. 50. *Kilka uwag o filozofii przyrody w XV-wiecznej Europie Łacińskiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1978, 15, nr 1, s. 27–60. 51. *L'aristotélisme chrétien moderne et les influences byzantines conditionnant ses origines*, w: *Actas del V Congreso Intemacional de Filosofía Medieval*, t. II, Madryd 1978, s. 1259–1267. 52. *Opoka mądrości. Pamięci Etienne Gilsona – jako wyraz czci i mądrości*, „Znak” 1978, 31, nr 9, s. 922–941. 53. *Prądy doktrynalne i przemiany życia duchowego w XV wieku*, „Znak” 1978, 31, nr 3, s. 139–151. 54. *Réflexions sur le processus de déformation de la pensée d'Aristote a l'époque moderne*, „Organon” 1978, 15, s. 23–33. 55. *La filosofía del cristiano como búsqueda de la verdad y su contemplación*, „Revista de Filosofía” 1980, 13, nr 38, Mexico, s. 201–211. 56. *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy*, „Znak” 1981,

- 33, nr 3, s. 215–222. 57. *Le problème de l'existence*, „Organon” 1982, 18/19, s. 105–126. 58. *Problem wyzwolenia człowieka w myśli późnośredniowiecznej*, „Znak” 1983, 35, nr 4, s. 577–591. 59. *Le besoin de la métaphysique*, „Fidélité et Ouverture” 1984, nr 68, s. 21–25. 60. *Liturgia inspiracją filozofii*, „Znak” 1084, 36, nr 11–12, s. 1433–1442. 61. *On some distortions of Thomas Aquinas' ideas in thomist tradition*, „Dialectics and Humanism” 1984, 11, nr 4, s. 559–612. 62. *Uwagi o procesie zniekształcania myśli Arystotelesa w epoce nowożytnej*, w: „Symposium Arystotelesowskie” 1984, Wrocław, s. 108–115. 63. *Kultura a filozofia*, „Zeszyty Studium Nauki Społecznej Kościoła” 1985, 5, Warszawa, s. 1–14. 64. *Uwagi o husytyzmie na tle duchowego rozdarcia późnośredniowiecznej łacińskiej Christianitas*, „Roczniki Humanistyczne” 1986, t. XXXIV, z. 2, *Księga ku czci J. Kłoczowskiego*, s. 447–458. 65. *John Huss: heretic or forerunner of „Vaticanum Secundum”?*, „Dialectics and Humanism” 1986, 13, nr 4, s. 5–12. 66. *La pensée philosophique du Moyen Age tardif face au problème de la libération de l'homme*, „Philosophes Médiévaux” 1986, t. 26, (Wenin Ch. (red.), *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du Septième Congrès Internationale de Philosophie Médiévale*, t. 1), s. 3–15. 67. *Rola historii filozofii w kulturze*, „Wiara i Odpowiedzialność” 1987, 7, nr 4, s. 63–70. 68. *Wystąpienie na sesji „W stulecie urodzin Tadeusza Kotarbińskiego i Władysława Tatarkiewicza”*, „Ruch Filozoficzny” 1987, t. XLIV, nr 3–4, s. 237–239. 69. *Ethos polityczny Polski Jagiellonów*, w: *Ewangelia i Kultura*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988, s. 119–134. 70. *Ethos historyka filozofii*, „Ethos” 1988, nr 2/3, s. 117–128. 71. *La morale politique de la Pologne des Jagellons*, „Organon” 1988, 24, s. 5–19. 72. *Ważniejsze problemy XV-wiecznej etyki międzynarodowej*, „Studia Mediewistyczne” 1988, 25, nr 1, s. 3–68. 73. *Rola „arystotelizmu chrześcijańskiego” w kształtowaniu umysłów u zarania epoki nowożytnej*, w: *Munera philologica et historica Mariano Plezia oblata*, Wrocław 1988, s. 179–184. 74. *Evolution intellectuelle au XV^e siècle*, w: Molette Ch. (red.), *L'histoire des croyants mémoire vivante des hommes*, Abbeville 1989, s. 361–369. 75. *Kłeska koncyliarizmu. Przyczynek do dziejów etyki społecznej i politycznej w późnym średniowieczu*, „Roczniki Filozoficzne” 1989, t. XXXVII–XXXVIII, z. 1, s. 55–72. 76. *Moja droga poszukiwania prawdy*, „W Drodze” 1989, nr 2, s. 17–26. 77. *La philosophie d'inspiration chrétienne en Pologne*, w: Laubier P. de (red.), *La philosophie d'inspiration chrétienne en Europe*, Paris Editions Universitaires, 1989, s. 45–52. 78. *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, „Znak” 1990, 42, nr 7–8, s. 19–30. 79. *La médecine au XV^e siècle (L'influence d'Avicenne – les iatromathématiques)*, „Studia Mediewistyczne” 1990, 27, nr 1, s. 31–39. 80. (wraz z L. Kuczyńskim) *Les tendances philosophiques du Moyen Age polonais*, „Contemporary Philosophy. A New Survey” 1990, 6, nr 1, s. 533–545. 81. *O potrzebie metafizyki*, „W Drodze” 1990, nr 10, s. 12–17. 82. *Le rôle que le christianisme attribue à la philosophie*, „Nova et Vetera” 1991, 66, nr 1, s. 43–49. 83. *Physique philosophique et scientifique: milieux intellectuels – enseignement – littérature scientifique*, „Etudes de Philosophie Médiévale” 1991, t. LXV, *Lectionum Varietates Hommage à Paul Vignaux (1904–1987)*, s. 311–326. 84. *Le problème du corps et de la corporéité dans la philosophie du XV^e siècle*, w: *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam/Philadelphia 1991. 85. *Rozmyślenia o wyborze w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 1991, 39–40, z. 1, s. 35–41. 86. *Problem wyzwolenia człowieka w myśli późnośredniowiecznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. XXI, z. 1, s. 141–157. 87. (Wypowiedź), w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, Wyd. ATK, Warszawa 1993, s. 242–246. 88. *Ankieta. Nazywanie dobra i zła*, „Arka” 1993, nr 43, I, s. 3–6.

c) Inne opracowania

1. *Wielki przełom* (1907–1945), RW KUL, Lublin 1989, [pierwszy tom autobiografii], ss. 412. 2. (wspomnienie o Janie Pawle II) Stefan Świeżawski, w: ks. Niewęglowski W. (red.), *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, Wydawnictwo Rok Corporation, Warszawa 1991, s. 144–150. 3. *W nowej rzeczywistości (1945–1965)*, RW KUL, Lublin 1991, [drugi tom autobiografii], ss. 487. 4. *O rodzie Świeżawskich herbu Paprzyca*, „Magazyn Heraldyczny” 1992, 5, s. 8–11. 5. *Owoce życia (1966–1988)*, RW KUL, Lublin 1993, [trzeci tom autobiografii], ss. 466. 6. *Autobiografia*, „Nauka Polska. Rocznik Kasy im. J. Mianowskiego” 1994, III, (XXVIII), s. 35–58. 7. *Przebłycki nadchodzącej epoki*, Więż, Warszawa 1998, ss. 308.

d) Przekłady

1. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I*, 75–89, Pallottinum, Poznań 1956, ss. XII, 768, (132). 2. Descartes René, *Zarzuty kilku uczonych mężów dotyczące Medytacyj wraz z Odpowiedziami Autora*, w: tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami Autora oraz Rozmowa z Burmanem*, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 121–455, t. II, s. 9–181.

e) Prace redaktorskie

1. (razem z K. Ajdukiewiczem, I. Dąmską, R. Ingardenem): Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami Autora oraz rozmowa z Burmanem*, t. I–II, PWN, Warszawa 1958. 2. *Catalogus Codicum Manuscriptorum Maedii Aevii Latinorum qui in Bibliotheca Jagiellonica Cracoviae Asservantur*, v. I (1980), v. II (1982), v. III (1984), v. IV (1988), v. V (1993).

Biogram oraz wybór bibliografii Stefana Świeżawskiego zostały opracowane przez Zbigniewa Nerczuka.

JAN SZMYD

Urodził się 21 czerwca 1932 roku w Krościenku Wyżnym, pow. Krosno n/Wislakiem. Studiował na wydziale Filozoficzno–Historycznym w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie (1951–1954). Po ukończeniu studiów na kierunku historii (praca magisterska z zakresu historii nowożytnej pisana pod kierunkiem prof. J. Garbacika) zatrudniony został w charakterze asystenta w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie (1954 r.). W 1956 r. rozpoczął studia filozoficzne w Uniwersytecie Warszawskim. Jego nauczycielami byli tu m.in.: J. Legowicz, T. Kroński, J. Kotarbińska, J. Pelc, A. Nowicki, M. Fritzhand, B. Baczko, M. Dobrosielski, J. Sikora, A. Schaff, L. Kołakowski. Po ukończeniu studiów powrócił do pracy zawodowej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie, prowadząc zajęcia dydaktyczne z logiki i filozofii. W 1965 r. uzyskał stopień naukowy doktora nauk społecznych na podstawie rozprawy pt. *Filozofia moralna G. Santayany*, obronionej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Promotorem był L. Kołakowski. (Pracę magisterską z zakresu filozofii nt. *Filozofia i psychologia religii W. Jamesa* obronił na tymże Wydziale w 1958 r. – recenzentami byli: J. Legowicz i A. Nowicki). W 1965 r. powołany został na stanowisko kierownika Zakładu Filozofii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie. W 1968 r. uzyskał nominację na stanowisko docenta w tejże uczelni. W 1970 r. powierzono mu kierownictwo Międzywydziałowego Studium Nauk Społeczno–Politycznych, a w 1980 r. obowiązki dyrektora Instytutu Nauk Społecznych w tejże uczelni, które spełniał do 1994 r. W 1994 r. podjął funkcję

nika Zakładu Filozofii Kultury i Religioznawstwa w Instytucie Nauk Społecznych WSP w Krakowie. W latach 1999–2001 kierował Katedrą Filozofii w Akademii Pedagogicznej w Krakowie, od 2002 r. spełnia funkcję kierownika Zakładu Filozofii i Etyki w Instytucie Filozofii i Socjologii w tejże uczelni. W latach 1970–1985 odbył kilka zagranicznych staży naukowych, m.in. w Instytucie Badań Historycznych przy Uniwersytecie Londyńskim, w Uniwersytecie im. Łomonosowa w Moskwie, Uppsali, Sztokholmie, Uniwersytecie G. Washingtona w Waszyngtonie, Harvardzie oraz w Międzynarodowym Instytucie Fenomenologicznym w Belmont k/Bostonu.

W 1973 r. habilitował się na Wydziale Filozoficzno–Historycznym UJ na podstawie rozprawy pt. Jan Hempel. Praktyka i światopogląd. Po habilitacji kontynuował pracę badawczą w zakresie historii filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem historii filozofii polskiej pierwszej połowy XX w. i myśli religioznawczej, współpracując – wraz z kierowanym przez siebie zespołem badawczym – z Ogólnopolskim Zespołem Badań Problemów Filozofii Kultury i Filozofii Polskiej XX w. prowadzonym na zlecenie PAN przy UMCS przez prof. dr hab. A. Nowickiego (był zastępcą kierownika tego zespołu). Równocześnie uczestniczył w realizacji problemu międzyresortowego w zakresie historii filozofii i myśli społecznej w Polsce XIX i XX w. (koordynator: IFiS PAN).

W latach 1974–1981 był pracownikiem naukowo–dydaktycznym (na pół etatu) w Instytucie Religioznawstwa UJ, kierując w nim zespołem psychologii religii, prowadząc zajęcia dydaktyczne z zakresu teoretycznych problemów religioznawstwa oraz filozofii religii. We wspomnianym Instytucie był również kierownikiem studiów doktoranckich z zakresu religioznawstwa. Brał udział w realizacji problemu resortowego, pełniąc funkcję koordynatora grupy tematycznej pn. „Psychologia religii. Psychologiczne badania światopoglądu i postaw wobec religii młodzieży akademickiej”.

Tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego nauk humanistycznych uzyskał w 1978 r.; profesora zwyczajnego – w 1988 r.

Równoległe do badań w zakresie psychologii religii kontynuował prace naukowe w dziedzinie filozofii, historii filozofii, filozoficznych problemów tradycji, irracjonalizmu, teorii kultury i wartości, ethosu i charakteru narodowego. W ramach zainteresowań naukowych znajdowała się także problematyka dydaktyki filozofii w szkole średniej i wyższej oraz teoretyczne i etyczne zagadnienia pedeutologii.

Do ważniejszych osiągnięć naukowych w powyższych dziedzinach zaliczyć można: podjęcie (pierwszych w kraju) studiów nad filozofią G. Santayany i ogłoszenie kilku cennych prac z tego zakresu studiów; przeprowadzenie badań indywidualnych i zespołowych nad niektórymi odmianami nieakademickiego nurtu myśli społeczno–filozoficznej w Polsce pierwszej połowy XX w. i ogłoszenie znaczących publikacji naukowych z tego zakresu badań; podjęcie studiów nad zagadnieniem tradycji kulturowej, charakterem i ethosem narodowym (tożsamością narodową w kulturze) oraz problemem irracjonalizmu w myśleniu i zachowaniach jednostkowych i zbiorowych oraz opublikowanie oryginalnych prac z tego zakresu badań; przeprowadzenie rozległych studiów (pierwszych tego rodzaju w kraju) nad historią psychologii religii oraz teoretycznymi i metodologicznymi problemami tej dyscypliny naukowej i opublikowanie w kraju i za granicą znaczących prac z tej dziedziny studiów; inicjowanie i przeprowadzanie badań nad funkcją dydaktyczną filozofii w szkole i opublikowanie interesujących prac z tego zakresu; podjęcie niektórych wątków współczesnej refleksji pedeutologicznej.

Osiągnięty dorobek naukowy pozwolił na czynny udział w światowych kongresach i sympozjach naukowych oraz międzynarodowych konferencjach filozoficznych: Międzyna-

rodowe Sympozjum Metodologiczne Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii, wrzesień 1979, Warszawa; XIV Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii, sierpień 1980, Winnipeg, Kanada; Sympozjum Europejskich Psychologów Religii: sierpień 1979, 1982, 1985, Nijmegen, Holandia, sierpień 1993, Lund, Szwecja; Konferencja etyków, styczeń 1983, Szeged, Węgry; XIX Międzynarodowy Kongres Stowarzyszenia Psychologii Medycznej i Religii, sierpień – wrzesień 1981, Bruksela, Belgia; XVII Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, sierpień 1984, Montreal, Kanada; Konferencja Naukowo–Metodologiczna, kwiecień 1985, Mińsk; Międzynarodowa Konferencja Naukowa, wrzesień 1978, Moskwa; XV Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii, sierpień 1985, Sydney, Australia; XVI Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii, sierpień 1990, Rzym, Włochy; Międzynarodowa Konferencja IAHR, sierpień 1991, Burlington, USA; XII Światowy Kongres Unii Humanistycznej i Etycznej, wrzesień 1992, Amsterdam, Holandia; XCV Kongres Światowej Federacji Humanistów, marzec 1994, Phoenix, Arizona, USA; XVI Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii, sierpień 1995, Mexico–City, Meksyk, 7 Sympozjum Psychologii Religii, VIII, 1997, Barcelona – Ballatera, Hiszpania; Konferencja naukowa Międzynarodowego Stowarzyszenia psychologii i Historii Religii, V, 1998, Archus, Dania; 55 Międzynarodowy Kongres Światowego Instytutu Badań Fenomenologicznych, VI, 2001, Rzym i inne.

Organizował lub współorganizował kilka krajowych konferencji naukowych, m.in. Międzynarodową konferencję poświęconą wychowaniu młodzieży akademickiej, Kraków, marzec 1976; Ogólnopolską konferencję nt. „Nauczanie przedmiotów społecznych w szkole średniej i wyższej”, grudzień 1984, WSP w Krakowie; Konferencję dla wykładowców filozofii nt. „Filozofia a nauka”, wrzesień 1984, Osieczany k/Myślenic; Konferencję nt. „Nauka a irracjonalizm”, marzec 1987, Kraków; Konferencję naukową nt. „Tradycja i ethos narodowy a religia”, czerwiec 1993, Kraków; Konferencję naukową nt. „Filozofia, etyka i wiedza o demokracji w edukacji współczesnej. Teoria – praktyka – prognoza”, październik 1996, Kraków.

Członek kilku stowarzyszeń i organizacji naukowych: Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (lata osiemdziesiąte); Sekcji Filozoficznej PAN Oddział w Krakowie; Stowarzyszenia Europejskich Psychologów Religii; Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii (członek Komitetu Międzynarodowego tego Stowarzyszenia); Międzynarodowej Federacji Humanistów; Komitetu Redakcyjnego „Religion” (kwartalnik, Los Angeles – Londyn); Polskiego Towarzystwa Religioznawczego (wiceprezes), Polskiego Towarzystwa Psychologicznego i innych.

Za osiągnięcia naukowo–badawcze i dydaktyczno–wychowawcze był wielokrotnie odznaczany Nagrodą Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki III i II stopnia oraz Nagrodami Rektora. Jest też laureatem nagrody naukowej za monografię o Janie Hemplu i za prace badawcze z zakresu psychologii religii. Odznaczony m.in. Srebrnym i Złotym Krzyżem Zasługi, Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski, Medalem Komisji Edukacji Narodowej, Złotą Odznaką „Za pracę społeczną dla m. Krakowa”. W 1984 r. uzyskał tytuł honorowy „Zasłużony Nauczyciel polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”.

BIBLIOGRAFIA
(Wybór)

a) Monografie, studia, rozprawy

[1968] 1. Filozofia moralna G. Santayany, Warszawa, PWN, ss. 326. [1975] 2. Jan Hempel. Idee i wartości, Warszawa, KiW, ss. 572. [1978] 3. Prekursorzy psychologii religii w Polsce. Studium poglądów religioznawczych E. Abramowskiego, J.W. Dawida i Jana Hempla, Kraków, Wyd. Nauk. WSP, ss. 152. [1979] 4. Osobowość i religia, Warszawa, KiW, ss. 397. [1982] 5. War, Peace and Human Rights (On the Social–Legal and Philosophical Views of Thomas Paine), „Dialectics and Humanism”, Vol. IX, No 4, s. 207–223. 6. Szkice antropologii filozoficznej Santayany, [w:] Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej, Kraków, Wydawnictwo Literackie, s. 175–195. [1983] 7. Carl Gustaw Jung – problem człowieka w świetle psychologii analitycznej, [w:] Historia filozofii XX wieku, Rzeszów, s. 102–127. [1985] 8. Psychologia religii, Kraków, Wyd. Nauk. WSP, ss. 325. [1987] 9. Irracjonalizm jako problem badawczy, „Studia filozoficzne”, nr 7 (260), s. 3–12. [1990] 10. O postaciach irracjonalizmu empirycznego”, Prace filozofów krakowskich, nr 2–3, s. 69–74. [1992] 11. Myślenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalizmu, Kraków, Wyd. Nauk. WSP, ss. 239. [1993] 12. National history, culture and the process of religious change, [w:] Religious Transformations and Socio–Political Change. Eastern Europe and Latin America. Edited by Luther Martin, Berlin – New York, Mouton De Gruyter, s. 117–126. [1994] 13. Propedeutyka filozofii w szkole średniej. Z polskich koncepcji teoretyczno–programowych i doświadczeń dydaktycznych, „Rocznik Naukowo–Dydaktyczny WSP w Krakowie”, zeszyt 162, „Prace Socjologiczne” II, s. 93–111. [1995] 14. Polski charakter narodowy a filozofia [w:] Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich. Pod redakcją T. Chrobaka i Z. Stachowskiego, Rzeszów, Wyd. WSP, s. 53–88. [1966] 15. Psychologiczny obraz religijności i mistyki. Z badań psychologów polskich, Kraków, Wyd. Nauk. WSP, ss. 293. 16. *Fenomen Tischnera. Laudacja*, Wydawnictwo P.P. Marii i Michała Łuczaj, Krosno 1997, ss. 28. 17. *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 1998, ss. 148. 18. *Wyzwabua i niepokoje edukacyjne. Szkice z pogranicza filozofii wychowania*, Wydawnictwo Naukowe AP. Kraków 2002, ss. 286. 19. *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2000, s. 442, (red. i główny współautor). 20. *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz, ss. 572, 2002. 21. *Słownik filozofów współczesnych*, Wydawnictwo Krakowskie, Kraków 2002, ss. 583, (red. i główny współautor).

b) Artykuły i komunikaty naukowe

[1958] 1. Próba określenia religii w filozofii pragmatycznej, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 3/4, s. 61–67. [1959] 2. Lew Tołstoj jako filozof i krytyk religii, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 1–2/8–9, s. 110–118. [1961] 3. Santayana i jego teoria religii, „Zeszyty filozoficzne” („Euhemera. Przeglądu Religioznawczego”), nr 2, s. 113–131. [1962] 4. Santayany antropologia filozoficzna, [w:] Filozofia i socjologia XX wieku, Warszawa 1962, WP s. 299–316. [1965] 5. Santayany antropologia filozoficzna, [w:] Filozofia i socjologia XX wieku, wyd. II, Warszawa, WP, s. 257–274. 6. o moralistyce G. Santayany, „Studia filozoficzne”, nr 4/43, s. 19–46. [1966] 7. George Santayana o wolności [w:] Antynomie wolności, Warszawa, KiW, s. 426–437. [1969] 8. Praktyka a światopogląd. Próba rekonstrukcji ewolucji światopoglądowej i ideowej J. Hempla, „Studia Filozoficzne”, nr 5/60, s. 15–47. [1971] 9. Wojna i pokój a prawa człowieka (Z doktryny społecznej i politycznej Tomasza Paine’a),

- „Studia Filozoficzne”; Filozofia i pokój, Warszawa, PWN, s. 157–177. [1972] 10. Uwagi o metodologii badań podmiotowego aspektu religii, „Prace Filozoficzne” I, s. 5–19 w serii „Roczniki Naukowo–Dydaktyczne WSP w Krakowie”. 11. Podmiotowy aspekt religii w twórczości Jana Hempla, tamże, s. 21–61. 12. Krytyka etyki religijnej we wczesnej twórczości Jana Hempla, „Euhemer. Przegląd religioznawczy”, nr 2/84, s. 99–108. [1973] 13. Próba etyki społecznej. Z filozofii praktyczne Jana Hempla., „Studia Filozoficzne”, nr 2/87, s. 71–89. 14. etyka polska. Z wczesnych poglądów etycznych Jan Hempla, „Etyka”, nr 12, s. 96–124. [1976] 15. Myśl religioznawcza Edwarda Abramowskiego – charakterystyka problematyki – postulaty badawcze, „Studia Filozoficzne”, nr 5/126, s. 125–136. [1977] 16. Teoretyczne i praktyczne aspekty zagadnienia funkcji kształcących i wychowawczych przedmiotów społecznych w uczelni pedagogicznej, „Dydaktyka Szkoły Wyższej”, nr 1/37, s. 87–98. 17. Myśl religioznawcza Edwarda Abramowskiego – charakterystyka problematyki – postulaty badawcze, „Studia Filozoficzne”, nr 5/126, s. 125–136. [1977] 18. Ze sporu o przedmiot psychologii religii, „Studia Religiológica”, nr 1. 9. Modlitwa w świetle teorii kryptomnezji, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 1/103, s. 67–77. [1978] 20. Stefan Baley jako psycholog religii, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 4, s. 13–24. 21. Społeczny wymiar kultury. Z poglądów na kulturę Jana Hempla, „Zdanie”, t.4, s. 63–78. [1979] 22. Psychology of religion in Poland [w:] Proceedings of the colloquy of European Psychologists of religion at Nijmegen, August 20–23, Nijmegen 1979, s. 18–23. 23. Wokół podstawowych kategorii psychologii religii, „Studia religiológica”, z.4, s. 7–23. 24. Andrzej Nowicki jako historyk religii, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 4/114, s. 25–33. 25. Życiowe i osobowościowotwórcze funkcje światopoglądu jako problem badawczy, [w:] nauka i światopogląd pod red. J. Lipca, Kraków, KAW. 26. Światopogląd a osobowość twórcza, [w:] Biuletyn informacyjny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie, nr 1, Kraków, s. 17–26. 27. Granice obowiązku, „Etyka”, nr 17, s. 245–253. [1980] 28. Rozwój osobowości a światopogląd. Sformułowanie zagadnienia, [w:] Świadomość i rozwój po red. J. Lipca, Kraków, AW, s. 506–511. 29. Religious experience and psychological law of contradiction, [w:] XVI International Congress of the International Association for the History of Religion in conjunction with the International Association for Buddhist Studies, Abstracts, University of Manitoba, Winnipeg–Manitoba, s. 149. 30. Psychologia religii w Szwecji w ostatnim dwudziestolecu, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr4/118, s. 87–93. 31. Sympozjum naukowe psychologów religii w Nijmegen. „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 3, s. 153–155. [1981] 32. Uwagi o problemach rozwoju psychologii religii jako nauki, „Studia Religiológica”, z.6, s. 19–30. 33. Główne kierunki i problemy amerykańskiej psychologii religii, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 1/19, s. 33–39. 34. Teoretyczne i praktyczne problemy rozwoju psychologii religii oraz jej aktualne zadania, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 1/119, s. 11–22. 35. Prawna i teoretyczna płaszczyzna walki o charakter kultury polskiej w okresie międzywojennym, „Prace Filozoficzne” III, w serii „Roczniki Naukowo–Dydaktyczne” WSP, s. 167–180. [1982] 36. Główne płaszczyzny sporu o charakter kultury polskiej w okresie międzywojennym, [w:] W stulecie polskiego ruchu robotniczego, Kraków, KAW, s. 114–127. 37. Towards a psychological formulation of world–outlook and attitudes to religion, „Studia Religiológica”, z.8, s. 89–99. 38. Tradycja a wartość. [w:] Człowiek i świat wartości, pod red. J. Lipca, Kraków, KAW, s. 439–455. [1983] 39. Karol Marks a problem tradycji, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 4/130, s. 41–47. [1984] 40. On some principles of formulating the basic categories of the psychology of religion, [w:] Readings in Methodology of Religious Studies, Warszawa (Materiały z II Międzynarodowej Konferencji Metodologicznej IAHR, 11–14 IX 1979 r. w Warszawie). 41. Philosophy and Peace Today, “Dialectics and Humanism”, Vol. XI, No 2–3, s. 463–466.

42. Kongres filozofów w Montrealu, „Życie Literackie” 15 lipca 1984, nr 29/1986, s. 1, 6. [1984] 43. Philosophy and Peace Today, „Dialectics and Humanism”, Vol. XI, No 2–3, s. 463–466. 44. Filozofia a współczesność. Impresje z Kongresu Filozoficznego, „Studia Filozoficzne”, nr 9/226, s. 66–75. 45. Az etikai noveles szerepe es nehany alapelve a szocialista transzadalonban, [w:] A filozofia ideoszerei kerdesei. Az erkolcs kerdesei a szocializmus epitesenk jelenlegi szakaszaban, Szeged, s. 87–92. [1985] 46. Czy można efektywnie nauczać filozofii młodzież szkolną i akademicką?, „Oświata i Wychowanie”, nr 1/542, s. 12–16. 47. Jakiej filozofii można nauczać młodzież szkolną i akademicką oraz jakimi sposobami?, tamże, s. 16–20. 48. Irracjonalizm – próba określenia i typologii, „Człowiek i Światopogląd”, nr 10/237, s. 49–61. 49. O tradycji jako problemie badawczym, „Prace Filozoficzne” IV, w serii „Roczniki Naukowo–Dydaktyczne” WSP, Kraków, s. 5–12. [1986] 50. „Wstęp do filozofii” jako przedmiot studiów, [w:] Wstęp do filozofii. Opracowanie i wybór tekstów, Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków, s. 1–22. 51. Culture, tradition and religiosity. Some theoretical and methodological remarks. Komunikat na XVII Międzynarodowy Kongres Filozoficzny w Montrealu, 21–27 sierpień 1983, (W materiałach Kongresu). 52. The attitude towards tradition and religion – some psychological aspects of the process of identification, [w:] Current Issues in the Psychology of Religion. Proceedings of the third symposium on the psychology of religion in Europe, Amsterdam, s. 56–66. 53. Tradycja jako kategoria psychologii religii, „Studia Religioznawcze”, z. 15, s. 115–126. 54. Psychologia religii w Australii, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 4/143, s. 23–33. 55. Psychologia religii, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 3–4/141–142, s. 333–343. [1987] 56. O potrzebie zwrotu w filozoficznym podejściu do zagadnienia wojny i pokoju w dobie obecnej, „Studia Filozoficzne”, nr 3/256, s. 43–49. 57. Irracjonalizm jako problem badawczy, „Studia Filozoficzne”, nr 7/260, s. 3–12. 58. Irracjonalizm psychologiczny – próba określenia i kategoryzacji naukowej, [w:] Irracjonalizm. Studia i materiały, t.1, pod red. J. Szymda i E. Stawowy, s. 215–236. 59. Problemy psychologii religii w polskiej psychologii wychowawczej pierwszej połowy XX w. A. Szcycówna i H. Rowid, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 3–4/145–146, s. 31–40. [1988] 60. Filozofia religii Henryka Elzenberga (1887–1967), „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 2/148, s. 117–128. 61. O dialektyce racjonalności i irracjonalności, „Nowe Drogi”, nr 7/470, s. 87–95. [1989] 62. Z badań nad irracjonalizmem w Polsce. Irracjonalizm psychologiczny w pracach religioznawczych Władysława Witwickiego, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 9, s. 417–424. 63. Postawa wobec tradycji i religii – psychologiczne aspekty procesu identyfikacji, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 1/151, s. 177–192. 64. Świadomość niepodległości jako wyraz charakteru narodowego Polaków, [w:] Idea niepodległości i suwerenności w polskiej myśli politycznej XIX i XX w., pod red. T. Maternickiego, s. 284–296. 65. O filozofii spotkania w Polsce, „Ruch Filozoficzny”, t.XLVI, nr 2, s. 9–14. 66. O dialektyce racjonalności i irracjonalności, „Studia Filozoficzne” nr 1/278, s. 87–94. [1990] 67. Psychological irrationalism as a research category in the science of religion, [w:] Studies on Religions in the Context of the Social Sciences. Methodological and Theoretical Relations. Warsaw, pod red. W. Tyłocha, s. 173–177. 68. polski fenomen religijny – historia i współczesność, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 2/160, s. 47–54. [1991] 69. Refleksje pokongresowe. Relacja z XVI Kongresu Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii, Rzym, 3–8 września 1990, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 2/160, s. 7–13. 70. Czy jest nam potrzebna kultura świecka?, „Res Humana”, nr 1, s. 9–11. 71. Ruch humanistyczny na świecie, tamże, s. 26–28. [1992] 72. Poszukiwanie sensu humanizmu, „Res Humana”, nr 4, s. 1–4. 73. O nowoczesnym rozumieniu sekularyzacji. Z doświadczeń polskich, „Res Humana”, nr 1, s. 9–11. [1993] 74. Filozofia spotkania w Polsce, „Prace Filozoficzne”, VI, w serii „Roczniki Naukowo–Dydak-

tyczne”, WSP, z. 156, s. 9–25. 75. Charakter narodowy a religijność – refleksja teoretyczna, „Przegląd Religioznawczy”, nr 2/168, s. 57–66. 76. Z psychologii cudu: Racjonalność i irracjonalność postawy wobec cudu, „Przegląd religioznawczy”, nr 3/169, s. 61–71. [1994] 77. O nietradycyjnym pojmowaniu racjonalności i irracjonalności, „Edukacja Filozoficzna”, nr 17, Uniwersytet Warszawski, s. 304–313. [1995] 78. Aktualne tendencje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie w świetle obrad XVII Kongresu Historii Religii w Meksyku, „Przegląd Religioznawczy”, nr 4/178, s. 139–149. 79. Religijność ludowa a doświadczenie religijne. Próba ujęcia typologicznego, „Przegląd Religioznawczy”, nr 2/176, s. 73–88. 80. Edukacja filozoficzna w szkole współczesnej – aktualność zagadnienia, [w:] Między wolnością a przymusem. W poszukiwaniu złotego środka edukacji, t. I, pod red. J. Grochulskiej, M. Kawki, W. Wenta, Kraków, WOM, s. 106–113. 81. Charakter narodowy a filozofia, „Res Humana”, nr 5/18, s. 17–19. 82. XVII Międzynarodowy Kongres Historii Religii, „Przegląd Religioznawczy”, nr 2/176, s. 199–204. [1996] 83. Charakter narodowy w filozofii polskiej. Od zaniechania do zadania, „Przegląd Artystyczno-Literacki”, R.V, Toruń, s. 2–8.

c) Podręczniki i skrypty

[1971] 1. Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybór tekstów, Wydawnictwo Naukowe WSP w Krakowie, Kraków, s. 420. (Redakcja ogólna). [1973] 2. U podstaw spółdzielczości robotniczej w Polsce, Warszawa, SIB, ss. 64. [1974] 3. Zagadnienia filozofii. Wybór tekstów, Wydawnictwo Naukowe WSP w Krakowie, Kraków, s. 506, wyd. I, wyd. II 1975, wyd. III 1977, wyd. IV 1982, wyd. V (poprawione i poszerzone) 1986. redakcja ogólna i wprowadzenie (Współautorzy: R. Padoł, A. Pająk). [1982] 4. Zarys historii psychologii religii. Główne kierunki i zagadnienia badawcze. Bibliografia (1945–1980), Kraków, nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, ss. 269. [1984] 5. Z badań nad światopoglądem i postawami wobec religii młodzieży akademickiej, Kraków, nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego (współautor Tadeusz Mądrycki), ss. 104. [1986] 6. Wstęp do filozofii. Opracowanie i wybór tekstów. Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków, s. 523, wyd. I; wyd. II, poprawione, 1992. [1988] 7. Irracjonalizm. Studia i materiały, pod red. J. Szmyda i E. Stawowy, t. I, Warszawa, ANS, ss. 286. [1989] 8. Irracjonalizm. Studia i materiały, t. II, pod red. J. Szmyda i E. Stawowy, Warszawa, ANS, ss. 300. [1992] 9. Wprowadzenie do psychologii religii, cz. I. zarys historii psychologii religii, Kraków, Wydawnictwo Naukowe WSP, ss. 271. [1992] 10. Wprowadzenie do psychologii religii, cz. II. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne psychologii religii, Kraków, Wydawnictwo Naukowe WSP, ss. 219. [1996] 11. Słownik filozofów współczesnych, pod red. J. Szmyda (w druku).

d) Noty, recenzje, biogramy, artykuły popularnonaukowe i publicystyczne

[1959] 1. Władysław Witwicki, [w:] Kalendarz Wolnej Myśli, Warszawa, KiW, s. 65–67. 2. William James, tamże, s. 90–91. [1965] 3. Wprowadzenie do: George Santayana, Herezja Filozoficzna, [w:] Filozofia i socjologia XX wieku, Warszawa, WP, s. 278. 4. George Santayana, Herezja Filozoficzna, tamże, s. 275–288. (Tłumaczenie z języka angielskiego). [1967] 5. wokół przekładu prac Fromma, „Studia Filozoficzne”, nr 4/51, s. 201–208. 6. Abramowski, [w:] słownik religioznawczy, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, PWN, nr 3/58, s. 7. 7. Blachowski St., tamże, s. 11–12. 8. Hempel J., tamże, s. 37–38. 9. James W., tamże, s. 40–41. 10. Dawid Wł., tamże, s. 20. 11. Witwicki Wł., tamże, s. 90–91. 12. Fromm Erich: Szkice z psychologii religii, Warszawa, 1966, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 12/56–57, s. 162–167. [1969] 13. Liberalizm a doświadczenie amerykańskie. Partington L. V., Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna 1620–1800, „Studia filozoficzne”

- nr 4/59, s. 164–170. 14. Zakład Filozofii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie, „Studia Filozoficzne”, nr 3/58, s. 174–175. 15. Kierunek badań szczegółowych, „Studia Filozoficzne”, nr 3/58, s. 125–129 (Dyskusja na temat historii polskiej filozofii). [1971] 16. Hempel J., [w:] Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy., Wrocław, Ossolineum, s. 115–116. 17. Z aktualnych problemów nauczania filozofii, „Studia Filozoficzne”, nr 5/72, s. 201–206. [1974] 18. Wprowadzenie do filozofii kultury, „Argumenty”, nr 26/838, s. 14. 19. Filozofia polska. Perspektywy badań, „Argumenty”, nr 33/845, s. 3–13. 20. Seweryn Dziamski, Zarys polskiej filozoficznej myśli marksistowskiej 1878–1939, Warszawa, 1973, s. 510, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 4/94, s. 143–146. 21. O nowy kształt filozofii kultury, „Studia Filozoficzne”, nr 1. 22. Wprowadzenie do: Zagadnienia filozofii. Wybór tekstów, Kraków, Wyd. Nauk. WSP, s. 5–7. [1981] 23. Wprowadzenie do: Prace Filozoficzne III, w serii „Roczniki Naukowo–Dydaktyczne”, z. 70, Kraków, s. 5–6. [1983] 24. rzecz o Władysławie Witwickim (A. Nowicki, Witwicki, Warszawa 1982), „Studia Filozoficzne”, nr 10/215, s. 170–173. [1984] 25. Kongres Filozofów w Montrealu, „Życie Literackie” 15 lipca, nr 29/1686, s.1, 6. 26. Criticism of a phenomenological trend in the contemporary bourgeois philosophy. Academy of Sciences, institute of Philosophy and Law, Riga, 1983. „Phenomenology Information Bulletin. A Review of Phenomenological Ideas and Trends”, Vol. VIII. 27. Andrzej Lubomirski: On Generalisation in Mathematics. Polish Academy of Science. Institute of Philosophy and Sociology, Wrocław–Warszawa–Kraków–Łódź. The Ossolinski’s National Press Company, 1983. „Phenomenology Information Bulletin”, cyt. wyd. [1985] 28. Obraz fenomenologii w filozofii radzieckiej. Kritika fenomenologiczeskogo napravlenija sovremiennoj burżuaznoj filozofii. Akademia Nauk Łotewskiej SSR. Instytut Filozofii i Prawa. Ryga 1981, „Studia Filozoficzne”, nr 7/236, s. 176–178. 29. Rzecz o filozofii matematyki. Andrzej Lubomirski: O uogólnianiu w matematyce. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk. Zakł. Narod. Im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN 1983, „Studia Filozoficzne”, nr 8–9/237–238, s. 169–171. [1986] 30. Profesor Jean–Pierre Deonchy gościem krakowskich religioznawców i filozofów, „Ruch Filozoficzny”, t. XLIII, nr 2, s. 234. 31. „Wstęp do filozofii” jako przedmiot studiów, [w:] Wstęp do filozofii. Opracowanie i wybór tekstów, Wyd. Nauk. WSP, Kraków, s. 1–22. 32. Zarys sylwetki osobowej absolwenta studiów filozoficznych, „Życie Szkoły Wyższej”, nr 64, s. 87–97. 33. Wychowanie moralne młodzieży, „Życie Szkoły Wyższej”, nr 6, s. 47–58. 34. o modelu edukacyjnym nauczyciela i próbach jego urzeczywistniania raz jeszcze, „Życie Szkoły Wyższej”, nr 11–12, s. 113–128. 35. Miejsce treści filozoficznych w procesie nauczania i wychowania w szkole średniej, „Oświata i Wychowanie”, nr 34/596, s. 8–10. [1987] 36. Uzasadnienie społeczne i pedagogiczno–psychologiczne nauczania filozofii w szkole średniej i wyższej, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 2, s. 241–255. 37. Nauka a irracjonalizm, „Argumenty”, nr 23/1500, s. 1, 13. 38. Marksizm a teoretyczne problemy tradycji, „Myśl Marksistowska”, nr 3/15, s. 24–39. 39. Psychologia religii, „Argumenty”, nr 15/142, s. 11. 40. Idee humanizmu współczesnego, „Argumenty”, nr 4/1481, s. 3. 41. O niektórych uwarunkowaniach funkcji światopoglądowych nauk społecznych, „Życie Szkoły Wyższej”, nr 11, r. XXV, s. 25–35. [1988] 42. sekularyzacja jako proces cywilizacyjny, „Argumenty”, nr 28/1557, s. 3. 43. Miejsce i rola filozofii w procesie dydaktyczno–wychowawczym szkoły wyższej, „Życie Szkoły Wyższej”, nr 5, s. 15–24. [1989] 44. Przyszłość religii czy kultury postreligijnej, „Człowiek in Światopogląd”, nr 5/280, s. 17–27. [1990] 45. Model osobowości nauczyciela w szkole współczesnej, „Życie Szkoły Wyższej”, nr 11, s. 41–53. 46. Zygmunt Myślakowski (W setną rocznicę urodzin), tamże, nr 12, s. 75–80. 47. History and Tradition in the Process of Changes of Religion in Poland, XVIth I.A.H.R. Congress, Rome, 3–8 september 1990, Book of Abstracts, s. 467. [1991] 48. Filozofia naszego działania, „Obszary Wolności”, Numer specjalny,

kwiecień 1991, s. 16–17. [1992] 49. Ajdukiewicz Kazimierz, [w:] Wstęp do filozofii. Wybór tekstów i opracowanie Jan Szmyd, Kraków, Wyd. Nauk. WSP, s. 337–339. 50. Althusser Louis, tamże, s. 339–340. 51. Ayer Alfred J., tamże, s. 340–341. 52. Bergson Henri, tamże, s. 342–344. 53. Cackowski Zdzisław, tamże, s. 344–346. 54. Carnap Rudolf, tamże, s. 346–348. 55. Czeżowski Tadeusz, tamże, s. 348–350. 56. Dąbmska Izydora, tamże, s. 350–352. 57. Engels Fryderyk, tamże, s. 353–354. 58. Hochfeld Julian, tamże, s. 354–356. 59. Husserl Edmund, tamże, s. 356–359. 60. Gramsci Antonio, tamże, s. 359–361. 61. Ingarden Roman, tamże, s. 361–363. 62. James William, tamże, s. 363–366. 63. Kotarbiński Tadeusz, tamże, s. 366–369. 64. Kroński Tadeusz, tamże, s. 369–371. 65. Kuderowicz Zbigniew, tamże, s. 371–373. 66. Legowicz Jan, tamże, s. 374–376. 67. Lukacs Gyorgy, tamże, s. 376–379. 68. Łubiński Narcyz, tamże, s. 379–381. 69. Marks Karol, tamże, s. 381–385. 70. Popper Karl Reimund, tamże, s. 385–388. 71. Reichenbach Hans, tamże, s. 388–390. 72. Suchodolski Bogdan, tamże, s. 390–393. 73. Santayana, George, tamże, s. 398–402. 74. Sartre Jean Paul, tamże, s. 403–407. 75. Tatariewicz Władysław, tamże, s. 407–412. 76. Twardowski Kazimierz, tamże, s. 412, 416. 77. Die Propedeutik der Philosophie in der Mittelschul-Oberstufe, [w:] Texts für die Autorentagung Universität Munster, 3. bis 6. September 1992. Philosophische Überlieferung und Europäische Jugend, s. 116–128. 78. W stronę nowoczesnego państwa obywatelskiego i humanistycznego, „Res Humana”, nr 3, s. 6–8. [1993] 79. Jan Legowicz – szkic do portretu, „Res Humana”, nr 1/6, s. 16–17. 80. Bogdan Suchodolski, „Res Human”, nr 3/8, s. 10–12. 81. Edukacja filozoficzna jako czynnik integracji europejskiej, „Edukacja filozoficzna”, vol. 15, s. 227–229. 82. Tradycja filozoficzna i młodzież europejska. (Konferencja naukowa, Uniwersytet Wszeffski, Munster, 3–6 wrzesień 1992). Głos w dyskusji, tamże, s. 231–233. 83. Wprowadzenie do: „Prace filozoficzne” t. VI, w serii „Roczniki Naukowo-Dydaktyczne WSP”, z. 156, s. 5–7. 84. Materiały z konferencji: Tradycja i ethos narodowy a przemiany religijności w Polsce w okresie transformacji. Wprowadzenie. „Przegląd religioznawczy”, nr 2/168, s. 51–53. 85. Współczesne problemy sekularyzacji, „Myśl socjaldemokratyczna”, r. III, nr 1, s. 86–90. 86. postawa wobec władzy a charakter narodowy, [w:] Władza i społeczeństwo w najnowszych dziejach Polski, pod red. M. Śliwy, Kraków, Wyd. Nauk. WSP, s. 9–27. [1994] 87. Religia a identyfikacja narodowa, „Nomos”, Kwartalnik Religioznawczy, nr 7/8, s. 168–177. [1995] 88. Charakter narodowy w filozofii polskiej – afirmacja i krytyka [w:] VI Polski Zjazd Filozoficzny, Toruń, 5–9 września 1995. abstrakty, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, s. 236–237. 89. typical and atypical kinds of religious experiences in popular religion: the example of popular Catholicism in Poland, [w:] XVII Congreso International de Historia de Las Religiones. Resúmenes/Abstracts, Mexico 1995, s. 186.

e) Prace redakcyjne

1. „Prace Filozoficzne”, I, 1972, w serii „Roczniki Naukowo-Dydaktyczne WSP w Krakowie”. 2. „Prace Filozoficzne”, II, Kraków 1975. 3. „Prace Filozoficzne”, III, Kraków 1977. 4. „Prace Filozoficzne”, IV, Kraków 1985. 5. „Prace Filozoficzne”, V, Kraków 1988. 6. „Prace Filozoficzne”, VI, Kraków 1993. 7. „Prace Filozoficzne”, VII, Kraków 1997. 8. „Prace Filozoficzne” 2002, VIII. 9. *Filozofia, etyka i wiedza o demokracji w edukacji współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe AP, Kraków 1999, ss. 370. 10. *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2000, ss. 442. 11. *Słownik filozofów współczesnych*, Wydawnictwo Krakowskie, Kraków 2002, s. 583.

JAN WOLEŃSKI

Tytuł profesora uzyskał w 1990 r. W 1992 r. został profesorem zwyczajnym. Od 1994 r. kieruje Zakładem Epistemologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 2000 r. został wybrany do Institut Internationale de Philosophie. Jest członkiem zwyczajnym Towarzystwa Naukowego Warszawskiego i członkiem–korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności. Należy do Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki (przewodniczący w latach 2000–2001), Polskiego Towarzystwa Matematycznego, American Mathematical Society, Bolzano Gessellschaft, Brentano Gessellschaft oraz Institut „Wiener Kreis” (należy do Rady Programowej Letnich Uniwersytetów organizowanych przez ten Instytut). W kadencji 1999–2003 jest wiceprzewodniczącym Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Piastuje także funkcję przedstawiciela Polski do kontaktów z International Union of History and Philosophy of Science/Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Był zaproszonym referentem na IX Międzynarodowym Kongresie Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki (Uppsala 1991). Uczestniczył w kilkadziesiąt kongresach i konferencjach międzynarodowych. W 1999 r. był organizatorem XI Międzynarodowego Kongresu Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki w Krakowie, a ponadto organizował lub współorganizował, m. i. następujące konferencje międzynarodowe: „Brentanos Erbe” (Kraków 1993), „Sixty Years of Tarski’s Definition of Truth” (Kraków 1993), „The Lvov–Warsaw School and Contemporary Philosophy” (Lwów–Warszawa 1995), „Tarski and the Vienna Circle” (Wiedeń 1998) i „The Tarski Centenary Conference” (Warszawa 2001). Jest współredaktorem serii filozoficznych „Synthese Library” (Kluwer, Dordrecht), „Polish Analytical Philosophy” (Rodopi, Amsterdam) oraz „Biblioteka Współczesnych Filozofów” (Wydawnictwo Naukowe – PWN, Warszawa), a ponadto, jest członkiem Komitetu Doradczego „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”. Należy do Komitetów Redakcyjnych następujących pism: „Przegląd Filozoficzny”, „Axiomathes”, „Conceptus”, „Dialectica”, „History and Philosophy of Logic”, „History of Philosophy and Philosophical Analysis”, „Monist” i „Synthese”; w latach 1989–2001 był również członkiem Rad Redakcyjnych „Studies in Eastern Thought” i „Edukacji Filozoficznej”. Otrzymał m.i. Nagrodę Towarzystwa Naukowego Warszawskiego „Praemium Triennale” (1992), Nagrodę Naukową m. Krakowa (1996) oraz Nagrodę Prezesa Rady Ministrów za wybitny dorobek naukowy (2001).

Podobnie jak w przeszłości, nadal zajmuje się filozofią analityczną, historią logiki i filozofii w Polsce oraz filozofią prawa. W sumie opublikował 930 prac Ogółem (z uwzględnieniem wersji w różnych językach oraz poszczególnymi hasłami w słownikach i encyklopediach), w tym: w tym 14 książek, 5 skryptów, 346 artykułów, 77 autoreferatów i abstraktów, 250 głosów w dyskusjach, polemik, artykułów informacyjnych, artykułów słownikowych, artykułów okolicznościowych, artykułów popularno–naukowych, przedmów, posłowi i listów, 193 recenzji, 30 prac edytorskich, 10 przedruków i 5 przekładów; 321 prac ukazało się w językach obcych, w tym 2 książki, 1 skrypt, 136 artykułów, 25 abstraktów, 17 artykułów okolicznościowych, polemik, przedmów i posłowi, 121 recenzje, 17 prac edytorskich, 1 przekład i 1 przedruki. W przygotowaniu monografia *Semantics and Truth* oraz całościowe opracowanie problematyki epistemologicznej z punktu widzenia filozofii analitycznej.

BIBLIOGRAFIA

Pełna bibliografia do połowy 2000 r. znajduje się w tomie *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, pod red. J. Hartmana, Aureus, Kraków 2000, ss. 435–468. Niżej wyszczególnione są monografie, skrypty i książkowe prace edytorskie (po 1985 r.) oraz artykuły ogłoszone po ukazaniu się wspomnianej bibliografii:

a) Monografie i książki

[1989] 1. *Logic and Philosophy in the Lvov–Warsaw School*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, ss. XII+364. [1990] 2. *Kotarbiński*, Warszawa, Wiedza Powszechna, ss. 256 (w tym Wybór tekstów, ss. 135–54). [1993] 3. *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe–PWN, Warszawa, ss. 325. [1996] 4. *W stronę logiki* [Wybór artykułów], Kraków, Aureus, ss. 353. [1997] 5. *Szkola lwowsko–warszawska w polemikach*, Warszawa, Scholar, ss. 206. [1999] 6. *Okolice filozofii prawa*, Kraków, Universitas, ss. 229. [1999] 7. *Essays in the History of Logic and Logical Philosophy* [Wybór artykułów], Kraków, Jagiellonian University Press, ss. 279. [2000] 8. *Myśli filozoficzne i jeszcze inne*, Kraków, Universitas, ss. 149. [2000] 9. *Epistemologia*, t. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*, Kraków, Aureus, 2000, ss. 197. [2001] 10. *Epistemologia*, t. 2: *Wiedza i poznanie*, Aureus, Kraków, ss. 179.

b) Skrypty

[1986] 1. *Filozofia szkoły lwowsko–warszawskiej*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, ss. 64. [1995] 2. *Wstęp do prawoznawstwa*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński – Wydział Prawa, ss. 119.; wspólnie z M. Borucką–Arctową; przedruk: Zawiercie 2000, Axon. [2001] 3. *Notes on Metalogic*, Helsinki, ESLLI – 2001, ss. 35.

c) Książki i zbiory artykułów pod redakcją

[1987] 1. J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. [1988] 2. J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 3. *Logische Rationalismus. Philosophische Schriften der Lemberg–Warschauer Schule*, Frankfurt am Main, Athenäum; wspólnie z D. Pearce. 4. *Logika i filozofia*, *Studia Filozoficzne* [numer specjalny] 7–8; wspólnie z J. Perzanowskim. [1990] 5. *Kotarbiński: Logic, Semantics and Ontology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. 6. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. [1992] 7. J. Hintikka, *Eseje logiczno–Filozoficzne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. [1993] 8. *Polish Scientific Philosophy: The Lvov–Warsaw School*, Amsterdam, Rodopi; wspólnie z F. Coniglione i R. Poli. 9. T. Kotarbiński, *Ontologia, epistemologia i metodologia nauk*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. [1994] 10. K. Szaniawski., *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe – PWN. 11. *Philosophical Logic in Poland*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. 12. *60 Years of Tarski's Definition of Truth*, Kraków, Fileb. 13. *Uses and Abuses of Logic in Philosophy*, *Monist* 7, no. 3. [1995] 14. *The Heritage of Kazimierz Ajdukiewicz*, Amsterdam, Rodopi; wspólnie z V. Sinisi. [1996] 15. *The Lvov–Warsaw School and Contemporary Philosophy*, Part II, *Axiomathes* VII(1996), ss. 293–413; wspólnie z K. Kijanią–Placek. [1997] 16. *Filozofia logiki*, Warszawa, Spacja Aletheia. [1998] 17. S. Blackburn, *Oxfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa, Książka i Wiedza. 18. *The Lvov–Warsaw School and Contemporary Philosophy*, Dordrecht,

Kluwer Academic Publishers; wspólnie z K. Kijanią-Placek. 19. K. Szaniawski, *On Science, Inference, Information and Decision Making. Selected Essays in the Philosophy of Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers; wspólnie z A. Chmielewskim. 20. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe – PWN. 21. *Das Erbe Brentanos*. Akten der Konferenz "The Legacy of Brentano" in Krakow, *Brentano Studien* 8; wspólnie z A. Rojszczakiem. [1999] 22. *Alfred Tarski and the Vienna Circle*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht; wspólnie z E. Köhlerem. 23. K. Opalek, *Selected Papers in Legal Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. 24. K. Twardowski, *On Actions, Products and Other Topics in Philosophy*, Amsterdam, Rodopi. 25. T. Honderich (red.), *Encyklopedia filozoficzna*, t. 2, Poznań, Zysk i S-ka. [2002] 23. *Handbook of Epistemology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers; wspólnie z I. Niiniluoto i M. Sintonenem.

d) Artykuły

[2000] 1. *Realizm, antyrealizm i logika*, Przegląd Filozoficzny Nowa Seria IX(34), ss. 17–26. 2. *Jak filozofować w Polsce? (Odpowiedź Lechowi Witkowskiemu)*, Ruch Filozoficzny LVII, ss. 87–105. 3. *Racjonalność*, w: *Encyklopedia socjologii*, pod red. W. Kwaśniewicza i in., Warszawa, Oficyna Naukowa, ss. 272–277. 4. *Polska polityka i moralne standardy demokracji*, *Etyka* 33, ss. 126–138. 5. *Remarks on the Concept of Satisfaction*, w: *The Logica Yearbook 1999*, pod red. T. Childersa, Praha, *Filosofia*, ss. 80–86. 6. *Adam Burski (1560–1611)*, w: *600-lecie Odnowienia Akademii Krakowskiej. Wydział Filozoficzny. Złota Księga*, pod red. J. Miklaszewkiej i J. Mizery, Kraków, Księgarnia Akademicka–Wydawnictwo Naukowe, Kraków, ss. 98–103. 7. *Zygmunt Zawirski (1882–1948), tamże*, ss. 169–178. 8. *Leon Chwistek (1884–1944), tamże*, ss. 179–186. 9. *Joachim Metallmann (1889–1942), tamże*, ss. 225–231. 10. *Bolesław Józef Gawecki (1889–1984), tamże*, ss. 226–232. 11. *Czy Stanisław Leśniewski był filozofem?*, *Filozofia Nauki* 3–4(31–32), ss. 58–68. [2001] 12. *Hasła* w: *Słownik pojęć filozofii Romana Ingardena*, pod red. A. J. Nowaka i L. Sosnowskiego, Kraków, Universitas (*Język*, ss. 134–138, *Logika*, ss. 148–149, *Możliwość empiryczna*, ss. 160–162, *Przedmiot – koncepcja klasowa*, ss. 223–226, *Zdanie kategoryczne*, ss. 313–316, *Zdanie pytajne*, 316–318). 13. *A Problem about Frege's Semantics*, w: *Between Words and Worlds. Festschrift for Pavel Materna*, pod red. T. Childersa i J. Palomäki, Praha, *Filosofia*, ss. 102–108. 14. *In Defence of the Semantic Definition of Truth*, *Synthese* 126, 1–2, ss. 67–90 (toż po polsku *Putnam contra Tarski*, w: *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, pod red. U. Żegleń, Toruń, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ss. 173–194). 15. *Marian Przełęcki*, *Edukacja Filozoficzna* 31, ss. 161–172. 16. *Siedem złotych pytań w świetle filozofii nauki, w: Nauka wobec przestępczości. Księga ku czci Profesora Tadeusza Hanauska*, pod red. J. Błachut, M. Szewczyk i J. Wójcikiewicza, Kraków, Wydawnictwo Instytutu Ekspertyz Sądowych, ss. 9–15. 17. *Czy możliwy jest świat bez norm?*, w: *Studia z filozofii prawa*, pod red. J. Stelmacha, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, ss. 45–52. 18. *Théories de la vérité dans le philosophie autrichienne*, w: *La philosophie autrichienne de Bolzano á Musil. Histoire et actualité*, po red. J. –P. Comettięo i K. Mulligana, J. Vrin, Librairie Philosophique, ss. 43–80. 20. *Problemy z aksjomatem Fregego*, w: *Idee logiczne Romana Suszki*, pod red. M. Omyły, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2001, ss. 141–149. 21. *Psychologizm i metalogika*, w: *Psychologizm antypsychologizm. W setna rocznicę wydania Logische Untersuchungen Edmunda Husserla*, pod red. A. Olecha, Aureus, Kraków 2001, ss. 61–78. 22. *Towarzystwo Naukowe Warszawskie i rozwój logiki w Polsce*, w: *200-lecie Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 2001, ss. 27–42. 23. *Przyczynek do historii pojęcia prawdy: Protagoras, Demokryt i Tukidydes*, w: *Rozum w*

mokryt i Tukidydes, w: *Rozum w dziejach. Księga Jubileuszowa Profesora Ryszarda Panasiuka*, pod red. W. Glinkowskiego, A. Nowaczyka i J. Piórczyńskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001, ss. 33–42. 24. The Rise of Many-Valued Logic in Poland, w: *Zwischen traditioneller und moderner Logik. Nichtklassische Ansätze*, hrs. von M. Stöckler, Mentis, Paderborn 2001, ss. 193–204. 25. Uwagi w sprawie miejsca nauki polskiej w świecie, *Prakseologia* 141(2001), ss. 125–140. 26. Rationalism and Irrationalism: The Case of Poland, w: *Rationality and Irrationality/Rationalität und Irrationalität*, ed. by B. Brogaard and B. Smith, Öbvähtp, Wien 2001, ss. 390–405. 27. Prawo i ustawa, *Studia Juridica Agraria* II(2001), ss. 218–225. 28. Powstanie logiki matematycznej w Polsce, w: *Recepcja w Polsce nowych kierunków i teorii naukowych*, pod red. A. Strzałkowskiego, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2001, ss. 63–85. 29. Wprowadzenie, w: H. L. A. Hart, *Eseje z filozofii prawa*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001, ss. VII–XXVI. 30. Logical Consequence and the Limits of First-Order Logic, w: *Language, Mind and Mathematics*, ed. by H. Świączkowska, The Chair of Logic, Informatics and Philosophy of Science, University of Białystok, Białystok 2001, ss. 21–340. 31. Tadeusz Kotarbiński – Reism and Science, w: *Polish Philosophers of Science and Nature in the 20TH Century*, ed. by W. Krajewski, Rodopi, Amsterdam 2001, ss. 47–51. 32. Izydora Dąmbska – Between Conventionalism and Realism, *ibidem*, ss. 107–111. 33. Klemens Szaniawski – Rationality and Statistical Methods, *ibidem*, ss. 169–172. 34. Metatheory of Logics and the Characterization Problem, w: *A Companion to Philosophical Logic*, ed. by D. Jacquette, Blackwell Publishing, Oxford 2002, ss. 319–331. 35. From Intentionality to Formal Semantics (From Twardowski to Tarski), *Erkenntnis* 56(2002), ss. 9–27. 36. Czy grozi nam postfilozofia?, w: *Po co filozofia współczesnemu człowiekowi?*, pod red. N. Olszewskiej, R. Chymkowskiego i J. Macha, Liber, Warszawa 2002, ss. 167–173. 37. Profesje prawnicze w państwie prawa, w: *Notariusz w polskim systemie prawa*, Wydawnictwo Ratio, Kraków 2002, ss. 27–47.

Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

I

American Philosophical Quarterly, 38 (2001) nr 4. RICHMOND A.: Time-travel fictions and philosophy; THOMASSON A. L.: Ontological minimalism; CONN Ch.: Chisholm, internalism, and knowing that one knows; HETHERINGTON S.: Deathly harm; PORTMORE D. W.: Can an act-consequentialist theory be agent relative?.

II

Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 25 (2000) nr 1-3. SIMON J.: Hegels Begriff der Philosophie als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ und das Problem einer vergleichenden Philosophie (nr 1); ABEL G.: Probleme und Perspektiven der Gegenwartsphilosophie (nr 1); KONERSMANN R.: Aktualität als philosophisches Problem (nr 1); STEKELER-WEITHOFER P.: Die Eule der Minerva oder: die Macht der Reflexion (nr 1); SCHNÄDELBACH H.: Phänomenologie und Sprachanalyse (nr 1); POSER H.: Perspektiven einer Philosophie der Technik (nr 1); LÜBBE H.: Technokratie: politische und wirtschaftliche Schicksale einer philosophischen Idee (nr 1); PÖGGELER O.: Mozart zwischen Hegel und Kierkegaard (nr 1); HÜBNER K.: Religiöse Aspekte von Heideggers Existenzialanalyse (nr 2); KAUFMANN M.: Wie gegründet ist Kants Hoffnung auf Frieden im Jahr 2000? (nr 2); RINDERLE P.: Montesquieus liberaler Republikanismus (nr 2); KNELL S.: Die normativistische Wende der analytischen Philosophie: zu Robert Brandoms Theorie begrifflichen Gehalts und diskursiver Praxis (nr 2); KAUFMANN M.: Kein ewiger Friede für Kant: ein Rückblick auf einige Literatur zu 200 Jahren *Zum ewigen Frieden* (nr 2); PETRUS K.: Behauptung (nr 2); MAJETSCHAK S.: Individualität und Staatlichkeit: Wilhelm von Humboldts Begründung des

liberalen Rechtsstaates (nr 2); HOFFMANN Th. S.: Was ist philosophische Theologie?: der „Gott der Philosophen“ und das Geschick der Säkularität (nr 3); KOUBA P.: Der Sinn der Anwesenheit (nr 3); HORN Ch.: Wie hätte eine Philosophie des gelingenden Lebens unter Gegenwartsbedingungen auszusehen? (nr 3); GOLDSTEIN J.: Jenseits der Geschichtsphilosophie: neue Literatur zur historischen Vernunft (nr 3); SCHUPP F.: *In labyrinth cogitandi*: anlässlich des Erscheinens von Band 4 der *Philosophischen Schriften* von G. W. Leibniz (nr 3).

III

Archiv für Geschichte der Philosophie, 72 (2000) nr 1-3. SCHÄFER Ch.: Das Dilemma der neuplatonischen Theodizee: Versuch einer Lösung (nr 1); MURPHY M. C.: Hobbes on the evil of death (nr 1); BETT R.: Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic (nr 1); SZAIF J.: Platon über Wahrheit und Kohärenz (nr 2); BRENNAN T.: Reservation in Stoic ethics (nr 2); SCHMITTER A. M.: The wax and I: perceptibility and modality in the second Meditation (nr 2); FRIEDMAN M. L.: Logical form and the order of nature: comments on Béatrice Longuenesse's *Kant and the capacity to judge* (nr 2); MORRISON D.: On the alleged historical reliability of Plato's apology (nr 3); KINNAMANN T.: Symbolism and cognition in general in Kant's *Critique of judgment* (nr 3); FERRINI C.: Testing the limits of mechanical explanation in Kant's pre-critical writings (nr 3); BALABAN O.: The bidimensionality of mind: essence and existence in Kant and Hegel (nr 3).

IV

Archives de Philosophie, 63 (2000) nr 1-3. MARGEL S.: *Mendacium est fabula* ou le droit

de mentir par aveu d'innocence: J. J. Rousseau: de la *IVe Promenade* à l'exergue des *Confessions* (nr 1); BILLOUET P.: Théologie kantienne et théologie critique (nr 1); BERNER C.: Dieu et l'aperception transcendante (Schleiermacher) (nr 1); JERVELINO D.: Herméneutique et traduction: l'autre, l'étranger, l'hôte (nr 1); TERTULLIAN N.: Un hégélien roumain (nr 1); Nr 1: Philosophie et religion: LABARRIÈRE P. J.: Présentation; LADRIÈRE J.: L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime: religion et sciences; DASTUR F.: Le „die extrême” de la phénoménologie: Husserl et Heidegger; LARDIE J. M.: La vérité dialectique de la religion; LAUX H.: La raison mystique; GREISCH J.: La religion et les religions; LÉCRIVAIN P.: Faire de l'histoire et de la théologie avec Michel de Certeau; CALVEZ J. Y.: Philosophie et religion chez Gaston Fessard; PETITDEMANGE G.: Les obscurs chemins du désir: sur la philosophie de Georges Morel; CHALIER C.: Sur la philosophie d'Emmanuel Lévinas; PAREYDT L., RICOEUR P.: Comprendre ce que l'on croit, agir ou l'on est; Nr 3: Philosophie et politique: ZARKA Y. C.: Politique et fiction; MICHAUD Y.: Identité et politique: réflexions sur les projections humaines; WEINSTOCK D.: Démocratie et délibération; LEIBOWICZ A.: Le droit international et la guerre aujourd'hui; KARSENTI B.: Le problème des sciences humaines: Comte, Durkheim, Lévi-Strauss; ROMANO C.: Liberté sartrienne ou le rêve d'Adam; GUIBAL F.: La question du droit dans la pensée d'É. Weil.

V

Ethics, 111 (2000/2001) nr 4. BUCHANAN A.: From Nuremberg to Kosovo: the morality of illegal international legal reform; RISE M.: Arrow's theorem, indeterminacy, and multiplicity reconsidered; WELLMANN Ch. H.: Toward a liberal theory of political obligation; MASON A.: Equality of opportunity, old and new; COONS Ch.: Wellmann's „reductive” justifications for redistributive policies that favor compatriots.

VI

Journal of Philosophical Logic, 30 (2001) nr 4-6. LEITGEB H.: Truth as translation. Part A-B

(nr 4); AZZOUNI J.: Truth via anaphorically unrestricted quantifiers (nr 4); STEPHANOU Y.: Indexed actuality (nr 4); HUMBERSTONE L.: The pleasures of anticipation: enriching intuitionistic logic (nr 5); LANCE M.: The logical structure of linguistic commitment III: Brandomian scorekeeping and incompatibility (nr 5); McCALL S.: Axiomatic quantum theory (nr 5); ARLÓ-COSTA H., THOMASON H.: Iterative probability kinematics (nr 5); ZHANG D., FOO N.: Infinitary belief revision (nr 6); STURM H., WOLTER F.: First-order expressivity for S5-models: modal vs. two-sorted languages (nr 6); ARMOUR-GARB B., BEALL J. C.: Can deflationists be dialetheists? (nr 6); ROBERTS T. S.: Some thoughts about the hardest logic puzzle ever (nr 6); GOLDFARB W.: First-order Frege theory is undecidable (nr 6).

VII

Kant-Studien, 91 (2000) nr 1-4. SCHNEIDERS W.: Ein vergessenes Kant-Porträt (nr 1); TIMMERMANN J.: Warum scheint transzendente Freiheit absurd?: eine Notiz zum Beweis für die Antithese der 3. Antinomie (nr 1); HARBISON W.: Self-improvement, beneficence, and the law of nature formula (nr 1); McNAIR T.: Universal necessity and contradictions in conception (nr 1); GILLROY J. M.: Making public choices: Kant's justice from autonomy as an alternative to Rawls' justice as fairness (nr 1); BIRD G. H.: The paralogisms and Kant's account of psychology (nr 2); CHIURAZZI G.: Schématisme et modalité: la doctrine kantienne du schématisme comme thématization de la dimension analogico-expérimentale de la connaissance (nr 2); FORGIE J. W.: Kant and Frege: existence as second-level-property (nr 2); LOTTER M. S.: Das individuelle Gesetz: zu Simmels Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie (nr 2); LYNE I.: Rickert and Heidegger: on the value of everyday objects (nr 2); CAIMI M.: Einige Bemerkungen über die metaphysische Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* (nr 3); RESCHER N.: Kant on the limits and prospects of philosophy: Kant and the metaphysics of virtual Reality (nr 3); MARINA J.: Making sense of Kant's highest good (nr 3); CHARLES S.: De l'utilisation critique d'un exemple monétaire en philosophie: Kant face

à Buffier (nr 3); GRONDIN J.: Zur Phänomenologie des moralischen „Gesetzes“: das kontemplative Motiv der Erhebung in Kants praktischer Metaphysik (nr 4); HERRERA L.: Kant on the moral Triebfeder (nr 4); EDWARDS J.: Egoism and formalism of Kant's moral philosophy (nr 4); BABIC J.: Die Pflicht, nicht zu lügen: eine vollkommene, jedoch nicht auch juristische Pflicht (nr 4); BAUMGARTEN H. U.: Das Böse bei Schelling (nr 4).

VIII

Mind110 (2001) nr 440. GRAFF D.: Phenomenal continua and the sorites; JESHION R.: Frege's notions of self-evidence; McDERMOTT M.: Quine's holism and functionalist holism; MCGREW T., MCGREW L., VESTRUP E.: Probabilities and the fine-tuning argument: a sceptical view.

IX

Revue Internationale de Philosophie, 55 (2001). Nr 1: Alain: BOURGNE R.: Les dernières lectures de Balzac et de Hegel par Alain: (rapports de la littérature et de la philosophie chez Alain); CARUANA V.: Les miracles de la volonté; KAMIYA M.: Alain, lecteur d'Homère; LETERRE T.: Alain, les sciences et ses contempo-

rains; PASCAL G.: Alain, le philosophe; WETZEL M.: L'empêcheur de mentir; COMTESPONVILLE A.: Le philosophe contre les pouvoir: (la philosophie politique d'Alain).

X

Revue Philosophique de Louvain, 98 (2000) nr 3-4. GHINS M.: Présentation de Bas van Fraassen (nr 3); FRAASSEN B. van: La fin de l'empirisme (nr 3); RAUZDUEL R.: Homme, destiné, providence dans l'histoire byzantine (IXe - XIe siècles) (nr 3); VETÖ M.: Les métamorphoses de la causalité dans la logique de Hegel (nr 3); HENNAUX J. M.: Alexis Bertrand, professeur de philosophie du jeune Blondel (nr 3); BIRNBACHER D.: Wittgenstein et la musique (nr 3); SANKEY H.: Est-il rationnel de chercher la vérité (nr 3); GUÉRIT J. M.: L'évaluation neurophysiologique de la conscience chez le patient comateux ou végétatif (nr 4); SERON X.: La conscience et ses altérations en neuropsychologie (nr 4); FELTZ B.: L'inné et l'acquis dans les neurosciences contemporains (nr 4); DEDEURWAERDE T.: Le renversement cognitiviste et les théories de la conscience (nr 4); LEYENS S.: La conscience imaginée: sur l'émanatisme de Daniel Dennett (nr 4); DUPUIS M.: Conscience et imagination de l'autre (nr 4).

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)

Aleksandrowicz J. W.: Psychoterapia a filozofia. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 5–17. Sum.

Bialecka A.: Filozofia siedemdziesiąt lat po „Das literarische Kunstwerk” Romana Ingardena: sprawozdanie z konferencji w Toruniu (17–18 kwietnia 1999 r.) – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 153–160.

Człowiek i kultury: liber amicorum: studia poświęcone profesorowi Mirosławowi Nowackowi. Red. Z. Stachowski. Warszawa: Pol. Tow. Religiozn., 2001 – 421 s.

Debata: filozofia i arbitralność: [wypow.]. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 165–299. [Na marginesie książki J. Niżnika „Arbitralność filozofii”].

Gutowski P., Szubka T.: Analiza, obiektywność, realizm: czym jest filozofia analityczna? – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 5–15. Sum.

Habilitacje w dziedzinie filozofii – 1999: autoreferaty. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 243–293.

Hartman J.: Techniki metafizologii. Kraków: „Aureus”, 2001 – 283 s.

Kołakowski L.: Mini-wykłady o maxi-sprawach. Seria 3 i ostatnia. Kraków: „Znak”, 2000 – 100 s.

Krajewski W.: The philosophy olimpiad for high school students. – *Dialog. a. Univers.* 2000 nr 11 s. 107–110.

Mackiewicz W.: Polskie instytucje filozoficzne po 1945 roku: (stan organizacyjny w roku akademickim 1999/2000). – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 198–228.

Reakcje środowiska filozoficznego na decyzję Ministra Edukacji Narodowej o skreśleniu filozofii z programów nauczania w szkole średniej. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 78–83.

Siemianowski A.: Filozofia i polityka. – *Stud. Gnes.* 14 (2000) s. 333–340.

Sztumski W.: Recentywność i intercyjność filozofii. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 147–158. Sum.; Zsfg.

Szulińska J.: Eckharta Ruschmanna „Doradztwo filozoficzne” [oraz] Ruschmann E.: Doradztwo filozoficzne: (fragm. Wstępu). Tł. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 219–240.

Wizerunki filozofów i humanistów polskich: wiek XX. Red. Jan Szmyd. Kraków: Wydaw. Edukacyjne, 2000 – 442 s.

Złota księga Wydziału Filozoficznego. Red. J. Miklaszewska, J. Mizera. Kraków: Księg. Akad., 2000 – 450 s. (Złote Księgi Uniwersytetu Jagiellońskiego).

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Aristoteles: Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament. Przekł., wst. i koment. M. Chigerowa [et al.]. Warszawa: PWN, 2001 – 975 s. (Dzieła wszystkie / Aristoteles; t. 6).

Berdaev N. A.: Głoszę wolność: wybór pism. Wybór, wstęp i przekł. H. Paprocki. Warszawa: Fund. „Aletheia”, 1999 – 276 s.

Foucault M.: Filozofia, historia, polityka: wybór pism. Tł. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa: PWN, 2000 – 322 s.

Habermas J.: Filozoficzny dyskurs. Przekł. M. Łukasiewicz. Kraków: „Universitas”, 2000 – 437 s. (Horyzonty Nowoczesności: teoria – literatura – kultura; 9).

Husserl E.: Badania filozoficzne. t. 2: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Przekł., wstępem i przyp. opatrz. J. Sidorek. Warszawa: PWN, 2000 – LXXI, 686 + XV, 318 s. (Biblioteka Klasyków Filozofii).

Maimonides: Rabi Mossei Aegyptii „De perfectione hominis”. Varsaviensium: Institutum Thomisticum PP. Dominicanorum, 1997 – XII, [2] s.

Plotinus: Enneady: I–III. Przel. i wstępem poprz. A. Krokiewicz. Warszawa: „Akme”, 2000 – 365 s. (Biblioteka Filozofii Klasycznej).

Robert Grosseteste: O jedynej formie wszystkiego. Tł. T. Bazylczuk, A. Wujek. – *Seminare* 16 (2000) s. 623–627.

Wszystko to ze zdziwienia: antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku. Wybór, oprac. i wstęp E. Jung-Palczewska. Warszawa: PWN, 2000 – LI, 399 s.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Andrzejuk A.: Male vademecum tomizmu: wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasza z Ak-

winu. Przedm. M. Gogacz. Warszawa: „Navo”; Londyn: „Veritas”, 1999 – 128 s.

Demiński B.: U źródeł greckiego racjonalizmu. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 21–28. Sum.; Zsfg.

Filipowska A.: Kierunki hermeneutyki – od Schleiermachera do Ricoeura. – *Litteraria* 31 (2000) s. 193–207. Sum.

Holówka J.: Doctrina multiplex, veritas una. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 301–314. [Omówienie książki W. Tatariewiczza „Spór o Platona”].

Jarco J.: Czeska filozofia lat 90. – *Nauki Hum.* 5 (2000) s. 259–261.

Jaworski W.: Filozofia praktyczna i legalizm: (Józef Emanuel Jankowski i jego wykłady filozofii Kanta). – *Koniec Wieku* 16 (2000) s. 6–27.

Kucharczyk J.: Pojęcie „lekton” [gr.] w filozofii stoików. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 83–97. Sum.; Zsfg.

Kukiewicz Z.: Polemika między awerroistami paryskimi XIV wieku: Jan z Janduno i Maino z Mediolanu. – *Biul. Bibl. Jag.* 1999 nr 1/2 s. 31–44. Sum.

Likus E., Stopa A.: Kazimierz Twardowski i Szkoła Lwowsko-Warszawska: bibliografia przedmiotowa. Warszawa: Bibl. Wydz. Filoz. i Socjol. UW, 2000 – 18 s.

Mörchen H.: Władza i panowanie u Heideggera i Adorna. Przel. M. Herer, R. Marszałek. Warszawa: „Oficyna Naukowa”, 1999 – XV, 287 s. (Terminus; 18).

Niebrój K.: Rozwinięcie tezy Protagorasa w filozofii kulturalistycznej Znanickiego. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 53–68. Sum.; Zsfg.

Noras A. J.: Gottfried Martin w sporze o filozofię Kanta. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 205–222. Sum.; Zsfg.

Plezia M.: Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cyserona: studia i szkice. Oprac. B. Brzuska. Warszawa: Ośrodek Badań nad Tradycją An-

tyczną w Polsce... UW, 2000 – 254 s.

Polanowska B.: The search for the self in an experience of the finite and the infinite in the work of Soren Kierkegaard and Stanislaw Ignacy Witkiewicz. – *Slav. Occid.* 57 (2000) s. 207–217. Streszcz.

Raube S.: Filozoficzna apologetyka platońskiej szkoły z Cambridge. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 117–128. Sum.; Zsfg.

Siemek M. J.: Logos jako dialogos: greckie źródła intersubiektywnej racjonalności. – *Principia* 27/28 (2000) s. 75–98.

W kręgu filozofii klasycznej. Red. B. Dembiński. Katowice: Wydaw. Uniw. Śl., 2000 – 247 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; nr 1919).

Walther H.: Biedermann i wizjonerzy: o recepcji Feuerbacha u Nietzschego i Wagnera. Tł. – *Principia* 27/28 (2000) s. 313–323.

Zbrzezny A.: Kilka uwag o polemikach Karłowicza z Przesławnymi Mężami. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 339–348.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Bauman Z.: Ponowoczesność jako źródło cierpień. Warszawa: „Sic!”, 2000 – 387 s. (Spojrzenia: literatura postmodernizmu).

Bronk A., Majdański S.: Kategoria dziejowości w hermeneutyce i w filozofii klasycznej. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 2 s. 91–105. Zsfg.

Burszta W. J., Kuligowski W.: Dlaczego kościół nie wstaje: ponowoczesne pejzaże kultury. Wstęp Z. Bauman. Warszawa: „Sic!”, 1999 – 215 s. (Spojrzenia: literatura postmodernizmu).

Deleuze G.: Abecadło. Cz. 1. Rozm. przepr. C. Pamet. Tł. – *PAL Prz. Artyst.–Lit.* 2000 nr 11 s. 11–18.

Plużański T.: Multi-dimensional dialogic as the

key to universalism. – *Dialog a. Univers.* 2000 nr 11 s. 57–66.

Seifert J.: „Diligere veritatem omnem et in omnibus” a idea szkoły lubelsko-liechtensteińskiej. Tł. – *Rocz. Filoz.* 1995/1996 z. 2 s. 5–36.

Sępczyńska D.: Modernistyczne przepisanie postmodernizmu. – *Hum. i Przyrodzn.* 6 (2000) s. 61–76. Sum.

Siemek M. J.: Two models of dialogue. Tł. z pol. – *Dialog a. Univers.* 2000 nr 11 s. 37–55.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Marciszewski W.: Kazimierz Ajdukiewicz i polski spór o uniwiersalia. Tł. z ang. – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 5–13.

Kamiński A. A.: Pożegnanie z filozofią: Bakunin w Szwajcarii (1843–1844). – *Nauki Hum.* 5 (2000) s. 39–48. Sum.

Weksler-Waszkineł R. J.: Spór o interpretację testamentu Bergsona. – *Rocz. Filoz.* 1995/1996 z. 2 s. 69–96. RÉS.

Glinkowski W. P.: Dialog jako filozofia czyli o realności Buberowskiego pomiędzy. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 294–306. Zsfg.

Hetmański M.: Zdzisław Cackowski. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 94–107. Bibliogr.; Sum.

Kozłowski M.: Michel Foucault – badanie historyczne a dyskurs emancypacyjny. Cz. 2. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 147–164. Sum.

Marszałek R.: Słownik terminów polskiego przekładu Wprowadzenia do metafizyki Martina Heideggera. Warszawa: „Semper”, 2001 – 50 s. (Materiały i Studia Wydawnictwa Naukowego „Semper”; z. 4).

Łaciak P.: Husserl a idea materialnego a priori. – *Principia* 27/28 (2000) s. 127–146.

- Ogrodnik B.:** Ingarden. Warszawa: „Wiedza Powszechna”, 2000 – 339 s. (Myśli i Ludzie).
- Żegleń U.:** Stanisław Kamiński. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 108–119. Bibliogr.; Sum.
- Pelc J.:** Nad trumną Janusza Krajewskiego. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 279–282.
- Słomski W.:** Władysław Krajewski. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 120–138. Bibliogr.; Sum.
- Dembińska-Siury D., Górniak A.:** Jan Legowicz. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 139–157. Bibliogr.; Sum.,
- Michalek T.:** Jacques'a Maritaina koncepcja „szóstej drogi”. – *Rocz. Filoz.* 1995/1996 z. 2 s. 135–159.
- Tittenbrun J.:** Alienacja w myśli Karola Marksa. – *Principia* 27/28 (2000) s. 325–348.
- Zawadzki A.:** „Przywrócenie życia słowom”: pisarstwo filozoficzne Bolesława Micińskiego. – *Principia* 27/28 (2000) s. 247–269.
- Gasché R.:** Widma Nietzschego. Tł. – *Teksty Drugie* 2000 nr 5 s. 187–196.
- Gromadzki S.:** Sto lat polskiej recepcji Nietzschego. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 330–338.
- Müller-Lauter W.:** Nietzschego nauka o woli mocy. Cz. 2. Tł. z niem. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 16–37.
- Łukaczyński J.:** Jubileusz Profesora Andrzeja Nowickiego. – *Nauki Hum.* 5 (2000) s. 104–119. Sum.
- Kubok D.:** „Prooimion” Parmenidesa. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 29–41. Sum.; Zsfg.
- Studen S., Okła W.:** Profesor Zenomena Płużek – uczonec, badacz, nauczyciel. – *Rocz. Filoz.* 1997 z. 4 s. 5–25. Sum.
- Maciaszek J.:** Behawioryzm, nominalizm i niedeterminowanie przekładu u Quine'a. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2000 nr 2s. 91–112. Sum.
- Leszczyński D.:** Podmiot, historia, krytyka: uwagi o filozofii Alaina Renauta. – *Principia* 27/28 (2000) s. 231–246.
- Patyk R.:** Bertrand Russell – sceptyk czy nudziarz?: przypadek Russelowskiej eseistyki popularnej. – *Opcje* 2000 nr 6 s. 69–74.
- Piecuch Cz.:** Władysław Stróżewski. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 158–176. Bibliogr.; Sum.
- Gut P.:** Stefan Swieżawski. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 177–197. Bibliogr.; Sum.
- Sawicki A.:** Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa. Kraków: „Nomos”, 2000 – 281 s.
- Kolakowski L.:** Józef Tischner: [nekr.]. – *Dialog a. Univers.* 2000 nr 9/10 s. 127–129.
- Kuczyński J.:** Józef Tischner (1931–2000): dialogue in Earth – the synergy of Christianity and terrorism. – *Dialog a. Univers.* 2000 nr 9/10 s. 123–124.
- Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna: studium teorii przestrzeni Józefa Tischnera.** Zielona Góra: „Gest”, 2000 – 133 s.
- Manikowski M.:** Powstanie i rozwój wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. – *Orbis Ling.* 14 (1999) s. 261–274.
- Bobryk J.:** Czego mogą się nauczyć od Władysława Witwickiego współcześni psychologowie? – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 131–143. Sum.
- Rzepa T.:** Jeden z epistolarnych portretów Władysława Witwickiego [oraz: Witwicki W.: Listy do Kazimierzy Bańkowskiej]. – *Psyche* 4 (2000) s. 29–48.
- Rzepa T.:** Władysława Witwickiego psychologia zaprzepaszczonych szans. – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 119–130. Sum.
- Woleński J.:** Władysław Witwicki jako filozof. – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 145–151. Sum.

Olesiński D.: Program filozofii Zenona z Elei jako refutacja wielości. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 43–52. Sum.; Zsfg.

Jagłowski M.: Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.–Mazur., 2000 – 292 s.

Ontologia i metafizyka
(Ontology. Metaphysics)

Bańka J.: An open ontology in recentivism: prolegomena to a recentivist ontology. Katowice: Uniw. Śl., 2000 – 161 s.

Bańka J.: Przeniesienie Pierwszego na Byt Pierwszy w „Dziewiętnicach” Plotyna. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 9–19. Sum.; Zsfg.

Bańka J. S.: Nauka o prawdzie Arystotelesa: podstawa ontologicznej jedności syntezy kategoryjalnej. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 69–76. Sum.; Zsfg.

Besler G.: Metafizyka Petera Frederica Strawsona. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 129–144. Sum.; Zsfg.

Gurczyńska K.: Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina. Lublin: Wydaw. UMCS, 2000 – 143 s.

Hartmann N.: Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?: przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach. Tl. – *Principia* 27/28 (2000) s. 7–63. [Fragm. książki „Kleinere Schriften”].

Kornecki M.: Pytania o filokryptologię. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 365–382. Sum.; Zsfg. [Polemika z art.: **Bańka J. S.:** Ontologiczna możliwość prawdziwości – adequatio... tamże 17 (1999) s. 53–60].

Lipszyc A.: Między gnostycyzmem a dialogizmem: kwestia stworzenia jako przedmiot rozbieżności w myśli żydowskiej XX w. – *Principia* 27/28 (2000) s. 291–312.

Maryniarczyk A.: Zeszyty z metafizyki 3: Realistyczna interpretacja rzeczywistości. Lublin: SITA Pol. Tow. Tomasza z Akwinu, 1999 – 133 s.

Mroczkowski I.: Heideggera interpretacja zła. – *Rocz. Teol. (Lub.)* 1998 z. 3 s. 127–137. Sum.

Noras A. J.: Nicolai Hartmann i marburczycy: znaczenie pracy „Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?” – *Principia* 27/28 (2000) s. 65–73.

Ocieczek W.: Koncepcja czasu w filozofii Claude’a Lévi-Straussa. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 355–364. Sum.; Zsfg.

Surzyn J.: Początek sporu o realną różnicę pomiędzy istotą a istnieniem: stanowisko Idziego Rzymianina. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 99–116. Sum.; Zsfg.

Teoria poznania
(Epistemology)

Chrudzimski A.: Późna teoria intencjonalności Brentana. – *Principia* 27/28 (2000) s. 99–125.

Duch W.: Jaka teoria umysłu w pełni nas zadowolili? – *Kognit. i Media w Eduk.* 2000 nr 1/2 s. 29–53. Sum.

Gokieli M.: Analityczność w „Dwóch dogmatach empiryzmu” [Quine’a]. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 137–146. Sum.

Grobler A.: Uteoretyzowanie, relatywizm i prawda. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 37–45. Sum.

Heflik W.: Bertrand Russell o sędzie i prawdzie. – *Principia* 27/28 (2000) s. 209–227.

Judycki S.: Idealizm i spirytualizm. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 85–105. Sum.

Judycki S.: Transkausalna determinacja i dualizm. – *Kognit. i Media w Eduk.* 2000 nr 1/2 s. 73–83. Sum.

Koj L.: Realność. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 123–136. Sum.

Łagosz M.: Sensualizm i tak zwana brzytwa Ockhama. – *Principia* 27/28 (2000) s. 147–169.

Nieświadomość jako kategoria filozoficzna.

- Red. A. Motycka, W. Wrzosek. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2000 – 314 s.
- Poczobut R.:** Sprzeczności doksastyczne a zagadnienie racjonalności przekonań: [fragm. pracy]. – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 61–84. Sum.
- Polus–Rogalska K.:** Geometria oglądu. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 165–170. Sum.; Zsfg.
- Spryszak P.:** Postrzeganie „pośrednie”: analiza wybranych tez „Nowej teorii widzenia” G. Berkeleya. – *Principia* 27/28 (2000) s. 187–208.
- Szymura J.:** O stwierdzaniu faktów. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 47–67. Sum.
- Witek P.:** Który fundamentalizm, który? czyli teoria poznania według Ernesta Gellnera. – *Historyka* 30 (2000) s. 157–175. Sum.
- Zabieglik S.:** Berkeleya teoria widzenia. – *Principia* 27/28 (2000) s. 171–185.
- Żgleń U.:** Intencjonalność a przyczynowość: (problem treści i reprezentacji). – *Kognit. i Media w Eduk.* 2000 nr 1/2 s. 55–72. Sum.
- Ziemińska R.:** Antyrealizm i deflacionizm a pojęcie prawdy. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 69–84. Sum.
- Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)
- Boczar J.:** Metodologiczne implikacje założeniowości w nauce. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 183–189. Sum.; Zsfg.
- Egiert R.:** Parafrazy idealizacyjne: analiza metodologiczna szkoły w Groningen. Poznań: Fund. Humaniora, 2000 – 152 s.
- Kokowski M.:** Dzieje epicykliczno–deferencjalnej teorii ruchu Księżyca a hipotetyczno–dedukcyjna metoda myślenia korespondencyjnego. – *Kwart. Hist. Nauki* 2000 nr 3/4 s. 77–108. Sum.
- Sady W.:** Poznawczy status praw logiki w „Traktacie logiczno–filozoficznym”. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 27–36. Sum.
- Siemianowski A.:** O filozofii nauki I. Newtona. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 5–15.
- Uniszewska A.:** Perspektywy i możliwości rozwoju dowolnej teorii racjonalistycznej (w tym teorii lingwistycznej) w świetle diagnozy stanu nauk przedstawionej w „Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej” Edmunda Husserla. – *Orbis Ling.* 14 (1999) s. 247–260. Sum.
- Żurek M.:** O metametodologicznych osobliwościach nauk społecznych w kontekście sporu pomiędzy realizmem a empiryzmem. – *Principia* 27/28 (2000) s. 271–290.
- Logika i metodologia.
Semiotyka
(Logic. Methodology. Semiotics)
- Chrudzimski A.:** Semantyka uprzywilejowanego dostępu. – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 85–102. Sum.
- Ciuciura J.:** Filozoficzne i logiczne problemy w logikach tolerujących sprzeczność: systemy logiki dyskusyjnej. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2000 nr 2 s. 25–34. Sum.
- Faryno J.:** Semiotyka tartusko–moskiewska w Polsce (1960–2000): (materiały do bibliografii). – *Stud. Lit. Pol.–Slav.* 5 (2000) s. 493–511. [Tekst również w jęz. ros.].
- Indrzejczak A.:** Zagadnienie modalności w logice. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2000 nr 2 s. 7–23. Sum.
- Jabłonka J.:** O sprzecznościach w rozmowie. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 171–182. Sum.; Zsfg.
- Język współczesnej humanistyki.** Red. J. Pelc. Warszawa: „Znak. Język. Rzeczywistość”, 2000 – 344 s. (Biblioteka Myśli Semiotycznej; 46).
- Kaczmarek J.:** Przyczynek do badania analityczności sądów. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2000 nr 2 s. 77–89. Sum.
- Leśniewski S.:** Podstawy ogólnej teorii mnogości. Cz. 1. – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 173–208.

Nowak M.: Złożone akty illokucyjne. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2000 nr 2 s. 35–75. Sum.

Tarski A.: Letter to rev. Józef Bocheński. – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 209–211.

Woleński J.: Realizm, antyrealizm i logika. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 2 s. 17–26. Sum.

Psychologia (Psychology)

Barański J.: Melancholia: między dewiacją psychiczną a nastrojem intelektualnym. – *Nauki Hum.* 5 (2000) s. 13–24. Sum.

Bielik–Robson A.: Wolność: spełniona zależność: psychoanalityczna wykładnia pojęcia uwarunkowania. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 93–107. Sum.

Brzezińska A.: Społeczna psychologia rozwoju. Warszawa: „Scholar”, 2000 – 296 s. (Wykłady z Psychologii; t. 3).

Brzeziński J.: Badania eksperymentalne w psychologii i pedagogice. Warszawa: „Scholar”, 2000 – 280 s. (Wykłady z Psychologii; t. 1).

Buksik D.: Wybrane psychologiczne teorie cech osobowości. – *Seminare* 16 (2000) s. 191–206. Sum.

Dybel P.: Podmiot nieświadomości: pojęcie podmiotu w psychoanalizie Jacques'a Lacana na tle tradycji filozofii kartezjańskiej. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 109–123. Sum.

Dzikanowski Cz.: Wgląd. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 25–29. Sum. [Psychoanaliza].

Easthope A.: Lacanowska interpretacja Kartezjusza. Tł. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 125–136. Sum.

Etyczne dylematy psychologii. Red. J. Brzeziński, M. Toeplitz–Winiewska. Poznań: Fund. Humaniora, 2000 – 306 s. (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie).

Femiak T.: O Chwistka teorii wielości rzeczywistości z punktu widzenia psychologii poz-

nawczej. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 307–329. Sum.

Flader D.: O roli metafory w języku teoretycznym Z. Freuda. Tł. z jęz. niem. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 137–147.

Haase U.: Fenomenologia i psychoanaliza. Tł. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 149–165. Sum.

Jaworski R.: Przebaczenie jako psychologiczna strategia radzenia sobie z poczuciem krzywdy. – *Eduk. Doros.* 2000 nr 3 s. 35–46. Zsfg.; Sum.

Kalemba Z.: Dwie koncepcje ludzkiej psychiki, czyli czego nas uczy historia pewnej miłości do trochę zezowatej dziewczynki. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 265–270. Sum.

Kobierzycki T.: O postrzeganiu wzruszeń ludzkich. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 185–194. Sum.

Lis–Turlejska M.: Konsekwencje psychologiczne traumatycznego stresu – teoria psychodynamiczna Roberta J. Liftona. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 195–204. Sum.

Nęcka E.: Pobudzenie intelektu: zarys formalnej teorii inteligencji. Kraków: „Universitas”, 2000 – 205 s.

Ożarowska M.: Co czyni życie szczęśliwym?: z badań nad podmiotową pomyślnością. – *Pr. Nauk. WSP Częst. Psychol.* 8 (2000) s. 131–138. Sum.

Orwid M., Widelska K.: Wspólna przestrzeń: spotkanie i dialog w psychoterapii, pokrewieństwa z filozofią dialogu. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 37–45. Sum.

Rosińska Z.: Psychoterapia – graniczny przypadek hermeneutyki. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 47–59. Sum.

Rosner K.: Pojęcie narracji we współczesnych reinterpretacjach psychoanalizy Freuda (Roy Schafer, Donald P. Spence). – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 205–218. Sum.

Rzechowska E.: Pojęcie strefy najbliższego

rozwoju poznawczego. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 4 s. 73–96. Sum.

Sokolik Z.: Psychoterapia a psychoanaliza. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 61–70. Sum.

Stachowski R.: Historia współczesnej myśli filozoficznej; od Wundta do czasów najnowszych. Warszawa: „Scholar”, 2000 – 318 s. (Wykłady z Psychologii; t. 4).

Szałek P.: Wilhelm Reich i Melania Klein: dwie perspektywy psychoterapeutyczne. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 71–89. Sum.

Trempala J.: Modele rozwoju psychicznego: czas i zmiana. Bydgoszcz: Wyd. Uczeln. Akad. Bydg., 2000 – 235 s.

Uchnast Z.: Reinterpretacja założeń psychologii postaci: od modelu całości jako symbolicznej figury do modelu całości naturalnej jako ekosystemu. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 4 s. 33–71. Sum.

Walesa Cz.: Psychologiczna analiza zmian w rozwoju religijności człowieka. – *Rocz. Filoz.* 1997 z. 4 s. 109–132. Sum.

Zaleski Z.: Niepokój przyszłościowy: pojęcie i narzędzie pomiaru. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 191–197. Sum.

Ziemiński P.: Trzy uwagi na marginesie rozprawy Kazimierza Twardowskiego „Psychologia wobec fizjologii i filozofii”. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 241–251. Sum.

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

Bakke M.: Ciało otwarte: filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności. Poznań: Wydaw. Nauk. Inst. Filoz. UAM, 2000 – 182 s. (Pisma Filozoficzne; t. 72).

Benisz H.: O kondycji bytu ludzkiego: koncepcja człowieka, jego losu i życiowych wartości w filozofii Artura Schopenhauera. – *Rocz. Nauk. AWF Warsz.* 39 (2000) s. 3–18. Sum.

Bielik–Robson A.: Inna nowoczesność: pytania o współczesną formułę duchowości. Kraków: “Universitas”, 2000 – 421 s. (Horyzonty Nowoczesności; 7).

Hodge J.: Mała historia ciała: przyczynek do projektu badawczego: czas i ciało. Tł. – *Prz. Filoz.* 2000 nr 3 s. 167–184. Sum.

Kalka K.: Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego w Polsce jako podstawa kształtowania charakteru. Bydgoszcz: Wydaw. Uczeln. Akad. Bydg., 2000 – 360 s.

Karłowicz D.: Arcyparadoks śmierci: męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa. Kraków: „Znak”, 2000 – 315 s.

Panek M.: Koncepcja człowieka w filozofii Gabriela Marcela. – *Śl. Stud. Hist.–Teol.* 33 (2000) s. 191–199. Sum.

Szumera G.: Historyczny zarys refleksji nad jednostką ludzką a Erazma Majewskiego koncepcja człowieka. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 301–316. Sum.; Zsfg.

Winch P.: Czy możemy zrozumieć samych siebie? Tł. – *Rocz. Filoz.* 1995/1996 z. 2 s. 189–201.

Zachariasz A. L.: Sens losu ludzkiego w filozofii anaticznej. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 191–204. Sum.; Zsfg.

Zdybicka Z. J.: Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku. – *Rocz. Filoz.* 1995/1996 z. 2 s. 55–68. Sum.

Aksjologia (Axiology)

Mejbaum W.: Człowiek w świecie wartości. Szczecin: Wydaw. Nauk. Uniw. Szcz., 2000 – 230 s. (Rozprawy i Studia / Uniw. Szczeciński; t. 357).

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Bohdanowicz A.: Peter Singer i jego próby

zmiany paradygmatu etycznego: od etyki godności osoby do etyki interesu. – *Stud. Gnes.* 14 (2000) s. 59–75. Zsfg.

Chyrowicz B.: Czy wolno „kłamać z konieczności”? – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 2 s. 141–160. Sum. [Poglądy św. Tomasza z Akwinu].

Chyrowicz B.: Etyka konsekwencjalna czy konsekwencjalizm w etyce? – *Rocz. Filoz.* 1995/1996 z. 2 s. 161–187. Sum. [O pracy J. Nidy-Rümelina „Kritik des Konsequentialismus”].

Dura A.: Przyczynek do „chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności”. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 257–273. Sum.; Zsfg.

Filozoficzne orientacje w wyborze sensu życia. Red. P. Mazanka. Warszawa: Wydaw. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego, 2000 – 170 s. [Materiały konferencji].

Gajewska G.: Etyczny wymiar interpretacji tekstów. – *Stud. Gnes.* 14 (2000) s. 341–354.

Galewicz W.: O egoizmie Arystotelesa. – *Znak* 2000 nr 11 s. 93–110.

Grzegorzczak A.: In praise of mortality. – *Dialog. a. Univers.* 2000 nr 11 s. 93–97.

Gutowska A.: Eutanazja a etyka: szkic wybranych stanowisk etycznych wobec zagadnienia eutanazji. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 1999 nr 2 s. 73–84.

Krąpiec M. A.: Afirmacja Boga w ludzkiej moralności. – *Rocz. Filoz.* 1995/1996 z. 2 s. 37–48.

Kubka J.: Tradycja utylitaryzmu a wartości moralne w działalności biznesu. – *Zesz. Nauk. Polit. Gdań. Filoz.* 5 (2000) s. 11–20. Sum.

Kubok D.: Wczesnogreckie pojęcie dike w kontekście wybranych współczesnych koncepcji sprawiedliwości. – *Civitas* 4 (2000) s. 61–72.

Kuniński M.: Koncepcja sprawiedliwości Friedricha A. von Hayeka. – *Civitas* 4 (2000) s. 119–132.

Laskowska-Stasiuk J.: O naturze i sensie życia. – *Nauki Hum.* 5 (2000) s. 88–96. Sum.

Lonergan B. J. F.: Możliwość etyki: (fragm. książki). Tł. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 2 s. 55–68. Sum.

Markiewicz B. A.: Sprawiedliwość jako aletheia. – *Civitas* 4 (2000) s. 49–59.

Merecki J.: Pojęcie wyboru podstawowego we współczesnej etyce (Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Josef Fuchs). – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 2 s. 107–126. Zsfg.

Mielec B.: Próba oceny myśli etycznej Emanuela Lévinasa [w] świetle zasad teologii moralnej. Kraków: Wydaw. Nauk. PAT, 2000 – 309 s.

Mroczkowski I.: Zło i grzech: studium filozoficzno-teologiczne. Lublin: Red. Wydaw. KUL, 2000 – 334 s.

Ostasz L.: Kody moralne: analiza z pogranicza psychologii, antropologii i etyki. – *Forum Psychol.* 2000 nr 2 s. 200–212. Sum.

Pacewicz G.: Wszystkiego próbować: etyka dynamiczna Pierre'a Teilharda de Chardin. – *Hum. i Przyrodozn.* 6 (2000) s. 47–59. Sum.

Pawelec A.: Ontologia sprawiedliwości. – *Civitas* 4 (2000) s. 133–143.

Salij J.: Miłość jako warunek sprawiedliwości. – *Civitas* 4 (2000) s. 21–31.

Skudrzyk P.: Wspólnotowość a indywidualizm etyki: MacIntyre, Bauman, Bańka. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 333–353. Sum.; Zsfg.

Stachewicz K.: Etyka prawa naturalnego a etyka wartości: Dietricha von Hildebranda krytyka klasycznej idei prawa naturalnego: [autoref.]. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 237–242.

Szewczyk K.: Dobro, zło i medycyna: filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej. Warszawa: PWN, 2001 – 358 s.

Tolerancja jako wartość i problem edukacyjny. Red. A. M. de Tchorzewski, W. M. Wołoszyn-Spirka. Bydgoszcz: „Wers”, 2000 – 202 s. (Aksjologia – Edukacja).

Wąchowicz D.: Postulat realizacji wartości moralnych. – *Zesz. Nauk. Polit. Gdań. Filoz.* 5 (2000) s. 7–10. Sum.

Wałęska-Siemińska M.: Etyka odpowiedzialności w perspektywie ekologii. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 69–77.

Wysocka E.: Religijność a tolerancja: obszary zależności. Kraków: „Nomos”, 2000 – 294 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Elzenberg H.: Pisma estetyczne. Oprac. oraz wstępem opatrz. L. Hostyński. Lublin: Wydaw. UMCS, 1999 – XXV, 281 s.

Estetyki filozoficzne XX wieku. Red. K. Wilkoszewska. Kraków: „Universitas”, 2000 – 330 s.

Kurowicki J.: Piękno jako wyraz dystansu: wykład estetyki z perspektywy filozofii kultury. Warszawa: „Scholar”, 2000 – 203 s.

Malyszek T.: Das Problem der Beziehung zwischen Trug und Schmerz in „Morgenstunden” von Moses Mendelssohn. – *Acta Univ. Wratisl. Germ.* 122 (2000) s. 127–135.

Polit K.: Sztuka awangardy w teoriach estetycznych. Lublin: Wydaw. UMCS, 2000 – 133 s.

Sułkowska M.: Definicje i pojęcia w estetyce. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 273–286. Sum.; Zsfg.

Wolniewicz B.: Sprostowanie do tekstu Elzenberga o tragizmie. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 349–354. [Na marginesie „Pism estetycznych”].

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Idei v Rossii = Idee w Rosji = Ideas in Russia: leksykon rosyjsko – polsko – angielski. T. 4. Red. A. de Lazari. Łódź: „Ibidem”, 2001 – 672 s.

Łuczewski M.: Utopia i konserwatyzm. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 38–58.

Szlachta B.: W stronę „nowego liberalizmu”: szkic o doktrynie politycznej Thomasa Hill Greena. – *Historyka* 30 (2000) s. 113–126. Sum.

Zabieglik S.: Cnota i interes: etyczny kapitalizm Adama Smitha. – *Zesz. Nauk. Polit. Gdań. Filoz.* 5 (2000) s. 21–34. Sum.

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Chauvin T.: Sprawiedliwość między celowością a bezpieczeństwem prawnym: ewolucja poglądów Gustawa Radbrucha. – *Stud. Iur.* 37 (1999) s. 15–39.

Morawski L.: Co może dać nauce prawa postmodernizm? Toruń: Tow. Nauk. Org. i Kierow., 2001 – 93 s.

Morawski L.: Teoria prawodawcy racjonalnego a postmodernizm. – *Państ. i Prawo* 2000 z. 11 s. 29–38.

Nauka a polityka: dziwne losy filozofii prawa w Polsce. Red. M. Szyszkowska. Warszawa: „Interlibro”, 2001 – 183 s.

Pulka Z.: Hegłowski–marksowski model wiedzy dialektycznej i jego zastosowanie w ogólnej nauce o prawie. – *Acta Univ. Wratisl. Prz. Prawa* 44 (2000) s. 9–27.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Korusiewicz M.: „Święta przemoc” według René Girarda: kozioł ofiarny i kulturotwórcze „sacrum”. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 239–256. Sum.; Zsfg.

Łukaszyński J.: Inkontrologiczne pojęcie „spotkania” jako formy współdziałania w sferze kultury. – *Nauki Hum.* 5 (2000) s. 97–103. Sum.

Zachariasz A. L.: Kulturozofia. Rzeszów: Wydaw. WSP, 2000 – 329 s.

Zenderowska M.: Zarys filozofii kultury Christophera Dawsona. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 317–331. Sum.; Zsfg.

Prakseologia
(Praxiology)

Gasparski W.: Floriana Znanieckiego teoria działalności. – *Prakseologia* 140 (2000) s. 159–180. Sum.

Kieżun W.: Tadeusza Pszczółowskiego teorie przekonywania, dyskusji i sprawnego działania. – *Prakseologia* 140 (2000) s. 143–158. Sum.

Filozofia wychowania.
(Philosophy of education)

Filozofia i wychowanie: materiały z I międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Filozofii WSP w Słupsku, 25–26.11.1999 r. Red. M. Fota, S. Konstańczak. Słupsk: Inst. Filoz. WSP, 2000 – 271 s.

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Bukowska S.: Metodologiczne aspekty historyzoficznej koncepcji Feliksa Konecznego. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 287–299. Sum.; Zsfg.

Nowak W. M.: Collingwooda krytyczna filozofia historii [autoref.]. – *Eduk. Filoz.* 30 (2000) s. 229–232.

Pomorski J.: Czy scjentyzm w historiografii końca XX wieku jest całkiem passé? – *Historyka* 30 (2000) s. 17–25. Sum.

Szczyrba S.: W kierunku przedmiotowego myślenia o dziejach. – *Rocz. Filoz.* 1995/1996 z. 2 s. 125–133. [O pracy P. Moskala „Problem filozofii dziejów”].

Woźniak M.: Metafora jako narzędzie badań historycznych: kilka uwag na marginesie pracy R. Stobieckiego „Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów”. – *Historyka* 30 (2000) s. 89–112. Sum.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Czerny J.: Spory filozoficzne wokół pojęcia materii. – *Fol. Philos.* 18 (2000) s. 159–164. Sum.; Zsfg.

Prigogine I.: Kres pewności: czas, chaos i nowa prawda natury. Przekł. I. Nowoszevska, popr. i uzup. P. Szwajcer. Warszawa: „W. A. B. „: „CiS”, 2000 – 266 s. (Nauka u Progu Trzeciego Tysiąclecia; t. 18).

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Bondecka-Krzykowska I.: Dowody komputerowe a status epistemologiczny twierdzeń matematyki. – *Filoz. Nauki* 1999 nr 3/4 s. 102–116. Sum.

Filozofia medycyny
(Philosophy of medicine)

Szawarski Z.: „I suffer, therefore I am”. – *Dialog a. Univers.* 2000 nr 11 s. 99–106.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Bremer J.: Ludwig Wittgenstein a religia: wprowadzenie. Kraków: Wyż. Szkoła Filoz.–Pedag. „Ignatianum”, 2000 – 153 s.

Lisicki P.: Nieskończoność na miarę śmiertelnych Bogów. – *Fronda* 19/20 (2000) s. 176–217. [Filozofia religii F. Rosenzweiga i E. Levinasa].

Mazanka P.: Bernharda Weltego rozumienie religii w świetle jego filozofii. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 2 s. 127–140. Zsfg.

Sweet W.: Epistemologie postmodernistyczne a racjonalność przekonań religijnych. Tł. – *Rocz. Filoz.* 1994 z. 2 s. 69–89. Sum. [Omówienie poglądów Hendrika Harta].

b) **Piśmiennictwo obce**
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Anerkennung: interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs: ein Symposium. Hrsg. W. Schild. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 183 s.

Aul J.: Philosophiae janua bibliographica. Vol. C/D. Cuxhaven: Junghans, 2000 – 300 s. (Bibliographien Philosophie; Bd. 3).

Herausforderung Pluralismus: Festschrift für Hans Jörg Sandkühler. Hrsg. M. Plümacher. Bern: Lang, 2000 – 356 s.

Philosopher en français: langue de la philosophie et langue nationale. Dir. J.-F. Mattei. Paris: PUF, 2001 – 520 s.

Salanskis J.-M.: Sens et philosophie du sens. Paris: Desclée de Brouwer, 2001 – 160 s.

**Teksty źródłowe
i ich przekłady**
(Sources and their translations)

Bachelard G.: Le droit de rêver. Paris: PUF, 2001 – 256 s.

The **Cambridge** translations of medieval philosophical texts. Ed. A. S. McGrade, M. S. Kempshall, J. Kilcullen. Vol. 2. Ethics and political philosophy. Cambridge Univ. Press, 2001 – XII, 664 s.

Early reponses to Hume's writings on religion. Ed. J. Fieser. Vol. 1–2. Bristol: Thoemmes, 2001 – XXI, 369 + X, 488 s. (Early responses to Hume; vol. 5–6).

Levinas E.: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 2001 – 336 s.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Benoist J.: L'idée de phénoménologie. Paris: Beauchesne, 2001 – 168 s.

Braham F.: Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume. Paris: PUF, 2001 – 285 s.

Canfora L.: Une profession dangeureuse: les penseurs grecs dans la cité. Trad. de l'italien I. Abramé-Battesti. Paris: Desjonquères, 2001 – 153 s.

Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit: 30.09 – 3.10.1998 in Würzburg. Hrsg. M. Erler. Stuttgart: Steiner, 2000 – 316 s. (Akten der 2. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung).

Fattal M.: Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque. Paris: L'Harmattan, 2001 – 266 s.

Giovannangeli D.: Le retard de la conscience: Husserl, Sartre, Derrida. Bruxelles: Ousia, 2001 – 139 s.

Hanna R.: Kant and the foundations of analytic philosophy. Oxford Univ. Press, 2001 – XV, 312 s.

Harries K.: Infinity and perspective. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001 – XII, 380 s.

Klun B.: Das Gute vor dem Sein: Levinas versus Heidegger. Bern: Lang, 2000 – 374 s.

Knebel S. K.: Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700. Hamburg: Meiner, 2000 – VIII, 631 s.

Lerousseau A.: Le judaïsme dans la philosophie allemande (1770–1850). Paris: PUF, 2001 – 354 s.

Marsile Ficin: les platonismes à la Renaissance. Dir. P. Magnard. Paris: Vrin, 2001 – 203 s.

La **philosophie** autrichienne de Bolzano à Musil: colloque de Cerisy (1997). Dir. K. Mulligan, J.-P. Cometti. Paris: Vrin, 2001 – 288 s.

Die **philosophische** Aktualität der jüdischen Tradition. Hrsg. W. Stegmaier. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000 – 516 s.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Hill L.: Bataille, Klossowski, Blanchot: writing at the limit. Oxford Univ. Press, 2001 – 277 s.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących (Mono-
graphs on philosophers)

Löwy M.: Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Paris: PUF, 2001 – 136 s.

Henri Bergson: esprit et langage. Ed. C. Stancati, D. Chirico, F. Vercillo. Liège: Mardaga, 2001 – 317 s.

Cixous H.: Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif. Paris: Galilée, 2001 – 112 s.

Mehl E.: Descartes en Allemagne. Strasbourg: Presse univer. de Strasbourg, 2001 – 368 s.

Ong-van-cung K.: Descartes et l'ambivalence de la création. Paris: Vrin, 2000 – 301 s.

Piwowarczyk B.: Leszek Kołakowski: Zeuge der Gegenwart. Ulm: Hess, 2000 – 200 s.

Wilson C.: Leibniz. Aldershot: Ashgate, 2001 – XX, 486 s. (International library of critical essays in the history of philosophy).

Perez F.: D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas: ce n'est pas moi, c'est l'autre. Paris: L'Harmattan, 2001 – 332 s.

Dias I. M.: Merleau-Ponty: une poétique du sensible. Trad. du portugais R. Barbaras. Toulouse: Presses univ. de Mirail-Toulouse, 2001 – 210 s.

Skulason P.: Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur. Paris: L'Harmattan, 2001 – 354 s.

Ontologia i metafizyka
(Ontology. Metaphysics)

Bergen V.: L'ontologie de Gilles Deleuze. Paris: L'Harmattan, 2001 – 793 s.

Ferretti G.: Ontologie et théologie: relire Kant après Heidegger et Lévinas. Trad. de l'italien P. Chapel de la Pachevie. Paris: Cerf, 2001 – 277 s.

McLeod S. K.: Modality and anti-metaphysics. Aldershot: Ashgate, 2001 – VIII, 186 s.

Ontologie der Modalität. Hrsg. R. Hüntelmann. Dettelbach: Röhl, 2000 – 242 s.

Portmann F.: Einheit aus der Metaphysik: eine alternative Rekonstruktion der Kantischen Lehre. Freiburg/Br.: Alber, 2000 – 331 s.

Filozofia języka
(Philosophy of language)

Beyer Ch.: Intentionalität und Referenz: eine sprachanalytische Studie zu Husserls transzendentaler Phänomenologie. Paderborn: Mentis, 2000 – 218 s.

Fernandois E.: Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche: eine Untersuchung der Sprachpragmatik. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 326 s.

Green K.: Dummett: philosophy of language. Malden, Mass.: Polity Press, 2001 – XI, 236 s.

Rehn R.: Sprache und Dialektik in der Aristotelischen Philosophie. Amsterdam: Grüner, 2000 – XI, 357 s. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 3).

Teoria poznania
(Epistemology)

Albert H.: Kritischer Rationalismus: vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 – XII, 233 s.

Hardy J.: Platons Theorie des Wissens im „Theaitet“. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2001 – 326 s.

Meyer H.: Traditionelle und evolutionäre Erkenntnistheorie. Hildesheim: Olms, 2000 – VIII, 614 s.

Nathan N. M. L.: The price of doubt. London: Routledge, 2001 – VIII, 177 s.

Wolterstorff N. P.: Thomas Reid and the story of epistemology. Cambridge Univ. Press, 2001 – XIII, 265 s.

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Ethique et épistémologie autour du livre impositions intellectuels de Sokal et Bricmont: colloque de l'Université Paris IV, 15 mai 1999. Dir. A. Kremer Marietti. Paris: L'Harmattan, 2001 – 314 s.

Kadvany J. D.: Imre Lakatos and the guises of reason. Durham [N. C.]: Duke Univ. Press, 2001 – XX, 378 s.

Saint-Mont U.: Kontexte als Modelle der Welt: subjektive Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Berlin: Duncker u. Humblot, 2000 – 365 s.

Uebel Th.: Vernunftkritik und Wissenschaft: Otto Neurath und der erste Wiener Kreis. Wien: Springer, 2000 – XVI, 432 s. (Band... der Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis; Bd. 9).

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

Goble L.: The Blackwell guide to philosophical logic. Oxford: Blackwell, 2001 – X, 510 s.

Horty J. F.: Agency and deontic logic. Oxford Univ. Press, 2001 – XI, 192 s.

Long P.: Logic, form and grammar. London: Routledge, 2001 – X, 109 s.

McLeod S. K.: Modality and anti-metaphysics. Aldershot: Ashgate, 2001 – VIII, 186 s.

Rothstein S. D.: Predicates and their subjects. Dordrecht: Kluwer, 2001 – XV, 349 s. (Studies in linguistics and philosophy; vol. 74).

Psychologia
(Psychology)

Granoff W.: Lacan, Ferenczi et Freud. Paris: Gallimard, 2001 – 332 s.

Kennett J.: Agency and responsibility: a common sense moral psychology. Oxford Univ. Press, 2001 – VIII, 299 s.

Major R.: Lacan avec Derrida: analyse désis-tentielle. Paris: Flammarion, 2001 – 199 s.

Oliver W.: Psychologie des schlussfolgenden Denkens: differentialpsychologische Prüfung von Strukturüberlegungen. Hamburg: Kovach, 2000 – 323 s.

Religion et développement humain: questions psychologiques: hommage à Jean-Marie Jaspard. Dir. V. Saroglou, D. Hutsebaut. Paris: L'Harmattan, 2001 – 363 s.

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Anthropologie und Moral: philosophische und soziologische Perspektiven. Hrsg. M. Endreß, N. Roughley. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 506 s.

Baud J.-P.: Le droit de vie et de mort: archéologie de la bioéthique. Paris: Aubier, 2001 – 339 s.

Cohen R. A.: Ethics, exegesis and philosophy: interpretation after Levinas. Cambridge Univ. Press, 2001 – VII, 361 s.

Driver J.: Uneasy virtue. Cambridge Univ. Press, 2001 – XXI, 134 s.

Leist A.: Die gute Handlung: eine Einführung

in die Ethik. Berlin: Akad.-Verl., 2000 – XIII, 415 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Breidbach O.: Das Anschauliche oder über die Anschauung von Welt: ein Beitrag zur neuronalen Ästhetik. Wien: Springer, 2000 – IX, 147 s.

Fenner D.: Kunst – jenseits von Gut und Böse?: kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik. Tübingen: Francke, 2000 – 573 s.

Gil Th.: Der Begriff der ästhetischen Erfahrung. Berlin: Berlin-Verl. Spitz, 2000 – 125 s.

Young J.: Heidegger's philosophy of art. Cambridge Univ. Press, 2001 – XII, 179 s.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Benoist J.: Historicité et spatialité: l'espace dans la pensée contemporaine. Ed. F. Merlin. Paris: Vrin, 2001 – 256 s.

Ferry J.-M.: De la civilisation. Paris: Cerf, 2001 – 180 s.

Harrington A.: Hermeneutic dialogue and social science: a critique of Gadamer and Habermas. London: Routledge, 2001 – 178 s.

Scheffler S.: Boundaries and allegiances: problems of justice in liberal thought. Oxford Univ. Press, 2001 – 221 s.

Zotta F.: Immanuel Kant, Legitimität und Recht: eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie. Freiburg/Br.: Alber, 2000 – 320 s.

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Mährlein Ch.: Volksgeist und Recht: Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in

der Rechtswissenschaft. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 265 s.

Stacy H.: Postmodernism and law: jurisprudence in a fragmenting world. Aldershot: Ashgate, 2001 – IX, 201 s.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Cultural metaphors: readings, research translations and commentary. Ed. M. J. Gannon. London: Sage, 2001 – X, 262 s.

Orth E. W.: Was ist und was heißt „Kultur“?: Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 268 s.

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Egée-Kuehne D., Biesta G.: Derrida & education. London: Routledge, 2001 – XII, 251 s. (Routledge international studies in the philosophy of education; 10).

Lenzen D., Heyting F., White J.: Methods in philosophy of education. London: Routledge, 2001 – VII, 185 s. (Routledge international studies in the philosophy of education; 13).

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Bast R. A.: Problem, Geschichte, Form: das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext. Berlin: Duncker u. Humblot, 2000 – 603 s.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Beaufort J.: Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmut Plessners kritisch-phänome-

in die Ethik. Berlin: Akad.-Verl., 2000 – XIII, 415 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Breidbach O.: Das Anschauliche oder über die Anschauung von Welt: ein Beitrag zur neuronalen Ästhetik. Wien: Springer, 2000 – IX, 147 s.

Fenner D.: Kunst – jenseits von Gut und Böse?: kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik. Tübingen: Francke, 2000 – 573 s.

Gil Th.: Der Begriff der ästhetischen Erfahrung. Berlin: Berlin-Verl. Spitz, 2000 – 125 s.

Young J.: Heidegger's philosophy of art. Cambridge Univ. Press, 2001 – XII, 179 s.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Benoist J.: Historicité et spatialité: l'espace dans la pensée contemporaine. Ed. F. Merlin. Paris: Vrin, 2001 – 256 s.

Ferry J.-M.: De la civilisation. Paris: Cerf, 2001 – 180 s.

Harrington A.: Hermeneutic dialogue and social science: a critique of Gadamer and Habermas. London: Routledge, 2001 – 178 s.

Scheffler S.: Boundaries and allegiances: problems of justice in liberal thought. Oxford Univ. Press, 2001 – 221 s.

Zotta F.: Immanuel Kant, Legitimität und Recht: eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie. Freiburg/Br.: Alber, 2000 – 320 s.

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Mährlein Ch.: Volksgeist und Recht: Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in

der Rechtswissenschaft. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 265 s.

Stacy H.: Postmodernism and law: jurisprudence in a fragmenting world. Aldershot: Ashgate, 2001 – IX, 201 s.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Cultural metaphors: readings, research translations and commentary. Ed. M. J. Gannon. London: Sage, 2001 – X, 262 s.

Orth E. W.: Was ist und was heißt „Kultur“?: Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 268 s.

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Egée-Kuehne D., Biesta G.: Derrida & education. London: Routledge, 2001 – XII, 251 s. (Routledge international studies in the philosophy of education; 10).

Lenzen D., Heyting F., White J.: Methods in philosophy of education. London: Routledge, 2001 – VII, 185 s. (Routledge international studies in the philosophy of education; 13).

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Bast R. A.: Problem, Geschichte, Form: das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext. Berlin: Duncker u. Humblot, 2000 – 603 s.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Beaufort J.: Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmut Plessners kritisch-phänome-

nologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in „Die Stufen des Organischen und der Mensch“. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 258 s.

Buchwald J. Z., Cohen I. B.: Issac Newton's natural philosophy. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001 – XX, 354 s.

Grindler M.: Das holistische Evolutionsmodell Pierre Teilhard de Chardins: ein Vergleich mit den Entwicklungsgedanken bei Plotin, Schelling und Bergson. Aachen: Shaker, 2000 – 440 s.

Lennox J. G.: Aristotle's philosophy of biology: studies in the origins of life science. Cambridge Univ. Press, 2001 – XXIII, 321 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Caputo J. D.: On religion. London: Routledge, 2001 – 147 s.

Early responses to Hume's writings on religion. Ed. J. Fieser. Vol. 1–2. Bristol: Thoemmes, 2001 – XXI, 369 + X, 488 s. (Early responses to Hume; vol. 5–6).

Hick J.: Dialogues at the philosophy of religion. Basingstoke: Palgrave, 2001 – VIII, 217 s.

Rose T.: Kierkegaards Christocentric theology. Aldershot: Ashgate, 2001 – 204 s.

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Andrzej Kiepas (red.): Człowiek–technika–środowisko. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku. (Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, ss.220). Praca jest próbą zbiorowej refleksji nad kondycją duchową człowieka w sytuacji przelomu stuleci: nad jego już zdobytymi doświadczeniami, a przede wszystkim zagrożeniami, jakie stały się jego udziałem w wieku XX, a także nad nadziejami rozbudzonymi przez czas nadchodzący i wzmagającym się poczuciem odpowiedzialności za przyszłość świata tworzonego. Pytanie o człowieka i świat ludzki nie może pominąć namysłu nad środowiskiem, w którym człowiek się spełnia i nad techniką – nadziejami i niebezpieczeństwami – jakie ta z sobą niesie tak dla człowieka, jak również dla stanu środowiska. Trójczłonowość relacji człowiek–środowisko–technika zadecydowała o takim układzie książki, zaś tym, co poszczególne części łączy pozostaje troska o człowieka wymiar świata w warunkach takiego rozwoju nauki, cywilizacji technicznej i ekofilozoficznych napięć, które realnie grożą dehumanizacją świata. Praca udostępniła wyniki dwóch konferencji naukowych, jakie w latach 1997 i 1998 zorganizował Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, poświęcając je współczesnym powiązaniom między antropologią filozoficzną a filozofią techniki. W konferencjach tych licznie wzięli udział – poza przedstawicielami kilku polskich ośrodków akademickich (Uniwersytet Warmiński–Mazurski w Olsztynie, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Akademia Bydgoska) – filozofowie

związani z Katedrami Filozofii Uniwersytetów w Ołomuńcu, Brnie, Bańskiej Bystrzycy, Frankfurtu nad Menem oraz z Centrum Badawczego w Karlsruhe. Są to ośrodki zagraniczne, z którymi filozofowie z Uniwersytetu Śląskiego współpracują naukowo. (C. G.)

Piotr Łaciak: Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii (Wyd. Baran i Suszczyński. Kraków 2001, s.159. Książka Piotra Łaciaka to analiza wczesnych, traktujących o fenomenologii prac J. Derridy, francuskiego filozofa, twórcy dekonstruktywizmu. Dekonstrukcja fenomenologii, której ta książka jest poświęcona, nie następuje w wyniku jakiejś zewnętrznej krytyki myśli Husserla, lecz przez systematyczne odsłanianie jej wewnętrznych sprzeczności. Innymi słowy, Derrida dekonstruując fenomenologię, wykazuje wewnętrzną niemożliwość zrealizowania jej podstawowych zasad. Ta niemożliwość jest wyrazem nierozstrzygalności zawartej w samym sercu tych zasad. Samą nierozstrzygalność – zdaniem autora – można rozumieć zarówno w wymiarze ontologicznym, jak i semiologicznym, jako że dekonstrukcja fenomenologii przebiega w dwóch fazach: ontologicznej i gramatologicznej. W fazie pierwszej Derrida dokonuje ontologizacji i temporalizacji fenomenologii, przekraczając Husserlowski idealizm transcendentny i teleologizm, a zarazem odkrywając nierozstrzygalność na poziomie horyzontów konstytucji samych rzeczy: Tę nierozstrzygalność autor książki nazywa grą źródłową, tzn. grą zaangażowaną ontologicznie, toczącą się w rozstępach różnicy bytu i sensu, znamionującą stale rozmijanie się *cogito i esse*. W drugiej fazie dekonstrukcji Derrida przeprowadza gramatologizację fenomenologii, przekraczając Husserlowski logo–fono–centryzm, implikujący prymat znaczonego przed znaczącym oraz mowy przed pismem.

W ramach tej gramatologizacji kwestionuje on możliwość istnienia pojęć samych w sobie, umykających grze pojęciowej, jaką konstytuuje język i *a fortiori* pismo, grze, w ramach której każde pojęcie odsyła do innych pojęć przez systematyczny łańcuch różnic semiologicznych. Autor stawia tezę, że gra źródłowa otwiera możliwość gry pojęciowej, ponieważ wszelka nierozstrzygalność pojęciowa jest konsekwencją rozmijania się sensu z bytem, właściwego nierozstrzygalności źródłowej (grze źródłowej). W ten sposób prezentowana książka jest próbą przełamania stereotypów interpretacyjnych, traktujących dekonstrukcję jako dyscyplinę retoryczną, pozbawioną wszelkich ustaleń natury ontologicznej. (C. G.)

Krzysztof Szymanek: Formalna teoria zmiany przekonań. (Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999. ss. 74). W książce podejmuje się problematykę należącą do logiki filozoficznej. Posługując się aparatem pojęciowym logiki formalnej oraz topologii ogólnej autor zarysowuje teorię racjonalnego kształtowania poglądów, z uwzględnieniem zwłaszcza sytuacji, gdy jednostka otrzymuje informacje sprzeczne. W pracy bazuje się na podstawowych pojęciach teorii zmiany stanu przekonań (*the theory of theory change*) opracowanych w latach osiemdziesiątych przez P. Gärdenforsa, C. E. Alchourrona, i D. Makinsona. Stawiając sobie za cel przewyżczenie trudności związanych z wyznaczeniem funkcji kontrakcji i rewizji (operacji opisujących proces racjonalnego odrzucania bądź rewizji przekonań), autor nawiązuje do koncepcji informacji semantycznej R. Carnapa i Y. Bar-Hillela, wprowadzając pojęcie *funkcji informacji* oraz szereg pojęć pochodnych, których badania przedstawione są w rozdziale 1. Pojęcie funkcji informacji odgrywa podstawową rolę w konstrukcji teorii zmiany przekonań, wyłożonej w rozdziale 3. W myśl przedstawionej przez autora teorii zmiana przekonań dokonuje się na skutek recepcji informacji dostarczanej przez *źródła wiedzy* o mniejszej lub większej *wiarygodności*. Jednostka opiera swój system przekonań na informacjach czerpanych z tychże źródeł, napotykając problem po pierwsze, racjonalnego wyznaczenia stopnia potwierdzenia poglądów opartych na kilku źródłach wiedzy, a po drugie, problem korzystania ze źródeł wiedzy wzajemnie sobie przeczących. Autor przedstawia konstrukcję racjonalnego systemu przekonań zależnego od ogółu dostępnych źródeł wiedzy

(pojęcie *procesu poznawczego*). Każdy pogląd ma przypisany współczynnik (tzw. *pewność*), przynależność poglądu do zbioru przekonań zależy od wielkości owego współczynnika. System przekonań zbudowany zgodnie z przedstawionymi zasadami jest zawsze *niesprzeczny*. Sprawdzianu trafności konstrukcji dostarczają badania charakteru zmian przekonań dokonujących się pod wpływem recepcji informacji z kolejnego źródła wiedzy. Okazuje się, że zmiany dokonują się w myśl zasad ekspansji, kontrakcji i rewizji opracowanych przez P. Gärdenforsa. (C. G.)

Mirosław Piróg: Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej (Zakład Wydawniczy *Nomos*, Kraków 1999, ss. 178) Książka dra Mirosława Piroga jest pracą, którą należy zakwalifikować do szeroko pojętej filozofii religii, gdyż omawia ona zagadnienie natury symbolu religijnego i jego funkcji w doświadczeniu religijnym. Te ściśle ze sobą powiązane tematy przynależą do kompleksu centralnych kategorii filozofii religii, a stają się szczególnie istotne wtedy, gdy rozpatrywane są w powiązaniu z wynikami badań psychologii religii. Zawarte w prezentowanej pracy podejście łączy wychodzące z psychologii głębi C. G. Junga analizy symbolu i jego funkcji w doświadczeniu religijnym widzianym jako element rzeczywistości psychicznej z analizami historyczno-religijnymi i filozoficznymi, które znajdujemy w dziele M. Eliadego i P. Tillicha. Ważne jest także omówienie poglądów polskiego badacza, prof. dr hab. Andrzeja Wiercińskiego, który rozwija oryginalną koncepcję antropologii religii. Tezą autora pracy jest stwierdzenie, że doświadczenie religijne jest doświadczeniem symbolicznym (by podkreślić procesualny charakter tego doświadczenia, autor używa terminu *rzeczywistość symboliczna*), mającym dwa podstawowe aspekty: poznawczy i emocjonalny. Obydwa te aspekty są zjednoczone w symbolu, który pełni zarówno rolę narzędzia poznania – ten aspekt akcentuje filozofia i antropologia religii – jak i medium dynamiki przemian dokonujących się w psychice człowieka w trakcie doświadczenia religijnego – tu z kolei konieczne jest wykorzystanie analiz psychologii głębi. Podejście autora pracy różni się więc od interpretacji symbolu związanych z filozoficzną hermeneutyką, na przykład w wydaniu P. Ricoeura (omówienie tych różnic spotykamy we wstępie), gdyż preferuje

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Andrzej Kiepas (red.): Człowiek–technika–środowisko. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku. (Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, ss.220). Praca jest próbą zbiorowej refleksji nad kondycją duchową człowieka w sytuacji przelomu stuleci: nad jego już zdobytymi doświadczeniami, a przede wszystkim zagrożeniami, jakie stały się jego udziałem w wieku XX, a także nad nadziejami rozbudzonymi przez czas nadchodzący i wzmagającym się poczuciem odpowiedzialności za przyszłość świata tworzonego. Pytanie o człowieka i świat ludzki nie może pominąć namysłu nad środowiskiem, w którym człowiek się spełnia i nad techniką – nadziejami i niebezpieczeństwami – jakie ta z sobą niesie tak dla człowieka, jak również dla stanu środowiska. Trójczłonowość relacji człowiek–środowisko–technika zadecydowała o takim układzie książki, zaś tym, co poszczególne części łączy pozostaje troska o człowieka wymiar świata w warunkach takiego rozwoju nauki, cywilizacji technicznej i ekofilozoficznych napięć, które realnie grożą dehumanizacją świata. Praca udostępniła wyniki dwóch konferencji naukowych, jakie w latach 1997 i 1998 zorganizował Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, poświęcając je współczesnym powiązaniom między antropologią filozoficzną a filozofią techniki. W konferencjach tych licznie wzięli udział – poza przedstawicielami kilku polskich ośrodków akademickich (Uniwersytet Warmiński–Mazurski w Olsztynie, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Akademia Bydgoska) – filozofowie

związani z Katedrami Filozofii Uniwersytetów w Ołomuńcu, Brnie, Bańskiej Bystrzycy, Frankfurtu nad Menem oraz z Centrum Badawczego w Karlsruhe. Są to ośrodki zagraniczne, z którymi filozofowie z Uniwersytetu Śląskiego współpracują naukowo. (C. G.)

Piotr Łaciak: Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii (Wyd. Baran i Suszczyński. Kraków 2001, s.159. Książka Piotra Łaciaka to analiza wczesnych, traktujących o fenomenologii prac J. Derridy, francuskiego filozofa, twórcy dekonstruktywizmu. Dekonstrukcja fenomenologii, której ta książka jest poświęcona, nie następuje w wyniku jakiejś zewnętrznej krytyki myśli Husserla, lecz przez systematyczne odsłanianie jej wewnętrznych sprzeczności. Innymi słowy, Derrida dekonstruując fenomenologię, wykazuje wewnętrzną niemożliwość zrealizowania jej podstawowych zasad. Ta niemożliwość jest wyrazem nierozstrzygalności zawartej w samym sercu tych zasad. Samą nierozstrzygalność – zdaniem autora – można rozumieć zarówno w wymiarze ontologicznym, jak i semiologicznym, jako że dekonstrukcja fenomenologii przebiega w dwóch fazach: ontologicznej i gramatologicznej. W fazie pierwszej Derrida dokonuje ontologizacji i temporalizacji fenomenologii, przekraczając Husserlowski idealizm transcendentny i teleologizm, a zarazem odkrywając nierozstrzygalność na poziomie horyzontów konstytucji samych rzeczy: Tę nierozstrzygalność autor książki nazywa grą źródłową, tzn. grą zaangażowaną ontologicznie, toczącą się w rozstępach różnicy bytu i sensu, znamionującą stale rozmijanie się *cogito i esse*. W drugiej fazie dekonstrukcji Derrida przeprowadza gramatologizację fenomenologii, przekraczając Husserlowski logo–fono–centryzm, implikujący prymat znaczonego przed znaczącym oraz mowy przed pismem.

on raczej ujęcie interdyscyplinarne, w którym niezbędne staje się połączenie analiz filozoficznych z psychologicznymi i antropologicznymi. (C. G.)

Tadeusz Szubka: Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne. (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, ss. 276). Monografia ta jest rozprawą habilitacyjną. Autor we „Wprowadzeniu” wyjaśnia, że jego celem jest przede wszystkim „usystematyzowanie i wyłożenie zasadniczych tez, które składają się na Dummettowski antyrealizm semantyczny oraz szczegółowe i krytyczne zbadanie sposobów uprawomocnienia tego stanowiska. Struktura książki: Po „Wprowadzeniu”, prezentującym Michaela Dummetta i jego metafizykę, następują trzy rozdziały: 1. Płaszczyzny sporu o realizm (omówienie problematyki realizmu i antyrealizmu metafizycznego, epistemologicznego i semantycznego), 2. Od teorii znaczenia do metafizyki (Dummettowska koncepcja systematycznej teorii znaczenia, opozycja teorii warunkowoprzeczywistościowej i justyfikacyjnej, związki z metafizyką), 3. Podstawy justyfikacyjnej teorii znaczenia (trzy argumenty na rzecz justyfikacyjnej teorii). W „Zakończeniu” autor omawia konsekwencje antyrealizmu semantycznego. Książka zawiera bibliografię i streszczenie w języku angielskim.

Andrzej Pietruszczak: Metamereologia. (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2001, ss. 235). Książka z dziedziny logiki matematycznej składa się z przedmowy oraz siedmiu rozdziałów, przy czym rozdział pierwszy wprowadza w problematykę i wyjaśnia podstawowe terminy oraz związane z nimi zagadnienia filozoficzne, a rozdziały następne tworzą treść dwóch części: A. Struktury mereologiczne (rozdz. II–V), B. Teorie elementarne związane z mereologią. Struktury mereologiczne to pewne struktury relacyjne. Autor pokazuje, że klasa struktur mereologicznych nie jest elementarnie aksjomatyzowalna. Porównana jest aksjomatyka Leśniewskiego z aksjomatyką Tarskiego i rozważane są rozmaite warunki występujące w teorii struktur mereologicznych. W części B formuluje się elementarną mereologię, bada jej klasę modeli. Autor również udowadnia, że dla elementarnej mereologii można podać aksjomatykę skończoną, a jej tezami są wszystkie i tylko formuły prawdziwe w każdej strukturze mereologicznej. W ostatnim rozdziale autor przedstawia teorię elementarną, zwaną „unitarną teorią

indywidualności i zbiorów”, w której występują zarówno pojęcia zbioru dystrybucyjnego jak i zbioru kolektywnego. Ponadto książka zawiera dwa dodatki o charakterze algebraicznym: I. Wiadomości z algebry, II. Elementarne zupełne kraty boolowskie. Publikacja ta została wyposażona w bibliografię (69 pozycji), skorowidz symboli a także skorowidz terminów, diagramów i modeli.

Rozum w dziejach. Księga jubileuszowa Profesora Ryszarda Panasiuka (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001, ss.322). Do księgi tej swe prace przeznaczyli następujący autorzy: L. Nowak, Z. Cackowski, J. Woleński, M. J. Siemek, J. Piórczyński, P. Dehnel, J. Garewicz, K. Sauerland, A. Nowaczyk, B. Tuchońska, S. Borzym, O. Marquard, A. Pobjewska, E. Miekiewicz-Olezyk, T. Gadacz, A. M. Kaniowski, R. Kleszcz, P. Pieniążek, P. Dybel, W. P. Glinkowski, G. Sztabiński i C. Z. Prokopczyk. Jak zwykle w tego rodzaju publikacjach, tematyka prac jest bardzo zróżnicowana. Księga zawiera dane biograficzne oraz bibliografię dzieł prof. Panasiuka.

Ks. Andrzej Szostek, ks. Alfred M. Wierzbicki (red.): Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin (Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001, ss. 575). Wprowadzenie do Księgi napisał obecny rektor KUL, Andrzej Szostek MIC, informację o życiu i dziele Jubilata opracował ks. A. M. Wierzbicki, zaś pełną bibliografię publikacji Jubilata (ponad 400 pozycji) zestawiała Maria Filipiak. Po części wstępnej zamieszczono adresy skierowane do Jubilata, a wśród nich przede wszystkim osobisty list Jana Pawła II. Dalej następują ofiarowane do Księgi liczne prace autorów krajowych i zagranicznych, ułożone tematycznie w następujące działy: 1. Prawda, moralność i etyka, 2. Osoba jako absolut moralny, 3. Moralne znaczenie życia ludzkiego, 4. Małżeństwo i rodzina, 5. Kościół wobec współczesnej kultury, 6. O okrucieństwach wspomnień i poezji. Niektóre z tych prac są w językach obcych (angielski, hiszpański, niemiecki, włoski).

Bohdan Dziemidok (red.): Integracyjna i dezintegracyjna rola artystycznych środków przekazu w kształtowaniu tożsamości narodowej i jednoczeniu Europy (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2001, s. 234). Jak wyjaśnia redaktor tej pracy zbiorowej jest ona

efektem współdziałania uczonych z Estonii, Litwy, Polski, Rosji, Słowacji i Słowenii. Nie stanowi jednorodnej całości, gdyż autorom pozostawiono swobodę wyboru tematów i metod. W zbiorze znalazły się prace jedenastu autorów: B. Dziemidok, A. Erjavec, L. Kreft, T. Szkolut, E. Mistrik, K. Lehari, S. Juknavičius, W. Siemionow, P. J. Przybysz, A. Drikker, W. B. Maksymowicz. Całość poprzedził „Wstępem” redaktor tego zbioru.

Wojciech Zieliński: Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana (Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, ss. 271). Autor stara się wykazać, że chociaż nie jest konieczne przyjęcie postmodernistycznego ujęcia moralności i etyki, to jednak pewna transformacja tradycyjnego ujęcia jest uzasadniona. W pierwszym rozdziale omawia teoretyczne podłoże sporu o etykę, w następnym zaś prezentuje etykę ponowoczesną Baumana, a w rozdziale trzecim, ostatnim, podejmuje próbę krytycznej oceny propozycji Baumana. Zieliński jest przekonany że potrzebna jest dzisiaj etyka, która szanuje autonomię sumienia, a budowanie autentycznej etyki, adekwatnej do realiów współczesności, może odbywać się wyłącznie na podstawie autotelicznych wartości prawdy i dobra.

Roman Darowski S.J.: Filozofia Jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów (Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, ss.367). Książka składa się z dwóch głównych części: 1. ogólnego wstępu i próby syntezy, 2. leksykonu autorów działających w dziedzinie filozofii. Jak autor książki wyjaśnia w przedmowie, terminem „filozofia” obejmuje także psychologię i pedagogikę. Za najwybitniejszych polskich przedstawicieli filozofii jezuickiej XX wieku uważa Pawła Siwka, Tadeusza Ślipkę i Franciszka Kwiatkowskiego. Szczegółowo przedstawia historię polskich uczelni jezuickich w XX stuleciu oraz stan obecny *Ignatianum* (dane statystyczne, aktywność naukowa, wydawnictwa, biblioteki). Są tu również odpisy ważniejszych dokumentów oficjalnych związanych z działalnością *Ignatianum*. Część druga („Słownik”) zawiera ponad sto uporządkowanych alfabetycznie biografów podających dane bio- i bibliograficzne polskich filozofów jezuickich. Biogramy są różnej objętości, od pół strony do trzydziestu stron. Książkę wyposażono w kilka fotografii.

Wojciech Słomski: W kręgu filozofii Alfreda Tarskiego (MIX, Warszawa 2001, ss. 164); Jak sam autor stwierdza w „Zamiast wstępu”, książka składa się ze „szkiców poświęconych różnym szczegółowym zagadnieniom wybranym z szerokiego spektrum tematów, którymi zajmował się” Alfred Tarski. Szkice tego zbioru – w liczbie siedmiu – pierwotnie opracowane były jako samodzielne teksty, toteż w książce znalazło się sporo powtórzeń. Autor traktuje tę publikację jako „materiał pomocniczy, umożliwiający wstępne zapoznanie się z poglądami” Tarskiego. Dołączył bibliografię a całą książkę dedykował prof. Janowi Woleńskiemu.

Wojciech Słomski: Trzy światy. Szkice o filozofii Karla Raimunda Poppera (Wydawnictwo MIX, Warszawa 2001, ss. 166). Książka jest zbiorem dziesięciu szkiców o następujących tytułach: 1. Człowiek i filozof, 2. Koncepcja trzech światów, 3. Rola podmiotu w poznaniu, 4. Wiedza obiektywna, 5. Antypsychologizm, 6. Ewolucyjna teoria wiedzy, 7. Teoria języka, 8. Między nauką a nie-nauką, 9. Filozofia polityki, 10. Metafilozofia. Autor wyjaśnia, że traktuje tę publikację „jako materiał pomocniczy, umożliwiający wstępne zapoznanie się z poglądami K.R. Poppera”. Dołączył bibliografię głównie obejmującą prace polskie lub tłumaczone na język polski.

Alain Renaut: Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001, ss. 340). Renaut, profesor Sorbony, poddaje krytyce postmodernistyczne nurty intelektualne, ukazując nowe oblicze filozofii francuskiej. Książka jego jest próbą analizy nowożytnego pojęcia podmiotowości, naświetla historyczne uwarunkowania dominującego współcześnie myślenia o człowieku. Zdaniem autora w naszej obecnej kulturze coraz silniej dominuje pojęcie jednostki, a nie podmiotu. Ten bowiem rozpada się podobnie jak więzi społeczne. Przekład z języka francuskiego dokonał Damian Leszczyński.

Donald Davidson: Philosophical Essays, vol. 3 (Clarendon Press, Oxford 2001, ss. 252, cena GBP 14.99 broszura). Poprzednie dwa tomy ukazały się w latach osiemdziesiątych. Jednakże poglądy Davidsona uległy częściowej zmianie, czego wyrazem jest tom 3. Prezentuje on wybór nowszych prac Davidsona na temat poznania, umysłu i języka.

Richard Swinburne: Epistemic Justification (Clarendon Press, Oxford 2001, ss. 270 cena GBP 14.99 broszura). Autor rozważa problem epistemologiczny: co sprawia, że przekonanie jest racjonalne? Bierze pod uwagę różne ujęcia uzasadnienia poznawczego, wyróżnia rozmaite odmiany sposobów uzasadniania. Swinburne jest profesorem w Oriel College, Oxford.

A. Fairweather, L. Zagrzebski (eds.): Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility (Oxford Univ. Press, New York 2001, ss. 320, cena GBP 40 w oprawie). Epistemologia cnoty stała się ostatnio kierunkiem żywych badań zarówno etyków jak i epistemologów. Ten tom prezentuje wyróżniające się prace z tego zakresu. Zawiera również niepublikowane artykuły takich filozofów jak: R. Audi, S. Blackburn, A. Goldman, Chr. Hookway, K. Lehrer i E. Sosa.

Gary L. Comstock: Vexing Nature? On the Ethical Case Against Agricultural Biotechnology (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2001, ss. 312, cena GBP 70 w oprawie). Jest to zbiór esejów filozoficznych na temat etycznych wymiarów biotechnologii stosowanej w rolnictwie. Autor zwraca uwagę na etyczne zagadnienia związane z inżynierią genetyczną i zagrożeniami takimi, jak nieprzewidziane alergie, nieoczekiwane składniki toksyczne, nowe choroby, katastrofa środowiska przyrodniczego, bankructwo rodzin rolniczych i nieludzkie traktowanie zwierząt w laboratoriach i fermach, zła postawa dzieci wobec przyrody, itp. Comstock jednak dochodzi do wniosku, że wiele manipulacji genetycznych jest moralnie uzasadnionych, a nawet potrzebnych.

Arthur W. Galston, Emily G. Shurr (eds.): New Dimensions in Bioethics (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2001, ss. 248, cena GBP 77 w oprawie). Jednym z zadań, jakie stawiają sobie wydawcy tego zbioru esejów, jest rozszerzenie wąskiego pojmowania bioetyki kojarzonej głównie z etyką lekarską. Uwzględniają więc problematykę etyki środowiskowej oraz genetycznej. Książka podkreśla podobieństwo metod analizy stosowanych w odniesieniu do manipulacji genetycznych, degradacji środowiska naturalnego, traktowania ludzi. Są tu sugestie zmiany form uprawiania i nauczania bioetyki.

Lorenzo Magnani: Abduction. Reason and Science (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2001, ss. 224, cena GBP 58.75 w oprawie). Ter-

min „abdukcja” wprowadził Ch. Peirce dla oznaczenia inferencji generującej i oceniającej hipotezy wyjaśniające. W ostatnich latach zaznaczyło się nowe zainteresowanie abdukcją. Filozofowie nauki bowiem dostrzegli doniosłość abdukcji w odkrywaniu i ocenie teorii naukowych, a z drugiej strony badacze problematyki sztucznej inteligencji zauważyli, iż abdukcja stanowi kluczową część diagnozy medycznej i innych zadań wymagających wyjaśnienia. Obecnie abdukcja stała się kluczowym tematem w naukach kognitywnych, w interdyscyplinarnych badaniach umysłu i inteligencji. Książka Magnaniego wskazuje m.in. na związki naukowego myślenia z systemami ekspertyzy medycznej, kładzie podstawy pod dyskusję o rodzajach abdukcji, oświetla rozmaite aspekty rozumowań abdukcyjnych.

V. Gerhardt, R.-P. Horstmann, R. Schumacher (Hrsgs.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses (W. de Gruyter, Berlin 2001, ss. XLIII+3, 200, cena pięciu tomów USD 168 w oprawie). Są to materiały przedstawione na Kongresie, który odbył się na Uniwersytecie Humboldta w marcu 2000 r. Prace tam zebrane ułożono w następujących sekcjach: 1. Kant przedkrytyczny, 2. Kanta filozofia teoretyczna, 3. Kanta filozofia praktyczna, 4. Kantowska estetyka 5. Kanta filozofia religii, 6. Kantowska filozofia historii, 7. Kantowska filozofia prawa, państwa i polityki, 8. Antropologia Kanta, 9. Kantowska filozofia przyrody i *Opus postumum*, 10. Logika Kanta, 11. Kant a Oświecenie, 12. Kant, niemiecki idealizm i neokantyzm, 13. Konsekwencje kantyzmu.

F. Grunert, K. Seelmann (Hrsgs.): Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik (Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001 ss. 500, cena DM 188 w oprawie). Tom obejmuje prace przedstawione na międzynarodowej, interdyscyplinarnej konferencji, która miała miejsce w Bazylei w 1998 r. Omawiano reakcję późnej scholastyki hiszpańskiej na wyzwanie wywołane takimi zjawiskami jak odkrycie Ameryki, załamanie jedności wyznaniowej, wzrastające znaczenie stosunków handlowych, centralizacja władzy państwowej itp. Większość prac zebranych w tym tomie należy do dziedziny filozofii historii prawa. Na końcu znalazł się dodatek stanowiący repetytorium scholastyki jezuickiej XVII wieku.

Publikacje zbiorowe

Tadeusz Kotarbiński: Dzieła Wszystkie (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław). W 2001 r. ukazały się dwa tomy tej edycji ukazującej się pod patronatem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN a redagowane przez Danutę Miller: **Prakseologia**. Cz.1 (ss. 462). Tom zawiera rozprawy, artykuły i referaty z teorii czynu, walki, sprawności działania, błędów praktycznych, teorii planowania itp. **Traktat o dobrej robocie** (ss. 220), główne dzieło Kotarbińskiego z dziedziny prakseologii omawia zadania, pojęcia i zasady prakseologiczne.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke (Felix Meiner Verlag, Hamburg). To zbiorowe wydanie dzieł Hegla ma się składać z 22 tomów. Edycja została rozpoczęta jeszcze w 1971 r., ale poszczególne tomy nie pojawiają się w kolejności z góry przyjętej. Do 2000 r., włącznie ukazało się 17 tomów. W 2001 r. wydano **Band 16: Schrifeten und Entwürfe II** (ss.VI+610, cena € 198 w oprawie) zredagowany przez F. Hogemanna przy współpracy Chr. Jamme'go. Tom zawiera pisma i różne fragmenty z drugiej połowy pobytu Hegla w Berlinie (1826–1831). Na 2003 zapowiadano wydanie **Band 10: Nürnberger Schriften und Reden** (1808–1816).

Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (Felix Meiner Verlag, Hamburg). W 2001 r. ukazały się następujące tomy tej edycji zbiorowej: **Band 8: Kants Leben und Lehre**. Opracował Tobias Berben (ss IX+428, cena € 76 w oprawie), **Band 9: Aufsätze und kleine Schriften**. Opracował Marcel Simon (ss.640, cena € 92 w oprawie), **Band 10: Zur Einsteinschen Relativitätstheorie**. Opracował Reinold Schmücker (ss. 144, cena € 39 w oprawie), **Band 11: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache**. Opracował Claus Rosenkranz (ss. 336, cena € 62 w oprawie).

Martin Heidegger. Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 36/37. Sein und Wahrheit (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2001, ss. XVI+308 cena DM 78 broszura). Opracował Hartmut Tietjen. Ten podwójny tom składa się z tekstów wykładów przygotowywanych w czasie pełnienia

przez Heideggera funkcji rektora. Są tam wykłady pt. „Die Grundfrage der Philosophie”, które pochodzą z semestru letniego 1933 oraz wykłady pt. „Vom Wesen der Wahrheit” wygłoszone w roku akademickim 1933/34, lecz stanowiące nową wersję wykładów przedstawionych pod tym samym tytułem w semestrze zimowym 1931/32.

Wydawnictwa ciągłe

Acta Semiotica Fennica – seria wydawana przez Międzynarodowy Instytut Semiotyki w Imtrze (Finlandia) we współpracy z Towarzystwem Semiotycznym Finlandii – wzbogaciła się w ciągu 2001 r. o następujące pozycje: **Vol. X: Harri Veivo: The Written Space. Semiotic Analysis of the Representation of Space and Its Rhetorical Functions** (ss. 233, cena USD 17 broszura); **Vol. XI: Luiz Fernando Nascimento de Lima: Live Samba. Analysis and Interpretation of Brazilian Pagode. Approaches to Musical Semiotics, 1.** (ss. 339, cena USD 25); **Vol. XII: Richard Littlefield: Frames and Framing. The Margins of Music Analysis. Approaches to Musical Semiotics, 2.** (ss. 132, cena USD 17). Informacje: Ms. Maija Rossi, Secretary, International Semiotic Institute, Imatra Cultural Centre, Virastokatu, SF-55100 Imatra, Finlandia.

Herbert Hochberg: The Positivist and the Ontologist. Bergmann, Carnap and Logical Realism (Editions Rodopi. Amsterdam/Atlanta 2001, ss.VI+400, cena USD 68 broszura). Książka przedstawia wyniki systematycznych studiów nad ontologią i metafizyką Gustawa Bergmanna. Uwzględnia rozwój poglądów tego filozofa od wczesnej (z lat czterdziestych) krytyki teorii Carnapa aż po „New Foundation of Ontology” (1992). Prócz szczegółowych rozważań nad koncepcjami Carnapa, autor omawia również idee Russella, Moore'a, Wittgensteina, Meinonga, Brentana, Husserla i wielu współczesnych filozofów. Argumentuje na rzecz pewnej formy logicznego empiryzmu, wykorzystując Russellowską teorię deskrypcji, oznaczania i prawdy. Książka stanowi 32. pozycję serii „Studies zur Österreichischen Philosophie”

Raymond Angelo Belliotti: What is the Meaning of Life? (Editions Rodopi, Amster-

dam/Atlanta 2001, ss. VIII+176, cena USD 32 broszura). Autor rozważa doniosłe zagadnienia życia ludzkiego: Jaki zachodzi związek pomiędzy sensownością życia a teizmem? Dlaczego niektórzy ludzie tracą orientację bez istotnych podstaw i walczą z beznadziejnością? Czy świat jest bezsensowny? Czy życie ludzkie ma jakiś związek z mitem Syzyfa? Jaka jest rola cierpienia i zmagania w tworzeniu znaczenia? Jak odkrywamy bądź tworzymy wartości? Czy szczęście jako cel życia jest przecenione? Jak – jeśli w ogóle można – nauczyć się sensownego umierania? Publikacja ta została wydana w serii „Value Inquiry Book”

Dennis Bonnette: Origin of the Human Species (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 2001, ss. XV+202, cena USD 38 broszura). To również książka z serii „Value Inquiry Book”. Ocenia spór pomiędzy naukowym kreacjonizmem a ewolucjonizmem materialistycznym z filozoficznej, metodologicznej, przyrodniczej i teologicznej perspektywy. Autor rozważa granice możliwości ludzkiego poznania w odniesieniu do głównych zagadnień związanych z problematyką pochodzenia człowieka jako gatunku.

Jan Faye, Uwe Scheffler, Max Urchs (eds.): Things, Facts and Events. (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 2001, ss. 506, cena USD 94 w oprawie). To już 76. pozycja serii „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”. Autorzy prac tego zbioru traktują o rozmaitych kwestiach ontologicznych i semantycznych dotyczących struktury świata oraz struktury języka. Rozpatruje się tutaj problematykę rzeczy, faktów i zjawisk, zarówno całościowo jak i szczegółowo, uwzględniając jej historię oraz współczesne ujęcia i dyskusje. W tomie znalazły się wypowiedzi ponad dwudziestu uczonych cieszących się międzynarodowym uznaniem.

James H. Fetzer: Computers and Cognition. Why Minds are Not Machines. (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2001, ss. 340, cena GBP 80 w oprawie). Książka z serii „Studies in cognitive systems” prezentuje wyniki studiów nad naturą umysłu ludzkiego i formułuje argumentację wskazującą, że paradygmat komputerowego ujmowania języka i mentalności nie może być dłużej utrzymywany. Fetzer przedstawia nowe ujęcie, inspirowane pracami Ch. S. Peirce’a, zgodnie z którymi umysły są systemami używającymi znaków. Posiada to ewolucyjne implikacje,

przy których różnice w zdolnościach semiotycznych różnią gatunki. W książce ukazano też perspektywy i ograniczenia komputerologii i nauki o sztucznej inteligencji.

Andreas Blank: Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik. (W. de Gruyter, Berlin 2001, ss. X+170, cena € 74 w oprawie). Autor przeciwstawia się rozpowszechnionej tezie, że metafizyka Leibniza wywodzi się z logiki, jest czysto hipotetyczna i równoważna logice. Badania Blanka koncentruje się na „opisowych” aspektach (w sensie Strawsona) metafizyki Leibniza. Autor pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Humboldta w Berlinie. Ta jego książka została wydana w serii „Quellen und Studien zur Philosophie”.

Axel Mueller: Referent und Fallibilismus (W. de Gruyter, Berlin 2001, ss. VIII+514, cena USD 98 w oprawie). To również książka z serii „Quellen und Studien zur Philosophie”. Jej autor omawia systematycznie filozofię Hilarego Putnama. W pierwszej części śledzi rozwój poglądy tego amerykańskiego filozofa. Wykazuje, że od najwcześniejszego okresu Putnam uznawał językowo-filozoficzne podstawy fallibilności twierdzeń poznawczych. Mueller przedstawia konsekwencje Putnamowskiej teorii znaczenia i oznaczania, jej normatywne przesłanki i uznaje ją za pragmatyczną alternatywę zarówno ujęcia metafizycznego (Kripke, Devitt) jak i sceptycznego (Quine).

Lothar Ridder: Mereologie. Ein Beitrag zur Ontologie und Erkenntnistheorie (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2001, ss. 496, cena DM 148 w oprawie). Książka z serii „Philosophische Abhandlungen” ma służyć dwóm celom: usystematyzowaniu i ujednoczeniu rozmaitych systemów mereologicznych oraz wykazaniu filozoficznej doniosłości i siły rozmaitych zastosowań stosunkowo młodej dyscypliny z pogranicza logiki i filozofii, jaką jest mereologia, czyli nauka o związkach części z całością. Autor rozpatruje wiele problemów, a zwłaszcza pytanie, jak struktury mereologiczne dają się wykorzystać do wyjaśniania i rozwiązywania szeregu zagadnień ontologii i teorii poznania.

Czasopisma

Kwartalnik Filozoficzny. T. XXIX z. 3, 2001 r. obejmuje następujące artykuły: Marek Drwięga – Husserl o cielesności; Jan Cieślak –

Nietzsche, indywidualizm i zasada powrotu Tego, co Nowe w filozofii kultury G. Deleuze'a; Mariola Flis – W poszukiwaniu kryterium kultury symbolicznej; Janusz Jusiak – O dwóch sposobach analizy mitu; Józef Misiek – O pojęciu definicji w matematyce oraz o antynomiiach definiwalności; Piotr Sikora – Znaczenie i podział pracy językowej. Ponadto zeszyt zawiera cztery recenzje z książek.

Kwartalnik Filozoficzny T. XXIX z.4, 2001 r. zawiera cztery artykuły: Dariusz Łukasiewicz – Teodycea Richarda Swinburne'a; Jan Sochoń: – Wyobrażenia w filozofii (zagrożenia i nadzieje); Mirosław Rutkowski – Motywacyjna teoria obowiązku. Krytyczna analiza poglądów Davida Rossa; Maciej Smolak – W sprawie wolności w filozofii Romana Ingardena. W dziale „Archiwum” zamieszczono R. Ingardena pracę „Ontyczne podstawy odpowiedzialności” (przekład z niemieckiego J. Filek), w dziale „Przekłady” – S. A. Kripkego „Zarys pewnej teorii prawdy” (przełożył P. Garbacz) W tym zeszycie znajdujemy też sprawozdania z konferencji i recenzje z książek.

Filozofia Nauki. R. IX Nr 1 (33), 2001. W oświadczeniu umieszczonym na początku tego numeru Jacek J. Jadacki, dotychczasowy redaktor kwartalnika zawiadamia, że począwszy od następnego numeru przekazuje funkcję redaktora swemu uczniowi drowi Mieszkowi Tałasiewiczowi, zachowując nadal tylko redagowanie działu „Archiwum”. Kwartalnik będzie odtąd wydawany przez Wydawnictwo Naukowe Semper w Warszawie. Adres Redakcji pozostaje bez zmian: Instytut Filozofii UW, Krakowskie Przedmieście 3, pok. 12, 00–047 Warszawa. W numerze zamieszczono cztery artykuły: Roman Murawski – O dojrzewaniu świadomości różnicy między prawdziwością a dowodliwością w matematyce; Krzysztof Wójtowicz – Naturalizm w filozofii matematyki; Mieszko Tałasiewicz – Analiza semantyczno-kategorialna. Badanie gramatyczności, czy ustalanie sensu; Piotr Labenz – Definicje istnienia. W dziale „Polemiki” głos zabrali Andrzej Bilat i Jacek Wojtyśiak na temat „Czy własności są przedmiotami?” Dalej zamieszczono materiały z sesji „Między mądrością a nauką” zorganizowanej w UW 13 III 2000 r. z okazji dziesiątej rocznicy śmierci Klemensa Szaniawskiego. W dziale „Archiwum” znalazł się nigdzie wcześniej nie publikowany tekst wykładu Władysława Tatarakiewicza „O dwojakim pojmowaniu

czynu moralnego” (1919 r.). Zeszyt zamyka wspomnienie nekrologiczne o Janie Żytkowiczu oraz streszczenia w języku angielskim.

Filozofia Nauki R. IX Nr 2 (34), 2001 r. Nowy redaktor kwartalnika, Mieszko Tałasiewicz, wyjaśnia na wstępie, że numer wypełniony jest niemal całkowicie tekstami Pierwszego Zielonogórskiego Sympozjum Filozoficznego nt. „Racjonalność naukowa” (7–9 IX 2000 r.). Mianowicie zamieszczono tu kolejno prace następujących autorów: Kazimierz Jodkowski, Maciej Giertych, Włodzimierz Ługowski, Marek Pepliński, Jolanta Koszteyn wspólnie z Piotrem Lenartowiczem, Peter Kunzmann, Grzegorz Nowak, Zbysław Muszyński. Redakcja zamieściła na końcu – i tak będzie czynić nadal – tylko te streszczenia angielskie, które otrzymała od autorów.

Dialogue and Universalism Nr 9–10 tomu XI (2001) poświęcony jest niemal w całości Januszowi Korczakowi (Henrykowi Goldszmitowi). Na wstępie wszakże umieszczono list do Ojca Świętego, Jana Pawła II, podpisany przez Jana Szczepańskiego i Janusza Kuczyńskiego, oraz artykuł programowy Redakcji pt. „A Realistic, Global Alliance of All Good and Wise People”, a ponadto Deklarację Solidarności z niewinnymi ofiarami terrorystycznego ataku na World Trade Center i Pentagon 11 IX 2001. Część dotycząca Janusza Korczaka zawiera teksty wielu autorów, polskich i zagranicznych, oraz wybrane pisma Korczaka przełożone na język angielski.

Toruński Przegląd Filozoficzny. W tomie 3/4 (2001) artykuły rozmieszczone zostały w dwóch działach: 1. Człowiek i kultura (autorzy: Józef Pawlak, Feliks Koneczny, Mirosław Żelazny, Gilbert Larochelle, Jolanta Żelazna, Marek Szulakiewicz, Jan Normann Knutsen), 2. Z dziejów filozofii (Zbigniew Nerczuk, Dariusz Barbaszyński, Adam Grzeliński, Marta Śliwa, Tomasz Kupś, Tomasz Michalak). Tom zawiera również recenzje, a w dziale „Z życia naukowego” sprawozdanie z uroczystości nadania doktoratu *honoris causa* prof. Barbarze Skardze oraz jej wykład wygłoszony z tej okazji. Są także sprawozdania z filozoficznych konferencji i sympozjów, jakie odbyły się na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w latach 1999–2000.

Szkice Humanistyczne to nowy kwartalnik wydawany przez (prywatną) Olsztyńską Szkołę Wyższą. W podwójnym numerze 1–2 tomu I (2001) znajdujemy szereg artykułów o tematyce

należącej do zakresu filozofii. Taki charakter mają artykuły: Jana Trąbki (o wyobraźni), Bogusława Pliszki (o koncepcji człowieka w ujęciu A. Smitha), Grzegorza Pacewicza (noosfera według Theilharda de Chardin), Ryszarda Wiśniewskiego (filozofia wartości W. Tatarkiewicza), Marii Gołaszewskiej (Tatarkiewicza koncepcje estetyczne), Adama Bastka (o twórczości), Mikołaja Niedka (o ekofilozofii). Również w dziale recenzji omówione zostały m. in. prace filozoficzne. Adres Redakcji: Olsztyńska Szkoła Wyższa, ul. Bydgoska 33, 10–243 Olsztyn.

The Review of Metaphysics Vol. LIV No 1 (2000) zawiera m.in. wykaz wszystkich rozpraw doktorskich z filozofii ukończonych w uniwersytetach Stanów Zjednoczonych w latach 1999–2000. Wykaz ten wymienia imię i nazwisko doktora, tytuł rozprawy oraz promotora. Grudniowy numer 2 (2000) tego czasopisma ukazał się ze znacznym opóźnieniem, ale zawiera już abstrakty rozmaitych artykułów opublikowanych w 2001 r. w następujących czasopismach: „American Catholic Philosophical Quarterly”, „American Philosophical Quarterly”, „Australian Journal of Philosophy”, „European Journal of Philosophy”, „Journal of Philosophy”, „Philosophical Quarterly”, „Philosophy”, „Philosophy and Phenomenological Research”, „Phronesis” oraz „Ratio”.

Anuario Filosófico – czasopismo ukazujące się trzy razy w roku, wydawane przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu w Navarra (Hiszpania) poświęciło nr 2 tomu XXXIV (2001) filozofii moralnej Cicerona i jej wpływowi na myśl europejską. Dziesięć artykułów na ten temat poprzedził wstępem Juan Cruz Cruz, redaktor pisma. Artykuły zaopatrzone w krótkie streszczenia w języku angielskim.

International Studies in the Philosophy of Science – pismo wydawane przez firmę Routledge, Taylor and Francis Ltd. w Londynie – redaktorem jest James W. McAllister z Uniwersytetu w Leiden (Holandia). W 2001 r. ukazał się tom 15 (3 zeszyty) tego czasopisma poświęconego filozofii, historii i socjologii nauki. Do grona Rady Wydawniczej należy m.in. Władysław Krajewski. Redakcja zamieszcza chętnie artykuły pisane przez specjalistów nauk przyrodniczych i zachęca do udziału w rocznych konferencjach Inter-University Centre w Dubrowniku. Korespondencję i książki do zrecenzowania należy wysłać pod adresem: Prof. James W. McAllister, Faculty of

Philosophy, University of Leiden, Matthias de Vrieshof 4, P.O. Box 9515, 2300 RA Leiden, Holandia.

Metalogicon w numerze 1 rocznika XIV (2001) zamieszcza m. in. angielski przekład listu Michele Malatesty – współzałożyciela i odpowiedzialnego redaktora tego półrocznika – skierowanego do Prezydenta Włoch C.A. Campiego. W piśmie tym M. Malatesta (profesor logiki Uniwersytetu Fryderyka II w Neapolu) powiadamia Prezydenta, że Komisja Ministerstwa Dziedzictwa Kulturalnego i Działalności Kulturalnej odrzuciła w listopadzie 2000 r. wniosek redakcji o dofinansowanie. W uzasadnieniu swej decyzji Komisja stwierdziła, że półrocznik nie odpowiada dwóm kryteriom dekretu Prezydenta z 1993 r.: po pierwsze tematyka pisma nie ma charakteru problematyki kulturalnej, a po wtóre ścisłość naukowa i oryginalność publikowanych prac, a także kwalifikacje samego redaktora i międzynarodowego komitetu redakcyjnego (do którego należy też kilku uczonych polskich) nie zostały uznane za dostateczne. Jak widać trudności finansowe redakcji czasopism naukowych nie są tylko polską specjalnością.

Věda. Technika. Společnost. Teorie Vědy. Podwójny zeszyt 2–3 tomu X (2001) nowej serii poświęcony został problematyce ryzyka w kontekście nauki i technologii. Tematyka ta obecnie rozpatrywana jest z różnych punktów widzenia przez ekonomistów, inżynierów, prawników, lekarzy, psychologów, etyków i socjologów. W tym zeszycie głos zabrali autorzy z Niemiec (Gerhard Banse, Gotthard Bechmann, Andreas Metzner, Cornelia R. Karger), Francji (Jean-Jacques Salomon) oraz Czech (Vratislav Schreiber, Oleg Suša, Tomáš Dvořák i Jiří Loudin). Prace autorów czeskich są w języku angielskim.

ODCZYTY I WYKŁADY

Ernst Tugendhat w Łodzi. Wizyta niemieckiego filozofa w Polsce przybrała postać zaledwie trzech odczytów na różnych uniwersytetach w Polsce. Uniwersytet Łódzki miał okazję gościć Ernsta Tugendhata 13 kwietnia 2000 roku. Zarówno skąpa możliwość kontaktu z prof. Tugendhatem, jak i mała popularność jego prac w Polsce, były dla łódzkiego środowiska filozoficznego bodźcem do przeprowadzenia dysputy nad koncepcją niemieckiego filozofa. Dyskusja ta odbyła

się w tygodniu poprzedzającym wizytę profesora i dotyczyła wydanej w Polsce w 1999 r. książki Tugendhata „Bycie i Prawda”. Punktem wyjścia uczyniono główny problem poruszany w dziele – problem „bycia”. Kluczowe w koncepcji Tugendhata jest twierdzenie, że jeśli nie można stematyzować „bycia”, wykazać, że słowo „jest” ma jednolity sens, to daremny jest wszelki trud budowy jakiegokolwiek ontologii. Niemieckiemu filozofowi nie udało się wykazać takiej jednolitości w żadnej z rozpraw składających się na „Bycie i Prawdę”, stad jego konkluzja jest negatywna i stanowi pesymistyczny prognostyk dla uprawiania ontologii. Można się wręcz zastanawiać, czy nie jest to wyrok dla całej filozofii europejskiej. Niebezpieczeństwo jałowości dyskursu filozoficznego zażegnał jeden z dyskutantów przypominając, że omawiany problem wynika z substancjalizacji bycia, ta natomiast ma swoje źródło w filozofii arabskiej (m.in. u Awicenny), zaś filozofia europejska, zanim wchłonęła pomysły arabskie, miała się „calkiem nieźle” np. w starożytnej Grecji. Wysłunęto również tezę, że cały problem Tugendhata wynika ze złe (zbyt ambitnie) wyznaczonego celu stawianego ontologii – nie musi się ona przecież zajmować bytem jako czymś jednym. Przykład może tu stanowić koncepcja Ingardena, który różnym rodzajom ontologii (formalnej, egzystencjalnej, materialnej) wyznaczał różne zadania. Wykład prof. Tugendhata dotyczył problematyki zgoła odmiennej niż podjęta w książce – etyki. Problematyką tą Tugendhat zaczął zajmować się dwie dekady temu. Profesor skupił się na kwestii uzasadniania sądów wartościujących. Zdaniem niemieckiego filozofa sądy aksjologiczne można uzasadniać, takie uzasadnienie jednak trzeba przeprowadzić w stosunku do każdego, kto się z nami nie zgadza – nie można zatem dokonać tego raz na zawsze. Co więcej, warunkiem koniecznym wszelkiej dyskusji nad wartościami jest postawa otwartości i tolerancji, każda ze stron zatem musi być przygotowana na uznanie cudzych racji i odrzucenie swoich wyjściowych poglądów. Taka postawa ma umożliwić wszystkim tworzenie moralności na zasadzie kontraktualizmu. Odczyt prof. Tugendhata zwińczyła dyskusja nad niektórymi „technicznymi” problemami przedstawionej koncepcji. Dotyczyła kwestii znalezienia podstawy dla rozróżnienia „dobre w ogóle” – „dobre dla kogoś”, a także, czy da się wyróżnić jakiś uniwersalny podmiot moral-

ny w filozofii Tugendhata. Niemiecki filozof zajął stanowisko, że taki podmiot daje się odnaleźć w jego rozważaniach, nie jest to jednak podmiot transcendentny jak u Kanta, ale podmiot empiryczny. (Piotr Żuchowski)

Wykłady czwartkowe – cykl wykładów organizowanych przez Wyższy Instytut Filozoficzny w Lowanium ma w programie na rok akademicki 2001/2002 następujące pozycje: G. Soffer – *The Genesis of Alterity* (18 X 2001); E. van der Zweerde – *Vladimir S. Solovyov and the Vicissitudes of Philosophical Culture in Russia* (6 XII 2001); B. Stevens – *The Major Issues of Contemporary Japanese Philosophy* (14 III 2002); E. Halper – *Hegel's Family Values* (25 IV 2002).

La pensée en réseau: nouveaux paradigmes? to ogólna tematyka serii odczytów ogłoszonych przez École des Sciences philosophiques et religieuses w Brukseli na rok 2002. Prelegentami mają być: P. Cohendet, M. Crommelick, P. Livet, J. De Munck, J.-M. Ferry. Informacje pod adresem: Secrétariat de l'École des Sciences philosophiques et religieuses, Facultés universitaires Saint-Louis, Broekstraat 109 B–1000 Bruxelles.

ORGANIZACJE

Amerykańskie Katolickie Stowarzyszenie Filozoficzne wybrało 1 IV 2001 r. swe nowe władze. przewodniczącym został David Burrell (Univ. of Notre Dame), członkami Rady Wykonawczej: Mary Elizabeth Ingham (Loyola Marymount Univ.), Elizabeth Linehan (St. Joseph's Univ.), Adriaan Peperzak (Loyola Univ. Chicago), Brian Stanley (Catholic Univ. of America) oraz David Tweetten (Marquette Univ.). Jesienią 2002 r. ma się odbyć doroczne spotkanie tego stowarzyszenia organizowane przez Xavier University w Cincinnati (Ohio). Tematem obrad ma być „Filozofia na brzegach rozumu”. Zgłoszenia referatów przyjmowano do 1 IV 2002. Na sesjach plenarnych wystąpić mają: A. Peperzak, J. Marsh, J.-L. Marion (Paris X) i P. Bourgeois.

Towarzystwo Metafizyczne Ameryki organizuje swe doroczne zebranie w Santa Clara University, California. Zebranie wyznaczono na 8–10 III 2002 r. a jako temat obrad obrano fenomenologię bezpośredniego doświadczenia w terminach metafizycznej struktury. Informacje: James W. Felt, Department of Philosophy,

Santa Clara University, 500 El Camino Real,
Santa Clara, CA 95053, USA.

ZJAZDY I KONFERENCJE

Wokół Badań logicznych Edmunda Husserla – to tytuł sesji naukowej zorganizowanej 5–6 IV 2000 r. w Katowicach przez Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii oraz studenckie Kolo Naukowe Filozofów Uniwersytetu Śląskiego. W programie sesji znalazło się łącznie 14 referatów, z których część pierwsza została przygotowana przez pracowników naukowych, a część druga przez członków Kola Filozoficznego. Wśród referatów I grupy znalazły się także wystąpienia gości z innych ośrodków; wszystkie referaty studenckie były miejscowe. Chociaż sesję zorganizowano w stulecie I wydania *Logische Untersuchungen*, to jednak tylko niektórzy prelegenci nawiązywali bezpośrednio do tego faktu; większość głosów dotyczyła miejsca fenomenologii w rozwoju XX-wiecznej filozofii europejskiej oraz analizy swoistej terminologii filozoficznej, z jaką wystąpił Husserl. W trakcie obrad przedstawiono następujące referaty: grupa 1: Ivan Blecha (Univerzita Palackého, Olomouc): Fenomenologia a postmodernizm; Wojciech Żelaniec (Uniwersytet Zielonogórski): Intuicja kategorii u Husserla; Adam Olech (WSP, Częstochowa): Fenomenologia *epoché* a zmysł rzeczywistości; Marek Rembierz (UŚ, Filia w Cieszynie): Ścisłość–nauka–fenomenologia. Husserl i spór o metodę filozofii; Krzysztof Wieczorek: Edmund Husserl w oczach Leopolda Blausteina; Piotr Laciak: *Eidos* i *a priori* w ujęciu Husserla; Andrzej Noras: Redukcja jako droga filozofii; Dariusz Bęben: O fenomenie w szkole getyngeskiej; grupa 2: Wojciech Hanuszkiewicz: Fenomenologia znaku. Wokół Derridiańskiej lektury *Badań logicznych*; Dominika Kowalewska: *Badania logiczne* E. Husserla – między psychologizmem a formalizmem; Tomasz Kubalica: Koncepcja nauki w ujęciu Bolzana i Husserla; Marek Olejniczak: Edyta Stein a E. Husserl; Mariola Pawełek: O redukcji u Husserla; Monika Trzepizór: Istota i fakt. (C.G.)

Sesja naukowa ku czci Władysława Tatarkiewicza odbyła się 7 XII 2001 r. w Pałacu Staszica w Warszawie. Organizatorami byli: Polskie Towarzystwo Semiotyczne i Towarzystwo Naukowe Warszawskie. W programie znalazły się następujące wystąpienia: Jerzy Pelc – „Słowo wstępne”, Stefan Świeżawski – „Władysław Tatarkiewicz – prawdziwy humanista”, Krzysztof Tatarkiewicz – „O moim Ojcu”, Krysztyna Zwolińska – „Wątek sztuki w twórczości Władysława Tatarkiewicza”, Alicja Kuczyńska – „Władysław Tatarkiewicz, czyli o doskonałości”, Andrzej Grzegorzczak „W związku z Władysławem Tatarkiewicza myślami o bezwzględności dobra”, Jacek J. Jadacki – „Metodologia Władysława Tatarkiewicza”.

Sesja naukowa ku czci Romana Suszki urządzona przez Polskie Towarzystwo Semiotyczne oraz Wydział II Towarzystwa Naukowego Warszawskiego miała miejsce w Pałacu Staszica w Warszawie 18 I 2002 r. W programie zamieszczono następujące referaty: Jerzy Pogonowski – „Okres poznański w twórczości Romana Suszki”; Barbara Stanosz – „Roman Suszko na UW”; Jan Zygmunt – „Teoria modeli w pracach Romana Suszki”; Grzegorz Malinowski, Ryszard Wójcicki – „Czy każda logika jest dwuwartościowa?”; Mieczysław Omyła – „O logice niefregeowskiej”.

Filozofia w szkole. Tradycje, przemiany, dążenia w integracji europejskiej to tematyka konferencji, która ma się odbyć w Kielcach w dniach 20–21 IX 2002 r. Organizatorami konferencji są Kielecki Oddział PTF wraz z Zakładem Historii Filozofii Akademii Świętokrzyskiej im. J. Kochanowskiego. Zamiarem organizatorów jest zapoznanie nauczycieli z aktualnymi zagadnieniami filozoficznymi oraz wymiana doświadczeń z zakresu nauczania filozofii w szkole. Zgłoszenia przyjmowane są do 30 VI 2002 r. pod adresem: Wydział Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej, ul. Świętokrzyska 21, 25–709 Kielce. Wpisowe ma wynosić 150,- zł.

Sesja naukowa „Człowiek – istota ludzka” urządzona będzie w Kielcach wspólnie przez Oddział Kielecki PTF, Akademię Świętokrzyską i Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej. Okazją stała się dziesiąta rocznica śmierci prof. Jana Legowicza. Sesja została wyznaczona na 25 XI 2002 r. Wystąpienia uczestników mogą mieć formę referatów, komunikatów bądź wspomnień. Zgłoszenia uczestnictwa wraz z tekstami wystą-

pień należy przesyłać w terminie do 30 V 2002 r. pod adresem: prof. Bronisław Burlikowski, ul. Świętokrzyska 21, 25–340 Kielce. Organizatorzy przewidują wydanie książki pamiątkowej.

Człowiek wobec dobra był tematem rozważań XLIII. Tygodnia Filozoficznego, który miał miejsce w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 12–15 III 2001 r. Organizatorem było Kolo Filozoficzne Studentów KUL. W pierwszym dniu referat wygłosił o. Mieczysław Krąpiec nt. „Dobro wspólne jako racja państwa i prawa” oraz ks. Andrzej Maryniarczyk pt. „Bonum sequitur esse (rei)”. W drugim dniu Agnieszka Kijewska mówiła nt. „O dobru najwyższym czyli: Boecjusz – o życiu filozofa”; Włodzimierz Galewicz (UJ) mówił nt. „Fenomenologia dobra w dialogach Platona”; Zofia Zdybicka – nt. „Dobro człowieka a globalizacja”; Wojciech Chudy – nt. „Prawda (prawdomówność) jako dobro konstytuujące wspólnotę”. W trzecim dniu obrad toczyła się dyskusja o sytuacji tomistycznej filozofii moralnej w Polsce, zaś w dniu ostatnim wykład wygłosił ks. Tadeusz Ślipko oraz Giovanni Reale (Mediolan).

Phänomenologische Erkenntnis- und Subjectivitätstheorie. Był to temat międzynarodowej konferencji, którą urządzono 26–27 X 2001 r. na Uniwersytecie w Kolonii. Informacje: Husserl-Archiv, Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln.

29. Konferencja Hume Society ma mieć miejsce na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Helsinkach w dniach 6–10 VIII 2002 r. Jako wiodący temat obrano „Born for Action? Born for Reason?”. Bliższych informacji udzieli: Prof. M. Karlsson, Executive Secretary-Treasurer, The Hume Society, University of Iceland, Main Building, IS-100 Reykjavik, Iceland.

Konflikt i pojednanie w życiu i myśleniu Mikołaja z Kuzy był przedmiotem rozważań międzynarodowego kongresu w Deventer (Holandia) 20–22 X 2001 r. zorganizowanego przez Center for Cusanus Studies w Nijmegen oraz Uniwersytet w Groningen i Uniwersytet Katolicki w Nijmegen. W programie były referaty następujących uczestników: K. Flasch, W. Dupré, A. Weiler, N. Staubach, G. Christiansen, Th. Izbicki, M. Hoenen, Fr. Maas, J. Decorte, T. Borsche, M. Riedenaer. Informacje: Dr. I. Bocken, Erasmusplein 1, NL, 6525 Nijmegen, Holandia.

Kongres na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie z okazji 600-lcia urodzin Mi-

kołaja z Kuzy odbył się 4–7 X 2001 r. Więcej informacji można uzyskać pod adresem: P. Casarella, Department of Theology, The Catholic University of America, 620 Michigan Ave., N. E., Washington, D. C. 20064.

NAUCZANIE

Nowy Instytut Filozofii w Łodzi. Decyzją senatu Uniwersytetu Łódzkiego powołany został z dniem 1 października 2001 roku Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Powołanie Instytutu poprzedziły wielomiesięczne przygotowania organizacyjne. Punktem wyjścia stało się uzyskanie zgody całego środowiska na powołanie struktury instytucyjowej. Pozwoliło to na opracowanie projektów Statutu Instytutu Filozofii oraz Regulaminu Organizacji Wewnętrznej Instytutu Filozofii UŁ. Przyjęto przy tym, że Instytut będzie służył jako struktura celom organizacji zajęć dydaktycznych, zaś badania naukowe koncentrować się będą na poziomie Katedr. Katedry są bowiem, zgodnie ze statutem Uniwersytetu Łódzkiego a także nowym Statutem Instytutu Filozofii UŁ podstawowymi jednostkami organizacyjnymi. W ostatnim jednak okresie organizacja zajęć dydaktycznych z zakresu przedmiotów filozoficznych, tak na kierunku filozofii jak i na innych Wydziałach UŁ rodziła rozmaite trudności. Trudności te trudno było pokonać na gruncie dawnej struktury całkowicie niezależnych od siebie katedr reprezentujących rozmaite dyscypliny filozoficzne. Te argumenty dotyczące organizacji dydaktyki były decydujące w dyskusji na temat powołania struktury Instytutu. Nowo powołany Instytut Filozofii różni się wyraźnie zadaniami przed nim stawianymi od tego typu struktury, która funkcjonowała w ramach UŁ w przeszłości aż po rok 1981. Inny jest, przede wszystkim, kontekst polityczny i kulturowy, w którym przychodzi do życia nowej jednostce organizacyjnej.

W skład powołanego Instytutu Filozofii weszły wszystkie z 4 istniejących dotychczas katedr filozoficznych (Katedra Filozofii, Katedra Logiki i Metodologii Nauk, Katedra Estetyki, Katedra Etyki), z tym że Katedra Filozofii uległa podziałowi na kilka samodzielnych jednostek. W rezultacie struktura Instytutu Filozofii UŁ przedstawia się obecnie następująco:

– Katedra Epistemologii i Filozofii Nauki, którą kieruje prof. Barbara Tuchańska, a w której

poza nią zatrudnionych jest 2 samodzielnych i 3 pomocniczych pracowników nauki.

– Katedra Estetyki, której kierownikiem jest prof. Grzegorz Sztabiński a w której jest zatrudnionych ponadto 2 pracowników pomocniczych.

– Katedra Etyki kierowana przez dr hab. Andrzeja M. Kaniowskiego, która zatrudnia poza nim 2 pracowników pomocniczych.

– Katedra Filozofii Analitycznej, kierowana przez prof. Adama Nowaczyka zatrudniająca ponadto 1 pracownika pomocniczego.

– Katedra Historii Filozofii, której kierownikiem jest prof. Józef Piórczyński. Liczy ona 14 pracowników, w tym 6 samodzielnych (5 na pierwszym etacie).

– Katedra Logiki i Metodologii Nauk, kierowana przez prof. Grzegorza Malinowskiego. Zatrudnia ona, poza kierownikiem, 1 samodzielnego i 10 pomocniczych pracowników nauki.

– Zakład Filozofii Współczesnej kierowany przez prof. Marka Styczyńskiego, który zatrudnia poza nim 1 samodzielnego i 8 pracowników pomocniczych.

Łącznie w Instytucie Filozofii UŁ zatrudnionych jest na pierwszym etacie 49 osób, w tym 15 samodzielnych pracowników nauki. Na funkcję dyrektora Instytutu powołana została prof. Aldona Pobojevska, zaś zastępcą dyrektora ds. studenckich jest dr hab. Sławoj Oleczyk. W skład powołanej Rady Instytutu wchodzi wszyscy pracownicy samodzielnymi oraz delegaci pracowników pomocniczych i studentów. Zgodnie ze Statutem Instytutu Filozofii Rada Instytutu jest organem decyzyjnym w zakresie najistotniejszych spraw dotyczących jego funkcjonowania. Adres tak Instytutu Filozofii jak i poszczególnych katedr wchodziących w jego skład: 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 16/18. (R. Kleszcz)

Nowy Instytut Filozofii w Olsztynie. W Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie powołany został do życia z dniem 1 VII 2001 r. Instytut Filozofii.

Instytut Filozofii umiejscowiony został w strukturze Wydziału Humanistycznego i pomyślany jako placówka naukowo-dydaktyczna kształcąca studentów w UWM (tzw. usługówka) w zakresie różnych dyscyplin filozoficznych oraz jako baza naukowo-dydaktyczna dla otwartego w roku 2001/2002 nowego kierunku studiów – *Filozofia ze specjalizacjami filozofia przyrody i filozofia społeczna*.

Rekrutacja na kierunek studiów filozoficznych w UWM przeprowadzona w lipcu 2001 umożliwiła przyjęcie na I rok dziennych studiów filozoficznych trzech grup studentów, w ilości 84 osób.

Instytut Filozofii UWM zatrudnia 38 nauczycieli akademickich w tym 10 samodzielnych, (dwóch na stanowisku prof. oraz 8 z tytułem prof. nadzwyczajnego).

W ramach struktury organizacyjnej Instytutu Filozofii UWM funkcjonuje siedem zakładów. Są to:

1. Zakład Filozofii Współczesnej
2. Zakład Teorii Poznania, Logiki i Metodologii Nauk
3. Zakład Filozofii Ekologii i Etyki
4. Zakład Historii Filozofii.
5. Zakład Antropologii Filozoficznej i Aksjologii
6. Zakład Estetyki i Filozofii Kultury
7. Zakład Socjologii Ogólnej i Komunikacji Społecznej.

Na stanowisku dyrektora Instytutu powołany został przez Rektora UWM prof. Ryszarda J. Góreckiego – prof. nadzw. dr hab. Zbigniew Hull, z-ca dyrektora ds. badań – prof. nadzw. dr hab. Witold Tulibacki, z-ca ds. administracyjnych i dydaktycznych – dr Dariusz Barbaszyński. (W. Tulibacki)

Konwersatorium nt. „Uniwersalizm i europeizm” zaaranżowane przez Wyższą Szkołę Ekologii i Zarządzania w Warszawie oraz Redakcję „Dialogue and Universalism” odbywało się w środy październikowe 2000 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Studenci mogli ubiegać się o zaliczenie swego uczestnictwa w tym konwersatorium.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Johann van Benthem (Amsterdam) przebywał wiosną 2001 r. w Stanford University jako *visiting professor*.

Ks. Roman D a r o w s k i SJ został mianowany 21 III 2001 r. dziekanem Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie.

Anthony F l e w otrzymał nagrodę Schlarbaum Laureate Award przyznaną na rok 2001 przez Instytut Ludwiga von Misesa.

Dagfinn F o l l e s d a l (Uniw. w Oslo) wykladał w Stanford University (USA) jesienią 2000 r. jako *visiting professor*.

Jürgen H a b e r m a s (Frankfurt) był w październiku i listopadzie 2000 r. gościem Uniwersytetu Northwestern (USA). Otrzymał też doktorat *honoris causa* Uniwersytetu w Harvardzie.

Ingvar J o h a n s s o n (Umea Univ., Szwecja) był gościem Katedry Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego w drugiej połowie września 2001 r.

Andrzej K i e p a s (Instytut Filozofii US) uzyskał 16 X 2001 tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych, nadany przez Prezydenta RP.

Justyna K u r c z a k (Katedra Historii Filozofii UŁ) uzyskała zatwierdzenie przez Centralną Komisję ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych stopnia doktora habilitowanego.

Alasdair M a c I n t y r e (Duke University, USA) przeszedł w maju 2000 r. na emeryturę.

Jean-Luc M a r i o n (Sorbona) przebywał wiosną 2001 r. na Uniwersytecie Chicagowskim w charakterze wizytującego profesora.

Andrzej N o r a s (Instytut Filozofii UŚ) uzyskał zatwierdzenie decyzją Centralnej Komisji ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych z dnia 25 VI 2001 r – stopnia naukowego dra habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Kolokwium habilitacyjne odbyło się 20 II 2001 r. na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Podstawą kolokwium była monografia *Kant a neokantyzm badeński i marburski* (Wyd. UŚ Katowice 2000 ss. 243).

Hilary P u t n a m (Harvard University) przeszedł w lipcu 2000 na emeryturę.

Giovanni R e a l e (Uniwersytet Katolicki w Mediolanie) otrzymał doktorat *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 15 III 2001 r. Przy tej okazji wygłosił wykład nt. „Mądrość starożytna lekarstwem na zło nękające współczesnego człowieka”

Paul R i c o e u r wygłosił w Instytucie Nauki o Człowieku we Wiedniu trzy wykłady w ramach serii „Lectures in Human Sciences”: 1 X 2001 – Recognition and Identification, 2 X 2001 – Recognition and Selfhood, 3 X 2001 – Social and Political Recognition.

Zbigniew S t a c h n i a k (York Univ., Kanada) na zaproszenie Katedry Logiki i Metodologii Nauk UŁ przyjechał do Łodzi. W dniu 28 V 2001 r. wygłosił tam odczyt nt.

„Zastosowanie polaryzacji w systemach reprezentacji wiedzy i automatycznego dowodzenia twierdzeń opartych na logikach wielowartościowych”.

C. S t e e l (K.U. Leuven) został od pierwszego semestru roku akademickiego 2001/2002 mianowany profesorem w Harvard University (Erasmus Chair).

Stefan S w i e ż a w s k i otrzymał nagrodę im. Jana Długosza (Kulczyk Holding) za najlepszą książkę w zakresie nauk humanistycznych wydaną w 2000 r. Uroczyste wręczenie nagrody odbyło się w Teatrze Bagatela w Krakowie dnia 25 X 2001 r. Wyróżniona książka to *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej* (PWN).

KONKURSY I NAGRODY

Nagroda „Leopolda Lucasa” przyznawana przez Fakultet Ewangelicko-Teologiczny w Tybindze została 14 V 2001 r. przydzielona Michaelo Theunissenowi z Berlina.

Nagrodę Theodora Adorna nadaną przez miasto Frankfurt nad Menem otrzymał 22 X 2001 r. Jacques Derrida.

VARIA

Dwa jubileusze w Łodzi. W dniu 28 IX 2001 r. odbyła się w siedzibie Katedry Filozofii UŁ uroczystość ku czci dwóch profesorów: Wiesława Gromczyńskiego i Ryszarda Panasiuka. Obydwaj uczeni odchodzący na emeryturę wywarli trudny do przecenienia wpływ na łódzkie środowisko filozoficzne, szczególnie w okresie ostatnich trzydziestu lat. Prof. W. Gromczyński, kierujący ostatnio Zakładem Filozofii XX wieku, koncentrował swe poznawcze zainteresowania na wątkach egzystencjalistycznych i personalistycznych w filozofii nowożytnej i współczesnej. Prof. R Panasiuk, wieloletni kierownik Katedry Filozofii jest uznanym znawcą i badaczem myśli niemieckiej. Obydwaj uczeni zachowują, mimo odejścia na emeryturę, związek ze środowiskiem filozoficznym UŁ, prowadząc nadal seminaria magisterskie. Należy zauważyć, że uroczystości jubileuszowe odbyły się w szczególnym dla filozofii łódzkiej okresie. Albowiem z dniem 1 X 2001 r. Senat UŁ powołał Instytut Filozofii. Należy także uwypuklić fakt następujący. To, że środowisko łódzkie,

zróznicowane co do zainteresowań i orientacji, było w stanie zaznaczyć swą obecność w panoramie polskiej najnowszej myśli filozoficznej jest niewątpliwie zasługą obydwu jubilatów. (R.K.)

Deklaracja solidarności. Redakcja i Rada „Dialogue and Universalism” wystosowała 17 IX 2001 r. list otwarty do wszystkich Amerykanów wyrażający głębokie współczucie z powodu ataku terrorystycznego na World Trade Center i Pentagon.

Helmuth Plessner Fonds. Na Uniwersytecie w Groningen (Holandia) powstał fundusz przeznaczony na sfinansowanie badań nad spuścizną filozoficzną H. Plessnera (1892–1985). Filozof ten w testamentie przekazał całą swą spuściznę naukową tej uczelni. Została ona zdeponowana w Bibliotece Uniwersyteckiej. Osoby, które zainteresowane są twórczością tego myśliciela, jego antropologią filozoficzną, i chciałyby bliżej poznać jego spuściznę, mogą zwrócić się do Uniwersytetu w Groningen z wnioskiem o przyznanie dotacji na zwrot kosztów podróży i pobytu w Uczelni. Wnioski można składać na adres: prof. Lolle Nauta, voorz. Helmuth Plessner Fonds, Filosofisch Instituut, A-weg 30, NL-9718 CW Groningen.

NEKROLOGIA

Alfons Borgers (ur. 25 III 1919 r. w Herkede-Stad), em. profesor Wydziału Nauk Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium, zmarł 1 X 2001 r. W latach 1953–1983 był sekretarzem redakcji „The Journal of Symbolic Logic”. Przez długie lata nauczał logiki w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Lowanium. Z wykształcenia był matematykiem.

Jos Decorte (ur. 21 VII 1954 r. w Zwevezele), profesor Wyższego Instytutu Filozoficznego w Lowanium, zmarł 2 X 2001 r. w wypadku samochodowym. Doktoryzował się w 1983 r., docentem został w 1987 r. a profesorem w 2000 r. Zajmował się głównie filozofią średniowieczną. Pisał i publikował swe prace w języku flamandzkim.

Artur Kaufmann (ur. 1923 r.), profesor filozofii prawa w Monachium, zmarł 11 IV 2001 r. Studiował u K. Jaspersa, G. Radbrucha, Gadamera i Löwitha w Heidelbergu. Kierował od 1969 r. Instytutem Filozofii Prawa na Uniwersytecie Monachijskim.

Pierre Kossowski, autor szeregu esejów o Nietzschem, tłumacz dzieł filozoficznych, zmarł 12 VIII 2001 r. w wieku 96 lat. Uważany był za człowieka, który wywarł wielki wpływ na współczesną filozofię francuską. Do głównych jego dzieł należą: *Sade mon prochain* (1947), *Nietzsche et le circle vicieux* (1969).

David Lewis (ur. 1940 r. w Oberlin, Ohio), profesor Uniwersytetu w Princeton, zmarł 14 X 2001 r. Doktoryzował się pod kierunkiem W.V.O. Quine’a w Harvardzie. Jego publikacje dotyczyły wszystkich dziedzin filozofii. Główne dzieła: *Convention: Philosophical Studies* (1969), *Counterfactuals: (1973), On the Plurality of Worlds* (1986), *Papers in Philosophical Logic* (1998), *Papers in Metaphysics and Epistemology* (1999), *Papers in Ethics and Social Philosophy* (2000).

Wolfgang Müller-Lauter (ur. 31 VIII 1924 r.), profesor Uniwersytetu Humboldta w Berlinie, zmarł 9 VIII 2001 r. Doktoryzował się w 1960 r. na podstawie rozprawy *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*. W 1971 r. habilitował się na podstawie dysertacji *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Był uważany za jednego z najwybitniejszych znawców filozofii Nietzschego. Jego liczne prace o tym filozofie ukazały się w trzytomowym dziele *Nietzsche-Interpretationen* (1999/2000).

Guido D. Neri (ur. w 1935 r.), profesor Uniwersytetu w Weronie, zmarł 29 III 2001 r. Interesował się przede wszystkim estetyką, fenomenologią i marksizmem. W szczególności zajmował się filozofią Husserla, Merleau-Pontyego i Hannah Arendt oraz tłumaczył ich dzieła na język włoski.

Elżbieta Pietruska-Madej (ur. 7 VI 1938 r. we Lwowie), profesor Instytutu Filozofii UW, kierownik Zakładu Epistemologii IF UW, dziekan Wydziału Filozofii i Socjologii UW – zmarła 26 VI 2001 r. w Warszawie. Po ukończeniu studiów z chemii w UMCS (1962) i filozofii w UW (1969) uzyskała doktorat w UW (1971) oraz tamże habilitację (1981) na podstawie książki *W poszukiwaniu praw rozwoju nauki*. Początkowo pracowała w Zakładzie Filozofii Akademii Medycznej w Lublinie (od 1962 r. do 1971 r.) a od 1972 r. w Instytucie Filozofii UW. Od 1966 r. była członkiem PTF a w latach 1986–1992 sekretarzem Zarządu Głównego PTF. Zajmowała się głównie filozofią nauki, epistemologią i metodologią. Do najważniejszych jej dzieł należą: *Meto-*

dologiczne problemy rewolucji chemicznej (1975), *Odkrycie naukowe. Kontrowersje filozoficzne* (1990), *Wiedza i człowiek. Szkic o filozofii Karla Poppera* (1997). Obszerne informacje o losie, życiu i działalności Elżbiety Pietruskiej-Madej podaje Jacek J. Jadacki w „Filozofii Nauki” rocz. IX nr 3 (35) 2001 r.

Stanislav Provaznik, zastępca kierownika Gabinetu do Badań Nauki, Techniki i Społeczeństwa przy Instytucie Filozofii Akademii Nauk Czeskiej Republiki, zmarł 8 I 2001 r. w wieku 68 lat. Studia filozofii i historii na Uniwersytecie Karola w Pradze ukończył w 1955 r., doktoryzował się z filozofii w 1966 r. i tegoż roku obronił pracę kandydacką. Od 1969 r. pracował w Akademii Nauk. Zajmował się głównie wpływami na ludzkie życie zmian cywilizacyjnych wywołanych rozwojem nauki i techniki. Był m. in. członkiem Rady Redakcyjnej kwartalnika „Věda, Technika, Společnost”.

Jean-Pierre Schobinger, profesor Uniwersytetu w Zurichu, zmarł. Był profesorem filozofii nauki i metodologii. Był współwydawcą nowej wersji dzieła Ueberwega *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, w której opracował w dziale „Filozofia XVII stulecia” trzy tematy: 1.

Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel. Italien 2. Frankreich und Niederlande, 3. England. Pisał m. in. o Nietzschem i Benjaminie.

Cornelis Verhoeven (ur. 2 II 1928 r. w Udenhout, koło Tilburga), profesor filozofii starożytnej na Uniwersytecie w Amsterdamie, zmarł 7 VI 2001 r. Opublikował liczne prace, m.in. o Heraklicie Platonie, Arystotelesie, Cynceronie i Senecie. Był propagatorem eseistyki filozoficznej, wyróżnionym nagrodami i honorowym doktoratem w Brukseli. Do najbardziej znanych jego dzieł należy *Inleiding tot de verwondering* (1967). Bibliografia jego prac znajduje się w publikacji: Ch. Vergeer – *Afdaling in het ongewisse. Over het denken van Cornelis Verhoeven* (Best, Damon 1996).

Jan Mikolaj Żytkow (ur. 9 IX 1944 r. w Warszawie), b. wicedyrektor Instytutu Filozofii UW, profesor trzech uniwersytetów amerykańskich – zmarł 16 I 2001 r. w Charlotte (USA). W latach 1972–1986 pracował w Instytucie Filozofii UW, W 1987 r. wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Interesował się głównie metodologią formalną i teorią sztucznej inteligencji. Był członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK

prowadzi sprzedaż wysyłkową książek,
a także prenumeratę czasopism:

Athenaeum

Azja-Pacyfik

Cywilizacje w czasie i przestrzeni

Echo Świdwina

Gazeta Łysomicka

Gdańskie Studia Międzynarodowe

Kognitywistyka i Media w Edukacji

Krakowskie Studia Małopolskie

Kultura i Edukacja

Monochord

Partyzant

Polityka Wschodnia

Ruch Filozoficzny

Studia Europejskie

Polish Political Science Yearbook

ISSN 0035-9599

wydawnictwo
adam
marszałek



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