

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIwersytet MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXV
NUMER 3

Leszek Kusak – Rozum – serce – smak. Sympozjum dla uczczenia 25. rocznicy śmierci Prof. Izydory Dąbskiej. Urszula Żegleń – Mieczysław Albert Krapięć (25 V 1921–8 V 2008). Filozof w białym habicie – w powołaniu do służby Mądrości. Anna Brożek – Metafizyka w muzyce w ujęciu Profesora Mariana Przełęckiego. Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Wiadomości bieżące.

TORUŃ 2008

SPIS RZECZY

Leszek Kusak – Rozum – serce – smak. Sympozjum dla uczczenia 25. rocznicy śmierci Prof. Izdory Dąbskiej	365
Urszula M. Żegleń – Mieczysław Albert Krąpiec (25 V 1921–8 V 2008). Filozof w białym habicie – w powołaniu do służby Mądrości	381
Anna Brożek – Metafizyka w muzyce w ujęciu Profesora Mariana Przełęckiego ...	393
Odczyty i wykłady	403
Timm Lampert – Decidability of First-Order Logic Exemplified. Part I	403
Leon Gumański – A New Proof of Decidability of First-Order Functional Calculus	419
Jerzy Pawliszcze – Parmenides <i>contra</i> Wittgenstein. Dwa spojrzenia na mistykę niebytu	439
Jarosław Skurzyński – Pojęcie substancji w <i>Tractatus logico-philosophicus</i> Ludwiga Wittgensteina	449
Marek Łagosz – Problem podwójnej prawdy	463
Stanisław Janeczek – Źródła logiki Jana Śniadeckiego. Podręczniki Paula Mako i Karla Scherffera	485
Waldemar Kmiecikowski – Kilka pytań wokół Ingardenowskiej antropologii	499
Marcin Kilanowski – O konieczności idealizacji w perspektywie Jürgena Habermasa, Hilarego Putnama i Richarda Rorty’ego	513
Recenzje i sprawozdania	525
Paweł Stanisław Czarnecki – <i>Marii Ossowskiej nauka o moralności</i> (Tomasz Dąbrowski)	525
Norbert Fischer – <i>Kants Metaphysik und Religionsphilosophie</i> (Krzysztof Śnieżyński)	529
Ireneusz Ziemiński – <i>Śmierć. Nieśmiertelność. Sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina</i> (Ryszard Wiśniewski)	539
Wiadomości bieżące (Tomasz Siwiec)	549

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIwersytet MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

założony przez

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXV
NUMER 3

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
DYREKCJA INSTYTUTU FILOZOFII UMK

Redaktor

Leon Gumański

Zastępca Redaktora

Ryszard Wiśniewski

Sekretarz Redakcji

Marcin T. Zdrenka

Korespondenci

*Zbigniew Drozdowicz (Poznań), Czesław Głombik (Katowice),
Lech Grudziński (Gdańsk), Ryszard Kleszcz (Łódź), Wojciech Krysztofiak (Szczecin),
Leszek Kusak (Kraków), Łukasz Nysler (Wrocław), Adam Olech (Częstochowa),
Marek Rembierz (Cieszyn), Piotr Teodorczuk (Warszawa),
Bogumiła Truchlińska (Lublin), Andrzej Kucner (Olsztyn)*

Adres Redakcji

Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń

Printed in Poland

© Copyright by Redakcja „Ruchu Filozoficznego”
Toruń 2008



WYDAWNICTWO NAUKOWE UMK

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń

tel. (056) 611 42 95, fax 611 47 05

dwyd@umk.pl

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń

tel./fax (056) 611 42 38

books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie I. Nakład 300 egz.

Łamanie: Wydawnictwo Naukowe UMK

Druk: Drukarnia Cyfrowa UMK

Leszek Kusak

Rozum – serce – smak

Symposium dla uczczenia 25. rocznicy śmierci Prof. Izydory Dąbskiej

Krakowski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wraz z Instytutem Filozofii UJ oraz Instytutem Filozofii „Ignatianum” zorganizował symposium pod hasłem „Rozum – serce – smak” dla uczczenia 25. rocznicy śmierci Prof. Izydory Dąbskiej. Symposium, będące zarazem 192. posiedzeniem Zespołu Metodologiczno-Epistemologicznego PTF im. Profesor Izydory Dąbskiej, odbyło się w środę, 18 czerwca 2008 roku w Auli Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” (ul. Kopernika 26).

Licznie przybyłych gości powitał uczeń Izydory Dąbskiej, przewodniczący Krakowskiego Oddziału PTF, prof. Adam Węgrzecki. Podkreślił, że symposium poświęcone jest osobie niezwyklej, która w środowisku krakowskim odegrała bardzo ważną rolę i to w okresie najtrudniejszym dla filozofii. Trzy słowa składające się na tytuł symposium, *Rozum – serce – smak*, trafiają, zdaniem Węgrzeckiego, w samo sedno tego, czym żyła i kim była Profesor Dąbska. Choć dla Jej uczniów są to sprawy oczywiste, to przecież ważne jest, aby wiedza na ten temat została upowszechniona i pamięć o tej wybitnej postaci przetrwała również w następnych pokoleniach. Przewodniczący Krakowskiego Oddziału PTF przypomniał również, że symposium poprzedziła msza święta w intencji Izydory Dąbskiej, na następny zaś dzień (czwartek, 19 czerwca) przewidziane jest złożenie kwiatów na grobie Pani Profesor przez grono Jej uczniów.

Kolejny z wychowanków Profesor Dąbskiej, prof. Jerzy Perzanowski, w swoim wystąpieniu powrócił pamięcią do dni sprzed dwudziestu pięciu lat. 18 czerwca 1983 roku przybył do Krakowa w czasie swojej drugiej pielgrzymki do Ojczyzny Ojciec Św. Jan Paweł II. W tym właśnie dniu Izydora Dąbska odeszła. Wieczorem do grona rodziny dołączył największy z uczniów Profesor Dąbskiej, Zbigniew Herbert. Pogrzeb, w którym uczestniczyło liczne grono przyjaciół i uczniów Pani Profesor, odbył się 23 czerwca w Rudnej Wielkiej koło Rzeszowa.

W ramach wprowadzenia w obrady Perzanowski przywołał głos, zmarłego przed dziesięć laty, Zbigniewa Herberta. W swoim wielkim wierszu *Potęga*

smaku wyznaczył On – jak podkreślił Perzanowski – główną oś duchową Polski XX wieku. Dedykowany Pani Profesor Izidorze Dąbskiej utwór, recytowany z pamięci przez ciężko już wtedy chorego Poetę, został nagrany przez dziennikarkę Radia Kraków w czerwcu 1998 roku, na krótko przed Jego śmiercią. Ten właśnie wiersz odtworzono z taśmy dla uczestników sympozjum.

Potęga smaku

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
nasza odmowa niezgoda i upór
mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia
Kto wie gdyby nas lepiej i piękniej kuszono
ślano kobiety różowe płaskie jak opłatek
lub fantastyczne twory z obrazów Hieronima Boscha
lecz piekło w tym czasie było jakie
mokry dół zaulek morderców barak
nazwany pałacem sprawiedliwości
samogonny Mefisto w leninowskiej kurtce
posyłał w teren wnuczeta Aurory
chłopców o twarzach ziemniaczanych
bardzo brzydkie dziewczyny o czerwonych rękach
Zaiste ich retoryka była aż nazbyt parciana
(Marek Tulliusz obracał się w grobie)
łańcuchy tautologii parę pojęć jak cepy
dialektyka oprawców żadnej dystynkcji w rozumowaniu
składnia pozbawiona uroku koniunktywu
Tak więc estetyka może być pomocna w życiu
nie należy zaniedbywać nauki o pięknie
Zanim zgłosimy akces trzeba pilnie badać
kształt architektury rytm bębnow i piszczałek
kolory oficjalne nikczemny rytuał pogrzebów
Nasze oczy i uszy odmówiły posłuchu
książęta naszych zmysłów wybrały dumne wygnanie
To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo
choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała
głowa

W bogatym programie sympozjum przewidziano dwanaście wystąpień połączonych z dyskusją. Ambitne plany organizatorów zostały prawie w całości zrealizowane. Wygłoszono następujące referaty: Władysław Stróżewski, *Philosophari Necessse Est*; Adam Węgrzecki, *Bezmiennosc a tozsamosc*; Leopold Zgoda, *Charakter i filozofia*; Justyna Miklaszewska, *Prawda w polityce*; Kazimierz Czarnota, *Prawo i prawość*; Andrzej Kowal, *O rzeczywistosci*; Miłowit Kuniński, *Dąmbska a Kartezjusz*; Józef Brehmer, *Izydora Dąmbska i Ludwig Wittgenstein – o milczeniu*; Jan Woleński, *Czy konwencjonalizm implikuje relatywizm?*; Jerzy Szymura, *Dwa rodzaje sceptycyzmu*; Jerzy Perzanowski, *Rozum – serce – smak w myśli Dąmbskiej*.

Większość referentów znała osobiście prof. Dąmbską, słuchała jej wykładów, uczęszczała na prowadzone przez nią seminaria, była świadkiem różnych wydarzeń z Jej życia. Nie może więc dziwić fakt, iż niektóre wystąpienia (np. Stróżewskiego, Zgody, Czarnoty, Perzanowskiego) miały charakter biograficzny, poświęcone były zmiennym kolejom losu Prof. Dąmbskiej, przypominały Jej heroiczną postawę wobec władz komunistycznych, Jej działalność naukową i dydaktyczną. Część referatów odnosiła się z kolei do naukowego dorobku Prof. Dąmbskiej, do problemów badawczych, które, w mniejszym lub większym stopniu, były przedmiotem Jej zainteresowania i które mimo upływu czasu wciąż zasługują na uwagę.

Wystąpienia o charakterze biograficznym stworzyły obraz niezwykle człowieka i filozofa, którego cechowała zdumiewająca, wprawiająca nawet w zakłopotanie, zgodność przekonań i postępowania, wiedzy i życia, rozumu i serca.

Droga, którą przebyła Prof. Dąmbska, pełna była zaskakujących wydarzeń i dramatycznych zwrotów. Izydora Dąmbska urodziła się 3 stycznia 1904 roku we Lwowie. Tam też na Uniwersytecie Jana Kazimierza ukończyła studia filozoficzne. Na Uniwersytecie we Lwowie w 1927 roku uzyskała doktorat na podstawie rozprawy *Teoria sądu Edmonda Goblot'a*, napisanej pod kierunkiem prof. Kazimierza Twardowskiego. W latach 1926–1930 była asystentką prof. Twardowskiego, równocześnie, aż do wybuchu II wojny światowej, uczyła języka polskiego i propedeutyki filozofii w lwowskich szkołach średnich. Od 1934 roku do roku 1937 pracowała także w bibliotece uniwersyteckiej, zaś w latach 1937–1940 była zatrudniona jako psycholog w Instytucie Psychotechnicznym we Lwowie. W czasie okupacji podjęła pracę w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Równocześnie przystąpiła również do tajnego nauczania na poziomie licealnym, jak i uniwersyteckim, prowadząc wykłady i ćwiczenia z filozofii. Izydora Dąmbska była także żołnierzem Armii Krajowej skierowanym do akcji zbierania danych o ruchach wojsk i transportach niemieckich.

Po wojnie, w 1946 roku Izydora Dąmbska habilitowała się na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie pracy *Irracjonalizm a poznanie naukowe*. Na Uniwersytecie tym prowadziła wykłady zlecone do roku 1949, pracując równocześnie w Bibliotece Miejskiej w Gdańsku (przejętej później przez PAN). W roku akademickim 1949/1950 prowadziła wykłady i ćwiczenia z filozofii na Uniwersytecie Poznańskim. W związku z likwidacją studiów filozoficznych w 1950 roku, Jej zajęcia zostały zawieszono. Podobnie jak wielu innych uczonych, Prof. Dąmbska została odsunięta od nauczania i pozbawiona możliwości publikowania swoich prac. W tym okresie zatrudniona była nadal w Bibliotece w Gdańsku, pracowała jako redaktor naukowy w Bibliotece Klasyków Filozofii PWN i zajmowała się tłumaczeniem dzieł Leibniza oraz Kartezjusza.

Od roku 1957, na zaproszenie Uniwersytetu Jagiellońskiego, objęła kierownictwo Katedry Historii Filozofii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym (drugą katedrę objął wtedy Roman Ingarden). Wreszcie mogła prowadzić zajęcia, publikować, uczestniczyć w zagranicznych kongresach i konferencjach. Ten pomyślny dla Niej okres nie trwał jednak zbyt długo. Komunistyczne władze coraz trudniej znosiły niezależność Prof. Dąmbskiej, coraz bardziej niechętnie spoglądały na Jej działalność dydaktyczną i wychowawczą. W 1964 roku odebrano Jej Katedrę, pozbawiono możliwości prowadzenia zajęć ze studentami i przeniesiono do Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Decyzje te nie były jednak w stanie odizolować Jej od licznego grona współpracowników i uczniów. Na ich prośbę, jesienią 1964 roku, Prof. Dąmbska utworzyła *privatissimum*, które prowadziła przez prawie dwadzieścia lat. W 1975 roku Prof. Dąmbska przeszła na emeryturę. Nie zaprzestała jednak działalności naukowej. Do ostatnich dni prowadziła istniejący przy Krakowskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Naukowego Zespół Teorii Poznania i Metodologii Nauk (Zespół ten nosi obecnie Jej imię), recenzowała prace doktorskie i habilitacyjne, pisała artykuły i książki. Bibliografia Jej prac obejmuje blisko 300 pozycji, w tym 11 książek, ponad 100 większych artykułów i rozpraw, kilkanaście przekładów (Kartezjusza, Leibniza, Władysława Witwickiego, Twardowskiego, Władysława Tatarkiewicza, Eugène Minkowskiego, Sekstusa Empiryka, Teofrasta, etyków i semiotyków starożytnych) oraz kilkadziesiąt recenzji.

Dokonania Prof. Dąmbskiej przyniosły Jej uznanie krajowych i zagranicznych środowisk filozoficznych. W 1969 roku została powołana w skład Instytutu International de Philosophie (jako pierwsza kobieta w historii tej szacownej instytucji), zaś w 1973 roku została laureatką nagrody naukowej im. Alfreda Jurzykowskiego. W 1975 roku otrzymała jedyne w swoim życiu i najcenniejsze dla Niej odznaczenie – Krzyż Armii Krajowej. Polskie Towarzystwo Filozoficzne przyznało Jej tytuł członka honorowego, zaś Katolicki Uniwersytet Lubelski –

nagrodę im. ks. Idziego Radziszewskiego, której niestety nie zdążyła już odebrać. Odeszła 18 czerwca 1983 roku, po ciężkiej, długotrwałej i wyczerpującej chorobie, którą znosiła z budzącym podziw heroizmem.

W wystąpieniach o charakterze wspomnieniowym uczniowie Prof. Dąbskiej podkreślali nie tylko Jej walory intelektualne, głębię wiedzy i wagę dokonań naukowych, lecz także, a może nawet przede wszystkim, niezłomność charakteru, prawość, skromność i wspaniałość, wierność uznanym ideałom i wartościom, umiłowanie prawdy i wielki, przez nikogo niekwestionowany, autorytet moralny. „Tacy jak Ona – stwierdził na zakończenie swego wystąpienia kolejny z uczniów Pani Profesor, Władysław Stróżewski – nadają głębszy sens istnieniu. Dobrze, że była!”.

W odczytach nawiązujących do dorobku naukowego Prof. Dąbskiej próbowano odpowiedzieć na pytanie o aktualność problemów, którymi się zajmowała i trafność rozwiązań, jakie proponowała. Ta część sympozjum wzbudziła nie mniejsze zainteresowanie aniżeli wystąpienia przypominające Jej biografię. Zapoczątkował ją odczyt Adama Węgrzeckiego *Bezimiennosc a tozsamosc*. Węgrzecki obszernie odniósł się w nim do problemów poruszonych przez Izydorę Dąbską w rozprawie *L'homme anonyme* („Studia Philosophica” 1948, nr 3).

Autorka w części wstępnej swojej pracy formułuje pewne uwagi dotyczące tego, czym imię może być dla człowieka. Zauważa, że imię własne ma: „uwydatniać indywidualną strukturę przedmiotu”, „zastępować i reprezentować ten przedmiot” oraz „symbolizować jedność jego osobowości”. Według Dąbskiej, już w pierwszej z wymienionych własności zaznacza się swoistość imienia własnego, polegająca na zdolności uwydatniania i potwierdzania indywidualności przedmiotu (której nie należy mylić z jego niepowtarzalną jednostkowością). Imię własne jest czymś nadanym, a jego część, jaką stanowi nazwisko, od razu włącza człowieka w pewną przeszłość, wiąże z określoną biografią, która obrazuje jego indywidualność. Każda próba odebrania człowiekowi imienia i zastąpienia go, np. przez numer, jest czymś więcej, aniżeli tylko próbą zatarcia pewnego słowa, jest próbą degradacji polegającej na odindywidualizowaniu bytu ludzkiego. Charakterystycznym rysem imienia własnego jest również to, że zastępuje i reprezentuje ono przedmiot nim oznaczony. Można powiedzieć, że imię w pewnym sensie zostaje utożsamione z przedmiotem. Widać to choćby w tym, że na pytanie „kim jesteś?”, najczęściej podaje się własne imię. Imię własne – jak podkreśla Dąbska – uwydatnia też tożsamość zmieniającego się w czasie indywiduum. Stałość imienia sugeruje bowiem, że pewne indywiduum pozostaje tym samym indywiduum, pomimo zachodzących w nim zmian.

Analizując rozważania Dąbskiej nad poszczególnymi funkcjami imienia, Węgrzecki dochodzi do wniosku, że pełni ono każdą ze swych funkcji pod

pewnym warunkiem, o którym Dąbska nie wspomina. Mianowicie, imię może odgrywać w życiu człowieka istotną rolę, o ile on sam się z nim identyfikuje, chociaż najczęściej ani go nie wybierał, ani sobie nie nadał.

Bezimiennność, która jest głównym tematem rozprawy Dąbskiej, pojmuję Ona dość szeroko, zaliczając do niej nie tylko wyrzeczenie się jakiegokolwiek imienia, ale również posługiwanie się imieniem przybranym. Definicja ta – zdaniem Węgrzeckiego – nie obejmuje jednak wszystkich możliwych typów bezimienności, np. bezimienności w najbardziej radykalnym znaczeniu, polegającej na nieposiadaniu jakiegokolwiek imienia, czyli bezimienności pierwotnej. W porównaniu z nią bezimiennność rozważana przez Dąbską jest bezimiennością wtórną, relatywną, utrzymującą się dopóty, dopóki działa wprowadzający ją motyw.

Bezimiennność wtórna, w którą człowiek wchodzi, kryjąc się za pseudonimem (lub anonimem), polega – według Dąbskiej – na „udawaniu, że nie jest sobą”. Jest to próba odejścia od siebie, dokonywana ze względu na istnienie innych ludzi. Bez innych całe to „udawanie” traci sens. Wchodząc w bezimiennność, przestaje się być tym sobą, które jest związane z imieniem, usiłuje się być kimś innym. Przy czym w anonimowości nikt taki się nie konstytuuje, zaś w pseudonimowości dochodzi do wyłonienia przynajmniej jednej, a niekiedy wielu postaci, które mają być mną, a zarazem nie być mną (jak podaje Dąbska, Lutosławski używał aż 24 nieprzypadkowo wybranych pseudonimów).

Dąbska dokonuje przeglądu najczęstszych motywów bezimienności, wskazując na rozmaite cechy osobowości, pragnienia i postawy. Dostrzega również aksjologiczną stronę posługiwania się bezimiennością. Wiąże z nią czasowy charakter bezimienności. Gdy mianowicie cele, jakie mają być osiągnięte dzięki bezimienności, mają pozytywny wydźwięk moralny – bezimiennność trwa raczej krótko. Gdy natomiast cele te są oceniane negatywnie, bezimiennność jest utrzymywana tak długo, jak to tylko możliwe (np. w przypadku bezimienności prowokatora lub donosiciela).

Węgrzecki w swoim wystąpieniu przedstawił i poddał krytycznej analizie także inne wątki rozprawy Prof. Dąbskiej (m.in. wpływ bezimienności – prowadzonej przez nią do dwóch rodzajów, mianowicie do pseudonimowości i anonimowości – na tożsamość człowieka). Dostrzegając ponadczasowe walory Jej rozważań, referent wskazał również na potrzebę pogłębionej analizy niektórych wątków związanych z problemem bezimienności.

„Prawda w polityce” to temat, któremu poświęciła swoje wystąpienie Justyna Miklaszewska. Jej odczyt nie był bezpośrednio związany z twórczością Izydory Dąbskiej, a odnosił się do koncepcji Hannah Arendt i Józefa Tischnera. Punktem wyjścia rozważań Miklaszewskiej było pytanie, które pojawiło

się nieomal u zarania dziejów filozofii: czy kategoria prawdy ma zastosowanie w polityce rozumianej zarówno jako dziedzina teorii politycznej, jak i politycznej praktyki? Większość filozofów, w tym Hannah Arendt, odpowiadała na nie negatywnie. Wyjątkiem był Platon, który w „alegorii Jaskini” podkreślał, że polityk, podobnie jak zwykły człowiek, musi dążyć do idei dobra, od której pochodzą prawda i rozum, aby móc rządzić sprawiedliwie.

W *Rozważaniach nad apolitycznością prawdy* Arendt zwróciła uwagę na cechującą starożytnych wiarę w niekwestionowany charakter faktów historycznych („nawet bóg nie potrafi zmienić przeszłości”, *Etyka nikomachejska*). Wiara ta – jej zdaniem – okazała się jednak nieuzasadniona. Tego rodzaju „prawdy” podatne są bowiem na dyskredytacje, fałszerstwa i różnego rodzaju manipulacje. Relacje naocznych świadków, podobnie jak zapiski czy dokumenty, często okazują się niewiarygodne (problem „fałszywych świadków”). W rezultacie prawda o faktach ustalana jest poprzez debatę, dyskusję, w której decyduje większość. Do głosu dochodzi „zorganizowane kłamstwo” traktowane jako adekwatny oręż przeciw prawdzie. Według Arendt, w XX wieku totalitaryzm doprowadził do stanu, w którym polityka i władza polityczna stanęły ponad etyką i prawdą, zaś państwo nie tylko wyznaczało to, co dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, lecz także to, co prawdziwe i nieprawdziwe. Dlatego też, jej zdaniem, w zastosowaniu do polityki i sfery publicznej, w której mamy do czynienia ze zbiorowością, bardziej przydatne jest pojęcie sprawiedliwości. Pojęcie prawdy zaś wydaje się bardziej adekwatne w odniesieniu do jednostkowych dociekań prowadzonych przez uczzonego, filozofa, historyka. Przekonanie to podzielał m.in. John Rawls, wnosząc w swoich dziełach rozumienie polityki jako dziedziny pragmatycznej, w której przeszłość się właściwie nie liczy i która koncentruje swoją uwagę na problemie sprawiedliwości, pozostawiając pytanie o prawdę – nauce.

Zdaniem Miklaszewskiej, filozofia europejska jest bardziej wrażliwa na historię niż angloamerykańska filozofia polityczna (pod której wpływem pozostawała Arendt). Widać to chociażby w pracach filozofów niemieckich (np. Karla Jaspersa i Jürgena Habermasa), gdzie pojawia się wątek rozliczeń z przeszłością, widać również w filozofii ks. Józefa Tischnera, którego poglądy kształtowały się pod wpływem doświadczeń związanych z totalitaryzmem komunistycznym.

Józef Tischner (który dla referentki jest w tej kwestii bardziej przekonujący niż Hannah Arendt) uważał, że nie tylko należy wprowadzić kategorię prawdy do polityki, lecz także, że ma ona w tej dziedzinie fundamentalny charakter. Pisał o prawdzie z perspektywy człowieka żyjącego w systemie totalitarnym, uczzonego i intelektualisty usiłującego ów system obalić.

Według Miklaszewskiej, Tischner i Arendt różnią się także w ocenie znaczenia i roli świadka wydarzeń historycznych. Tischner nie wątpił w prawdziwość

relacji świadka (rozdzielił kategorie świadka i widza, analizował też problem fałszywego świadectwa) i na niej opierał swą koncepcję solidarności sumień. W koncepcji tej sumienie pojawia się nie tylko w odniesieniu do jednostki, lecz przede wszystkim jako kategoria świadomości zbiorowej. Solidarność sumień – w ujęciu Tischnera – jest przestrzenią, w której rodzi się protest przeciwko niesprawiedliwości i opartemu na kłamstwie systemowi politycznemu. W swojej autentycznej postaci oznacza ona zbiorowość, połączoną systemem wspólnie uznanych wartości, opartą na prawdzie, która kształtuje się w dialogu. Jest to zarazem zbiorowość charakteryzująca się podobnym stosunkiem do przeszłości.

Kolejny z zaproszonych gości, Andrzej Kowal, przedstawił odczyt *O rzeczywistości*. Konkretyzując ten bardzo ogólny temat, skupił swoją uwagę na pytaniach dotyczących rzeczywistości człowieka: Kim człowiek jest naprawdę? Co w nim jest rzeczywiste? Jaka jest jego struktura? Zadeklarował przy tym, że chce mówić o rzeczywistości, nawiązując do przednaukowego doświadczenia, które wyznacza obszar wymagający głębszego zbadania.

Zdaniem Kowala, z codziennego doświadczenia wiemy, że rzeczywiste jest nasze ciało. Mówiąc o „codziennym doświadczeniu”, mamy na myśli nie tylko poznanie (zmysłowe i rozumowe) ciała, lecz także, a może nawet przede wszystkim, jego używanie. Działając, poruszając się, zyskujemy przekonanie, że w pewnych sprawach możemy na nim polegać, a w innych nas zawodzi, że ma ono swój biologiczny początek i koniec. Dzięki niemu żyjemy, możemy pracować, widzieć, czuć, także myśleć. Za pośrednictwem ciała mamy kontakt z innymi istotami żywymi i z przyrodą nieożywioną. Dzięki temu przekonujemy się o ich rzeczywistości oraz o swojej integralności i pewnego rodzaju względnej autonomii (której nie należy mylić z izolacją) wobec innych ciał i rzeczy.

Z codziennego doświadczenia wiemy również, że posiadamy przeżycia, mamy zmienne nastroje, myślimy. Jesteśmy niezachwianie przekonani, że wszystkie te czynności są rzeczywiste. Przekonanie to nie odnosi się jednak do wytworów tych czynności, które tworzą świat mniej lub bardziej oderwany od rzeczywistości. Zdaniem Kowala, świat psychiki, świat wytworów intencjonalnych nie jest już światem realnym, lecz niby-realnym. W świecie wewnętrznym różne procesy przebiegają inaczej niż w świecie przyrody, nader często nie respektują praw i warunków obowiązujących w świecie fizyki.

Wprowadzone rozróżnienia (rzeczywistość naszego ciała i innych ciał, nasze przeżycia rozumiane jako czynności oraz trwający dłużej niż życie człowieka, stopniowo uniezależniający się od niego świat tworów intencjonalnych, a także rzeczywistość rzeczy i świata fizycznego) nie wyczerpują – jak podkreślił referent – całego zakresu rzeczywistości człowieka. Czymże bowiem jestem ja, który o ciele i przeżyciach mówię, że są moje, zaś o wytworach przeżyć, że są moim

dziełem? Według Kowala, doświadczenie poucza mnie o rzeczywistości mnie, jako czegoś różnego od ciała, które mam (i którego pozbyć się nie mogę, dopóki żyję), jako czegoś różnego od żywionych przeze mnie przeżyć, jako również czegoś różnego od dzieł będących moim udziałem, a zarazem czegoś, co utożsamia się z własnym ciałem, własnymi przeżyciami i tworam. Moim udziałem są więc co najmniej trzy rodzaje rzeczywistości: cielesna, psychiczna i duchowa. Czy oprócz tego jest jeszcze jakaś inna rzeczywistość, jaką człowiek preczuwa, ale nie może pojąć ani nazwać? Referent pozostawił to pytanie bez odpowiedzi.

Część popołudniową sympozjum rozpoczął Miłowit Kuniński odczytem *Dąbska a Kartezjusz*. Jego zdaniem, można wyróżnić dwa zasadnicze powody, dla których Pani Profesor tak gruntownie zajęła się filozofią Kartezjusza. Po pierwsze, uznając, że zalicza się on do najwybitniejszych filozofów epoki nowożytnej, postanowiła uzupełnić listę dostępnych polskiemu czytelnikowi dzieł francuskiego filozofa. Przetłumaczyła więc jego *Zasady filozofii*, *Rozmowę z Burmanem*, a także *List do Profesorów Sorbony (Najuczestniejszych i Przesławnych Mężów: Dziekana i Doktorów Świętego Fakultetu Paryskiej Teologii)*. Przygotowała również nowe, poprawione i uzupełnione wydanie Kartezjańskich *Medytacji o pierwszej filozofii*.

Drugi, nie mniej ważny, powód wiąże się z Jej badaniami nad sceptycyzmem, zarówno starożytnym (m.in. przetłumaczyła dzieło Sekstusa Empiryka *Przeciw logikom*), średniowiecznym, jak i nowożytnym (opublikowała pracę *Sceptycyzm francuski XVII i XVIII wieku*, Toruń 1958). Profesor Dąbska realizowała szeroki, obliczony na wiele lat program badań nad sceptycyzmem, w którym nie mogło zabraknąć miejsca dla Kartezjańskiego sceptycyzmu metodycznego (nazywanego przez autorkę „sceptycyzmem niewłaściwym”).

Dąbska zwracała uwagę na ważną funkcję, jaką sceptycyzm, niezależnie od epoki, spełnia w dziejach filozofii: jest on przede wszystkim poszukiwaniem kryteriów prawdziwości sądów o rzeczywistości transcendentnej. Choć poszukiwania te zwykle prowadziły do konkluzji negatywnych, to jednak – zdaniem Dąbskiej – sceptycyzm nie jest jałowym kierunkiem filozoficznym, lecz spełnia, często niedocenianą, funkcję ożywczą. Jego celem nie jest bowiem zamknięcie drogi poznania, lecz niezmordowane poszukiwanie kryteriów.

Na tym tle Kartezjański sceptycyzm metodyczny przedstawia się jako szczególna forma sceptycyzmu, oparta na dość oczywistych dla ludzi tamtej epoki argumentach, powtarzanych za sceptykami starożytnymi (złudność postrzeżeń zmysłowych, niemożność odróżnienia jawy od snu, ewidencja podmiotowa osób chorych umysłowo) i średniowiecznymi (możliwość zasadniczej niezdolności wydawania sądów prawdziwych, gdyby Bóg takimi nas stworzył lub gdyby jakiś potężny, złośliwy demon stale nas łudził). Kartezjusza wyróżniają zatem nie

argumenty, lecz wnioski, do których dochodzi. Przełom dokonany przez niego polega, według Dąbskiej, na tym, że nie tylko (jak starożytni sceptycy) nie wątpi on w bezpośrednio poznawane treści świadomości, lecz dodaje jeszcze coś niesłychanie ważnego, mianowicie, że istnieje świadomość. Fakt ten poznajemy przy tym w sposób jasny i wyraźny.

Analizując filozofię Kartezjusza, Dąbska wykracza, według Kunińskiego, poza badania historyczne, poza tradycyjne poszukiwania korzeni i analogii. W swojej pracy *O niektórych założeniach metodologicznych „Principia Philosophiae” Descartesa* formułuje Ona interesującą tezę dotyczącą stanowiska Kartezjusza odnośnie do roli hipotez w nauce. Jej zdaniem, można u niego dostrzec postawę „pozytywistyczną”, która zapowiada wyrażony w XIX wieku pogląd, że uprawnione jest formułowanie hipotez, niekoniecznie traktowanych jako prawdziwe, a nawet, jeśli zachodzi taka potrzeba, uzasadnione jest posługiwanie się w celach badawczych pewnymi fikcjami teoretycznymi. Postawa taka wydaje się nie w pełni zgodna z metafizycznymi założeniami Kartezjusza, otwiera jednak, według Kunińskiego, ciekawe możliwości, które zostały rozwinięte dopiero przez współczesną metodologię nauk.

Kolejny z prelegentów, Józef Bremer, przedstawił odczyt *Izydora Dąbska i Ludwiga Wittgensteina – o milczeniu*. Zwrócił w nim uwagę na rzadko przypomniany fragment dorobku Izydory Dąbskiej, mianowicie na szeroko zakrojone i wieloaspektowe analizy „milczenia”, odniesione m.in. do twórczości wczesnego Wittgensteina.

Dąbska w swoich rozważaniach ujęła kategorię milczenia w trzech aspektach: a) milczenie jako to, co niewyraźalne; b) milczenie jako wyraz i środek komunikowania pewnych treści artystycznych oraz c) milczenie jako postawa wobec okropności wojny. Nawiązując do tego rozróżnienia, Bremer starał się ukazać mistyczny, artystyczno-literacki oraz przeżyciowy wymiar milczenia widoczny w *Traktacie* Wittgensteina. Najwięcej miejsca poświęcił milczeniu w sensie mistycznym, gdyż sam Wittgenstein traktował tak rozumiane milczenie jako istotną część swego traktatu. „To, o czym nie można mówić” nazywa on „mistycznym”. „Mistyczne podpada pod język milczenia”. Nie można o nim wypowiedzieć jasno żadnych zdań. Jednak – jak podkreślał Wittgenstein – nic przez to nie zostaje jeszcze stracone. Albowiem „to, co niewypowiadalne zawarte jest w tym, co wypowiedziane”. Zdanie to weszło jako programowe do powstającego w tym czasie *Traktatu logiczno-filozoficznego*.

Choć *Traktat* Ludwiga Wittgensteina jest przede wszystkim pracą z dziedziny logiki i filozofii języka to jednak, jak podkreślił Bremer, ma on również inne wymiary. Zawiera pewne treści mistyczne i artystyczne, łączy w sobie wiele dyskursywnych gatunków literackich, jest dziełem o wielopiętrowej konstrukcji.

Myślą przewodnią wystąpienia Jana Woleńskiego było pytanie: Czy konwencjonalizm implikuje relatywizm? Autor odniósł się w nim przede wszystkim do rozważań Dąbskiej zawartych w artykule *Konwencjonalizm a relatywizm* („Kwartalnik Filozoficzny” 1938), które – jego zdaniem – zachowują aktualność do dnia dzisiejszego. Świadczy o tym m.in. dyskusja dotycząca zasady sensowności stosowanej przez neopozytywistów. Zasada ta głosi, że każde zdanie sensowne jest albo analityczne, albo empirycznie sprawdzalne. Samo to zdanie nie spełnia jednak narzucanego przez siebie kryterium, jest zatem – zdaniem krytyków neopozytywizmu – metafizyczne. Proponuje się więc pewne rozwiązanie, mianowicie konwencję. Tu jednak głos zabierają ponownie krytycy neopozytywistycznej zasady sensowności, twierdząc, że konwencja ma charakter arbitralny i prowadzi do relatywizmu w filozofii.

Woleński krytycznie odniósł się do takiego toku rozumowania. Jego zdaniem, konwencja wcale nie musi być arbitralna, co pokazał już Poincaré, a za nim Dąbska. Ta ostatnia broniła konwencjonalizmu w wersji Ajdukiewicza. Na pytanie: czy konwencjonalizm jest relatywizmem? – odpowiadała negatywnie. Konwencjonalizm jest bowiem poglądem w sprawie rozstrzygalności twierdzeń naukowych, natomiast relatywizm – i tu Dąbska podążała tropem Twardowskiego – to pogląd w sprawie względności prawdy, głoszący, że nie ma prawd bezwzględnych. W takim ujęciu konwencjonalizm różni się od relatywizmu pod trzema istotnymi względami: 1) konwencjonalizm uznaje zasadę sprzeczności, zaś relatywizm – nie (ten argument, według Woleńskiego, współcześnie stracił trochę na znaczeniu, gdyż, za sprawą logik parakonsystentnych, status zasady sprzeczności w logice nie jest już taki, jak niegdyś; 2) konwencjonalizm dotyczy rozstrzygalności, zaś relatywizm dotyczy prawdziwości; 3) inny jest stosunek tych dwóch poglądów wobec kwestii metafizycznych. Relatywiści uważają, że rzeczywistość jest jakoś względna, natomiast konwencjonalisci, że jest wiele różnych obrazów tej rzeczywistości, w zależności od tego, jakie konwencje przyjmiemy.

W krytyce relatywizmu Dąbska podążała śladem słynnej rozprawy Twardowskiego *O tak zwanych prawdach względnych*. W pracy tej Twardowski zauważał, że podawane przykłady prawd względnych (np. zdanie „Kąpiel jest zdrowa” jest dla jednych prawdziwe, dla innych – nie) mają postać zdań eliptycznych, niepełnych. W istocie rzeczy są to tylko „powiedzenia”, od których należy odróżnić sądy, czyli wypowiedzi posiadające jakiś kompletny sens. Pozór względności prawdy pojawia się, zdaniem Twardowskiego, tylko dlatego, że mylnie utożsamia się prawdziwość z prawdziwością powiedzeń (zdań eliptycznych), podczas gdy nośnikami prawdziwości i fałszywości są sądy.

Dąbska akceptowała te krytykę, wzbogacając ją o własne przemyślenia dotyczące relacji między językiem i metajęzykiem oraz historycznych źró-

deł błędnego – jej zdaniem – utożsamiania konwencjonalizmu z relatywizmem (wskazywała m.in. na brzemienne w skutkach dwuznaczność w poglądach Protagorasa).

Zdaniem Woleńskiego, rozważania Dąbskiej są istotne także dla dzisiejszej dyskusji wokół relatywizmu, która jest niesłuchanie żywa i dotyczy głównych problemów epistemologii oraz filozofii języka. Czynione są próby uzasadnienia relatywizmu, i to zarówno w ramach ruchu analitycznego (Putnam), jak i w ramach innych szkół. Referent z dystansem odniósł się do tych poczynań, uznając, że stanowisko krytyków relatywizmu bynajmniej nie poniosło uszczerbku w wyniku tej dyskusji, zaś argumenty Twardowskiego, Tarskiego, Ajdukiewicza i Dąbskiej wciąż zachowują swoją aktualność.

Kolejny uczestnik sympozjum, Jerzy Szymura, przedstawił odczyt na temat dwóch rodzajów sceptycyzmu. Formułując wstępne uwagi, zauważył, że Prof. Dąbska uprawiała filozofię w czasach wyjątkowo nieprzychylnych dla sceptycyzmu (drugie i trzecie ćwierćwiecze XX wieku). Traktowany był on wtedy bądź to jako zagrożenie, które należy zwalczać, bądź też jako jałowy, pozbawiony wartości sposób filozofowania, który nie zasługuje na poważne traktowanie. Prof. Dąbska nie podzielała tych opinii, wskazując na pomijane w dyskusjach walory sceptycyzmu. W swoim stanowisku była jednak osamotniona. Opinia o sceptycyzmie wśród filozofów analitycznych zaczęła się zmieniać na lepsze dopiero w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku, już po śmierci Prof. Dąbskiej.

Jerzy Szymura w swoim wystąpieniu podjął się obrony sceptycyzmu, podążając tym samym śladem Prof. Dąbskiej. Zarazem jednak podjął też dyskusję z jej ujęciem sceptycyzmu. Za punkt wyjścia swoich rozważań przyjął proponowaną przez Panią Profesor definicję sceptycyzmu teoretycznego totalnego: „Sceptycyzm teoretyczny totalny to pogląd, iż nie mamy zadowalającej metody rozstrzygnięcia o prawdzie i fałszu żadnych sądów dotyczących rzeczywistości transcendentnej, tj. sądów dotyczących wszystkiego, co istnieje poza rzeczywistością immanentną naszej świadomości”.

Definicja ta prowokuje do pytania: jak należy rozumieć ową niekwestionowaną przez sceptyków „rzeczywistość immanentną naszej świadomości”? Według Szymury, chodzi tu o treść immanentną świadomości wydającej sąd, będącą treścią sądu, którą podmiot sądzący sobie uświadamia. Oznacza to, że sceptycyzm teoretyczny totalny odrzuca możliwość rozstrzygnięcia, czy stany rzeczy stwierdzone w sądach są faktami, nie zgłasza jednak żadnych wątpliwości w odniesieniu do uświadamianych treści. W przeciwieństwie do sceptycyzmu semantycznego Wittgensteina w interpretacji Kripkego, który to sceptycyzm kwestionuje istnienie nawet takich treści, nie jest to zatem sceptycyzm tak totalny, jak dałoby się pomyśleć.

Według Dąbbskiej, sceptycyzm starożytny, jako sceptycyzm teoretyczny, nie różnił się istotnie od sceptycyzmu nowożytnego. W obu przypadkach mamy do czynienia z jednym i tym samym stanowiskiem teoretycznym, które w różnych okresach rozwoju filozofii miało mniejsze lub większe praktyczne znaczenie.

Takie ujęcie sceptycyzmu zostało zakwestionowane w książce Williamsa *Nienaturalne wątpliwości*. Zdaniem Williamsa, sceptycyzm typu kartezjańskiego zasadniczo różni się od sceptycyzmu starożytnego. Paradygmatycznym argumentem tego ostatniego jest dylemat Agrypy, zgodnie z którym albo jesteśmy narażeni na regres w nieskończoność, albo kręcimy się w błędnym kole, albo jesteśmy dogmatykami. Paradygmatycznym argumentem sceptycyzmu nowożytnego jest zaś argument o zwodzicielu lub o mózgu w probówce, którym to mózgiem manipuluje jakiś naukowiec. Gdyby starożytnym sceptykiem było dane ocenić ten argument, zostałby on uznany za dogmatyczny, ponieważ jest formułowany przy założeniu, że pewne przekonania są poznawczo uprzywilejowane, tzn. są takie, że na nich dopiero mogą się opierać inne przekonania. Williams nazywa tę zasadę zasadą epistemicznego priorytetu. Zasada ta, zdaniem Szymury, występuje w sceptycyzmie teoretycznym w rozumieniu zaproponowanym przez Dąbbską, natomiast jest odrzucana przez Williamsa.

Według Szymury, sceptycyzm starożytny różnił się od nowożytnego jeszcze jedną istotną cechą. Nie posługiwał się on korespondencyjnym pojęciem prawdy, które w pełni zostało ukształtowane dopiero przez Locke'a, lecz platońskim pojęciem prawdy (tzw. atrybutywistycznym pojęciem prawdy), zgodnie z którym, o dowolnym przedmiocie p mówimy, że jest prawdziwym p , jeśli ma wszystkie atrybuty p . O ile dla sceptyka postkartezjańskiego podstawowym problemem jest problem zasadnego przejścia od sądów prawdziwych jednego typu do sądów prawdziwych innego typu, sceptyk starożytny widział swój problem jako problem poznawania uniwersaliów, poznawania relacji między nimi. Właściwym problemem starożytnych sceptyków był zatem problem właściwej miary: pytali oni, „czym coś jest?”, a nie „czy coś jest?”. Tymczasem nowożytni sceptycy kładli nacisk na coś innego: pytali, „czy jest to, o czym wiemy, czym jest?”.

Można więc, zdaniem Szymury, mówić o dwóch rodzajach sceptycyzmu. Zaproponowana przez Dąbbską definicja trafnie odnosi się tylko do jednego z nich, mianowicie do sceptycyzmu nowożytnego, który jest totalny i wiąże się z realizmem epistemologicznym. Nie obejmuje ona jednak tego wszystkiego, co stanowi wyróżnik sceptycyzmu starożytnego.

Ostatnie wystąpienie, zatytułowane *Rozum – serce – smak w myśli Dąbbskiej*, wyjaśniło, skąd wzięło się zaskakujące motto sympozjum poświęconego Pani Profesor. Odnosząc się do tej kwestii, Jerzy Perzanowski zwrócił uwagę na znamienne rozdarcie w filozofowaniu Dąbbskiej. Jej duch skłaniał ją do pro-

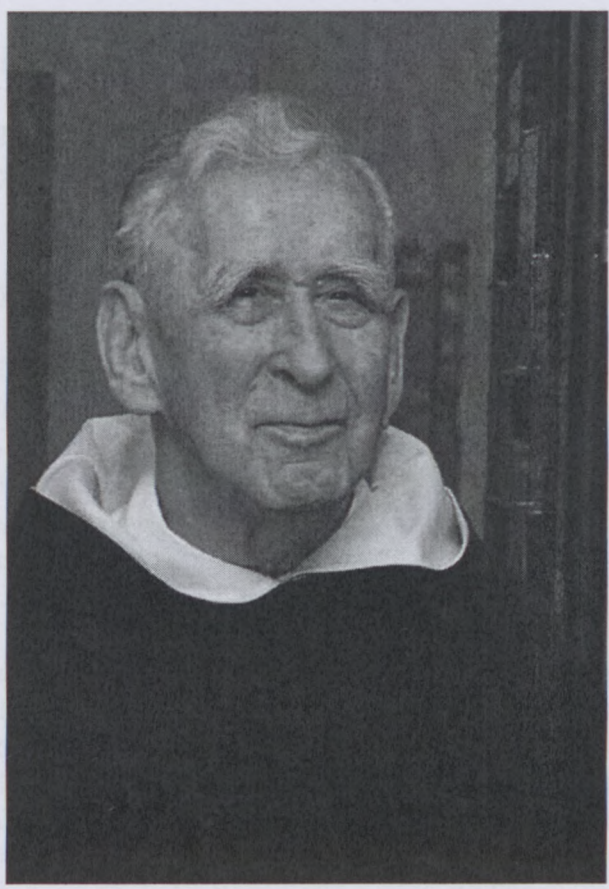
blematyki egzystencjalnej, jednak skłonność tę „poskramiała w sobie biczem sceptyka”. Była rozdarta między Kartezjuszem a Pascalem, między dziedziną rozumu, której narzędziem jest dyskurs i namysł a dziedziną serca, której narzędziem jest smak.

Zdaniem Perzanowskiego, ów związek rozumu, serca i smaku w życiu, myśli i dziele Izydory Dąbskiej manifestuje się w sposób następujący: w życiu – poprzez jedność zasad i czynów, poprzez ową potęgę smaku, o której mówił Herbert w swoim wielkim wierszu (i mówili również prelegenci występujący w sympozjum); w myśli – poprzez podejmowanie wątków komplementarnych, owej racjonalistycznej wiary w potęgę rozumu (właściwej Platonowi i Kartezjuszowi) i mieszanej, racjonalistyczno-irracjonalistycznej wiary w potęgę serca (właściwej Platonowi, Pascalowi i Bergsonowi), poprzez podejmowanie racjonalnej (bo krytycznej) i irracjonalnej (bo samowytrotnej) praktyki rozumu sceptycznego, władzy wątpienia (Sekstus Empiryk, Kartezjusz, Kant, Wittgenstein); w dziele zaś – poprzez wielokrotne, twórcze podejmowanie i rozwijanie tych wątków. Widać wyraźnie – podkreślił na koniec Perzanowski – że myśl Profesor Dąbskiej rozpięta jest między tymi właśnie punktami wyznaczonymi przez nazwiska wymienionych tu siedmiu myślicieli.

Reason – Heart – Taste.

A Symposium for celebrating 25th anniversary of Prof. Izydora Dąbska's death

Cracow Department of Polish Philosophical Society with Institute of Philosophy UJ and The Jesuit Faculty of Philosophy “Ignatianum” have organized a symposium under the banner of “Reason – Heart – Taste” for celebrating 25th anniversary of Prof. Izydora Dąbska's death. The symposium, which was also 192th session of the Methodological-Epistemological Section of PTF of Izydora Dąbska, took place on Wednesday, 18th June 2008 in the assembly hall of Jesuit University of Philosophy and Education “Ignatianum” in Cracow. Twelve speeches joined with a discussion were planned in the rich programme of the symposium. The following papers were delivered: Władysław Stróżewski, Philosophari Necesses Est; Adam Węgrzecki, Namelessness and Identity; Leopold Zgoda, The Character and Philosophy; Justyna Miklaszewska, The Truth in Politics; Kazimierz Czarnota, The Law and Righteousness; Andrzej Kowal, On Reality; Miłowit Kuniński, Dąbska and Cartesius; Józef Bremer, Izydora Dąbska and Ludwig Wittgenstein – about Silence; Jan Woleński, Does Conventionalism Imply Relativism?; Jerzy Szymura, The Two Kinds of Scepticism; Jerzy Perzanowski, Reason – Heart – Taste in the Thought of Dąbska.



O. Prof. Mieczysław Albert Krapiec

"niezwykle wspaniałych, jakich nie miałem dotychczas, posiadać w sobie błąd i
 wątpliwą". Działanie takie, jakiego Katarzyna i Paderewski, między innymi
 rozumie, którego rozumieniem jest dążeń i czynów i dążenia, jest, którego rozumie-
 dzeniem jest ten:

"Zanim w Petersburgu, gdzie się znajdował, przez i w czasie wy-
 stępnego i w czasie...
 - rozumie...
 Paderewski...
 w wyobraźni...
 nie rozumie...
 oszczędzić...
 (niezwykle...
 talony (nie...
 tymczasem...
 w dziele...
 wspaniałe...
 Działanie...
 swobodnie...

A Syn...
 Działanie...
 The...
 the...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...

Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...
 Działanie...

Urszula M. Żegleń

Mieczysław Albert Krąpiec (25 V 1921–8 V 2008) Filozof w białym habicie – w powołaniu do służby Mądrości

Dnia 8 maja 2008 roku odszedł O. Prof. Mieczysław Albert Krąpiec. Jego życie poświęcone było służbie Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu. Służąc Uniwersytetowi, służył Bogu i ojczyźnie, *Deo et Patriae* – jak głosi przesłanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który powstał w wyzwolonej Polsce w 1918 roku po latach niewoli, przejmując spuściznę, zlikwidowanej po rewolucji, Akademii Duchownej z Petersburga¹.

Swoją pracę nauczyciela – wychowawcy wielu pokoleń młodzieży i filozofa poszukującego prawdy O. Krąpiec traktował tak jak kapłaństwo – jako misję i powołanie. W tym powołaniu nauczyciela miał swoich wielkich patronów i mistrzów: św. Alberta, którego imię przyjął, wkładając w Krakowie habit dominikański oraz św. Tomasza z Akwinu, którego myśli wiernie pogłębiał i kontynuował. Wykładał od 1946 roku, najpierw przez osiem lat w dominikańskim Kolegium Filozoficzno-Teologicznym w Krakowie, w którym podczas okupacji niemieckiej w latach 1939–1945 na tajnych kursach studiował teologię i filozofię. Studia zakończył w 1946 roku doktoratem *De naturali amore Dei super omnia in creaturis (O miłości przyrodzonej nade wszystko względem Boga)*, pisanym pod kierunkiem O. Jacka Woronieckiego i nostryfikowanym przez Uniwersytet św. Tomasza Angelicum w Rzymie. Od 1951 roku już do końca życia, przez ponad pół wieku był związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Tu wcześniej (w latach 1945–1948) studiował teologię. Studia zakończył obroną rozprawy doktorskiej *De amore hipostatico in Sanctissima Trinitate secundum St. Thomam Aquinatem (O miłości osobowej w Trójcy świętej według św. Tomasza Akwinaty)*, przygotowanej pod kierunkiem ówczesnego rektora KUL-u,

¹ Nazwa „Katolicki” została dodana w 1928 r., a 16 października 2005 r. uchwałą władz Senatu KUL-u do nazwy „Katolicki Uniwersytet Lubelski” zostało dodane imię patrona „Jana Pawła II”.

ks. prof. Antoniego Słomkowskiego. W 1951 roku rozpoczął wykłady z metafizyki na Wydziale Filozoficznym, powstałym w 1946 roku (jako Wydział Filozofii Chrześcijańskiej). W powstaniu Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej niemałą zasługę odegrał ówczesny biskup Lublina i wielki kanclerz KUL-u, późniejszy Prymas Tysiąclecia – Stefan Wyszyński, który doceniał rolę filozofii w tworzeniu wiedzy mądrościowej. Ideał filozofii mądrościowej, znany od starożytności, stał się od razu bliski młodemu i zdolnemu dominikaninowi, rozkochanemu w literaturze antycznej (którą poznawał w oryginale jeszcze jako uczeń Gimnazjum Klasycznego im. Wincentego Pola w Tarnopolu²) i którego powołanie prowadziło do szukania Prawdy. Ideałowi tak pojętej filozofii pozostał wierny przez całe życie.

Życie naukowe związał z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim; aktywny zawodowo był do 1996 roku, ale faktycznie pracował do końca życia. Niemal symboliczne było jego odejście; zmarł przy biurku, skończywszy korektę swojego ostatniego artykułu *Chrześcijaństwo* do ostatniego tomu *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*. Pracą tą zakończył jednocześnie swoje wielkie dzieło, ponieważ był współinicjatorem tej potężnej, dziewięciotomowej encyklopedii, której pierwszy tom ukazał się w 2000 roku³. Na KUL-u zdobywał kolejno wszystkie stopnie i stanowiska kariery akademickiej. W 1956 roku uzyskał stanowisko docenta na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej zatytułowanej *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii bytu*⁴. W 1962 roku został profesorem nadzwyczajnym, a w 1968 – zwyczajnym. W 1965 roku, jako stypendysta Fundacji Naukowej im. Aleksandra v. Humboldta, odbył staż na Uniwersytecie Monachijskim. Przez 40 lat (1956–1996) kierował na KUL-u założoną przez siebie Katedrą Metafizyki⁵. Dwukrotnie wybierano go na dziekana

² W tym klasycznym gimnazjum (utworzonym na wzór sławnego wiedeńskiego Theresianum) zdobywało się bardzo gruntowne wykształcenie humanistyczne obejmujące siedmioletnią naukę łaciny i pięcioletnią greki na dziełach antycznych z literatury pięknej i filozofii.

³ Hasła do tej encyklopedii pisało ponad 600 autorów. Mimo że encyklopedia z założenia redagowana była z pozycji filozofii klasycznej Szkoły Lubelskiej, to znajdują się w niej artykuły dotyczące różnych kierunków i stanowisk filozoficznych, pisane nie tylko przez tomistów.

⁴ Przygotowanie rozprawy habilitacyjnej rozpoczął w 1951 r. na Uniwersytecie Warszawskim na sekcji filozoficznej Wydziału Teologicznego, który wkrótce został zlikwidowany. Co do daty habilitacji, to na stronach internetowych KUL-u podana jest raz data 1956 (na stronie Ojca Krapca), innym razem – 1957 (na stronie rektorskiej O. Krapca w tekście autorstwa ks. Mariana Kurdziałka, przyjaciela O. Krapca).

⁵ Mówiąc dokładniej, w 1956 r. Krapiec założył Zakład Metafizyki, który składał się z dwu Katedr: Metafizyki Ogólnej (kierowanej przez Krapca, którego następcą został jego uczeń ks. Andrzej Maryniarczyk) oraz Metafizyki Szczegółowej, z której z czasem wyodrębniły się kolejne Katedry: Teorii Poznania (1970), Filozofii Boga i Religii (1973), Filozofii Kultury (1991), Filozofii Sztuki (1996), również kierowane przez uczniów Krapca (Antoniego B. Stępnia, S. Zofię Józefę Zdybicką, Piotra Jaroszyńskiego, Henryka Kieresia).

Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej; pełnił tę funkcję w latach 1958–1961 oraz 1969–1970, a następnie aż przez pięć kadencji wybierano go na rektora KUL-u. Był rektorem najdłuższej kadencji (jak mawiano o nim). Bez przesady można powiedzieć, że był wielkim rektorem, który najdłużej, bo przez 13 lat (1970–1983) kierował uniwersytetem, i to w okresie, w jakim nie należało to bynajmniej do łatwych zadań, tym bardziej, że przypadło także na trudny okres stanu wojennego, kiedy i studenci KUL-u przyłączyli się do strajków. W budynku uniwersytetu znalazły swe schronienie władze lubelskiego Związku Zawodowego „Solidarność”, w działalność którego zaangażowanych było wielu pracowników i studentów KUL-u, trwały rewizje, przesłuchania i aresztowania. Rektor Krapiec wspólnie z prorektorem Stefanem Sawickim mądrymi zabiegami dyplomatycznymi, ale i z prawdziwą ojcowską troską starali się o uwalnianie internowanych, pobitych oraz przetrzymywanych przez funkcjonariuszy SB na dobowych przesłuchaniach⁶.

Nie sposób tu wyliczyć olbrzymich zasług rektora O. Krapca dla uniwersytetu. Podkreśla się, że były one wszechstronne, widoczne zarówno na polu naukowym, jak i w zarządzaniu uniwersytetem, który za jego kadencji został znacznie rozbudowany i unowocześniony. Uniwersytet, traktowany jako prywatny, nie miał żadnych dotacji państwowych w PRL-u, a wręcz przeciwnie, był opodatkowany i miał założoną hipotekę na zachowane jeszcze po wojnie nieliczne budynki. W okresie Gierkowskim po złagodzeniu polityki wobec Kościoła, ale i dzięki staraniom rektora Krapca, uniwersytet został zwolniony z płacenia podatków, anulowano zobowiązania hipoteczne i dzięki olbrzymiej ofiarności społeczeństwa w 1974 roku rozpoczęto rozbudowę budynków uniwersyteckich. Uniwersytet, w którym w okresie PRL-u obowiązywały limity przyjęć na kierunki świeckie rozwijał się i otwierał nowe kierunki. Reaktywowano filologię romańską (1972), potem angielską (1982) i germańską (1983). Wydział Nauk Humanistycznych uzyskał ponownie prawo do nadawania stopni doktora i doktora habilitowanego. Erygowano Wydział Nauk Społecznych (1981) z sekcjami: psychologii, pedagogiki, socjologii. Na Wydziale Prawa Kanonicznego (przemianowanego później na Wydział Prawa Kanonicznego i Nauk Prawnych) reaktywowano sekcję prawa (1983). W strukturze uniwersytetu powstało wiele nowych jednostek badawczo-dydaktycznych, które świadczyły o coraz lepszej kondycji naukowej uczelni i jej roli kulturotwórczej. Powstawały Zakłady Międzywydziałowe, jak: Międzywydziałowy Zakład Leksykograficzny Redakcji Encyklopedii

⁶ Nie piszę tego tekstu jako dokumentu historycznego, nie korzystam tu z udokumentowanych danych, choć niewątpliwie takie istnieją, po prostu pamiętam te wydarzenia. Byłam wówczas opiekunką I roku studentów filozofii i pamiętam, jak przekazywałam rektorom (na ich życzenie) dane o pokrzywdzonych studentach.

Katolickiej czy Międzywydziałowy Zakład Badań nad Kulturą Bizantyjsko-Słowiańską. W trosce o zachowanie wiedzy o dziejach Polonii, z inicjatywy Krapca w 1972 roku powstał Zakład Duszpasterstwa i Migracji Polonijnej. Dla utrzymania kontaktów z Polonią i przekazania młodym generacjom potomków Polaków urodzonych na obczyźnie wiedzy o Polsce szczególne znaczenie miało utworzenie w 1974 roku Szkoły Letniej Kultury i Języka Polskiego. Zdobywali w niej wiedzę także cudzoziemcy (wśród nich i zachodni dyplomaci). W dowód uznania za to, w 2005 roku rektor Krapiec został uhonorowany medalem dla zasłużonych dla Polonii. Można śmiało powiedzieć, że O. Krapiec był rektorem, który nie zważając na trudności, przekraczał granice państw, ale i ludzkich serc, z ofiarności których w dużej części utrzymywał uniwersytet i go rozbudowywał. Szczególnie wielu darczyńców miał wśród Polonii amerykańskiej i kanadyjskiej oraz społeczności zachodniemieckiej. Najbardziej jednak jego uczucia kierowały się ku Wschodowi, tam za zamkniętą jeszcze granicą znajdowało się jego ukochane Podole, gdzie się urodził. O. Krapiec urodził się w Berezowicy Małej w tarnopolskim. Z olbrzymim sentymentem wspominał zawsze swoje rodzinne strony (zamieszkiwane przez jego przodków przypuszczalnie od średniowiecza) i pierwszą po latach wizytę na Ukrainie. Wzruszenie spowodowane było nie tylko wspomnieniami dzieciństwa, ale i krwawymi ofiarami, jakie w czasie II wojny światowej i wkrótce po wojnie złożyli mieszkańcy tamtych ziem i jego rodzinnej wioski. Ciekawa jest też historia jego przodków z Kresów wschodnich. Jak przyznawał w swoich wywiadach⁷, podobno wywodzili się oni z rodu Krępów z Sandomierza. Jednakże podczas najazdów tatarskich za panowania Leszka Białego ród Krępów dokonał zdrady, umożliwiając wrogowi napaść na miasto. Tatarzy zajęli wówczas Sandomierz, mordując jego mieszkańców, pałac klasztor dominikański, w którym zginęło 49 dominikanów. W odpowiedzi na tę zdradę Leszek Biały skazał sandomierski ród Krępów na wieczną banicję. W dalszej historii jednak kresowi potomkowie rodu odznaczyli się już miłością do ojczyzny. Upamiętnieniem rodu w tamtych stronach jest m.in. nazwa szczytu (Krapiec) w starym paśmie górskim o nazwie Miodobory. Tutaj pochowani zostali dziadkowie O. Krapca. Rektor w białym habicie poszukujący swoich korzeni w księgach parafialnych z pewnością zadawał sobie pytanie o sens własnej historii życia. Czy na powołanie do zakonu dominikanów kresowego, zdolnego i żywotnego chłopaka w najbardziej tragicznym okresie XX wieku mogła mieć wpływ krew dominikańskich męczenników przelana w XIII wieku? Burzliwy bieg dziejów spletał się z osobistą historią życia lubelskiego dominikanina z Kresów. Dopiero

⁷ Zob. wywiad dla „Naszego Dziennika” z dn. 24–26 XII 2007, nr 300 oraz strona <http://wiara.informacje.int.pl>

po zmianach ustrojowych i rozpadzie Związku Radzieckiego spełniło się jego marzenie, by KUL stał się uniwersytetem otwartym także dla młodzieży z Ukrainy, Litwy, Białorusi... Również i on sam coraz częściej wyjeżdżał za wschodnią granicą pełnić swoją misję filozofa i kapłana.

Podkreśla się, że zasługą rektora Krapca (ale i oczywiście wszystkich oddanych mu współpracowników) było wyprowadzenie uniwersytetu z izolacji prywatnej uczelni przez dbałość o wysoki poziom kształcenia oraz nawiązywanie kontaktów naukowych z ośrodkami zagranicznymi, co owocowało przede wszystkim wymianą naukową i stypendiami, które w czasie PRL-u powiększały skromny budżet niejednego KUL-owskiego asystenta i profesora. Najbliższe kontakty utrzymywane były z uniwersytetami katolickimi, m.in. z flamandzkim w Leuven i nowoczesnym frankofońskim w Louvain-la-Neuve (w Belgii), Sacro Cuore w Mediolanie, w Nimwegen w Holandii, Georgetown w Waszyngtonie. Kontakty z uniwersytetem w Nimwegen oraz flamandzkim w Leuven przyczyniły się do powstania w 1978 roku Ośrodka Kultury Niderlandzkiej. Dzięki współpracy zagranicznej KUL mógł się też szczycić jednym z najlepiej wyposażonych w Polsce akademickich księgozbiorów humanistycznych. Na zaproszenie rektora Krapca na KUL-u odbywały się obrady Rady Międzynarodowej Federacji Rektorów Uniwersytetów Katolickich oraz Konferencji Rektorów Europejskich Uniwersytetów Katolickich. Imponujące były inauguracje roku akademickiego z udziałem przedstawicieli Episkopatu (do historycznych należą te, podczas których obecny był prymas Stefan Wyszyński i kardynał Karol Wojtyła). Uczestniczyli w nich również przedstawiciele zachodnich ambasad. Wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża 16 października 1978 roku wzbudził ogromne zainteresowanie uniwersytetem, w którym wykładał przez blisko 40 lat⁸. Ale sam papież, mimo że profesor KUL-u, nie od razu uzyskał pozwolenie władz PRL-u na odwiedzenie swojej uczelni. Ze społecznością KUL-u spotykał się w różnych miejscach podczas wszystkich swoich pielgrzymek do Polski, a także w Watykanie; ze swoimi zaś przyjaciółmi-wykładowcami, wśród nich i O. Krapcem – również prywatnie. Jakże wielkim wydarzeniem dla całej społeczności KUL-owskiej było spotkanie z Ojcem Św. na dziedzińcu KUL-u podczas pielgrzymki do Polski w czerwcu 1987 roku. Uniwersytet uhonorował wówczas swojego wyjątkowego profesora doktoratem *honoris causa* przyznany przez wszystkie wydziały KUL-u. Dla badania zaś dzieła Karola Wojtyły-papieża, w 1982 roku został powołany Instytut Jana Pawła II.

⁸ Pamiętam niezwykle entuzjastyczne przyjęcie w Rzymie, kiedy z dużą grupą pracowników i studentów KUL-u na zaproszenie Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie, dwa tygodnie po wyborze papieża przybyliśmy do Rzymu (tutaj gościliśmy w Poliklinice Gemellego należącej do Uniwersytetu Sacro Cuore). Z naszymi gospodarzami włoskimi byliśmy również na prywatnej audycji u Ojca Św.

W latach 70. i 80. uniwersytet gościł wielu znakomitych uczonych, artystów i polityków; ludzi, których nazwiska zapisane są już na kartach historii. Również i O. Krapiec swoim aktywnym życiem zapisał piękną kartę historii. Jeszcze za jego życia doceniana była jego działalność, obdarzano go najwyższymi odznaczeniami. W 1977 roku rząd belgijski przyznał mu Wielki Order Leopolda II, a w 1984 roku rząd francuski przyznał mu Komandorię Orderu Palm Akademickich. W 1981 roku, w ramach międzynarodowej nagrody Salsomaggiore, został odznaczony Złotym Medalem przyznawanym za rozwój kultury. Był doktorem *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu w Leuven, Papieskiego Instytutu Studiów Mediewistycznych (będącym częścią Uniwersytetu w Toronto) oraz Tarnopolskiego Uniwersytetu Pedagogicznego (na Ukrainie). Był członkiem wielu prestiżowych towarzystw naukowych, zasiadał w wielu poważnych gremiach naukowych, m.in. Polskiej Akademii Nauk, Polskiej Akademii Umiejętności, Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk (ASAE) w Salzburgu, Papieskiej Akademii św. Tomasza, Papieskiej Akademii Teologicznej (w Rzymie), Międzynarodowego Towarzystwa Filozofii Średniowiecznej (SIEPM). Był wreszcie członkiem Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Ale i ten sławny rektor w białym habicie był niezwykle lubianym wykładowcą. Swoją osobowością i charakterystycznym wyglądem przyciągał młodzież, a jego wykłady cieszyły się niezwykle powodzeniem wśród studentów. Metafizyka była jednym z najbardziej interesujących przedmiotów⁹. Na jego wykładach te dziś niemodne i, zdawałoby się, nudne scholastyczne treści, podane jego charakterystycznym silnym i ochryplym głosem, w jakiś niezwykle sposób stawały się żywe i aktualne. Wykładał je z tak wielką dynamiką, przeświadczeniem o ich doniosłości i prawdziwości, że i słuchacz łatwo nabierał przekonania, że ma kontakt z „wielką filozofią”, ale i z wielkim filozofem, jakże jednak bezpośrednim w codziennych kontaktach. Poważne treści przeplatały się z barwnymi dygresjami i dowcipami, to znów ilustrowane były wspaniałymi długimi tekstami z literatury pięknej, cytowanymi z pamięci, tak samo jak i greckimi i łacińskimi fragmentami tekstów Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Ta filozofia była bliska także dzięki żywym dyskusjom, szczególnie z udziałem zaproszonych gości podczas organizowanych przez Koło Naukowe Studentów Filozofii Tygodni Filozoficznych. Sławne były dyskusje O. Krapca z Karolem Wojtyłą, ks. Józefem Tischnerem, Antonim B. Stępnem¹⁰. A były one szczególnie ważne dla środowiska KUL-owskiego, bo chodziło w nich przecież o typ tomizmu, jaki należało rozwijać w tym jedynym w Polsce, a nawet w tym obszarze Europy,

⁹ Piszę to na podstawie własnych wspomnień z lat 70.

¹⁰ Z czasów studenckich pamiętam Tygodnie Filozoficzne (gdyż jako prezes Koła Naukowego Studentów Filozofii brałam w nich czynny udział organizacyjny).

uniwersytecie katolickim, mającym w tej szczególnej rzeczywistości politycznej PRL-u wykształcić jak najlepszych humanistów. W tradycji akademickiej było oczywiste, że nie można zdobyć dobrego wykształcenia humanistycznego bez podstaw filozoficznych. Na uniwersytecie katolickim oczywiste też było, że te podstawy miała dostarczać filozofia tomistyczna (choć to nie znaczy, że ignorowano inne nurty filozofii współczesnej, bo student filozofii KUL-u mógł w zasadzie zapoznać się ze wszystkimi ważnymi nurtami filozofii współczesnej). Dla tomistów lubelskich otwarte było jednak pytanie, jaki wybrać nurt tomizmu. Czy ma to być tomizm egzystencjalny, taki jaki na Zachodzie rozwijał Etienne Gilson czy Jacques Maritain i za jakim opowiadał się Stefan Świeżawski? Czy tomizm powiązać z innymi nurtami, a przede wszystkim czy nie wzbogacić go o pewne wątki fenomenologii (tym bardziej, że prowadzono tu dyskusje z Romanem Ingardenem, a inspiracje fenomenologią w różny sposób widoczne były w pracach Karola Wojtyły i Antoniego B. Sępnia)? Czy też opowiedzieć się za tomizmem scjentyistycznym na wzór tomizmu lowańskiego? Jego zwolennikami byli KUL-owscy filozofowie przyrody: ks. Kazimierz Kłósak, potem ks. Stanisław Mazierski, a dziś w nowoczesnej wersji podbudowanej współczesną nauką znajduje on odbicie w filozofii ks. Michała Hellera czy ks. bpa Józefa Życińskiego, obecnie Wielkiego Kanclerza KUL-u.

Krapiec pozostał jednak wierny wykładni myśli św. Tomasza z Akwinu, rozwijając tomizm ortodoksyjny. Był to tomizm egzystencjalny, w którym podstawę autonomicznie rozumianej i systemowo rozwijanej filozofii stanowi metafizyka. Zadanie filozofii widział jak najbardziej maksymalistycznie, mianowicie w dostarczeniu przez nią ostatecznościowych racji wyjaśniających istnienie całej rzeczywistości. Zadanie to miała realizować metafizyka, stanowiąca ogólną teorię bytu. Jako metafizyk pokazywał, jak rozumieć byt. W swoich wykładach i pracach przybliżał klasyczną Arystotelesową i Tomaszową koncepcję bytu, opisując jego wewnętrzną złożoną strukturę ujętą w aspekcie esencjalnym (u Arystotelesa) i egzystencjalnym (u Tomasza)¹¹. Ten aspekt egzystencjalny był zawsze mocno podkreślany przez Krapca, gdyż stanowił gwarancję bronionego przez niego realizmu. Krytykował zaś mocno wszystkie nurty podmiotowe filozofii, mające swe źródło w filozofii kartezjańskiej, której zarzucał błąd gnozeologizmu (mylenie płaszczyzny poznawczej z bytową). Realizm metafizyczny jest w jego pracach uzgodniony także z realizmem epistemologicznym, tj. realizmem ludzkiego poznania dającego możliwość ujęcia bytu w aktach poznawczych i wyra-

¹¹ Zob. jego monografię *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, TN KUL, Lublin 1963; wyd. 2 popr.: *Dziela*, t. 5, Wydawnictwo KUL, Lublin, 1995.

żaniu w sądach, przy czym pierwotne są tu sądy egzystencjalne¹². Taką koncepcję metafizyki należało odpowiednio opracować od strony metodologicznej tym bardziej, że wymagała ona metody autonomicznej, niezależnej od wszelkich metod naukowych. Owocna naukowo okazała się tu współpraca O. Krąpca z ks. Stanisławem Kamińskim, jednym z jego najbliższych przyjaciół. Widocznym efektem tej współpracy była przygotowana przez obydwu filozofów, znacząca dla środowiska tomistów monografia *Z teorii i metodologii metafizyki*¹³. Dyskusje, wspólnie prowadzone badania integrowały filozoficzne środowisko akademickie, które choć w Polsce Ludowej było dość izolowane, to szybko zdobyło wysoką pozycję naukową, zyskując miano Filozoficznej Szkoły Lubelskiej. Do jej prekursorów w latach 50. oprócz Mieczysława Alberta Krąpca należeli przede wszystkim Jerzy Kalinowski¹⁴ (w filozofii prawa i logice) i Stefan Swieżawski (w historii filozofii średniowiecznej), potem dołączył Karol Wojtyła¹⁵ (w etyce), Marian Kurdziałek (w historii filozofii starożytnej i średniowiecznej), Stanisław Kamiński (w metodologii filozofii i logice), Antoni B. Stępień (w teorii poznania i estetyce). Szkoła poszerzała się o kolejne pokolenia młodszych filozofów, którzy byli uczniami starych mistrzów: wśród nich bezpośredni pierwsi uczniowie O. Krąpca, jak m.in.: S. Zofia Józefa Zdybicka, Andrzej Wawrzyniak, Romuald Weksler-Waszkinel, Elżbieta Wolicka (w 1958 roku przez rok także Władysław Stróżewski).

Można było mówić o Szkole ze względu na zintegrowany charakter badań, które swój fundament miały w metafizyce. Znamieniem Szkoły Lubelskiej było uprawianie filozofii realistycznej, mającej w punkcie wyjścia świat dany w doświadczeniu potocznym, lecz wyjaśniany ostatecznościowo (tzn. że celem wyjaśniania metafizycznego jest podanie ostatecznych racji istnienia bytu jako bytu). W rozumieniu tomistów egzystencjalnych jest to możliwe, ponieważ nie tylko poznanie, ale i sama rzeczywistość jest racjonalna, tzn. podlega pewnym prawom, a w strukturze bytu zachodzą związki konieczne, które są dostępne poznaniu in-

¹² Zob. jego klasyczną już monografię *Realizm ludzkiego poznania*, Pallotinum, Poznań, 1959; wyd. 2: *Dzieła*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 1995.

¹³ M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, TN KUL, Lublin 1962 (potem w opracowaniu samego M. A. Krąpca: wyd. 3: *Dzieła*, t. 4, Wydawnictwo KUL, Lublin, 1994).

¹⁴ Istotnym wkładem Jerzego Kalinowskiego do światowej logiki jest stworzenie jednego z pierwszych systemów formalnych logiki norm. Bardziej jednak znane są powstałe niemal równocześnie i niezależnie systemy Wrighta. Kalinowski związany był z KUL-em do 1958 r. (w latach 1951–1956 był dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej); w 1958 r. wyjechał do Francji i tam po zdobyciu uprawnień akademickich kontynuował pracę naukową.

¹⁵ Karol Wojtyła rozpoczął pracę na KUL-u w 1952 r. wykładami zleconymi z etyki. Od 1956 r. zaś do czasu wyboru na papieża w 1978 r. pełnił funkcję kierownika Katedry Etyki. Jego następcą został jego uczeń i przyjaciel, ks. Tadeusz Styczeń.

telektualnemu. Istotną rolę odgrywa tu intuicja intelektualna. Metoda tak racjonalnie rozumianej filozofii ma charakter intuitywno-redukcyjny. Racjonalizm jest obok realizmu wyraźnym znamieniem tej maksymalistycznie pojętej koncepcji filozofii, która w spójny system łączy wszystkie dyscypliny filozoficzne mające za swój fundament metafizykę (jako dyscyplinę pierwszą). Badania filozofów lubelskich cechuje ponadto bardzo mocne ugruntowanie w historii myśli filozoficznej, co w zamierzeniach przedstawicieli Szkoły ma z jednej strony uchronić przed popełnionymi wcześniej błędami, a z drugiej – ma dowodzić niezmienności pewnych idei oraz istotnych pytań i problemów, które mimo przemian historycznych i kulturowych pozostają te same i ciągle aktualne. Niezależnie od wszelkich uwarunkowań dziejowych, kulturowych, politycznych, niezależnie od rozwoju nauki człowiek bowiem pyta o swoje miejsce w świecie, o istnienie Absolutu, o pochodzenie moralności, o wartość dobra, o sens zła, o rozumienie prawdy, o charakter poznania. Te wszystkie stawiane przez tomistów egzystencjalnych pytania ogniskują się w pytaniu o rozumienie całej rzeczywistości, o zasadę bytu jako bytu. W opinii tomistów lubelskich filozofia, która swoimi spekulatywnymi metodami dociera do samych fundamentów rzeczywistości (odkrywając jej najgłębsze struktury) aspiruje do tworzenia wiedzy pewnej i jako taka traktowana jest jako *philosophia perennis*. Ale to nie znaczy, że stanowi już zamknięty poznawczo system. Krapiec (podobnie jak Stefan Świeżawski), będąc wierny myśli Tomasza, przedstawiał ją jako „żywą”, ciągle aktualną i dającą się twórczo rozwijać. Do znaczących filozoficznych osiągnięć Krapca należy m.in.:

1. Wypracowanie metody formowania pojęcia bytu – jest nią Tomaszowa metoda separacji. W interpretacji Krapca różni się ona od Arystotelesowej metody abstrakcji, która jest niewystarczająca, choćby z tej racji, że operuje się w niej na samych pojęciach, bez uwzględnienia sądów. Ale to nie pojęcia, lecz sądy (tak jak sądy egzystencjalne) są pierwotne w poznaniu, gdyż to w sądzie stwierdza się istnienie rzeczy, z którą ma się bezpośredni kontakt. Wartość interpretacji Krapca polega m.in. na tym, że dostrzegł on rolę separacji w przejściu od ujęć kategoryalnych bytu (danych w definicji) do ujęć transcendentálnych (tj. przekraczających wszelkie kategorie zakresowe). Ponadto przedstawiona przez Krapca metoda separacji pozwalała wskazać na fakt pluralizmu bytowego.
2. Opracowanie dwu znaczących Tomaszowych koncepcji orzekania o bycie, mianowicie koncepcji analogii, w której o bycie orzeka się wedle treści, odpowiednio jednak proporcjonalnej do istnienia¹⁶ oraz koncepcji

¹⁶ Pojęcie analogii nie jest jednak w tomizmie jednoznacznie określone; prace Krapca precyzują je, wyróżniając i charakteryzując różne rodzaje analogii. Zob. M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, TN KUL, Lublin 1959; wyd. 2: *Dziela*, t. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 1993.

transcendentalistów, tj. pojęć tożsamy z pojęciem bytu (*esse*), takich jak: rzecz (*res* – będąc rzeczą, byt jest konkretem), substancja (*ousia* – będąc substancją, każdy byt jest jakimś indywiduum), jedno (*unum* – będąc jednym, każdy byt jest odrębny numerycznie), prawda (*verum* – będąc prawdą, odsłania się intelektowi), dobro (*bonum* – jako dobro jest pożądanym w aktach wolitywnych), piękno (*pulchrum* – jest tu w zjednoczeniu substancjalnie pojętej prawdy i dobra).

3. Opracowanie racjonalnej koncepcji człowieka i jego wytworów kulturowych¹⁷.
4. Opracowanie filozofii prawa opartej na założeniach metafizyki tomistycznej. Charakterystyczne dla tej tomistycznej koncepcji prawa jest wskazanie na prawo naturalne jako pewną rację dla tworzenia systemu prawa z przyjętymi w nim normami etycznymi¹⁸.
5. Opracowanie odpowiedniej dla potrzeb metafizyki koncepcji języka z właściwą dla niej teorią pojęć i sądów¹⁹.

Dorobek O. Mieczysława Alberta Krapca oraz wkład do filozofii tomistycznej jest imponujący; liczy ponad 30 monografii książkowych i ponad 400 różnego rodzaju tekstów (artykułów, haseł, felietonów itp.). Zdziwiająca to liczba i można pytać, jak to możliwe? Może warto wówczas uświadomić sobie, że O. Krapiec był zakonikiem i przez ponad pół wieku życia zakonnego prowadził bardzo regularny i zdyscyplinowany tryb życia. W Lublinie na Złotej, „zamknięty w swojej wieży”, po prostu regularnie i bardzo dużo pracował (jego zakonne dominikańskie mieszkanie znajdowało się w części klasztoru mieszczącego się w zabytkowej bramie, prowadzącej wprost z ciasnej ulicy na niewielki dziedzińiec klasztorny²⁰). Większość z jego prac monograficznych i artykułów została

¹⁷ Zob. m.in. sławną monografię *Ja człowiek*, TN KUL, Lublin 1974; wyd. 2: *Dziela*, t. 9, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999; przetłumaczoną na jęz. ang. i chiński; zob. także m.in. *U podstaw rozumienia kultury*, [w:] *Dziela*, t. 15, Wydawnictwo KUL, Lublin 1991 oraz jego ostatnią monografię *Człowiek i kultura*, seria: Biblioteka Filozofii Realistycznej, Lublin 2008.

¹⁸ Zob. *Człowiek i prawo naturalne*, TN KUL, Lublin 1975; wyd. 3: *Dziela*, t. 10, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999; przetłumaczona na jęz. ang.

¹⁹ Zob. *Język a świat realny*, RW, Lublin 1985; wyd. 2: *Dziela*, t. 13, Wydawnictwo KUL, Lublin, 1995.

²⁰ W czasach studenckich miałam możliwość jeden raz nocować w potężnych starych murach tego klasztoru (oczywiście poza klauzulą, w jakimś małym pokoiku celi). Jeden z moich kolegów z roku, nieżyjący już dominikanin, poprosił mnie o pomoc w katalogowaniu książek z biblioteki dominikańskiej. Zostałam na noc z tego błahego powodu, że bał się mnie odprowadzić przez Stare Miasto. Jeszcze w latach 70. mogłoby to być po prostu niebezpieczne. Pamiętam jak O. Krapiec żartował, że zna od dziecka wszystkich członków gangów Starego Miasta i cieszy się ich przychylnością jako ich sąsiad ze Złotej.

wydana w 23 tomach dzieł zebranych oraz w seriach publikowanych przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (w skrócie PTTA), utworzone z jego inicjatywy jako oddział międzynarodowego Towarzystwa (*Societa Internazionale Tommaso d'Acquino*).

Ten krótki tekst wspomnieniowy²¹ nie jest w stanie oddać ani bogatej osobowości O. Krapca, ani jego wszechstronnej działalności, w której należałoby jeszcze podkreślić angażowanie się w kwestie społeczne. Również i w tej działalności szukał mocnego fundamentu filozoficznego, opracowując w ostatnich latach swojej twórczości tomistyczną koncepcję społeczeństwa, prawa i polityki²². Jakkolwiek zaangażowanie wybitnego uczonego w działalność społeczną poprzez media związane z Ojcem Rydzykiem nie zawsze zyskało aprobatę środowisk inteligenckich, to z pewnością wynikało z woli służenia Ojczyźnie i Kościołowi w poczuciu głębokiego patriotyzmu i powołania.

Górna Grupa, 26 sierpnia 2008 roku

Mieczysław Albert Krapiec (25 V 1921–8 V 2008). A Philosopher in White Habit – in Vocation for Service of Wisdom

The article is devoted to the person of died on 8th May 2008 Father Mieczysław Albert Krapiec. His life was dedicated to service of the Catholic University of Lublin. Serving the university he served God and motherland. He worked actively to 1996 but actually he worked up to the end of his life. It is hard to mention all great merits of Father Krapiec for the university. It is emphasized they were versatile, visible both in the field of science and in university management. Krapiec was loyal to the thought of St. Thomas Aquinas and developed the orthodox Thomism. It was an existential Thomism, in which metaphysics forms grounds for autonomous understood and systemic developed philosophy. The task of philosophy he saw as the most maximum, namely in giving final reasons for explaining the existence of the all reality.

²¹ Tekst ten jest zaledwie niewielką częścią pamięci i hołdu złożonego wybitnemu Filozofowi, który był także moim Nauczycielem. W opracowaniu korzystałam głównie ze stron internetowych KUL-u.

²² Zob. m.in. *Człowiek i polityka*, PTTA 2007.

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

Anna Brożek

Metafizyka w muzyce w ujęciu Profesora Mariana Przełęckiego

*Panu Profesorowi Marianowi Przełęckiemu
– na osiemdziesięciopięciolecie.*

Muzyka i treści metafizyczne

Nakłoniony do oceny roli muzyki w swoim życiu, Profesor Marian Przełęcki wyznał:

Muzyka stanowiła dla mnie zawsze jeden z największych uroków życia. Powtarzam dziś za Józefem Czechowiczem prośbę z jego *Modlitwy żałobnej*:

którego wzywam tak rzadko Panie bolesny
skryty w firmamentu konchach
nim przyjdzie noc ostatnia
od żywota pustego bez muzyki bez pieśni
chroń nas¹.

Chociaż Profesor Przełęcki nie zajmował się nigdy zawodowo muzyką, była ona i jest nadal dla Niego czymś bardzo ważnym. W dzieciństwie uczył się grać na skrzypcach i fortepianie. Przez kilkadziesiąt lat miał stały abonament do filharmonii, a jego najważniejsze wspomnienia dotyczą koncertów. Na jednym z nich – niedługo po wojnie – poznał swoją przyszłą żonę, z którą później, kiedy już byli małżeństwem, grywał na cztery ręce. Jego znajomość literatury muzycznej, zwłaszcza wokalne, przewyższa wiedzę niejednego absolwenta akademii muzycznej.

¹ Rozmowa z Profesorem Marianem Przełęckim, [w:] M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, red. A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 202.

Twórczość filozoficzna Profesora Przełęckiego skupia się przede wszystkim na problematyce metodologii nauk empirycznych z jednej strony, a na problematyce etycznej – z drugiej. Profesor Przełęcki kilkakrotnie zabierał jednak głos w sprawie muzyki – jako filozof². Chciał w ten sposób zapewne wyjaśnić swe upodobanie do muzyki i teoretycznie uchwycić osobliwość przeżyć, które słuchaniu muzyki towarzyszą.

Wypowiedzi Profesora Przełęckiego dotyczące muzyki należą do szeroko rozumianej semiotyki i estetyki muzyki³. Najkrócej myśli Profesora Przełęckiego na temat muzyki można ująć tak: utwory muzyczne zdolne są do wyrażania pewnych treści, w szczególności – przynajmniej niekiedy – tzw. treści metafizycznych.

Aby właściwie zrozumieć tę tezę i przedstawić zaproponowane przez Profesora Przełęckiego jej uzasadnienie, należy przypomnieć kilka Jego poglądów ogólnofilozoficznych.

Intuicjonizm aksjologiczny

Zdaniem Profesora Przełęckiego, poza wiedzą naukową, do której prowadzi poznanie naukowe, istnieje wiedza pozanaukowa, do której prowadzi poznanie pozanaukowe. Wiedza pozanaukowa to wiedza aksjologiczna, a więc dotycząca wartości.

Profesor Przełęcki jest obiektywistą aksjologicznym – uważa, że wartości naprawdę przysługują przedmiotom, a nie są im jedynie przez ludzi przypisywane. W związku z tym zdania stwierdzające przysługiwanie jakimś przedmiotom pewnych własności są prawdziwe lub fałszywe; ich sens nie ogranicza się do wyrażania emocji. Zdania wartościujące przy tym mogą być sensowne empirycznie i – do pewnego stopnia – sprawdzalne.

Bezpośrednim źródłem prawd o wartościach jest intuicja aksjologiczna, będąca odpowiednikiem doświadczenia zmysłowego w zakresie prawd empirycznych. Dzięki intuicji aksjologicznej poznajemy jednostkowe fakty aksjologiczne

² Zob. przede wszystkim M. Przełęcki, *Metafizyczna treść muzyki*, [w:] idem, *O rozumności i dobroci*, red. J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 221–228, a także fragmenty prac: *Czy istnieją niewyraźne treści poznawcze?*, [w:] ibidem, s. 42–50 oraz idem, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996.

³ Nie podejmuje On innych zagadnień filozoficzno-muzycznych – takich jak ontologia utworu muzycznego. Skądinąd wiadomo mi, że Profesor Przełęcki jest zwolennikiem ubogiej ontologii, w ramach której trudno byłoby obiekty tak skomplikowane, jak utwory muzyczne, opisać i umiejscowić – co starałam się kilkakrotnie uzasadnić (zob. np. A. Brożek, *Principia musica. Logiczna analiza terminologii muzycznej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006).

i jest ona spleciona z emocjonalną reakcją na te fakty. Jak bezpośrednim uzasadnieniem zdania „Ten oto przedmiot jest biały” jest dla danej osoby to, że widzi ona biel tego przedmiotu, tak bezpośrednim uzasadnieniem dla zdania „ten oto czyn jest dobry” bądź „ten oto utwór jest piękny” – jest to, że dana osoba odczuwa dobro danego czynu bądź piękno danego utworu. Intuicja aksjologiczna – podobnie jak doświadczenie zmysłowe – nie jest niezawodnym źródłem poznania wartości: bywa, że i intuicja, i doświadczenie zmysłowe nas łudzą.

Zdarza się, że ludzie różnią się w ocenach aksjologicznych tego samego obiektu. Bierze się to m.in. stąd, że oceniają ten obiekt pod różnymi względami. Dzieje się tak dlatego, że przedmioty podlegające ocenie aksjologicznej są na ogół bardzo złożone.

Ogólne zdania wartościujące – np. „Każdy czyn altruistyczny jest moralnie dobry” bądź „Każdy utwór harmonijny jest piękny” – uzasadnia się w drodze indukcji: są one wywnioskowane z pewnej bazy empirycznej (tj. ze zdań jednostkowych uzasadnianych intuicyjnie). Generalizacje aksjologiczne bywają błędne – podobnie jak indukcyjne generalizacje oparte na doświadczeniu zmysłowym.

Metafizyka aksjologiczna

Odróżnia się metafizykę deskryptywną, stanowiącą rodzaj opisu świata, od metafizyki aksjologicznej, zawierającej w sobie element aksjologiczny. Oba typy metafizyki można uprawiać z dbałością o precyzyjne wysłowienie i możliwie najlepsze uzasadnienie głoszonych twierdzeń.

Profesor Przełęcki deklaruje, że najbliższa jest Mu metafizyka w sensie aksjologicznym. Rozumie On ją przy tym jako dyscyplinę, której celem jest wskazanie wartości metafizycznych, a więc szczególnych wartości przysługujących takim całościom, jak świat, życie ludzkie i historia. Wartości metafizyczne wymykają się bliższej eksplikacji. Można podać jedynie ich przykłady. Profesor Przełęcki wymienia m.in. takie pary wartości, jak: poznawalność i tajemniczość, sensowność i absurdalność, przyjazność i wrogość.

Wartości metafizyczne różnią się w każdym razie zarówno od wartości etycznych, jak i od wartości estetycznych, chociaż są z tamtymi w szczególnie sposób związane, występują bowiem równoległe z nimi. Wartości metafizyczne ujawniają się w sytuacjach trudnych wyborów moralnych, bądź w dziełach sztuki, będących zarazem nośnikami wartości etycznych.

Do poznania wartości metafizycznych – podobnie jak do poznania wszystkich wartości – prowadzi intuicja, w szczególności intuicja metafizyczna. Tak jak w przypadku intuicji etycznej czy estetycznej, intuicja metafizyczna występuje łącznie z pewnymi przeżyciami emocjonalnymi, których przedmiotem są

wspomniane całości: świat, życie i historia. Przeżycia metafizyczne są rzadkie, a ich werbalna charakterystyka – bardzo trudna. Profesor Przełęcki jest zdania, że najdoskonalszym wyrazem takich przeżyć są nie tyle traktaty filozoficzne, ile dzieła sztuki: i to zarówno literatury, jak i – interesującej nas tutaj szczególnie – muzyki⁴.

Poznawcza wartość literatury

Według Profesora Przełęckiego, każda sztuka ma wartość poznawczą, tj. przynosi nam pewną wiedzę o rzeczywistości. Wiedzy takiej dostarczają zarówno sztuki przedstawieniowe, jak i nieprzedstawieniowe. Zresztą zawartość poznawcza sztuk przedstawieniowych nie polega wcale na wiernym odtwarzaniu świata: nie to jest zadaniem sztuki. Dzieła sztuki są przede wszystkim źródłem wiedzy o wartościach.

Spośród wszystkich sztuk to literatura zajmuje najwięcej miejsca w publikacjach Profesora Przełęckiego⁵. W utworach literackich treści wartościujące przekazywane są na dwa sposoby: bezpośrednio i pośrednio. Ponieważ treści wartościujące są trudno uchwytnie i trudno wystawialne, w bezpośrednim przekazie treści wartościujących literatura posługuje się na ogół wypowiedziami niedosłownymi, w szczególności metaforą. Wyrażenia metaforyczne są, jak zwykł mówić Profesor Przełęcki, „notorycznie wieloznaczne” i posiadają wiele dopuszczalnych interpretacji. Profesor Przełęcki nie odmawia jednak wyrażeniom metaforycznym sensowności, a ich sens jest skłonny utożsamiać z klasą ich dosłownych parafraz. Parafrazy te nie oddają jednak na ogół tego, co dla wypowiedzi metaforycznych jest najistotniejsze: emocjonalno-wartościujących elementów

⁴ Warto zauważyć, że podobną funkcję muzyce wyznacza się w tradycji Ingardenowskiej. Na przykład Antoni B. Stępień pisze wprost: muzyka „ujawnia w pewnym *quasi*-cielesnym uwikłaniu przedmiotowym jakości egzystencjalnie doniosłe lub szczególne sploty i związki jakości, niedostępne lub trudno dostępne na innej drodze, a bogacące wiedzę i osobowość odbiorcy” (*Filozofia wobec muzyki*, [w:] idem, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Wydawnictwa KUL, Lublin 2001, s. 116). Gdzie indziej Stępień zastrzega: „Jeśli nawet niektóre fragmenty czy elementy jakiegoś dzieła muzycznego na zasadzie pewnej analogii do przedmiotów rzeczywistych przywołują przed świadomość słuchacza jakies przedmioty [...], to: (1) jest to zazwyczaj przywołanie bardzo schematyczne, niewyraźne, jakby mglista zaróż przedstawienia (ta sama fraza muzyczna może zarówno »przywołać« jakąś burzę, jak i jawić się jako »groźne, pełne napięcia i zmagania się«, nie wyprzedzając poza sam utwór); (2) nie doprowadza ono do ukonstytuowania się odrębnej warstwy świata przedstawionego, najwyżej sugeruje jakies strzępy takiego świata, niedostatecznie określone co do swych cech i natury” (*Propedeutyka estetyki*, TN KUL, Lublin 1986, s. 82–83).

⁵ Czyni to, m.in. przedstawiając piękne analizy utworów literackich swoich ulubionych autorów: Mickiewicza, Żeromskiego, Iwaszkiewicza i innych.

ich sensu. To właśnie metafory są tym środkiem bezpośredniego wyrazu literackiego, w których autorzy ujawniają najczęściej swe intuicje aksjologiczne.

Pośredni sposób wyrażania treści wartościujących w utworach literackich polega na posługiwaniu się obrazem, opisem świata fikcyjnego. Zawartość poznawcza tych utworów nie zawiera się w sensie zdań w nich występujących – zdania te są bowiem fałszywe, do niczego się nie odnoszą. A jednak poeta czy prozaik „kłamiąc – mówi prawdę”. Przedstawienie świata fikcyjnego jest środkiem do tego, aby przekazać pewne prawdy o świecie rzeczywistym; autor, tworząc swą fikcyjną wizję, zdaje się mówić: świat jest taki oto. Zadaniem interpretatora dzieła literackiego jest ujawnienie prawd, które autor chciał przekazać za pomocą stworzonej przez siebie fikcji literackiej. Owa przekazywana przez autora pośrednio wizja świata zawiera na ogół pewne elementy wartościujące; da się z niej wyczytać pewną postawę wobec świata i ludzkiego losu.

Poznawcza wartość muzyki

To, że muzyka – w szczególności muzyka czysta, tj. nieprogramowa i niewokalna – ma wartość poznawczą, jest o wiele trudniej uzasadnić. Nie występują w niej przecież słowa odnoszące się do jakichś stanów rzeczy; nie da się za jej pomocą zarysować żadnego wyraźnego obrazu rzeczywistości. Chociaż teoretycy muzyki rozgraniczają niekiedy treść i formę utworu muzycznego, to ową treść charakteryzują wysoce nieprecyzyjnie, tak więc ostatecznie nie wiadomo, na czym właściwie miałyby ona polegać.

A jednak Profesor Przełęcki skłonny jest przypisywać utworom muzycznym treści poznawcze, w tym – treści metafizyczne.

Rzecz w tym, że według Niego utwory muzyczne zawierają pewne elementy emocjonalne. Pamiętajmy zaś, że emocje współwystępują z intuicją aksjologiczną; co więcej: są, jak pisze Przełęcki, pewnym sposobem poznania świata (w szczególności – jego aspektu aksjologicznego). Wraz z owymi emocjami utwór muzyczny jest zatem zdolny to wyrażenia pewnych wartościujących twierdzeń o rzeczywistości.

Muzyka ma szczególną zdolność do wywoływania emocji, i to emocji najrozmaitszych. Potrafi wyrazić znacznie więcej niż ubogi pod tym względem język słowny: w tym ostatnim mamy do dyspozycji ograniczoną ilość słów na określenie stanów emocjonalnych; muzyka natomiast potrafi wyrazić tysiące ich najrozmaitszych odmian. Profesor Przełęcki skłonny jest widzieć źródło ekspresyjnej mocy muzyki w tym, że jest ona w stanie pełnić funkcję imitacyjną.

Przyporządkowanie motywom muzycznym i całym utworom – ich emocjonalnej treści nie jest przy tym przypadkowe: emocjonalna interpretacja muzyki

nie jest całkowicie niezdeterminowana (a w każdym razie nie jest bardziej niezdeterminowana niż język metaforyczny). Pomimo różnic w subiektywnym odbiorze dzieła muzycznego jest coś stałego i określonego w jego emocjonalnym sensie. Świadectwem określoności emocjonalnego znaczenia muzyki jest duża zgodność opisów tego znaczenia – dokonywanych przez specjalistów-muzykologów.

Treść wartościująca utworów muzycznych, niesiona wraz z ich zawartością emocjonalną, bywa też treścią metafizyczną. Przypomnijmy, że wartości metafizyczne charakteryzują się całościowym charakterem swego przedmiotu. Według Profesora Przełęckiego, w taki sposób mogą być interpretowane zwłaszcza emocje wywoływane przez utwory muzyki czystej (nieprogramowej, instrumentalnej): nie są one „upiększone” niczym zewnętrznym; są bezprzedmiotowe – i przez to bywają odczuwane właśnie jako całościowe.

Obecność metafizycznej treści w utworach muzycznych potwierdzają odpowiednie interpretacje utworów muzycznych. Są kompozytorzy, którzy w swojej twórczości zawarli własną, całościową, wartościującą wizję świata: inaczej jawi się świat Bacha, inaczej Chopina, inaczej – Szostakowicza. Profesor Przełęcki jako przykład „muzyki metafizycznej” przytacza też późne, instrumentalne dzieła Schuberta.

Te emocjonalne, nieobrazowe wizje, które zawarli w swych utworach kompozytorzy, a które my interpretujemy jako posiadające określony, wartościujący sens, stanowią metafizyczną zawartość muzyki.

Komentarz

Swoje uwagi o muzyce i jej metafizycznej treści Profesor Przełęcki formułuje z właściwą całej Jego twórczości ścisłością i ostrożnością⁶. Rodzą one jednak mimo to potrzebę pewnych dopowiedzeń i nasuwają pewne wątpliwości.

Pierwsza z wątpliwości dotyczy rodzaju znaków występujących w utworze muzycznym i spełnianych przez nie funkcji semiotycznych. Wydaje się, że Profesor Przełęcki nie dość wyraźnie odróżnia funkcję wyrażania, polegającego na ukazywaniu przez kogoś własnych stanów emocjonalnych – od funkcji ewokowania, polegającego na wzbudzaniu pewnych przeżyć emocjonalnych⁷. A trzeba pamiętać, że funkcje te są niezależne, chociaż mogą występować łącznie. W kon-

⁶ Pod tym względem postawa Profesora Przełęckiego – przy wszystkich różnicach – przypomina postawę Romana Ingardena, który także dawał wielokrotnie wyraz przekonaniu, że o tych trudnych sprawach można pisać w sposób odpowiedzialny.

⁷ Por. „Muzyka stanowi niedościgniony środek wyrazu emocjonalnych stanów i procesów”; „estetyczna radość [...] nie wyczerpuje ogółu emocji powstających przy jego percepcji” (podkr. A. B.).

cepcji Profesora Przełęckiego nie jest do końca jasne, na czym miałyby polegać obecność elementów emocjonalnych w utworze muzycznym. Emocje wyrażane w utworze muzycznym to emocje samego twórcy. Mogą się one zjawić w utworze muzycznym zarówno z intencji kompozytora, jak i bez udziału jego woli, podobnie jak w codziennym życiu niekiedy stany emocjonalne ujawniamy celowo, a niekiedy – mimowolnie. Emocje wzbudzone przez utwór muzyczny to emocje słuchaczy. Zdarza się, że pokrywają się one jakościowo z emocjami wyrażanymi – takie jest, jak się zdaje, założenie Profesora Przełęckiego – ale związek ten nie jest bezwyjątkową koniecznością. Bywa, że z tym samym utworem wiążą się inne emocje wyrażane, a inne – ewokowane. Zauważmy, że przyjęcie tezy, zgodnie z którą emocje obecne w muzyce są zarazem emocjami kompozytorów i słuchaczy, prowadzi do nadania tym emocjom charakteru uniwersalnego: utwór muzyczny odnosi się do pewnej emocji uniwersalnej, pod którą podpada emocja partykularna twórcy z jednej strony, a partykularne emocje słuchaczy – z drugiej. Na takie wzbogacenie „emocjonalnej ontologii” utworów muzycznych Profesor Przełęcki pewnie nie chciałby się zgodzić. Dodam, że, według mnie, komplikacja ta jest tylko pochodną złożonej struktury ontycznej samego utworu muzycznego⁸.

Druga wątpliwość dotyczy relacji między przeżyciami emocjonalnymi a intuicją, tj. zagadnienia kluczowego nie tylko dla aksjologicznego sensu muzyki, lecz dla całej aksjologii Profesora Przełęckiego. Czy intuicja aksjologiczna jest po prostu rodzajem emocji? Czy też może jest przez emocje warunkowana? Czy może ich współwystępowanie jest czymś przygodnym? Koncepcja łącząca emocje z poznaniem *via* intuicja aksjologiczna, którą *nota bene* dzieli Profesor Przełęcki z Kazimierzem Ajdukiewiczem i Henrykiem Elzenbergiem, jest zawieszona w próżni, dopóki się tego związku dostatecznie wyraźnie nie wyeksplikuje. Profesor Przełęcki analizował kilka propozycji takiej eksplikacji⁹. Deklarował przy tym, że najbliższa Mu jest ta propozycja, w której traktuje się reakcję uczuciową na konkretny czyn jako przeżycie poznawcze ukazujące moralną wartość tego czynu. Dopuszczał jednak także takie połączenie intuicji aksjologicznej z przeżyciami emocjonalnymi, w którym przeżycia te byłyby kryterium rozpoznawania wartości. Odnosi się jednak wrażenie, że w eksplikacji związku między emocjami a intuicją aksjologiczną odwołać się można jedynie do autorefleksji i... intuicji. Z tego powodu koncepcja nie wytrzymuje konkurencji z uproszczoną koncepcją emotywiistyczną, której zwolennicy redu-

⁸ Dokładniejsze omówienie tych zagadnień zawiera m.in. mój tekst *O emocjach i nastrojach w muzyce*, „Sztuka i Filozofia” 2008, nr 32. Zwracam tam uwagę na pominięty tu udział wykonawcy utworu muzycznego w jego ogólnej zawartości wyrazowej.

⁹ Por. M. Przełęcki, *Problemy etycznego intuicjonizmu*, „Studia Semiotyczne” 2007, t. 26, s. 177–187.

kują twierdzenia wartościujące do wyrażeń zdających sprawę z emocjonalnych stanów mówiącego.

Komentarza i uzupełnienia wymaga także przedstawiona przez Profesora Przełęckiego koncepcja podobieństwa utworów muzycznych do emocji, czyli problem ikoniczności znaków muzycznych. Wyjaśniając, na czym polega to podobieństwo, Profesor Przełęcki powoływał się na pogląd, zgodnie z którym pewne układy dźwięków podobne są do pozamuzycznych sposobów wyrażania emocji. Wydaje się jednak, że podobieństwo to bywa o wiele bardziej „zagmatwane”, a czasem jest po prostu „metaforyczne”.

Teza o imitacyjnym charakterze znaków muzycznych nie jest nowa. Najpierw zauważono, że w utworach muzycznych naśladuje się (pod pewnymi względami) mowę, za pomocą której wyraża się emocje. Następnie – że muzyka imituje całe zachowanie człowieka przeżywającego pewien afekt czy nastrój. Zapewne oba te rodzaje ikoniczności można w utworach muzycznych spotkać. Najbardziej jednak przekonująca wydaje się teza głosząca, że muzyce nadaje się własności, które przysługują także samym stanom emocjonalnym. Muzyka, dzięki rozłożonemu w czasie przebiegowi, zdolna jest do naśladowania przebiegów naszych stanów uczuciowych: oddawania ich zmienności. Z tego powodu, co zauważa także Profesor Przełęcki, oddać może bardzo odmienne emocje i, co za tym idzie, tak odległe wartości aksjologiczne, jak tragizm i jego mistyczne przezwycięzenie.

Pogląd, zgodnie z którym muzyka oddziałuje na nasze emocje poprzez ich obrazowanie, stając się tym samym nośnikiem wartości, odnaleźć można już u Arystotelesa, który widział w utworach muzycznych odzwierciedlenie przeżyć moralnych¹⁰. Ważny w myśli Profesora Przełęckiego wydaje się jednak ów specyficzny, metafizyczny charakter wartości obecnych w, przynajmniej niektórych, utworach muzycznych.

Profesor Przełęcki w młodości rozczytywał się w pismach Friedricha Nietzschego. Postawiłabym hipotezę, że to właśnie Nietzscheańska filozofia muzyki wywarła poważny wpływ na sposób podejścia Profesora Przełęckiego do funkcji poznawczych muzyki. Być może to po Nietzschem Profesor Przełęcki dziedziczy wizję muzyki jako „wyrazu metafizycznej radości istnienia”,¹¹ jako „świata prawdy metafizycznej” i pogląd, że „»filozofowanie dźwiękami« stanowi [...] kryterium wyróżniające muzykę wartościową”¹².

¹⁰ Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, s. 349.

¹¹ Zob. charakterystyczny tytuł jednego z artykułów Profesora Przełęckiego: *Tak*.

¹² Por. J. Dankowska, *U podstaw filozofii muzyki*, AMFC, Warszawa 2001, s. 274.

Metaphysics in Music in views of Professor Marian Przełęcki

Although Professor Przełęcki has never been professionally occupied with music, it was for him and still is very important. The philosophical work of Professor Marian Przełęcki focuses most of all on issues of the methodology of empirical sciences and ethics. However Professor Przełęcki several times has taken the floor on music – as a philosopher. His opinions about music belong to broadly understood semiotics and aesthetics of music. The thoughts of Professor Przełęcki on music can be the most shortly presented as follows: musical compositions can express some contents, especially – at least from time to time – so-called metaphysical contents.

Computability of First-Order Logic: Exemplified, Part I

In *Decidability of First-Order Logic*, *Archivum Mathematicum* LXIV, No. 1, p. 601-614, we described a general decision procedure for first-order logic (FOL) in $\{ \exists, \forall \}$ fragment in that paper. This paper and its sequel to be published in the following volume of this Journal intend to illustrate this procedure by examples. In doing so, a series of strategies will be employed to simplify the application of the procedure. We focus here on the "intelligent application" of this procedure, rather than on a proof of its validity. Also, the ideas of the decision procedure will be defined and explained in this paper only in its scope. That one should come to understand how to apply the procedure on the basis of these two papers.

Preliminaries

We refer to the language of pure first-order logic which does not contain identity as $\{ \exists, \forall \}$ -logic. In this logic, only \wedge and \vee are used and all well-formed formulas (wff) are in negation normal form (NNF) – formula with the negation sign only occurring directly in the left of atomic formulas (atoms). According to these conventions, all of the inference rules we employ can be applied to any part of a wff. That is, if the quantifier, \forall and \exists , are used, third-order wffs do not contain second or first variables. If it is not quantifier, we eliminate brackets according to the following conventions: (1) Different brackets are written, for example, $(\forall x)(\forall y)(\forall z)A(x,y,z) \rightarrow (\exists x)(\exists y)(\exists z)A(x,y,z)$.

A decision procedure of first-order logic is a purely mechanical procedure, which may be executed by a computer, and which decides whether a wff A is theorem or a contradiction. We specify a procedure to decide whether a wff A is a contradiction. Our procedure identifies in a finite number of steps, that a wff A is a contradiction if A is a contradiction and that it is not a contradiction if A is not a contradiction. This is sufficient to determine theoremhood and \exists -wffs since A is a theorem iff the NNF of $\exists A$ is a contradiction.

1. *Journal of Symbolic Logic*, Vol. 62, No. 1, 1997, pp. 1-14. For some related research, see the paper [1].

2. *Journal of Symbolic Logic*, Vol. 62, No. 1, 1997, pp. 15-24. For some related research, see the paper [1].

3. *Journal of Symbolic Logic*, Vol. 62, No. 1, 1997, pp. 25-34. For some related research, see the paper [1].

4. *Journal of Symbolic Logic*, Vol. 62, No. 1, 1997, pp. 35-44. For some related research, see the paper [1].

Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki.

Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki.

Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki.

Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki. Wzrost i rozwój sztuki.

1. Zob. Arystoteles, *Retoryka*, tłum. J. Piasecki, PWN, Warszawa 1964, s. 344.
2. Zob. *Estetyka*, tłum. J. Piasecki, PWN, Warszawa 1964, s. 344.
3. Zob. J. Piasecki, *Estetyka*, tłum. J. Piasecki, PWN, Warszawa 1964, s. 344.

Odczyty i wykłady

Timm Lampert *

Decidability of First-Order Logic Exemplified, Part I

In *Decidability of First-Order Logic*, Ruch Filozoficzny LXIV, No. 4, p. 601-614, we described a general decision procedure for first-order logic (FOL). In contrast to that paper, this paper and its sequel (to be published in the following volume of this journal) intend to illustrate this procedure by examples. In doing so, a series of strategies will be employed to simplify the application of the procedure. We focus here on the “intelligent application” of this procedure, rather than on a proof of its validity. All of the rules of the decision procedure will be defined and explained in this paper and in its sequel. Thus, one should come to understand how to apply the procedure on the basis of these two papers.

Preliminaries

We refer to the language of pure first-order logic, which does not contain identity. As dyadic connectives, only \wedge and \vee are used and all well-formed formulae, *wffs*, are in negative normal form (NNF = formulae with the negation sign only occurring directly to the left of atomic expressions¹). According to these conventions, all of the inference rules we employ can be applied to any part of a *wff*.² Both of the quantifiers, \forall and \exists , are used. Furthermore, *wffs* do not contain names or free variables. If it is convenient, we eliminate brackets according to the following conventions: (i) Outermost brackets are omitted, (ii) \wedge binds stronger than \vee , (iii) $A \wedge B \wedge C = ((A \wedge B) \wedge C)$; $A \vee B \vee C = ((A \vee B) \vee C)$.

A decision procedure of first-order logic is a purely mechanical procedure, which may be conducted by a computer, and which decides whether a *wff* A is theorem or a contradiction. We specify a procedure to decide whether a *wff* A is a contradiction. Our procedure identifies, in a finite number of steps, that a *wff* A is a contradiction if A is a contradiction and that A is not a contradiction if A is not a contradiction. This is sufficient to determine theoremhood as well, since A is a theorem iff the NNF of $\neg A$ is a contradiction.

* Thanks to Michael Baumgartner, Tim R az and Victor Rodych for some helpful comments to this paper and its sequel.

¹ Atomic expressions are expressions that are composed of a predicate letter and n variables ($n \geq 0$) such as P , Gx_1 or Fxy . They do not contain quantifiers or connectives.

² Besides equivalence rules, which generally can be applied to any part of a *wff*, we use only two inference rules that are not equivalence rules. $\forall E/\exists\mu$, cf. below p. 413, allows for replacing universally quantified variables with existentially quantified variables. Furthermore, we define a rule for replacing a variable occurring in different conjuncts and bound by one existential quantifier with variables that are bound by two existential quantifiers. This rule will be explained in part II of this article. These two rules can be applied to quantifiers at any stage of the logical hierarchy of a NNF.

Contradictions in NNF are proved by derivations of explicit contradictions in terms of conjunctions of contradictory literals.³ To avoid trivial parts of unnecessarily long proofs, we lay down a broader definition of explicit contradictions:

explicit contradiction: Any *wff*, or any part of a *wff*, is an explicit contradiction iff it satisfies one of the following conditions:

1. Any conjunction of n conjuncts ($n \geq 2$) containing two contradictory literals as conjuncts is an explicit contradiction (= base case).
2. Any *wff* or part of a *wff* that is preceded by a quantifier followed by an explicit contradiction, is an explicit contradiction (= explicitly contradictory quantified expression).
3. Any conjunction containing an explicit contradiction as conjunct is an explicit contradiction (= explicitly contradictory conjunction).
4. Any disjunction of n explicit contradictions ($n \geq 1$) is an explicit contradiction (= explicitly contradictory disjunction).

The following formulae, for example, are identified as explicit contradictions due to conditions 1 to 3:

$$P \wedge Q \wedge \neg P, \quad (1)$$

$$\exists y_1 \exists y_2 (Fy_1 y_2 \wedge \neg Fy_1 y_2 \wedge Gy_1), \quad (2)$$

$$\exists y_1 (\exists y_2 (Fy_2 \wedge \exists y_3 (Fy_3 \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1), \quad (3)$$

$$\forall x \exists y (Fxy \wedge \neg Fxy \wedge \forall z (Gzy \vee Hz)). \quad (4)$$

Our definition of explicit contradictions is based on the notion of contradictory literals as conjuncts of a conjunction. We mark those contradictory literals with bold letters. Obviously, *wffs* that are explicit contradictions in terms of conditions 1 to 3 are contradictions. We basically abstain from conjunct elimination. Furthermore, we presume that a NNF composed of a sequence of quantifiers followed by a matrix in terms of a conjunction of two contradictory literals is a contradiction. Our decision procedure basically reduces *wffs* to formulae that do not contain universal quantifiers anymore. It intends to derive conjunctively connected contradictory literals containing only existential quantified variables via universal quantifier elimination. However, universal quantifier elimination can be avoided in proving contradictions in so far as contradictory literals are already derived as in case of formula (4).

Condition 4 is based upon the fact that a disjunction is a contradiction iff all its disjuncts are contradictory. We allow for disjunctions composed of only one disjunct. Likewise, we allow for conjunctions composed of only one conjunct. We call a disjunction of conjunctions „explicitly contradictory“ iff each disjunct is an explicit contradiction. Thus, for example $P \wedge \neg P \vee Q \wedge \neg Q$ as well as $\exists x (Fx \wedge \neg Fx)$ are explicitly contradictory disjunctions of conjunctions. Disjunctions of conjunctions, each conjunct not being a disjunction of at least two disjuncts, we call “disjunctive normal forms”, or “DNFs” for short. In DNFs, conjunctions are pulled inside as far as possible by distributive laws. Thus, for example, the propositional formula $P \wedge \neg P \vee Q$, as well as the predicate formula $\exists x (Fx \wedge \neg Fx) \vee \forall x Gx \wedge \exists y \neg Hy$ are DNFs according to our terminology. $\exists x Fx \wedge \forall x (\neg Fx \vee Gx)$ is also a DNF because the second conjunct is a quantified formula (and not a disjunction of two disjuncts). In contrast, $P \wedge (\exists x Fx \vee Q) \vee P \wedge \neg P$ is no DNF because the second conjunct of the first disjunct is itself a disjunction composed of two disjuncts. In section 3 we will specify our use of disjunctive normal forms in predicate logic.

A trivial procedure, used in propositional logic, to decide whether a *wff* A is contradictory, is as follows: Convert A to a DNF, and check whether each disjunct contains contradictory literals.

³ Literals are atomic expressions or their negations. P and $\neg P$, Gx_1 and $\neg Gx_1$, Fxy and $\neg Fxy$ are contradictory literals.

However, in predicate logic one cannot simply proceed in this way. Given a predicate formula A in prenex normal form with a matrix in DNF, we cannot simply look for contradictory literals to decide whether A is contradictory. Likewise, if we refer to DNFs of predicate logic instead of prenex normal forms, cf. section 3, it is not possible to identify all contradictory formulae by simply identifying contradictory literals. The main reason for this is that universally quantified variables must be replaced with existentially quantified variables to derive contradictory literals.⁴ Consider as a most trivial example the formula $\forall xFx \wedge \exists y\neg Fy$. This formula is obviously contradictory but does not contain contradictory literals. To prove that this formula is contradictory by deriving contradictory literals one must eliminate the universal quantifier. This results in the explicit contradiction $\exists y(Fy \wedge \neg Fy)$. If one intends to identify contradictions by deriving explicitly contradictory DNFs one must ensure that conjunctively connected contradictory literals are derived to a maximal extent.⁵ Our decision procedure is a procedure that realizes a *maximum number of substitutions of existential variables for universal variables* to derive explicitly contradictory DNFs from a given wff. If a wff A is contradictory, this is proven by deriving an explicitly contradictory DNF from A . If A is not contradictory then this is proven by carrying out a maximum number of substitutions of existential variables for universal variables to obtain explicitly contradictory DNFs without deriving explicitly contradictory DNFs. The crucial point of the procedure is to define a maximum number of possibilities for replacing universal variables.

The Main Idea: Maximizing Substitutability by Minimizing the Scope of Quantifiers

The main idea of the proposed decision procedure is to realize a maximum number of possibilities for replacing universal variables with existential variables of the same formula by means of *minimizing the scope of quantifiers*. We first illustrate this in simple examples before we go on to show how this idea is to be realized in detail.

Note that it is not a valid inference rule to eliminate a universal quantifier $\forall v$ and replace all occurrences of v with existential variables bound by an existential quantifier *that is in the scope of $\forall v$* . Consider the following formula:

$$\forall x_1 \exists y_1 \forall x_2 \exists y_2 (Fx_1 y_1 \wedge \neg Fy_2 x_2). \quad (5)$$

This formula has a model, e.g. $\mathfrak{I}(x_1, x_2, y_1, y_2): \{c_1, c_2\}; \mathfrak{I}(F): \{(c_1, c_1), (c_2, c_2)\}$. (5) is no contradiction; not both of the universal variables can be replaced with the corresponding existential variables.

However, if an existential quantifier $\exists \mu$ is *not in the scope* of a universal quantifier $\forall v$ it is possible to eliminate $\forall v$ and replace v with μ by applying valid rules of inference.⁶ For example:

$$\forall x_1 \exists y_1 Fx_1 y_1 \wedge \exists y_2 \forall x_2 \neg Fy_2 x_2. \quad (6)$$

(6) is equivalent to $\exists y_2 (\forall x_1 \exists y_1 Fx_1 y_1 \wedge \forall x_2 \neg Fy_2 x_2)$. In this formula $\forall x_1$ occurs in the scope of $\exists y_2$. Thus, eliminating $\forall x_1$ and replacing x_1 by y_2 is a valid inference. This results in

⁴ In the following, we speak of "universal variables" instead of "universally quantified variables" and of "existential variables" instead of "existentially quantified variables" for short.

⁵ Instead of referring to contradictory literals of DNFs one might also consider reductions to absurdity in the tableaux procedure as Gumański does, cf. this volume and Gumański(2000): These proofs depend on the possibility of variable substitutions to derive contradictory literals. The question for a decision procedure is how to define an upper bound for such substitutions. As our definition basically depends on disjunctive normal forms in predicate logic, we prefer to consider DNFs instead of tableaux procedures.

⁶ Our rule of universal quantifier elimination will specify how to do this in general. To define this rule will be one of the main topics of this paper and its sequel. In this section we only intend to illustrate the general idea of our procedure.

$\exists y_2(\exists y_1 Fy_2y_1 \wedge \forall x_2 \neg Fy_2x_2)$. This formula, in turn, is equivalent to $\exists y_2(\exists y_1(Fy_2y_1 \wedge \forall x_2 \neg Fy_2x_2))$. By replacing x_2 with y_1 we derive the explicit contradiction $\exists y_2 \exists y_1(Fy_2y_1 \wedge \neg Fy_2y_1)$. Thus, it can be proven that (6) is a contradiction by replacing the universal variables with existential variables to derive an explicit contradiction.

Now, consider the following formula of the $[\forall\exists\forall]$ -class of prenex normal forms, a prominent class of so called "undecidable" classes of prenex normal forms:

$$\forall x_1 \exists y_1 \exists y_2 \forall x_2 (Fx_1y_1 \wedge \neg Fy_2x_2). \quad (7)$$

(7) is a prenex normal form of (6). These formulae are both contradictions. However, we cannot simply replace x_1 with y_2 in (7) because $\exists y_2$ is in the scope of $\forall x_1$. *Prenex normal forms do not provide a syntactic criterion to identify a maximum number of possibilities for replacing a universal variable with existential variables.* In contrast, inverting the process of prenex normal forms by minimizing the scope of the quantifiers in (7) results in (6) and this formula does provide a syntactic criterion for the fact that x_1 is replaceable with y_2 : $\exists y_2$ is not in the scope of $\forall x_1$. A universal variable bound by a universal quantifier $\forall v$ can be replaced by all those existential variables that are bound by existential quantifiers that are not within the scope of $\forall v$. Thus, to identify a maximum number of possibilities for replacing universal variables with existential variables we make use of normal forms opposite to prenex normal forms.

On the basis of formulae with a minimized scope of quantifiers, the fact that (5), also a formula of the $[\forall\exists\forall]$ -class, is not a contradiction can be justified as follows. First minimize the scope of the quantifiers as far as possible according to equivalence rules. This results in the following formula:

$$\forall x_1 \exists y_1 Fx_1y_1 \wedge \forall x_2 \exists y_2 \neg Fy_2x_2. \quad (8)$$

To derive an explicit contradiction, x_1 must be replaced with y_2 and x_2 with y_1 . In any case, the result of replacing one of the universal variables by the corresponding existential variable results in a formula with the remaining existential quantifiers in the scope of the remaining universal quantifier. For example, in order to replace x_1 with y_2 according to valid inference rules we must first convert (8) to an implied formula with $\exists y_2$ preceding $\forall x_1$:

$$\forall x_2 \exists y_2 \forall x_1 (\exists y_1 Fx_1y_1 \wedge \neg Fy_2x_2). \quad (9)$$

$\exists y_1$ must be in the scope of $\forall x_2$, otherwise the formula would not be implied. Given (9), we can eliminate $\forall x_1$ and replace x_1 with y_2 :

$$\forall x_2 \exists y_2 (\exists y_1 Fy_2y_1 \wedge \neg Fy_2x_2). \quad (10)$$

In (10) one is not allowed to replace x_2 with y_1 ; this inference is not valid. To replace x_2 with y_1 one must minimize the scope of the quantifiers such that $\exists y_1$ is not anymore in the scope of $\forall x_2$. However, to realize this, we first must derive formula (11) and from this by equivalence transformation (12):

$$\forall x_2 \exists y_2 \exists y_1 (\exists y_1 Fy_2y_1 \wedge \neg Fy_2x_2), \quad (11)$$

$$\exists y_2 \exists y_1 Fy_2y_1 \wedge \forall x_2 \exists y_2 \neg Fy_2x_2. \quad (12)$$

According to (12) x_2 can be replaced with y_1 : $\exists y_1$ is not anymore in the scope of $\forall x_2$. However, plainly from (11) or (12), no explicit contradiction is derivable because different existential variables occur at the first argument place of the two literals. (5) can be identified as non-contradictory because all substitutions of universal variables that might result in explicit contradictions do not, in fact, result in explicit contradictions.

The decision procedure defined in the above quoted paper *Decidability of First-Order Logic* is basically a consequent realization of a maximum number of substitutions of existential variables for universal variables to derive explicit contradictions by realizing all possible minimizations of

the scopes of quantifiers. For this sake, we define three procedures, each composed of the application of known inference rules:

1. A procedure to minimize the scope of quantifiers by inverting the procedure to obtain prenex normal forms. This procedure is an equivalence transformation resulting in disjunctive normal forms of first-order logic.
2. A procedure to eliminate universal quantifiers and replace their variables with existential variables.
3. A procedure to minimize the scope of existential quantifiers binding variables in different conjuncts.

We explain these procedures in the following sections as well as in the sequel to this paper.

Minimizing the Scope of Quantifiers: $\forall \wedge \exists$ -R

The objective of converting *wffs* to disjunctive normal forms of FOL, which we call "disjunctions of conjunctions of closed structures", is to apply PN-laws in order to minimize the scope of quantifiers to a maximal extent. If a bound variable does not occur in all conjuncts / disjuncts of a quantifier's scope, the scope of the respective quantifier can be minimized by applying the following PN-laws from the left to the right:

$\forall v(A \wedge B(v))$	$\dashv\vdash$	$A \wedge \forall v B(v)$	PN1
$\forall v(B(v) \wedge A)$	$\dashv\vdash$	$\forall v B(v) \wedge A$	PN2
$\forall v(A \vee B(v))$	$\dashv\vdash$	$A \vee \forall v B(v)$	PN3
$\forall v(B(v) \vee A)$	$\dashv\vdash$	$\forall v B(v) \vee A$	PN4
$\exists v(A \wedge B(v))$	$\dashv\vdash$	$A \wedge \exists v B(v)$	PN5
$\exists v(B(v) \wedge A)$	$\dashv\vdash$	$\exists v B(v) \wedge A$	PN6
$\exists v(A \vee B(v))$	$\dashv\vdash$	$A \vee \exists v B(v)$	PN7
$\exists v(B(v) \vee A)$	$\dashv\vdash$	$\exists v B(v) \vee A$	PN8

If necessary, the application of these laws must be prepared by associative and commutative laws:

$A \wedge B$	$\dashv\vdash$	$B \wedge A$	COM \wedge
$A \vee B$	$\dashv\vdash$	$B \vee A$	COM \vee
$(A \wedge B) \wedge C$	$\dashv\vdash$	$A \wedge (B \wedge C)$	ASS \wedge
$(A \vee B) \vee C$	$\dashv\vdash$	$A \vee (B \vee C)$	ASS \vee

In addition to these laws, the two following laws must also be applied to prepare the application of the PN-laws:

$\forall \mu \forall v A(\mu, v)$	$\dashv\vdash$	$\forall v \forall \mu A(\mu, v)$	$\forall Ex$
$\exists \mu \exists v A(\mu, v)$	$\dashv\vdash$	$\exists v \exists \mu A(\mu, v)$	$\exists Ex$

In the following formula (13), for example, the scope of the preceding existential quantifier is not completely minimized:

$$\exists x \exists y (Fxy \wedge Gy). \tag{13}$$

In order to apply PN6, one must apply $\exists Ex$ first.

The situation is different from PN1-8 if the bound variable occurs in both conjuncts / disjuncts of a quantifier's scope. In this case only the two following PN-laws are available as rules of equivalence:

$$\forall v(A(v) \wedge B(v)) \dashv\vdash \forall vA(v) \wedge \forall vB(v) \quad \text{PN9}$$

$$\exists v(A(v) \vee B(v)) \dashv\vdash \exists vA(v) \vee \exists vB(v) \quad \text{PN10}$$

In case the scope of a universal quantifier is a disjunction, or in case the scope of an existential quantifier is a conjunction and the bound variable occurs in both disjuncts / conjuncts, the scope of the respective quantifiers cannot be minimized any further by a PN-law in terms of an equivalence law. To guarantee a maximal minimization of the quantifiers' scope, such disjunctions / conjunctions must be converted to conjunctive / disjunctive normal forms by distributive laws:

$$(A \vee B) \wedge C \dashv\vdash (A \wedge C) \vee (B \wedge C) \quad \text{DIS1}$$

$$(A \wedge B) \vee C \dashv\vdash (A \vee C) \wedge (B \vee C) \quad \text{DIS2}$$

For example, in the following *wff*

$$\forall x((Fx \wedge Gx) \vee (Hx \wedge Ix)) \quad (14)$$

no PN-law is applicable anymore. However, the scope of the universal quantifier can be minimized further by converting the scope to a conjunction of disjunctions, CNF. To do this, DIS2 must be applied iteratively:

$$\forall x((Fx \vee Hx) \wedge (Fx \vee Ix) \wedge (Gx \vee Hx) \wedge (Gx \vee Ix)). \quad (15)$$

Contrary to (14), PN9 is applicable to (15). By applying PN9 several times the following formula results:

$$\forall x(Fx \vee Hx) \wedge \forall x(Fx \vee Ix) \wedge \forall x(Gx \vee Hx) \wedge \forall x(Gx \vee Ix). \quad (16)$$

Analogously, the scope of existential quantifiers must be converted to a disjunction of conjunctions, DNF, if the variable bound by an existential quantifier occurs in both conjuncts.

Converting the scope of quantifiers to CNF or DNF produces complex formulae rather quickly. It is, therefore, convenient to simplify the resulting formulae using equivalence rules. In particular, application of the following IP-laws is effective:

$A \wedge A$	$\dashv\vdash$	A	IP1 \wedge
$(A \vee B) \wedge A$	$\dashv\vdash$	A	IP1* \wedge
$\forall \mu(A(\mu) \vee B(\mu)) \wedge \forall \mu A(\mu)$	$\dashv\vdash$	$\forall \mu A(\mu)$	IP2 \wedge
$\exists \mu(A(\mu) \wedge B(\mu)) \wedge \exists \mu A(\mu)$	$\dashv\vdash$	$\exists \mu(A(\mu) \wedge B(\mu))$	IP3 \wedge
$A \vee A$	$\dashv\vdash$	A	IP1 \vee
$(A \wedge B) \vee A$	$\dashv\vdash$	A	IP1* \vee
$(A \wedge \forall \mu B(\mu)) \vee (A \wedge \forall \mu(B(\mu) \vee C(\mu)))$	$\dashv\vdash$	$A \wedge \forall \mu(B(\mu) \vee C(\mu))$	IP2 \vee
$(A \wedge \exists \mu(B(\mu) \wedge C(\mu))) \vee (A \wedge \exists \mu B(\mu))$	$\dashv\vdash$	$A \wedge \exists \mu B(\mu)$	IP3 \vee
$(A \wedge \neg A \wedge C) \vee B$	$\dashv\vdash$	B	IP4 \perp
$(A \vee \neg A \vee C) \wedge B$	$\dashv\vdash$	B	IP4 \top

Any series of equivalence rules that simplifies formulae by eliminating disjuncts or conjuncts, however, may be applied at any stage of the procedure. In any case this results in formulae with scopes of the respective quantifiers minimized to a maximal extent by PN-laws.

EXAMPLE.

$$\forall x((Fx \wedge \exists y\neg Fy) \vee (\neg Gx \wedge \forall zGz)). \quad (17)$$

In order to minimize the scope of $\forall x$ its scope must be converted to a CNF by applying DIS2 iteratively:

$$\forall x((Fx \vee \neg Gx) \wedge (Fx \vee \forall zGz) \wedge (\exists y\neg Fy \vee \neg Gx) \wedge (\exists y\neg Fy \vee \forall zGz)). \quad (18)$$

Now, PN9 is applicable several times over:

$$\forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall x(Fx \vee \forall zGz) \wedge \forall x((\exists y\neg Fy \vee \neg Gx) \wedge (\exists y\neg Fy \vee \forall zGz)). \quad (19)$$

Hereafter, PN1-4 are applicable:

$$\forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge (\forall xFx \vee \forall zGz) \wedge (\exists y\neg Fy \vee \forall x\neg Gx) \wedge (\exists y\neg Fy \vee \forall zGz). \quad (20)$$

As we want to end up with disjunctive normal forms, (20) must be converted to a DNF by applying DIS1 several times:

$$\begin{array}{l} \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall xFx \wedge \exists y\neg Fy \wedge \exists y\neg Fy \vee \\ \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall xFx \wedge \exists y\neg Fy \wedge \forall zGz \vee \\ \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall xFx \wedge \forall x\neg Gx \wedge \exists y\neg Fy \vee \\ \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall xFx \wedge \forall x\neg Gx \wedge \forall zGz \vee \\ \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall zGz \wedge \exists y\neg Fy \wedge \exists y\neg Fy \vee \\ \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall zGz \wedge \exists y\neg Fy \wedge \forall zGz \vee \\ \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall zGz \wedge \forall x\neg Gx \wedge \exists y\neg Fy \vee \\ \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \forall zGz \wedge \forall x\neg Gx \wedge \forall zGz. \end{array}$$

This formula can be simplified by applying IP-laws:

$$\begin{array}{l} \forall xFx \wedge \exists y\neg Fy \quad \vee \\ \forall x\neg Gx \wedge \forall zGz \quad \vee \\ \forall x(Fx \vee \neg Gx) \wedge \exists y\neg Fy \wedge \forall zGz. \end{array}$$

Contrary to (17), it is obvious from this formula that a disjunction of conjunctions of explicit contradictions is derivable by universal quantifier elimination.

Prior to defining the minimization rules of the scope of universal and existential quantifiers, two further termini must be introduced:

μ -disjunction: A disjunction with disjuncts not being conjunctions of more than one conjunct and all disjuncts containing the variable μ that is bound by a universal quantifier $\forall\mu$ is a μ -disjunction.

μ -conjunction: A conjunction with conjuncts not being disjunctions of more than one disjunct and all conjuncts containing the variable μ that is bound by an existential quantifier $\exists\mu$ is a μ -conjunction.

Thus, for example, the scope of $\forall x$ in (21) is a μ -disjunction, while the scope of $\forall x$ in (22) is not:

$$\forall x(Fx \vee \forall y(\exists z(Gyz \wedge Gxz) \vee Hxy)), \quad (21)$$

$$\forall x(Fx \wedge Gx \vee Hx). \quad (22)$$

To minimize the scope of universal and existential quantifiers by applying PN-laws to a maximal extent, the \forall -rule and the \exists -rule must be applied:

\forall -R.: minimize the scope of $\forall\mu$ by applying PN1-4, PN9, $\forall Ex$ until all occurrences of $\forall\mu$ are either directly to the left of a literal, an existential quantifier or a μ -disjunction. At first, apply PN1-4 before applying PN9. Preparation by COM \wedge , ASSA, COM \vee , ASSV, $\forall Ex$, in order to isolate disjuncts and conjuncts not containing μ may be necessary. If the scope of $\forall\mu$ is a disjunction (but no μ -disjunction) after having applied PN1-4, apply DIS2 iteratively to obtain CNFs.

\exists -R.: minimize the scope of $\exists\mu$ by applying PN5-8, PN10, $\exists Ex$ until all occurrences of $\exists\mu$ are either directly to the left of a literal, a universal quantifier or a μ -conjunction. At first, apply PN5-8 before applying PN10. Preparation by COM \wedge , ASSA, COM \vee , ASSV, $\exists Ex$, in order to isolate disjuncts and conjuncts not containing μ may be necessary. If the scope of $\exists\mu$ is a conjunction (but no μ -conjunction) after having applied PN1-4, apply DIS1 iteratively to obtain DNFs.

By referring to these two rules, the procedure of converting a *wff* B^7 to an equivalent disjunction of conjunctions of formulae with the quantifiers' scopes minimized to a maximal extent according to PN-laws, $\forall\text{Acs}$, can be defined as follows:

$\forall\text{Acs-R.}$

convert a *wff* B to an equivalent $\forall\text{Acs}$ by applying \exists -R to each existential quantifier and \forall -R to each universal quantifier of B . In doing this, move from the inside to the outside according to the logical hierarchy of B . Finally, apply DIS1 to generate a resulting $\forall\text{Acs}$. You are allowed to apply any rules of equivalence to eliminate disjuncts or conjuncts in order to simplify the formulae during the process at any stage. In the resulting simplified $\forall\text{Acs}$ SUB1 and SUB2 must be applied such that in each disjunct of the resulting $\forall\text{Acs}$ each variable is bound by only one quantifier.

SUB1 and SUB2 are defined as follows:

$\exists\mu A(\mu)$	$\dashv\vdash$	$\exists v A(v)$	SUB 1
$\forall\mu A(\mu)$	$\dashv\vdash$	$\forall v A(v)$	SUB 2

The application of SUB1 and SUB2 allows one to identify each quantifier of a disjunct of a $\forall\text{Acs}$ by the shape of the variable it binds. This is presumed in the adjacent process of systematically replacing universal variables with existential variables in each disjunct of a $\forall\text{Acs}$.

The formulae resulting from $\forall\text{Acs-R}$ we call "disjunctions of conjunctions of closed structures", $\forall\text{Acs}$ for short. Thus, compared to DNFs of propositional logic, we replace literals of propositional logic with closed structures to obtain DNFs for predicate logic in general. As literals of propositional logic are closed structures, DNFs of propositional logic are also $\forall\text{Acs}$. Closed structures are defined as follows:

Closed structures (cs):

1. Any NNF not containing \wedge or \vee is a closed structure.
2. NNFs containing conjunctions or disjunctions are closed structures iff they satisfy the following conditions:
 - (a) Any conjunction of n conjuncts ($n > 1$) is preceded by a sequence of existential quantifiers with the minimal length 1, and all n conjuncts contain each variable of the existential quantifiers of that sequence.
 - (b) Any disjunction of n disjuncts ($n > 1$) is preceded by a sequence of universal quantifiers with the minimal length 1, and all n disjuncts contain each variable of the universal quantifiers of that sequence.
3. Closed structures are only *wffs* that satisfy 1. or 2.

⁷ Note that we presume that *wffs* are NNFs.

Thus, the following formulae are examples of closed structures:

$$\begin{aligned}
 &P, \\
 &\exists x \forall y \neg Fxy, \\
 &\forall x \exists y (Fxy \wedge \neg Gxy), \\
 &\exists y \forall x (Fxy \vee Gxy), \\
 &\forall y (Fy \vee \exists x (Gxy \wedge Hx)), \\
 &\forall x \exists y (Fxy \wedge \forall z (Gzy \vee Hxz)), \\
 &\exists y_1 (\forall x_2 (\exists z (Gy_1 z \wedge Hxz_2) \vee \forall x_1 \neg Hx_1) \wedge Fy_1), \\
 &\exists y_1 \forall x (Fxy_1 \vee Fy_1 x \vee \exists y_2 (\forall z Gzxy_2 \wedge \neg Gy_2 y_2)).
 \end{aligned}$$

The following formulae are two examples of \forall AcS:

$$\begin{aligned}
 &P \wedge \exists y (\exists x Fxy \wedge Gy), \\
 &\exists y (\exists x (Fx \wedge Gxy) \wedge Hy) \vee \exists y (Fy \wedge \forall x (Gxy \vee Hx)) \wedge \neg P.
 \end{aligned}$$

In contrast, $\forall x \forall y (Fx \vee Gy)$ is no closed structure because condition 2(b) of the definition of closed structures is not satisfied. In $\exists z \exists y \forall x ((Fxy \vee Gx) \wedge Hzy)$ condition 2(b) is also not satisfied because $\forall x$ does not precede $(Fxy \vee Gx)$. $\exists x \forall y (Fxy \wedge Gxy)$ is no closed structure because condition 2(a) is not satisfied: $(Fxy \wedge Gxy)$ is not preceded by an existential quantifier. $\forall x_3 \forall x_1 (\exists y_1 Fx_1 y_1 \vee \exists y_2 (Fx_1 y_2 \wedge \neg Fy_2 y_2) \vee Fx_1 x_3)$ is no closed structure because x_3 does not occur in all the disjuncts of the disjunction $\exists y_1 Fx_1 y_1 \vee \exists y_2 (Fx_1 y_2 \wedge \neg Fy_2 y_2) \vee Fx_1 x_3$. Thus, condition 2(b) is not satisfied.

In the following we present an example of how to convert a *wff* to a \forall AcS.

EXAMPLE. Given the formula

$$\exists x_1 \forall x_2 (Fx_1 x_1 \wedge (\neg Fx_1 x_2 \vee \forall x_4 \neg Fx_4 x_4)) \wedge \exists x_5 Fx_5 x_5, \quad (23)$$

one will first apply \forall -R to $\forall x_4$ and \exists -R to $\exists x_5$. In this case, the formula will not change, because $\forall x_4$ and $\exists x_5$ are both directly to the left of a literal. One has then to apply \forall -R to $\forall x_2$ in (23). The application of PN1, PN4 leads to:

$$\exists x_1 (Fx_1 x_1 \wedge (\forall x_2 \neg Fx_1 x_2 \vee \forall x_4 \neg Fx_4 x_4)) \wedge \exists x_5 Fx_5 x_5. \quad (24)$$

Next, one must apply \exists -R to $\exists x_1$ in (24). The scope of $\exists x_1$ is not a μ -conjunction because the second conjunct is a disjunction. Thus, one must apply DIS1 in order to apply PN10 and then PN6. One obtains the following result:

$$(\exists x_1 (Fx_1 x_1 \wedge \forall x_2 \neg Fx_1 x_2) \vee (\exists x_1 Fx_1 x_1 \wedge \forall x_4 \neg Fx_4 x_4)) \wedge \exists x_5 Fx_5 x_5. \quad (25)$$

A final application of DIS1 and elimination of brackets yields the following \forall AcS:

$$\begin{aligned}
 &\exists x_1 (Fx_1 x_1 \wedge \forall x_2 \neg Fx_1 x_2) \wedge \exists x_5 Fx_5 x_5 \vee \\
 &\exists x_1 Fx_1 x_1 \wedge \forall x_4 \neg Fx_4 x_4 \wedge \exists x_5 Fx_5 x_5.
 \end{aligned} \quad (26)$$

To prepare the application of IP-laws it is often necessary to apply SUB1, SUB2, COMA, COMV, ASSA or ASSV. To simplify formula (26) by IP-laws, SUB1, ASSA and COMA must be applied:

$$\begin{aligned}
 &\exists x_1 (Fx_1 x_1 \wedge \forall x_2 \neg Fx_1 x_2) \wedge \exists x_1 Fx_1 x_1 \vee \\
 &\exists x_1 Fx_1 x_1 \wedge \exists x_1 Fx_1 x_1 \wedge \forall x_4 \neg Fx_4 x_4.
 \end{aligned} \quad (27)$$

Applying IP3A and IP1A results in:

$$\begin{aligned}
 &\exists x_1 (Fx_1 x_1 \wedge \forall x_2 \neg Fx_1 x_2) \vee \\
 &\exists x_1 Fx_1 x_1 \wedge \forall x_4 \neg Fx_4 x_4.
 \end{aligned} \quad (28)$$

It is plain that, from (28), an explicitly contradictory DNF is derivable by appropriate universal quantifier elimination.

Universal Quantifier Elimination: $\forall E$, Part I

By minimizing the scope of quantifiers, the substitutability of existential variables for universal variables is maximized. This is due to the fact that existential quantifiers that are within the scopes of universal quantifiers before the scopes of quantifiers are minimized need no longer be within the scopes of universal quantifiers after the quantifiers' scope have been minimized. Yet, even after having applied \forall AcS-R, minimizing the quantifiers' scope is still limited by the following two cases:

- A sequence of universal quantifiers directly precedes a disjunction. Each disjunct of this disjunction contains each variable of those universal quantifiers.
- A sequence of existential quantifiers directly precedes a conjunction. Each conjunct of this conjunction contains each variable of those existential quantifiers.

In both cases, the scopes of quantifiers can be minimized further. The rule of eliminating existential quantifiers binding variables of different conjuncts will be explained in part II of this article. In this section, we start to explain the rule for universal quantifier elimination. We apply this rule to innermost universal quantifiers of \forall AcS. This makes it possible to continue minimizing the scope of quantifiers that have these universal quantifiers in their scope (cf. the remarks to formula (60) on p. 417). Universal quantifier elimination is, of course, also essential to the process of deriving explicit contradictions (if possible).

Before we present the full definition of $\forall E$, which will be done in part II of this article, we will illustrate its features by example.

Consider the following formula:

$$\exists y_1(\forall x_1 Fx_1y_1 \wedge \exists y_2 Gy_2y_1 \wedge \exists y_3 Hy_3y_1). \quad (29)$$

The strongest \forall AcS derivable from (29) through replacement of the universal variable x_1 with existential variables is the following:

$$\exists y_1(Fy_1y_1 \wedge \exists y_2(Fy_2y_1 \wedge Gy_2y_1) \wedge \exists y_3(Fy_3y_1 \wedge Hy_3y_1)). \quad (30)$$

To derive (30) from (29), the following steps must be carried out. One must first apply $\wedge I$:

$$A \rightarrow A \wedge A \wedge I$$

two times with $A = \forall x_1 Fx_1y_1$ to prepare the substitution of the three existential variables y_1, y_2 and y_3 for x_1 :

$$\exists y_1(\forall x_1 Fx_1y_1 \wedge \forall x_1 Fx_1y_1 \wedge \forall x_1 Fx_1y_1 \wedge \exists y_2 Gy_2y_1 \wedge \exists y_3 Hy_3y_1). \quad (31)$$

To eliminate the universal variables, one must apply PN-laws in the right to left direction, such that the respective universal quantifiers are in the scope of the respective existential quantifiers. To do this, one first must apply SUB2, ASSA and COMA:

$$\exists y_1(\forall x_1 Fx_1y_1 \wedge (\forall x_1 Fx_1y_1 \wedge \exists y_2 Gy_2y_1) \wedge (\forall x_1 Fx_1y_1 \wedge \exists y_3 Hy_3y_1)). \quad (32)$$

We now apply PN-laws (applied from the right to the left) such that each $\forall x_i$ is directly subsequent to each of the respective existential quantifiers:⁸

$$\exists y_1 \forall x_1 (Fx_1y_1 \wedge \exists y_2 \forall x_2 (Fx_2y_1 \wedge Gy_2y_1) \wedge \exists y_3 \forall x_3 (Fx_3y_1 \wedge Hy_3y_1)). \quad (33)$$

⁸ The exact definition of this procedure will be given in part II of this article.

Until this point, we have only applied rules of equivalence. In certain cases, an additional rule must be applied to achieve an expression in which the respective universal quantifiers directly succeed the respective existential quantifiers. This rule is not an equivalence rule:

$$\exists \mu \forall v A(\mu, v) \quad \vdash \quad \forall v \exists \mu A(\mu, v) \quad \exists \forall E x$$

The equivalence laws $\forall E x$ and $\exists E x$, cf. p. 403, might also be necessary to achieve expressions in which the respective universal quantifiers directly succeed the respective existential quantifiers. If this requirement is fulfilled, the following rule can be applied to eliminate the universal quantifiers:

$$\exists \mu \forall v A(\mu, v) \quad \vdash \quad \exists \mu A(\mu, v/\mu) \quad \forall E/\exists \mu$$

Applied to (33) and finally converting the result to a $\forall \wedge$ cs results in (30).

However, the condition of $\forall E/\exists \mu$ that $\forall v$ must succeed $\exists \mu$ directly can be replaced with the more general condition that $\forall v$ merely must be in the scope of $\exists \mu$. If $\forall v$ is in the scope of $\exists \mu$ it is always possible to apply PN1-8, $\forall E x$, $\exists E x$, $\exists \forall E x$ such that $\forall v$ directly succeeds $\exists \mu$ without causing any further change in the scopes of all other quantifiers. The reason for this is that, in this case, the rules are applied in order to pull the universal quantifier $\forall v$ (and no other quantifier) outside. Consider, for example, the following formula:

$$\exists y_1 \forall x_1 \exists y_2 (\forall x_2 F y_1 x_1 y_2 x_2 \wedge \exists y_3 \forall x_4 \forall x_3 \neg F x_3 x_4 y_2 y_3). \quad (34)$$

To place $\forall x_3$ directly to the right of $\exists y_1$ the following rules must be applied:

(1)	$\exists y_1 \forall x_1 \exists y_2 (\forall x_2 F y_1 x_1 y_2 x_2 \wedge \exists y_3 \forall x_4 \forall x_3 \neg F x_3 x_4 y_2 y_3)$	(34)
(2)	$\exists y_1 \forall x_1 \exists y_2 (\forall x_2 F y_1 x_1 y_2 x_2 \wedge \exists y_3 \forall x_3 \forall x_4 \neg F x_3 x_4 y_2 y_3)$	$\forall E x$
(3)	$\exists y_1 \forall x_1 \exists y_2 (\forall x_2 F y_1 x_1 y_2 x_2 \wedge \forall x_3 \exists y_3 \forall x_4 \neg F x_3 x_4 y_2 y_3)$	$\exists \forall E x$
(4)	$\exists y_1 \forall x_1 \exists y_2 \forall x_3 (\forall x_2 F y_1 x_1 y_2 x_2 \wedge \exists y_3 \forall x_4 \neg F x_3 x_4 y_2 y_3)$	PN1
(5)	$\exists y_1 \forall x_1 \forall x_3 \exists y_2 (\forall x_2 F y_1 x_1 y_2 x_2 \wedge \exists y_3 \forall x_4 \neg F x_3 x_4 y_2 y_3)$	$\exists \forall E x$
(6)	$\exists y_1 \forall x_3 \forall x_1 \exists y_2 (\forall x_2 F y_1 x_1 y_2 x_2 \wedge \exists y_3 \forall x_4 \neg F x_3 x_4 y_2 y_3)$	$\forall E x$

The scopes of the quantifiers $\exists y_1$, $\forall x_1$, $\exists y_2$, $\forall x_2$, $\exists y_3$ and $\forall x_4$ remain the same besides the fact that $\forall x_3$ is now directly to the right of $\exists y_1$.

Thus, we will, from now on, refer to $\forall E/\exists \mu$ as the following rule:

$$\exists \mu \dots \forall v A(\mu, v) \quad \vdash \quad \exists \mu A(\mu, v/\mu) \quad \forall E/\exists \mu$$

" $\exists \mu \dots \forall v A(\mu, v)$ " means that $\forall v$ is in the scope of $\exists \mu$. In this case, replacing v with μ is valid. Note that $\forall E/\exists \mu$ is only part of the procedure of universal quantifier elimination. Contrary to $\forall E/\exists \mu$, the complete rule of quantifier elimination also applies to existential quantifiers that do not have $\forall v$ in their scope (nor do they occur in the scope of $\forall v$). In this case PN-rules must be applied to prepare $\forall E/\exists \mu$. We will explain this in detail in part II of this article.

In order to derive explicitly contradictory DNFs it is necessary to apply $\wedge I$. From the following contradictory $\forall \wedge$ cs, for example, an explicitly contradictory DNF is only derivable if $\wedge I$ is applied to replace a universal variable with *different* existential variables:

$$\forall x_1 (\neg F x_1 \vee \forall x_2 (F x_2 \vee \neg G x_1 x_2)) \wedge \exists y_1 (F y_1 \wedge \exists y_2 (\neg F y_2 \wedge \exists y_3 (G y_1 y_3 \wedge G y_3 y_2))). \quad (35)$$

The proof of this formula is explained on p. 416.

However, if the variable of a universal quantifier $\forall v$ shall be replaced with *any* existential variable bound by an existential quantifier not occurring in the scope of $\forall v$ (but in the same

formula) the procedure becomes unnecessarily complicated. For example, it is obviously not necessary to replace x_1 with y_2 in the following examples:

$$\forall x_1 Fx_1 \wedge \exists y_1 \neg Fy_1 \wedge \exists y_2 Gy_2, \quad (36)$$

$$\exists y_1 \forall x_1 (Fy_1 x_1 \wedge \neg Fx_1 x_1) \wedge \exists y_2 \neg Fy_2 y_2, \quad (37)$$

$$\forall x_1 (Fx_1 \vee Gx_1) \wedge \exists y_1 \neg Fy_1 \wedge \exists y_2 Hy_2. \quad (38)$$

To prove that (36) and (37) are contradictions, x_1 must be replaced with y_1 . In contrast, replacing x_1 with y_2 would not result in explicit contradictions. (38) is not contradictory and obviously from replacing x_1 with y_2 no explicit contradiction is derivable.

In fact, the derivability of explicit contradictions from $\forall\Lambda$ s only depends on the substitutability of universal variables in K -pairs, which are defined as follows:

K -pairs: two literals with the following properties constitute an unordered K -pair:

1. Both contain the same predicate letter.
2. One, and only one, of them is negated.
3. If the i -th argument place in one of the literals is occupied by an existential variable, the i -th argument place in the other literal is either occupied by the same existential variable (bound by the same existential quantifier) or by a universal variable.
4. Both are part of the same disjunct of a $\forall\Lambda$ s.

Conditions 1 to 3 do not only refer to $\forall\Lambda$ s but to literals of *wff* in general. However, by condition 4 we only refer to literals of $\forall\Lambda$ s in our process of universal quantifier elimination. As a $\forall\Lambda$ s B is contradictory iff each disjunct is contradictory, it suffices to reduce the single disjuncts to absurdity. Thus, we can confine the application of $\forall E$ to single disjuncts of $\forall\Lambda$ s. Therefore, we confine the definition of K -pairs to these disjuncts.

We call K -pairs containing two contradictory literals that are connected by conjunction according to the logical hierarchy of $\forall\Lambda$ s "explicitly contradictory" K -pairs. The purpose of universal quantifier elimination is to derive explicitly contradictory K -pairs whenever possible.

In addition to K -pairs, we introduce the termini $K < \nu, \nu^* >$ -pairs and $K < \nu, \mu >$ -pairs to identify those existential variables that must replace universal variables to derive explicitly contradictory K -pairs whenever possible.

$K < \nu, \nu^* >$ -pairs: Universal variables ν and ν^* ($\nu \neq \nu^*$) constitute an unordered $K < \nu, \nu^* >$ -pair iff

1. they occur at identical places of a K -pair or
2. if ν is element of a $K < \nu, \nu^* >$ -pair $< \nu, \nu^* >$ and ν^* itself element of a $K < \nu, \nu^* >$ -pair $< \nu^*, \nu^{**} >$, then ν and ν^{**} constitute a $K < \nu, \nu^* >$ -pair, too.

$K < \nu, \mu >$ -pairs: A universal variable ν and an existential variable μ constitute an unordered $K < \nu, \mu >$ -pair iff

1. they occur at identical places of a K -pair or
2. if ν is element of a $K < \nu, \nu^* >$ -pair $< \nu, \nu^* >$ and ν^* element of a $K < \nu, \mu >$ -pair $< \nu^*, \mu >$, then ν and μ constitute a $K < \nu, \mu >$ -pair, too.

To identify those existential variables of a $\forall\Lambda$ s that may cause explicit contradictions by replacing a universal variable ν , it is most important to consider the existential variables of $K < \nu, \mu >$ -pairs.

EXAMPLES.

$$\exists y_1 \exists y_2 \forall x_1 (\exists y_3 (F x_1 y_2 y_3 \wedge \neg F y_1 y_2 y_3) \vee \exists y_4 (F x_1 y_2 y_4 \wedge \neg F x_1 y_2 y_4)). \quad (39)$$

Here, x_1 occurs in the $K < v, \mu >$ -pair $\langle x_1, y_1 \rangle$. It suffices to replace x_1 with y_1 in order to derive the following explicitly contradictory DNF:

$$\exists y_1 \exists y_2 \exists y_3 (F y_1 y_2 y_3 \wedge \neg F y_1 y_2 y_3) \vee \exists y_1 \exists y_2 \exists y_4 (F y_1 y_2 y_4 \wedge \neg F y_1 y_2 y_4). \quad (40)$$

Or, consider the following \forall Acs:

$$\exists y_1 \forall x_2 \exists y_2 (\forall x_1 F x_1 y_1 y_2 \wedge \neg F x_2 x_2 y_2) \wedge \exists y_3 \neg F y_3 y_3 y_3. \quad (41)$$

Starting with the elimination of $\forall x_1$ as the innermost universal quantifier it suffices to replace x_1 with y_1 . These two variables constitute a $K < v, \mu >$ -pair, because x_1 and x_2 constitute a $K < v, v * >$ -pair and x_2 and y_1 constitute a $K < v, \mu >$ -pair. Furthermore, x_1 and y_1 constitute the only $K < v, \mu >$ -pair with $v = x_1$.

Finally, x_2 must be replaced with y_1 , too. Thus, one obtains the following explicitly contradictory \forall Acs:

$$\exists y_1 \exists y_2 (F y_1 y_1 y_2 \wedge \neg F y_1 y_1 y_2) \wedge \exists y_3 \neg F y_3 y_3 y_3. \quad (42)$$

However, in case of $K < v, v * >$ -pairs it may be necessary to introduce a *new* existential quantifier to eliminate universal quantifiers. Consider the following examples:

$$\forall x_1 F x_1 \wedge \forall x_2 \neg F x_2, \quad (43)$$

$$\forall x_1 \exists y_2 (F x_1 y_2 \wedge \forall x_2 \neg F x_2 y_2). \quad (44)$$

To prove that (43) is contradictory by deriving explicit contradictions via universal quantifier elimination, one of the universal quantifiers must be replaced with a new existential quantifier. Afterwards the variable of the other universal quantifier must be replaced with the variable of that new existential quantifier. Hence, the proof that (43) is contradictory can be carried out through the following steps:

(1)	$\forall x_1 F x_1 \wedge \forall x_2 \neg F x_2$	(43)
(2)	$\exists y_1 F y_1 \wedge \forall x_2 \neg F x_2$	$\forall E$
(3)	$\exists y_1 (F y_1 \wedge \neg F y_1)$	$\forall E$

Replacing a universal variable with a new existential variable bound by an existential variable preceding the resulting formula is a valid inference that can be justified by replacing a universal variable with a new name and by then replacing all occurrences of the name with a new existential variable bound by an existential quantifier preceding the resulting formula ($\exists I$). From here on, we include this kind of replacement of a universal variable with a new existential variable in the rule $\forall E/\exists\mu$. Thus, $\forall E/\exists\mu$ states that a universal variable v is replaced either by an existential variable μ if $\forall v$ is in the scope of $\exists\mu$ or by a new existential variable μ that is bound by a new existential quantifier preceding the resulting formula. Furthermore, subsequent to $\forall E/\exists\mu$ \forall Acs-R must be applied to derive \forall Acs from \forall Acs. We include this final application of \forall Acs-R in the procedure of universal quantifier elimination.

(44) is also obviously contradictory. However, if one eliminates the innermost quantifier $\forall x_2$ by replacing x_2 with y_2 , a non-contradictory formula results. If one instead replaces x_2 with a new existential variable μ , bound by an existential quantifier $\exists\mu$ preceding the resulting formula, it is guaranteed that x_1 can be replaced with that existential variable μ afterwards:

(1)	$\forall x_1 \exists y_2 (F x_1 y_2 \wedge \forall x_2 \neg F x_2 y_2)$	(44)
(2)	$\exists y_1 \forall x_1 \exists y_2 (F x_1 y_2 \wedge \neg F y_1 y_2)$	$\forall E$
(3)	$\exists y_1 \exists y_2 (F y_1 y_2 \wedge \neg F y_1 y_2)$	$\forall E$

In contrast, consider the following formula:

$$\exists y_2 (\forall x_1 Fx_1 y_2 \wedge \forall x_2 \neg Fx_2 y_2). \quad (45)$$

In (45) it is not necessary to replace the universal variables with a *new* existential variable, because $\exists y_2$ is neither in the scope of $\forall x_1$ nor in the scope of $\forall x_2$. Therefore, x_1 as well as x_2 can be replaced with y_2 . In general, the following rule defines the necessary and sufficient amount of existential variables that must replace a universal variable of an innermost universal quantifier of a disjunct of a \forall AcS:

SUB-R.:

1. Replace a universal variable v with all those existential variables that (i) occur in $K < v, \mu >$ -pairs with v and (ii) are bound by existential quantifiers not occurring in the scope of $\forall v$.
2. (i) If v occurs in $K < v, v * >$ -pairs or if v neither occurs in a $K < v, \mu >$ -pair nor in a $K < v, v * >$ -pair⁹ v must be replaced with an existential variable of an existential quantifier $\exists \mu$ that is neither in the scope of $\forall v$ nor in the scope of any universal quantifier binding a variable that is part of a $K < v, v * >$ -pair with v . (ii) If there is no such existential quantifier, v must be replaced with a new existential variable μ bound by an existential quantifier preceding the resulting formula.

Let k be the number of existential quantifiers satisfying (i) and (ii) of SUB-R1 then $\wedge I$ must be applied at most k -times to prepare the elimination of a universal quantifier.

EXAMPLE. The proof of formula (35) is rather complicated. We explain it step by step.

$$\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \forall x_2 (Fx_2 \vee \neg Gx_1 x_2)) \wedge \exists y_1 (Fy_1 \wedge \exists y_2 (\neg Fy_2 \wedge \exists y_3 (Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2))). \quad (35)$$

This formula is a \forall AcS. We start to eliminate the innermost universal quantifier $\forall x_2$. x_2 occurs in four K -pairs: $\langle Fx_2, \neg Fx_1 \rangle$, $\langle Fx_2, \neg Fy_2 \rangle$, $\langle \neg Gx_1 x_2, Gy_1 y_3 \rangle$ and $\langle \neg Gx_1 x_2, Gy_3 y_2 \rangle$. From this, and the fact that $\langle x_1, y_1 \rangle$ constitutes a $K < v, \mu >$ -pair, it follows that x_2 occurs in the three $K < v, \mu >$ -pairs $\langle x_2, y_1 \rangle$, $\langle x_2, y_2 \rangle$ and $\langle x_2, y_3 \rangle$. According to SUB-R x_2 must be replaced with y_1, y_2 and y_3 . However, it suffices to replace x_2 with y_2 and y_3 to prove that (35) is contradictory. Thus, to avoid complexity, we apply $\wedge I$ only once to prepare the replacement of x_2 with y_2 and y_3 :

$$\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee (\forall x_2 (Fx_2 \vee \neg Gx_1 x_2) \wedge \forall x_2 (Fx_2 \vee \neg Gx_1 x_2))) \wedge \exists y_1 (Fy_1 \wedge \exists y_2 (\neg Fy_2 \wedge \exists y_3 (Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2))). \quad (46)$$

Now, one must apply SUB2, ASSA, PN-laws to obtain a formula with $\forall x_2$ in the scope of $\exists y_2$ and $\forall x_2$ in the scope of $\exists y_3$:

$$\exists y_1 \exists y_2 \exists y_3 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee (\forall x_2 (Fx_2 \vee \neg Gx_1 x_2) \wedge \forall x_2 (Fx_2 \vee \neg Gx_1 x_2))) \wedge (Fy_1 \wedge (\neg Fy_2 \wedge (Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2))))). \quad (47)$$

We must apply $\forall E/\exists \mu$ to this formula to replace x_2 with y_2 and x_2 with y_3 :

$$\exists y_1 \exists y_2 \exists y_3 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee ((Fy_2 \vee \neg Gx_1 y_2) \wedge (Fy_3 \vee \neg Gx_1 y_3))) \wedge (Fy_1 \wedge (\neg Fy_2 \wedge (Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2)))). \quad (48)$$

Finally, this formula must again be converted to a \forall AcS. Applying \forall -R to $\forall x_1$ results in:

$$\exists y_1 \exists y_2 \exists y_3 ((\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_2) \vee Fy_2) \wedge (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_3) \vee Fy_3) \wedge (Fy_1 \wedge (\neg Fy_2 \wedge (Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2)))). \quad (49)$$

⁹ The reason for this condition is to guarantee that universal quantifiers are eliminated anyway.

Applying \exists -R to $\exists y_3$ results in:

$$\begin{aligned} & \exists y_1 \exists y_2 ((\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_2) \vee Fy_2) \wedge \\ & (\exists y_3 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_3) \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge Fy_1 \wedge \neg Fy_2 \vee \\ & \exists y_3 (Fy_3 \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge Fy_1 \wedge \neg Fy_2)). \end{aligned} \quad (50)$$

Applying \exists -R to $\exists y_2$ results in:

$$\begin{aligned} & \exists y_1 (\exists y_2 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_2) \wedge \exists y_3 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_3) \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1 \vee \\ & \exists y_2 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_2) \wedge \exists y_3 (Fy_3 \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1 \vee \\ & \exists y_2 (Fy_2 \wedge \exists y_3 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_3) \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1 \vee \\ & \exists y_2 (Fy_2 \wedge \exists y_3 (Fy_3 \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1). \end{aligned} \quad (51)$$

Finally, we apply \exists -R to $\exists y_1$. We also apply SUB2 such that each universal quantifier of a disjunct binds a different variable.

$$\exists y_1 (\exists y_2 (\forall x_{1_1} (\neg Fx_{1_1} \vee \neg Gx_{1_1} y_2) \wedge \exists y_3 (\forall x_{1_2} (\neg Fx_{1_2} \vee \neg Gx_{1_2} y_3) \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1) \vee \quad (52)$$

$$\exists y_1 (\exists y_2 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_2) \wedge \exists y_3 (Fy_3 \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1) \vee \quad (53)$$

$$\exists y_1 (\exists y_2 (Fy_2 \wedge \exists y_3 (\forall x_1 (\neg Fx_1 \vee \neg Gx_1 y_3) \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1) \vee \quad (54)$$

$$\exists y_1 (\exists y_2 (Fy_2 \wedge \exists y_3 (Fy_3 \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1). \quad (55)$$

Thus, from eliminating $\forall x_2$ four disjuncts (52)-(55) result. To prove that (35) is a contradiction it must be proven that each of these four disjuncts is a contradiction. (54) and (55) are explicit contradictions. Thus, it remains to prove that (52) and (53) are contradictions. To prove that (52) is contradictory the remaining universal quantifiers must be eliminated. We start with $\forall x_{1_2}$. x_{1_2} occurs in the $K < \nu, \mu >$ -pair $\langle x_{1_2}, y_1 \rangle$. Eliminating $\forall x_{1_2}$ by replacing x_{1_2} with y_1 results in the following two disjuncts:

$$\exists y_1 (\exists y_2 (\forall x_{1_1} (\neg Fx_{1_1} \vee \neg Gx_{1_1} y_2) \wedge \neg Fy_1 \wedge \exists y_3 (Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1) \vee \quad (56)$$

$$\exists y_1 (\exists y_2 (\forall x_{1_1} (\neg Fx_{1_1} \vee \neg Gx_{1_1} y_2) \wedge \exists y_3 (Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2 \wedge \neg Gy_1 y_3) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1). \quad (57)$$

These disjuncts are both explicit contradictions. Likewise, from (53) an explicitly contradictory DNF is derivable by replacing x_1 with y_3 :

$$\exists y_1 (\exists y_2 (\exists y_3 (\neg Fy_3 \wedge Fy_3 \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1) \vee \quad (58)$$

$$\exists y_1 (\exists y_2 (\exists y_3 (\neg Gy_3 y_2 \wedge Fy_3 \wedge Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2) \wedge \neg Fy_2) \wedge Fy_1). \quad (59)$$

Replacing x_1 with y_3 in (53) to derive the explicit contradiction (58) is a necessary part of the proof. The derived explicitly contradictory K -pair $\langle Fy_3, \neg Fy_3 \rangle$ stems from K -pair $\langle \neg Fx_1, Fx_2 \rangle$ in (35). Fx_1 and Fx_2 were connected by *disjunction* in the original formula (35). This shows, that, due to $\wedge I$ and $\forall Ac$ -R, a proof of contradiction may depend on deriving an explicitly contradictory K -pair from originally disjunctively connected literals. However, this only concerns disjunctive connections in the scope of universal quantifiers. It does not concern the disjuncts of $\forall Ac$ s as a DNF is contradictory iff each disjunct is contradictory. Thus, (35) is contradictory, because all the disjuncts (52)-(55) could be proven to be contradictory as explicitly contradictory DNFs follow from all of them.

To come to understand why universal quantifiers must be eliminated from inside to outside, consider the following modification of formula (35) (modifications in bold):

$$\begin{aligned} & \forall x_3 \exists y_4 \forall x_1 (\neg Fx_1 y_4 \vee \forall x_2 (Fx_2 x_3 \vee \neg Gx_1 x_2)) \wedge \\ & \exists y_1 (\forall x_4 Fy_1 x_4 \wedge \exists y_2 (\forall x_5 \neg Fy_2 x_5 \wedge \exists y_3 (Gy_1 y_3 \wedge Gy_3 y_2))). \end{aligned} \quad (60)$$

(60) is a contradiction. This can be proven using basically the same strategy as the one described in the proof of (35). However, in case of proving (60), it is essential to proceed from the inside to the outside as the proof depends on replacing x_3 with y_4 . This substitution could not be carried out by eliminating $\forall x_3$ first because $\exists y_4$ occurs in the scope of $\forall x_3$. However, due to the elimination of the inner quantifiers, this changes in later steps of the proof.

In part II of this article, which will be published in the following volume of this journal, we will go on to explain the rule of universal quantifier elimination. In particular, we will explain how to apply PN-laws from the right to the left before applying $\forall E/\exists\mu$. Furthermore, we will define and illustrate a rule for minimizing the scope of existential quantifiers. On the basis of the defined rules, we will finally define and illustrate the general rule for how to decide whether an arbitrary *wff* A is a contradiction.

References

Gumański, Leon: The Decidability of First-Order Functional Calculus, *Ruch Filozoficzny* 57(3/4) (2000), 411–438.

Leon Gumański

A New Proof of Decidability of First-Order Functional Calculus

Abstract. Considering expressions in the prenex normal form and proofs performable according to an extension of Beth's method of semantic tableaux certain negative criteria of provability are indicated at first. Then a test for the verification whether a given expression has a k -stage economic proof is described and a limit for the number k is stated.

§1. Introductory explanations and ascertainties

In my paper [1] I presented a method of decidability of the first-order functional calculus (in short: FOFC) stating a limit of length which no economic proof of a theorem of FOFC can surpass. At present I will formulate another method of scrutiny whether a given expression is a theorem of FOFC.

Although the terminology and basic determinations applied here are mostly the same as in [1], I start with explanations, using among others the following distinctions:

1. Assumptions – ascertainties serving as starting point of reasonings.
2. Conventions – settlements referring to terms or symbols but not having the character of definition.
3. Observations – statements that need not be proved for they are obvious.
4. Remarks – comments upon something worthy of notice.

CONVENTION 1. The letters „ a ”, „ b ”, „ c ” (with indices or not) stand for individual variables. The letters „ f ”, „ u ”, „ v ”, „ w ”, „ z ” (with indices or not) represent any expression of FOFC. The symbol „ $u [a/b]$ ” denotes an expression obtained from u by substitution of a variable b for the variable a . We shall distinguish between bound individual variables x_1, x_2, \dots (called „ x -variables”) and free individual variables y_1, y_2, \dots (called „ y -variables”). Accordingly expressions in which all individual variables are free (bound) will be called „ y -expressions” („ x -expressions”). The notation „ (x_1) ”, „ (x_2) ”, ... will be applied to universal quantifiers and „ (Ex_1) ”, „ (Ex_2) ”, ... to existential quantifiers. The symbols „ (a) ”, „ (Ea) ” denote any universal, existential quantifiers respectively.

ASSUMPTION 1. We shall take into consideration any expression t of the language of FOFC, assuming that t fulfils the following conditions:

1° t does not contain any free individual variable,

2° t does not contain any sentential variable,

3° t does not contain truth-functores other than „-“ (the sign of negation) and „^“ (the sign of conjunction),

4° t is in a prenex normal form,

5° no quantifier binds vacuously in t .

This assumption can be accepted here, because it is possible to transform any expression of FOFC into an equivalent one that fulfils all the conditions 1°–5°.

§2. Semantic tableaux

REMARK 1. We shall consider proofs of expressions of FOFC built according to a version of the method of Beth's semantic tableaux. That is why the essential principles of the genuine method will be reminded here at first. The method is a way of writing indirect proofs in tableaux. Each tableaux is divided into two columns: the left one (containing expressions recognized as true) and the right one (with expressions declared to be false). A proof begins by writing down the expression t , which is to be proved, at the top of the right column. The following rules (no others) are applicable in proofs:

RULES OF INFERENCE

	True	False
	K_1	K_2
TN	- w	
		w
	True	False
	K_1	K_2
FN		- w
	w	

	True	False
TC	K_1	K_2
	$u \wedge w$	
	u	
	w	

	True		False	
FC	K_1		K_2	
			$u \wedge w$	
	1	2	1	2
			u	w

	True	False
$F(a)$	K_1	K_2
		$(a) w$
		$w[a/b]$

	True	False
$F(Ea)$	K_1	K_2
		$(Ea) w$
		$w[a/b]$

K_1, K_2 are sets of expressions (may be empty) and the y -variable b in $F(a)$ should always be new (i.e. such that it does not yet occur in the tableau) whereas the y -variable b in $F(Ea)$ can be new if and only if no y -variables are present in the tableau yet, so if there are some y -variables, b should be (freely) chosen from among them. Rule FC demands division of the tableau into two tableaux such that all the expressions occurring above the place of division belong to both of them.

My extension of Beth's method consists in application of the so called „abridged stages” (confront Definition 3). In all the papers which I know no mention has been made about the possibility of abridged stages.

DEFINITION 1. A construction built of all tableaux that have a common initial part, with the expression t at the beginning of the right-hand column of this part, will be called „a tableau-construction of t ”.

DEFINITION 2. A tableau is *closed* if and only if a certain atomic y -expression v occurs in both columns of the tableau.

OBSERVATION 1. The rules of inference are so chosen that they make it possible to reduce the expression t to some atomic y -expressions only. For rules $F(a)$, $F(Ea)$ show how to eliminate quantifiers, TN , FN allow to eliminate the sign of negation and TC , FC the sign of conjunction. Hence, in order to ascertain if all the tableaux of a construction are closed, it suffices to inspect only the atomic y -expressions standing separately (i.e. not being a part of a compound expression) in the tableau.

DEFINITION 3. If all the quantifiers of t have been eliminated (according to $F(a)$, $F(Ea)$) for the first time and then the y -expression obtained from the matrix of t split (by application of appropriate rules for truth-functors) into atomic components, we shall say that *stage 1* of inferential transformations is terminated in all the tableaux of the tableau-construction C of t . Inductively, the name „stage i ($i = 2, 3, \dots$) of inferential transformations” will be given to that series of transformations in tableau-construction C of t which starts when stage $i-1$ is terminated and, by application of the rules of inference, the expression t reduced in tableau-construction C to mere atomic y -expressions for the i -th time. When transformations of a given stage begin from the first quantifier of t , the stage is *complete*, and when transformations begin from a subsequent quantifier (this is possible by means of utilization of an expression occurring at an anterior stage) the stage is *abridged*.

ASSUMPTION 2. We assume that the order of transformations by FN , TN , FC , TC is at stage i ($i > 1$) the same as at stage 1.

DEFINITION 4. The entire part of tableau T which belong to stage i will be called „ i -th subtableau of T ”. When a tableau T comprises k stages, we shall say that T is a *k-stage tableau* and consists of k subtableaux.

DEFINITION 5. When all the tableaux of a tableau-construction of t are closed, the whole construction is a *proof* of t . In case the longest (i.e. having most subtableaux) tableau of a proof of t is a k -stage tableau, the proof is named „ k -stage proof of t ”. When there is a k -stage proof P of t , but no proof of t can be terminated at an earlier stage than P (i.e. at

stage i , $i < k$), than P is an *economic proof* of t and the number k is the *minimum length coefficient* (in symbol: *mlc*) of the proof of t .

CONVENTION 2. In order to stress that an atomic y -expression u is present in the left column of a tableau (subtableau), the expression u will be preceded by a plus sign: $+u$. The lack of the sign indicates that u occurs in the right column.

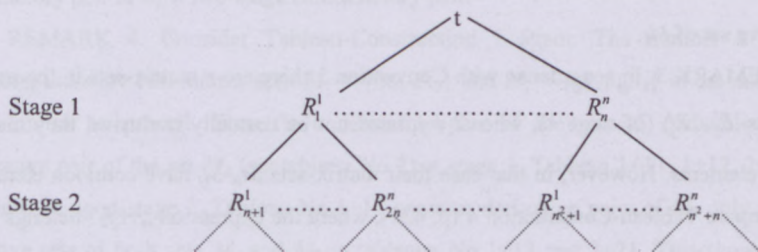
EXAMPLE 1. Tableau-Construction 1 (see p. 434) is illustrative of two-stage construction in which two tableaux, No 1 and No 2, come into being at stage 1 (in accordance with rule *FC*). Each tableau of stage 1 splits again into two subtableaux at stage 2. Hence the whole construction consists of four tableaux: 1+11, 1+12, 2+21, 2+22. Tableau 1+11 is closed by the pair of atomic expressions $\{+fy_3, fy_3\}$ and 2+22 is closed by the pair $\{+gy_4, gy_4\}$. Tableau 1+12 and 2+21 are not closed and demand further inferential transformations (The proof terminates at stage 3, which we omit here. Perhaps the reader will be willing to continue the transformations).

CONVENTION 3. We shall use the letter „ n ” to denote the number of (sub)tableaux which are present already at stage 1 of a k -stage tableau-construction of the expression t . In the exemplary Tableau-Construction 1 $n = 2$, in Tableau-Construction 2 (page 435) $n = 1$.

DEFINITION 6. R_j^j ($j \leq n$) is the set of all atomic y -expressions which occur at stage 1 in the j -th (sub)tableau of the tableau-construction of t .

EXAMPLE 2. There are two sets of atomic y -expressions at stage 1 in Tableau-Construction 1: $R_1^1 = \{+fy_1, fy_3\}$ in the subtableau No 1 and $R_2^2 = \{+gy_1, gy_4\}$ in the subtableau No 2.

REMARK 2. The relation between sets of atomic y -expressions in a tableau-construction of t may be depicted graphically in the shape of a tree:



OBSERVATION 2. One can characterize any tableau T as a sequence of sets of atomic y -expressions:

T $R_{e_1}^{j_1}, R_{e_2}^{j_2}, \dots, R_{e_k}^{j_k}$

where $R_{e_i}^{j_i}$ ($i \leq k$) is the set of all atomic y -expressions occurring in T on the subtableau of stage i . Observe that $1 \leq j_i \leq n$. When $i = 1$, then $j_i = e_i$.

EXAMPLE 3. The tableau No 1+11 in Tableau-Construction 1 is characterized by the set $R_1^1 = \{+fy_1, fy_3\}$ at stage 1 and $R_3^1 = \{+fy_3, fy_5\}$ at stage 2. The tableau 1+12 is characterized by the set R_1^1 at stage 1, $R_4^2 = \{+gy_4, gy_6\}$ at stage 2.

CONVENTION 4a. If an atomic x -expression u appears in the matrix M of t in more than one occurrence, we shall treat each occurrence of u as a separate expression.

CONVENTION 4b. The phrase „the quantifier (a) occurs before (or after) the quantifiers (Ea)” admits an indirect succession.

DEFINITION 7a. The *matrix-set* of $R_{e_i}^{j_i}$ is the set of all these atomic x -expressions, present in the matrix M of t , from which the elements of $R_{e_i}^{j_i}$ come into being as a result of application of suitable rules of inference. The matrix-set of $R_{e_i}^{j_i}$ will be symbolized by „ M_{j_i} ”.

DEFINITION 7b. The set $R_{e_i}^{j_i}$ is a *derivative* set of the set M_{j_i} if and only if M_{j_i} is the matrix-set of $R_{e_i}^{j_i}$.

CONVENTION 5. We shall write briefly: „the set S occurs (is, is present, comes into being) in tableau T ” instead of the phrase „all the elements of the set S occur (are present, come into being) in tableau T ”.

EXAMPLE 4a. The set $R_1^1 = \{+fy_1, fy_3\}$ in subtableau No 1 of Tableau-Construction 1 comes into being from atomic x -expressions „ fx_1 ”, „ fx_3 ” which are parts of the matrix. Consequently, the set $M_1 = \{fx_1, fx_3\}$ is the matrix-set of R_1^1 . We can also state that R_1^1 is a derivative set of M_1 .

REMARK 3. In accordance with Convention 3 there are n matrix-sets in the matrix of t . The sets R_i^i, R_j^j (of stage 1), when $i \neq j$, need not be mutually exclusive, they may have common elements. However, in that case their matrix-sets M_i, M_j have common elements as well. Compare Tableau-Construction 4 (p. 437), where the expression „ $+fy_2$ ” belongs to both sets: R_1^1 and R_2^2 .

DEFINITION 8a. Any pair of atomic y -expressions $\{+u, w\}$, such that both u and w begin with an identical predicate variable, will be called a *subcontradictory pair*.

DEFINITION 8b. A subcontradictory pair of atomic y -expressions $\{+u, w\}$ which is present in tableau T of a tableau-construction of t is a *derivative pair of the matrix-pair* $\{z_1, z_2\}$ if and only if the pair $\{+u, w\}$ results from $\{z_1, z_2\}$ by virtue of the rules of inference. The succession of x -variables in $\{z_1, z_2\}$ need not be the same as the succession of y -variables in $\{+u, w\}$.

DEFINITION 8c. A subcontradictory pair $\{+u, w\}$ is a *one-stage pair* if and only if both expressions u and w appear in the same subtableau.

DEFINITION 8d. A subcontradictory pair $\{+u, w\}$ is a *two-stage pair* if and only if one element of the pair occurs in the subtableau of tableau T at stage i whereas the other one is present in the subtableau of tableau T at stage g ($g \neq i$).

DEFINITION 8e. A pair of atomic y -expressions is a *contradictory pair* if and only if the expressions of the pair are isomorphic but one of them occurs in the left-hand column of tableau T and the other one in the right-hand column of tableau T . A contradictory pair will be symbolized by $\{+v, v\}$. Since a contradictory pair is a particular instance of a subcontradictory pair, we shall distinguish *one-stage* from *two-stage contradictory pairs*.

EXAMPLE 4b. The pair $\{+fy_1, fy_3\}$ in Tableau-Construction 1 (subtableau No 1) is a one-stage pair derivative of the matrix-pair $\{fx_1, fx_3\}$ while the pair $\{+gy_1, gy_6\}$ in tableau No 2+22 is a two-stage pair derivative of the matrix-pair $\{gx_2, gx_4\}$.

EXAMPLE 4c. The pair $\{+gy_2, gy_2\}$ in Tableau-Construction 2 (p. 435) is a one-stage contradictory pair, while the pair $\{+fy_3, fy_3\}$ in Tableau-Construction 1 (tableau No 1+11) is a two-stage contradictory pair.

OBSERVATION 3. If a tableau is closed, it is closed either by a one-stage contradictory pair or by a two-stage contradictory pair.

REMARK 4. Consider Tableau-Construction 1 again. The number n equals 2. Therefore, there are two matrix-sets: $M_1 = \{fx_1, fx_3\}$ and $M_2 = \{gx_2, gx_4\}$ in the matrix of the expression to be proved. There is a derivative pair of the set M_1 (subtableau No 1), a derivative pair of the set M_2 (subtableau No 2) at stage 1. Tableau 1+11, 1+12, 2+21, 2+22 come into being at stage 2. Tableau No 1+11 contains derivative pairs of M_1 only. There are derivative sets of both sets M_1 and M_2 in tableaux No 1+12 and 2+21. This shows that it is easily recognizable by the number of the last subtableau of tableau T which one (and how many) of the matrix-sets has a derivative set in tableau T .

DEFINITION 9. A k -stage tableau T ($k = 1, 2, 3, \dots$) is homogeneous if and only if there are derivative sets of only one and the same matrix-set M_j ($j \leq n$) at each stage of T . Hence in view of Observation 2 a homogeneous tableau is characterized by the sequence $R_{e_1}^j, R_{e_2}^j, \dots, R_{e_n}^j$.

§ 3. Some negative criteria of proof

OBSERVATION 4. For every $j \leq n$: there exists a homogeneous tableau T_j in any tableau-construction of the expression t .

OBSERVATION 5. A predicative variable F is present in the left (right) column of a homogeneous tableau T at stage i ($i > 1$) if and only if variable F is also present in the same column of T at stage 1.

COROLLARY 1. If there is no predicative variable which can be found in both columns of a homogeneous tableau T at stage 1, then T is not closed in any stage.

Consequently, we have already a negative criterion for the existence of a proof of the expression t :

NC1: If for some $j \leq n$: no subcontradictory pair $\{+u, w\}$ is contained in the set R_j^j (at stage 1) of a tableau-construction of t , then t is not provable at all (i.e. is not a theorem of FOFC).

OBSERVATION 6. If the matrix-pair $\{z_1, z_2\}$ of a subcontradictory pair $\{+u, w\}$ fulfils the condition:

C₁: In the expression z_1 the i -th x -variable a is bound by a universal quantifier and the i -th x -variable b ($b \neq a$) in z_2 is also bound by a universal quantifier, then the i -th y -variable of the expression u is different from the i -th y -variable of w . This is a consequence of applicability condition of the rule $F(a)$. Now, it should be clear that the pair $\{+u, w\}$ is not contradictory in such a case.

COROLLARY 2. If every subcontradictory pair contained in the set R_j^j is a derivative of a matrix-pair which fulfils condition C₁, then the homogeneous tableau T , in which R_j^j is present at stage 1, is not closed at any stage.

Thus we have a next negative criterion for the existence of a proof of the expression t :

NC2: If for a certain $j \leq n$ in a k -stage tableau-construction of the expression t each subcontradictory pair which can be found in R_j^j is a derivative of a matrix-pair fulfilling condition C₁, then no proof of t exists.

OBSERVATION 7. If the matrix-pair $\{z_1, z_2\}$ of subcontradictory pair $\{+u, w\}$ satisfies the condition:

C₂: In the expression z_1 , the i -th x -variable a is bound by a universal quantifier and the g -th x -variable b ($b \neq a$) is bound by a universal quantifier as well, whereas in the expression z_2 both the i -th and the g -th x -variable is bound by the same existential quantifier (Ec), then the y -expressions u, w differ in the shape of variables at the i -th or g -th place. So the pair $\{+u, w\}$ is not contradictory.

Hence one more negative criterion for the existence of a proof flows from Observation 7 this time:

NC3: If in a k -stage tableau-construction of expression t each subcontradictory pair contained in the set R_j^f for a certain $j \leq n$ is derivative of a matrix-pair $\{z_1, z_2\}$ satisfying condition C₂, then no proof of t exists.

The criteria NC1, NC2, NC3 do not exhaust the set of negative criteria for the existence of a proof of t .

§ 4. Test for the length coefficient k

We shall repeat here in principle the description, already published in [1], of an effective method of verification whether a given expression t has a k -stage proof. First of all, we verify if any of the negative criteria is applicable. If not, we check all admissible substitutions a/b when applying rule $F(Ea)$ at stage 1. When certain tableaux are not closed at stage 1, we try in them all the possible substitutions by $F(Ea)$ at stage 2. However, we must take into account the fact that inferential transformations need not always start from the first quantifier of t in certain proofs at stage 2 and at subsequent stages (confront Definition 3, the so-called „abridged” stage, and Tableau-Construction 3 (p. 436) as well as Definition 10 and Example 5 below). When all the trials do not result in a discovery of a proof either, then in each not closed tableau we put to analogous test all the possible substitutions by $F(Ea)$ at stage 3, and this procedure can be continued up to stage k . The number of trials (possible substitutions) is finite at each stage, because there is a finite number of y -variables which may be substituted according to rule $F(Ea)$ in the tableau. The final negative result shows that a k -stage proof of t is impossible. Let us remember that rule $F(a)$ leaves no room for a choice of substitution and demands to use a new y -variable at each application of the rule. Moreover, it is clear that

a positive result at stage g ($g < k$) testifies that an economic proof of t has the minimum length coefficient g .

However, from the statement that it is impossible to obtain a proof of t with length coefficient k , it does not follow that t is unprovable. Hence the problem remains how long the procedure of verification should be rationally continued.

§ 5. A method of decidability

It is generally known that the problem, whether a given expression of FOFC can be proved, has been affirmatively solved for expressions whose prefix consists of universal quantifiers only or nothing but existential quantifiers. This fact has been confirmed in the paper [1], on the base of Beth's method of semantical tableaux, where it is demonstrated that one-stage tableaux are sufficient for decision. Monadic functional calculus is also decidable. For that reason, we shall confine ourselves to considerations referring solely to such cases when the prefix of t consists of universal as well as of existential quantifiers and the predicate variables are m -adic ($m > 1$). Some new notions will thereto be necessary.

DEFINITION 10. A pair $\{z_1, z_2\}$ contained in the matrix of the expression t is a *remarkable pair* if and only if the pair $\{z_1, z_2\}$ satisfies the conditions:

1° $\{z_1, z_2\} = \{Fa_1a_2...a_m, Fa_{m+1}a_{m+2}...a_{2m}\}$ ($m = 2, 3, 4, \dots$ if $i \neq g$, then $a_i \neq a_g$).

2° The quantifiers in the prefix t occur in the following succession (the dots between quantifiers admit immediate nearness):

I. ... $(Ea_1) \dots (a_2) \dots (Ea_3) \dots (a_4) \dots (Ea_{m-1}) \dots (a_m) \dots$
 ... $(a_{m+1}) \dots (Ea_{m+2}) \dots (a_{m+3}) \dots (Ea_{m+4}) \dots (a_{2m-1}) \dots (Ea_{2m}) \dots$ - when m
 is an even number,

whereas in the succession:

II. ... $(Ea_1) \dots (a_2) \dots (Ea_3) \dots (a_4) \dots (a_{m-1}) \dots (Ea_m) \dots$
 ... $(a_{m+1}) \dots (Ea_{m+2}) \dots (a_{m+3}) \dots (Ea_{m+4}) \dots (Ea_{2m-1}) \dots (a_{2m}) \dots$ - when
 m is an odd number.

3° The pair $\{z_1, z_2\}$ is a matrix-pair of a subcontradictory pair $\{+u, w\}$ contained in the set $R_1^1 \cup R_2^2 \cup \dots \cup R_n^n$ (i.e. occurring at the first stage of a tableau-construction of t).

The expression z_1 , from which the y -expression $+u$ derives, will be called „the *positive member* of a remarkable pair”. The expression z_2 , from which the y -expression w derives, will be called „the *negative member* of a remarkable pair”. The number m - when conditions 1°-3° are fulfilled - will be called „*index of the remarkable pair*”.

CONVENTION 6. The symbol „ $\{z_1, z_2\}_j$ ” denotes a remarkable pair contained in the matrix-set M_j ($j \leq n$). The symbol „ $\{v_1, v_2\}_{j+r}^j$ ” ($j+r \leq n$) denotes a remarkable pair with a positive member contained in M_j and the negative member contained in M_{j+r} . The symbol „ $\{v_1\}_j^+$ ” denotes the positive member of the remarkable pair $\{v_1, v_2\}_{j+r}^j$ and the symbol „ $\{v_2\}_{j+r}^-$ ” denotes the negative member of the pair $\{v_1, v_2\}_{j+r}^j$.

OBSERVATION 8. Any remarkable pair $\{z_1, z_2\}$ has this peculiar attribute that it makes it possible – through application of abridged stages – to create a sequence of subcontradictory pairs with members showing increasing resemblance at each stage of proof by turns in the first and the second member of the subcontradictory pairs. The resemblance increases only by one y -variable at each stage from 2 to $m+1$ where a contradictory two-stage pair occurs.

EXAMPLE 5. Here is an abridgement of a proof. The index of remarkable pair = 5. The symbol „ y_r ” denotes whichever y -variable chosen from y_1, y_2, \dots, y_r .

The prefix of the thesis:

(Ex₁) (x₂) (Ex₃) (x₄) (Ex₅) (x₆) (Ex₇) (x₈) (Ex₉) (x₁₀)

The matrix of the thesis: $-(fx_1x_2x_3x_4x_5 \wedge -fx_6x_7x_8x_9x_{10})$

at stage 1

$$-(fy_1y_2y_3y_4y_5 \wedge -fy_6y_7y_8y_9y_{10})$$

at stage 2

$$-(fy_4y_7y_8y_9y_{10} \wedge -fy_1y_2y_3y_5y_6)$$

at stage 3

$$-(fy_1y_2y_3y_4y_5 \wedge -fy_7y_8y_9y_{10}y_{11})$$

at stage 4

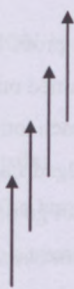
$$-(fy_4y_7y_{12}y_{14}y_{17} \wedge -fy_1y_2y_3y_5y_6)$$

at stage 5

$$-(fy_1y_2y_3y_4y_5 \wedge -fy_7y_{12}y_{14}y_{17})$$

at stage 6

$$-(fy_4y_7y_{12}y_{14}y_{18} \wedge -fy_1y_2y_3y_5y_6)$$



The above record of some elements of the proof exhibits expressions obtained after the elimination of all quantifiers (by rules $F(a)$ and $F(Ea)$ but before application of rules for truth-functors). The arrows show which expression of a former stage (namely the expression without quantifiers binding x -variables from x_1 to the sign „ \wedge ”) has been utilized at the beginning of the abridged stage. The underlined expressions compose a contradictory pair derivative of the remarkable pair $\{z_1, z_2\} = \{fx_1, x_2, x_3, x_4, x_5, fx_6x_7x_8x_9x_{10}\}$.

REMARK 5. The rule *FC* has not been applied in Example 5 and with a view to simplicity and clarity we have taken into account only one remarkable pair contained in the matrix. However, they may be more remarkable pairs in matrices. Nevertheless, the number of remarkable pairs contained in the set M_j (see Definition 7a) and having the same index does not bear upon the length of tableau.

EXAMPLE 6. Suppose number $n = 1$, the predicative variables „f”, „g” are two-places ones, hence the index of the remarkable pairs used below is $m = 2$ and the minimum length coefficient of the proof is $m + 1 = 3$.

The prefix of the thesis: $(\text{Ex}_1) (x_2) (x_3) (\text{Ex}_4) (\text{Ex}_5) (x_6) (x_7) (\text{Ex}_8)$

The matrix of the thesis: $-(fx_1x_2 \wedge -fx_3x_4) \wedge (gx_5x_6 \wedge -gx_7x_8)$

at stage 1	↑	$-(fy_1y_2 \wedge -fy'_3y'_3) \wedge (gy^1_3y_4 \wedge -gy_5y'_5)$
at stage 2	↑	$-(fy_3y_6 \wedge -fy_7y'_7) \wedge (gy_5y_8 \wedge -gy_9y'_9)$
at stage 3	↑	$-(fy_1y_2 \wedge -fy_3y_6) \wedge (gy_9y_{10} \wedge -gy_{11}y'_{11})$

Explanations to this fragmentary record of a proof are analogous to those concerning Example 5. It is visible that, although there are two remarkable pairs in the set M_1 and two derivative pairs in R_1^1 , it suffices to obtain a contradiction from one of the remarkable pairs in order to attain a closure of the tableau.

OBSERVATION 9. A closure of tableau in an economic proof takes sometimes place already at stage 1. In other cases, a closure of tableau can be obtained only at further stages by making both members of a subcontradictory pair resemble each other, either at once at a complete or abridged stage, or gradually by application of abridged stages only. It is obvious that the process of increasing resemblance of y -expressions cannot go on more slowly than by one y -variable at each stage. That is why, if we look for the greatest *mlc* of economic proofs of t , we should consider expressions which contain remarkable pairs.

ASSUMPTION 3.* We assume in our further considerations that expression t , which has universal as well as existential quantifiers in the prefix, has an economic proof D with the minimum length coefficient k and in accordance with Convention 3 there are n (sub)tableaux

* I am very grateful to Dr. Timm Lampert for his information that the formula: $(\text{Ex}_1) (x_2) (x_3) (\text{Ex}_4) (\text{Ex}_5) (x_6) (x_7) (x_8) (\text{Ex}_9) (x_{10}) (\text{Ex}_{11}) -(fx_1x_2 \wedge -fx_3x_4 \wedge hx_5x_6) \wedge -(gx_7x_7 \wedge -gx_8x_9 \wedge -hx_{10}x_{11})$ is a tautology. This helped me to improve the former version of Assumption 3.

at stage 1 in D . As we intend to determine the greatest length of tableaux in D (the quantity of k), we assume also that the structure of t satisfies the following conditions:

1. For every $j \leq n$: M_j contains at least one remarkable pair $\{z_1, z_2\}_j$ with index m .
2. No predicative variable occurring in M (the matrix of t) has more arguments than m .
3. If $i \neq j$ ($i \leq n, j \leq n$) the remarkable pair $\{z_1, z_2\}_i \neq \{z_1, z_2\}_j$, however some or all x -variables of z_i in $\{z_1, z_2\}_i$ are the same as in $\{z_1, z_2\}_j$ but all the other variables in $\{z_1, z_2\}_i$ are different from each variable of $\{z_1, z_2\}_j$.
4. For every $j < n$: M_j contains the positive member $\{v_1\}_j^+$ and M_{j+r} ($j+r \leq n$) contains the negative member $\{v_2\}_{j+r}^-$ of a remarkable pair $\{v_1, v_2\}_{j+r}^j$ with index m . The x -variables of the negative member of $\{v_1, v_2\}_{j+r}^j$ are different from all the other variables occurring in t . If $i \neq j$ the positive members $\{v_1\}_{j_i}^+, \{v_1\}_{j_j}^+$ differ in the shape of predicative variable.

EXAMPLE 7. The expression t may have the following form: ($m = 2, n = 3$)

The prefix: (EX₁) (x₂) (x₃) (EX₄) (EX₅) (x₆) (x₇) (EX₈) (x₉) (EX₁₀) (EX₁₁) (x₁₂) (x₁₃) (EX₁₄) (x₁₅)
(EX₁₆) (x₁₇) (EX₁₈)

The matrix: $-(f^1 x_1 x_2 \wedge -f^1 x_3 x_4 \wedge h^1 x_5 x_6) \wedge -(f^2 x_1 x_2 \wedge -f^2 x_7 x_8$
 $\wedge -h^1 x_9 x_{10} \wedge h^2 x_{11} x_{12}) \wedge -(f^3 x_1 x_2 \wedge -f^3 x_{13} x_{14} \wedge -h^1 x_{15} x_{16} \wedge -h^2 x_{17} x_{18})$

OBSERVATION 10. The expression t contains at least

$$\frac{(1+n)n}{2}$$

different remarkable pairs.

LEMMA 1. The homogeneous tableau T (of the proof D) in which the set R_j^j ($j \leq n$) occurs at stage 1 is closed not later than at stage $m+1$.

PROOF. According to Assumption 3 the set R_j^j contains at least one subcontradictory pair derivative of a remarkable pair with index m . Since member resemblance of subcontradictory pairs derivative of a remarkable pair grows only by one y -variable at each stage, therefore – in compliance with Observation 8 and 9 – the homogeneous tableau with the set R_j^j at stage 1 cannot be closed later than at stage $m+1$.

CONVENTION 7. Any atomic y -expression derived from a remarkable pair $\{z_1, z_2\}_j$ will be called „substitute of the pair $\{z_1, z_2\}_j$ ”.

LEMMA 2. The minimum length coefficient (mlc) of proof D is not greater than

$$\left[\frac{(1+n)n}{2} \cdot m \right] + n$$

PROOF. (by induction on n)

I. If $n = 1$, then the only tableau T of D is homogeneous. Hence, according to Lemma 1, mlc of D amounts to $m + 1$.

II. Inductive assumption:

If a closed tableau T of D contains all and only the y -variables obtained by correct inferential transformations from remarkable pairs which are present in

$$M_{j_1} \cup M_{j_2} \cup \dots \cup M_{j_s} \quad (s < n), \text{ then the length of } T \text{ is not greater than } \left[\frac{(1+s)s}{2} \cdot m \right] + s.$$

III. If $s = n$, then – according to inductive assumption II – tableaux which contain substitutes of remarkable pairs occurring in $M_{j_1} \cup M_{j_2} \cup \dots \cup M_{j_{n-1}}$ are closed at stage

$$\left[\frac{(1+(n-1)) \cdot (n-1)}{2} \cdot m \right] + (n-1) \text{ (in short: } k_{n-1}).$$

However, at that stage tableaux containing substitutes of $\{z_1, z_2\}_{j_n}$ are not closed yet, because, after Assumption 3, the x -variables in the negative member $\{z_2\}_{j_n}^-$ are different from those in the remarkable pairs occurring in $M_{j_1} \cup M_{j_2} \cup \dots \cup M_{j_{n-1}}$. Hence, substitutions by $F(a)$, $F(Ea)$ executed for closure of tableaux containing substitutes of remarkable pairs occurring in $M_{j_1} \cup M_{j_2} \cup \dots \cup M_{j_{n-1}}$ are not suitable for closure of tableaux with substitutes of $\{z_1, z_2\}_{j_n}$. None the less, the transformations of $\{z_1, z_2\}_{j_n}$ can begin at stage k_{n-1} and last m further stages. But that requires such substitutions by $F(a)$, $F(Ea)$ in $\{z_1\}_{j_n}^+$ which are necessary for closure of tableaux with substitutes of $\{z_1, z_2\}_{j_n}$. The upshot is (confront Assumption 3) that $(n \cdot m) + 1$ non-closing subtableaux emerge with unsuitable for closure substitutes of $\{z_1\}_{j_{n-1}}^+$. The tableaux in which such subtableaux appear can be closed by transformations of $\{v_1, v_2\}_{j_n}^{j_{n-1}}$. Hence, in order to estimate the mlc of D , number $(n \cdot m) + 1$ should be added to the number k_{n-1} , which amounts to

$$k = \left[\frac{(1+n)n}{2} \cdot m \right] + n$$

THEOREM. The first-order functional calculus is decidable.

PROOF. If the prefix of t consists only of universal quantifiers or only of existential quantifiers, the problem whether t is provable can be solved by means of one-stage tableau-construction. On the other hand, if the prefix of t consists both of universal and existential quantifiers, then in view of Lemma 2 the problem can be solved by means of the test described in section 4 performed on tableau-constructions having length coefficient not greater than

$$k = \left[\frac{(1+n)n}{2} \cdot m \right] + n$$

§6. Exemplary tableau-constructions

Tableau-Construction 1: p. 434, Tableau-Construction 2: p. 435, Tableau-Construction 3: p. 436, Tableau-Construction 4, p. 437.

§7. Reference

[1] Leon Gumański – The Decidability of First-Order Functional Calculus, „Ruch Filozoficzny” Vol. LVII No 3/4, p. 411.

§8. Addenda

- I. Any remarkable pair is a prenex normal form of an expression which has the shape $\neg(w \wedge \neg w)$, where 'w' is an atomic formula $Fx_1 \dots x_m$ preceded by a series of m quantifiers: $(x_1) (Ex_2) (x_3) (Ex_4) \dots$. Such an expression is an obvious tautology.
- II. In my paper [1] there is a faulty corollary (3.4 p. 426) which should be rectified. In the light of Lemma 1, an economic proof of t in which rule FC is inapplicable has at most $m+1$ stages. The faulty corollary has no impact on the main result of [1].

Tableau-Construction I

True				False			
				$(Ex_1)(Ex_2)(x_3)(x_4) \neg(fx_1 \wedge \neg fx_3) \wedge \neg(gx_2 \wedge \neg gx_4)$ $\neg(fy_1 \wedge \neg fy_3) \wedge \neg(gv_1 \wedge \neg gv_4)$ by $F(Ea), F(a)$			
1		2		1		2	
$fy_1 \wedge \neg fy_3$ fy_1 $\neg fy_3$		$gv_1 \wedge \neg gv_4$ gv_1 $\neg gv_4$		$\neg(fy_1 \wedge \neg fy_3)$ fy_3		$\neg(gv_1 \wedge \neg gv_4)$ gv_4	
the end of stage 1						$\neg(fy_3 \wedge \neg fy_5) \wedge \neg(gv_4 \wedge \neg gv_6)$ by FC $\neg(fy_3 \wedge \neg fy_5) \wedge \neg(gv_4 \wedge \neg gv_6)$ by FN $\left. \begin{array}{l} \text{by } FC \\ \text{by } FN \end{array} \right\}$ by TC $\neg(fy_3 \wedge \neg fy_5) \wedge \neg(gv_4 \wedge \neg gv_6)$ by TN	
				$\neg(fy_3 \wedge \neg fy_5) \wedge \neg(gv_4 \wedge \neg gv_6)$		$\neg(fy_3 \wedge \neg fy_5) \wedge \neg(gv_4 \wedge \neg gv_6)$	
11	12	21	22	11	12	21	22
$fy_3 \wedge \neg fy_5$ fy_3 $\neg fy_5$	$gv_4 \wedge \neg gv_6$ gv_4 $\neg gv_6$	$fy_3 \wedge \neg fy_5$ fy_3 $\neg fy_5$	$gv_4 \wedge \neg gv_6$ gv_4 $\neg gv_6$	$\neg(fy_3 \wedge \neg fy_5)$ fy_5	$\neg(gv_4 \wedge \neg gv_6)$ gv_6	$\neg(fy_3 \wedge \neg fy_5)$ fy_5	$\neg(gv_4 \wedge \neg gv_6)$ gv_6
the end of stage 2							

Tableau-Construction 2

True	False
$(f_1 \wedge \neg f_1) \wedge (g_2 \wedge \neg g_2) \wedge h_3$ $f_1 \wedge \neg f_1$ $g_2 \wedge \neg g_2$ h_3 f_1 $\neg f_1$ g_2 $\neg g_2$ the end of stage 1	$(x_1)(Ex_2)(x_3)(Ex_4)(x_5) \neg [(f_1 \wedge \neg f_2) \wedge (g_3 \wedge \neg g_4) \wedge h_5]$ $\neg [(f_1 \wedge \neg f_1) \wedge (g_2 \wedge \neg g_2) \wedge h_3]$
	by $E(a), F(Ea)$ by FN
	} by TC
	} by TN

Tableau-Construction 3

True	False	
$f_{y_1, y_1, y_2, y_1} \wedge -f_{y_1, y_1, y_2, y_3}$ f_{y_1, y_1, y_2, y_1} $-f_{y_1, y_1, y_2, y_3}$	$(Ex_1)(x_2)(Ex_3)(Ex_4)(Ex_5)(x_6) - (f_{x_1, x_1, x_2, x_3} \wedge -f_{x_4, x_4, x_5, x_6})$ $(x_2)(Ex_3)(Ex_4)(Ex_5)(x_6) - (f_{y_1, y_1, x_2, x_3} \wedge -f_{x_4, x_4, x_5, x_6})$ F(Ea) $(Ex_3)(Ex_4)(Ex_5)(x_6) - (f_{y_1, y_1, y_2, x_3} \wedge -f_{x_4, x_4, x_5, x_6})$ F(a) $(Ex_4)(Ex_5)(x_6) - (f_{y_1, y_1, y_2, y_1} \wedge -f_{x_4, x_4, x_5, x_6})$ F(Ea) $(Ex_5)(x_6) - (f_{y_1, y_1, y_2, y_1} \wedge -f_{y_1, y_1, x_5, x_6})$ F(Ea) $(x_6) - (f_{y_1, y_1, y_2, y_1} \wedge -f_{y_1, y_1, y_2, x_6})$ F(Ea) $-(f_{y_1, y_1, y_2, y_1} \wedge -f_{y_1, y_1, y_2, y_3})$ F(a) FN	
	} TC	
	} TN	
	the end of stage 1	
	$f_{y_1, y_1, y_2, y_3} \wedge -f_{y_1, y_1, y_2, y_4}$ f_{y_1, y_1, y_2, y_3} $-f_{y_1, y_1, y_2, y_4}$	$(Ex_4)(Ex_5)(x_6) - (f_{y_1, y_1, y_2, y_3} \wedge -f_{x_4, x_4, x_5, x_6})$ F(Ea) $(Ex_5)(x_6) - (f_{y_1, y_1, y_2, y_3} \wedge -f_{y_1, y_1, x_5, x_6})$ F(Ea) $(x_6) - (f_{y_1, y_1, y_2, y_3} \wedge -f_{y_1, y_1, y_2, x_6})$ F(Ea) $-(f_{y_1, y_1, y_2, y_3} \wedge -f_{y_1, y_1, y_2, y_4})$ F(a) FN
		} TC
		} TN
the end of stage 2		

The first two occurrences of y -variables are identical in the expressions “ $+f_{y_1, y_1, y_2, y_1}$ ”, “ f_{y_1, y_1, y_2, y_3} ” of stage 1. The abridged stage 2 starts with elimination of the quantifier “ (Ex_3) ”. Thus, the result of dropping the quantifiers “ (Ex_1) ”, “ (x_2) ” at stage 1 has been utilized.

Tableau-Construction 4

True		False	
$f_2 \wedge \neg(f_1 \wedge f_2)$ f_2 $\neg(f_1 \wedge f_2)$		$(Ex_1)(x_2) - [f_2 \wedge \neg(f_1 \wedge f_2)]$ $(x_2) - [f_2 \wedge \neg(f_1 \wedge f_2)]$ by <i>F(Ea)</i> $\neg[f_2 \wedge \neg(f_1 \wedge f_2)]$ by <i>F(a)</i> $f_1 \wedge f_2$ by <i>FN</i>	
		$f_1 \wedge f_2$ by <i>TC</i> $f_1 \wedge f_2$ by <i>TN</i>	
1	2	1	2
the end of stage 1		f_1	f_2 <i>FC</i>
$f_3 \wedge \neg(f_2 \wedge f_3)$ f_3 $\neg(f_2 \wedge f_3)$		$(x_2) - [f_2 \wedge \neg(f_2 \wedge f_3)]$ <i>F(Ea)</i> $\neg[f_3 \wedge \neg(f_2 \wedge f_3)]$ <i>F(a)</i> $f_2 \wedge f_3$ <i>FN</i>	
		$f_2 \wedge f_3$ by <i>TC</i> $f_2 \wedge f_3$ <i>TN</i>	
11	12	11	12
		f_2	f_3 <i>FC</i>

the end of stage 2

Jerzy Pawliszcze

Parmenides *contra* Wittgenstein: dwa spojrzenia na mistykę niebytu

Celem artykułu jest skonstrastowanie dwóch koncepcji niebytu, jednej pochodzącej od Parmenidesa, drugiej od Ludwiga Wittgensteina. Pierwsza jest bardziej prymitywna, lecz ciekawsza filozoficznie, druga zaś bardziej subtelna, ale zarazem kompromisowa w stosunku do zdroworozsądkowych przesądów. Teza, której się tutaj broni, to przypisanie Parmenidesowi wzorcowego, bo skrajnego pojęcia mistycyzmu, wobec którego pogląd Wittgensteina jest tylko nawiązaniem do tradycji Platona, a zwłaszcza Pseudo-Dionizego Areopagity, a może raczej Proklosa (i Kabaty).

O niebycie u Parmenidesa napisano niewiele w porównaniu z obszernymi komentarzami na temat niebytu w *Sofistice* Platona i negatywnych stanów rzeczy u Wittgensteina. Znawcy Parmenidesa jakby prześlizgują się nad tą sprawą, uznając zapewne, że niewiele można dodać do jego jasnego i wyraźnego zakazu myślenia i mówienia o niebycie we frg. 7.1-2 DK (Plato, *Sph.* 237 A; 258 D; Simplikios, *Phys.*, 135, 21; *Sex. Emp.*, *Adv. Math.*, VII 111):

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
Bo nigdy zaiste nie sprawi się tego, by były niebyty,
Lecz ty od tej drogi badania oddal swe myślenie!¹

oraz we frg. 2 DK (*Proc. Tim.*, I 345, 18; Simplikios, *Phys.*, 116, 28):

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἶπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, Ἰληθείη γὰρ ὀπηδεῖ,

¹ Przekład fragmentów Parmenidesa w tym i innych miejscach pochodzi od Mariana Wesołego (M. Wesoły, *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 2, s. 59–85); przekład Platona jest dziełem Władysława Witwickiego.

ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστί μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἄταρπὸν
οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον, οὐ γὰρ ἄνυστόν,
οὔτε φράσαις.

Nuże! Będę mówiła, a ty przyjmij opowieść wysłuchawszy,
Jakie jedynie drogi badania możliwe są do pomyślenia:
Pierwsza, jak *jest*, i jak nie <dopuszczalne> jest *nie być*;
Przekonania jest to szlak, Prawdzie bowiem towarzyszy.
Druga natomiast, jak *nie jest*, i jak konieczne jest *nie być*.
Ta jednak, tobie wykażę, całkiem bezwiednym jest traktem:
Nie poznasz przecież *niebytu*, niewykonalne to bowiem,
I nie wysłowisz.

I jeszcze trzecie miejsce: frg. 6 DK (Simplikios, Phys., 87, 7; 117,4):

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐδὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Trzeba to mówić i pojąć: *był* jest, albowiem jest *byciem*,
Nicość natomiast <nim> nie jest: to radzę tobie rozważyć.

Praindoeuropejski problem niebytu?

Myśl, że tylko byty istnieją, a niebytu w żaden sposób nie ma, jest wspólna Parmenidesowi i *Bhagawadgicie*: „Niebyt nie może zaistnieć, byt natomiast nie może przestać istnieć. Ci, którzy widzą prawdę, widzą też granicę pomiędzy nimi”². Są badacze, np. West i Ruzsa, którzy widzą istotne paralele między myślą indyjską a Parmenidesem, a nawet zapożyczenia (Ruzsa) z niej, jednakże nie w kwestii niebytu. Teza ta, jako niesprawdzalna, nie może być tutaj przedmiotem dyskusji. Jednakże należy zwrócić uwagę na pewną zbieżność fragmentu 2 ze sformulowaniem w *Śābara-bhāṣya* (350–400 n.e.), komentarzu do *Mīmāṃsāśūtrī* (1.1.5): „*yo hi upalambhana-viṣayo nōpalabhyate, sa nāsti, yathā śāśasya viṣāṇam*”³: „[Jeśli] bowiem [obiekt], który [stanowi] przedmiot ujmowania, nie jest ujmowany, to [znaczy, że] nie istnieje, jak na przykład róg [na głowie] zająca”. Owe paralele

² *Bhagawadgīta, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, wstęp H. Wałkowska, Ossolineum, Wrocław 1988, 2.16.

³ M. Nowakowska, *Abhāva-pramāṇa – komentarz, interpretacja, reinterpretacja*, [w:] *India in Warsaw – Indie w Warszawie*, red. D. Stasik, A. Trynkowska, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2006, s. 188.

świadczą o uniwersalnej, indoeuropejskiej (spowodowanej zapewne względami językowymi) trudności w ujmowaniu niebytu. Późniejsze dyskusje Meinonga, Wittgensteina, Quine'a, Parsonsa i Zalty są tylko przedłużeniem tych sporów.

Platon i apofatyczność

Natomiast Platon często powiada, że tego, co prawdziwe ontycznie nie możemy ująć za pomocą mowy (Smp. 211 A, por. Ep. VII, 341 C, Crat. 438 D; 439 D; Euth. 300 B; por. Arist., Soph. El. 166 a 12 nn., a także Pindar, Nem. V, 18; ogólnie o milczeniu Wohlfart, Kreuzer 1992). Słowa Platona dają początek rozważaniom Plotyna, Proklosa i wielkiej tradycji teologii apofatycznej (począwszy od Pseudo-Dionizego Areopagity) oraz rozlicznym uwagom Heideggera i Wittgensteina – do tego ostatniego myśliciela jeszcze powrócimy. Podejście Platona odnosi się do trudności, z którymi spotyka się myślenie i mowa, gdy chce ująć byt – celem języka jest „wskazywanie (udzielanie) – δηλοῦν” (Cra. 388 BC), a nie tylko „odróżnianie” bytów, a także „jest możliwe, jak się wydaje, poznanie bytów bez nazw (tj. bez pomocy słów)” (Cra. 438 D). Platon stawia problem nazw („jak nazwać to, co się stale wymyka, najpierw jest tym, następnie tamtym” (Cra. 439 D; por. Parm. Frg. 8.38-41) jako problem ontologii wiedzy w ogólnym i zaskakująco nowoczesnym sformułowaniu: „nie istnieje poznanie (*gnosis*), jeśli wszystkie rzeczy się zmieniają i nie trwają w spoczynku” (Cra. 440 A). Problem nazw jest także problemem ontologii nazw: nazwa (ὄνομα) jest „czymś” (τὸ τί) (Sph. 237 CD), jest zatem bytem (ὄν), który może zostać nazwany – „ὄνομα ὀνόματος” (nazwa nazwy) (Sph. 244 D) oraz istnieje idea nazwy – „ὄνομα αὐτό” (nazwa sama) (Cra. 389 D). Milczenie zaś, podobnie jak nazwy, jest znaczącą częścią mowy (Cra. 435 B, Lg 3, 696 E, Lg.2, 938 A, Gorg. 450 C, Sph. 264 A, Lg. 6, 785 A, Lg. 7, 788 C) i zjawisko to opisuje Platon w *Fajdrosie*: „Aby ułożyć mowę w całość organicznie związaną” (Phdr. 269 C; Phdr. 263 BC, 265 A-266 B, 271 B-D, por. Phd. 61 A – filozofia jako „największa muzyka”) trzeba „uchwycić sposobność, chwilę (*kairos*), kiedy coś powiedzieć, a kiedy powstrzymać się od mówienia” (Phdr 272 A; por. Pltc. 305 D). Oto bowiem „razem z bogiem, przypadek i chwila stosowna” (μετὰ θεοῦ, τύχη καὶ καιρός) rządzi ludzkimi sprawami (Leg. 4, 709 B). Rola „chwili stosownej” jest zatem podobna do funkcji Losu w *Traktacie* Wittgensteina: „Tak więc nowożytni zatrzymują się na prawach przyrody jako na czymś nietykalnym, podobnie jak starożytni na Bogu i Losie”⁴.

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, 6.372.

Ontologia mowy Parmenidesa

Owa złożona ontologia mowy jest, na pierwszy rzut oka, obca Parmenidesowi: nie ma u niego idei nazwy, a same nazwy są tylko sprawą umowy, o czym przekonują dwa miejsca: fragment 8.38-41 DK: „Dlań wszystko to nazwą będzie, / Co śmiertelni przyjęli w przekonaniu, iż jest prawdziwe: / Powstawanie jak również giniecie, bycie tudzież nie bycie, / Z miejsca na miejsce przejście i barwy lśniącej przemiana” oraz fragment 19: „Tak oto zgodnie z mniemaniem zrodziły się rzeczy i są teraz, / I odtąd dalej się rozwijając, kres swój wreszcie osiągną. / Ludzie im nazwy nadali z właściwym znaczeniem dla każdej”. Tak oto nazwy „bycie” i „niebycie” zostały pozornie przez Parmenidesa określone jako na równi niepoprawne. W innym miejscu staram się wykazać, że jest to sprawa użycia języka i metajęzyka, tutaj jednak ominę ten skądinąd ważki problem. W każdym razie, jak jasno wynika z Prologu (frg.1) i fragmentu 8, byt, jeden, wieczny, niezrodzony i niezniszczalny, niepodzielny i izotopiczny (choć to ostatnie zależy od interpretacji słów Parmenidesa o kuli bytu (8.43-4) jako tylko poetyckiej metafory – co jest przedmiotem sporu), jest osiągalny dla rozumu i rzetelnej mowy, natomiast świat zmysłów jest tylko sprawą domysłu (*doksa*) i umownych nazw. W pewnym sensie stanowisko Parmenidesa jest odwróceniem poglądu Platona i tradycji apofatycznej i przypomina nieco koncepcję „widzenia rzeczy w Bogu” u Malebranche’a.

Jednakże i u Platona można spotkać sformułowania wywodzące się bezpośrednio od Parmenidesa – oto w *Państwie* czytamy: πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖν – „czyż niebyt w żaden sposób nie jest niepoznawalny?” (V, 477 A), a w *Sofistcie*: συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγγασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτε εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, ἀλλ’ ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγκτόν καὶ ἄλογον – „rozumiesz, że ani wypowiedzieć nie można słusznie, ani orzec, ani pomyśleć sobie niebytu, samego dla siebie, lecz jest to coś nie do pomyślenia, coś nie do wypowiedzenia i nie do wyrażenia, coś bez sensu” (23 8 C). Powstaje zatem pytanie, kluczowe dla interpretacji także tekstu Platona, o właściwy sens słów Parmenidesa o niebycie. I tutaj pojawiają się pewne problemy natury filologicznej, które mają bardzo istotne znaczenie filozoficzne.

Niewyraźalność niebytu

Powróćmy do fragmentu 2, kluczowego dla naszej interpretacji: otóż wyjaśnienia wymaga określenie „jedyne drogi badania” (ὁδοὶ μόναι διζήσιός). Słowo ὁδός (1.2; 1.5; 1.27; 2.2; 6.3; 7.2; 7.3; 8.1; 8.18) i jego złożenia mają wiele

znaczeń (LSJ: 1199, Chantraine: 774-5), odróżniających je od również używanych przez Parmenidesa słów κέλευθος (LSJ: 936; Chantraine: 512) (1.11; 2.4; 6.9) oraz ἀτραπος (LSJ: 272, Chantraine: 134-5) (2.6) – w przeciwieństwie do nich oznacza nie tylko drogę, ale także jej kierunek (Od. 22.128), sposób działania (Pi. O.8.13; A. Eu. 989), kierunek przeznaczenia (A. Ag. 1154), sposób mówienia, a potem już nawet „method, system” (PL. Sph.218 D; Arist. APr. 53 a 2)⁵. W związku z tajemniczym fragmentem 5: „obojętne to dla mnie jest, / Skądkolwiek rozpocznę; tam bowiem wkrótce znów dojdę”, warto przypomnieć περί οδος, którego jednym ze znaczeń jest „koleista droga” (Hdt. 7.219, 223,229, por. 1. 185; LSJ: 1380). Nie jest to więc byle jaka droga: odwołuje nas do „prawdy wspaniale krągłej serca niewzruszonego” (1.29) oraz do Temidy, Dike (1.28; 8.14) i Ananke (8.30), czy też Mojry (1.26; 8. 37). „Droga” dla Parmenidesa ma zatem sens nie tylko metodologiczno-logiczny (εἰς φάος – „ku światłu” 1.10), ale również ontologiczny, jak się może wydawać. „Jedyność” tej drogi wskazywana przez μούνοϛ (LSJ: 1145; Chantraine: 711) (8.1) jest również warta zastanowienia, ponieważ odnosi nas wprost do jednostkowości bytu (co jest jednak nieco sporne) we fragmencie 5.4: μουνογενές – jedyny albo jedyny w swoim rodzaju. „Badanie” (δίζησιϛ) (6.3;7.2; 8.6), jak zauważa Kahn⁶, może być uważane za poetycki ekwiwalent jońskiego słowa oznaczającego naukowe badanie (ἱστορίη) (LSJ: 842; Hdt. 2.133; 2.118, por. 119) (Heracl. frg. 101 w kontekście poszukiwania ostatecznej prawdy o samym sobie) (LSJ: 426-7; Orph. Frg. 333; Chantraine: 281-2) (por. δίζημαι – seek out, look for about many; seek for; c.inf. seek, desire to do), ale właśnie fragment 101 Heraklita: „Poszukiwałem samego siebie”, dowodzi mądrościowego, a zatem być może metafizycznego, sensu słowa, skoro chodzi tu o jedyną prawdę o sobie samym. Wniosek, jaki nasuwa się z tych uwag jest następujący: droga jest ujęta ekskluzywnie, to jedyna droga naukowego badania (8.16: „jest albo nie jest”), a proponowana jest właśnie przez Parmenidesa, o czym świadczy pseudoreligijny charakter Prologu oraz fragment 6.4-9, 7.3-5 i 8.50-1. Problemem jest także „voῆσα” we fragmencie 2.2 – otóż voεῖν znaczy raczej, jak pokazał to von Fritz, nie tyle „myśleć”, co „poznawać”: Kahn stwierdza⁷, że ten wyraz jest parafrazowany w 2.7 przez γνῶναι – „rozpoznawać, być zaznajomionym z czymś”. To również wskazuje na ekskluzywny charakter uwagi Parmenidesa – słuszna droga nie jest sprawą wyobrażania sobie, ale trafnego odczytywania rzeczywistości: jakiej, to już odrębna sprawa.

⁵ O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, „Hermes – Einzelschriften”, Heft 4, Berlin 1937, 15–22,46.

⁶ C. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, „Review of Metaphysics” 1969–1970, 22, s. 705

⁷ Ibidem, s. 703.

To, co zwraca uwagę, to fakt, iż Parmenides przyjmuje poznawalność drogi mówienia o niebytach, odrzucając zarazem jej dorzeczość. Rozwiązaniem tego paradoksu może być tylko przyjęcie, że nasz myśliciel odróżnił stopnie języka, może niejasno, ale efektywnie logicznie w konkretnym przypadku (jak już zaznaczyłem, kwestię tę omawiam w innym artykule, ale tutaj można porównać sytuację do analizy w metajęzyku wyrażen nonsensownych lub tworzenie logik parakonsystentnych – chociaż pojęcie nonsensu semantycznego i sprzeczności nie pokrywają się całkowicie).

Następnym wyrażeniem godnym uwagi jest παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν – „droga niebytu całkiem bezwiednym jest traktem”. Co oznacza i do czego odnosi się παναπευθής (LSJ: 1296: utterly inscrutable; jedyne użycie w grece)? Słowo ἀπευθής (LSJ: not inquired into, unknown: Od. 3.88; 3.184) pochodzi od πυνθάνομαι (LSJ: 1554: hear or learn that; Chantraine: 954-5) i sugeruje całkowitą niepoznawalność: ale czego właściwie: drogi czy też przedmiotów napotykanych na drodze? Wydaje się, wbrew Mourelatosowi⁸, a w zgodzie z Kahnem, że chodzi tu raczej o przedmioty napotymane na drodze. Czy możliwa jest inna interpretacja zakładająca, że chodziłoby tu o jedno i drugie? Jest to raczej wątpliwe w świetle fragmentu 2.2. Takie podejście, tj. przekonanie, że chodzi tu o przedmioty napotymane na drodze, pozostaje w harmonii z dalszym ciągiem fragmentu 2:

οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον, οὐ γὰρ ἀνυστόν,

οὔτε φράσαις

Nie poznasz przecież *niebytu*, niewykonalne to bowiem,

I nie wysłowisz.

Miejsce to jest również ciekawe pod względem filologiczno-filozoficznym: czy chodzi tu o „wiedzę-jak”, czy też „wiedzę-że”, bo obie wersje są dopuszczalne przez LSJ: 350 i Chantraine: 224-5? Wydaje się, iż to drugie, ale nie można byłoby wykluczyć pierwszego, gdyby nie wyrażenie ἀνυστόν – „niewykonalne”, ponieważ „wiedza-jak” zakłada jakiś stopień wykonalności. Ważniejsze jednak jest dokładne przyjrzenie się temu miejscu w świetle leksykografii i całości poematu, a przynajmniej jego pierwszej części. Wyraz ἀνυστόν oznacza: „to be accomplished, practicable”: E. Heracl. 961: LSJ: 168. Najciekawsze jest jednak użycie w 2.6 i 2.8 wyrazu φράζω (LSJ: 1952-3; Chantraine: 1224-5), który oznacza raczej „wykazywać coś, pokazywać”, niż „mówić” (Hdt. 7.213) – niebytu

⁸ A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, image and Argument in the Fragments*, New Haven, London 1970.

nie można nie tylko pomyśleć (7.2), ale także poznać oraz wskazać. Ciekawe jest zestawienie zakazu mówienia i myślenia o niebycie (i istnieniu niebytu: frg. 3 i 8.34 o tożsamości bytu i myślenia!) we fragmencie 6.1; 7.5-6, a zwłaszcza 8.8-9: „ani bowiem wyrazić, ani zrozumieć / Nie można owego nie jest” (οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι). Droga niebytu jest „niepojęta i bezimienna” (ἀνόητον ἀνόνημον) (8.17). Ginięcie, a więc powstawanie niebytu jest „niezrozumiałe” (ἄπυστος) (8.21) (LSJ: 232). Kahn zapewne trafnie uważa, iż stosunek myśli, języka i bytu można opisać u Parmenidesa w terminach izomorfizmu albo homomorfizmu⁹. Wydaje się jednak, że z fragmentu 3 i 8.34 o tożsamości myślenia i bytu (frg. 3: „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie”; frg. 8.34: „Tym samym bowiem jest myślenie i to, z powodu czego się myśli”) wynika silna teoria identyczności, może tylko z izomorfizmem dla języka, a może nawet i nie.

Parmenides i Wittgenstein: rekapitulacja mistyczna

Najciekawsze jest jednak zestawienie Parmenidesa z Wittgensteinem. Istnieją bowiem istotne podobieństwa i różnice, lecz odnosząc się do tej sprawy, musimy zachować zrozumiałą ostrożność, aby nie popełnić kuszącego anachronizmu. Mamy tu bowiem do czynienia z zupełnie inną terminologią, bardziej precyzyjną u Wittgensteina (a może to tylko pozór!), innym *milieu* kulturowym, innym kontekstem filozoficznym etc. Być może więcej punktów zbieżnych można byłoby znaleźć pomiędzy Wittgensteinem a Arystotelesem – byłyby to jednak zapewne podobieństwa banalne, np. koncepcja niebytu w *Metafizyce* i w *Traktacie*.

Najpierw o podobieństwach:

1) teza 7: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”; zdanie z Przedmowy: „granice wytycza się tylko w języku, a co poza nią, będzie po prostu niedorzecznością”;

2) teza 5.6: „Granice mego języka oznaczają granice mojego świata” – dla Parmenidesa to, co istnieje, daje się pomyśleć i w całości wypowiedzieć;

3) w tezie 5.641 Ja filozoficzne jest podmiotem metafizycznym – może to być zbieżne z fragmentem 3 i 8.34 Parmenidesa, które mówią o tym, iż myśl i to, o czym się myśli są tożsame;

4) ontologia Parmenidesa jest ateistyczna, podobnie jak ontologia Wittgensteina (3.031; 5.123; 6.372; por. 6.432: „Bóg nie objawia się w świecie”;

5) podobne jest pojęcie niedorzeczności – obaj traktują sceptycyzm jako niedorzeczny (6.51; 6.54): Parmenides uważa, że wszystko, co warte poznania

⁹ C. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 723.

jest poznawalne: frg. 1. 28-32: „Powinieneś więc wszystko to poznać: / Zarówno prawdy wspaniale krągłej serce niewzruszone, / I śmiertelnych mniemania, którym brak pewności prawdziwej. / Wszelako ty poznasz i to, w jaki sposób rzeczy mniemane / Winny zasadnie być, całkowicie wszystko przemierzając”;

6) odczucie świata jako ograniczonego jest mistyczne (6.45; 6.522); podobnie o bycie jako ograniczonym, chociaż nie w sensie fizycznym, wypowiada się Parmenides: frg. 8.42-5;

7) problem śmierci: 6.431: „Tak jak ze śmiercią – świat się nie zmienia, lecz kończy”; 6.4311: „Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu. Śmierci się nie doznaje. Jeżeli przez wieczność rozumieć nie nieskończony czas, lecz beczasowość, to ten żyje wiecznie, kto żyje w terażniejszości”; 6.4312: „Czasowo pojęta nieśmiertelność duszy ludzkiej – czyli jej wieczne życie po śmierci – nie tylko nie jest niczym zagwarantowana, lecz nade wszystko nie daje wcale tego, co zawsze chciano przez nią osiągnąć. Czy rozwiąże to jakąś zagadkę, że będę żył wiecznie? Czyż takie wieczne życie nie będzie równie zagadkowe jak obecne?”. Parmenides podobnie traktował czas: trudno jednoznacznie powiedzieć, czy jego *nyn* – „teraz” z fragmentu 8.5 wyraża beczasową wieczność w rozumieniu scholastyków i *Timajosa* Platona (Ti. 37 E1 – 38 A8), jednakże istnieją wskazówki, iż traktować mógł on to słowo jako oznaczenie pewnej skończonej, teraz odbywającej się miary czasu, w której dane jest człowiekowi spełnienie (por. Pindar, *Pyth.*, VIII, 95-7). O śmierci, której się nie doznaje, Parmenides konsekwentnie milczy, tak jakby była ona niebytem, wobec bytu, który jest „niezniszczalny” (frg. 8.3,19,21), ale dla Wittgensteina jest ona zapewne faktem jako negatywny stan rzeczy.

Na jeszcze jedno podobieństwo zwraca uwagę Wolniewicz: „Logiczna przestrzeń możliwości – jak »To, co jest Jedno« Parmenidesa – jest pełna i sztywna: nic w niej ani przybyć, ani ubyć nie może. W tym też sensie jest bardziej realna niż świat faktów (5.5563)”¹⁰ (por. 1.13; 2.0121). Byłaby to celna uwaga, gdyby nie fakt, iż Parmenides odrzuca samo pojęcie możliwości, także logicznej: frg. 8.11: „Toteż albo w zupełności być powinien albo w ogóle nie”.

A teraz różnice:

1) Parmenides odrzuca negatywne stany rzeczy, o ile przyjąłby kontrowersyjny pogląd Wittgensteina, iż „Świat jest ogółem [wielu – J. P.] faktów, nie rzeczy” 1.1 – w ujęciu Mourelatosa Parmenides reprezentuje „naiwną metafizykę rzeczy (przedmiotów)”, natomiast, wcześniejszy o pokolenie, Heraklit miałby ujmować, podobnie jak Wittgenstein, świat jako ogół zmieniających się, witalistycznie (jak u Wittgensteina: 5.621; 6.211) ujętych stanów rzeczy (frg. 88, 67,

¹⁰ B. Wolniewicz, *Wstęp*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus...*, s. XXXI.

51, 53, Plato, Cra. 402 A, Arist. Phys. 253 b, frg. 30, 90). Jeśliby Mourelatos miał rację, to wychwyciłby istotną różnicę pomiędzy filozofią Wittgensteina a np. substancjalistycznym tomizmem; 2.06: „Istnienie i nieistnienie stanów rzeczy jest rzeczywistością” – to ta właśnie teza, z którą najbardziej walczyłyby Parmenides: 6 DK 7-9: „Głusi jednak i ślepi, otumanieni, niepojętni ludzie, / Którym to być oraz nie być tym samym snadź się wydało / I nie tym samym”;

2) ontologia Parmenidesa wynika z cyrkularnej tautologii (frg. 5: „obojętne to dla mnie jest, / Skądkolwiek rozpocznę; tam bowiem wkrótce znów dojdę”, por. 1.29 o „prawdy wspaniale krągłej sercu niewzruszonym”): „byt jest, a niebytu nie ma” (por. frg. 6.1-2), tymczasem dla Wittgensteina tautologie są bezsensowne i nie są obrazem rzeczywistości (4.461; 4.462; 4.463-4.4661; 5.1362; 5.142; 5.143; 5.152; 5.552; 6.1; 6.12-6.1221; 6.124; 6.126; 6.1262);

3) teza Wittgensteina, iż świat i życie to jedno – 5.621; 6.211, również jest nie do przyjęcia dla Parmenidesa, ze względu na jego antywitalizm (Krysztofiak zupełnie słusznie i nowatorsko przedstawia opozycję witalizmu i antywitalizmu u presokratyków¹¹);

4) atomizm Wittgensteina – jego teza, iż świat jest zbiorem niezależnych od siebie faktów (1.2) stoi w sprzeczności z radykalnym, chociaż czasami podważanym, monizmem Parmenidesa: byt Parmenidesa nie jest faktem, ani stanem rzeczy, ale raczej „przedmiotem” (2. 02);

5) Parmenidesowi zupełnie obca jest koncepcja jakiegokolwiek możliwości: faktycznej czy też logicznej (2.0121, 2.0123), ponieważ świat „teraz jest razem wszystkim” (frg. 8.5).

Jednakże największa różnica pomiędzy nimi wyraża się w tezie 6.522: „Jest zaiste coś niewyraźnego. To się *uwidacznia*, jest tym, co mistyczne”. Ta teza Wittgensteina byłaby bełkotem: dla niego nie ma niczego niewyraźnego. Jeśli coś jest niewyraźne, to nie jest mistyczne, ale po prostu nie istnieje. Na swój sposób Parmenides jest mistykiem: reprezentuje bowiem najsurowszą i najmocniejszą tezę o *unio mystica*: myśl, mowa i byt, o ile są prawdziwe, są tożsame, tymczasem Wittgenstein, wbrew swoim intencjom, zostawia furtkę dla pseudo-religijnego fideizmu, ponieważ przyjmuje istnienie czegoś, co jest niewyraźne w mowie.

Pytanie o substancję

W. Krysztofiak, *Gramatyka dyskursu filozoficznego. Kognitywistyczne studium historii filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006, s. 217.

¹¹ W. Krysztofiak, *Gramatyka dyskursu filozoficznego. Kognitywistyczne studium historii filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006, s. 217.

Parmenides versus Wittgenstein: two looks at the mysticism of nothing

The aim of this article is contrasting of two conceptions of nothing – one from Parmenides and the other one from Wittgenstein. The first conception is more primitive but philosophically more interesting; the second one is more subtle but also more compromise in relation to common sense prejudices. The thesis that is here defended attributes to Parmenides the model as extreme concept of mysticism, to whom the Wittgenstein's view is only a reference to the Platonic tradition, especially to Pseudo-Dionysius the Areopagite or maybe rather to Proclus (and Kabbalah).

Jarosław Skurzyński

Pojęcie substancji w *Tractatus logico-philosophicus* Ludwiga Wittgensteina

(Oddział Szczeciński Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 20 III 2008 r.)

Wstęp

W niniejszej pracy zostaną kolejno przedstawione następujące kwestie:

- 1) istotą substancji jest to, że jest stanowiona przez przedmioty;
- 2) substancja jest złożona z przedmiotów i żaden przedmiot nie może być substancją;
- 3) rozróżnienie formy od stałej formy.

Ponadto celem tejże pracy jest jasne podkreślenie, że:

- 1) przedmioty stanowią substancję, znaczy tyle, co: przedmioty budują substancję;
- 2) istnienie przedmiotów jest konieczne, stanowią one bowiem stałą formę świata;
- 3) s t a ł a f o r m a jest koniecznością łączenia się przedmiotów w każdym możliwym świecie, f o r m a natomiast jest sposobem łączenia się przedmiotów i wyznaczona jest ona przez substancję świata.

Pytanie o substancję

Pojęcie substancji w *Traktacie* wymieniane jest jedynie w czterech tezach: 2.021, 2.0211, 2.0231, 2.024. Dysponujemy więc bardzo małą liczbą uwag na temat pojęcia tak szerokiego i tak dyskutowanego od początków filozofii do teraz.

A zatem, czym jest i jak się przedstawia substancję w *Traktacie logiczno-filozoficznym*?¹ Czy pojęcie substancji jest istotne w *Traktacie* i co to pojęcie wnosi do rozważań w nim zawartych?

Czy Wittgensteinowska substancja jest tym czynnikiem, dzięki któremu świat jest taki, jaki jest? Czy substancja, według też *Traktatu*, jest racją „powstawania, tworzenia świata i wszystkich jego części”²? A także, czy jest tym, dzięki czemu możliwe jest jakiegokolwiek poznanie? A zatem, czy substancja w *Traktacie* jest tym pierwszym i ostatnim „czynnikiem – jak się wyraża Krapiec – tłumaczącym świat”³ albo „ontyczną racją wszystkiego”⁴? Czy *Traktat* jest u źródeł pytaniem o starożytne *arche*? Czy jest pytaniem o pewnego rodzaju – jak mówi Wolniewicz – „realną matrycę świata”⁵, dzięki której wszystko inne posiada formę, kształt i treść; dzięki której mają sens także pytania: co to jest? Jak jest to możliwe? Czym jest prawda i fałsz? Pytanie o substancję będzie miało w sobie coś z mistycyzmu (rozumianego jako coś, co jest zaskakujące, coś, co powoduje zdziwienie i chęć pytania; szerszej definicji mistycyzmu na potrzeby tego artykułu nie potrzebujemy), bowiem czytam w tezie 6.44: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest”. A zatem możliwe jest, że ważniejsze od struktury substancji jest pytanie o jej istnienie.

Sens zadawania pytań metafizycznych jest uzasadniony tym, że istnieje substancja, która jednocześnie jest warunkiem i ostatecznym powodem do zadawania tego rodzaju pytań, a zarazem jakichkolwiek innych pytań o świat. Sens pytania jest tym, co bezpośrednio odwołuje się do świata. Pytam o s e n s, kiedy zadaję pytanie o to, jak się rzeczy mają, czyli o stan rzeczy; pytam o z n a c z e n i e,

¹ W pracy korzystam z następujących wersji *Traktatu logiczno-filozoficznego*:

1) niemiecka: L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus)*, Suhrkamp, Frankfurt 1989; w tej pracy oznaczam to wydanie skrótem: NTLP.

2) angielska: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, London 1994; w tej pracy oznaczam to wydanie skrótem ATLP.

3) polska:

a) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997; w tej pracy oznaczam to tłumaczenie skrótem WTLP.

b) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. (fragmenty) W. Sady, <http://sady.umcs.lublin.pl/wittgenstein.tlp.fr.htm>; w tej pracy oznaczam to tłumaczenie skrótem STLP.

² M. A. Krapiec, *Wprowadzenie*, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski opracowali M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłumaczenia T. Żeleznika, DeAgostini, Altaya, Warszawa, 2003, s. XXII.

³ Ibidem, s. XXII.

⁴ Ibidem.

⁵ B. Wolniewicz, *Wstęp*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, s. XIV.

kiedy zadają pytanie o składniki stanów rzeczy. Tym ostatnim zdaniem zgadzam się na pewną interpretację *Traktatu*, której jedno z głównych założeń, pomagając sobie słowami autora *Słownika Wittgensteinowskiego*, tak można przedstawić:

Tylko nazwy mają znaczenia, którymi są reprezentowane przez nie absolutnie proste „przedmioty”. Zdania nie mają znaczeń, ponieważ niczego nie reprezentują, tylko opisują; to, co zdanie opisuje – fakt albo sytuację – można wyrazić wyłącznie przez zdanie, przez coś, co można poprzedzić słówkiem „że”⁶.

Substancja w *Traktacie*, pomimo że *explicite* wymieniona jest tylko w czterech tezach *Traktatu*, to *implicite* jest obecna w większości tez w nim zawartych, poczynając od tez ontologicznych, przechodząc przez zagadnienia teorii obrazu, odwzorowania, a kończąc na tezach, w których Wittgenstein formułuje zasadę ekstensjonalności.

Nie jest moim zamiarem przeanalizowanie wszystkich tez z *Traktatu* pod tym kątem. Chciałbym raczej pokazać, że racja istnienia większości tez *Traktatu* jest konsekwencją istnienia substancji świata. Zatem badania i analizy tego pojęcia są w pełni uzasadnione i konieczne do poprawnego zrozumienia tez zawartych w *Traktacie*.

Substancja świata

Wolniewicz we wstępie do *Traktatu*⁷ definiuje substancję jako ogół przedmiotów. Konieczne zatem jest wyjaśnienie słowa „ogół”. Wittgenstein nie określa liczby przedmiotów, mówi jedynie, że przedmioty budują („bilden” – NTLP, 2.021) substancję świata. Termin ogół w *Traktacie* zawarty jest w wypowiedziach o stanach rzeczy (np. w tezie 2.04: „Ogół istniejących stanów rzeczy jest światem”), jak i w wypowiedziach o faktach (np. teza 1.1: „Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy”).

Wydaje się, że poprawna jest właśnie taka interpretacja, która głosi, że wszystkie przedmioty, jakie istnieją, składają się na substancję świata, bowiem nie istnieje możliwość, aby istniały takie przedmioty, które nie byłyby częścią substancji świata. Z tezy 2.011 dowiadujemy się, że istotą przedmiotu jest to, że może występować w stanie rzeczy, natomiast teza 2.0121 pogłębia tę relację, bowiem oznajmia, że możliwość występowania przedmiotu w stanie rzeczy musi już w tych przedmiotach tkwić oraz niemożliwością jest pomyślenie jakiegokolwiek przedmiotu poza możliwością występowania w stanie rzeczy.

⁶ H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 2001, s. 101.

⁷ B. Wolniewicz, *Wstęp*, s. XIV.

Zatem jeśli byłaby taka możliwość, aby jakikolwiek przedmiot nie tworzył substancji, znaczyłyby to albo możliwość występowania takich przedmiotów poza połączeniem w stany rzeczy (co według tez *Traktatu* jest nie do pomyślenia), albo takie przedmioty (niemogące występować poza stanem rzeczy) łączyłyby się w stany rzeczy, które nie należałyby do żadnej rzeczywistości, co jest jednak sprzeczne z tezą 2.06 („Istnienie i nieistnienie stanów rzeczy jest rzeczywistością”). W żadnym więc wypadku nie mogą istnieć takie przedmioty, które nie byłyby budulcem substancji świata, zatem wszystkie przedmioty tworzą substancję świata. Przez „wszystkie” rozumie się tutaj także przedmioty, które wchodzą w skład stanów rzeczy, które tworzą fakty negatywne, bowiem każdy stan rzeczy – istniejący i nieistniejący – tworzy rzeczywistość (2.06), a cała rzeczywistość jest światem (2.063).

Przedmioty

Przedmiot jest prosty (2.02) – niezłożony, stały i trwały (2.027). Istotne dla przedmiotów jest to, że mogą być składnikiem stanu rzeczy (2.011). Ta istotna cecha przedmiotów musi już w nich tkwić (2.0121). Nie można wyobrazić sobie przedmiotu istniejącego poza istnieniem stanu rzeczy. Przedmiot jest samodzielną jednostką w sensie możliwości łączenia się w dowolne stany rzeczy, jednocześnie jest niesamodzielnym, ponieważ poza stanem rzeczy występować nie może (2.0122). Poznanie przedmiotu odbywa się na zasadzie poznania jego własności wewnętrznych, czyli konieczności łączenia się w stany rzeczy (2.01231). Przedmioty stanowią stałą formę, dzięki której myśl i świat mają coś wspólnego (2.022 i 2.023). Przedmioty stanowią substancję świata.

W przekładzie Wolniewicza i Sadego do określenia stosunku przedmiotu do substancji zostało użyte słowo „stanowić”, w niemieckiej i angielskiej wersji *Traktatu* w tezie, która jako pierwsza mówi o substancji i przedmiotach użyte kolejno zostały „bilden” i „make up”. Słowa „bilden” i „make up” są mniej kłopotliwe semantycznie niż użyty polski wyraz „stanowić”. Warto zwrócić uwagę, że Wolniewicz w przekładzie *Traktatu* słowa „stanowić” używa konsekwentnie wtedy, kiedy w oryginale jest mowa o stosunku przedmiotów do substancji, natomiast we wspomnianej wersji niemieckiej na określenie tego stosunku używane są różne słowa na przemian: „bilden” i „bestehen aus”, z których pierwsze to „budować”, drugie to „składać się”. Wolniewicz słowa „składać się” używa zamiennie ze słowem „tworzyć” przy omawianiu stosunku przedmiotów do stanów rzeczy lub stosunku tych ostatnich do faktów. Co zatem znaczy, według przekładu Wolniewicza, „stanowić substancję”?

Stanowić substancję świata (2.021)

Wolniewicz słowem „stanowić” wyraża pewną właściwość i cechę przedmiotów, która jest już interpretacją słów *Traktatu*, bowiem wyraz „bestehen aus” („składać się”) wydaje się mieć mniejszą moc od słowa „stanowić”. W języku polskim może się to kojarzyć z językiem ustawodawczym, idąc tym tropem, „stanowić” jest pewnego rodzaju nakazem, poszedłbym dalej i powiedziałbym, że „stanowić” jest słowem zakładającym pewną sztywną ramę, poza którą coś ustanowionego wyjść nie może. Słowo „stanowić” tymczasowo potraktujmy więc jako słowo silniejsze od słowa „składać się” czy „budować”. „Budować” jest słabsze; buduje się coś z czegoś, to coś może się rozpaść, to coś można rozwalić; mur zbudowany jest z cegieł, ten mur można rozbić. Wydaje mi się, że Wolniewicz chce narzucić taką interpretację: przedmioty stanowią substancję permanentnie i immanentnie, tej więzi żadna siła nie może rozerwać, coś, co stanowi jest konieczne w swoim istnieniu, coś, co buduje czy coś, z czego coś inne jest złożone nie ma tak silnego statusu istnienia, jak to, co może stanowić. Tylko to, co ma prawo stanowienia, może stanowić coś takiego, jak stałą formę świata. Substancja nie tylko jest złożona z przedmiotów, ale te przedmioty dodatkowo ją stanowią.

Zupełnie zatem nie mogę się zgodzić np. z definicją przedmiotu według Justusa Hartnacka, który tak pisze w *Wittgenstein and Modern Philosophy*:

Stan rzeczy jest kombinacją przedmiotów; przedmiot jest prostą, niepodzielną jednostką lub tym, co Wittgenstein nazywa substancją⁸.

Otóż w żadnym miejscu w *Traktacie* Wittgenstein przedmiotu nie nazywa substancją świata, nie znajdziemy w *Traktacie* utożsamienia substancji z przedmiotem, bowiem przedmioty tworzą stany rzeczy, substancja natomiast wyznacza jedynie formę takiego czy innego sposobu połączenia się przedmiotów w taki lub inny stan rzeczy. Przedmiot jest częścią substancji świata, substancja natomiast jest tym, w czym ten ma możliwość łączenia się z innymi przedmiotami. Poza tym przedmiot jest prosty, a będąc substancją musiałby być formą i treścią, jak mówi teza 2.025. Czym byłaby treść substancji, gdyby substancją nazwać przedmiot? To przedmiot jest treścią substancji o stałej formie.

⁸ „A state of affairs is a combination of things; and a thing is a simple, and irreducible entity, or what Wittgenstein calls substance” (J. Hartnack, *Wittgenstein and Modern Philosophy*, translated by M. Cranston, A. Books, Doubleday and Company, New York 1956, s. 18).

Przedmioty i stała forma (2.023 i 2.026)

Przedmioty stanowią czy tworzą stałą formę świata, jeśli substancja jedynie ją wyznacza? Moja wątpliwość jest taka: jeśli przedmioty stanowią substancję, to czy jest to równoważne z tym, że substancja wobec tego musi także stanowić stałą formę. Stawiam następujące pytanie: czy stała forma jest tym samym, co substancja, a forma jest czymś innym, czymś, co jest konfiguracją przedmiotów w stanie rzeczy?

Otóż jeśli tak stawiam pytanie, to zawieram już w nim tezę, że forma jest konfiguracją stanów rzeczy, która je tworzy – jak głosi teza 2.0272. A to znaczy, że forma przedmiotów byłaby zmienna (z tezy 2.0271). A przy założeniu, że formą stanów rzeczy jest ich konfiguracja, pytanie bardziej szczegółowe może brzmieć: czy forma i stała forma są to dwie odrębne sprawy?

To przedmioty, według przekładu Wolniewicza, stanowią właśnie tę stałą formę. Stała forma definiowana jest jako coś, co jest wspólne dla świata pomyślanego i świata rzeczywistego (2.022). Stała forma jest tym, na podstawie czego dokonuje się porównanie dwóch światów, to porównanie jest tylko wtedy możliwe, kiedy jest stała forma. Ta stała forma składa się („besteht aus” – NTLP, 2.023) z przedmiotów – według tekstu oryginalnego, a według przekładu angielskiego – przedmioty konstytuują („constitute” – ATLP, 2.023) stałą formę. Jeśli wykażemy cechy wspólne między konstytuowaniem czegoś, składaniem się na coś a stanowieniem czegoś, wtedy moglibyśmy wysunąć wniosek, że substancja jest tożsama ze stałą formą świata. Wcale intuicyjne nie jest, że jeśli coś trwałego i niezmiennego (jak przedmioty) stanowi jakiś byt, to ten ostatni musi być z konieczności także stały, trwały i niezmienny. Otóż trwałość i stałość jakiegoś bytu nie zależy od jego składników, stała forma świata stanowiona przez przedmioty, podobnie jak substancja, jest jedynie przez nie stanowiona. Czy to oznacza jednak, że substancja ma być stałą formą świata?

Otóż formą przedmiotów jest możliwość ich występowania w stanach rzeczy (2.0141). Ta forma bycia przedmiotów jest konieczna, bowiem żaden przedmiot samodzielnie istnieć nie może, zatem forma przedmiotów musi być stała. Możemy zatem powiedzieć, że stałą formą świata jest to, że przedmioty nie mogą występować samodzielnie, wspólne więc dla świata pomyślanego i świata rzeczywistego jest to, że nie można pomyśleć takiego świata, w którym przedmiot istniałby samodzielnie. Stała forma zakłada istnienie substancji, jednakże substancja nią nie jest, substancja świata wyznacza jedynie formę, która nie istniałaby, gdyby nie istniały przedmioty, bez przedmiotów jakakolwiek forma, tym bardziej stała, byłaby niepotrzebna. Na stałą formę z konieczności więc muszą składać się przedmioty, bez nich bowiem nie ist-

niałaby możliwość porównania dwóch światów (w tym przypadku pomyślanego i rzeczywistego).

Pozwolę sobie jeszcze raz powtórzyć: to nie stała forma stanowi przedmioty. Bowiem to już w przedmiotach niejako tkwi możliwość stanowienia formy: żadnego przedmiotu nie można pomyśleć poza możliwością jego powiązania z innymi przedmiotami. Z tezy 2.0141 wynika, że to *f o r m a* przedmiotów, a nie ich stała forma jest ich możliwością występowania w stanach rzeczy, a co ważniejsze: dla przedmiotów jest istotne, że może być składnikiem stanu rzeczy (por. teza 2.011). Forma to możliwość struktury (teza 2.033), a struktura – jak powiedzieliśmy – jest sposobem, w jaki przedmioty wiążą się w stanie rzeczy (2.032). Nie będzie tu nie na miejscu pytanie o tożsamość struktury i konfiguracji, bowiem można powiedzieć, że to konfiguracja tworzy – według tezy 2.0271 – stan rzeczy, a struktura jest sposobem, w jaki dane przedmioty się łączą, a sposobów może być wiele przy jednej konfiguracji. Już na tym etapie moich rozważań, można powiedzieć – jeśli chcemy głosić spójność tez *Traktatu* – że forma i stała forma nie są ze sobą tożsame i obie odnoszą się do innych sytuacji w „świecie przedmiotów”.

Stała forma zatem wiąże się z własnością przedmiotów – nie mogą one występować samodzielnie, forma natomiast wiązałaby się z ich sposobem łączenia się w stanach rzeczy (np. jak ogniwa łańcucha). Sposobów – struktur może być wiele, bo przedmioty mają się do siebie w stanach rzeczy w określony sposób. Formę natomiast może wyznaczać substancja świata, czyli sposób bycia przedmiotów.

Substancja świata może wyznaczać jedynie formę (2.0231)

Formę przedmiotów wyznacza substancja, czyli w świetle powyższych uwag, substancja wyznacza sposób bycia przedmiotów w stanie rzeczy. Według tez *Traktatu*, nie wyznacza ona własności materialnych. Dlaczego? Sposób łączenia się przedmiotów niczego nam nie mówi, a jedynie pokazuje, że przedmioty *a, b, c* mogły połączyć się na wiele sposobów, powiedzmy, że w naszym świecie *R* te trzy przedmioty połączyły się w sposób α , co nie znaczy, że w innym świecie *W* te trzy przedmioty nie mogłyby połączyć się w sposób β , przy czym nie interesuje mnie tutaj, który sposób połączenia tych przedmiotów jest prawdziwy. Otóż śmiem twierdzić, że sposób połączenia α nie mówi nam nic więcej poza tym, że jest to sposób α , że jest to jedynie jakaś forma – struktura tych przedmiotów, jedna z wielu, która w świecie *R* tak właśnie się ma. Substancja zatem wyznacza formę tylko dlatego, że jest niezależna od stanów rzeczy, a te już będące konfiguracją, pewnym stanem rzeczy – są już faktem, na który składa się pewien sposób,

pewna struktura – jak mówi teza 2.034 – stanów rzeczy. Własności materialne zatem przedstawione są dopiero przez zdania, przez pewną konfigurację przedmiotów (por. teza 2.0231). A zatem, aby można było powiedzieć coś o stanie rzeczy, to nie wystarczy jedynie określić jego konfigurację, należy także wskazać formę stanu rzeczy, czyli sposób połączenia jego elementów; trzeba więc wskazać na dwie stałe stanu rzeczy A składającego się z przedmiotów *a*, *b*, *c*: stałą struktury i stałą konfiguracji, bez tych dwóch stałych nie istnieje żaden stan rzeczy.

Glock w *Słowniku Wittgensteinowskim* opisuje jeszcze jedną właściwość formy przedmiotów, otóż wskazuje na pewnego rodzaju umiejętność dopasowania się przedmiotów do siebie:

Forma przedmiotu A określa dla każdego innego przedmiotu, czy A może się z nim połączyć, czy nie. Dlatego właśnie, jeśli dany jest choćby jeden przedmiot A, dane są wszystkie przedmioty – wszystkie one należą do formy przedmiotu A (TLP 5.524)⁹.

Widać, że forma przedmiotu jest jakimś sposobem łączenia się przedmiotów, przedmioty wybierają te, z którymi mogą się połączyć, znając zatem jeden przedmiot, znam jego wszystkie możliwe sposoby połączenia się z innymi, znam tym samym wszystkie inne przedmioty, które do niego pasują. Na tej podstawie Glock wysuwa wniosek:

Dlatego też przedmioty stanowią „substancję świata”, która „istnieje” niezależnie do tego, co jest faktem, i jest „zarazem formą i treścią”¹⁰.

Substancja świata wyznacza formę istnienia przedmiotów. Jest ona, według też *Traktatu*, przez nie stanowiona, a zatem skoro celem konfiguracji jest tworzenie własności materialnych, to tym bardziej forma ani nie może być konfiguracją przedmiotów, ani nie może wyznaczać żadnych ich własności materialnych. Z tezy 2.0251 dowiadujemy się, że formami przedmiotów są: przestrzeń, czas i barwa. Substancja zatem wyznacza przestrzeń, czas i barwę przedmiotów jako ich formę. Nie możemy pomyśleć sobie przedmiotów bez przestrzeni, podobnie jak bez czasu i barwy. Substancja wyznacza przedmiotom możliwość struktury, czyli możliwy sposób połączenia się w możliwą istniejącą barwę w możliwej istniejącej czasoprzestrzeni. Substancja – mówi Wittgenstein w tezie 2.025 – nie wyznacza jedynie formy, ona jest formą i treścią.

⁹ H.-J. Glock, *Słownik...*, s. 114–115.

¹⁰ *Ibidem*, s. 115.

Substancja jest formą i treścią (2.025)

A zatem substancja jest jedyną formą-strukturą łączenia się przedmiotów, substancja jako zasada tego połączenia nie może w żaden sposób posiadać jakichkolwiek własności materialnych, ani ich wyznaczać.

Substancja jest przestrzenią, w której dokonują się w pewien sposób takie, a nie inne konfiguracje. Substancja jest formą, bowiem – według *tez Traktatu* – bez formy niemożliwe byłoby zestawienie dwóch światów i powiedzenie, który istnieje, a który jest tylko pomyślany. Substancja istnieje w każdym świecie, w każdym świecie jest ona złożona z pewnych prostych elementów, zatem istnieje substancja posiadająca taką formę, którą posiada świat rzeczywisty.

Na gruncie *Traktatu* można wyodrębnić kilka dróg prowadzących do wniosku, że „substancja jest formą i treścią”:

1. Jeśli istnieją przedmioty i jeśli stanowią one substancję, to muszą one posiadać pewną formę, formę nie tylko łączenia się ze sobą, którą wcześniej nazwaliśmy stałą formą przedmiotów, ale muszą też posiadać formę, która wyznacza sposób bycia przedmiotów, a jest nią substancja.

2. Substancja jest wspólna dla wszystkich światów. Istnieje jedna substancja wspólna dla wszystkich światów: substancja wszystkich światów posiada przynajmniej jedną cechę wspólną dla wszystkich możliwych światów (może tych cech jest więcej, jednak ta jest najbardziej widoczna): jest ona materią (posiada elementy proste) i formą (przedmioty łączą się w pewien sposób); w takim rozumieniu ta substancja miałaby coś wspólnego ze stałą formą, którą stanowią przedmioty.

3. Substancja jest formą i treścią, gdyż nie może istnieć świat poznawalny i opisywalny w języku i będący jednocześnie światem niesubstancjalnym; „świat jest substancjalny” może znaczyć, że substancja jest formą i treścią, w przypadku *tez Traktatu*: substancja formę wyznacza, a treść ją stanowi.

4. (Można to wyprowadzić z ostatniej możliwości): jeśli pomyślimy jakkolwiek świat W, o którym możemy cokolwiek powiedzieć bądź wskazać, co w tym świecie istnieje, a co nie istnieje, to mogliśmy go pomyśleć tylko dlatego, że ten świat posiada substancję, a ta wyznacza pewną formę i zawiera pewną treść; każdy zatem świat możliwy jest jedynie tylko wtedy, kiedy posiada jakąś substancję, która stanowi o jego poznawalności w ogóle.

Substancja jako zasada sensowności i wartości zdań

Po tych ustaleniach możemy przystąpić do omówienia tezy 2.0211. Głosi ona, że istnienie substancji jest warunkiem sensu zdania. Sens natomiast – jak głosi teza

4.022 – pokazywany jest przez zdanie. Zatem teza 2.0211 nie mówi tylko o pewnej własności substancji, jej przesłanie jest znacznie szersze, bowiem opisuje związek, jaki istnieje między zdaniem a światem, który ono opisuje. W niektórych wypadkach stwierdzamy sens pewnych zdań, nie odwołując się do prawdziwości innych zdań, zatem substancja świata istnieje. Sens zdania zależy więc od substancji: aby zdanie posiadało sens, to istnienie substancji jest konieczne.

Substancja w ujęciu Arystotelesa jest zasadą istnienia wszystkiego, co istnieje, jak stwierdza Krapiec: „jest bytem sama przez się, a wszystko jest bytem przez nią”¹¹. Bez istnienia substancji nie może się odbyć żadne poznanie, substancja „stoi u podstaw poznawalności wszystkiego”¹², gwarantuje naukowość poznania, a w świecie pełnym zmian dostrzegamy dzięki tej samej substancji – tożsamość bytową¹³. W *Traktacie* nie wymienia się tak wiele cech substancji, nie znajdują się tu głębokie rozważania na jej temat, można jednak ostrożnie powiedzieć, że substancja Wittgensteinowska posiada przynajmniej kilka części wspólnych z substancją w rozumieniu starożytnych filozofów. Można tu jednak zaznaczyć, że w *Traktacie* podkreśla się istnienie substancji, która nie tyle jest zasadą tego, co jest, ale jest tym, co jest ponad tym, co istnieje, to ona jest substancją świata, na substancję składa się wszystko to, co może być i może niebyć. Podstawą natomiast tego wszystkiego, co istnieje są przedmioty istniejące w stanach rzeczy, bez tych kompleksów przedmioty nie mogą istnieć, zasadą istnienia przedmiotów są stany rzeczy, czyli pewne struktury. To, że przedmioty budują substancję, nie oznacza, że od substancji zaczyna się budowanie faktów. Substancja w *Traktacie* jest zasadą sensowności zdań, czy to ma znaczyć, że jest także zasadą ich istnienia?

Istnieje możliwość stwierdzenia istnienia sensu jednego zdania poprzez stwierdzenie prawdziwości zdania drugiego. Na czym jednak miałyby się opierać ta prawdziwość? Na prawdziwości zdań atomowych? A czy te ostatnie nie potrzebują uzasadnienia swojej prawdziwości? Czy stwierdzenie prawdziwości nie będzie osadzone w gruncie rzeczy w substancji? Zatem, czy można zignorować substancję jako rację istnienia zdań i ich sensu? Mówiąc inaczej: czy każdy stan rzeczy wchodzi w skład substancji, jako że substancja jest światem?

Sens zdania zakorzeniony byłby w substancji, dzięki niej świat posiada wartość logiczną dla podmiotu go poznającego. Podmiot wartościuje swoje poznanie (nie mówimy już tutaj tylko o wartościach logicznych): zdanie, które dobrze obrazuje stan rzeczy jest lepsze od tego, które gorzej oddaje, jak się rze-

¹¹ M. A. Krapiec, *Wprowadzenie...*, s. LXXVII.

¹² *Ibidem*, s. LXXVII.

¹³ Por. *ibidem*, s. LXXXV–LXXXVI.

czy mają. Wartość zdania jest takim lub innym odwzorowaniem stanów rzeczy (świata) – wartość ta nie jest jedynie w zdaniu, ale także poza nim, jak choćby w formie odwzorowania czy w strukturze zdania obrazującego stany rzeczy. Nie rozstrzygając kwestii, czy substancja jest czy nie jest zasadą zdań, można powiedzieć, że substancja w *Traktacie* jest zasadą sensowności i wartości zdań.

Niezależność substancji (od faktów) (2.024, 2.025)

Niezależność na gruncie *Traktatu* pojawia się w:

- 1) niezależności faktów (1.21: „Jedno może być faktem lub nie być, a wszystko inne pozostać takie samo”);
- 2) niezależności stanów rzeczy (2.061: „Stany rzeczy są od siebie niezależne” oraz 2.062: „Z istnienia lub nieistnienia jednego stanu rzeczy nie można nic wnosić o istnieniu lub nieistnieniu drugiego”);
- 3) niezależności substancji (2.024: „Substancja jest tym, co istnieje niezależnie od tego, co jest faktem”).

Jeśli zgodzimy się na interpretację faktu jako istnienia stanów rzeczy (jaką przytacza Glock w *Słowniku Wittgensteinowskim*), wtedy fakt, jako niezależny od substancji, jest faktem istniejącym w przestrzeni, w której następuje jedynie wyznaczenie tego, co jest, a także nie jest faktem (1.12), natomiast z istnienia jakiegokolwiek faktu, jako zbioru stanów rzeczy, nie można stwierdzić istnienia innego faktu. Ogół faktów określa, czy jakiś stan rzeczy jest lub nie jest faktem, natomiast, co do istnienia danego stanu rzeczy, taki ogół faktów nic nie mówi, gdyż istnienie stanu rzeczy jest formą wcześniejszą od faktów. Istnienie stanu rzeczy wyjaśnia jedynie istnienie tego faktu, istnienie takiej czy innej konfiguracji. Istnienie stanów rzeczy stwierdza fakt istnienia przedmiotów. Niezależność bowiem substancji od faktów jest konsekwencją tego, że istnienie faktu nie jest konieczne do istnienia substancji. Substancja jest bytem, w obrębie którego dokonuje się konfiguracja przedmiotów, jest ona bowiem formą i treścią (2.025).

Trzyetapowa niezależność w *Traktacie* pokazuje, że każda konfiguracja jest określona dopiero na etapie jej samej. Skoro konieczność istnienia przedmiotów wyznacza tylko istnienie stanów rzeczy, to na etapie stanu rzeczy jakakolwiek konieczność nie ma już miejsca, a przez to następuje uniezależnienie; niezależność jest zatem konsekwencją przypadkowego istnienia faktów.

Konieczność istnienia stanu rzeczy dotyczy jedynie poziomu konfiguracji; stan rzeczy jest jedynym kompleksem przedmiotów, który istnieje koniecznie, to istnienie konieczne jest jedynie na etapie formy, na etapie połączenia:

konieczne jest to, że przedmioty muszą się połączyć. Połączenie zatem istnieje koniecznie, bowiem składają się na nie przedmioty, a te osobno istnieć nie mogą, to bowiem – jak powiedziałem wcześniej – jest ich stałą formą. Kiedy natomiast przechodzimy do stanów rzeczy, wszelka konieczność łączenia się w fakty przestaje istnieć. Każdy stan rzeczy może być lub może nie być – ta dwubiegunowość¹⁴ powoduje niezależność od innych stanów rzeczy. Niezależność stanów rzeczy łączy się z możliwością i ich przypadkowym istnieniem. Niezależność substancji świata od faktów jest konsekwencją przypadkowego ich istnienia; substancję budują przedmioty, nie zaś stany rzeczy, których bycie faktem wyznacza ogół faktów. „Wyznaczać” – podkreślam – nie oznacza stwierdzenia istnienia, substancja musi być niezależna, aby mogła być:

- 1) substancją świata (2.021)
- 2) formą i treścią (2.025).

A zatem dzięki niezależności substancja może nadać wymiar:

- 1) rzeczywistości (2.06: istnienie i nieistnienie stanów rzeczy)
- 2) światu (2.021, 2.025: staje się jego substancją, nadaje mu formę).

W rzeczywistości istniejący stan rzeczy wyznacza, jakie stany rzeczy nie istnieją (2.05). Rzeczywistość dlatego jest światem, że to w niej stany rzeczy stają się istnieniem stanów rzeczy, czyli faktami, świat jest faktem i konsekwentnie jest on wyznaczany przez fakty pozytywne (istnienie stanów rzeczy) i negatywne (nieistnienie stanów rzeczy). Świat nie może być tylko tym, co jest faktem bez wyznaczania tego, czym fakt nie jest.

Niezależność substancji od faktów daje możliwość istnienia właśnie takiego świata, w którym dokonuje się wyznaczanie tego, co jest faktem, a co nie jest oraz za pomocą istniejących stanów rzeczy określa się, jakie stany rzeczy nie istnieją. Gdyby natomiast substancja byłaby zależna od faktów, wtedy wyznaczenie tego, co faktem nie jest, byłoby niemożliwe z powodu koniecznego jej istnienia, brak wtedy byłoby możliwości istnienia innych faktów i stanów rzeczy poza

¹⁴ „Zasada dwubiegunowości głosi, że każde zdanie musi mieć możliwość, by być prawdziwe oraz by być fałszywe. Zasada ta, której Wittgenstein był zdecydowanym orędownikiem, różni się od słabszej zasady dwuwartościowości, zgodnie z którą każde zdanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe. [...] Zgodnie z *Traktatem* zdania muszą być dwubiegunowe, ponieważ odwzorowują stany rzeczy, które mają miejsce lub nie. Ale to, że fakty mają miejsce albo nie mają, nie jest metafizyczną cechą rzeczywistości, lecz zawiera się w tym, co nazywamy faktem lub stanem rzeczy (H.-J. Glock, *Słownik...*, s. 88–90).

tymi, które już istnieją. Świat stałby się niemożliwością pomyślenia innego stanu rzeczy poza tym, jaki jest. Prawdopodobnie przy zależności faktów od substancji byłoby niemożliwe – paradoksalnie – odwzorowanie jakiegokolwiek stanu rzeczy. Konieczność istnienia stanu rzeczy i faktów spowodowałoby niedostrzeżenie różnicy między tym, co jest faktem a tym, co faktem nie jest, bowiem każdy z nich byłby konieczny. Nie byłibyśmy w stanie wypowiedzieć wtedy w jednym zdaniu faktu i nie-faktu.

A zatem na gruncie *Traktatu* niezależność substancji od faktów jest koniecznym warunkiem do jej poznania oraz do możliwości wypowiedzania sensownych zdań. Konieczność istnienia substancji jest jednym z głównych warunków tego, aby pomimo niezależności egzystencjalnej stanów rzeczy i faktów od substancji, mogły być całą rzeczywistością i tym, co jest światem. Fakt istnienia substancji jest koniecznością dla istnienia materii i formy świata. Niezależność faktów i ich przypadkowe istnienie określa rzeczywistość. Składające się na substancję koniecznie istniejące przedmioty wyznaczają tym samym stałą formę świata (2.026).

Zakończenie

Substancja jest tym, na podstawie czego może się dokonać poznanie świata. „Główną tezę Wittgensteina – jak twierdzi Glock – pozostało to, że jeśli możliwe ma być przedstawienie, to muszą istnieć przedmioty”¹⁵. Wymieniłem różne własności substancji, jednak jedną z głównych jest to, że substancja wyznacza sposób bycia przedmiotów i przez to staje się warunkiem istnienia każdego stanu rzeczy i każdego faktu. Może tak się dziać tylko wtedy, kiedy będzie ona niezależna od faktów, a to natomiast możliwe jest dzięki temu, że substancja nie nadaje żadnej własności materialnej, wyznacza ona jedynie formę. Własności materialne – jak zostało powiedziane – wyznaczane są przez zdania, czyli już połączone kompleksy przedmiotów, które właśnie dzięki konfiguracji nabywają pewne własności materialne.

Wydaje mi się, że wykazałem, iż w *Traktacie* wszystkie możliwe światy, które byłyby pozbawione substancji, nie mają ani znaczenia (gdyż gdzie nie ma substancji, tam nie ma przedmiotów), ani nie byłoby możliwe ich językowe przedstawienie (tam natomiast gdzie brak jest przedmiotów, nie mogą powstawać żadne ich kompleksy). W gruncie rzeczy każdy możliwy świat musi zawierać substancję, aby ta wyznaczała pewną formę przedmiotów, które – według *Traktatu* – na nią się składają i ją tym samym stanowią. Stanowią substancję

¹⁵ H.-J. Glock, *Słownik...*, s. 269.

mogą wyłącznie takie jednostki, które w świecie istnieją koniecznie; konieczność istnienia przedmiotów jest tym samym, co konieczne istnienie substancji: substancja wyznaczając formę przedmiotom, wyznacza im tym samym przestrzeń, w której dokonuje się pewna manifestacja rzeczywistości, czyli świat, mając swoją substancję i będąc rzeczywistością tejże substancji, jest istnieniem koniecznym na płaszczyźnie formy, formy stałej, jaka jest stanowiona przez przedmioty. Przedmiot niemogący występować samodzielnie, bez połączenia w stany rzeczy, stanowi w ten sposób stałą formę, a ta staje się formą konieczną, a zatem świat formalnie w swoim istnieniu jest stałą i konieczną przestrzenią wypełnioną substancją złożoną z koniecznie istniejących przedmiotów.

The concept of substance in *Tractatus logico-philosophicus* by Ludwig Wittgenstein

In this paper I would like to show that:

1. Objects make up the substance of the world: that is an essence of the substance.
2. Any of objects cannot be the substance.
- 3 The *form* and the *unalterable form* are not the same.

Moreover in this paper I would like to emphasise that:

1. „Objects constitute the substance of the world” means, that objects build up the substance of the world.
2. The existence of objects is necessity, because they constitute the unalterable form of the world.
3. The *unalterable form* is the necessary connection of objects in the each world; the *form* is the way of objects’ connection, and it is determined by the substance of the world.

Marek Łagosz

Problem podwójnej prawdy

(Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 19 III 2008 r.)

Geneza i charakter problemu

Koncepcja podwójnej prawdy¹ w swej podstawowej funkcji była jednym ze sposobów rozstrzygnięcia sporu o kompetencje poznawcze wiary i rozumu². Rozstrzygnięcie to zakłada istnienie konfliktu między racjonalnie akceptowanymi sądami nauki, filozofii i zdrowego rozsądku a przekonaniami religijnymi. Uznawszy istnienie konfliktu wiara – rozum, niektórzy teologowie średniowieczni (myślę tu o awerroistach), nie chcieli przekreślać zupełnie wartości rozumu naturalnego. W związku z tym przyjęli, że „konieczne konkluzje rozumu były z konieczności prawdziwe”³. Według nich, niemożliwym było, aby to, co konieczne dla rozumu, było fałszywe dla wiary⁴. W obliczu takich rozstrzygnięć niektórzy teologowie uznali, że prawdziwym jest zarówno „świat teologów”, jak i „świat filozofów” (świat „rozumu naturalnego”), co *de facto* wprowadzało doktrynę „dwóch prawd”⁵. Temu dualizmowi epistemologicznemu odpowiadało rozdwojenie ontologiczne na „przyczyny niższe” i „przyczynę najwyższą”. Coś,

¹ Dalej używam skrótu „PPrawda”.

² Od razu powiem, że nie będę tu badał rozmaitych historycznych ujęć tej koncepcji – w szczególności nie jest to studium o poglądach Awerroesa i awerroistów.

³ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 348.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 348, 357. W rzeczywistości sprawa nie wyglądała aż tak klarownie, jak to tutaj przedstawiam. Na przykład Siger z Brabantu nigdzie – zdaniem Gilsona – nie utrzymywał, iż filozoficznie konieczne konkluzje mogą być prawdziwe, mimo że przeczą wierze. Zawsze stawał po stronie wiary (ibidem, s. 357). Nie będę tutaj jednak wchodził w ustalanie skomplikowanych kwestii historycznofilozoficznych.

co jest albo niemożliwe, albo konieczne w porządku przyczyn niższych, nie musi być takie w porządku przyczyny najwyższej⁶.

W artykule tym chciałbym rozważyć następujące pytanie: czy rzeczywiście wspomniany wyżej konflikt istnieje, a jeśli tak, to czy jedynym jego sensownym rozwiązaniem musi być koncepcja PPrawy, ewidentnie nierespektująca postulatów *brzytwy Ockhama*?

Koncepcja PPrawy nie respektuje wymogu *Ockhamowskiej brzytwy* w „mocnym” sensie, tj. w takim, że „mnoży” ona gatunki prawdy, których egzemplifikacje pozostają – w niektórych przynajmniej przypadkach – w sprzeczności⁷. Stanowisko to można poddać tej samej diagnozie, jakiej Edmund Husserl poddał psychologizyczne rozumienie logiki: konsekwencją jego jest relatywizm sceptyczny. Relatywizm ten ma jednakże szczególny charakter; nie chodzi tu bowiem o zwykłą izostenię („równosilność sądów”) określaną na podstawie jednego i tego samego kryterium, jakim w nauce i filozofii jest (być powinno) racjonalne (odwołujące się do logiki i faktów) uzasadnienie. Tak jest u Kanta, który odrzuca naukowość tradycyjnej metafizyki, wskazując na antynomiczność jej podstawowych tez: zarówno za tezą, jak i za antytezą przemawiają – zdaniem filozofa z Królewca – równie silne argumenty, obie równie mocno przemawiają do rozumu⁸. W przypadku rozbieżności między niektórymi prawdami religijnymi a prawdami rozumu mamy do czynienia nie tyle z „relatywizmem treści”⁹, ile z „relatywizmem metody”¹⁰. To rzeczywiście jest „podwójna prawda”, tj. prawda wyrastająca z zasadniczo odmiennych podstaw, a nie tylko (jak w przypadku Kantowskiej interpretacji metafizyki) sytuacja, w której prawda (zawsze

⁶ Ibidem, s. 357. Z metodologicznego punktu widzenia wyjaśnieniem odwołującym się do przyczyny najwyższej można postawić zarzut bycia *ad hoc*. Trudno bowiem spodziewać się po przyczynie najwyższej jakiejś prawidłowości analogicznej do naturalnych prawidłowości przyczynowych, których uchwycenie w prawach pozwala na dedukowanie pewnych przewidywań wykraczających poza przypadek wyjaśniany. Przyczyna najwyższa jest nieprzewidywalna, o czym świadczy choćby to, że z jej działaniem wiążemy najczęściej przypadki określane jako cuda.

⁷ Prawdą religijną jest np. dziewictwo Maryi jako matki Chrystusa, a biologiczną – zaprzeczenie możliwości takiego stanu rzeczy.

⁸ Z takim stanowiskiem niekoniecznie trzeba się zgodzić. Na przykład w przypadku analizowanej przeze mnie tezy o skończoności czasowej i przestrzennej świata trudno mi zgodzić się z „równosilnością” przedstawionych przez Kanta „dowodów” na rzecz wspomnianej tezy oraz jej antytezy (M. Łagosz, *Problem nieskończoności wszechświata a argumenty kosmologiczne Kanta*, [w:] *Byt i jego pojęcie*, red. A. L. Zachariasz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2003, s. 77–86).

⁹ Ta sama racjonalna metoda uzasadnienia prowadzi do uznania niezgodnych ze sobą treści.

¹⁰ Chodzi o to, że inne w ogóle są podstawy, do jakich odwołujemy się, uzasadniając różne poglądy naukowe i religijne: rozum i wiara (jeśli w ogóle wiarę można uznać za jakiś metodyczny sposób uzasadniania czegokolwiek).

jedna i ta sama w sensie typu) nie może być w pewnych przypadkach ustalona ze względu na jakieś zasadnicze ograniczenia naszego intelektu¹¹.

PPrawda a trzy podstawowe typy prawdy

Rozważając problem Prawdy, warto zastanowić się, jakie główne sposoby rozumienia prawdy mogą w ogóle wchodzić w grę. Mimo rozlicznych tzw. „nieklasycznych” definicji prawdy, biorę tu pod uwagę trzy – moim zdaniem najważniejsze – interpretacje prawdy. Pierwsza z nich to prawda ontyczna, czyli „zgodność” z rzeczywistością; druga – prawda empiryczna, czyli zgodność z doświadczeniem; trzecia wreszcie – prawda pragmatyczna, czyli skuteczność praktyczna: techniczna, socjologiczna, psychologiczna czy eschatologiczno-soteriologiczna. W związku z powyższym moglibyśmy mieć koncepcję prawdy co najmniej potrójnej.

Czy jednak możliwe jest utrzymanie niezależności tych koncepcji prawdy? Historycznie rzecz biorąc, były empiryzmy odzęgające się od ontologii (empiryzm Davida Hume’a, neopozytywizm), pragmatyzmy nieliczące się z empirią, nie wspominając już o heglowskim „tym gorzej dla faktów” (jeśli nie są one zgodne z teorią). Realistycznie rzecz jednak ujmując, wskazane wyżej typy prawdy mogą być uważane nie tylko za niewykluczające się, ale wręcz warunkujące się wzajemnie. Doświadczenie – abstrahując od korygowalnych przecieżeń złudzeń (iluzji, halucynacji) – prezentuje obiektywne cechy realnego świata, jest reakcją zmysłów na realny byt. Działania zaś podejmowane wobec realnego bytu są skuteczne, ponieważ opierają się na trafnym rozpoznaniu tychże cech obiektywnych¹². Prawdziwość w sensie ontycznym, czyli ta, którą wyraża klasyczna idea prawdy, wydaje się w tym wypadku pryncypialna. Przedstawiony tu pogląd można zanegować, stając na stanowisku subiektywnego lub „irracjonalnego” pragmatyzmu, tj. twierdząc, że do tego, aby jakiś sąd był prawdziwy, wystarczy, gdy przynosi on jakiegokolwiek psychologiczne lub eschatologiczne (soteriologiczne) konsekwencje. I tu powracamy do przekonań religijnych, dla których tak pojęty pragmatyzm jest dosyć rozpowszechnionym, a zarazem bardzo problema-

¹¹ Odrębną sprawą jest, czy tego typu „równosilność” tezy i antytezy jest rzeczywiście nieodłącznym atrybutem myślenia filozoficznego (metafizycznego w szczególności). Otóż gdzie indziej (M. Łagosz, *Realność czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 41–42) uzasadniam – na przykładzie dylematu (nie)skończoności wszechświata – że wcale nie jest to oczywiste.

¹² Jest przy tym jasne, że także fałszywa wiedza może być podstawą skutecznej praktyki. Skuteczność oparta na fałszu ma jednak ograniczony zasięg i jako taka nie może być podstawą systematycznego postępu w danej dziedzinie. I tak na przykład systematyczny postępek techniczny jest tożsamy z postępek naukowo-technicznym.

tycznym, sposobem ich interpretacji. Trudno jest bowiem utrzymywać, że „Bóg istnieje” jest prawdą, na tej podstawie, że przynosi to komuś psychologiczną satysfakcję lub jest społecznie użyteczne. Prawdą w tym wypadku jest jedynie to, iż założenie istnienia Boga spełnia określoną funkcję.

Zwróćmy teraz, za György Lukácsem, uwagę, że konflikt na linii nauka – wiara występuje tylko wtedy, gdy światopogląd naukowy ma charakter ontologiczny, realistyczny. W sytuacji deontologizacji wiedzy naukowej (usunięcie pojęcia bytu z myślenia o świecie), jaka miała miejsce w „programowo anty-metafizycznym” neopozytywizmie czy w niektórych nurtach filozofii pragmatycznej¹³, problem niezgodności nie występuje. Wszak prawda naukowa nie jest przy takim rozumieniu zgodnością z rzeczywistością, a jedynie zgodnością z doświadczeniem, zdadnością „do użytku w obrębie pewnego konkretnego i praktycznie weryfikowalnego kompleksu poznania”¹⁴. Przy takiej interpretacji można utrzymywać, że przekonania religijne nie są wcale niezgodne z naukowymi, gdyż dotyczą innego zgoła – niż empiryczny czy pragmatyczny – kontekstu. Co więcej, w sytuacji kiedy „światopogląd naukowy” (metanauka) dystansuje się od realistycznego w swej istocie ontologicznego punktu widzenia, może dojść (a zdaniem Lukács’a faktycznie doszło¹⁵) do swoistego zawłaszczenia dziedziny ontologii przez „potrzebę religijną”. Skoro światopogląd naukowy nie chce (a jak twierdzą niektórzy, nie powinien lub nawet nie może) dostarczyć spójnego obrazu świata w sensie ontologicznym, to religia oraz rozmaite systemy filozoficzne o proweniencji religijnej (jak np. kosmogonia Pierre’a Teilharda de Chardina) wypełniają tę lukę. Łatwo zrodzić się może wtedy przekonanie, że wiedza naukowa dotyczy li tylko aspektu pragmatycznego i empirycznego, a dopiero przekonania religijne (także te zakamuflowane pod postacią rozmaitych systemów filozoficznych) sięgają bytu samego, adekwatnie rozpoznając jego istotę. Taka ucieczka myślenia naukowego z obszaru ontologii sprzyja oczywiście irracjonalizacji myślenia filozoficznego¹⁶.

Lukács wspomina także o „drugiej stronie” kwestii podwójnej prawdy. Otóż myślenie religijne może starać się utrzymać swoją ważność nie tylko poprzez „ontologizację”¹⁷, ale także przyjmując strategię odwrotną, tj. negując ja-

¹³ Nie mam tu, rzecz jasna, na uwadze Ch. S. Peirce’a, który przyjmował realistyczną (w sensie sporu o uniwersalia) metafizykę.

¹⁴ G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, tłum. K. Ślęczka, t. 2, cz. 2, PWN, Warszawa 1984, s. 1011.

¹⁵ Idem, *Wprowadzenie...*, t. 1, Warszawa 1982, s. 136–182.

¹⁶ Por. G. Lukács, *Wprowadzenie...*, t. 2, cz. 2, s. 1012.

¹⁷ Czemu w obrębie filozofii sprzyjają nurty „epistemologizujące”, jak: neopozytywizm, pragmatyzm, egzystencjalizm, fenomenologia.

kokolwiek swój związek z rzeczywistością (zarówno przyrodniczą, jak i społeczno-polityczną)¹⁸. Taka „deontologizacja” przekonań religijnych jest jednak problematyczna dla samej religii. Trudno przecież utrzymywać tym, którzy mają przekonania religijne, że nie mają one odniesienia do żadnej rzeczywistości. W ten sposób dualizm prawdy rodzi dualizm ontologiczny, zgodnie z którym poza światem przyrodniczo-społecznym istnieje transcendentna „superrzeczywistość religijna”. Alternatywą dla tego typu dualizmu jest, jak się zdaje, uznanie jedynie pragmatycznej, empirycznej (psychologicznej, socjotechnicznej) ważności religii. To jednak oznaczałoby autodestrukcję tej ostatniej.

PPrawda a sprzeczność

Wydaje się, że niektórzy wierzący racjoniści skłonni są zaakceptować teorię PPrawdy, ponieważ trudno jest im pogodzić się z akceptacją tez sprzecznych. Przy czym, należy tu odróżnić sytuację, w jakiej pewne przekonania religijne są sprzeczne z prawdami naukowymi, od sytuacji, w której nie znajdują one dostatecznego ugruntowania w myśleniu racjonalnym, naukowym¹⁹. Do tych ostatnich należy na przykład ogólne przeświadczenie o istnieniu osobowego Boga, rządzącej²⁰ światem Opatrzności. Otóż w tym przypadku trudno jest mówić o bezpośredniej niezgodności z jakimikolwiek rezultatami naukowymi, gdyż z racjonalnego punktu widzenia, tj. z punktu widzenia logiki i empirii, kwestia istnienia Boga jest nierozstrzygalna. Jeśli chodzi o logikę, to można uznać, że ustalenie istnienia w ogóle leży poza sferą jej kompetencji, z czym wiąże się słabość wszystkich – choćby nie wiem jak logicznie wymyślnych – wersji tzw. ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Można chyba przyjąć, że brak „dobrej semantyki” terminu „Bóg”, sprawia, iż wszystkie dowody formalne na istnienie Boga pozostają bez większej wartości „materialnej”²¹. Wprawdzie można dalej utrzymywać, że chociaż logika nie jest w stanie przesądzić sprawy istnienia w sensie pozytywnym, to

¹⁸ G. Lukács, *Wprowadzenie...*, t. 2, cz. 2, s. 1015.

¹⁹ „Prawdy religijne”, które są zgodne z rozumem naturalnym są mniej ciekawe w tym kontekście, gdyż nie są one dla myślenia religijnego specyficzne. Specyficzne dla religii jest to, co wykracza poza rozum naturalny lub mu przeczy – w przeciwnym razie zamiast wiary wystarczyłoby pojmowanie.

²⁰ W taki czy inny sposób – bez przesądzania szczegółów, które mogłyby się okazać sprzeczne z wiedzą naukową – jak np. idea kreacji *ex nihilo*.

²¹ Osobną sprawą jest oczywiście kwestia: co to jest dobra semantyka? Otóż chodzi tu o możliwość trafnego ustalenia konotacji terminu. Najłatwiej o „dobrą semantykę” w przypadku terminów empirycznych, gdyż cechy ich desygnatów są nam poniekąd – ze wszystkimi zastrzeżeniami wobec empiryzmu – dane bezpośrednio; możemy je stopniowo odkrywać w doświadczeniu, a nie tylko domyślać się ich czy arbitralnie ustalać.

jednak – ponieważ niesprzeczność uchodzi powszechnie za warunek konieczny egzystencji²² – odwołując się do samej tylko logiki, możemy uzasadnić nieistnienie Boga, rozpoznając sprzeczność w jego pojęciu. Rzeczywiście, często na poziomie zdrowego rozsądku pojawiają się dylematy typu: czy Bóg może stworzyć coś, co wymknie się spod jego mocy (problem omnipotencji); czy jest On na przykład ograniczony prawami logiki lub czy, stwarzając świat, sam przechodzi jakąś istotną metamorfozę itp. Wydaje się jednak, że wszystkim tego typu, naiwnym w gruncie rzeczy, dylematom, można zarzucić operowanie nieadekwatnym pojęciem Boga, co w kontekście definicji realnej oznacza niewłaściwe rozpoznanie boskiej natury. Ze względu zaś na trudności pozytywnego określenia Boga, asekuracyjnie można przyjąć rozstrzygnięcie apofatyczne: poznanie Boga ma charakter negatywny, możemy ustalić jedynie, czym Bóg nie jest²³.

Zwróćmy przy tym uwagę, że analogiczna nierozstrzygalność, jak w kwestii istnienia Boga, może być przypisywana także koncepcjom filozoficznym: porządek – chaos, ciągłość – dyskretność, skończoność – nieskończoność, by sformułować hasłowo niektóre tylko z ważnych opozycji ontologicznych. W przypadku (anty)tez filozoficznych teoria Pprawdy nie ma jednak zastosowania. Nie widać też powodu, by miała ona mieć zastosowanie w kwestiach „naukowo neutralnych”, jak istnienie Boga. Są tu jednak pewne istotne różnice. Teza o (nie)istnieniu Boga nie jest sprzeczna z myśleniem racjonalnym, gdyż znajduje się niejako na zewnątrz jego dziedziny, jest „nie z tego świata”, nie tego (realnego, materialnego) świata dotyczy. Inaczej jest z (anty)tezami ontologicznymi. Jeśli ograniczymy się tu do ontologii materialistycznych, to z założenia mają one charakter „wewnątrzświatowy”. I chociaż (anty)tezy są tutaj parami sprzeczne, to wzięte osobno nie popadają w jawną sprzeczność z racjonalnym (empirycznym i logicznym) obrazem świata. Ponadto „wewnątrzświatowość” (anty)tez ontologicznych stanowi solidną przesłankę dla podejmowania prób racjonalnego rozstrzygnięcia między opozycyjnymi członami²⁴. I chociaż trudno spodziewać się, że w sposób bezwzględny uda się kiedykolwiek uzasadnić (anty)tezę: „natura (nie) jest ciągła”, to przynajmniej można spodziewać się coraz bardziej wyczer-

²² Abstrahując od rozmaitych nurtów „dialektycznych”.

²³ Jednak nie każdy się z tym zgodzi, wskazując na przykład, że teza „Bóg istnieje koniecznie” ujmuje pewien „pozytywny” aspekt Boga: to, że Bóg jest bytem, który sam w sobie posiada swój „fundament bytowy”. Czy nie znaczy to jednakże po prostu, że Bóg – w opozycji do każdego bytu realnego, wziętego z osobna nie jest niczym uwarunkowany w swym istnieniu.

²⁴ Sytuacja nie jest tutaj tak „sztywna”, jak w przypadku twierdzeń limitacyjnych Kurta Gödla, gdzie nierozstrzygalność formalna („dowodowa”) pewnych zdań, w określonym systemie (przy ustalonym zasobie środków formalnych) jest „absolutna”.

pującego aspektowego rozstrzygnięcia kwestii ciągłości: w pewnym względzie powinniśmy uznać ciągłość świata realnego, w innym – dyskretność. Sytuacja jest tu analogiczna do dualizmu korpuskularno-falowego w fizyce. Pewne zjawiska przemawiają za – lub lepiej – ujawniają falowe własności materii (interferencja i dyfrakcja światła), inne (jak zjawisko Comptona) – korpuskularne.

W przypadku zatem tezy o (nie)istnieniu Boga metoda naukowa nie przesądza na korzyść żadnej z (anty)tez, nie ze względu na złożoność kryjących się za nimi zagadnień: na ich ogólność, wieloaspektowość, a zatem – trudność ich jednoznacznego rozstrzygnięcia (taką naturę mają dylematy filozoficzne, które podlegają racjonalnej argumentacji), lecz ze względu na ich „obcość semantyczną”. Skoro z racjonalnego obrazu świata nie wynika ani T, ani $\neg T$, to można dopuścić T jako niesprzeczne z tym obrazem. Wierzący racjonaliści nie należą do rzadkości, a przed „logiczną schizofrenią” zabezpiecza ich właśnie cezura semantyczna dzieląca języki nauki oraz religii i teologii. W takim sensie można ewentualnie mówić o Pprawdzie, ale jest to tylko przenośny sposób wyrażania się. Prawdą, jaka może być wiązana z przekonaniem religijnym w sensie ścisłym, jest na przykład to, że niektórzy ludzie je żywią – co niewątpliwie jest zgodne z rzeczywistością. Jest zaś wysoce wątpliwe, aby można było ustalić zgodność naszych przekonań z jakąkolwiek „rzeczywistością” inną niż empiryczna, z jakimś „innym wymiarem” rzeczywistości. Zgodności takiej się nie ustala, lecz deklaruje. W tym sensie „prawda” religijna nie jest odkrywana, lecz deklarowana.

Dalej: chociaż podstawowe prawdy religii nie kłócą się z logiką (nie łamią zasady niesprzeczności), jeśli rozpatrywać je same w sobie²⁵, to sprawa komplikuje się jednak, gdy pod uwagę weźmiemy takie przekonania religijne, których treść „krzyżuje się” z treścią odpowiednich ustaleń naukowych lub zdroworozsądkowych, tj. wtedy, gdy nie ma – obecnej we wcześniej omawianym przypadku – neutralności semantycznej. Tak rzecz ma się na przykład z kwestią (nie)śmiertelności. Uznanie nieśmiertelności – jeśli brać je literalnie – pozostaje w bezpośrednim konflikcie z wiedzą biologiczną. Aby usunąć niezgodność, można wskazywać na wieloznaczność terminów, na ich odnoszenie się do „innego wymiaru” rzeczywistości (śmiertelność ciała – nieśmiertelność duszy²⁶). Nie zawsze jednak można tak zrobić. Rzecz komplikuje się bowiem jeszcze bardziej w przypadku doktryn o dziewictwie Maryi, stworzeniu świata czy zmartwychwstaniu, które to wyobrażenia wprost odnoszą się do materialnego (biologicznego, fizyczne-

²⁵ Inną sprawą jest, na ile cała „opowieść biblijna” pozostaje wewnętrznie spójna. Historia sporów teologicznych pokazuje, że da się tam znaleźć liczne sprzeczności.

²⁶ Problem tylko z tym, że w doktrynie katolickiej zmartwychwstaniu, a przeto i nieskończonemu trwaniu, podlegają także ciała.

go) aspektu rzeczywistości. Dogmaty stworzenia i dziewictwa Maryi ewidentnie naruszają zasadę *ex nihilo nihil fit*²⁷, a dogmat zmartwychwstania (lub podanie o wskrzeszeniu Łazarza) – zasady termodynamiki, a dokładniej: drugą zasadę termodynamiki w jej wersji klasycznej²⁸.

Podsumowując i uogólniając ustalenia poczynione dotąd w tym punkcie: ze względu na stosunek do sądów naukowych można wyróżnić przynajmniej trzy typy sądów religijnych:

- 1) zgodne (np. „człowiek jest grzeszny”²⁹);
- 2) semantycznie neutralne (np. „Bóg jest miłością”³⁰);
- 3) sprzeczne (np. „Łazarz został wskrzeszony”³¹).

Te trzy typy sądów można zaliczyć do przekonań – odpowiednio – racjonalnych (zgodnych z logiką i faktami³²), nieracjonalnych (spoza dziedziny faktów oraz niedostatecznie „ugruntowanych naukowo”³³) oraz irracjonalnych (niezgodnych z logiką³⁴ lub z faktami). Przy czym, przekonania irracjonalne należałoby uznać za podklasę przekonań nieracjonalnych, gdyż jeśli coś jest niezgodne z faktami lub z logiką, to jest spoza dziedziny faktów lub stanowi wadliwą konstrukcję

²⁷ „[...] jeżeli wieczność świata jest w filozofii konieczną konkluzją rozumu, zatem wierzyć, że świat miał początek to tyle, co na mocy objawienia przyjmować za prawdę coś, co przeczy jednej z koniecznych konkluzji naturalnego rozumu” (É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 348).

²⁸ W jej wersji statystycznej bowiem uznaje się (co rodzi pewne wątpliwości), że wzrost entropii układu (względnie) izolowanego może – choć to mało prawdopodobne – ulec odwróceniu (patrz np. M. Łagosz, *Realność czasu*, op. cit., s. 119–143). A zatem w świetle wykładni statystycznej powrót do życia (jak i wszystkie inne „niemalże nieprawdopodobieństwa”) jest zasadniczo możliwy, ale, jak już zaznaczyłem, sama ta wykładnia rodzi uzasadnione wątpliwości (ibidem).

²⁹ Przez „grzeszność” można rozumieć tu tendencje do określonych zachowań.

³⁰ Także w filozofii spotykamy wiele sądów tego typu – np. „Monady nie mają okien”.

³¹ Należą tu także takie podstawowe dogmaty katolicyzmu, jak: dogmat stworzenia *ex nihilo*, dogmat dziewictwa Maryi czy dogmat zmartwychwstania. Oczywiście, można utrzymywać (co zwykle czynią teologowie), że sprzeczność między dogmatami wiary a prawdami naukowymi jest tylko pozorna. Jej stwierdzanie wiąże się z ograniczeniami ludzkiego umysłu, który nie jest w stanie dostrzec harmonii i komplementarności tych dwóch rodzajów przekonań. Argument „z ograniczonego umysłu” zdaje się w tym wypadku argumentem *ad hoc*.

³² Zarówno jednostkowymi, jak i tymi opisywanymi przez prawa naukowe – prawidłowościami.

³³ Do sądów spoza dziedziny faktów (empirycznych) można zaliczyć sądy matematyki lub logiki. Są to jednak sądy naukowo „dostatecznie ugruntowane”, gdyż używane w nich pojęcia są rzetelnymi konstrukcjami logicznymi z pojęć – jeśli uznać punkt widzenia empiryzmu genetycznego – pierwotnie dotyczących faktów.

³⁴ Te można by nazwać absurdami.

teoretyczną³⁵. Pozostańmy teraz przy przekonaniach religijnych należących do trzeciej z wymienionych klas.

Rozważając teorię PPrawy w kontekście zasady niesprzeczności, chciałbym zwrócić uwagę na zarzuty, jakie Husserl w pierwszym tomie swych *Badan logicznych*³⁶ wysunął pod adresem psychologistycznej interpretacji logiki. Otóż podstawowym zarzutem jest to, że psychologizm prowadzi do sceptycznego relatywizmu, tj. do sytuacji, w której odmawia się „sądowi oczywistemu jakiegokolwiek uprzywilejowania wobec sądu ślepego”³⁷ oraz uchybia się prawom, które teorii naukowej nadają racjonalny, spójny sens³⁸. Centralną kategorią, którą angażuje Husserlowska krytyka psychologizmu jest prawda. Nie ma potrzeby rekonstruować tu drobiazgowo powszechnie znanej argumentacji, przypomnę tylko jej główne wątki.

Zacznijmy od tego, że Husserl pisze o prawdzie w sensie ustalonym przez zasady logiczne (zasadę tożsamości, zasadę wyłączonego środka, a nade wszystko – zasadę niesprzeczności). Czy prawomocne jest – można by zatem pytać – odwołanie się do argumentacji Husserla w przypadku zagadnienia PPrawy? Ktoś mógłby przecież powiedzieć, że przekonania religijne, o które tu głównie chodzi, nie łamią zwykle zasad logiki, a zatem nie stanowią „konkurencji” dla „prawdy logicznej”. Kto uznaje, że świat powstał w drodze kreacji *ex nihilo*, nie głosi poglądu ewidentnie sprzecznego³⁹, a jedynie – sprzeczny z zasadą *ex nihilo nihil fit*. Tak więc można by utrzymywać, że jeśli chodzi o „logiczną treść” (o respektowanie zasad logiki klasycznej), „obie prawdy” należą do tego samego gatunku. Jednak z drugiej strony, uznawanie PPrawy w kontekście opozycji wiara – rozum (religia – nauka) sprowadza się najczęściej (w tych mianowicie przypadkach, w których treść przekonań religijnych koliduje z odpowiednimi ustaleniami nauki) do akceptowania pojęcia prawdy nierespektującego zasady niesprzeczności. Przecież koncepcja PPrawy właśnie po to została wprowadzona, by usprawiedliwić przekonania, które łączą w sobie momenty sprzeczne; wierzący racjonalista – w przeciwieństwie do niewierzącego racjonalisty, a także w przeciwieństwie do wierzącego odrzucającego racjonalny (naukowy) obraz świata, takie właśnie przekonania posiada⁴⁰. Można na to spojrzeć w ten

³⁵ Oczywiście przedstawiona tu klasyfikacja nie jest jedyną możliwą. Nie rości sobie też pretensji do bycia podziałem w sensie logicznym.

³⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. 1, Wydawnictwo Comer, Toruń 1996.

³⁷ *Ibidem*, s. 117.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Choć wnikliwy badacz mógłby próbować doszukać się sprzeczności, wychodząc np. od faktu, że stwórca jest kimś (czymś), a nie niczym, względnie wskazując na cezurę ontyczną dzielącą naturę stwórcy od natury materialnego świata.

⁴⁰ Wierzący racjonalista mógłby się bronić wskazując, że „wzgląd”, w jakim uznaje sprzecz-

sposób: „prawdy” wiary oraz prawdy rozumu wzięte z osobna są niesprzeczne, ale „rodzajowe” pojęcie prawdy (obejmujące oba te gatunki) nie respektuje nakazu niesprzeczności. Dlatego wspomniana wyżej argumentacja Husserla zdaje się adekwatna także w kontekście PPrawy. A oto jakie są jej główne wątki, które mają zastosowanie w naszym wypadku:

W samym sensie słów „prawda” („fałsz”) zawiera się to, iż ta sama treść nie może być zarazem prawdziwa i fałszywa⁴¹. Przeprowadzając dalszą analogię do argumentacji Husserla: prawdy religijne oraz „rozumowe” (naukowe) mogą się różnić co najwyżej co do zakresu (w tym sensie, że treści prawd religijnych wykraczają poza prawdy naukowe); w żadnym zaś razie nie mogą się różnić co do natury (w takim sensie, że prawda religijna akceptująca zarazem prawdę naukową dopuszcza sprzeczność, a sama prawda naukowa jej nie dopuszcza)⁴².

Koncepcja PPrawy zmienia całkowicie sens pojęcia prawdy⁴³, a mimo to chce mówić o prawdzie w sensie ustalonym przez zasady logiczne: w metajęzyku zwolennicy PPrawy nie dopuszczają już raczej sprzeczności. Inaczej jeszcze: stwierdzając coś na temat Prawdy, pozostają oni w obrębie „jednej jedynej” idei prawdy: idei czyniącej zadość zasadom logiki klasycznej oraz wymogowi „zgodności z rzeczywistością”, która to zgodność może być efektywnie naukowo (np. empirycznie) testowana.

Dualność prawdy pociąga za sobą dualność istnienia świata⁴⁴. Jest tak, ponieważ „przedmiotem” prawdy jest świat. Jeśli zatem prawda się „rozdwaja”, rozdwiają się także i byt; i nie chodzi tu o jakąś względną odrębność światów, ale o zasadniczą cezurę ontyczną. W tym ontologicznym kontekście zauważmy jeszcze, że gdyby oba gatunki prawd wziąć w izolacji (są albo wierzący, albo racjoniści), to w zasadzie można by przyjąć, że mamy do czynienia z jednym i tym samym pojęciem prawdy: zarówno prawda religijna, jak i prawda naukowa mogłaby być rozumiana jako „zgodność z obiektywną rzeczywistością”. Nie ma dwóch prawd, lecz są dwie rzeczywistości (dwa zupełnie do siebie niesprowadzalne „wymiarzy” ontyczne): świat realny i „królestwo niebieskie”⁴⁵. Analogicz-

ne sądy jest inny, ale to wcale nie upraszcza sprawy, bo „prawdy” religijne należałoby sprowadzić albo do aspektu pragmatycznego (funkcjonalna skuteczność w życiu jednostek i społeczeństwa), albo ufundować je na jakiejś odmiennej ontologii. W pierwszym przypadku nie byłoby potrzeby mówienia o specyficznej prawdzie religijnej, a w drugim musielibyśmy zaakceptować fundamentalne rozdwojenie w bycie.

⁴¹ Ibidem, s. 122.

⁴² Por. ibidem, s. 123.

⁴³ Cały czas chodzi tu o przypadek wierzącego racjonalisty, który łamie poniekąd zasadę niesprzeczności.

⁴⁴ Zdanie to jest parafrazą Husserlowskiej konstatacji: „Relatywność prawdy pociąga za sobą relatywność istnienia świata” (ibidem, s. 126).

⁴⁵ W tym sensie koncepcja PPrawy narusza zakaz *Ockhamowskiej brzytwy*.

nie: „istnieje życie świadome” jest prawdą w odniesieniu do Ziemi, a „posiada dwa księżyce” – w odniesieniu do Marsa. Nie ma tu żadnej różnicy typów, „namnożenie prawd” jest czysto ilościowe. Jeśli zaś w „prawdzie religijnej” chodzi nie o obiektywny stosunek do rzeczywistości, ale o ludzkie pragnienia, przekonania, przeświadczenia, to nie nazywajmy treści tych ostatnich prawdą – chyba że chcemy mówić o prawdziwości przekonań religijnych jako zgodności ze szczególnym „fragmentem” rzeczywistości – z określonymi treściami psychicznymi (aktualnymi bądź utrwalonymi w języku). Ale w tym wypadku wracamy do sytuacji, w której mamy jedną i tę samą prawdę jako podstawowe pojęcie teoriopoznawcze – prawdę w sensie klasycznym.

Podsumowując powyższe analizy nieco bardziej formalnie: Jeśli P_1 i P_2 to dwie różne idee (gatunki) prawdy (odpowiednio prawda naukowa i „prawda” religijna), a $P_{1,1}$ i $P_{2,1}$ to jakieś poszczególne prawdy przyjęte na gruncie, odpowiednio, P_1 i P_2 , to $P_{1,1}$ i $P_{2,1}$ nie mogą być względem siebie negacjami⁴⁶, bo wtedy w obrębie „prawdy rodzajowej” P (obejmującej gatunki P_1 i P_2) otrzymamy sprzeczność, co narazi nas na przykład na wskazane wyżej zarzuty typu husserlowskiego. Wyjściem z sytuacji jest zupełna niezależność semantyczna $P_{1,1}$ oraz $P_{2,1}$, tj. sytuacja, w której pojęcia używane w jednym z tych sądów są niestosowalne wobec przedmiotu drugiego z nich i *vice versa*; na przykład podzielnosc bez reszty dotyczy liczb, a nie przedmiotów fizycznych, a posiadanie barwy – przedmiotów fizycznych, a nie liczb. Przykładem sądów „niewspółmiernych” w interesującej nas opozycji rozum – wiara (nauka/religia) są na przykład zasada nieoznaczoności Heisenberga oraz dogmat o grzechu pierworodnym. Czy jednak w takim przypadku jest sens wprowadzania P_2 ? Wydaje się, że idea PPrawdy jest filozoficzną reakcją nie na istnienie względnie racjonalnych przekonań religijnych⁴⁷ ani przekonań „niewspółmiernych” z prawdami naukowymi, lecz irracjonalnych przeświadczeń „współmiernych” z tezami racjonalnymi, tj. stanowiącymi ich zaprzeczenie.

PPrawda a jednolity obraz świata

Jednym z filozoficznych powodów sprzeciwu wobec uznania PPrawdy może być rozumienie filozofii, zgodnie z którym celem filozoficznego namysłu nad rzeczywistością jest dostarczenie jednolitego obrazu świata: „jeden i ogół” – jak głosi znane hasło Heglowskie.

⁴⁶ Jak np. zdania: „Śmierć jest nieodwracalnym zjawiskiem biologicznym” i „Chrystus wskrzesił Łazarza”.

⁴⁷ Należą do nich na przykład: człowiek poszukuje (zwykle) Zbawienia, natura ludzka skazona jest złem i in.

Trzeba przy tym powiedzieć, że w historii filozofii dążenie do jednolitości nie zawsze miało charakter czysto spekulatywny. Często dołączały się tu racje praktyczne: polityczne, ekonomiczne, religijne. W artykule *Recepcja platonizmu i arystotelizmu w polskiej filozofii średniowiecznej* Krzysztof Bochenek wskazuje na alternatywę, przed jaką stanął Kościół (po schizmie zachodniej i wobec potęgi tureckiej): liberalne odgraniczenie filozofii od teologii albo „administracyjne” systematyczne „godzenie” obu sfer. „W dążeniu – pisze Bochenek – do jedności ideologicznej Europy wybór padł na drugą orientację”⁴⁸. Także Lukács wspomina o „ideologii podwójnej prawdy” w kontekście kompromisu ekonomiczno-politycznego między tworzącym się w XVII wieku kapitalizmem a monarchią absolutną⁴⁹.

Skoro zdarzają się przypadki niezgodności między ustaleniami nauki czy racjonalnej filozofii a przekonaniami religijnymi, to filozofia – zgodnie z przypisaną jej wyżej funkcją – powinna dostarczyć takiej interpretacji wzajemnej relacji obu tych sfer, która konflikt ten zniesie (często okazuje się jednak, że jest to tylko jego tuszowanie). Są oczywiście rozmaite techniki takiego znoszenia, ale zasadniczo obejmują one trzy drogi: naturalizacji religii (na przykład psychologizm czy socjologizm), spirytualizacji myślenia racjonalnego (rozmaite idealizmy czy „filozofie religijne”) oraz – wybraną na przykład przez św. Tomasza – separacji, tj. wykluczenia niektórych przynajmniej „prawd” jednej dziedziny spod „jurysdykcji” drugiej. Jeśli chodzi o tę trzecią drogę, to jako przykład może posłużyć – z jednej strony – traktowanie przez niektórych komentatorów heliocentrycznej teorii Mikołaja Kopernika jako użytecznej fikcji matematycznej, jako li tylko rozumowej hipotezy (podstawy rachunków etc.)⁵⁰, a nie ontologicznej prawdy o rzeczywistości. Z drugiej zaś strony, mamy rozwiązanie Tomaszowe, zgodnie z którym są takie prawdy wiary, prawdy konieczne do zbawienia, do jakich nie można dojść bez Objawienia (na przykład Tajemnica Trójcy Świętej, Wcielenia, Stworzenia). Tutaj nie wystarczy wiedza przyrodzona i oparta na niej teologia naturalna⁵¹.

⁴⁸ K. Bochenek, *Recepcja platonizmu i arystotelizmu w polskiej filozofii średniowiecznej*, [w:] *Filozofia w kulturach krajów słowiańskich*, red. A. L. Zachariasz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007, s. 208. Niektórzy – na przykład Stefan Swieżawski – skutki takiej odgórnej unifikacji rozpatrują jako negatywne tak dla filozofii, jak i dla samej wiary (ibidem).

⁴⁹ G. Lukács, *Wprowadzenie...*, t. 3, s. 44.

⁵⁰ Tak zresztą – ze względu na brak konkluzywnych świadectw empirycznych – swoją teorię traktował sam Kopernik (B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 607–611. Zob. też: S. Grzybowski, *Mikołaj Kopernik*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 290–294).

⁵¹ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 2002, s. 33–39.

Czy jednak wskazywana tu trzecia droga nie grozi powrotem do PPrawy? Przecież św. Tomasz powiada: „jest niemożliwą rzeczą, aby o tym samym przedmiocie (trzeba – wtrąca Swieżawski – dodać: równocześnie) mieć wiedzę i wiarę”⁵². Przy czym nie ma tu kłopotu, jeśli chodzi o prawdy wiary (konieczne do zbawienia), do których można dojść o własnych siłach przyrodzonych. W takim wypadku nie musimy uznawać koncepcji PPrawy. Mamy tu bowiem „czysto okazjonalną” różnicę ujęcia: jedna i ta sama prawda może jawić się komuś w zależności od okoliczności i „nastrojenia” raz jako prawda rozumu, a raz jako „prawda” (wyznanie) wiary⁵³. Inaczej jest w przypadku „prawd” objawionych nieosiągalnych rozumowo – tutaj bowiem brak jedności metodologicznej (epistemologicznej), a mówiąc ściślej, w przypadku Objawienia brak w ogóle metodologii (jeśli pominąć jakieś specyficzne mistyczne nastroje). Ponadto – wbrew deklarowanej przez Tomasza niesprzeczności między *revelata* („prawdy”, które muszą być objawione) a prawdami rozumowymi⁵⁴ – zachodzi tu zasadnicza niezgodność merytoryczna. Jak bowiem pogodzić na przykład ideę kreacji *ex nihilo* z fundamentalną zasadą przyrodoznawstwa (występującą dziś w postaci zasad zachowania materii-energii oraz pędu): *ex nihilo nihil fit*? W tych przypadkach, w których religia zgadza się z nauką nie ma potrzeby wprowadzania PPrawy; ale tam, gdzie prawdy religijne i rozumowe wzajem sobie przeczą albo są „semantycznie niewspółmierne”⁵⁵, może pojawić się taka pokusa. Wierzący racjonalista nie musi jednak wcale uznawać PPrawy, stając na stanowisku „radykalnej separacji”.

⁵² Ibidem, s. 37. W tym kontekście można przywołać stanowisko Awerroesa dotyczące relacji filozofia – teologia, zgodnie z którym „teologia jest niższym typem spekulacji właśnie dlatego, iż nie jest ani wiarą, ani filozofią, lecz raczej zepsutą formą obydwu” (É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 200, zob. też: ibidem, s. 348).

⁵³ Por: S. Swieżawski, *Święty Tomasz...*, s. 37. Sytuacja taka przypomina mi nieco tę, którą dopuszczał w swej semantyce Gottlob Frege. Jego zdaniem, terminy (w szczególności zdania) posiadają odniesienie (w przypadku zdań – wartość logiczną) bądź nie, w zależności od okoliczności ich wypowiedzenia (sformułowania). Zdania wypowiedziane w zabawie, w literaturze, na teatralnej scenie tracą „siłę asercji” (M. Łągosz, *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregowskiej semantyce zdań*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 112–113). Zdanie tracące „siłę asercji” przestaje być dla Fregego twierdzeniem podlegającym wartościowaniu logicznemu, jest niby-twierdzeniem, literacką fikcją.

⁵⁴ Zdaniem św. Tomasza, prawdy religii, które przekraczają rozum, nie sprzeciwiają mu się. Koncepcję PPrawy Tomasz odrzucał na podstawie jedyności, jedności i doskonałości źródła wszelkiej wiedzy (tak przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej) – Boga. Bóg, zsyłając na drodze łaski pewne „prawdy”, uzupełnia naszą wiedzę przyrodzoną, a nie zmienia jej (zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1988, s. 274).

⁵⁵ Ibidem, s. 7.

Odnośnie zaś dwóch pierwszych sposobów ujednolicania naszych przekonań o rzeczywistości, to nietrudno wyliczyć (co zresztą robiono niejednokrotnie), jak liczne szkody mogą one przynieść tak myśleniu racjonalnemu (nauce), jak i religii⁵⁶. Ogólnie mówiąc: dążenie do jednolitego obrazu świata powoduje, że – wychodząc z pozycji racjonalnych (logika plus empiria) – negujemy religię, sprowadzając ją co najwyżej do rzędu użytecznych fikcji; dając zaś priorytet przekonaniom religijnym, przekraczamy granice myślenia racjonalnego, deformując je tym samym.

Trzeba wreszcie powiedzieć, że wysoce kontrowersyjne jest samo przypisywanie filozofii (bądź postulowanie wobec niej) funkcji dostarczania jednolitego obrazu świata. Według tego wymogu, skoro religia mówi A, a nauka nie-A, to filozofia powinna rozstrzygnąć, czy A czy nie-A. Otóż jest to wymaganie zbyt wygórowane. Sama bowiem filozofia jest rozdzielona na „racjonalną” oraz „nieracjonalną” i od wyboru jednej z tych opcji będzie zależał jej arbitraż w kwestii wiara – rozum. Wszystko zaś, co w tej materii może zrobić filozofia racjonalna, za którą się opowiadam, to określenie granic skuteczności swojej metody. Granicą tą zaś jest – mówiąc najogólniej – niemożliwość uczynienia zadość ludzkiemu pragnieniu zbawienia⁵⁷.

Na początku tego punktu zasugerowałem, że koncepcja PPrawdy kłóci się z tendencją do filozoficznego ujednolicenia obrazu rzeczywistości. W innym jednak sensie na PPrawdę można spojrzeć jako na wyraz dążeń ujednolicających. Otóż – chociaż doświadczenie ludzkie wyraźnie rozpada się na sferę mistyczną (irracjonalną) i racjonalną – używając słowa „prawda” także w odniesieniu do tej pierwszej, próbujemy „odczarować” tę egzystencjalną niejednorodność: mimo „podwójności” cały czas mamy do czynienia z „prawdą”. Jest to oczywiście zabieg czysto zewnętrzny, słowny a niepolegający na jakimś wnikliwym wysiłku interpretacyjnym, a do tego „rozmywający semantycznie” termin „prawdziwy”. Dalej można pytać: po co w ogóle dążyć do jednolitego obrazu świata pojętego tak, jak wyżej? Czy należy w ten metodologicznie wątpliwy sposób „godzić” rozum i wiarę, racjonalizm i mistykę? Przeświadczenia mistyczne nie mogą być prawdami w sensie klasycznej idei prawdy, gdyż ta ostatnia – według metodologii naukowej – domaga się intersubiektywności opartej na racjonalnych kryteriach (obserwacja, eksperyment, dowód); nie może wystarczać jej sama deklaracja co do możliwości istnienia „rzeczywistości” zgodnej z jakimś przekonaniem religij-

⁵⁶ O niektórych aspektach tej szkodliwości pisałem a artykule: *Scjentyistyczne interpretacje religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 3 (39), s. 75–94.

⁵⁷ Może być ono rozmaicie interpretowane, ale zawsze oznacza taki spodziewany czy oczekiwany stan, który „transcenduje” naturalne, przyrodzone relacje człowieka z otaczającym światem.

nym. W klasycznym rozumieniu prawdy chodzi w pierwszym rzędzie o „zgodność” z bytem zastanym⁵⁸, a nie z „bytem” skonstruowanym, wymyślonym, powstałym w rezultacie specyficznych operacji umysłowych, jak abstrakcja, generalizacja etc. Oczywiście, ktoś mógłby przypuścić, że sfera przedmiotów wyobrażeń religijnych też stanowi zastaną rzeczywistość. Tyle tylko, że jedyne „pierwotnie racjonalne”⁵⁹ kryterium konfrontacji naszych przeświadczeń z rzeczywistością – doświadczenie zmysłowe i introspekcja – ma walor tylko w odniesieniu do świata materialnego⁶⁰. Ktoś mógłby zarzucać takiemu stanowisku jednostronność empirycznego punktu widzenia, ale metodologia nauk empirycznych w rzeczy samej nie zna innego. Małgorzata Czarnocka w artykule *Kryteria istnienia w naukach przyrodniczych* rozróżnia dwa główne kryteria istnienia: obserwacyjne („dla każdego rodzaju przedmiotów, jeżeli pewne zdanie o przedmiocie rodzaju *K* jest jednocześnie o b s e r w a c y j n e [podkr. – M. Ł.] i prawdziwe, to przedmiot rodzaju *K* istnieje”⁶¹) oraz eksplanacyjne, które odwołuje się do kryterium obserwacyjnego⁶², co pozwala uznać pierwotność tego ostatniego.

W świetle powyższych uwag można by próbować zakwestionować nie tylko sensowność mówienia o prawdzie w odniesieniu do myślenia religijnego, lecz także – w stosunku do filozofii. Filozofia (na przykład określona ontologia) jest interpretacją świata. Może (i – moim zdaniem – powinna) być to interpretacja racjonalna (uwzględniająca naukowo ustalone fakty i respektująca zasady logiki), ale z natury rzeczy (dążenie do maksymalnej ogólności ujęcia) konstatacje jej wykraczają poza fakty. Przy czym, trzeba tu podkreślić, że wykraczanie to ma w przypadku filozofii inny charakter niż w nauce. Formułowane w naukach prawa przyrody także należy traktować jako swoiste interpretacje świata, uzyskiwane – z punktu widzenia empiryzmu genetycznego – dzięki abstrakcji (idealizacji) i generalizacji. Tym jednak różnią się one od interpretacji filozoficznych, że istnieje w ich przypadku określona procedura powrotu do świata w jego konkretności – konkretyzacja. Jeśli na przykład w prawie swobodnego spadku abstrahujemy od oporu powietrza czy zmienności masy Ziemi, to w konkretnym przypadku możemy uwzględnić pominięte czynniki: uwzględniając opór powietrza, możemy wyjaśnić na przykład, dlaczego piórko spada wolniej niż pióro. Przykłady zresztą

⁵⁸ Chyba że weźmiemy pod uwagę metapoziom.

⁵⁹ Bo wtórnice oczywiście dochodzi procedura dedukcyjna.

⁶⁰ Istnienie zasadniczo innych światów – w tym świata abstrakcyjnych przedmiotów matematycznych – wydaje się wysoce wątpliwe. Matematycy wprawdzie często piszą o takich przedmiotach *explicite*, ale czy nie jest to tylko dogodny sposób wyrażania prawd matematycznych, który z ontologicznego punktu widzenia może być rozpatrywany tylko jako metafora?

⁶¹ M. Czarnocka, *Kryteria istnienia w naukach przyrodniczych* „Studia Filozoficzne” 1985, nr 7 (236), s. 7.

⁶² *Ibidem*, s. 8.

można by tu mnożyć. Inaczej jest z konstatacjami filozoficznymi. Jak skonkretyzujemy – dajmy na to – tezę o nieskończoności czasowej wszechświata? Teza ta nie jest przecież uogólnieniem, dla którego punktem wyjścia były pewne fakty lub teorie w ostatecznym rozrachunku (tj. biorąc rzecz genetycznie) do faktów się odwołujące. Powyższe ustalenia pokazują, że w odniesieniu do filozofii (a w każdym razie w odniesieniu do wielu jej specyficznych ustaleń) o prawdzie możemy mówić tylko w sensie warunkowym: „jeśli-to”. I tej formuły powinna trzymać się filozofia racjonalna. Ponieważ zaś przekonania religijne formułowane są zwykle jako sądy kategoryczne, o prawdzie religijnej nie może być mowy nawet w tym ograniczonym epistemologicznym sensie, a jedynie w sensie metaforycznym (do którego zaliczam na przykład rozumienie ontologiczne: „zgodność bytu z Intellektem”).

Rozłączności dziedzin nauki i religii

Zastanówmy się jeszcze, jakie kryteria powinna spełniać – jeśli zgodzić się na stosowanie tego terminu wobec przeświadczeń religijnych – „prawda” religijna (Prawda⁶³). Czym zatem Prawda różni się od innych przekonań nieracjonalnych lub irracjonalnych, które – z racjonalnego punktu widzenia – odrzuca się jako fałszywe lub niedorzeczne? Otóż przekonanie, które zalicza się do Prawdy, jest społecznie akceptowane i utrwalone w praktyce społecznej, słowem: stanowi integralną część świadomości społecznej jakiejś grupy ludzkiej. Z takim przekonaniem łączy się też zwykle silne zaangażowanie emocjonalne żywiących je ludzi, które jest pochodną przeświadczenia o jego wysokiej wartości etycznej lub eschatologicznej (soteriologicznej). Zgodnie z powyższym, Prawdę można by określić jako „zgodność” z utrwalonymi w praktyce społecznej przeświadczeniami, skierowanymi na realizację moralnego dobra⁶⁴, a w ostatecznej instancji – na osiągnięcie Zbawienia. Przez Zbawienie rozumie się zaś zwykle (a w każdym razie w kręgu kultury judeochrześcijańskiej) zachowanie nieograniczonej indywidualnej egzystencji, pozbawionej zasadniczego zła moralnego oraz cierpienia

⁶³ Termin „Prawda” w odniesieniu do przekonań religijnych piszę z dużej litery, by podkreślić jego nieepistemologiczny, metaforyczny charakter.

⁶⁴ Abstrahuję tu od względności dobra w odniesieniu do różnych społeczności i epok historycznych. W każdym razie „prawdziwe” przeświadczenia nie(ir)racjonalne powinny być zorientowane na dobro w sensie uniwersalnym, a nie jedynie partykularnym. Przeświadczenie nazistów o „wyższości rasy” było niewątpliwie ugruntowane społecznie (stąd ich sukces polityczny), nie spełniało jednakże warunku uniwersalizmu. Tę ostatnią dobitnie wypowiada na przykład *Pismo Święte Nowego Testamentu* w słowach: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal. 28).

psychicznego i fizycznego. „Prawda” religijna ma zatem praktyczny, „życzeniowy”, intencjonalny charakter i jako taka zasadniczo odróżnia się od teoretycznej, „rzeczowej”, obiektywnej klasycznej idei prawdy.

Ale różnica między prawdą naukową (czy zdroworozsądkową) a Prawdą nie sprowadza się tylko do wskazanych wyżej opozycji: teoretyczne – praktyczne, „rzeczowe” – „życzeniowe”, obiektywne – intencjonalne. Równie wyraźnie rysuje się ona w świetle przeciwstawienia racjonalne – irracjonalne. Wiele bowiem momentów Prawdy pozostaje w ewidentnej niezgodzie z naukowo ustalonymi faktami lub logiką. W tym momencie znów powraca wątek wierzącego racjonalisty. Czy jego postawa jest irracjonalna? W świetle przyjętego wyżej określenia irracjonalizmu, należałoby uznać, że tak. Być może jednak sensowna byłaby taka modyfikacja pojęcia irracjonalizmu, zgodnie z którą niezgodność przekonań z ugruntowanymi ustaleniami naukowymi byłaby jedynie warunkiem koniecznym postawy irracjonalnej. Warunek zaś dostateczny tworzony byłby dopiero przez kontekst, w jakim przyjmujemy poglądy niezgodne z naukowym obrazem świata. W tym sensie irracjonalistą byłby ten, kto, deklarując naukowość (a więc w „kontekście teoretycznym”), uznawałby za prawdziwe tezy niezgodne z naukami o faktach lub z logiką⁶⁵. Według tego rozumienia, racjonalista może posiadać i głosić przekonania niezgodne z faktami lub z logiką. Nie ma w tym sprzeczności dopóty, dopóki dzieje się to poza kontekstem poznawczym, a jedynie z praktycznym nastawieniem na dobro i Zbawienie. Jednakże jeśli tak postawić sprawę, to nie ma po co wprowadzać epistemologii „dwóch prawd”, bo to przynosi niepotrzebny zamęt „semantyczny”.

PPrawda jako wewnętrzny problem metodologii nauki

Kończąc, chciałbym zauważyć jeszcze, że idea PPrawdy może być wiązana nie tylko z eksponowaną w tym artykule opozycją nauki i religii, lecz także z samym myśleniem naukowym. Przesłanką do prób jej wprowadzenia w obrębie epistemologii czy metodologii nauk empirycznych może być Quine’owska koncepcja niezdeteminowania teorii naukowych przez dane empiryczne. Quine wyraża ją w taki na przykład sposób: „Różne globalne teorie świata, nawet wzajemnie niezgodne logicznie, mogą być empirycznie równoważne – to znaczy takie same pod względem treści empirycznej”⁶⁶. Ponieważ zaś za różnicami logicznymi kryją się często także różnice ontologiczne, można powiedzieć, że teorie zakładają-

⁶⁵ Na przykład: tezę o istnieniu *perpetum mobile*, tezę o możliwości zbudowania w warunkach ziemskich efektywnego silnika grawitacyjnego czy negację ewolucjonizmu.

⁶⁶ W. V. O. Quine, *Trzy niezdeteminowania*, tłum. B. Stanosz, [w:] *Filozofia języka. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór i wstęp B. Stanosz, Spacja – Aletheia, Warszawa 1993, s. 136.

ce istnienie różnych przedmiotów mogą być empirycznie równoważne (ich moc wyjaśniająca może być identyczna)⁶⁷. Inaczej mówiąc: empirycznie równoważne teorie mogą zawierać nieredukowalne do siebie terminy teoretyczne, na przykład jedne kosmologie zakładają skończoność, inne – nieskończoność wszechświata w aspekcie czasowym lub przestrzennym⁶⁸. Inny przykład, jaki podaje Quine: teorie, z których jedna zakłada nieskończoną przestrzeń, w której ciała sztywne poruszają się, nie zmieniając rozmiarów, a druga – skończoną przestrzeń sferyczną, w której ciała sztywne kurczą się jednolicie podczas oddalania od jej środka⁶⁹.

Czy jednak taki metodologiczny stan rzeczy ucieleśnia ideę PPrawy? Wydaje się, że nie jest to interpretacja konieczna. Można by bowiem na przykład za prawdziwe uznać jedynie „wspólne elementy” obu teorii, a zdania zawierające nieredukowalne (i luźno związane z doświadczeniem) terminy teoretyczne potraktować jako niepodlegające kwalifikacji prawdziwościowej⁷⁰ lub – jak za Davidsonem zaproponował Quine – zastąpić będące kością niezgody nieempiryczne terminy teoretyczne jednej teorii przez terminy drugiej i w ten sposób usunąć niezgodność⁷¹. Chociaż trzeba przyznać, że jest to zabieg dosyć arbitralny (*ad hoc*) i przeto nieprzekonywający⁷².

Inna możliwość to pragmatyczne podejście do wyboru jednej z równoważnych empirycznie teorii i uznanie za prawdziwą teorii prostszej – w sensie założeń egzystencjalnych, jakie one czynią. Tyle tylko, że takie podejście niesie za sobą niebezpieczeństwo zignorowania prawdy, gdyż „zasada ekonomii” jest wtórna i powinna być podporządkowana wymogowi prawdziwości⁷³. Słowem: tak czy inaczej rozumiana prostota nie przesądza bezpośrednio o prawdziwości teorii⁷⁴. Ponadto w sytuacji „równosilnych” założeń egzystencjalnych (teorie „równie eleganckie”) kryterium pragmatyczne jest bezradne.

Quine rozważa także i taką możliwość, aby obie konkurencyjne teorie połączyć w jedną całość o części centralnej – wspólnej obu teoriom – oraz niecentralnej, w której znajdują się terminy niezgodne, lecz zarazem redundantne z em-

⁶⁷ Pisze o tym na przykład Cezary Karolczak w niepublikowanej jeszcze rozprawie doktorskiej pt. *Logiczne podstawy epistemologii W. V. O. Quine'a*. Zob. też: T. Rzepiński, *Problem niedookreślenia teorii przez dane doświadczenia*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

⁶⁸ C. Karolczak, *Logiczne podstawy...*

⁶⁹ W. V. O. Quine, *Trzy niezdecydowania*, s. 136.

⁷⁰ Wyjście takie wprost rozważa Quine (ibidem, s. 137).

⁷¹ Ibidem.

⁷² Nie mówiąc już o innych wątpliwościach w tym względzie.

⁷³ Pisał o tym na przykład Edmund Husserl w *Badaniach logicznych*, t. 1, s. 205–208.

⁷⁴ Zob. M. Łagosz, *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 137–148.

pirycznego punktu widzenia⁷⁵. W ten sposób zamiast PPrawy mamy TTeorię (podwójną teorię) i – jak pisze sam Quine – sytuacja taka „obraża [...] jednak bliższy uczonym ideał ekonomii i empirystyczne standardy sensowności”⁷⁶. Trudnością tego rozwiązania jest też to, że „niecentralne” terminy obu łączonych teorii mogą się wykluczać (jak w przypadku „skończony” i „nieskończony”), a to dla racjonalisty jest raczej niedopuszczalne – chyba że nieco „po heglowsku” uznamy, że całościowy adekwatny teoretyczny obraz rzeczywistości zakłada współistnienie tez i antytez jako momentów uchwytujących istotne aspekty bytu (?). Można się zgodzić, że „spójny, całościowy system świata pozostaje naukowym i filozoficznym ideałem”⁷⁷, ale już nie z tym, że „wszystkie spośród wielości dróg, które do niego prowadzą, można uznać za prawdziwe”⁷⁸. Co innego bowiem uzupełniające się teorie o ograniczonym zasięgu, a co innego – teorie globalne niezgodne co do podstawowych założeń ontologicznych.

Najważniejsza jednak wątpliwość wobec „metodologicznej PPrawy” wpływa z możliwości zakwestionowania faktycznego istnienia dwóch różnych teorii naukowych o tych samych treściach empirycznych. Najczęściej podaje się przykłady z dziedzin bliskich filozofii, jak kosmologia, gdyż tam występują terminy „programowo” nieempiryczne, jak np. „skończony (nieskończony)” w odniesieniu do wszechświata. Quine pisze w tym kontekście: „Jeśli dwie teorie są empirycznie równoważne, to każde zdanie wynikające z jednej z nich, a kwestionowane przez drugą, zawiera pewien termin teoretyczny luźno związany z kryteriami empirycznymi”⁷⁹. Jako egzemplifikacje równoważności empirycznej podaje się też sztuczne konstrukcje logiczne: do jednej z dwóch empirycznie równoważnych teorii dołączamy dowolną liczbę zdań niemających wpływu na jej konsekwencje empiryczne: aksjomaty logiczne, teoriomnogościowe itp.⁸⁰ Jeśli jednak weźmiemy na przykład dwie teorie fizyczne, z których jedna interpretuje najbardziej elementarne cząstki jako punkty (ujęcie standardowe), a druga jako linki-pętle (teoria superstrun)⁸¹, to przecież nie jest tak, że wszystkie empiryczne konsekwencje obu tych teorii są identyczne. Przecież różnica geometryczna punkt – linia (pętla) musi mieć jakąś interpretację fizyczną⁸², różnica fizyczna zaś

⁷⁵ W. V. O. Quine, *Trzy niezdeterminowania*, s. 137.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem, s. 138.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, s. 136.

⁸⁰ C. Karolczak, *Logiczne podstawy...*

⁸¹ Zob. np. J. D. Barrow, *Początek wszechświata*, tłum. S. Bajtlik, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1995, s. 161.

⁸² W przeciwnym razie terminy „punkt” i „linia” w kontekście tych teorii – traktowanych przecież jako empiryczne – byłyby synonimami.

powinna objawiać się także na poziomie empirycznym. I rzeczywiście, uczeni utrzymują, że w stosunkowo niskich temperaturach pętle kurczą się i zachowują jak punkty. Opis punktowy zawodzi jednakże w bardzo wysokich temperaturach, prowadząc do nonsensownych rezultatów⁸³, a zatem teorie te nie mają identycznej treści empirycznej.

Wydaje się, że utrzymywanie w nauce empirycznej dwóch „różnych” teorii o tej samej treści empirycznej łamałoby zakaz Ockhama, a ponadto przeczyłoby samej istocie empiryczności nauki; z definicji bowiem wypływa w tym wypadku, że dwie teorie o tej samej treści empirycznej są jedną i tą samą teorią.

Jeśli chodzi zaś o nauki dedukcyjne, to realizacji idei PPrawy można by dopatrywać się chociażby w istnieniu tzw. geometrii nieeuklidesowych. Niezależność piątego aksjomatu (postulatu) Euklidesa od pozostałych aksjomatów jego geometrii, pozwala na zastąpienie go pewnymi jego negacjami, w wyniku czego uzyskujemy alternatywne systemy geometrii (geometrię Bernharda Riemanna oraz Nikołaja Łobaczewskiego), które z matematycznego punktu widzenia są „równie dobre”. Analogicznie rzecz ma się z fundamentalnym aksjomatem teoriomnogościowym – aksjomatem wyboru, którego przyjęcie bądź odrzucenie skutkuje otrzymaniem różnych systemów matematyki. Czy jednak teorie matematyczne powstające z danej przez zastąpienie w niej pewnego aksjomatu niezależnego jakąś jego negacją można potraktować jako „multiplikację” prawdy? Otóż nie. Teorie matematyczne wzięte same w sobie, tj. bez interpretacji fizycznej, są abstrakcjami „wyższego piętra”, od których wymaga się niesprzeczności. Jeżeli niesprzeczność przyjmujemy za kryterium prawdziwości, to teorie alternatywne do danych będą – jako niesprzeczne – prawdziwe dokładnie w takim samym sensie, jak teorie wyjściowe. Jeśli jednak trzymać się klasycznej, korespondencyjnej idei prawdy, to można uznać, że niezinterpretowane fizycznie teorie matematyczne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, gdyż spełniają jedynie warunek konieczny bycia prawdziwym – niesprzeczność. W przypadku zaś gdy nadamy niezgodnym teoriom matematycznym (na przykład geometriom) interpretację fizyczną, to może się okazać, że otrzymane w ten sposób opisy rzeczywistości są zarazem prawdziwe. Nie oznacza to jednak w żadnym wypadku podwójnej prawdy, gdyż są one prawdziwe dokładnie w tym samym sensie – tyle tylko że dotyczą różnych aspektów świata fizycznego: na przykład do opisu rejonów kosmosu, w których gęstość materii przekracza „gęstość krytyczną” lepiej nadaje się teoria stosująca eliptyczną geometrię Riemanna⁸⁴ niż – „płaską” geometrię Euklidesa czy hiperboliczną geometrię

⁸³ Ibidem, s. 162.

⁸⁴ Którą zresztą wykorzystał w ogólnej teorii względności Albert Einstein.

Łobaczewskiego. Ta ostatnia zaś pozwala opisać skuteczniej obszary o niższej niż krytyczna gęstości materii.

* * *

Przeanalizowawszy niektóre „transcendentne” (nauka – religia) oraz „immanentne” (wewnętrzne, metodologiczne) przesłanki wprowadzenia koncepcji Pprawdy, przychyliam się do tezy, iż nie ma dobrych podstaw dla utrzymania tej teorii. Sądzę, że należy zgodzić się w tym względzie z György Lukácsem, który koncepcję Pprawdy słusznie nazywa próbą „uchylenia się [...] od wyciągnięcia ostatecznych wniosków, do jakich prowadzi konsekwentnie naukowe rozpatrywanie świata”⁸⁵.

Przy czym, nie chodzi tutaj o to, żeby ludzie nie nazywali swoich przekonań religijnych Prawdami (bo jakże mieliby je nazywać, skoro w nie wierzą), a jedynie o to, że nie ma dobrych racji przemawiających za uznaniem Pprawdy jako teorii epistemologicznej.

Problem of Double Truth

In this article I consider the problem of „double truth” in context of opposition *belief (religion) – reason (science)*. I try to establish the sense of such categories, as: rational, non-rational, irrational. The case of the believing rationalist interests me here particularly. I undertake the question of „double truth” as an immanent problem of the methodology of sciences too. I analyse O. V. W. Quine’s thesis about non-determination of scientific theory by facts.

⁸⁵ G. Lukács, *Wprowadzenie...*, t. 3: *Prolegomena*, tłum. Warszawa 1985, s. 46.

głównie historyczny i filozoficzny, a nie matematyczny. Wskazywał, że w matematyce nie ma żadnych odkryć, jak punkty, linie, powierzchnie, ciała, które w rzeczywistości nie istnieją, a jedynie są konstrukcjami umysłowymi.

Wskazywał, że matematyka jest językiem, który służy do opisywania rzeczywistości, ale nie do jej odkrywania. Wskazywał, że matematyka jest językiem, który służy do opisywania rzeczywistości, ale nie do jej odkrywania. Wskazywał, że matematyka jest językiem, który służy do opisywania rzeczywistości, ale nie do jej odkrywania.

Problem ostateczny

Wskazywał, że matematyka jest językiem, który służy do opisywania rzeczywistości, ale nie do jej odkrywania. Wskazywał, że matematyka jest językiem, który służy do opisywania rzeczywistości, ale nie do jej odkrywania. Wskazywał, że matematyka jest językiem, który służy do opisywania rzeczywistości, ale nie do jej odkrywania.

¹ Ibidem, s. 112.

² Książka, którą czytałem, to „Przewodny przewodnik” przez Alana Turinga.

Stanisław Janeczek

Źródła logiki Jana Śniadeckiego Podręczniki Paula Mako i Karla Scherffera

(Wydział Filozofii KUL, 6 III 2007 r.)

W najobszerniejszej i najgruntowniejszej dotąd rozprawie na temat dziejów logiki w szkołach Komisji Edukacji Narodowej (KEN) Tadeusz Kwiatkowski przeciwstawia dydaktykę logiki Jan Śniadeckiego z roku szkolnego 1777/1778 w Szkołach Nowodworskich (krakowska szkoła ogólnokształcąca pozostająca pod nadzorem Uniwersytetu Krakowskiego) praktyce pedagogicznej nauczycieli wywodzących się ze szkolnictwa przed powstaniem KEN¹. Wykorzystywali oni liczne podręczniki należące do tzw. *philosophia recentiorum*, która zespałała dokonania tradycyjnej logiki z osiągnięciami filozofii nowożytnej². Śniadecki

¹ T. Kwiatkowski, *Logika w programie szkół Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] *Ze studiów nad Komisją Edukacji Narodowej i szkolnictwem na Lubelszczyźnie. Rozprawy i artykuły*, red. J. Dobrzański, A. Koprukowniak, UMSC, Lublin 1973, s. 167–223, zwłaszcza s. 204–215. Por. S. Janeczek, *Jeszcze raz o dydaktyce logiki w oświacie Komisji Edukacji Narodowej. Ujęcie É. B. de Condillaca a przepisy i praktyka szkolna*, [w:] Tom poświęcony prof. Nieznańskiemu (w druku); T. Czeżowski, *Kilka danych o dziejach logiki w pracach Komisji Edukacji Narodowej*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 2, s. 213–227; D. Kozówna, *Miejsce logiki Condillaca w systemie unowocześniania treści i metod nauczania przez KEN*, [w:] *Komisja Edukacji Narodowej, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1972, Seria I. Nauki humanistyczno-społeczne*, z. 88, s. 111–125; G. Kotlarski, *Przegląd osiągnięć logiki Oświecenia w Polsce*, [w:] *Studia z historii filozofii*, red. J. Such, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1975, s. 75–99.

² Zob. S. Janeczek, *Logika a teoria poznania. Podręczniki logiki w Polsce w dobie reform oświeceniowych na tle europejskim*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1996, nr 41, s. 75–104; idem, *Koncepcja dydaktyki logiki w ujęciu Jeana Alexisa Borrelly'ego na tle oświeceniowych reform szkolnych*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2006, nr 50-51, s. 121–125; idem, *Koncepcja dydaktyki logiki w ujęciu Jeana Alexisa Borrelly'ego*, [w:] *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, t. 2, Ignatianum, Kraków 2005, s. 146–163; idem, *Z dziejów dydaktyki logiki w szkołach Komisji Edukacji Narodowej. Claude Buffier SJ*, „Roczniki Filozoficzne” (w druku). Por. idem, *Czym była oświeceniowa „philosophia recentiorum”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 1, s. 115–128. Na temat uwarunkowań nowożytnych przekształceń w zakresie koncepcji logiki zob. idem, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

jednak nie tylko deklaruje wykorzystanie podręczników z tej tradycji, ale choćby analiza pierwszych kilkunastu stron rękopiśmiennego zapisu tych wykładów – dodajmy, nieznanego Kwiatkowskiemu, który posługuje się tylko skrótowym raportem Śniadeckiego – wskazuje, że wykorzystywał on czy wręcz przepisywał fragmenty tych podręczników³. Należy jednak podkreślić, że te przejawy zachowawczej postawy są zgodne z literą rozporządzeń KEN, gdyż *Przepis Komisji Edukacji Narodowej na szkoły wojewódzkie z 1774 roku* jedynie ogólnikowo zaleca lekturę pism Johna Locke'a i późniejszego autora logiki dla szkół KEN – Étienne Condillaca⁴, gdy wprost wskazuje eklektyczne podręczniki logiki autorstwa jezuity Clauda Buffiera⁵, Jeana Le Clerca⁶ i Antonio Genovesiego⁷. Do tego zestawu Hugo Kołłątaj, „delegat” KEN do reformy Uniwersytetu Krakowskiego, a przy okazji owych Szkół Nowodworskich, doda tzw. *Logikę z Port-Royal* Antoine Arnaulda i Pierre Nicole'a⁸. Nic więc dziwnego, że Śniadecki w raporcie ze wspomnianych wykładów deklaruje posługiwanie się ujęciem Genovesiego, zalecanym przez *Przepis*, oraz *Logikę z Port-Royal*, przepisaną przez Kołłątaja.

³ J. Śniadecki, *Triplex cogitandi ratio cum methodo ab erroribus vindicata, logico-criticis regulis instructa, exemplis lectissimis adumbrata amoeniorum iuxta litterarum, atque civilis societatis usibus accommodata, quam M. Joannes Baptista Vladislaus Śniadecki Philosophiae Doctor, matheseos atque in scholis palatinis Cracoviensibus logicae Professor iuvenibus suis tenendam Anno Aerae Vulgaris MDCCLXXVII proposuit* (Centralna Narodowa Biblioteka Ukrainiejskiej Akademii Nauk w Kijowie – rkps I 6318).

⁴ W przypisie zaznacza *Przepis*: „Do logiki Komisja zaleca czytanie logiki p. Buffier, p. Clerc, Antonii Genuensis *Elementa Artis Logico-Criticae*, dzieła Loka i Condillac”. Cyt. za: *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, wyd. J. Lewicki, M. Arct, Kraków 1925, s. 32–34.

⁵ C. Buffier, *Traité des premieres veritez, et de la source de nos jugements*, [w:] *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples, pour former la langage, l'esprit et le coeur dans l'usage ordinaire de la vie*, Paris 1732, s. 553–744; *Traité des premieres veritez de conséquence, ou les principes du raisonnement*, [w:] *ibidem*, s. 745–892.

⁶ J. Le Clerc, *Logica sive ars ratiocinandi. Logica, Ontologia, Pneumatologia*, t. 1–2, Amstelodami 1692 [drugi tom, który obejmuje ontologię i pneumatologię ma własny podtytuł]; w 1715 roku ukazało się w Londynie już piąte wydanie (jednotomowe).

⁷ A. Genovesi, *Elementorum artis logico-criticae libri V*, Venetiae 1745; Varsaviae 1771; skrótem tej pozycji przeznaczonym do dydaktyki są: *Institutiones logicae in usum tironum scriptae*, Neapoli 1752; idem, *La Logica per gli giovanetti*, Bassano 1766.

⁸ A. Arnauld. P. Nicole, *La logique, ou l'art de penser contenat, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelle propres à former le jugement, par le Sieur le Bon*, Paris 1662 (polskie wydanie: *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Romahnowa, PWN, Warszawa 1958). Zob. *Wyłożenie nauk dla szkół nowodworskich krakowskich podług przepisu Prześwietnej Komisji nad Edukacją narodową w tabeli (na szkoły wojewódzkie) ułożonego*, Kraków 1777. Cyt. za: *Książka pamiątkowa ku uczczeniu trzechsetletniej rocznicy założenia Gimnazjum Św. Anny w Krakowie*, Kraków 1888 s. 81–93.

Co więcej, wymienia także inne podręczniki autorstwa tym razem jezuitów Paula Mako de Kerck-Gede⁹ i Karla Scherffera¹⁰ oraz pijarów Antonína (Floriana) Dalhama¹¹ i Kazimierza Narbutta¹². Co do ostatniego ujęcia, stwierdza się niejednokrotnie, że KEN musiała uznać je za zbyt tradycyjne, skoro zamówiła podręcznik u Condillaca¹³. Należy dodać, że Śniadecki, który, podobnie jak organy programowe KEN, postulował związanie dydaktyki logiki z praktyką życiową, deklarował wykorzystanie także dzieła Gasparda Réal de Curbana, znanego już zreformowanym polskim szkołom jezuickim, użytecznego zapewne w kwestii zastosowań logiki do życia moralno-społecznego, gdyż obejmuje ono problematykę prawa naturalnego z odniesieniami społecznymi, politycznymi, gospodarczymi i w zakresie prawa kanonicznego, szczególnie w zakresie relacji Kościół – państwo¹⁴. Podobnie rzecz ma się z moralizującym wprowadzeniem do życia chrześcijańskiego *De l'Empire de la Raison sur les Passions*, stanowiącym jedną z części pracy belgijskiego jezuita Nicolasa Caussin, *La Cour Sainte*¹⁵.

Rola Śniadeckiego w reformie Uniwersytetu Krakowskiego (był bowiem jego sekretarzem w dobie reform przeprowadzanych przez rektora Kołłątaja) nakazuje – nim zostanie poddany pogłębionej analizie sam wspomniany rękopis – przyrzeć się niektórym przynajmniej pozycjom wykorzystywanym w trakcie jego pierwszej działalności pedagogicznej¹⁶. Swoistym papierkiem lakmusowym może być przedstawienie wspomnianych wyżej dwóch ujęć z kręgu szkolnictwa jezuickiego, które w historiografii oświaty uchodzi powszechnie za najbardziej konserwatywne¹⁷.

⁹ P. Mako de Kerck-Gede, *Compendiaria logicae institutio*, Wien 1760, 1773.

¹⁰ K. Scherffer, *Institutiones logicae conscriptae in usum suorum D.D. auditorium*, Viennae 1753.

¹¹ A. Dalham, *De ratione recte cogitandi, loquendi et intelligendi libri III. In quibus praecipua logicae, criticae et hermeneuticae capita illustrantur*, August. Vind. 1762.

¹² K. Narbutt, *Logika, czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka, według której każdy ma we wszystkim prawdy dochodzić i strzedz się fałszu*, Wilno 1769.

¹³ T. Kotarbiński, *Wstęp*, [w:] É. B. de Condillac, *Logika, czyli pierwsze zasady sztuki myślenia*, tłum. J. Znosko, PWN, Warszawa 1952, s. X; J. Lubieniecka, *Towarzystwo do Ksiąg Elementarnych*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1960, s. 156.

¹⁴ G. Réal de Curban, *La science du gouvernement, ouvrage de morale, de droit et de politique*, t. 1–8, Aix-la-Chapelle 1761–1765.

¹⁵ N. Caussin, *La Cour Sainte*, t. 1, cz. 3, *De l'Empire de la Raison sur les Passions*. Paris 1653 (*La Cour Sainte* wychodzi przynajmniej od roku 1624).

¹⁶ Logikę Arnaulda i Nicole omówiłem w *Logika czy epistemologia?* (s. 279–306), a ujęciu Narbutta poświęcono nawet wnikliwie napisaną książkę: O. Narbutt, *O pierwszym polskim podręczniku logiki. Z rozważań nad filozofią Oświecenia*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1958.

¹⁷ Zarówno w Austrii, jak też we Francji za bardziej postępowe uchodzą szkoły prowadzone przez pijarów, benedyktynów i oratorianów. Zob. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

Paul Mako de Kerck-Gede (właśc. Pál Makó) to wieloletni wykładowca na terenie dzisiejszej Austrii, Węgier i Słowacji, m.in. w Trnawie, wiedeńskim elitarnym kolegium Teresianum, a po kasacie jezuitów dyrektor wydziału filozoficznego w Ofen. Wszędzie kształtował ducha rzetelnej kultury naukowej, gdyż, wolny od uprzedzeń, potrafił asymilować refleksyjnie nowe idee, przez co zyskał szacunek współczesnych mu uczonych, z którymi prowadził bogatą korespondencję. Świadectwem tej postawy są stojące na europejskim poziomie podręczniki¹⁸, które wykorzystywano także w polskim szkolnictwie jezuickim¹⁹ i bardzo często w szkołach Komisji Edukacji Narodowej²⁰. W twórczości Mako widzi się także tylko przejaw dbałości o zachowanie zgodności filozofii z wymogami doktryny chrześcijańskiej, ale też wyraźnej postawy apologetycznej skierowanej wobec narastających w oświeceniu prądów z nią niezgodnych²¹. Z kolei Risse zalicza go do „scholastycznych eklektyków”, akcentując wszakże, że logika Mako ma

¹⁸ Mako opublikował m.in.: *Compendiaria logicae institutio*, np. Vindobonae 1760; *Compendiaria metaphysicae institutio*, np. Vindobonae 1760, Venetiis 1784 (logikę i metafizykę drukowano wielokrotnie razem lub osobno jednak z własnymi stronami tytułowi np. w 1760, 1773); *Compendiaria physicae institutio*, t. 1–2, Vindobonae 1762–1763 (drugie wydanie 1766); *Dissertatio physica de natura et radiis fulguris. de proprietatibus tonitru et mediis contra ictum fulminis*, Vindobonae 1772; *Dissertatio physica de natura et remediis fulminum*, Görz 1773 (niemieckie wydanie: *Physikalische Abhandlung von den Eigenschaften des Donners und den Mitteln wider das Einschlagen*, tłum. J. von Retzer, Wien 1772, 1775, 1778); *Sätze aus dem Gleichgewicht der Körper, aus Maschinenlehre und aus dem Wasserbau*, Wien 1773; *Physikalische Abhandlungen vom Nordlichte*, Wien 1773, 1775; *Compendiaria matheseos institutio, algebra et geometria partes II*, Vindobonae 1764, 1781; *Calculi differentialis et integralis institutio*, Vindobonae 1768 (podręcznik rachunku różniczkowego), *Dissertatio de figura telluris*, Olmütz 1767; *De arithmetiis et geometricis aequationum resolutionibus*, Vindobonae 1770; *Institutiones arithmeticae in usum gymnasiarum et scholarum grammaticarum per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*, Buda 1777–1778 (drukowane aż po r. 1841); *Elementa geometriae practicae in usum gymnasiarum et scholarum grammaticarum per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*, Buda 1778; *Elementa matheseos purae in usum gymnasiarum et scholarum grammaticarum per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*, Buda 1778. Zob. F. Lackner, *Die Jesuitenprofessoren an der philosophischen Fakultät der Wiener Universität (1712–1773)*, t. 2, Wien 1976, s. 300–303.

¹⁹ Np. w warszawskim Collegium Nobilium ujęcie filozofii Mako było oficjalnym podręcznikiem do roku 1760, cenionym za jasność i zwięzłość wykładu i piękny język (S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933, s. 337).

²⁰ *Komisja Edukacji Narodowej i jej szkoły w Koronie 1773–1794*, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1901–1915, z. 1, s. 29; z. 3, s. 116; z. 4, s. 46; z. 5, s. 22, 43, 55, 61; z. 7, s. 155; z. 8, s. 35, 58, 62, 68, 71; z. 24, s. 102.

²¹ B. Jansen, *Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts*, Fulda 1938, s. 20.

„w pełni teoriopoznawczy charakter”, bowiem jej zadaniem ma być umożliwienie „umysłowi wgląd w prawdę przez prawe myślenie”²².

Mako w *Compendiaria logicae institutio*, jak większość autorów ówczesnych podręczników logiki, podtrzymuje analizę trzech operacji poznawczych, których efektem jest pojęcie, sąd i rozumowanie, a jednocześnie rozbudowuje szeroko pojętą epistemologię obejmującą zagadnienia z zakresu teorii poznania i metodologii nauk. W sposób pierwszorzędny logika jest narzędziem filozofii, bowiem jako *ars* czy *disciplina* określa słuszne zasady poznania²³. Śladem ujęć tradycyjnych jest też Mako zwolennikiem harmonijnego ułożenia relacji między tzw. logiką naturalną i sztuczną. Wbrew nowożytnym ujęciom eksponującym znaczenie naturalnego wyposażenia logicznego (co prowadziło w praktyce do lekceważenia logiki, ograniczając się w przypadku Kartezjusza do rozważań o metodzie, zaś w przypadku Locke’a eksponując znaczenie psychologii poznania)²⁴, dostrzega bowiem znaczenie logiki dla wydoskonalenia tego wyposażenia²⁵. Koresponduje to znakomicie z równowagą charakterystyczną dla ujęć drugiej scholastyki, np. dla podręcznika logiki Szymona Stanisława Makowskiego, profesora Akademii Krakowskiej, który nazywał logikę naturalną „niedoskonałą i początkową”, natomiast logikę sztuczną, określaną jako doskonałą, uważał za niezbędne jej wydoskonalenie w formie cnoty czy sprawności, umożliwiające rozumowanie w sposób „łatwy i doskonały”²⁶. Nic więc dziwnego, że najbliższe węgierskiemu jezucie jest wyważone, choć eklektyczne stanowisko Christiana Wolffa, który, eksponując śladem tradycji kartezjańskiej znaczenie metody matematycznej, nie lekcewał bynajmniej logiki, formułując jej wersję nie-

²² W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, t. 2: 1640–1780, Stuttgart 1970, s. 368–369.

²³ „Philosophia rationis usum requirit: eget ergo arte, seu disciplina quadam, quae recte cogitandi praecepta suppeditat: haec vero logica vel dialectica dicitur, nec tam pars, quam instrumentum Philosophiae adpellari potest” (P. Mako, *Compendiaria logicae institutio quam in usum candidatorum philosophiae elucubratus est*, Vindobonae 1765, s. 6–7). „Mentis autem nomine, cuius actiones conformare logica docet, vim illam nobis insitam intelligo, qua res quasuis tamquam praesentes contemplantur, iudiciaque et ratiocinationes conteximus” (ibidem, s. 8).

²⁴ Zob. S. Janeczek, *Logika czy epistemologia?...*, s. 178–198, 434–455.

²⁵ „Logica adeo artificiosa iisdem, quibus naturalis, regulis utitur; eas tamen clare, atque explicate proponit: tantum itaque naturali antecellit, quantum distincta, solida cognitio confusam, et obscuram superat” (P. Mako, *Compendiaria logicae institutio*, Vindobonae 1765, s. 8).

²⁶ „Sic universaliter sumpta definitur tali modo: logica est scientia speculativa entium rationis, quae ad definiendum, dividendum, et argumentandum instituta sunt... Suppono praeterea ex Aristotele (lib. I Elench., cap. 1 et 8). Logicam dividi in naturalem, et artificialem. naturalis, seu imperfecta, et inchoata, est ipsum naturale lumen nobis congenitum, dictans modum recte apprehendendi, iudicandi et discurrendi, sive istud lumen naturale, sit nuda potentia intellectiva, sive cum habitu principiorum, quae sunt naturaliter nota, quia teste S. Thoma (I, 2dae, quaest. 63, art. 1)

miecką i łacińską²⁷. To śladem tej ostatniej Mako wyróżnia dwie części logiki: teoretyczną i praktyczną, a więc określającą normatywnie przymioty poznania ludzkiego, a następnie przyporządkowującą je rozmaitym rodzajom poznania. Mako bowiem, za profesorem z Halle, eklektycznie godzi poznanie empiryczne (określane wówczas powszechnie jako historyczne), matematyczne i filozoficzne, uprawniając tym włączenie w ramy kształcenia filozoficznego nowożytnego przyrodoznawstwa: opisowego i matematycznego²⁸.

Proporcjonalnie wyłożone obydwie części logiki Mako są świadectwem nie tylko znajomości filozofii i logiki tradycyjnej i nowożytnej, ale też kompilacji, która w definiujących ujęciach bliskich duchowi wykładu scholastyków i Wolffa, pozwala pogodzić, np. w zakresie genezy poznania, wymogi empiryzmu (abstrakcja) z epistemologią kartezjańską, szczególnie w zakresie dostrze-

insunt nobis a natura, quaedam semina scientiarum, sicut et virtutum. Et de hac non est ulla controversia an detur, cum non distinguatur ab intellectu quo naturaliter quispiam potest discurrere. V.G. Petrus currit. Ergo movetur. Logica vero artificialis, seu perfecta, seu habitualis est quae in scholis addiscitur ope praeceptoris, aut vehementi studio privato, est q. [An detur logica artificialis, sitque divisibilis in aliquas partes?]; habitus, seu habilitas intellectus, quo ille instructus facile, et perfecte ratiocinatur et de hac tota currit difficultas, an detur" (S. S. Makowski, *Cursus philosophicus iuxta veram Aristotelis, philosophorum principis doctrina in alma universitate cracoviensi luci publicae porrectus*, Cracoviae 1769, s. 2–3).

²⁷ Ch. Wolff, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit*, Halle 1713 (edycja dokonana przez H. W. Arndta – Hildesheim 1965; korzystam z wydania współczesnego); idem, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractatum ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Francofurti 1728 (edycja z r. 1740 dokonana przez J. École'a – Hildesheim 1984; korzystam z wydania – Francofurti 1740; wstęp do tego dzieła, ważny w zakresie reguł metodologii, ukazał się także w niemieckim tłumaczeniu dokonany przez G. Gawlicka – *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*, Stuttgart 1996). Syntetyczne omówienie logiki Wolffa można znaleźć w obszernym wstępie H. W. Arndta do współczesnej edycji niemieckiej wersji logiki *Vernünftige Gedanken* (s. 7–102), w monografii W. Rissego (*Die Logik der Neuzeit*, t. 2, s. 581–610; na temat recepcji Wolffa zob. ibidem, s. 610–659) i S. Janeczka, *Logika czy epistemologia?...*, s. 306–322. Zob. też: H.-J. Engfer, *Zum Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie. Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkristischen Kant*, [w:] *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie un deren Wirkung*, red. W. Schneiders, Hamburg 1983, s. 48–65; idem, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas* (Paderborn 1996, s. 268–283; U. Neemann, *Gegensätze und Syntheseveruche im Methodenstreit der Neuzeit*, t. 2, Hildesheim 1994, s. 16–100; H. W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin 1971, s. 125–147; B. Paź, *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002 s. 124–134; W. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983, s. 297–299.

²⁸ P. Mako, *Compendiaria logicae institution*, s. 3–8.

żenia roli poznania refleksyjnego, w formie *conscientia* czy *sensus intimus*²⁹. Wbrew nowożytnej krytyce rzekomej jałowości sylogistyki podręcznik Mako, idąc zresztą znów śladem Wolffa³⁰, zachowuje jej wykład (m.in. wykład czterech figur) uzupełniony o inne sposoby argumentacji, dostrzegając nie tylko znaczenie technik retorycznych (np. soryt), ale także indukcji, którą wiąże z metodami nowożytnego przyrodoznawstwa³¹. Brak jest natomiast zupełnie w ujęciu Mako metafizyki poznania, która była świadectwem ontologizacji logiki scholastycznej, co w połowie XVIII wieku dostrzegali nawet autorzy podkreślający wartość logiki formalnej Arystotelesa, a jednocześnie rugujący nielogiczne elementy z kursu logiki³².

Druga część logiki Mako, praktyczna³³, jest już zdecydowanie traktatem epistemologicznym, który autorzy kursów należący do eklektycznych *recentiores* powszechnie włączali w ramy studium logiki. Tak pojęta epistemologia obejmuje przede wszystkim teorię poznania, koncentrując się na wyróżnieniu typów poznania w aspekcie ich pewności, co było charakterystyczne dla ujęć pokartezjańskich³⁴. Choć Mako operuje dalej ideałem wiedzy filozoficznej, odznaczającej się przymiotem niepowątpiewalności w formie dedukcji dydaktycznej (*demonstratio*), to ówczesne rozluźnione standardy metodologiczne dopuszczały wprowadzenie obok pewności metafizycznej także pewności fizycznej i moral-

²⁹ Ibidem, s. 21. Nieporównanie szerszy eklektyczny zestaw źródeł poznania zawiera podręcznik psychologii racjonalnej P. Mako: *Compendiararia metaphysicae institutio quam in usum auditorum philosophiae elucubratus est*, Vindobonae 1761, s. 208–252.

³⁰ Wolff, po początkowej niechęci do sylogistyki, z czasem dostrzeże, że metoda matematyczna nie tylko nie zastępuje sylogistyki, ale wręcz ją zakłada. Nic więc dziwnego, że doceni wówczas – za Leibnizem – logikę, a zaleci dydaktykę matematyki jedynie ze względów praktycznych jako doskonały wyraz urzeczywistnienia wzorcowej metody wykładu, nie widząc w niej już jednak metody o charakterze uniwersalnym, gdy studium logiki poprzedzać ma wykład filozofii, bowiem ujmując ją w sensie epistemicznym, skoro ma dostarczać reguł niezbędnych w ocenie działań władz poznawczych w poznaniu prawdy, np. logika ma „Kräfte des menschlichen Verstandes und ihrem rechten Gebrauch in Erkäntniß der Wahrheit erkennen lernen” (Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedanken*, s. 118).

³¹ W kwestii ostatniej zob. P. Mako, *Compendiaria logicae institutio*, s. 67–68.

³² Postawa ta jest charakterystyczna np. dla podręcznika logiki (*Logica incipientium*, Cracoviae 1753) K. Stęplowskiego, prof. Uniwersytetu Krakowskiego, który broniąc filozofii scholastycznej, tyleż usuwał z wykładu logiki problematykę metafizyki poznania, pozostawiając dobry wykład logiki formalnej i logiki języka nowożytnego, co też doceniał przyrodoznawstwo, fundując zakup urządzeń do gabinetu fizycznego.

³³ P. Mako, *Compendiaria logicae institutio*, s. 69–131.

³⁴ Zob. np. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007, s. 117, 124–126. Por. S. Adamczyk, *Krytyka ludzkiego poznania*, KUL, Lublin 1962, s. 100–114.

nej (historia). Stąd też obok *scientia*, jako wiedzy o charakterze demonstratywnym, uprawniały funkcjonowanie *opinio*, jako wiedzy prawdopodobnej, oraz *fides*, różnicowanej stosownie do natury autorytetu – jako *humana* i *divina*. Jest to jednak tylko zaczątek nowożytnej metodologii, bo Mako ma wyraźne kłopoty z przyporządkowaniem wspomnianych typów pewności typom poszczególnych rodzajów wiedzy. Zalicza bowiem do *scientia* astronomię, obok geometrii i metafizyki. Oznaką tkwienia w tradycji jest też przywoływanie dla ilustracji owych kategorii poznawczych sformułowań Arystotelesa i starożytnych retorów (zwłaszcza Cycero), co było znakiem szkolnego związania logiki z retoryką. Świadectwem nowej metodologii jest natomiast rozróżnienie między *observatio* a *experimentum*, przy dostrzeżeniu w tym ostatnim nie tylko wagi jego projektowania, ale także użycia narzędzi w fizyce matematycznej. Podstawowym wyróżnikiem podręczników epoki *philosophia recentiorum* było włączenie zagadnienia metody, w szczególności metody analitycznej i syntetycznej. O ile tradycja kartezjańska eksponowała znaczenie metody analitycznej, wzorowanej na nowożytnej algebrze, o tyle Mako, opierając się na ujęciach scholastycznych, eksponuje zdecydowanie znaczenie metody syntetycznej, wzorowanej na *Elementach* Euklidesa³⁵, tak zresztą jak Wolff, dla którego geometria była dalej ideałem metody matematycznej³⁶. Uzupełnienie analiz metodologicznych stanowiła, skromnie potraktowana, metodyka w zakresie kultury czytelnictwa, które w epoce oświecenia wymagało szczególnego krytycyzmu. Zresztą sam podręcznik Mako jest świadectwem dobrej kultury metodycznej, na co wskazuje definicyjny charakter ujęć poszczególnych kwestii (osobno numerowanych, co ułatwia przywoływanie stosownych sformułowań) będący elementem dedukcyjnego układu treści preferującego syntetyczną metodę wykładu, charakterystyczną zwłaszcza dla pedantycznej metodyki Wolffa.

Podobnie z kręgu *philosophia recentiorum* wywodzi się twórczość Karla Scherffera³⁷, który również spletał zainteresowania filozoficzne z uprawianiem matematyki i nowożytnego przyrodoznawstwa. Wykładał je w Grazu i Wiedniu, kierując też m.in. obserwatorium astronomicznym i matematycznym „muzeum”.

³⁵ Zob. S. Kulczycki, *Z dziejów matematyki greckiej*, PWN, Warszawa 1973, s. 237–316.

³⁶ Zob. G.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter der Einfluß mathematischen Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1982, s. 231–255. Nie można jednak zapominać, że w praktyce znaczenie metody syntetycznej doceniał nie tylko sam Kartezjusz, ale także Pascal i eklektyczna *Logika z Port-Royal*. Zob. S. Janeczek, *Logika czy epistemologia? ...*, s. 300–302.

³⁷ Zob. F. Lackner, *Die Jesuitenprofessoren an der philosophischen Fakultät der Wiener Universität*, t. 2, s. 397–401; H. Haberzettl, *Die Stellung der Exjesuiten in Politik und Kulturlehre Österreich zu Ende des 18. Jahrhunderts*, Wien 1973, s. 168.

Co ciekawe, pracował nie tylko w kolegiach jezuickich, ale nawet, po kasacie jezuitów, kierował katedrą matematyki na Uniwersytecie Wiedeńskim³⁸. Nic więc dziwnego, że jego działalność docenia się bardziej na polu działalności pozafilozoficznej. Scherffer miał bowiem, jako pierwszy na Uniwersytecie Wiedeńskim, propagować w 1753 roku system Newtona, a także udoskonalić achromat Johna Dollonda³⁹ czy podejmować studia nad problematyką natury koloru oraz geografii fizycznej. Świadectwem jego działalności dydaktycznej w zakresie filozofii są podręczniki z logiki, metafizyki i fizyki⁴⁰.

Zdaniem Risse, Scherffer, jako „scholastyczny eklektyk”, w nawiązaniu do rozwiązań logicznych Genovesiego, przyporządkowuje logikę wymogom pedagogicznym w kształceniu umysłu, a więc uwzględniając uwarunkowania umysłowe, wychowawcze czy w dziedzinie obyczajów. Logika usuwając wszelkie przeszkody (uprzedzenia), pozwala prowadzić aktywność poznawczą człowieka w jakiegokolwiek dziedzinie w sposób łatwy, uporządkowany i bezpieczny. Jej rolą jest także formułowanie zasad krytyki tekstów, a w końcu zasad uczenia się i nauczania⁴¹. Ten szeroki zestaw tematów tłumaczy związku Scherffera z tra-

³⁸ Scherffer tłumaczył prace poświęcone najintensywniej wówczas rozwijającej się analizie matematycznej (*Calculi infinitesimales*, t. 1–2, Vindobonae 1764), począwszy od *Analyse des infiniment petits: pour l'intelligence des lignes courbes*, wydanej w r. 1696 za sprawą G. F. A. de L'Hôpitala, znanego też jako Marquis de l'Hospital, który wykorzystał dokonania J. Bernoulliego. Na bazie tych tłumaczeń sformułował w latach 1770–1777 własne wielotomowe ujęcia podręcznikowe z zakresu analizy matematycznej, różnych działów geometrii, mechaniki, optyki i astronomii, np. *Institutionum mechanicarum conscripta in usum tironum*, t. 1–2, Vindobonae 1773. Literaturę matematyczną wzbogacił także o teksty w języku niemieckim, zwłaszcza w zakresie geografii fizycznej (np. *Beiträge zur Mathematik*, Wien 1781; *Beiträge zur Meßkunst auf der Oberfläche der Erde, wenn man sie als eine Elliptoide betrachtet*, Wien 1783).

³⁹ *De emendatione telescoporum dioptricarum per vitrum obiectivum compositum recens a Dollondo in Anglia inventa disseratio*, Vindobonae 1762; niemieckie tłumaczenie ukazało się w Lipsku w r. 1764, a angielskie w Londynie w r. 1768.

⁴⁰ *Institutiones logicae conscriptae in usum suorum DD. auditorum* (Vindobonae 1753) i *Institutiones metaphysicae* (Vindobonae 1754), wydane także łącznie jako *Institutiones logicae et metaphysicae duabus partibus comprehensae, conscriptae in usum tironum philosophiae* (Vindobonae 1763), z którego to wydania korzystam, a także *Institutiones Physicae*, t. 1: *Physica generalis*, Vindobonae 1752; t. 2: *Physica particularis*, Vindobonae 1753; następne wydania w r. 1763 i 1768.

⁴¹ „1mo: prejudicia et anticipationes omnes extirpentur radicibus, quae adhuc subreperunt, et moribus ac educatione vel invitis adhaeserunt; ut cum semper iis in rerum usu expositi simus, via omnis praeccludatur ceteris, et vel enascitura praefocentur in semine accuratissime. 2do: logica debet ita praeparare mentem, non ut de re quavis illico disserere possit, ut sophisticè et magna Luliana ars vult, sed ut cuivis disciplinae facile, ordine, ac secure, perdiscendae reddatur apta. 3tio. hinc summaria critices in omni genere capita alte in animum defigere debet, aut potius esse critica universalis. 4to: debet generales mehodos tum discendi, tum docendi expressius contingere, ut in

dycją eklektycznej *philosophia recentiorum*, czego ostentacyjnym znakiem jest obszerny, niemal pięćdziesięciostronicowy wykład nie tylko historii logiki, ale także historii fizyki, w której zostaje docenione znaczenie ogólnej kultury logiczno-epistemologicznej dla studium przyrodoznawstwa⁴². Scherffer demonstracyjnie przeciwstawia w niej obszerne ujęcie logiki epikurejskiej zdawkowemu zasygnalizowaniu logiki Arystotelesa, podobnie jak przytacza zgryźliwe opinie Bacona i Genovesiego o jałowości logiki scholastycznej i jednocześnie wychwala filozofów nowożytnych (m.in. Kartezjusza, Locke'a), najwyżej ceniąc ujęcia podręcznikowe Wolffa, Genovesiego⁴³ i Edme Mariotte'a⁴⁴. Docenia ich walory dydaktyczne i merytoryczne, w szczególności bogactwo treści użytecznych w uprawianiu nauki (walory odkrywcze) i praktyce życiowej.

Nic więc dziwnego, że w swoiście skonstruowanej logice, którą można by nazwać pragmatyczną, naruszy nawet strukturę logiki formułowaną przez *recentiores*. Występują w niej co prawda cztery części, ale dalekie od tradycyjnego schematu (pojęcie, sąd, rozumowanie) uzupełnionego o problematykę metody. Punktem wyjścia tej, niewątpliwie epistemologicznie zorientowanej, logiki jest traktat o kulturze ludzkiego umysłu (*De cultura animi universim*), wskazujący w duchu kartezjanizmu na jego godność i możliwości, ale jednocześnie – także w tym duchu – akcentujący niezbędność kształcenie umysłu, co wynika z groźących mu rozlicznych błędów. Umysł wymaga więc swoiście pojętej „uprawy”, rozumianej przede wszystkim jako ćwiczenie o charakterze praktycznym, które kształci tak sam umysł w aspekcie formalnym (w czym użyteczna jest także

applicatione ac usu logicae ad alias scientias genuinus fructus eluceat” (K. Scherffer, *Institutiones logicae*, s. 19. Por. W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, t. 2, s. 360).

⁴² K. Scherffer, *Institutiones logicae*, s. 45.

⁴³ Scherffer wyznaje wprost admirację wobec logiki Genovesiego: „cujus methodum fere semper sequendam nobis censeo” (K. Scherffer, *Institutiones logicae*, s. 17).

⁴⁴ *Essai de logique, contenant les principes des sciences, et la manière de s'en servir pour faire de bons raisonnemens*, Paris 1678; przedruk razem *Les principes du devoir et des connaissances humaines*, przypisywanym G. Personne de Roberval, wyd. G. Picolet, A. Gabbey, Paris 1992. Mariotte był pionierem w zakresie fizyki eksperymentalnej we Francji, m.in. publikując *Essais de physique*, t. 1–4, Paris 1676–1681. Ten jeden z pierwszych członków Akademii Nauk jest ceniony jako badacz hydrostatyki, natury gazów (prawo Boyle'a-Mariotta odnoszące się do przemian izotermicznych, które określa zależność między objętością a ciśnieniem danej masy gazu w stałej temperaturze), optyki oraz fizjologii roślin. W *Essai de logique* koncentruje się na zasadach odkrycia prawdy. Jako praktyk badań eksperymentalnych zwraca uwagę na znaczenie metod rozumowania w odniesieniu do nauk przyrodniczych. Przyporządkowuje także logikę praktyce moralnej, co Risse nazwie „pedagogiką myślenia”. Mariotte, jak autorzy nowożytni, skupia się wszakże na dbałości o poprawność wiedzy w wymiarze materialnym, nie zaś na regułach poprawności wynikania, stąd Risse może stwierdzić, że logika ta jest „größtenteils der eigentlichen Logik artfremd”, a tym samym „lsgelöst von der Tradition” (W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, t. 2, s. 146).

matematyka), jak i przygotowuje go do przyjęcia wiedzy materialnej, czyli do uprawiania innych nauk. Część druga scala dwa dotychczasowe traktaty, podejmując problematykę natury pojęć i sądów. Także jednak w tym przypadku, w miejsce metafizyki poznania, a więc przedstawienia natury bytowej powszechników, koncentruje się na problematyce epistemologicznej. Skupia się bowiem na analizie percepcji, a następnie (zdawkowo) na naturze jej rezultatu jakim są idee, a wreszcie na ich językowym wyrazie, co podkreślano w obu nowożytnych tradycjach epistemologicznych. Zdecydowanie najszerzej Scherffer potraktował natomiast część trzecią traktującą o kryteriologii koncentrującej się na omówieniu kolejno natury: wiedzy (*scientia*), wiary ludzkiej i boskiej (*fides*) oraz prawdopodobnej (*opinio*). Wskazując na ograniczenia ludzkiego poznania, równocześnie występuje przeciwko sceptycyzmowi, podkreślając, w duchu kartezjańskim, znaczenie kryterium prawdy. Choć problematykę wartości poznania zmysłowego umieści w rozdziale poświęconym tylko wiedzy prawdopodobnej, to wszakże rozważania te są okazją do skrótowo potraktowanych ustaleń w zakresie metodyki eksperymentów przyrodniczych, szerzej podjętej w pracy dotyczącej fizyki. Nie bez znaczenia jest proveniencja przywoływanej w tym względzie literatury. Choć, jak Mako, odwołuje się w warstwie ilustracyjnej jeszcze głównie do literatury starożytnej, tyleż do pism Arystotelesa, co pism stanowiących przedmiot zainteresowania retoryki, to przecież w szeregu przypadków przywołuje też autorów nowożytnych (np. Bernarda de Fontenelle, Nicolasa Malebranche, Kartezjusza) oraz publikacje zamieszczone w znaczących czasopismach naukowych.

Dla zrozumienia natury logiki uprawianej przez Scherffera centralny charakter ma analiza części czwartej, *De ratiocinio et methodo*, zespalającej dwie części kursu logiki *recentiores*. Znamienne, że z 212 stron składających się na ten podręcznik, problematyce rozumowania deklaratywnie poświęci 10 stron, ale nawet do właściwej logiki można zaliczyć z tego tylko nieco ponad cztery strony poświęcone różnym rodzajom argumentacji, w tym zwłaszcza sylogizmowi. Choć określi go jako „usitatissima ratiocinandi forma” i podejmie nawet zagadnienie sprowadzania różnych form rozumowania do formy sylogizmu, to jednak jest to wykład ubogi, ponieważ brak w nim omówienia kwestii figur i trybów sylogizmu⁴⁵. Przedstawienie problematyki natury metody obejmuje, jak w eklektycznych ujęciach *recentiores*, zagadnienie metody analitycznej i syntetycznej, które autor uzupełni o omówienie popularnej w oświeceniu metody sokratycznej, jako metody dialogowej⁴⁶, co poprzedzi ogólniejszymi rozważaniami na te-

⁴⁵ K. Scherffer, *Institutiones logicae*, s. 189–192, 198–204.

⁴⁶ Kategoria „metoda sokratyczna” została wprowadzona do pedagogiki przez radykalno-liberalnego niemieckiego teoretyka wychowania i filozofa, C. F. Bahrdta. Szczególnie odnoszono ją

mat sztuki dyskusji. W sumie, jeśli uznamy to ujęcie za traktat na temat natury umysłu ludzkiego (wzorowany na Genovesim naśladowującym Locke'a), to jednak należy podkreślić, że jest ono lepiej uporządkowane metodycznie niż dzieło profesora z Italii. Z drugiej strony, unika ono również pedanterii definicyjnej, którą odnajdujemy w podręczniku Mako (wzorującym się na Wolffie).

Można by przypuszczać, że podręczniki logiki napisane przez jezuitów będą świadectwem przestarzałej kultury naukowej. Jest przeciwnie. Ich autorzy współtworzą modernizowane powszechnie w oświeceniowym szkolnictwie europejskim, czego świadectwem jest ich działalność na polu matematyki i przyrodznawstwa. Dziedziny te zostają włączone do kursu filozofii stanowiącego tyleż zwieńczenie nauki w szkolnictwie średnim, co też na wydziałach filozoficznych uniwersytetów, których zadaniem – zgodnie z tradycją średniowieczną – było ogólne przygotowanie do kształcenia specjalistycznego w ramach dydaktyki na innych wydziałach uniwersyteckich⁴⁷. Dominująca wówczas forma filozofii, jaką była *philosophia recentiorum* w duchu programowego eklektyzmu asymilowała zwłaszcza osiągnięcia epistemologii nowożytnej, które ubogacały w sposób istotny wykład nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. Zagadnienia te poruszane były głównie w ramach kursu logiki. Niewątpliwym kosztem tych zmian było jednak znaczące ograniczenie wykładu sylogistyki. W odróżnieniu jednak od logiki Condillaca, którego podręcznik (stanowiący tylko traktat epistemologiczny koncentrujący się na przedstawieniu natury metody analitycznej) zamówiła z czasem KEN, podręczniki omawianych jezuitów ocalają dorobek tradycyjnej logiki formalnej. Tym samym, w szkołach KEN – o czym świadczy praktyka dydaktyczna Śniadeckiego wykorzystującego m.in. podręczniki jezuickie – wykładano często logikę bliższą pełnym umiaru eklektycznym podręcznikom wskazanym pierwszorzędnie przez *Przepis Komisji Edukacji Narodowej na szkoły wojewódzkie*, choć sformułowane przez niego wymogi miały obowiązywać do czasu opublikowania stosownego podręcznika logiki. Jeśli po jego opublikowaniu stopniowo wzrastała liczba

do katechetyki, stąd była określana także jako metoda katechetyczna, czy wręcz katechizacji (*Katechisieren*). Ważnymi promotorami tej metody byli pedagodzy z kręgu filantropizmu (J. H. Campe, F. G. Resewitz i przede wszystkim P. Villaume), którego podręcznik metodyki dydaktyki był przedrukowany nawet w Austrii (*Praktisches Handbuch für Lehrer in Bürger- und Landschulen*, Wien 1789), gdzie propagował ją zwłaszcza J. A. Gall, wydając pod pseudonimem J. L. Stangl trzytomowe dzieło *Sokrates unter den Christen in der Person eines Dorff Pfarrers* (Wien 1784). Zob. R. Gönner, *Die österreichische Lehrerbildung von der Normalschule bis zur Pädagogischen Akademie*, Wien 1967, s. 287–289, przypis 46 i 47; G. Grimm, *Elitäre Bildungsinstitution oder „Bürgerschule“? Das österreichische Gymnasium zwischen Tradition und Innovation 1773–1819*, Frankfurt am Main 1995, s. 195 przypis 187. Por. B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werden des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig 1929, Neumünster 1966.

⁴⁷ Zob. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna...*

szkół korzystających z tego ujęcia⁴⁸, to przecież w większości szkół nie porzucono opracowań bardziej wyważonych od doktrynerskiego traktatu epistemologicznego Condillaca, gubiącego w istocie wykład logiki⁴⁹. Zatem ujęcia omawianych jezuitów są bliższe podręcznikom zreformowanych szkół zakonnych w połowie XVIII wieku niż oficjalnemu podręcznikowi KEN.

Związek podręczników Mako i Scherffera z tradycją *philosophia recentiorum* uwidacznia porównanie ich z przepisami pijarskich *Ordinationes* określającymi polską praktykę dydaktyczną już w połowie XVIII wieku na poziomie strukturalnym (układ czteroczłonowy), treściowym i w aspekcie zalecanej literatury. Część pierwsza eklektycznie łączy problematykę percepcji z analizą rezultatu poznania, czyli idei (rodzaje, geneza i językowe wyrażenie). Zwraca uwagę brak metafizyki poznania, gdyż tradycyjnemu rozumieniu uniwersaliów odpowiada tylko jeden z rodzajów idei, a mianowicie tzw. idea ogólna. Konsekwentnie nowożytny rys ujawnia się natomiast w części drugiej, gdzie *Ordinationes* postulują omówienie kryteriologii w formie określenia źródeł wartościowego poznania. Jednak część trzecia, wzorem ujęć tradycyjnych, jest poświęcona problemowi sylogizmu. Zwińczeniem całości jest przedstawienie problematyki metod (analizy i syntezy), ubogacone o zagadnienia logiki „praktycznej”, czyli dydaktyki i dyskusji. Zalecane pomoce dydaktyczne ograniczają się prawie wyłącznie (z wyjątkiem, bynajmniej nie typowego dla średniowiecza, ujęcia Rajmunda Lullusa) do lektury autorów nowożytnych, wywodzących się bądź to jeszcze z logiki renesansowej, jak Pierre La Ramée (Petrus Ramus)⁵⁰, bądź też przede wszystkim filozofów z kręgu siedemnasto- i osiemnastowiecznego racjonalizmu i empiryzmu, jak Bacon, Kartezjusz, Locke, Wolff, Malebranche, Gassendi, czy też *minores*, czyli autorów podręczników, m.in. Edmond Pourchot (Purchotius), rektor Uniwersytetu Paryskiego⁵¹, i Edoardo Corsini, pijar⁵², czy Arnauld i Nico-

⁴⁸ F. Szopowicz, wychowanek Szkoły Głównej Koronnej, w sprawozdaniu ze swej działalności w zakresie nauczania logiki w Wydziałowej Szkole Warszawskiej stwierdzi: „nauka ta dawana była stosownie do dzieła elementarnego”. Podobne świadectwa zob. *Komisja Edukacji Narodowej i jej szkoły w Koronie 1773–1794*, op. cit., z. 1, s. 43–44; z. 2, s. 20; z. 3, s. 141; z. 4, s. 122; z. 5, s. 71; z. 8, s. 95; z. 29, s. 21.

⁴⁹ Zob. uwagi T. Kwiatkowskiego dokumentujące w sposób reprezentatywny dla praktyki dydaktycznej szkół KEN działalność nauczycieli w zakresie nauczania logiki – *Logika w programie szkół Komisji Edukacji Narodowej*, s. 196–215.

⁵⁰ *Dialecticae institutiones*, Parisiis 1543; *Dialectique*, Paris 1555 (przedruk: Paris 1996); *Dialecticae libri duo*, Parisiis 1556; *Scholae in liberales artes*, Basilae 1569 (repr. Hildesheim 1970).

⁵¹ E. Pourchot jest autorem pięciotomowego kursu filozofii pochodzącego z 1695 r. Korzystam tu z wydania czwartego: *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum et recentiorum Philosophorum intelligentiam*, t. 1, Venetiis 1730, s. 30–191; idem, *Exercitationes scholasticae*, [w:] idem, *Institutiones philosophicae*, t. 5, Venetiis 1730, s. 5–32.

⁵² E. Corsini jest m.in. autorem kursu filozofii, który miał szereg mutacji i wydań. Korzystam tu z wydania: *Institutiones philosophicae ad usum Scholarum Piarum*, t. 1, Venetiis 1743.

le⁵³. Analogiczna praktyka panowała w szkołach jezuickich, czego świadectwem są m.in. ujęcia Benedykta Dobszewicza⁵⁴ i Stanisława Szadurskiego⁵⁵.

The Sources of Jan Śniadecki's Logic P. Mako's and K. Scherffer's Textbooks

Didactic practice with regard to the teaching of logic in the Polish schools of the Commission of National Education (1773–1795) balanced between the pedagogic postulates determined by E. Condillac's logic textbooks and the textbooks from so-called *philosophia recentiorum*. This concerned even such important figures (for the circles that ran the Commission of National Education – Pol. KEN) as Jan Śniadecki, the secretary of Cracow University. In a report on his teaching of logic in secondary education, Śniadecki confirmed that he used the logic textbooks written by the two Jesuits, Paul Mako and Karl Scherffer. His decision is the more surprising that the KEN oftentimes ostentatiously contested the didactic practice of Jesuit education. The logical writings of these two authors is the subject-matter of this paper. They managed to participate in the circle of the then learned culture, including in their philosophy course the achievements of mathematics and natural history. At the same time, their logic course was combined with some elements of epistemology broadly understood, with the questions of the genesis and results of human knowledge and learned method. Contrary to Condillac, however, they retained the lecture on the theory of reasoning, be that only to a small extent, especially in the form of syllogistic. Thereby they rescued logic from an entire domination of epistemology.

⁵³ *Ordinationes Visitationis Apostolicae... Pro Provincia Polona Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*, Varsaviae 1753–1754, cz. 4, § 187; tłumaczenie polskie: S. Konarski, *Ustawy szkolne*, tłum. W. Germain, Kraków 1925, s. 127–129.

⁵⁴ Zob. F. Bargieł, *Benedykt Dobszewicz SJ (1722–ok. 1794) a odnowa filozofii jezuickiej w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, [w:] *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. profesora Pawła Siwka SJ*, Ignatianum, Kraków 1980, s. 146–206.

⁵⁵ Zob. idem, *Stanisław Szadurski SJ (1726–1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*, Ignatianum, Kraków 1978, s. 55–139.

Waldemar Kmiecikowski

Kilka pytań wokół Ingardenowskiej antropologii

(Oddział Toruński Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 18 X 2007 r.)

Tytułem wstępu

Ingarden zazwyczaj jest postrzegany poprzez pryzmat jego ontologicznej pasji ujawniającej się w wybitnych analizach eksplikujących zawartość idei – ontologiczne zaangażowanie stanowi bodaj najbardziej istotny rys badań Ingardenowskich. W drodze apriorycznego poznania ideowego Ingarden usiłował odsłonić to, co dla ewentualnie faktycznie istniejącego przedmiotu jest konieczne, dopuszczalne i co jest niemożliwe¹.

Ta orientacja towarzyszyła Ingardenowskiemu poznawaniu przedmiotów realnych, idealnych, ich sposobu istnienia, problematyce istoty, ale także i badaniu dzieła literackiego, analiz z zakresu estetyki czy teorii poznania².

Odnajdujemy jednakże u Ingardena także sferę analiz, w których ontologiczny dystans i spokojny namysł ulega pewnemu ograniczeniu na rzecz większego filozoficznego zbliżenia do poziomu faktycznej egzystencji. Mamy na uwadze oczywiście jego antropologię, która ujawnia nie tylko prawdę o czło-

¹ Por. A. T. Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentálny, kosmiczny – rola Romana Ingardena*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”* 1972, s. 177. O rozważaniu ontologicznym Ingarden mówi, że szczególnie doniosłe jest ujęcie „jakości idealnych (»czystych istot«) i zachodzących między nimi związków koniecznych” oraz – nieco dalej – że odnoszą się one do „własności, budowy itd. i stwierdzają związki konieczne lub możliwe między tymi własnościami” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, PWN, Warszawa 1987, s. 45, 56). Znajdujemy także u niego uwagę, że ontologia zawiera sądy, „które na podstawie wykrycia zawartości odpowiednich idei wykluczają pewne stany rzeczy z pewnej dziedziny faktycznego bytu jako niemożliwe” (ibidem, s. 61).

² Por. R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 71 i nn.; t. 2, s. 60 i nn., 333 i nn.; *Spór...*, t. 2, cz. 2, s. 105, przypis 93; idem, *Studia z estetyki*, t. 2, PWN, Warszawa 1966, s. 7 i nn., 119 i nn., 169 i nn.; t. 3, PWN, Warszawa 1970, s. 11; idem, *Studia z teorii poznania*, PWN, Warszawa 1995, s. 10 i nn.; idem, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, s. 244 i nn., 357 i nn.

wieku w ogóle (zdobytą poprzez badania ideowe – ukierunkowane na zawartość idei), lecz ukazuje go także bardziej konkretnie i indywidualnie, w kontekście jego człowieczych fenomenów.

Wydaje się, że koncepcja Ingardena stanowi cenny wkład w filozofię człowieka, a jego ustalenia – co prawda tylko w określonej swej części – rzetelnie opisują to, co najbardziej istotne, zasadnicze i konieczne dla bytu tak wyjątkowego, jakim jest osoba ludzka. Kierowani przeświadczeniem o częściowej aktualności osiągniętych wyników spróbujemy je syntetycznie zrekonstruować. Drugim istotnym – komplementarnym wobec tego – celem obecnych badań będzie również próba pokazania, iż Ingardenowska koncepcja człowieka przeniknięta jest pewnym brakiem, który stanowi konsekwencję radykalnego ontologicznego zaangażowania filozofii Ingardena.

Ontologiczne spojrzenie fenomenologa

Człowiek jawi się w spojrzeniu ontologicznym jako przedmiot trwający w czasie, który formalnie jest podmiotem własności, a pod względem materialnym (treściowym) jest określony naturą konstytutywną, która konstituuje go w tym, co najbardziej charakterystyczne, fundamentalne i znaczące³. Stanowi ona *haecceitas*, co skutkuje każdorazową niepowtarzalnością i jednością każdego człowieka. Dzięki konstituującemu przenikaniu mnie samego – w każdym momencie mego jestestwa – przez moją (tylko moją!) naturę jestem zawsze kimś jedynym – tym oto tutaj. To właśnie gwarantuje monadyczny charakter każdej człowieczej natury konstytutywnej. Jednocześnie ów każdorazowo niepowtarzalny człowiek – jako przedmiot trwający w czasie – nie jest bytem niepodlegającym zmianie. Jego tożsamość jest tożsamością dynamiczną i związana jest z tym, że fundamentalna materia tkająca człowieka – natura konstytutywna – ujawnia „charakterystyczny dla danej fazy życia sposób i stopień ucieleśnienia i rozwoju”⁴. Tym sposobem Ingarden obdarza człowieka wyjątkowym statusem. Pozwala bowiem każdemu osobowemu bytowi zachowywać własną tożsamość w nurcie zmian, a jednocześnie otwiera ontyczną możliwość jego dziejowości (mojego dziania się), jego twórczego przekształcania i modyfikowania siebie samego. Każde człowiecze Ja może powiedzieć o sobie: „pomimo zmian jestem nieustannie sobą”. Taka struktura człowieka wyraźnie koresponduje ze specyficnością jego tkwienia w czasie.

³ Por. R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 207 i nn.; t. 2, s. 63 i nn., 74 i nn.; t. 2, cz. 2, s. 240.

⁴ *Ibidem*, t. 1, s. 225 i nn.

Okazuje się, że człowiek zamknięty w szczelinie każdorazowej aktualności (egzystujący pomiędzy tym, co było a tym, co będzie⁵) potrafi w określony sposób przezwyciężyć owo czasowe ograniczenie. Nie jest przecież tak, aby ten niepowtarzalny przedmiot trwający w czasie po prostu przechodził poprzez kolejne fazy swego czasowego bytowania, aby zwyczajnie całym swoim bytem wkraczał w kolejne aktualności, których suma dawałaby jedynie czas ludzkiej egzystencji. Jest wszakże żywym organizmem, co skutkuje tym, iż jego jestestwo nie tyle przesuwają się – będąc ciągle zasadniczo takie samo – poprzez poszczególne (leżące obok siebie i przybywające narastająco) terażniejszości, ile staje się (rozwijając się) w trakcie przechodzenia poprzez ciąg sensownie uporządkowanych aktualności; aktualności uporządkowanych dzięki własnemu dziejowemu rozwojowi⁶. W związku z tym człowiek wyrasta ponad tragiczne zamknięcie w szczelinie każdorazowej aktualności. Każda bowiem szczelina terażniejszości zdaje się zawierać coś ze wszystkich minionych już – przeszłych w otchłan nie-aktualności – terażniejszości, a także potencjalnie obejmować coś z przyszłości; obejmować to, ku czemu obecna terażniejszość wykracza, ku czemu zmierza i co stanowi określony jej cel. Wszakże właśnie w kontekście celowości natury konstytutywnej Ingarden powie, że jej uwieńczeniem będzie „pełny rozkwit i przeniknięcie nią całego bytu tego indywiduum”⁷. To wykraczanie ponad aktualne teraz pogłębia się zresztą dzięki ludzkiej świadomości, której aktywność pozwala człowiekowi na intencjonalne przeniesienie się w owo, byłe już, teraz⁸ i nadanie tej przeszłości pozoru aktualnej doskonałości i pełni. Tej pamięciowej wędrówce odpowiada również świadomościowe oczekiwanie na nadchodzące dopiero teraz. Przyszłość przecież w optyce Ingardenowskiej nie jest zupełną nicością i mimo iż nie ma ona jeszcze pełni *in actu esse*, to przecież „to, co przyszło, jest z góry określone

⁵ Por. ibidem, s. 229. W kontekście doświadczania czasu przez człowieka Ingarden powie, że „zawsze znajdujemy się jakby na ostrzu noża między dwiema otchłaniami niebytu: tego, czego już nie ma, i tego, co jeszcze nie istnieje” (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 50).

⁶ Por. R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 228.

⁷ Ibidem, s. 228.

⁸ Ingarden w znakomity sposób prezentuje różne warianty owego intencjonalnego wnika-
nia w przeszłość. W kontekście badań z zakresu literackiego dzieła sztuki – jako standardowego
przykładu utrwalonego przedmiotu intencjonalnego, a więc przedmiotu wytworzonego przez akty
świadomości – przedstawia specyfikę owej realnej czasowej wędrówki, której nie można w pełni
odtworzyć w dziele literackim. Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, PWN, Warszawa 1957,
s. 72 i nn.

i zapowiadane przez to, co terazniejsze⁹ i jest czymś, co można opisać pewnym zestawem momentów bytowych¹⁰.

Człowiek więc może w określonych granicach transcendować swe czasowe szczelinowe zawężenie i dokonywać wyjątkowego ujednoczenia samego siebie. Jest świadomościową monadą – ściśle związaną ze sferą cielesną – która od początku swej dziejowości przeniknięta jest osobowościową naturą skazującą niejako ową monadę na własny osobowy rozwój¹¹. Cóż zatem jest konstytutywne dla osiągnięcia maksymalnej tożsamości tego jedyne go świadomego jestestwa, które będąc sobą, jednocześnie staje się sobą?

Metafizyczne spojrzenie fenomenologa¹²

Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź, która nie traktuje już o ontologicznie wyeksplikowanej istocie człowieka, lecz o kimś faktycznym: „Jestem siłą, co chce być wolna. [...] I wolność swoją utraci, jeśli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”¹³. Ingarden nie pozostawia tutaj wątpliwości – człowiek jest bytem aksjologicznym. Kontekst aksjologiczny zostaje uznany przez Ingardena jako konstytutywny dla ujawnienia pełni człowieczeństwa – pełni każdorazowego i niepowtarzalnego mnie samego. O tyle tylko mogą stawać się sobą, o ile pozostają w pozytywnej relacji do sfe-

⁹ R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 197.

¹⁰ „Sposobom istnienia – pisze Ingarden – przeciwstawiamy momenty bytowe jako coś, co się w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da wypatrzeć i abstrakcyjnie uchwycić, choć z istoty swej nie da się oddzielić od sposobu istnienia, w którym zostało wyróżnione” (ibidem, s. 83). Por. ibidem, s. 83 i nn. Ingarden w sposobie istnienia tego, co przyszłe, wskazuje na niesamistość, pochodność, empiryczną możliwość, samodzielność i zależność. Por. ibidem, s. 247.

¹¹ Ingarden twierdzi, że „strumień przeżyć, podmiot, dusza, resp. osoba człowieka to tylko pewne »strony« jednej wewnętrznie zbudowanej istoty świadomej: monady (ibidem, t. 2, cz. 2, s. 244). Por. ibidem, s. 165 i nn., 194. Na temat ciała patrz: ibidem, s. 194 i nn., 244.

¹² Ingardenowska metafizyka oczywiście nie miała po prostu traktować o tym, co faktycznie istnieje, lecz czynić to miała w sposób uwzględniający poziom konieczności tego, co faktycznie istnieje. Pytania metafizyczne bowiem to te, „przy których nastawieni jesteśmy na wyjaśnienie faktów w istocie swej koniecznych lub też na zrozumienie faktycznej istoty tego, co istnieje (R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 59). Zdając sobie sprawę z tego, że samo rozważanie faktycznie istniejącego człowieka – jeżeli nie ujmuje ono w pełni jego istoty – nie czyni zadość standardom Ingardenowskiej metafizyki, uznajemy, że dystans wobec ontologicznej klauzuli i badanie tego, co faktyczne stanowi już pewien pogłos metafizyczny.

¹³ R. Ingarden, *Książeczka...* s. 68. W naszych rozważaniach pomijamy zagadnienie prawdy, które musiałyby nas odesłać w głąb wnikliwych Ingardenowskich badań teoriopoznawczych i porzeczamy na problemie piękna i dobra.

ry wartości. To zaś oznacza szczególną ludzką aktywność zmierzającą ku poszerzeniu aktualnego horyzontu aksjologicznego; aktywność wiodącą do tego, aby wartości rzeczywiście stawały się obecne w ludzkim otoczeniu; aktywność polegającą na stwarzaniu warunków do tego, aby sfera aksjologiczna mogła nabierać pełnej i konkretnej postaci¹⁴. Osobowe konkretne czyny¹⁵ mające znaczenie aksjologiczne nie są przecież stwarzaniem z nicości samych wartości. Wszakże wobec myśli Ingardena uprawnione jest skonstatowanie obecności aksjologicznej sfery idealnej, która zdaje się obejmować idealne wartości, idealne jakości wartości czy idee wartości¹⁶. Jestestwa wypełniające tę sferę – pozaczasową, niezmienną i autonomiczną wobec aktywności świadomości¹⁷ – dzięki człowiekowi, który podejmuje określone działania artystyczne i moralne, mogą niejako przełamać idealne ograniczenia i urzeczywistnić faktyczne aksjologiczne wkroczenie w byt! Te momenty, które dotychczas istniały jedynie idealnie, stają się w ten sposób czymś *in concreto*. Wówczas to następuje faktyczne aksjologiczne ubogacanie ludzkiego otoczenia. Posiada ono zatem bardziej charakter ujawniania swej konkretnej specyfiki, pewnego faktycznego odsłaniania tego, co przed ową odsłoną nie istnieje jeszcze konkretnie, a co równocześnie – w trudny do jednoznacznego określenia sposób – domaga się jednak skonkretyzowanej i pełnej faktyczności odsłony!

Człowiek jako byt osobowy powołany do budowania własnego ludzkiego otoczenia – wtapiania w nie wartości – jest już zanurzony w przestrzeni aksjologicznej (tej idealnej i tej skonkretyzowanej w formie wartości dotyczących przedmioty i ludzi znajdujących się wokół niego¹⁸ – dzieł artystycznych i osób

¹⁴ Bowiem „człowiek nie znajduje tych wartości po prostu w przyrodzie, w świecie materialnym. Musi wytworzyć realne warunki ich zaistnienia i ukażania się w świecie. [...] Wytwarza na podłożu świata realnego... świat kultury ludzkiej, w którym wartości się ukażają” (ibidem, s. 23; podkr. W. K.).

¹⁵ Por. R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, cz. 2, s. 105, 117 i nn.; idem, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, PWN, Warszawa 1981, s. 173 i nn. O postępowaniu (aktywności) w kontekście moralnym patrz: R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 292, 310 i nn.; idem, *Książeczka...*, s. 83 i nn.

¹⁶ Por. R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 110, 167 (przypis 45); idem, *Studia z estetyki*, t. 3, s. 235 i nn., 242 i nn.

¹⁷ Idealny sposób istnienia zostaje opisany przez Ingardena za pomocą takich momentów bytowych, jak „samoistność, pierwotność, nie-aktualność, samodzielność i niezależność” (por. R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 92 i nn., 246; t. 2, s. 367 i nn. 373 i nn. O kontrowersjach wokół tak silnej pozycji egzystencjalnej (wieczność?) ewentualnego istnienia idealnego por. W. Kmieciowski, *Istnienie idealne a istnienie absolutne w ujęciu Romana Ingardena*, „Studia Gnesnensia” 2003, nr 17, s. 71 i nn.

¹⁸ Wszakże „wartości moralne przysługują realnym osobom lub ich realnemu postępowaniu” (R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, s. 237. Por. ibidem, s. 239 i nn.; idem, *Książeczka...*, s. 93, 110; idem, *Wykłady z etyki*, s. 326 i nn).

sprawiedliwych, prawych czy wiernych). Człowiek żyje w otoczeniu wartości absolutnych¹⁹ – estetycznych i moralnych – i nie tyle je wytwarza, ile prowadzi ewentualnie do ubogacenia skonkretyzowanej, estetycznej i moralnej przestrzeni. W ten sposób poszerzać może zarówno zasięg Piękna, jak i Dobra. Wobec pierwszego zresztą czyni to nie tylko jako artysta, ale i jako odbiorca sztuki²⁰. Szczególnie doniosły dla osobowego Ja jest jednak kontekst Dobra, kontekst wartości moralnych. O ile bowiem obojętność estetyczna jedynie nie poszerza sfery estetycznej i tylko ogranicza ujawnienie zasobów natury konstytutywnej danego osobowego Ja, o tyle obojętność moralna ma głębsze, destrukcyjne skutki konstytutywne. Zatrzymajmy się nad tym wątkiem.

Wedle Ingardena, obojętność na wartości moralne wpływa negatywnie na człowiecze Ja. To im przecież przypisuje powinnościowość (*Seinsollen*) i stwierdza zdecydowanie, iż jest ona „bezwzględna przy wartościach moralnych, co pociąga za sobą to, że niezrealizowanie wartości moralnej, gdy istnieje możliwość jej realizacji, jest realizacją negatywnej wartości moralnej (»zła«)”²¹. Moralna przestrzeń aksjologiczna (bez względu na to, czy słyszymy jej *logos* na poziomie idealnym, czy już w postaci skonkretyzowanej – obecnej wokół nas jako wartości przylegające do osób i ich czynów) w pewien sposób wikła mnie i wchłania w tym sensie, że domaga się indywidualnej odpowiedzi na wartość oczekującą na urzeczywistnienie. Moja bierność wobec tego, co być powinno, stanowi wyraźne poszerzenie tego, czego być nie powinno, tzn. określonych negatywnych wartości moralnych. Możemy powiedzieć, iż najgłębszy sens sfery moralnej – owo roszczenie do pełnego odsłonięcia jako wartości skonkretyzowanej, zindywidualizowanej – domaga się człowieczej odpowiedzi. Pozorny brak odpowiedzi jest zaś wtapieniem w przestrzeń aksjologiczną tego, co negatywne. To ma już doniosłe znaczenie antropologiczne.

Istnieje bowiem istotny związek pomiędzy wartościami, które – dotknąwszy głębi ich sensu – staram się urzeczywistnić a moją kondycją moralną i stanem ontycznym. Wszakże człowiek, który wprowadza w przestrzeń aksjologiczną moment negatywnie moralny – jak pisze Ingarden – „przez swój niewłaściwy postępek, swoje »przestępstwo«, sam zostaje »splamiony«, obarczony negatywną wartością, gdy zaś zrealizował pozytywnie wartościowy stan rzeczy i przeto

¹⁹ Por. R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 23.

²⁰ Ujawnienie szaty estetycznej uwarunkowane jest aktywnością preceptora, który usunąć musi miejsca niedookreślenia. Por. idem, *Studia z estetyki*, t. 1, s. 39 i nn., 112 i nn.; t. 2, s. 99 i nn., 160 i nn., 290 i nn.; t. 3, s. 128 i nn., 164 i nn.; idem, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 410 i nn.

²¹ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, s. 233.

spełnił »dobry« czyn, zdobywa zasługę, i przez to również pozytywną wartość»²². Postępując tak a tak (zgodnie z usłyszonym *logosem* wartości moralnych), pozwalam na odsłonięcie się sensu danej wartości, lecz jednocześnie sam kwalifikuję się owym tak a tak. Ubogacając konkretną sferę aksjologiczną sprawiedliwością czy miłosierdziem, sprawiam, że te momenty moralne w zadziwiający sposób zaczynają przenikać mnie samego, czyniąc mnie nieco bardziej sprawiedliwym i miłosiernym. I podobnie – wtapiając niesprawiedliwość czy zdradę w moje otoczenie, zaczynam bardziej partycypować w owej niesprawiedliwości i zdradzie, co usprawiedliwia konstatację: ten człowiek jest niesprawiedliwy (a nie tylko: postąpił niesprawiedliwie).

„Postępowanie moralnie wartościowe – twierdzi Ingarden – jest postępowaniem szlachetnym. Co więcej, szlachetność postępowania ma swoje konsekwencje: mianowicie moralnie wartościowe, szlachetne postępowanie człowieka ma pewną funkcję transformacyjną, jeżeli chodzi o osobę ludzką. Ono uszlachetnia człowieka, w pewien sposób przekształca go wewnątrz. Tak samo jak postępowanie moralnie negatywne nie tylko samo w sobie nosi pewną nieszlachetność, ale pociąga za sobą jakąś negatywną transformację w człowieku. Przy czym »uszlachetnienie« lub odwrotnie »psucie« człowieka ma szereg dalszych konsekwencji w strukturze [podkr. W. K.] osoby ludzkiej. [...] Dokonanie pewnych czynów moralnie negatywnie wartościowych wprowadza jakąś dezorganizację w strukturze osoby ludzkiej, pewne rozbitcie wewnętrzne, fermenty wewnętrzne itd. Natomiast uszlachetnianie wyraża się czy też pociąga za sobą pewne ujednoczenie wewnętrzne człowieka, jakieś wewnętrzne uproszczenie»²³.

Jestem zatem fundamentalnie uwikłany w przestrzeń aksjologiczną, a moja odpowiedź na głos wartości moralnych przekształca pozytywnie albo też okalecza zasoby mojej natury konstytutywnej! Żyję zanurzony w sferze wartości Piękna i Dobra, i nie mogę się od tego faktu beztrudno zdystansować. Lekceważąc bowiem sferę estetyczną, wyraźnie ograniczam możliwość ujawnienia momentów, które potencjalnie przenikają moją naturę, co stanowi wyraźną przeszkodę w osiągnięciu osobowej pełni. Lekceważąc natomiast sferę moralną, wyraźnie już dokonuję negatywnej transformacji własnej osobowej struktury. Odsłania się wówczas zło, które piętnuje ontyczną całość mnie samego.

Ujawniona w eksplikacji ontologicznej struktura osobowego Ja znajduje więc częściowe dopełnienie i uzupełnienie w kontekście bardziej metafizycznego przedstawienia oryginalności ludzkiego jestestwa; jestestwa, które jest i staje się jako byt aksjologiczny – moralny i estetyczny. Pomimo jednak przystawalności

²² R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 93.

²³ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 326.

obu tych spojrzeń, wydaje się, że u Ingardena brakuje wyczerpującej odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Spróbujemy pokazać, że ostatecznym motywem tego jest usunięcie z badań Ingardenowskich płaszczyzny, która dla indywidualnego mnie samego posiada znaczenie fundamentalne – płaszczyzny faktyczności.

Wokół faktyczności

Antropologia zdaje się ujawniać pewien brak przenikający całą refleksję Ingardena. Ta przecież została urzeczywistniona przede wszystkim w optyce ontologicznej. Ingarden skupiał się na precyzyjnej analizie zawartości idei, dzięki czemu odsłaniać mógł horyzont tego, co konieczne, dopuszczalne i niemożliwe dla ewentualnie faktycznie istniejących przedmiotów realnych czy idealnych; mógł także ujawnić istotne momenty dzieł sztuki czy też eksplikować naturę ludzkiego poznania. Swoją uwagę kierował nie w stronę faktycznej rzeczywistości, lecz w głąb zawartościowej strony poszczególnych idei²⁴. Ingarden *de facto* dokonał ontologizacji faktycznie istniejącej i otaczającej nas namacalnej rzeczywistości i odrywał się od faktycznego osadzenia w bycie. W swych wybitnych badaniach filozoficznych – nie tych projektowanych, a dokonanych – faktyczność traktował zawsze drugorzędnie, aby nie powiedzieć – usługowo²⁵. Poziom faktyczności stanowił zawsze tylko sferę przykładowego punktu wyjścia czy też punktu dojścia. Ingarden wspierał się na niej, aby dokonać szybkiego zontologizowania zawartości teźże faktyczności i ujmowania jej jako ideowej (ogółoconej z faktycznego, indywidualnego bytowania), a powracał do owego poziomu, traktując go tylko jako swoisty metodyczny środek pomagający w opisie ontologicznego badania. Ów Ingardenowski dystans wobec faktyczności oddaje syntetyczna formuła: „o ile faktycznie istnieje, czego w badaniach ontologicznych nie można jeszcze stwierdzić”²⁶.

²⁴ Wedle Ingardena, „dana idea posiada pewne odniesienie do możliwych przedmiotów indywidualnych” (R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 50).

²⁵ Pomijamy tutaj pewne momenty obecne w zakończeniu tomu trzeciego *Sporu*, które sugerowały – jak się zdaje – konieczność wyjścia w badaniach od faktyczności. Por. R. Ingarden, *Spór...*, t. 3, PWN, Warszawa 1981, s. 415 i nn.

²⁶ Ingarden powie: „o ile w ogóle istnieje tego rodzaju idea...” (R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 72). W innym zaś miejscu znajdujemy, iż „przedmiot o tak zbudowanej istocie... – o ile w ogóle istnieje...” (idem, *Spór...*, t. 2, s. 343.) albo też: „coś takiego, jak »lot jaskółki«..., o ile w ogóle istnieje...” (ibidem, s. 349). Natomiast o Bogu Ingarden mówi, że „wszystko, co w nim jest, co mu przysługuje lub co jako moment da się w nim wyróżnić, (o ile Bóg w ogóle istnieje)...” (ibidem, s. 356). Nieco dalej zaś pada konstatacja: „jeżeli natomiast w ogóle dochodzi do efektywnego istnienia przedmiotu tego typu...” (ibidem, s. 383).

Wyżej zaprezentowane ontologiczne od-faktycznienie w wyraźny sposób odnajdujemy także w antropologii Ingardena. Ta ostatnia wszakże znacząco została wtopiona w ontologiczny schemat badań Ingardenowskich. Ustalenia zaprezentowane w rozdziale pierwszym niniejszych rozważań ukazują specyfikę ludzkiego jestestwa jako tego, które od samego początku swego (ewentualnego) istnienia jest sobą – tym oto tutaj – a które również przeniknięte swoją dziejowością (własnym stawaniem się). Ontologia jasno odsłania istotne rysy ludzkiej osoby. Ta sama jednak ontologia osoby ludzkiej w szczególny sposób gubi ją – ów jedyny ktoś zostaje ontologicznie wyciszony i pominięty! Zamiast konkretnego, indywidualnego i faktycznego człowieka spotykamy niejako człowieka w ogóle; spotykamy ontologicznie wyeksplikowany podmiot własności uposażony konstytutywnie w niepowtarzalną *haecceitas*, który staje się sobą poprzez aksjologiczne odniesienie; spotykamy ontologiczny, *istotny* szkielet pozbawiony faktyczności.

Tę faktyczność częściowo odnajdujemy w *Książeczce o człowieku i Wykładach z etyki*, gdzie antropologia odnosi się już do intymności „mojności” – osobistego „dotykania” siebie przez siebie samego; odnosi się do najbardziej znaczących subiektywnie dotykanych przejawów. To przecież faktyczny ktoś mówi, że „czując się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie niezależny od czasu, nie czuję się przez jego upływ zagrożony, jak gdybym nie »przyjmował do wiadomości« czasu i nieustannego przemijania wszelkiej rzeczywistości”²⁷ albo też twierdzi, iż „zasadnicza możliwość przewyciężenia czasu jest dana faktem takich swobodnych czynów moich, dokonywanych w pełni świadomości ciężącej na mnie za nie odpowiedzialności, wbrew najwyższym nieraz oporom i pod grozą poniesienia wszelkich konsekwencji, a jednak spełnianych z głębokiego przekonania, iż jedynie one mogą mię uchronić przed zagładą wewnętrznej jedności, przed rozbiciem przez utratę wiary w siebie, w ostateczną podstawę wszelkiego życia”²⁸. Tę metafizyczną szatę faktyczności człowieka zauważyć możemy także w kontekście Ingardenowskiej refleksji towarzyszącej opisowi dzielności, kiedy to Ingarden (odnosząc się do negatywnych dla człowieka skutków cywilnej odwagi) zauważa: „gdy natomiast tego rodzaju niekorzystne zmiany gotowiliśmy wziąć na siebie, byle móc zachować naszą postawę lub obrońić wartości, o których istności jesteśmy przeświadczeni, a których zachowanie inni chcą uniemożliwić, czynimy to także dlatego, że uniknąć pragniemy całkiem innego rodzaju zagrożenia – płynącego ewentualnie z realizacji zła: negatywnej wartości moralnej w nas samych. Jeśli ustąpimy, jeżeli nie zdobędziemy się na

²⁷ Idem, *Książeczka...*, s. 44.

²⁸ Ibidem, s. 64 i nn.

dzielność wytrwania przy zajętych stanowisku, to dokonamy czynu w naszym poczuciu haniebnego, dokonamy jakiejś zdrady w stosunku do naszych przeświadczeń, do naszych ukochań. To jest to zagrażające nam niebezpieczeństwo, którego przede wszystkim chcemy uniknąć”²⁹. Czy jednak takie uzupełnienie antropologii o poziom faktyczności obecny w *Wykładach z etyki i Książeczce o człowieku* pozwala na uznanie, iż Ingardenowska antropologia wyjaśnia tajemnicę człowieka? Mamy pewne wątpliwości.

Otóż faktyczne człowieczeństwo w myśli Ingardenowskiej pozbawione jest fundamentalnego i ostatecznego wyjaśnienia. Ludzka osoba – jak wykazały to analizy zawarte w rozdziale drugim niniejszego studium – jest co prawda jestestwem aksjologicznym, które ma podejmować dialog z Pięknością i Dobrem, jednak nie znajdujemy u Ingardena ostatecznego i wyczerpującego uzasadnienia konieczności podjęcia tegoż dialogu!

Ingarden przecież nie określił sposobu istnienia wartości. Nie uczynił tego ani wobec idealnego poziomu aksjologicznego, ani też wobec poziomu wartości *in concreto*³⁰. Jednemu i drugiemu towarzyszy pewna zagadkowość. Szczególnie istotna jest ta, która odnosi się do idealnej sfery aksjologicznej. Nie wiemy, czy ma ona status bytu wiecznego³¹ i nie wiemy nawet tego – zgodnie z klauzulą ontologiczną – czy ona faktycznie istnieje³². Ale nie wiemy także, w jaki sposób istnieją wartości już skonkretyzowane i jakie jest ich ostateczne źródło (skoro człowiek ich nie wytwarza, a jedynie umożliwia ich wkroczenie w faktyczność). Nie dysponując jednak taką wiedzą o wartościach, Ingarden skazuje faktycznego, indywidualnego kogoś na nieuchronny dialog z czymś, czego najgłębszy sens sam w sobie nie został wyjaśniony! Czy można jednak tłumaczyć tajemnicę człowieka inną tajemnicą i postulować służebną postawę wobec wartości, skoro te przeniknięte są zagadkowością?

A może Ingardenowska antropologia zatrzymuje się w połowie drogi i stanowi *de facto* szczególne odsłonięcie problemu tkwiącego głębiej w refleksji Ingardena, pewnego znamienia przenikającego tok całej pracy badawczej polemisty Husserla?

²⁹ Idem, *Wykłady z etyki*, s. 309 i nn.

³⁰ Por. Idem, *Studia z estetyki*, t. 3, s. 241, 244.

³¹ Ingarden przypisuje wszelkim jestestwom idealnym bytową pierwotność, co nadaje im wyjątkową intensywność egzystencjalną. „Przedmiot jest bytowo pierwotny – twierdzi jednoznacznie – jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot. [...] Przedmiot bytowo pierwotny – o ile by w ogóle istniał – musiałby być z istoty swej »wieczny«, w sensie istnienia »bez początku« i »bez końca«” (R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 92, 113. Por. ibidem, s. 246. Por. również przypis 17 niniejszego opracowania).

³² Por. R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, s. 56.

Zauważmy, że o ile wobec poza antropologicznych zagadnień typu istota przedmiotu idealnego, intencjonalnego czy realnego ontolog może poruszać się dość beztrudnie i dystansować się może od ich faktyczności, o tyle podobnej procedury nie możemy zastosować wówczas, gdy chcemy zbliżyć się do tajemnicy faktycznego kogoś! Ten bowiem nie tyle poszukuje prawdy o człowieku jako takim (o jego istocie), ile prawdy o swoim osadzonym w bycie faktycznym Ja. Konkretnemu Ja chodzi o wyjaśnienie zakorzenione w istnieniu, a nie o wyjaśnienie poprzez kontekst czegoś, co tylko ewentualnie istnieje (bądź samo w sobie stanowi egzystencjalną zagadkę³³). Człowiek, dotykając siebie w głębi swego Ja, poszukuje metafizycznej, istnieniowej odpowiedzi. Tej jednak nie można używać nawet w najbardziej wybitnej ideowej analizie, która – zgodnie z Ingardenowską metodą – zawsze ontologizuje faktyczność i zamyka ją w klasycznym „o ile faktycznie istnieje”. Gmach precyzyjnych wyników badań ontologicznych Ingardena okazuje się niewystarczający wobec egzystencjalnych – właśnie antropologicznych – dylematów człowieka.

Ingarden wprowadzie każe mu transcendować siebie i utrwać w kontekście Piękna i Dobra, ale przecież to wykraczanie ku nim nie pozwala na uzyskanie uwieńczenia przez ową ludzką egzystencję. Ingarden sam to przyznaje, kiedy twierdzi, że „wystarczy tylko jedna chwila odprężenia czy zapomnienia a samą siebie rozbije, samą siebie zatraci, unicestwi”³⁴. Wykraczając poza swoją aktualność – transcendując siebie poprzez aktywność estetyczną i moralną – ujednocam siebie samego, lecz ta integracja jest ciągle przeniknięta tymczasowością i kruchością.

Powstaje więc podejrzenie, że – być może – cel owego transcendowania nie jest wystarczający wobec ludzkiej natury. Być może dostrzeżenie człowieka tylko jako bytu estetycznego i etycznego oraz pominięcie jego religijności jest motywem niewystarczalności Ingardenowskiej antropologii. Symptomatyczne jest to, że człowiek Ingardena zanurzony jest we wzniosłej sferze aksjologicznej, która jednak pozbawiona jest wartości religijnych! Te ostatnie po prostu są nieobecne u niego³⁵. Ingarden tłumaczy stawanie się człowieka w dystansie wobec kontekstu metafizycznego. Jego człowiek jest a-teistyczny: nie ma przecież w refleksji Ingardenowskiej faktyczności Ostatecznej Racji.

³³ Taką jest przecież – jak staraliśmy się to pokazać – poziom wartości *in concreto* o nieustalonym sposobie istnienia.

³⁴ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 68.

³⁵ Por. Ingardenowską klasyfikację wartości – *Studia z estetyki*, t. 3, s. 221; *Wykłady z etyki*, s. 195, 345.

Owa refleksja jest głównie ontologiczna i nie zawiera twierdzeń metafizycznych ani o istnieniu idei – głównego przedmiotu jej badań – ani świata realnego³⁶. Nie obejmuje ona także pytania, czy faktycznie istniejący świat realny – nie zaś świat realny zontologizowany, tzn. nadający się do istnienia – posiada rację swego bytowania w sobie czy poza sobą. Nie musi tego zresztą czynić, skoro u Ingardena brakuje faktycznego zakorzenienia bytowego. Jedynym wyjątkiem okazuje się człowiek, który w części badań staje się faktycznym kimś. I niejako w jego optyce ujawnia się ten istotny mankament wybitnych badań Ingardenowskich, który można oddać poprzez pytanie: jaki jest sens takich ontologicznych analiz? Jeżeli zgodzimy się, iż człowiekowi poszukującemu racjonalności nigdy nie jest obojętna prawda o nim samym, to zauważymy nieużyteczność (a przynajmniej niepełną użyteczność) tego, co nie dotyczy wprost i jednoznacznie faktyczności. Człowiek nie wie, co ma zrobić z taką wiedzą.

Tym bardziej jest to znaczące, że taka wiedza skazuje mnie na nieobecność faktycznie bytującego Źródła faktyczności. Jeżeli metodycznie się neutralizuje tę ostatnią, to nie ma niejako powodu, aby pojawiło się zagadnienie Źródła. Jeżeli zaś ono pojawia się, to również tylko w kontekście idei; idei co prawda wyjątkowej, gdyż dotyczącej Bytu Absolutnego, lecz zawsze tylko idei Czegoś (Kogoś?), Czego egzystencjalna faktyczność nigdzie nie zostaje uznana. Jednakże idea bytu obdarzonego istotą radykalną – tak Ingarden opisuje również swego zontologizowanego Boga³⁷ – nie daje człowiekowi odpowiedzi na pytanie, kim jestem. Idea bowiem zawsze pozostaje ideą, nawet jeżeli będzie to idea posiadająca w swej zawartości momenty absolutności. Poszukując swej racjonalności, nie mogę wspierać się na tym, co samo – pomimo posiadania owych absolutnych rysów – domaga się podania racji swej (ewentualnej!) egzystencji. Moja faktyczność tęskni za faktyczną odpowiedzią. Ta zaś musi być metafizyczna, jeżeli nie ma pozostać swoistym ideowym, ontologicznym szkieletem, który pozostawia człowieka ciągle z jego pytaniami.

Antropologia odsłania nieuchronność metafizyki, a antropologia Ingardenowska – jak się zdaje – szczególnie wyraźnie ujawnia również konieczność powrotu do faktyczności; konieczność źródłowego powrotu do rzeczy samej oraz do Źródła rzeczy każdej³⁸.

³⁶ *Spór o istnienie świata* zawiera analizy ontologiczne i z założenia jest nie-metafizyczny. Odnajdujemy w nim zarówno tezę, że „nie wiemy jeszcze, czy świat realny istnieje faktycznie” (R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, s. 249), jak również stwierdzenie, że „w formalnej ontologii nie wiemy nawet, czy idee naprawdę istnieją” (ibidem, s. 238).

³⁷ Por. ibidem, s. 342, 355 i nn., 367.

³⁸ W opinii autora powyższych rozważań problematyka Boga towarzyszyła jednak rozważaniom Ingardena jako ich ukryty moment. Por. W. Kmieciowski, *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, Wydawnictwo UAM, Poznań 2005, s. 63 i nn.

Marcin Kilanowski

O konieczności idealizacji w perspektywie Jürgena Habermasa, Hilarego Putnama i Richarda Rorty'ego

(Oddział Toruński Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 26 XI 2007 r.)

Wstęp

Jednymi z najważniejszych dziś filozofów są Richard Rorty i Jürgen Habermas. Mimo że wyrastają z odmiennych tradycji, ich myśl jest w dużej mierze zbieżna. Twierdzenie takie jest dla wielu z pewnością kontrowersyjne, zwłaszcza z uwagi na słowa samego Rorty'ego i Habermasa, którzy nawzajem wypowiadają się o swoich projektach. Jednym z elementów, co do którego wydaje się, iż nie mogą się zgodzić, jest dostrzeżenie roli i znaczenia idealizacji w naszym życiu. Kwestia ta zostanie tutaj omówiona w celu wykazania, że, zgodnie z twierdzeniem Habermasa i Putnama, idealizacje są niezbędne i że odnajdujemy je również w myśli Rorty'ego – choć on sam się do tego nie przyznaje.

Wyidealizowana racjonalna akceptowalność

Zarówno Rorty, jak i Habermas przedstawiają swe własne filozoficzne projekty. Rortym kieruje chęć upoetycznienia kultury i romantyczna nadzieja związana z możliwością stworzenia takich nowych języków, które przyczynią się do powstania nowych światów. Między tą nadzieją a, charakterystycznym dla Habermasa, przekonaniem o konieczności codziennego dążenia do demokratycznego konsensusu istnieje jednak, zdaniem Rorty'ego, napięcie:

Profesora Habermasa zasadniczo zajmuje potrzeba konsensusu w naszym obecnym świecie, podczas gdy ja jestem opanowany myślą, że możliwe jest odkrycie nowych światów. Moje głębokie pragnienie, aby wszystko zostało wspiane, cał-

kowicie zmienione powstrzymuje mnie od przyjęcia, że prawda to wyidealizowana racjonalna akceptowalność. W końcu, idealizować można jedynie to, czym się już dysponuje. Tymczasem istnieje być może coś, o czym nawet nie śniliśmy¹.

Można zatem powiedzieć, że jedną z kluczowych różnic między Rorty'm a Habermasem jest kwestia rozumienia kategorii prawdy jako wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności. Rorty ma obiekcje co do idei wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności. Z tej i z innych obiektywności zdaje sobie sprawę sam Habermas i dlatego też pisze, że poważną kwestią jest pytanie, czy wraz z pojęciem komunikacyjnego działania, które przedstawia, i transcendentującą siłą uniwersalistycznych roszczeń do ważności, o jakich pisze, nie zostaje znów przywrócony idealizm². Rozumie, że nie jest łatwo oddalić podejrzenie, że wraz z jego ideą działania zorientowanego na roszczenia ważnościowe wślizguje się znowu idealizm czystego nieusytuowanego rozumu i że w innej postaci odżywają dychotomie występujące pomiędzy obszarami tego, co transcendentalne i tego, co empiryczne³.

Otóż Rorty obawia się właśnie takiego „idealizmu czystego nieusytuowanego rozumu” i pojęcia „prawdy jako wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności”. Obawia się wszelkich idealizacji, racjonalizacji, pojęcia prawdy i uniwersalności. Występujące w klasycznej filozofii dążenie do obiektywności, zastępuje on dążeniem do solidarności we wspólnocie językowej, do której przypadkowo należy. Będąc ostrożnym kontekstualistą, nie rozszerza swego świata życia do abstrakcji. Jak pisze Habermas, „nie wolno mu marzyć [...] o wyzwolonej ze swego prowincjonalizmu idealnej wspólnocie komunikacyjnej [...] jednostek. Musi unikać wszelkiego idealizowania a najlepiej zrezygnować z pojęcia racjonalizmu; racjonalizm jest bowiem pojęciem z pogranicza, zawierającym treść normatywną, która wychodzi poza granice każdej lokalnej wspólnoty dążąc do wspólnoty uniwersalnej”⁴.

Czy faktycznie jednak występuje między Rortym a Habermasem aż taka duża różnica, jak może się to wydawać na podstawie powyższych słów? Czy istnieje między nimi napięcie w kwestii postrzegania prawdy jako wyidealizowanej

¹ R. Rorty, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, tłum. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 74.

² J. Habermas, *Inna droga przekroczenia filozofii podmiotu – rozum komunikacyjny kontra rozum ześrodkowany w podmiocie*, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28), s. 141.

³ Ibidem, s. 141.

⁴ J. Habermas, *Jedność rozumu w wielości głosów*, tłum. E. Łabno, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 2, s. 99.

racjonalnej akceptowalności? Otóż na podstawie wnikliwej lektury ich tekstów można powiedzieć, że nie jest ono aż takie duże, jak początkowo się Rorty'emu wydaje. Pewnego rodzaju „zamieszanie” jest wynikiem tego, iż Rorty niewłaściwie postrzega pewne kategorie Habermasa, co objawia się między innymi w tym, iż pisze o występujących w jego myśli uniwersalizmie i racjonalizmie jako o „oświeceniowych”. Nie dostrzegając zmiany w ich rozumieniu, lub próbując jej nie dostrzec, przeciwstawia się występującym w myśli Habermasa pojęciom prawdy i racjonalności, rozumiejąc je w klasyczny sposób. W efekcie Habermas zostaje przez niego określony jako zwolennik platonizmu i myśli greckiej:

Sądzę, że platonizm i myśl grecka w ogólności powiada coś takiego: „zbiór kandydatów do prawdy już jest, tak jak są już wszystkie argumenty za i przeciw ich prawdziwości; pozostaje jedynie przeprowadzić konieczne rozumowanie”. Natomiast romantyczna nadzieja [...] znajduje wyraz w poglądzie: „pewnego dnia ci wszyscy kandydaci do prawdy, podobnie jak wszystkie pojęcia tego, co liczy się jako wystarczający powód do wiary w ich prawdziwość, mogą okazać się przestarzałe, jako że nastanie lepszy świat, w którym będziemy mieć wspaniałych, nowych kandydatów do prawdy”. Jeżeli ktoś jest zwolennikiem greckiego stanowiska, to rozsądnie jest definiować prawdę przy pomocy idei wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności, jak robią to Habermas, Peirce i Putnam. Definicja taka staje się jednak bezużyteczna, gdy tylko zaczynamy myśleć o języku i kandydatach do prawdy jako podlegających nieustannemu procesowi zmiany⁵.

W powyższym cytacie Rorty wyróżnia z jednej strony platonizm i myśl grecką, a z drugiej romantyczną nadzieję. Te pierwsze charakteryzuje przeświadczenie, że zbiór kandydatów do prawdy już jest, jak i są już wszystkie argumenty za i przeciw ich prawdziwości, ta druga zaś przejawia się w nadziei na lepszy świat. Uderzające jest jednak umieszczenie wśród zwolenników stanowiska, że „zbiór kandydatów do prawdy już jest”, Rorty'ego, Habermasa i Putnama, ponieważ piszą o kategorii prawdy i definiują ją jako „wyidealizowaną racjonalną akceptowalność”. Rorty uważa bowiem, że myślenie o prawdzie nie jest możliwe bez popadania w obiektywizm. Habermas w tej kwestii ma jednak odmienne zdanie. Zgodzenie się na nieodzowność idealizującego tworzenia pojęć, takich jak prawda i ważność nie musi prowadzić do obiektywistycznych fałszywych wniosków.

Odnosząc się do powyższego zakwalifikowania Habermasa i Putnama do grupy tych, którzy uważają, iż zbiór kandydatów do prawdy już jest, jak i są już

⁵ R. Rorty, *O powinności...*, s. 73–74.

wszystkie argumenty za i przeciw ich prawdziwości, należy zauważyć, że definiują oni pojęcie prawdy jako „wyidealizowaną racjonalną akceptowalność”, jednakże prawda ta nie jest dla nich niczym niezmiennym, jak niesłusznie uważa Rorty. Będąc właściwością zdań w danym języku, jest ona podatna na nieustanny proces zmian, których nie sposób przewidzieć. Zdaniem Habermasa, uznanie czegoś za prawdziwe jest możliwe tylko w obrębie określonej gry językowej. Innymi słowy prawdą jest to, co w wyniku racjonalnego dialogu za prawdę w obrębie danej wspólnoty zostało uznane. Nie ma więc większego problemu w określaniu pojęcia prawdy, w świetle zachodzących zmian, jako „wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności”. Za pojęciem prawdy jako wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności kryje się bowiem myśl, że „idealizowanie, które prawdę pojmuje jako uzasadnioną akceptowalność zależną od określonych, zaliczanych do danej kategorii warunków, stworzyłoby perspektywę, która każe patrzeć ponad powszechne »u nas« praktyki weryfikacji, które »nas« od nich dystansują”⁶. Dokonanie kroku w tym kierunku Habermas uważa za niezbędne. Powołuje się w tej kwestii na słowa Hilarego Putnama, który idealizacyjne tworzenie pojęć uzasadnia, jak pisze Habermas, w sposób następujący:

gdy zniknie rozróżnienie między poglądami uważanymi za prawdziwe *hic et nunc* i poglądami prawdziwymi, tzn. poglądami akceptowalnymi w idealizowanych okolicznościach, nie będziemy w stanie wytłumaczyć, dlaczego uczymy się refleksyjnie, to jest dlaczego jesteśmy w stanie ULEPSZYĆ własne mierniki racjonalności. Gdy tylko to, co obowiązujące społecznie, połączy się z tym, co obowiązujące z racjonalnego punktu widzenia, zamyka się jedyny wymiar, w którym możliwe jest dystansowanie się od samego siebie, samokrytyka, a przez to wychodzenie poza i reforma naszych własnych utartych sposobów weryfikacji. Czy w ogóle możemy wyjaśnić możliwość krytyki i samokrytyki dawno uznanych praktyk weryfikacyjnych, gdy nie traktujemy poważnie idei rozszerzenia naszego horyzontu interpretacji JAKO IDEI i powołujemy się na intersubiektywizm owej zgodności, która w dodatku zawiera w sobie różnicę między obowiązującym »Dla nas« i »Dla nich«?⁷

Według Habermasa, odpowiedź jest negatywna. Jego zdaniem, codzienna praktyka zorientowana na zrozumienie przeniknięta jest idealizacjami. Zaznacza jednak, że odwoływanie się do idealizacji nie ma nic wspólnego z ideami będącymi w opozycji do rzeczywistości. Odnosi się ono jedynie do „normatywnej

⁶ J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 99.

⁷ *Ibidem*, s. 99–100.

zawartości, jaka jest zawarta w praktyce, bez której nie możemy działać, ponieważ język, wraz z idealizacjami, jakich wymaga od mówiących, jest po prostu konstytutywny dla społeczno-kulturowych form życia”⁸.

W świetle powyższego można więc powiedzieć, że idealizacje są niezbędne, gdyby ich bowiem nie było, nie można by myśleć refleksyjnie, nie byłoby możliwe wyrwanie się z ideologicznych objęć faszyzmu lub komunizmu, nie można by stworzyć innego języka, który według nas inaczej, czy też lepiej opisywałby rzeczywistość. Stwarzać nowy język to mieć pewną wyidealizowaną wizję tego, jaki świat może powstać w wyniku jego upowszechnienia. Wprowadzenie podziału na to, co obowiązujące „dla nas” i „dla nich”, to także dokonanie pewnej idealizacji. Takiego rodzaju idealizacyjne działania występują również w myśli Rorty’ego.

Idealizacje są u Habermasa, lecz także u Rorty’ego

Mimo że Rorty’emu „nie wolno marzyć o wyzwolonej ze swego prowincjonalizmu idealnej wspólnocie komunikacyjnej” i że „nie może dać się zwieść i porzucić swej perspektywy uczestnika – nawet gdyby musiał zapłacić za to przyznaniem się do etnocentryzmu”⁹, to odnosi się wrażenie, iż de facto to robi. W związku z tym Habermas wątpi w to, czy Rorty’emu udaje się skończyć z dotychczasową „grą języka filozoficznego”, tak, jak tego pragnie. Habermasowi wydaje się, iż zaczyna on jedynie kolejną rundę tej samej gry. Skłania się on ku takiemu stwierdzeniu w związku z występującą w filozofii Rorty’ego zasadą, mówiącą o tym, aby ograniczać ludzkie cierpienie i zwiększać ludzką równość. Zasadę tę uważa za nadmierne żądanie w myśl pragmatycznych standardów, według których Rorty chciałby postępować:

Jak można przekonać ludzi do powszechnego stosowania tych zasad w ich postępowaniu odwołując się jedynie do wspierania szczęścia każdego z nich, zamiast poszukiwania odpowiedzi na pytanie, co jest słuszne z moralnego punktu widzenia. Moralny punkt widzenia wymaga od nas wykonania jeszcze jednej idealizacji, a mianowicie wyobrażenia sobie siebie i mnie jako członków jednej wspólnoty istot ludzkich i przyjęcia roli sędziego, co prawda zdolnego do błędu, ale bezstronnego, który określi, co byłoby równie dobre dla każdego z nas¹⁰.

⁸ J. Habermas, *What Theories Can Accomplish – and What They Can't*, [w:] idem, *The Past as Future*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1994, s. 102.

⁹ J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 99. Ów etnocentryczny punkt widzenia oznacza, że wszystkie wypowiedzi pochodzące od obcych musimy sprawdzać w świetle naszych własnych wzorców.

¹⁰ J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historycyzmu*, [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii...*, s. 39–40.

Otóż w myśli Rorty'ego znajduje się pewien „moralny punkt widzenia”, lecz trzeba pamiętać, że jest to punkt jego własnej wspólnoty. I rację ma Habermas, że Rorty dokonuje idealizacji, pisząc o „innych”, którzy obecnie znajdują się poza granicami naszej wspólnoty, z nadzieją, że być może kiedyś staną się jej częścią. Myślenie o potencjalnych „innych” jako członkach naszej wspólnoty wymaga dokonania idealizacji, wyobrażenia sobie wspólnoty szerszej niż nasza, która poszerzać się będzie w wyniku dialogu, a nie użycia przemocy i zadawania cierpienia.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że Rorty wprawdzie pisze, iż lepiej mówić tylko o tym, co może być uzasadnione dla danego audytorium i że należy porzucić heurystyczną fikcję uniwersalnego audytorium idealnego, lecz uważa za razem, iż „pewne audytoria są moralnie i politycznie lepsze niż inne”¹¹. Dodaje, iż nie sądzi, aby istniały argumenty, które same w sobie byłyby lepsze lub gorsze, niezależnie od rodzaju audytorium, do którego są adresowane. I niewątpliwie ma rację. Mówimy do określonego audytorium i stosujemy argumentację, która jest właściwa dla danego audytorium. Mimo to jednak, używając argumentów, możemy odnieść się do pewnego wyobrażenia tego, jakie to audytorium mogłoby być. Budujemy sobie pewien wyidealizowany model audytorium, które to będzie np. większe od obecnego i mówiące zgodnym głosem w istotnych kwestiach dotyczących jego funkcjonowania. Dopiero w świetle takiego wyidealizowanego modelu, możemy ustosunkować się do tego, czy pewne audytoria są moralnie i politycznie lepsze niż inne. Rorty dopuszcza możliwość takiej oceny. W jego ujęciu jest to możliwe w świetle pewnej prezentowanej przez niego wyidealizowanej wizji wspólnoty, która poszerza się z biegiem czasu za sprawą tolerancyjnego i racjonalnego postępowania związanego z dochodzeniem do porozumienia w trakcie komunikacji, wyrzeczeniem się stosowania przemocy oraz zadawania cierpienia.

Nie różni ich tak wiele

W ostateczności Rorty dostrzega, pomimo wielu lęków i początkowego niezrozumienia pewnych wątków myśli Habermasa, że w kwestii idealizowania pojęcia racjonalnej akceptowalności nie różni go od Habermasa aż tak wiele:

Habermas ma rację twierdząc, że różnica między jego zabiegiem idealizowania pojęcia racjonalnej akceptowalności – wspólnym dla niego, Putnama i Peirce'a –

¹¹ Patrz: R. Rorty, *Pojęcie racjonalności*, [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii...*, s. 119.

a moją próbą stworzenia utopijnej nadziei społecznej nie jest znowu aż tak wielka. Istotą tej próby jest ujmowanie kontrastu między tym, co jedynie uzasadnione a tym, co prawdziwe nie jako kontrastu między tym, co aktualne i tym, co idealne, ale, po prostu, jako kontrastu między uzasadnieniem dla nas, istniejącym tu i teraz, oraz uzasadnieniem dla lepszej wersji nas samych, której ucieleśnieniem będą, jak się spodziewamy, nasi potomkowie¹².

Po przezwyciężeniu interpretacyjnych trudności Habermas i Rorty dostrzegają, że różnica w tej kwestii nie jest między nimi aż tak duża. W większym stopniu polega ona na nazwaniu tego, co Rorty i Habermas robią, niż na tym, co robią. A zatem Rorty nie ma się czego obawiać, gdy Habermas pisze o idealizowaniu. Nie wiąże się to bowiem z idealizmem w „starym stylu” – z budzącym lęk Rorty’ego idealizmem czystego nieusytuowanego rozumu. Habermas, pisząc o idealizmie, nie próbuje wskazać na jakieś absolutne prawdy spoza wspólnoty, w której się znajduje. Różnica między nim a Rortym polega na tym, jak pisze sam Rorty, że z jednej strony mowa jest o „uzasadnianiu dla nas”, a z drugiej, o uzasadnianiu „dla lepszej wersji nas samych”. Rorty oczywiście uważa, że czyni tylko to pierwsze. Stwierdzić jednak trzeba, że nie przyznając się do tego, czyni również i to drugie – idealizuje i przedstawia lepszą wersję nas samych. Nie przyznaje się, bo, jak pisze Habermas, „kontekstualista” taki jak Rorty „musi wystrzegać się tłumaczenia tego, co wolno mu twierdzić jako uczestnikowi pewnej określonej historycznej wspólnoty językowej i odpowiadającej jej kulturowej formy życia, na uczynioną z pozycji obserwatora wypowiedź trzeciej osoby”¹³.

Można więc powiedzieć, że w przypadku obu filozofów istotnym elementem ich myśli jest idealizowanie. Jeżeli chodzi o Habermasa, to, zwracając uwagę na potrzebę idealizacji, mówi on o formalnej konieczności stosowania idealizacji, zarówno w przypadku posiadania pewnego wyidealizowanego obrazu wspólnoty, z którym przystępujemy do dialogu, jak i założenia idealnej sytuacji mowy. Takie elementy idealizacji odnajdujemy także u Rorty’ego, nie tylko jednak w wizji „poszerzonej wspólnoty” opartej na większej solidarności i równości, o czym była już mowa powyżej, lecz również w przedstawieniu warunków racjonalnej komunikacji, które powinny zaistnieć, by mógł wystąpić wolny od przymusu dialog. Innymi słowy, w myśli Rorty’ego obecny jest także pewien wyidealizowany obraz racjonalnego dyskursu. W dyskursie tym racjonalność przestrzega on jako „praktykę osiągania naszych celów przez argumentację”¹⁴, która

¹² R. Rorty, *O powinności...*, s. 72.

¹³ J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 98.

¹⁴ R. Rorty, *Emancypacja naszej kultury*, [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii...*, s. 45.

jest przeciwwagą dla innej „siły”, jaką jest przemoc. Krótko mówiąc, Rorty’ego rozumienie racjonalności jest bliskie sposobowi, w jaki Habermas pojmuje racjonalność komunikacyjną. O tej „bliskości” wypowiada się sam Rorty, pisząc, że zachodzi daleko idąca zbieżność między racjonalnością komunikacyjną a tradycją protagorejsko-emersonowską, której jest on zwolennikiem¹⁵. Wyraża się ona między innymi w artykułowaniu tego, jakie warunki powinny być spełnione na rzecz zaistnienia wolnej i tolerancyjnej komunikacji. Zwracając uwagę na to, jak artykułuje je Rorty, Habermas pisze:

Rorty określa nawet warunki dla wymaganego kontekstu wolnych i tolerancyjnych dyskusji. Zapewniając równy dostęp do wszystkich istotnych osób, informacji i argumentów, taka forma komunikacji winna wykluczać jakiegokolwiek mechanizmu ograniczenia albo represji, takie jak propaganda, pranie mózgu etc. Podkreślając takie cechy komunikacji jak otwartość, pełność, nierepresyjność, Rorty mimo woli zbliża się do mojej idei „racjonalnego dyskursu” i formuły Putnama, zgodnie z którą prawda to „racjonalna akceptowalność w wyidealizowanych warunkach”¹⁶.

Zatem i w tym punkcie Rorty i Habermas są ze sobą zgodni. Dla obu filozofów racjonalność komunikacyjna jest pewną „jednoczącą siłą”¹⁷. Będąc „uzdrawiającym” elementem, nie odnosi się ona do jakiejś konkretnej wiedzy lub prawdy, lecz do warunków formalnych, jakie powinny zaistnieć, by możliwa była komunikacja.

Jest różnica

Zarówno Habermas, jak i Rorty uznają za konieczne zaistnienie odpowiednich warunków formalnych. Trzeba jednak zauważyć, że Rorty nie wskazuje na uniwersalny element istniejący w ich obrębie – nie wskazuje, tak jak Habermas, na uniwersalność roszczeń ważnościowych. Rorty pisze:

Zasadnicze różnice między poglądami Habermasa i moimi dotyczą pojęcia uniwersalnej ważności. Uważam, że możemy się obyć bez tego pojęcia i ciągle zachować

¹⁵ Ibidem, s. 45.

¹⁶ J. Habermas, *Kłopoty...*, s. 37.

¹⁷ Jest ona „pewną”, „jednoczącą siłą”; taką, która jest związana z warunkami formalnymi, jakie powinny zaistnieć, by możliwa była komunikacja, nie zaś taką „jednoczącą siłą”, „która spełniać będzie rolę niegdyś spełnianą przez Boga”, a więc związaną z jedną właściwą opcją. Zob: R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 103–104.

dostatecznie bogate pojęcie racjonalności. Nawet po porzuceniu pojęcia uniwersalnej prawomocności jesteśmy w stanie zachować wszystko to, co w platonizmie było dobre. Habermas uważa natomiast, że musimy to pojęcie utrzymać¹⁸.

Otóż dla Habermasa idealizujące założenie o istnieniu roszczeń ważnościowych jest warunkiem wystąpienia niezakłóconej komunikacji. Próbuje wspierać to twierdzenie wskazując, że także w innych językach możemy odnaleźć ten sam ważny element jakim są roszczenia ważnościowe – konieczne dla komunikacji w ogóle:

Nawet w najtrudniejszym procesie porozumiewania się, strony opierają się na wspólnym, choćby i każdorazowo z własnego kontekstu nakreślonym punkcie odniesienia możliwego konsensusu. Bo koncepty takie jak Prawda, Racjonalność czy Udowodnienie Słuszności odgrywają w KAŻDEJ wspólnocie językowej, choć różnie interpretowane i stosowane według rozmaitych kryteriów, TĘ SAMĄ rolę gramatyczną. [...] wszystkie języki oferują możliwość rozróżniania między tym, co prawdziwe a tym, co uważane jest za prawdziwe. W pragmatykę każdego używania języka wbudowana jest sugestia wspólnego obiektywnego świata¹⁹.

Innymi słowy, według Habermasa we wszystkich językach warunkiem formalnym wystąpienia porozumienia są roszczenia ważnościowe, i dlatego pisze o ich „uniwersalności”. Uważa, że dzięki idealizującemu założeniu o istnieniu roszczeń ważnościowych możliwe jest „przekraczanie kontekstu” lub, inaczej mówiąc, „wykraczanie poza horyzont aktualnego kontekstu”. To „wykraczanie poza” jest według Habermasa możliwe, bowiem „dla wszystkiego, co rości sobie ważność WEWNĄTRZ językowo ustrukturyzowanych form życia, struktury możliwego porozumienia językowego tworzą coś Nie-Oszukiwalnego”²⁰. Zgodnie z tym można powiedzieć, że pragnie on przedstawić pojęcie rozumu, który „zabiera głos” zarówno w zależnych od kontekstu, jak i w transcendujących roszczeniach ważnościowych. Ważność wymagana przez sądy i normy transcenduje jego zdaniem czas i przestrzeń. Dodać jednak trzeba, iż uważa, że roszczenia ważnościowe wysuwane są każdorazowo tu i teraz, w określonych kontekstach, i że te idealizacyjne założenia działania komunikacyjnego nie mogą być hipostazowane jako ideał przyszłego stanu definitywnego porozumienia się. Dlatego też pisze, iż pojęciu rozumu komunikacyjnego towarzyszy cień transcendentalnego pozoru, a idealizacyjne założenia należy traktować odpowiednio sceptycznie.

¹⁸ R. Rorty, *Emancypacja ...*, s. 45.

¹⁹ J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 100.

²⁰ *Ibidem*, s. 101.

Należy więc podkreślić, iż przedstawione przez niego „uniwersalistyczne, pragmatyczne założenia działania komunikacyjnego w żaden sposób nie skłaniają do obiektywistycznego fałszywego wniosku, że moglibyśmy przyjąć pozaświatowy punkt widzenia odświatowionego podmiotu i posługiwać się pozbawionym kontekstu, występującym w liczbie pojedynczej idealnym językiem i w ten sposób formułować nieomyślne i wyczerpujące, a więc definitywne wypowiedzi...”²¹.

Habermas świadom jest, że to, co ma do powiedzenia w powyższej kwestii nie jest jednak alternatywą dla ostrożnego, przyznającego się do etnocentryzmu kontekstualizmu. Na tę faktyczną siłę kontrfaktyczności, która – zdaniem Habermasa – przejawia się w idealizacyjnych założeniach działania komunikacyjnego, niewrażliwe jest bowiem kontekstualistyczne rozumienie języka, za którym opowiada się Rorty²².

Podsumowanie

Podsumowując, można stwierdzić, że idealizacje istnieją w myśli obu filozofów, choć przyznaje się do tego tylko Habermas. Mimo że są one obecne w myśli Rorty’ego, on sam nie zgodziłby się ze stwierdzeniem mówiącym o ukrytych elementach idealizacji, znajdujących się w jego filozofii. Dlatego też Habermas w swoim tekście *Kłopoty z przygodnością – powrót historycyzmu* pisze, że ciągle próbuje przekonać swego przeciwnika kontekstualistę, „że nie jest on dostatecznie krytyczny wobec elementów idealizacji, jakie pozostały w ukrytych przesłankach jego własnej zaskakującej argumentacji”²³.

Nam w tym miejscu musi wystarczyć to, że Rorty, pomimo początkowej nieufności, w końcu zdaje sobie sprawę, że w teorii działania komunikacyjnego Habermasowi nie chodzi o jakąś prawdę, idealizm i racjonalność w starym stylu. Sam przyznaje, że potrzebne są określone warunki dla zaistnienia komunikacji stanowiącej przeciwwagę dla przemocy. „Nowe światy”, na których tak Rorty’emu zależy, tworzą się właśnie dzięki komunikacji i przeformułowywaniu naszych poglądów i postaw w warunkach do tego sprzyjających. W wyniku tej komunikacji powstaje zgoda, która ma mieć jak największy zasięg. Taką wyidealizowaną jak najszerszą zgodę – racjonalną akceptowalność – powinniśmy zakładać, podejmując nasze komunikacyjne działania.

Na zakończenie warto podkreślić, że mimo odchodzenia Rorty’ego i Habermasa od idealizmu, nadal ważnym elementem pozostaje konieczność ideali-

²¹ Ibidem, s. 100–101.

²² Patrz: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 236.

²³ J. Habermas, *Kłopoty...*, s. 40.

On necessity of realization in perspective of Jürgen Habermas
Markus F. P. ... and Richard R. ...

we had been in Kory's thought ...

... in my ...

... in my ...

... in my ...

1. ...
2. ...
3. ...

Recenzje i sprawozdania

PAWEŁ STANISŁAW CZARNECKI: *Marii Ossowskiej nauka o moralności*, WFiZ, Warszawa 2006, ss. 172.

Paweł Stanisław Czarnecki, adiunkt Katedry Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, absolwent wielu uczelni krajowych i zagranicznych, członek różnych krajowych towarzystw naukowych i Białoruskiej Akademii Nauk Społecznych w Mińsku, jest autorem wielu publikacji z zakresu filozofii, teologii i religii. Obecnie pracuje nad przekładem na język polski wybranych dzieł Jana Patočki.

W 2006 roku, za sprawą wydawnictwa WFiZ, pojawiła się książka w całości traktująca o nauce znanej polskiej uczonej, Marii Ossowskiej. Tytuł omawianej rozprawy, liczącej 172 strony, brzmi: *Marii Ossowskiej nauka o moralności*. Na ową pracę składa się siedem rozdziałów, z których każdy, z wyjątkiem pierwszego, poświęcony jest omówieniu i analizie wybranych dzieł z dorobku uczonej. Rozdziały poprzedzone zostały wstępem, którego treść ma na celu wprowadzenie czytelnika w zagadnienia poruszane przez Ossowską i mają pomóc w zrozumieniu omawianej problematyki. Wstęp przedstawia strukturę pracy z krótkim omówieniem poszczególnych rozdziałów.

Rozdział pierwszy przedstawia życie i działalność naukową Marii Ossowskiej, co zdaniem autora przybliży i ułatwi zrozumienie uczonej oraz uprawianej przez nią dziedziny naukowej.

W kolejnym rozdziale, zatytułowanym: *Marii Ossowskiej program badań nad moralnością*, przedstawiony został program naukowy Ossowskiej zawarty w jej pierwszej publikacji książkowej, *Podstawy nauki o moralności*. Autor w tym rozdziale poddaje analizie założenia programowe uczonej i wysuwa tezę mówiącą o możliwości potraktowania jej całego dorobku jako pytania o możliwość etyki naukowej. Rozdział podzielony jest na trzy podrozdziały kolejno

mające na celu ukazanie zagadnień z zakresu nauki o moralności. Na koniec rozdziału drugiego zostaje przedstawiona ocena twórczości etycznej uczzonej.

W rozdziale trzecim, *Typologia norm moralnych*, autor analizuje normy moralne zawarte w dziele Ossowskiej *Normy Moralne – próby systematyzacji*. W pierwszej części tego rozdziału przedstawia klasyfikację norm moralnych, jakiej dokonała uczzona, w części drugiej – poddaje sklasyfikowane normy krytycznej analizie.

Po rozważaniach metaetycznych ujętych w rozdziałach drugim i trzecim, autor przechodzi do omówienia dzieła Ossowskiej traktującego o związku nauki o moralności z psychologią. W rozdziale tym broni stanowiska Ossowskiej zakładającego, że psychologii moralności nie można sprowadzić i potraktować jak jedną z dyscyplin psychologii. Omawiany rozdział nosi tytuł *Psychologia moralności – wybrane problemy*, składa się z sześciu podrozdziałów. Kolejno poświęcone są one pojęciu motywu, dalej postawom hedonistycznym, które autor omawia i wskazuje na ich obecność w kulturze europejskiej, oraz podkreśla znaczenie, jakie te postawy mają dla człowieka. Następnie autor zajmuje się przedstawieniem zjawisk przyjemności i cierpienia oraz wskazuje na stosunek człowieka do tych zjawisk. Kolejno przedstawia poglądy dotyczące postaw egoistycznych, po czym przechodzi do wyjaśnienia uczuć altruizmu i sympatii, ukazując ich podobieństwa i różnice. Na zakończenie rozdziału omawia instynkty społeczne.

W rozdziale piątym autor koncentruje się na treści *Moralności mieszczańskiej* Ossowskiej. W części tej przedstawia, dokonany przez Ossowską, podział mieszczaństwa na trzy kategorie: drobnomieszczaństwo, mieszczaństwo średnie oraz mieszczaństwo wyższe i charakteryzuje każdą z wymienionych kategorii. Następnie prezentuje, jak moralność mieszczańską ujmowali Benjamin Franklin, Daniel Defoe, Leon Battista Albertio i katechizm moralny okresu rewolucji francuskiej.

Po przedstawieniu rozważań nad moralnością mieszczańską, autor przechodzi do analizy etosu rycerskiego. Tym analizom poświęcony został rozdział szósty zatytułowany *Etos rycerski*. Ossowska rozpoczyna swe badania od przedstawienia rycerza świata starożytnego opisanego przez Homera w *Iliadzie*, po przez Arystotelesowski „wzór człowieka słusznie dumnego” zawarty w *Etyce Nikomachejskiej*, przechodzi do rozważań nad etosem wojownika spartańskiego. Następnie rozpatruje etos rycerza średniowiecza, po czym przenosi swe analizy na etos dworzanina, który zostaje włączony przez nią do etosu rycerskiego, na koniec rozważa ona etos gentlemiana.

Rozdział siódmy – ostatni – zatytułowany *Wzór demokracji* jest przedstawieniem cech nakreślonych przez Ossowską w rozprawie o tym samym tytule. Wskazane zalecenia są tymi, jakimi powinien odznaczać się człowiek ży-

jący w systemie demokratycznym. Na tych rozważaniach autor kończy swoją rozprawę.

Paweł Stanisław Czarnecki po przeprowadzeniu analizy dzieł Ossowskiej dochodzi do przekonania, że nauka stworzona przez uczoną rozpada się na dwie części, które w odosobnieniu mogłyby być potraktowane jako całkowicie odrębne. Jedną z nich to rozważania metaetyczne stanowiące program przyszłych badań Ossowskiej, drugą to realizacja tego programu zawarta w dwóch monografiach poświęconych moralności mieszczańskiej i etosowi rycerskiemu. Sadzę, że omawiana rozprawa stanowi cenną pozycję, o jaką wzbogaciła się literatura naukowa. Książka w całości poświęcona dorobkowi polskiej teoretyczki moralności i socjologii, Marii Ossowskiej, stanowi swoisty ewenement – twierdzą to na podstawie własnych poszukiwań piśmiennictwa z tego zakresu. Szukając literatury skupionej na dorobku naukowym Ossowskiej, znajdowałem jedynie artykuły, nie znalazłem natomiast żadnej publikacji książkowej. Na tej to podstawie uznaję, że jest to pierwsza taka monografia w literaturze polskiej. Autor w swojej rozprawie przyjął za cel przedstawienie i wprowadzenie czytelnika w program naukowy, jaki stworzyła Ossowska, co realizuje w poszczególnych rozdziałach monografii. Według mnie, zawarte w rozprawie analizy dzieł Ossowskiej stanowią doskonale wprowadzenie w twórczość uczonej i pozwalają się zapoznać z głównymi założeniami stworzonej przez nią nauki. Uważam, że omawiana rozprawa została napisana w sposób jasny i przejrzysty, jest przystępna dla szerokiego grona czytelników zainteresowanych zagadnieniami z dziedziny moralności. Polecić ją można nie tylko studentom czy badaczom moralności, ale wszystkim tym, których pragnieniem jest przeczytać wartościową książkę, a zawarte w niej treści zapewne pobudzą czytelnika do analiz zjawisk moralnych otaczającego świata.

Tomasz Dąbrowski

NORBERT FISCHER (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Feliks Meiner Verlag, Hamburg 2004, ss. 732.

Metafizyka i religia jako centralne tematy filozofii Kanta – już sam tytuł tej recenzji, gdyby go rozpatrywać jedynie z punktu widzenia historycznych początków recepcji filozofii Kanta, mógłby zostać odczytany albo jako perfidna prowokacja, albo jako wyraz wyjątkowej ślepoty umysłowej. Ta ostatnia musi budzić szczególnie niepokój: kto pozytywnie mówi o centralnym miejscu metafizyki i religii w krytycznej filozofii Kanta zdaje się w ogóle nie dostrzegać owej „destrukcyjnej siły umysłowej” rodem z Królewca, która zagraża nie tylko podstawom europejskiej kultury zbudowanej na metafizyce, ale także chrześcijańskiej religii związanej z tradycją europejskiej metafizyki. Dla wielu spośród osiemnastowiecznych, a nawet niektórych późniejszych filozofów i chrześcijańskich teologów, zamierzony pozytywny wydźwięk tytułu tej recenzji byłby zupełnie nie do przyjęcia!

To, że dziś możemy już patrzeć na filozofię krytyczną zupełnie inaczej (szerszej i głębiej) dowodzi, że dziedzictwo Kanta, pomimo dwóch stuleci obecności w kulturze, przebyło jednak bardzo długą drogę.

Jak wiadomo, pierwsze wydanie *Krytyki czystego rozumu* (1781) spotkało się na ogół z wyraźną dezaprobatą. Wśród liczących się ówczesnych filozofów należy wymienić Mosesa Mendelssohna, który zinterpretował filozofię Kanta jako unicestwienie metafizyki, a *Krytykę* nazwał „szarpiącym nerwy dziełem”. Dzieło Kanta było postrzegane jedynie jako postać pewnej teorii poznania, z pozycji której została przeprowadzona krytyka dotychczasowej metafizyki. *Krytyka* była utożsamiana z ostatecznym wykazaniem niemożliwości każdej w ogóle metafizyki jako nauki. Mało tego: filozofia Kanta uchodziła nawet za symbol destrukcji w wymiarze społecznym, czego dowodem jest opinia pewnego profesora z Würzburga, który usiłował wykazać, że ludobójstwo rewolucji francuskiej było właśnie następstwem filozofii Kanta.

Interpretacja Kanta jako wyłącznego destruktora metafizyki została wzmocniona przez Johanna Gottlieba Fichtego, a dalej przez neokantystów marburskich (Hermana Cohena, Paula Natorpa, Brunona Bauchy, Alois Riehla). Ci ostatni, w ocenie Marka Jana Siemka, (może za wyjątkiem Cohena) jako pierwsi popeł-

nili „pozytywistyczny błąd”: zredukowali cały projekt Kantowskiej krytyki rozumu do zabiegów metodologicznych, czy wręcz metanaukowych (we współczesnym sensie tych terminów); zabiegów, których celem jest wytyczenie ostrych i definitywnych granic oddzielających „pozytywną naukę” od „metafizycznych urojeń”. W takim rozumieniu krytyka byłaby przede wszystkim antymetafizyką, a Kant protoplastą pozytywizmu (do współczesnych polskich filozofów przypisujących Kantowi zamiar wykazania niemożliwości metafizyki w ogóle należą np. Andrzej Bronk, Mieczysław Albert Krapiec).

W znacznie późniejszym (w stosunku do wyżej przedstawionego) typie interpretacji utrzymuje się, że krytyka metafizyki była koniecznym, ale nie ostatecznym krokiem Kanta w tej dziedzinie, bowiem posłużyła mu do zbudowania innego rodzaju metafizyki. Początki doszukiwania się w *Krytyce* tematów metafizycznych znajdujemy u Wilhelma Wundta, Heinza Heimsoetha i Friedricha Paulsena: wątki metafizyczne miały być przez Kanta podejmowane jedynie przy okazji omawiania zagadnień epistemologicznych. Dopiero jednak Martin Heidegger zinterpretował *Krytykę* jako dzieło w całości poświęcone metafizyce, będące próbą „ugruntowania metafizyki”, a nie teorii poznania. Wprawdzie Heideggerowskiej interpretacji nie brak oryginalności, ale oryginalność ta jest raczej sprzężona z założeniami własnej myśli interpretatora, a nie z samą filozofią Kanta. Niemniej jednak wykładnia Heideggera wywarła znaczący wpływ na rozumienie filozofii Kanta w kręgach filozoficznych XX wieku. Wśród autorów podzielających Heideggerowską interpretację zauważa się jednak dwojaką tendencję: *Krytyka* to zbiór istotnych zagadnień europejskiej metafizyki (np. G. Martin, Charles Sentroul), albo *Krytyka* to pewna ontologia, ale funkcjonująca w teoriopoznawczym aparacie pojęciowym (np. O. Blaha, Theodor Steinbüchel, Hans Vaihinger). Do polskich filozofów nawiązujących do interpretacji Heideggera – przynajmniej w tym sensie, że odnajdują oni w *Krytyce* próbę ugruntowania metafizyki – należą np. Roman Ingarden, Marek Jan Siemek, Jarosław Rolewski, Ludwik Wciórka, Roman Rożdżeński. Istnieją także interpretacje, w których istotę Kantowskiej metafizyki upatruje się w jej całkowitym oderwaniu od doświadczenia i możliwości poznania tego, co nadmysłowe – głównie Boga (np. Paulsen, Wundt, G. Krüger).

Ponieważ chrześcijaństwo od wieków związało się ściśle z metafizyką, dlatego trudno się dziwić, że obraz Kanta jako destruktora wszelkiej w ogóle metafizyki musiał także wytworzyć obraz Kanta jako wroga chrześcijańskiej religii. Zapytajmy jednak: czy rzeczywiście Kantowska filozofia religii stanowiła realne i poważne zagrożenie dla chrześcijaństwa?

Jak wiadomo, historyczno-kulturowym i filozoficznym kontekstem, w jakim kształtowała się Kantowska filozofia religii było niemieckie oświecenie.

Nauka Kanta o religii w pewnych swych elementach nawiązywała do ducha ówczesnej epoki (np. ahistoryczne traktowanie religii), ale w zasadniczym dla oświecenia założeniu dotyczącym fenomenu religii stanowiła jego radykalne wypełnienie i zarazem przewyżczenie. Kryzys religii objawionych w XVIII wieku spowodował, że chrześcijańskie Objawienie miało być zastąpione przez formę religii naturalnej, którą wszakże należało dopiero uzasadnić. To zadanie powierzono ówczesnej racjonalistycznej metafizyce (rozwijanej głównie przez Wolffa), która wiarę religijną, a nawet samego Boga, miała sprowadzić do kwestii spekulatywnego myślenia. Uzasadnienie wiary religijnej przez rozum spekulatywny stanowiło jedną z podstawowych form racjonalistycznego dogmatyzmu, któremu sprzeciwił się Kant. Stąd nie sposób w pełni zrozumieć Kantowskiej filozofii religii, bez odwołania się do przeprowadzonej przez niego rewizji spekulatywnej metafizyki niemieckiego oświecenia. Zamiarem Kanta w odniesieniu do problemu Boga i religii było „uwolnienie” tych rzeczywistości z błędnej, bo powodującej wewnętrzne sprzeczności w obrębie rozumu i w końcu rodzącej sceptycyzm, próby ich spekulatywnego uzasadnienia. Próba ta polegała na zamknięciu Boga i religii w „logicznym potrzasku” za sprawą dwóch fundamentalnych tez forsowanych przez szkolną metafizykę Wolffa i jego zwolenników: Bóg musi być dokładnie taki, jaki daje się pomyśleć, a wiara religijna powinna być uzasadniona spekulatywnie (idea *concordia rationis cum fide*). W opozycji do obu tych postulatów zadanie uzasadnienia religii, nieśmiertelności duszy, istnienia Boga itd., Kant realizuje na drodze „transcendentalnego uzasadnienia religii”. Oznacza to, że przedmioty tradycyjnej metafizyki będą teraz rozważane w obrębie rozumu praktycznego, a nie teoretycznego. Rozum w jego praktycznym zastosowaniu ma teraz budować metafizykę już nie na podstawie roszczenia do czysto teoretycznego poznania przedmiotów poza-empirycznych, lecz na wolności woli, która jest podstawą moralnego życia. W kwestiach religii i moralności Kant podważa prawomocność używania rozumu teoretycznego na rzecz rozumu praktycznego. W takim właśnie kontekście rozwijało się filozoficzne myślenie Kanta o religii.

Jeżeli o danej filozofii już się żywo nie dyskutuje (nieważne czy w duchu krytyki, czy akceptacji), to znak, że przeszła ona do historii filozofii. Filozofia krytyczna Kanta, mimo że ma już za sobą bogatą i burzliwą historię swoich interpretacji i dezinterpretacji, nierzadko bardzo skrajnych, okazuje się jednak ciągle żywa. Nawet dziś nie straciła ona nic ze swej inspirującej siły. Dowodem tego jest recenzowana tu książka.

Prace nad omawianym w tej recenzji opracowaniem *Metafizyka i filozofia religii w ujęciu Kanta (Kants Metaphysik und Religionsphilosophie)*, które zostało wydane jako piętnasty tom z serii *Kant-Forschungen*, rozpoczęły się wraz z sympozjum z okazji 200. rocznicy śmierci Immanuela Kanta (12 lutego

2004). Odkonduło się ono dzięki współpracy Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt z Akademią diecezji Mainz (8–10 marca 2002 roku).

Struktura recenzowanej tu książki odbiega od klasycznego podziału na ponumerowane rozdziały. Składa się ona z odrębnych nienumerowanych części, które mają formę, nazwijmy ją umownie, sekcji tematycznych. Sekcje te obejmują następujące tematy: wybrane aspekty Kantowskiej metafizyki i filozofii religii, podstawowe pytania filozofii krytycznej Kanta rozpatrywane i podejmowane już spoza immanentnej interpretacji jego filozofii, losy filozofii Kanta w filozofiach jego bezpośrednich następców oraz oddziaływanie filozofii Kanta poza niemieckim obszarem językowym. W obrębie tak wyróżnionych (czterech) sekcji tematycznych podejmuje się dalej liczne problemy szczegółowe, których w tej recenzji omówić nie sposób. Aby jednak nie uронić niczego z intelektualnego bogactwa recenzowanego tomu, chciałbym w całości przedstawić jego spektrum problemowe: tytuły artykułów i ich tematyczne uporządkowanie.

Recenzowany tom otwiera przedmowa redaktora, prof. Norberta Fischera (s. XIII–XIV) oraz jego wprowadzenie *Die Fragen nach Metaphysik und Religion als Zentrum der kritischen Philosophie Kants* (s. XV–XXV).

Pierwsza część tematyczna, *Wybrane aspekty metafizyki i filozofii religii Kanta (Besondere Aspekte der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants*, s. 1–293) składa się z trzech działów poświęconych kolejno Kantowskiej filozofii teoretycznej, praktycznej i filozofii religii.

Zur theoretischen Philosophie (s. 1–110): F. W. v. Herrmann, *Die »Kritik der reinen Vernunft« als Transzendental-Metaphysik* (s. 1–20); P. L. Coriando, *Ich und Seele. Zu Kants »Paralogismen der reinen Vernunft«* (s. 21–42); W. Ertl, *Schöpfung und Freiheit: ein kosmologischer Schlüssel zum Verständnis von Kants Kompatibilismus* (s. 43–76); R. Theis, *Zur Topik der Theologie im Projekt der Kantischen Vernunftkritik*, s. 77–110;

Zur praktischen Philosophie (s. 111–206): N. Fischer, *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft* (s. 111–130); M. Forschner, *Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und praktische Freiheit* (s. 131–159); F. Ricken, *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft* (s. 161–177); E. Lévinas, *Le primat de la raison pure pratique /Das Primat der reinen praktischen Vernunft. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Sirovátka* (s. 179–205);

Zur Religionsphilosophie (s. 207–292): B. Dörflinger, *Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants* (s. 207–223); G. B. Sala, *Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als »ethischem gemeinen Wesen«* (s. 225–264); C. Esposito, *Kant: von der Ethik zur Religion (und zurück)*, s. 265–291.

Druga część tematyczna, *Podstawowe pytania filozofii krytycznej Kanta rozpatrywane spoza immanentnej interpretacji tematów tej filozofii* (*Übergreifende Grundfragen der kritischen Philosophie Kants*, s. 293–432), zawiera następujące artykuły: A. Winter, *Die ›Endabsicht‹ der Metaphysik vor ›allen ihren Zurüstungen‹* (s. 293–329); C. Schwaiger, *Denken des ›Übersinnlichen‹ bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik* (s. 331–345); R. Wimmer, *Homo noumenon: Kants praktisch-moralische Anthropologie* (s. 347–390); J. Kopper, *Die Bedeutung der Methodenlehren* (s. 391–407); N. Fischer, *Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants* (s. 409–431).

Trzecia część tematyczna, *O losach metafizyki Kanta w filozofiach jego bezpośrednich następców* (*Zum Schicksal der Metaphysik Kants in der unmittelbaren Nachfolgephilosophie*, s. 433–582), obejmuje następujące teksty: E. Düsing, *Gott als Horizont oder Grund des Ich? Von Kants praktischer Metaphysik zu Fichtes Metaphysik des Einen Seins* (s. 433–491); R. J. Berg, *Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Kant und Hegel* (s. 493–515); R. Langthaler, *»Man wird von der Philosophie den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes«*. *Zur Kritik des späten Schelling an Kants Religionsphilosophie* (s. 517–560); M. Ruffing, *Muß ich wissen wollen? – Schopenhauers Kant-Kritik* (s. 561–582).

Czwarta i ostatnia część tematyczna, *O oddziaływaniu Kanta poza niemieckim obszarem językowym* (*Zur Wirkung Kants im nichtdeutschen Sprachraum*, s. 583–694), zawiera następujące artykuły: J. Greisch, *»Freiheit im Lichte der Hoffnung«*. *Zu Paul Ricoeurs Kantdeutung* (s. 583–608); M. Caimi, *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie in spanischen Arbeiten* (s. 609–630); P. Schulz, *Gibt es eine kopernikanische Wende im Begriff des ›summum bonum‹? Zur Wirkung von Kants praktischer Metaphysik im angelsächsischen Raum* (s. 631–650); J. Sirovátka, *Slavica sunt, non leguntur. Kant est, non legitur. Zur Wirkung von Kants Metaphysik und Religionsphilosophie in den slawischen Ländern* (s. 651–661); W. Erb, *Kritische Religionsphilosophie und absolutes Nichts – Kant und die Kyōto-Schule* (s. 663–694). Zwięźczeniem książki są trzy indeksy: *Siglenverzeichnis*, *Literaturverzeichnis*, *Personenregister* (s. 695–732).

Takie ogólne i z konieczności pobieżne spojrzenie na całość recenzowanego tomu nie ujawnia pewnych jego braków, które można dostrzec jedynie w bezpośrednim kontakcie z książką. Myślę tu zwłaszcza o braku, jaki ujawnia się – jeśli można się tak wyrazić – z „polskiego punktu widzenia”. Chodzi konkretnie o artykuł Jakuba Sirovátki poświęcony obecności filozofii Kanta w krajach słowiańskich. Pod względem recepcji Kanta polskie środowisko filozoficzne,

na tle innych krajów słowiańskich, zostało tu przedstawione w nieprawdziwym świetle, odbiegającym od teraźniejszości (por. s. 651–661). Wspomina się tu jedynie (por. s. 653 i nn.) o antymetafizycznym nastawieniu reprezentantów polskiego oświecenia; twierdzi się, że współczesne życie filozoficzne w Polsce ma się jeszcze toczyć pod bardzo silnym wpływem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej z jej zdecydowaną formacją logiczno-analityczną, którą miała ona przed drugą wojną światową; zgodnie z tą formacją Kant miałby być dziś w Polsce postrzegany przede wszystkim przez pryzmat *Krytyki czystego rozumu* interpretowanej jako dzieło z zakresu teorii poznania – co nie jest do utrzymania, chociażby ze względu na prace Romana Rożdżeńskiego: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991; *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta i M. Heideggera*, Kraków 2006 i Jarosława Rolewskiego: *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991; *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002. W recenzowanym artykule podkreśla się polską recepcję etyki Kanta, przede wszystkim *Krytyki praktycznego rozumu* oraz *Uzasadnienia metafizyki moralności*. Autor artykułu zaznacza wprawdzie, że jego zasadniczą trudnością był dostęp do literatury, niemniej jednak jest czymś frapującym, że o wiele konkretniej, z podaniem szeregu nazwisk, pisze on o dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej recepcji filozofii Kanta w Rosji (654 i nn.). Ponadto, biorąc pod uwagę fakt, że obecnie ukazuje się wiele polskojęzycznych artykułów i opracowań na temat filozofii Kanta, w żadnym razie nie można zgodzić się z tezą (a przynajmniej z jej drugą częścią): „Slavica sunt, non leguntur. Kant est, non legitur” („Pisma słowiańskie istnieją, lecz się ich nie czyta. Kant istnieje, lecz nie jest czytany”, s. 651). Polskie środowisko filozoficzne nie zaakceptuje takiego pominięcia, zwłaszcza, że obecnie przeżywamy w Polsce prawdziwy renesans myśli Kanta i to nie tylko w zakresie badawczych opracowań, ale i samych przekładów (Mirosław Żelazny, Artur Banaszkiwicz, Ewa Nowak – by wymienić tylko niektórych tłumaczy i filozofów zarazem). Tytułem usprawiedliwienia recenzowanego tomu, chciałbym jednak zaznaczyć, że sam redaktor, prof. Norbert Fischer, uświadomił sobie ten brak i szczerze się nim zmartwił, gdy otrzymał w prezencie tom z polskiej konferencji jubileuszowej zorganizowanej z okazji 200. rocznicy śmierci Immanuela Kanta (Poznań 12–13 maja 2004 roku): „Szkoda, że tak późno!” – stwierdził (trzeba dodać, że w „jubileuszowym roku Kanta”, czyli 2004, odbyło się w Polsce wiele interesujących konferencji, np. we Wrocławiu, 12–14 października). Być może główną (jeśli nie jedyną) przyczyną braku uwzględnienia współczesnych prac polskich znawców Kanta w recenzowanym tomie jest fakt, że polscy filozofowie z reguły publikują wyłącznie po polsku.

Wspomniany brak, przykry dla współczesnych polskich znawców Kanta, nie może jednak przesłonić wielu walorów poznawczych tej książki. Te ostatnie

mogą odegrać ważną rolę głównie w produktywnej, tzn. nie tyle historyczno-sprawozdawczej, co raczej dynamicznie rozwijającej filozofię i teologię, recepcji Kantowskiej metafizyki i filozofii religii w polskim środowisku filozoficznym i teologicznym. Takie „produktywne znaczenie” recenzowanej książki postaram się teraz nieco przybliżyć.

Norbert Fischer, we wprowadzeniu do omawianego w tej recenzji tomu (por. s. XV–XXV), podkreśla, że istnienie wielu zróżnicowanych interpretacji filozofii Kanta ma swoje podwójne uzasadnienie. Z jednej strony jest nim bogactwo motywów w tekstach samego Kanta, które nieustannie prowokują i zasila ją zróżnicowane wykładnie tej filozofii. Z drugiej strony, aby interpretacja była w ogóle możliwa, w każdym sposobie podejścia interpretatora muszą dochodzić do głosu także jego własne myśli na temat filozoficznych pytań.

W gronie interpretatorów, którzy swoje wysiłki poznawcze skupili na ukazaniu Kanta jako twórcy metafizyki, wykształciły się dwie podstawowe tendencje: jedni próbują uwspółcześnić systematyczny dorobek filozofii krytycznej na rzecz metafizyki, inni z kolei wykazują, na podstawie metodyki badań historycznych, jak filozofia Kanta, pomimo zawartej w niej krytyki metafizyki, została określona przez metafizyczne implikacje. Fischer, jako wieloletni badacz filozofii Kanta (a także Platona i św. Augustyna) podkreśla, że obecnie nie istnieje żadna jasno określona i wiodąca tendencja badawcza w eksploracji naukowego dziedzictwa Kanta. Mamy dziś do czynienia z niemal nieprzejrzanym spektrum punktów wyjścia: począwszy od prac historyczno-filologicznych, poprzez immanentne wykładnie i próby krytycznej rozprawy z Kantem, aż po aroganckie wykorzystywanie Kanta dla swoich własnych celów i zamiarów badawczych. Jednakże nawet te ostatnie interpretacje nie są z góry chybione, jeśli tylko mogą przekazywać sprawy dotyczące samej filozofii (np. interpretacja Kanta w ujęciu Heideggera: *Kant a problem metafizyki*).

Jednakże prawdziwe niebezpieczeństwo związane z interpretacją Kanta w terażniejszości Fischer dostrzega w tym, że Kanta, którego autorytet jest obecnie powszechnie uznawany, próbuje się dopasowywać do obiegowych mód i tendencji intelektualnych, które nie należą ani do metafizyki, ani do filozofii religii. Fischer podkreśla jednak, że wpływ własnych historycznych i myślowych sytuacji interpretatora na jego stosunek do myśli pochodzących z innych kontekstów nie jest czymś niezwykłym i zarazem możliwym do uniknięcia, jeśli chodzi o autentyczne myślowe przyswojenie, a nie jedynie muzealną ekspozycję jakiejś myśli filozoficznej. O tym jednak, czy i jak dalece jakaś interpretacja jest sensowna i prawomocna decyduje siła dowodzenia, połączona z koherentną interpretacją tekstów i siłą rekonstrukcji danej filozofii dla współczesnego rozumienia, albo dla problematykacji obszarów rzeczywistości i działania.

Autorzy, których teksty znalazły się w pierwszej i drugiej części tematycznej – a więc tam, gdzie mowa o wybranych aspektach metafizyki i filozofii religii Kanta oraz o pytaniach filozofii krytycznej rozpatrywanych spoza immanentnej interpretacji tekstów Kanta – podchodzą do filozofii Kanta z różnych perspektyw badawczych. Ich interpretacje wykraczają poza immanentną wykładnię podstawowych tematów Kantowskiej metafizyki i filozofii religii. Fischer zaznacza, że kompletność tych analiz nie była ani zamierzona, ani też nie jest możliwa do osiągnięcia. Zadaniem tych opracowań jest współczesne zrozumienie filozofii krytycznej jako metafizyki i filozofii religii, przy jednoczesnym przejrzystym odniesieniu do tekstów źródłowych.

Kamieniem węgielnym całego tomu jest tekst Friedricha Wilhelma Hermanna. Stawia on tezę, że *Krytyka czystego rozumu*, jako samo-krytyka metafizyki, jest metafizyką; krytyka to „metafizyka metafizyki”. Po tym opracowaniu dotyczącym metafizyki ogólnej następują teksty poświęcone poszczególnym działom metafizyki szczegółowej: Paola-Ludovica Coriando pisze na temat zagadnienia duszy w problemowym napięciu między nauką o paralogizmach i postulatami; Wolfgang Ertl porusza problem antynomii czystego rozumu; Robert Theis zajmuje się znaczeniem krytyki dowodów na istnienie Boga, wychodząc z kontekstu filozofii krytycznej, a dalej odnosząc się do kwestii transcendentalnego ufundowania zmysłów.

W kwestii praktycznego rozumu: Norbert Fischer ukazuje Kantowskie ugruntowanie metafizyki jako filozofii czystego rozumu praktycznego; Maximilian Forschner podejmuje kwestię transcendentalnej i praktycznej wolności, która jest zwornikiem systemu czystego rozumu, Friedo Ricken rozwija problematykę postulatów praktycznego rozumu na bazie podstawowych założeń filozofii praktycznej Kanta: o „własnym fakcie czystego rozumu” i wolności jako zworniku systemu. „Praktyczny” zespół tekstów zamyka tekst Emmanuela Lévinasa, który nie został jeszcze opublikowany w oryginalnym francuskim brzmieniu, a dotyczy on retrospektywnego spojrzenia na Kantowską filozofię teoretyczną i praktyczną, a zarazem usuwa nieporozumienia powstałe na linii interpretacji odniesienia Lévinasa do Kanta.

W obrębie filozofii religii: Bernd Dörflinger poświęca swoją uwagę podstawowemu pytaniu Kantowskiej filozofii religii i bada, czy i w jakim sensie moralność w sposób nieunikniony prowadzi do religii; Giovanni B. Sala stawia krytycznie pytania pod adresem Kantowskiej filozofii religii w tym wąskim zakresie, w jakim filozofia ta rozwinęła się w nawiązaniu do nauki o dogmatach chrześcijańskiej wiary i w tych punktach, w których jest ona do nich konkurencyjnie nastawiona; Constantino Esposito bada genezę Kantowskiej filozofii religii, wychodząc od chrześcijańskiej nauki o Objawieniu, a na końcu stawia

pytanie o stosunek koniecznej religii rozumu do chrześcijaństwa jako religii historycznej.

Zbiór artykułów podejmujących tematy i problemy związane tylko z filozofią Kanta zamykają opracowania poświęcone pytaniom filozofii krytycznej Kanta podejmowane spoza wewnętrznej interpretacji tej filozofii: Aloysius Winter określa końcowy zamiar metafizyki i wykazuje teologiczne podłoże filozofii krytycznej; Clemens Schweiger bada pochodzenie i zastosowanie pojęcia „tego, co ponadmysłowe”, ponieważ, jego zdaniem, pojęcie to jest kluczową kategorią Kantowskiej metafizyki praktycznej; Reiner Wimmer zwraca uwagę na Kantowską moralno-praktyczną koncepcję antropologiczną, która na końcu prowadzi do obowiązku konstytucji jakiejś wspólnej istoty etycznej obejmującej ludzkość; Joachim Kopper podkreśla, często pomijane, znaczenie nauki o metodzie trzech *Krytyk* i rozwija wyniki tych badań w odniesieniu do problemu Boga; Norbert Fischer odnosi problem czasu do trzech słynnych pytań Kanta, w których jednoczą się zainteresowania rozumu (na końcu w pytaniu o to, kim jest człowiek), a w Kantowskim badaniu czasu odkrywa ogniwo łączące badania nad czasem przeprowadzone przez św. Augustyna i Heideggera.

Niech te uwagi, dotyczące jedynie pierwszej i drugiej części tematycznej całego tomu, będą wystarczającym uzasadnieniem inspirującej roli, jaką omawiana w tej recenzji książka może odegrać w produktywnej recepcji filozofii Kanta w polskiej filozofii i teologii. O pozytywnej roli tej książki świadczyć może również pewien fakt, którego znajomość wykracza już poza ramy recenzowanego tomu. A mianowicie, prezentowana tu publikacja wyraźnie wzmacnia pozytywny rezonans, jaki myśl Kanta wywołuje na nowo w niektórych otwartych umysłach katolickich filozofów i teologów. Redaktor recenzowanego tomu, prof. Fischer, z nieukrywaną satysfakcją podkreśla entuzjastyczne przyjęcie tej książki przez ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. Josepha Ratzingera. W prywatnym liście z 23 marca 2004 roku do redaktora tomu kard. Ratzinger napisał m.in. „Vor allem hoffe ich, das jüngere Philosophen und Theologen von Ihrem Buch lernen und dass ein neuer fruchtbarer Kontakt zu Immanuel Kant zustande kommt”¹. Dla prof. Fischera wypowiedź kardynała Ratzingera jest wyraźnym znakiem „nieoczekiwanego zwrotu władz Kościoła w stosunku do filozofii Kanta”².

Krzysztof Śnieżyński

¹ Cyt. za: N. Fischer, *Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben? Kants Philosophie als „ancilla theologiae”*, w serii: *Eichstätter Universitätsreden*, hg. im Auftrag des Senats der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt v. J. Genosko, T. Pittrof, B. M. Zapff, Bd. 114, Wolnzach 2005, s. 12–13.

² Ibidem, s. 13.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI: *Śmierć. Nieśmiertelność. Sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2006, ss. 368.

Książka profesora Ireneusza Ziemińskiego jest najszerszą i na dobrą sprawę pierwszą w polskiej literaturze filozoficznej monografią egzystencjalnych i tautologicznych wątków postawy i twórczości Ludwiga Wittgensteina. Problematyka i treść jego wypowiedzi uchodzi w filozofii analitycznej za uboczny intelektualny przejaw jego postawy filozoficznej. Tymczasem autor *Traktatu logiczno-filozoficznego* został w pracy Ziemińskiego ukazany z odmiennej perspektywy – mianowicie jako człowiek, który doskonał się poprzez uprawianie filozofii, a także jako myśliciel, który całą swoją, tak podziwianą i inspirującą współczesnych, sumienną filozoficzną wywodził z etycznego imperatywu „żyj szczęśliwie!”. W tym miejscu muszę od razu powiedzieć, że od czasu młodzieńczej lektury Władysława Tatarkiewicza traktatu *O szczęściu* nie czytałem tak frapującej zachęty do szczęścia, jaką znajduję w książce Ziemińskiego. Dlatego nie mogę sobie odmówić publicznej jej oceny, choć upłynął już pewien czas od zaistnienia książki w polskiej filozofii. Ukazały się już jej omówienia i recenzje, w mojej ograniczę się do tego, co w tej pracy wydaje mi się istotne i dyskusyjne z punktu widzenia aksjologii i etyki.

To kolejna książka Ireneusza Ziemińskiego poświęcona filozofii śmierci, umierania, pojmowania wieczności, po monografii *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (Lublin 1999), pogłębiająca analizy poczynione tam na temat poglądów Wittgensteina w tym przedmiocie. Teraz czytelnik ma do czynienia z niezwykle wyrafinowaną intelektualnie, bardziej gruntowną analizą rozmaitych, formułowanych w różnych tekstach i przy różnych okazjach wypowiedzi filozofa. Ale nad analizą sensu i koherencji wypowiedzianych zdań dominuje tendencja do rekonstrukcji, do syntezy tych wypowiedzi w całość obrazującą egzystencjalne poglądy Wittgensteina na śmierć, nieśmiertelność i sens życia. Omówię je pokrótce, aby móc odnieść się do nich potem.

Motywacje do napisania książki ujawnia autor we wprowadzeniu, a są nimi: doniosłość problematyki śmierci w filozofii europejskiej, marginalizowanie po-

głędów Wittgensteina na ten temat, zwłaszcza tego, że filozofowaniu nadawał on sens soteriologiczny, traktując filozofię jako wybawienie od zła i „jedynie możliwą formę prawdziwie ludzkiego istnienia” (s. 9). Ziemiński jest przekonany, że ukazuje tym samym egzystencjalno-aksjologiczne podstawy dla tego wielkiego filozoficznego wysiłku uporządkowania logiki języka faktów, jaki zawdzięczamy Wittgensteinowi. W tym sensie problematyka śmierci nie jest marginalna, choć zakresowo w jego dorobku filozoficznym taki margines stanowi. Wprowadzenie zostało wymownie zatytułowane więc słowami Wittgensteina: „Radość w mym dziwnym życiu jest radością mojego myślenia”.

Podstawą strukturyzacji materiału są wybrane głośne wypowiedzi Wittgensteina na temat życia i śmierci i one nadają tytuł sześciu rozdziałom: I. *Powiedz im, że miałem cudowne życie*; II. *Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu*; III. *Żyje wiecznie, kto żyje w teraźniejszości*; IV. *Żyj szczęśliwie!*; V. *Lęk przed śmiercią jest oznaką złego życia*; VI. *Samobójstwo jest grzechem elementarnym*. Również poszczególne rozdziały w wewnętrznej logice dyskursu analitycznego spożytkowują inne, związane z tematem, powiedzenia filozofa, nadając tytuł podrozdziałom. Autor powołuje się tu na inspirację samego Wittgensteina, który radził, aby poszczególne zdania jego *Traktatu logiczno-filozoficznego* traktować jak tytuły rozdziałów, wymagających wypełnienia treścią komentarza. Ziemiński zdecydował się to samo uczynić z materiałem składającym się z wypowiedzi rozrzuconych w całej twórczości, w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, wykładach, dziennikach i innych osobistych wypowiedziach.

Autor stanął tedy przed trudnym zadaniem zebrania i złożenia w koherencyjną całość wypowiedzi o różnym stopniu precyzji i spójności z innymi zdaniami. W tym celu poszczególne wypowiedzi nie tylko zostały powiązane z innymi, ale poddane interpretacji wydobywającej ich treścią zawartość. Okazało się, że niektóre interpretacje wydają się niezgodne między sobą, są niekoherentne względem całości. Wszystko to stało się podstawą wysiłku interpretacyjnego zmierzającego w stronę rekonstrukcji stanowiska Wittgensteina w sprawach najwyższej wagi egzystencjalnej, przy czym za dużą wartość metodologiczną można uznać sposób, w jaki Ireneusz Ziemiński prowadzi czytelnika ku zrozumieniu możliwych, kolejnych interpretacji poszczególnych wypowiedzi i aforyzmów, uwydatniając także błędne tropy.

Przyjrzyjmy się pokrótce zawartości poszczególnych rozdziałów. Rozdział pierwszy (*Powiedz im, że miałem cudowne życie*) wprowadza w klimat zmagania Wittgensteina z problemem śmierci w różnych okresach jego życia. Ziemiński opisuje tu i poddaje interpretacji doświadczenie samobójczej śmierci braci i przyjaciół Wittgensteina, a także śmierci bliskich krewnych i przyjaciół, a wreszcie zmaganie się z możliwością śmierci w czasie wojny oraz jej nie-

uchronnością w stanie terminalnej choroby. Z rozdziału tego wyłania się obraz człowieka podejmującego największe wyzwania życiowe, wartościującego życie w obliczu doświadczenia śmierci. Dowodem tego są analizowane wypowiedzi, rozwijające tytułowe zdanie rozdziału, stanowiące tytuły podrozdziałów: „Żyj tak, abyś mógł dobrze umrzeć”; „Być może bliskość śmierci da mi światło życia”; „Wiem, że życie musi się skończyć”; „Wcale nie chciałbym dłużej żyć”; „Miałem ustawiczne szczęście”; „Obym umierał dobrze”. Treść tego rozdziału bez wątpienia potwierdza obecność fundamentalnie egzystencjalistycznej problematyki w szeroko rozumianej filozofii Wittgensteina, kreśląc obraz człowieka-myśliciela, który swoimi wypowiedziami koresponduje z nastrojem Heideggerowskiej koncepcji egzystencji ludzkiej, zawartej w formule *Sein zum Tode*. Nie znaczy to, że – jak się w rezultacie później przekonamy – poglądy obu myślicieli w sprawie rozumienia znaczenia śmierci dla ludzkiej egzystencji są zbieżne. Już w pierwszym rozdziale widać bowiem, że problem śmierci dla Wittgensteina rozwiązuje się w perspektywie życia aksjologicznie pełnego, sensownego, poświęconego realizacji wartości absolutnych czy, jak pisze Ziemiński, tej jednej „absolutnej wartości, która nada życiu rację i ostatecznie je usprawiedliwi” (s. 54).

Rozdział drugi (*Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu*) poświęcony został strukturze ontologicznej śmierci w jej relacji do umierającego podmiotu. Tytułowa teza Wittgensteina została tu zanalizowana w kontekście wiążących się z nią wypowiedzi: „Zdarzenie nie może się powtórzyć”; „Śmierć nie jest faktem w świecie”; „Nie sposób opisać własnej śmierci, gdy już nastąpi”; „Samego końca życia się nie przeżywa”; „Śmierci się nie doznaje”; „Czy wyrażasz się jasno, gdy powiadasz, że przestałeś istnieć?”; „Ze śmiercią świat się nie zmienia, lecz kończy”. Myśli te zostały poddane precyzyjnej analizie w konfrontacji z innymi wypowiedziami Wittgensteina i z funkcjonującymi w literaturze komentarzami na ich temat. Wynik analizy sprowadza się do następującej interpretacji poglądu Wittgensteina na istotę śmierci: śmierć jako jednorazowe zdarzenie nie należy do życia, do świata podmiotu; w transcendentalnej perspektywie śmierć „stanowi granicę wszelkiego możliwego doświadczenia”; zarazem „będąc kresem istnienia podmiotu jako warunku świata, śmierć oznacza także ostateczne unicestwienie bytu jako takiego” (s. 109). Śmierć nie może więc być poznawczo ujęta jako „triumf nicości nad bytem” (jako „unicestwienie bytu”), nie może też być wypowiedziana w języku, bowiem „w chwili śmierci otwiera się absolutna, niepojęta, niewysłowiona nicość” (s. 108).

Rozdział trzeci, w moim przekonaniu, kluczowy (*Żyje wiecznie, kto żyje w terażniejszości*) rozwija się w analizie i komentarz aż do dwudziestu dwu wypowiedzi Wittgensteina (których nie będę wymieniał) na temat życia przyszłego

i życia w wieczności. Jakkolwiek w sensie egzystencjalnym problem przyszłego życia zajmował czysto ludzką uwagę filozofa, to jasne jest, że nie mógł stać się przedmiotem myślenia filozoficznego. Problem życia wiecznego ma w tych rozważaniach sens jedynie metaforyczny, zauważa na wstępie Ziemiński, bowiem Wittgenstein w realne życie po śmierci nie wierzył. Pojęciu życia wiecznego po śmierci na gruncie filozofii Wittgensteina nie można po prostu przypisać żadnej treści, jest niezrozumiałe, wewnętrznie sprzeczne. Nie znaczy to jednak, aby w granicach gry językowej nie można było odwoływać się do przekonań (hipotez czy wierzeń) o przyszłym życiu wiecznym. Mają one sens raczej aksjologiczny niż metafizyczny, wyrażają wiarę w wartości absolutne, w sens życia. W oddawaniu czci zmarłym zawiera się na przykład szacunek dla wartości, a nie komunikat dla zmarłych. Podobnie z pojęciem nieśmiertelnej duszy, które jest metafizyczną niedorzecznością, ale metaforycznie wskazuje na wartość ludzkiego bytu i jego orientację ku wartościom absolutnym. Nieśmiertelność nie może też być pojęta logicznie jako istnienie czasowe i rozwiązanie zagadki sensu życia. Nasze myślenie o życiu w wieczności jest samo w sobie dla Wittgensteina niedorzeczne. Życie przyszłe nie może też być sankcją moralną dla życia doczesnego, bowiem wartość moralna czynów tkwi immanentnie w czynach, a nie w ich następstwach. Piekło i niebo okazują się więc „metaforyczną charakterystyką naszego aktualnego doświadczenia” (s. 147). Podobnie wiara w zmartwychwstanie i Sąd Ostateczny wydaje się sensowna jako metaforyczne uznanie sensowności ludzkiego życia i jego dążenia do doskonałości. To wiara moralna w wieczne wartości stanowi podstawę oceny naszego doczesnego życia. Wieczność jest tu rozumiana jako wieczna aktualność, „absolutna terażniejszość”, niezapośredniczona w przeszłości i nieodnosząca się do przyszłości. Stąd tytułowe dla rozdziału stwierdzenie Wittgensteina: „Żyje wiecznie, kto żyje w terażniejszości” – które oznacza życie „bez lęku i nadziei”, życie pełnią chwili, poza rozpamiętywaniem przeszłości i perspektywą śmierci. Ziemiński okazuje tym samym, że dla Wittgensteina problem śmierci znika wraz z zawieszeniem przeżywania czasowego wymiaru egzystencji – w wiecznej terażniejszości śmierć nie istnieje. Tak rozumiane życie wieczne jest życiem szczęśliwym, stanem kontemplacji, specyficznym „doświadczeniem absolutnego i niezmiennego trwania”, polegającym na „doświadczeniu wiecznych i absolutnych wartości, istniejących obiektywnie” (s. 179). Analizując krytycznie próby zrozumienia Wittgensteinowskiej koncepcji życia wiecznego w kategoriach filozofii Kanta, Schopenhauera, Nietzschego, stoików, Spinozy, Lwa Tołstoja i Kierkegaarda, Ziemiński zwraca uwagę na oryginalność tej koncepcji na gruncie europejskiej filozofii. Tkwi ona w metaforycznym pojęciu życia wiecznego, rekomendując skupienie się w życiu na pozaczasowej terażniejszości, poza roztrząsaniem przeszłości i snuciem marzeń o przyszłości. To metafo-

ryczno-metafizyczna osnowa moralnego nakazu skupienia się na terażniejszości jako jedynie dostępnej człowiekowi wieczności.

Rozdział czwarty (*Żyj szczęśliwie!*) ten nakaz dokładniej rozważa, zawiera bowiem interpretację Wittgensteinowskiej koncepcji szczęścia jako życia osiągającego wolną od lęków i nadziei doskonałość trwającą w beczasowej terażniejszości. Innej wieczności niż tej rozumianej jako spełnienie w doskonałości, osiągnięcie pełni istnienia, człowiek nie doświadcza. Stan szczęścia nie jest zadowoleniem z życia, nie ma nic wspólnego z hedonizmem, a nawet z etycznym perfekcjonizmem, lecz, jak podkreśla Ziemiński, dla Wittgensteina jest on pojęty metafizycznie jako „pełnia istnienia”, oznaczająca zerwanie z życiem empirycznym, czasowym. Imperatyw szczęścia, będąc nakazem osiągania pełni istnienia, nadrzędnym nad kategoriami dobra i zła moralnego, zinterpretowany został tu w wymiarze ontologicznym, a dopiero wtórnie w wymiarze etycznym. Osiągnięcie szczęścia (trwania w pełni i harmonii) przez podmiot jako transcendentálny warunek świata ma tedy w tej interpretacji istotne znaczenie dla istnienia świata: „osiągnięty przez niego stan doskonałości oznacza również ocalenie bytu” (s. 253). Dla metafizycznego transcendentalizmu, z jakim egzystencjalne poglądy Wittgensteina są tu konsekwentnie wiązane, byt nie istnieje inaczej, jak tylko w perspektywie podmiotu.

Rozdział piąty (*Lęk przed śmiercią jest najlepszą oznaką złego życia*) tylko z perspektywy życia empirycznego wydaje się należeć do psychologii umiarnia. W istocie analizowane wypowiedzi w interpretacji Ziemińskiego, rozwijanej zresztą jak w każdym rozdziale w dyskusji poglądami innych komentatorów Wittgensteina, stanowią metafizyczno-aksjologiczną wykładnię tezy, że życie nieszczęśliwe jako niedoskonałe, niespełnione, zanurzone w empirycznej przedmiotowości i w egoizmie – ze swej natury rodzi lęk przed śmiercią. Człowiek żyjący pełnią bytu, nie myśli o śmierci, jako że w wiecznej terażniejszości śmierć nie istnieje, nie jest tym samym ani dobra, ani zła. Widać tu wyraźnie różnicę egzystencjalistycznej myśli Heideggera, dla którego życie autentyczne rozwijało się pod wpływem myślenia o śmierci a wypowiedziami Wittgensteina upatrującego prawdziwe życie w doskonałości zawieszającej myśl o śmierci, której lęk przed śmiercią nie jest znany. W stanie szczęścia śmierci się nie przeżywa i nie istnieje ona realnie dla podmiotu transcendentálnego, warunkującego świat. Wszelki empiryczny lęk przed śmiercią jest zatem oznaką złego życia. Metafizyczna metafora życia w wiecznej terażniejszości osiągającej ontologiczną pełnię jest, jak zauważa Ziemiński, wyrazem tego, że Wittgenstein w sposób tradycyjny utożsamia byt z dobrem, a nicość ze złem.

Rozdział szósty (*Samobójstwo jest grzechem elementarnym*) opiera się o wypowiedź Wittgensteina z okresu I wojny światowej: „Jeśli samobójstwo jest

dozwolone, to wszystko jest dozwolone. Jeśli coś nie jest dozwolone, to samobójstwo nie jest dozwolone. Rzuca to pewne światło na istotę etyki. Albowiem samobójstwo jest niejako grzechem elementarnym”. Analiza i krytyka tej wypowiedzi w świetle analizowanych wcześniej tez egzystencjalno-metafizycznych prowadzi Ziemińskiego do interpretacji, w myśl której zakaz samobójstwa wskazuje na istotowe, metafizyczne, absolutne zło samounicestwienia. Samobójstwo bowiem nie tylko uniemożliwia realizację imperatywu „żyj szczęśliwie”, ale w ogóle oznacza odrzucenie świata i wybór nicości. Etyka zaś dla Wittgensteina możliwa jest tylko jako transcendentálny warunek doskonalenia życia. Wybór nicości oznacza odrzucenie etyki. Ziemiński pisze o tym tak: „Zagadnienie samobójstwa jest [...] postawione przez Wittgensteina w sposób absolutnie fundamentalny: albo jest ono dopuszczalne (i wtedy wszystko wolno), albo jest zakazane (i wtedy sens mają również ewentualne inne zakazy). Sugeruje to, że o dopuszczalności lub niedopuszczalności samobójstwa nie rozstrzyga ani żadem system czy kodeks etyczny, ani też żadne bardziej pierwotne zasady moralne. Zależność między samobójstwem a etyką jest dokładnie odwrotna: to właśnie ewentualna możliwość lub niemożliwość etyki zależy ostatecznie od niedopuszczalności lub dopuszczalności samobójstwa. Inaczej mówiąc: to nie etyka określa status moralny samobójstwa, lecz odwrotnie – status moralny samobójstwa konstytuuje etykę. Jeszcze inaczej: bezwzględny zakaz samobójstwa jako działania istotowo złego stanowi konieczny (a zarazem wystarczający) warunek etyki. Ten zakaz bowiem z jednej strony czyni zrozumiałym myślenie etyczne jako takie, z drugiej – w sensie źródłowym i absolutnie pierwotnym je konstytuuje” (s. 327–328). Jeśli w tej argumentacji uwzględnimy wyraźnie transcendentálny wymiar istnienia świata, to widać wyraźnie, jak fundamentalne znaczenie dla ugruntowania etyki ma ten wywód: samobójstwo okazuje się złem absolutnym w sensie metafizycznym, transcendentálnym, „jest wyborem nicości przeciwko bytowi” (s. 330). Zakaz samobójstwa jest tedy „zakazem zniszczenia świata” (s. 331).

Ziemiński jest przekonany, że „ufundowanie etyki na zakazie samobójstwa doskonale współgra zarówno z tezą Wittgensteina, że etyka jest (analogicznie do logiki) warunkiem świata, jak i z jego twierdzeniem, że wartości nie należą do świata faktów. Uzasadnienie etyki [...] ani nie ma charakteru empirycznego, ani też nie zostało oparte na metafizycznych pojęciach natury ludzkiej czy jej celowości. Zostało zbudowane na dwu podstawowych normach – zakazie samobójstwa i imperatywie szczęścia; normy te jednak nie ustanawiają wartości moralnych dobra i zła, a jedynie wyrażają ich absolutną treść. W takim razie [...] etyka [...] jest oparta na dwu podstawach, którymi są: absolutne zło samobójstwa i absolutne dobro szczęścia” (s. 335–336). Ich dobro i zło wpisane jest w transcendentálny porządek opozycji bytu i nicości. Ziemiński zauważa zresztą, że

ewentualny realistyczny wymiar analizy problemu nie zmienia relacji prymatu bytu nad nicością. Tak czy inaczej, jego zdaniem: „Wittgenstein pokazuje – i na tym niewątpliwie polega oryginalność jego propozycji – że problem samobójstwa jest przede wszystkim problemem metafizycznym, ściśle związanym z ocaleniem bytu lub triumfem nicości. Znaczy to, że rozważając samobójstwo, nie stawiamy na szali jedynie własnego życia, lecz podejmujemy decyzję o ocaleniu lub unicestwieniu zarówno siebie, jak i świata. Pytając o samobójstwo, nie pytamy tylko, czy warto dalej żyć, lecz pytamy o to, czy warto, by cokolwiek istniało, czy byt jest ostatecznie czymś dobrym (wartym istnienia), czy złym (pozabawionym wszelkiej wartości, a przez to również racji istnienia)” (s. 342–343).

Te rozległe cytaty okazują, że Ireneusz Ziemiński zbudował fascynującą intelektualnie i moralnie rozprawę, przekraczającą swoim znaczeniem wymiar monografii poglądów egzystencjalnych Wittgensteina. Filozof jest tu w pewnym sensie tylko oryginalnym przypadkiem uczestnika odwiecznej dyskusji o tytułowych problemach książki. Wiedzę o Wittgensteinie bardzo umiejętnie łączy Ziemiński z najbardziej wartościowymi poznawczo i moralnie nurtami refleksji egzystencjalnej, co stanowi dowód erudycji autora w przedmiocie, jakim się zajmuje. Praca, jaką wykonał Ziemiński przypomina stylem i precyzją wielkie średniowieczne traktaty ujęte w formie zwanej *questiones*, w których analizuje się kolejno argumenty za i przeciw tezie, kończąc dysputę jasną konkluzją. Książka napisana została w sposób jasny, przejrzysty w sposobie wysuwania i dyskusji kolejnych argumentów w sporze o właściwą interpretację wypowiedzi egzystencjalnych Wittgensteina.

W rezultacie rzetelnej analizy i zabiegów rekonstrukcyjnych czytelnik obcuje ze swoistym traktatem o życiu, w którym możliwe jest przewyciężenie myśli o nieuchronnej śmierci, poprzez zmianę postawy skoncentrowanej na życiu w wymiarze empiryczno-czasowym na postawę koncentracji na doskonaleniu się i osiąganiu pełni doskonałości, a tym samym szczęścia w teraźniejszości. Ta metafizyczno-aksjologiczna metafora życia w wiecznej teraźniejszości jest konstrukcją dość dyskusyjną, ale posiada znaczącą moc perswazyjną, istotną dla moralności jako nakaz szacunku dla każdej chwili, dla tkwiącej w niej sposobności zaistnienia w doskonałości, czymkolwiek wcześniej nie byłoby nasze życie wypełnione, jakie by nadzieje nam nie przyświecały. To imperatyw, który może być odczytany jak zakaz marnowania czasu, każdej chwili. Z tym wiąże się drugi ważny motyw troski o życie, czyli o podmiot (siebie) jako transcendentalny warunek świata. Zasadniczą kwestią jest to, czy warto dbać o zachowanie świata. Ziemiński w swej interpretacji Wittgensteina zdaje się tu jednak wahać między prymatem metafizyki nad aksjologią a prymatem aksjologii nad metafizyką, kiedy często podkreśla metafizyczny (albo ontologiczny) wymiar imperatywu szczę-

ścia i zakazu samobójstwa, ale też zdaje się myśleć inaczej, kiedy w ostatnim cytowanym wyżej fragmencie pisze, że wartości stanowią rację istnienia (cytat ze strony 343). Cechą tej argumentacji jest solipsystyczna w swej wymowie redukcja istnienia i wartości do podmiotu. Mamy tu raczej do czynienia z koniunkcją porządku metafizycznego i aksjologicznego. Podobnie jak w realistycznej metafizyce klasycznej byt jest dobry (*ens est bonum*), a tylko my jeden lub drugi człon tej koniunkcji wydobywamy na plan pierwszy. I tak zdaje się postępować Ziemiński jako interpretator Wittgensteina, co zarazem pokazuje, że w sprawach wartości autor *Traktatu logiczno-filozoficznego* pozostał na starych pozycjach, odrzucając współczesny mu antynaturalizm meta-aksjologiczny.

Nie będę tu wnikał w rację wyboru tego czy innego paradygmatu aksjologicznego, ale zwrócę uwagę na irytującą wieloznaczność użycia słowa „absolutny” (w różnych formach gramatycznych) w zastosowaniu do wartości, bytu czy nicości. Przez wszystkie rozdziały przewija się różny, jak się wydaje, sens absolutności: 1) metafizyczny – gdy charakteryzuje się byt i nicość, jak np. w zwrocie: „absolutna, niepojęta, niewysłowiona nicość” (s. 108); 2) aksjologiczny – gdy mowa jest o absolutnych wartościach lub o jednej absolutnej wartości; 3) semantyczny (lub perswazyjny) – gdy podkreśla się niewyrażalność, pełnię metafizycznej lub aksjologicznej kategorii („absolutna nicość”, „absolutne życie”, „absolutna chwila”). Wydaje się, że kontekstowe rozumienie form językowych utworzonych od terminu „absolut” nie powinno budzić wątpliwości, ale wolno mieć nadzieję, że pogłębienie analizy różnych jego sensów użytkowych mogłoby oczyścić z perswazyjności język, w którym czemuś przypisuje się absolutność. Sugerowałbym oddzielenie tego, co bezwzględne od tego, co absolutne, zwłaszcza wtedy, gdy wkraczamy w rejony myślenia metafizycznego. A swoją drogą, zastanawia to upodobanie do absolutyzowania określeń w języku nie tylko potocznym, ale i filozoficznym.

Wydaje mi się, że interesująca konstrukcja metafizyczna wiecznej terażniejszości szczęścia (pełni istnienia), nasuwająca skojarzenia z eudajmonią Arystotelesa, interpretowana jako metafora, jest interesująca bardziej z perswazyjnego punktu widzenia, rozbudza wyobraźnię, pobudza wrażliwość moralną, ale pozbawiona jest racjonalności argumentacyjnej. Etyka, nawet jeśli jest transcendentna, funkcjonuje, to znaczy jakoś (jak? – to trudny problem) weryfikuje bądź falsyfikuje się w sferze empirycznej. Na gruncie przeprowadzonej interpretacji Wittgensteina metafizyka określa transcendentalne warunki postępowania etycznego w zakazie samobójstwa i nakazie szczęścia. Etyka funkcjonuje tu właściwie w granicach metafizyki i wpisanej w nią hierarchii wartości. Nie jest tu miejsce na przypomnienie wszystkich wad takiego usytuowania etyki, analizowana interpretacja Wittgensteina nosi cechy o tyle świeżego ujęcia, że transponuje ten stary,

a może ciągle ważny, schemat na grunt transcendentalizmu. W moim przekonaniu powodzenie tego przedsięwzięcia na gruncie samej etyki zostanie sprawdzone przez jego rozwinięcie i konfrontację z życiem i współżyciem moralnym ludzi zarówno w indywidualnym, międzyosobowym, wspólnotowym wymiarze. Metafizyczno-etyczne aksjomaty szacunku dla życia i nakazu doskonalenia się, ufundowane w transcendentalnym porządku metafizyczno-aksjologicznym, zdają się, jak sądzę, napotykać te same trudności, co klasyczna etyka metafizyczna. Ziemiński, który ciągle w tej pracy dowodzi, że solipsyzm jest odwróconym realizmem musiałby okazać dedukcyjne konsekwencje założeń etyki Wittgensteina inne niż te, kształtowane przez wieki dominacji realizmu. Nie mogę powiedzieć, że zaprezentowana koncepcja nie ujawnia możliwości nowego podejścia do etyki, ale okazuje perspektywy jej aplikacji w świecie empirycznych konfliktów wartości lub reguł postępowania. Myślę, że etyka, oprócz metafizycznego, musi mieć także empiryczne podłoże, inaczej będzie konstruowaniem raczej świata wirtualnego, niż kształtowaniem postaw w rzeczywistym świecie. Mówiąc o empirycznym podłożu, mam na myśli zarówno opis wartościowanej i normowanej rzeczywistości, jak i doświadczenie moralne (zdolność bezpośredniego rozpoznawania dobra i zła w tym oto poznawanym świecie faktów, zdolność do intuicji moralnej).

Praca interpretacyjna Ziemińskiego ukazuje, jak wiele można powiedzieć o tym, o czym z punktu widzenia języka faktów należałoby milczeć. Co jest niewyraźalne w języku opisowym, daje się, jak widać, do jakiegoś stopnia wypowiedzieć sensownie w języku metafizyki. Wittgenstein został tu ukazany z perspektywy metafizyki transcendentalnego podmiotu, ale „uzasadnienie metafizyki moralności” – jeśli można użyć tego porównania do pomysłu Kanta – jakie przypisuje mu Ziemiński jest tyleż interesujące, co i wątpliwe. Interesujące jest w formie i kontekście czasów, które etykę skłonne były odesłać do sfery perswazji emocjonalnej, pozbawiając ją jakiegokolwiek sensu. Wysiłek filozoficznego ugruntowania etyki w strukturze transcendentalnego podmiotu, w odpowiedzialności za świat (w sensie epistemologicznym i ontologicznym), a także w sensotwórczym dążeniu do jego doskonalenia, czyli osiągnięcia pełni istnienia (szczęścia w beczasowej terażniejszości), ma ten mankament, że stanowi przeniesienie starej metafizycznej zasady jedności bytu i wartości z porządku przedmiotowego w porządek podmiotowy. W obu przypadkach konieczne jest założenie wartości bytu, czyli prymatu istnienia nad nicością, porządku nad chaosem. Filozoficzna synteza porządku bytu i porządku wartości okazuje się czymś pierwotnym w świecie, jakkolwiek nie próbowalibyśmy tego zrozumieć, idąc w stronę idealizmu transcendentnego, teorii transcendentaliów czy idealizmu transcendentalnego. Postępując tak, można jednak pytać o racje tej syntezy, o zasadność opcji

wiążącej wartość i istnienie, a niezasadność poglądu uznającego zło indywidualnego istnienia, dla którego zbawieniem jest wyzwolenie z trudów życia, powrót do wiecznego niebytu. U podstaw tej dywagacji zdaje się tkwić jednak wartościowanie, zmierzające do tego, aby przy pomocy metafizyki nadać woli istnienia wymiar zobiektywizowanej prawdy.

Jakkolwiek można by mnożyć znaki zapytania, kierowane raczej do Wittgensteina niż do interpretacji jego poglądów przez Ziemińskiego, jakkolwiek też liczne mogłyby być niedosyty terminologiczne, o co ostatecznie trudno mieć pretensje do autora książki, w której dominuje tendencja do rekonstruowania, warto zauważyć i zgodzić się tym samym z autorem, że książka ta okazuje, że filozofia analityczna, w znacznej mierze ukształtowana przez myśl Wittgensteina, podejmuje jednak problemy egzystencjalne, co może dowodzić jej zwrotu od problematyki lingwistycznej (ontologicznej, naturalistycznej) ku egzystencjalno-etycznej. Natura tego zwrotu wymaga oczywiście dyskusji, bo budzi wątpliwości, odrywając z nadto etykę od empirii.

Ryszard Wiśniewski

Wiadomości bieżące

(opracował Tomasz Siwiec)

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Giorgio Agamben: Co zostaje z Auschwitz? (Przekład Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, ss. 178). *Co zostaje z Auschwitz* to trzecia część trylogii Giorgio Agambena, w której centralną rolę odgrywa figura *Homo Sacer* – człowieka całkowicie odartego z godności, który jest już tylko nagim życiem. Ekstremalną formą *Homo Sacer* był więzień obozu koncentracyjnego tuż przed swoją ostatnią drogą do komory gazowej („muzułman”). Jak żywy trup, budził już tylko niechęć. Jednak zdaniem Agambena, uważnego czytelnika i interpretatora „obozowych” książek Primo Le-
viego i innych ocalałych, taki właśnie człowiek byłby najbardziej wiarygodnym świadkiem zbrodni w Auschwitz. Ci, którzy przetrwali, nie mogą być świadkami, gdyż nie przeżyli tego dramatu do końca. Martwi nie mają zaś głosu. Agamben twierdzi też, że Auschwitz nigdy się nie skończyło – po Auschwitz istnieje już tylko permanentne życie „w” i „z” Auschwitz.

Flawiusz Filostratos: Żywoty sofistów (Wydawnictwo UMK, Toruń 2008, ss. 147). Wśród pism jednego z głównych przedstawicieli Drugiej Sofistyki Filostratos Starszego znajdują się żywoty sofistów, które autor podzielił na dwie księgi. Łącznie pomieścił w nich 58 żywotów. Trzynaście z nich przedstawia sofistów dawnych, z okresu Grecji niepodległej, którzy zostali nazwani prawdziwymi, zaś pozostałe biografie są portretami reprezentantów Drugiej Sofistyki.

Michel Foucault: Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych (Przekład Tadeusz Komendant i Anna Tatariewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, ss. 376). Jedną z najważniejszych prac filozoficznych XX wieku. Książkę otwiera słynna i klasyczna już dzisiaj interpretacja *Las Meninas* Velázqueza jako labiryntu przedstawień bez wyjścia. Śledząc u podstaw zerwania ciągłości wiedzy, Foucault odkrywa, że to właśnie w szczelinie powstałej z rozdarcia porządków wyłania się pojęcie człowieka. Ta krytyczna świadomość znacząco wpłynęła na sposób myślenia o człowieku i o kulturze, na metodologię nauk humanistycznych, ale także wzbudziła trwające do dziś kontrowersje.

Abraham Joshua Heschel: Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach (Przekład Violetta Reder, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, ss. 200). Abraham Joshua Heschel to jeden z najwybitniejszych filozofów religii XX wieku, klasyk współczesnej żydowskiej refleksji o Bogu. *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach* to trzecia część trylogii Heschela, na którą składają się także: *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii* oraz *Bóg szukający człowieka. Filozofia judaizmu*. Ostatnia książka Heschela to dzieło, w którym w autentyczny i niezwykle subtelny sposób mistyka łączy się z głębią teologicznej analizy na najwyższym poziomie.

Wacław Janikowski: Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej (Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2008, ss. 296). Książka przedstawia podstawowe i szeroko dyskutowane zagadnienia, które wią-

żą się z naturalizacją etyki. Autor nie tylko referuje poglądy będące przedmiotem jego zainteresowań, lecz zajmuje także własne stanowisko w toczących się dyskusjach. Waclaw Janikowski – etyk, metaetyk, jest adiunktem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego.

Charles Kahn: Język i ontologia (Przeład Bartosz Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, ss. 116). Klasyczne prace Charlesa H. Kahna, poświęcone lingwistycznym podstawom greckiej koncepcji bytu, stanowią bez wątpienia świadectwo jednego z najważniejszych przedsięwzięć filologiczno-filozoficznych całego ubiegłego stulecia. Ich publikacja w latach siedemdziesiątych zainicjowała zwrot lingwistyczny w badaniach nad grecką myślą filozoficzną, skutkując przewrotem metodologicznym w badaniach na grecką koncepcją bytu. W zgodnej opinii ekspertów, Kahn dokonał paradygmatycznej rewolucji w filologii i filozofii, całkowicie redefiniując cele i metody badań nad metafizyką starożytną.

Julia Kristeva: Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie (Przeład Maciej Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, ss. 196). **Julia Kristeva**, wybitna badaczka literatury, filozof, psychoanalityk francuski, jest jedną z najbardziej znaczących postaci i autorytetem w humanistyce współczesnej. *Pouvoirs de l'horreur* jest jedną z pierwszych przełożonych na język polski publikacji autorki, w której Kristeva analizuje istotę wstrętu, który w jej interpretacji nie posiada ani charakteru podmiotowego, ani przedmiotowego. Będąc bytem z pogranicza objawia się szczególnie wyraźnie w literaturze: u Dostojewskiego, Prousta, Celine'a. Kristeva rozważa wstręt w relacji do fobii i narcyzmu oraz jego skrajnej postaci – psychozy. Jej zdaniem, wstręt jest zakorzeniony w strukturze „nad-ja”. To swego rodzaju kryzys narcystyczny („to gwałtowny żal po zawsze już utraconym przedmiocie”).

Marcin Król: Filozofia polityczna (Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, ss. 292). W swojej najnowszej książce Marcin Król, historyk idei, filozof, profesor i dziekan Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych, przedstawia historię najważniejszych pojęć filozofii politycznej. W kolejnych rozdziałach kreśli zarys historii idei wolności, tłumaczy, czym jest polityczność, odpowiada na pytanie, dlaczego polityka nie może obejść się bez koncepcji natury ludzkiej. Król stara się także wyznaczyć cele i zadania, jakie stoją przed współczesną filozo-

fią polityczną, która ponad wszystko ma pomóc ludziom przygotować się na zmianę świata.

Andrzej J. Noas: Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku (Wydawnictwo UŚ, Katowice 2007, ss. 288). Książka składa się z dwóch części. W części pierwszej znajdują się analizy poświęcone myśli Kanta, przy czym ma ona stanowić próbę systematycznej analizy samej myśli filozofa z Królewca. Pokazane zostały motywy interpretacyjne filozofii Kanta podjęte przez K.L. Reinholda, S. Maimona, J. G. Fichtego. Punktem wyjścia części drugiej jest filozofia Hegla stanowiąca zwieńczenie idealizmu niemieckiego.

William Ockham: O Czasie (Przeład Marcin Karas, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, ss. 108). *O czasie* to tworzący logiczną całość fragment *Krótkiej sumy filozofii przyrody*. Nawiązując do Arystotelesa, autor rozważa, czym jest czas, czy istnieje realnie, czy tylko subiektywnie, analizuje go jako ruch i jako miarę ruchu. To przyczynek do sporu o uniwersalia, w którym głos Ockhama jako nominalisty lub konceptualisty był jednym z najważniejszych. Tekst pokazuje, w jakie kłopoty się wpada, gdy ruch przestrzenny uzna się za zmianę, gdy stosuje się do niego pojęcia przeszłości i przyszłości – niezgodnie z dzisiejszą wiedzą.

Patrick Pharo: Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą i kulturą (Przeład Joanna Stryczyk. Wstęp i redakcja naukowa Janusz Mariański, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, ss. 296). Książka Pharo porusza dyskurs nad moralnością z teoretycznego punktu widzenia, informuje o statusie teoretycznym i metodologicznym socjologii moralności, przedstawia główne teorie socjologiczne dotyczące moralności (także te z pogranicza socjologii i filozofii), prezentuje metody badań socjologii moralności oraz główne obszary socjologicznych badań nad moralnością. Całość rozważań oparta jest na bogatej literaturze socjologicznej z obszaru języka francuskiego i angielskiego; wywodzi się z tego nurtu socjologii moralności, który znamionuje socjologię francuską, mało znaną w polskim środowisku naukowym.

Marcia Sá Cavalcante Schback: Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej (Przeład Leonard Neugera, Wydawnictwo UJ, Kraków 2888, ss. 204). Marcia Schback jest brazylijskim filozofem i tłumaczką. Profesorem w Södertörn Högskola w Sztokholmie. Autor-

ką wielu książek z dziedziny filozofii niemieckiej, hermeneutyki i filozofii sztuki. Przełożyła na portugalski między innymi Kanta (*Die Analytik des Schönen*), Hölderlina (*Hyperion*), Schellinga (*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*), Martina Heideggera (*Sein und Zeit*, *Heraklit*, *Vorträge und Aufsätze*, *Unterwegs zur Sprache*). Zbiór błyskotliwych esejów dotyczących relacji między filozofią a hermeneutyką, w szczególności hermeneutyką starożytną i poromantyczną. Autorka ponawia tradycyjne pytanie: „co to znaczy rozumieć?”, na które nie udziela jednak tradycyjnej odpowiedzi. Nie chodzi bowiem jedynie o spór o obiektywność i prawdziwość interpretacji, ale także o to, jak kształtuje się podmiot rozumiejący. Obiektywność i prawdziwość interpretacji, powiada Schuback, nie leżą ani w tekście samym w sobie, ani w zdolności interpretatora do obiektywnej interpretacji. Trzeba ich raczej szukać w wydarzeniu się interpretacji i rozumienia. Z hermeneutycznego punktu widzenia znaczenie może powstawać dopiero w pewnym odstępnie, w przestrzeni albo w wyrwie między interpretatorem a tekstem, w tym „pomiędzy”, które zwykle zakłada się w teorii poznania, lecz rzadko się nad nim dyskutuje. Autorka wprawna ręką prowadzi czytelnika przez zachodnią tradycję hermeneutyczną, od presokratyków po Heideggera, nie omijając oczywiście samej literatury, od Homera do Hölderlina.

Anthony Ashley Cooper Shaftesbury: List o entuzjajzmie. Moralisci, (Przekład Adam Grzebiński, Wydawnictwo UMK, Toruń 2007, ss. 192). Shaftesbury w historii filozofii znany jest przede wszystkim z dorobku na polu etyki i estetyki. W etyce jako pierwszy posłużył się pojęciem zmysłu wewnętrznego, które stało się podstawą praktycznej filozofii Hume'a. Pionierski charakter miały również jego badania nad ludzką afektywnością prowadzące do wskazania na emocjonalne podstawy naszych sądów o świecie. Trzecim obszarem zainteresowań autora *Moralistów* była estetyka. Stworzył on wyjątkowo oryginalną filozofię piękna i teorię doświadczenia estetycznego. Powszechnie podkreśla się pionierski charakter prac Shaftesbury'ego i jego wpływ na estetykę Kanta i Schillera.

Georg Simmel: Pisma socjologiczne (Przekład Małgorzata Łukasiewicz. Wybór, opracowanie i wprowadzenie Heinz-Jürgen Dahme

i Otthein Rammstedt, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, ss. 258). Książka jest antologią, uwzględniającą nieznaną dotąd w Polsce teksty Simmela z kręgu prac socjologicznych.

Stuart White: Równość (Przekład Marcin Wilk, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, ss. 244). Książka White'a jest przystępnym i zajmującym wprowadzeniem w pojęcie równości oraz w historyczne i współczesne debaty, które go dotyczą. Autor objaśnia i krytycznie przygląda się temu, jak żądanie równości przejawia się w różnych sferach życia. W sferze politycznej bada relację między równością a demokracją. W sferze ekonomicznej i społecznej zajmuje się ideałem merytokracji i bardziej radykalnymi teoriami egalitarnej sprawiedliwości, rozwiniętymi w pracach Johna Rawlsa i Ronalda Dworkina. W sferze prawnej omawia wyzwania, jakie konwencjonalnym koncepcjom równego obywatelstwa stawiają feminizm i wielokulturowość. W zakończeniu White zastanawia się, czy równość powinna stać się globalna, oraz analizuje współczesne argumenty za i przeciw trwałej obecności równości w życiu politycznym bogatych społeczeństw demokratycznych. *Równość* Stuarta White'a, pisana na pograniczu filozofii politycznej, socjologii i historii myśli politycznej, zainteresuje studentów i badaczy filozofii oraz nauk społecznych, a także wszystkich tych, których interesują żywotne wartości życia politycznego w demokracji.

Rafał Wonicki: Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa (Wydawnictwo WAiP, Warszawa 2008, ss. 214). Książka jest nowatorskim i interesująco napisanym studium teoretycznym na temat demokratycznego państwa prawa oraz znakomitym wprowadzeniem czytelnika w nowoczesną teorię tego rodzaju państwa, która jest zawarta w *Faktyczności i obowiązaniu* J. Habermasa. Stanowi ona ważny głos w toczącej się obecnie debacie publicznej nad kształtem demokratycznego państwa prawa w Polsce.

Mirosław Żelazny: Nietzsche. „Ten wielki wzgardziciel” (Wydawnictwo UMK, Toruń 2007, ss. 225). Autor w sposób przystępny omawia najistotniejsze punkty filozofii Nietzschego, a także analizuje dotychczas nieobecna w literaturze przedmiotowej Nietzscheańską estetykę i filozofię sztuki.

Arno Anzenbacher: Wprowadzenie do etyki (Przekład Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 323). Autor przystępnie, przejrzysto i wyczerpująco przedstawia zagadnienia i stanowiska etyczne, zarówno dawniejsze jak i nowsze. Podręcznik systematyzuje filozoficzną refleksję etyczną i metaetyczną, omawia kolejno: etykę empirystyczną (hedonizm, utylitaryzm), etykę Kanta, etykę św. Tomasza z Akwinu, zagadnienie norm moralnych, teorię cnót, zagadnienie eudajmonii i biologii, współczesne próby ugruntowania etyki. Rozdział ostatni poświęca metaetyce i analizie m.in. intuicjonizmu, pozytywizmu, emotywizmu, deskryptywizmu, perspektywizmu. Autor zaznacza, że książka nawiązuje do *Wprowadzenia do filozofii*, które znane jest szerokim kręgom czytelników w Polsce.

Reinhard Brandt: Die Bestimmung des Menschen bei Kant (Meiner Felix Verlag, Hamburg 2007, ss. 628). Książka z serii „Blaue Reihe”. Najnowsza pozycja autorstwa Reinharda Brandta, profesora filozofii Philipps-Universität w Marburgu, traktuje przede wszystkim o antropologicznych wątkach filozofii Kanta. Autor w swoich badaniach posługuje się metodą heurystyczną, osadzając twórczość królewieckiego filozofa w konkretnym kontekście zarówno historycznym, jak i myślowym. Zdaje się jednak, że najciekawszą tezę omawianej pracy znajdujemy w jej ostatnim rozdziale zatytułowanym *Die Vierte Kritik*. Tam właśnie Brandt wysuwa i gruntownie uzasadnia hipotezę dotyczącą planowanej przez Kanta Czwartej Krytyki, mającej zapewnić trzem wcześniejszym problemom jedność.

Daniel C. Dennett: Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne (Przekład i wstęp Barbara Stanosz, PIW, Warszawa 2008, ss. 480). Daniel Dennett jest wpływowym filozofem amerykańskim. W swojej najnowszej książce szuka źródeł zjawisk religijnych, traktując je jako przejawy natury ludzkiej na równi z innymi zjawiskami społecznymi, psychologicznymi czy politycznymi. Pyta, na jakiej psychologicznej i kulturowej glebie wyrastają religie. Książka Dennetta czerpie z wyników nauk empirycznych: biologii, historii, psychologii społecznej i ewolucyjnej.

Rafael Ferber: Podstawowe pojęcia filozoficzne. Część 1 i 2 (Przekład cz. 1: Małgorzata

Frankiewicz, przekład cz. 2: Leszek Kusak i Adam Węgrzecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, cz. 1: ss. 164, cz. 2: ss. 240). W pierwszym tomie autor objaśnia pojęcia filozofii, języka, poznania, prawdy i bytu. Drugi tom ma charakter bardziej antropologiczny, autor zaprasza w nim do wspólnej refleksji nad pytaniami: czym jest człowiek? Czemu służy świadomość i czy jest ona właściwa tylko człowiekowi? Czy istnieje jedność ciała i duszy, czy raczej dualizm?

Odo Marquard: Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne (Przekład Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, ss. 252). Książka jest czwartym już zbiorem rozpraw filozoficznych Marquarda wydanych w serii „Terminus”. Zawiera zbiór esejów z zakresu estetyki niemieckiej, poruszających między innymi zjawisko estetyzacji świata.

Jarosław Rolewski: Kant, Hegel, Husserl. Problem transcendentalizmu (Wydawnictwo Rolewski, Złotonia 2008, ss. 170). Książka z serii „Hermeneutyka problemów filozoficznych”. Autor w przedmowie stwierdza, że „zamieszczone w tej pracy teksty były już wcześniej publikowane (z wyjątkiem ostatniego) w różnych pracach zbiorowych lub pismach filozoficznych”. W książce znajdziemy artykuły: *Granica w filozofii Kanta; Hegel i transcendentalizm; Wiedza a świat w transcendentalizmie współczesnym; Problem racjonalności w „Kryzysie nauk europejskich Husserla”*; *Husserlowska filozofia nauki*.

Georg Scherer: Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno (Przekład Wiesław Szymon, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 204). Autor rozpoczyna od podstawowej kwestii: dlaczego stawianie filozoficznego problemu śmierci jest sensowne w odniesieniu do czasów teraźniejszych i w jaki sposób filozofia pyta o śmierć? Lektura dostarcza czytelnikowi informacji dotyczących zagadnienia śmierci w dziejach myśli filozoficznej, prowadząc go przez poglądy najważniejszych przedstawicieli kolejnych epok i kierunków - kończąc prezentacją aktualnego stanu tego problemu. W podsumowaniu Scherer konfrontuje przedstawione, historyczne idee z istotnymi, współczesnymi problemami: eutanazją, aborcją czy ogólną tendencją spychania rzeczywistości i samego pytania o śmierć na margines codziennego życia jednostek i całych społeczeństw.

Martin Seel: Estetyka obecności fenomenalnej (Przekład Krystyna Krzemieniowa, Uni-

versitas, Kraków 2008, ss. 256). Autor podejmuje klasyczne problemy estetyki filozoficznej. Rozpatruje kwestie pozu estetycznego i jego relacji do rzeczywistości, analizuje swoistość doświadczenia estetycznego oraz fenomen przejawiania się zjawiska estetycznego.

Nicholas White: Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera (Przekład Marek Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 168). White bada, w jaki sposób najważniejsi myśliciele, od starożytności po dzień dzisiejszy, podchodzili do zagadnienia szczęścia: ukazuje nam historię tego pojęcia, poczynając od Platonskiego pojęcia harmonii duszy i Arystotelesowskiego ujęcia szczęścia bądź realizacji siebie jako celu życia etycznego, aż po ideę oglądania boskiej istoty, wokół której zbudował swą etykę święty Tomasz z Akwinu, rachunek hedonistyczny Benthama i współczesne pojęcie preferencji, osadzone w teorii decyzji. W jego pracy odnajdujemy też sceptycyzm, co do samej możliwości utworzenia pełnego i spójnego pojęcia szczęścia, wyrażony w pismach Nietzschego i Freuda. Całą pracę White'a wyróżnia odniesienie pytania o szczęście do najważniejszych zagadnień z dziedziny etyki i filozofii praktycznej.

Czasopisma

Analiza i Egzystencja. Nr 7, 2008. Robert Poczobut, *Rodzaje samoświadomości*; Renata Ziemińska, *Samoświadomość i samowiedza z punktu widzenia epistemologii*; Anita Pacholik-Żuromska, *Znaczenie pojęć dla samowiedzy według Christophera Peacocke'a*; Tomasz Kąkol, *Ja z pierwszoosobową perspektywą jako wyznacznik tożsamości osobowej*; Aleksandra Derra, *Naturalizm a fakty semantyczne. Rozważania nad semantycznym deflacionizmem Paula Horwicha*; Tomáš Marvan, *Dyskusja Davidson-Quine na temat znaczenia i wiedzy. Krótki przewodnik*; Jerzy Pawliszcze, „Teraz” u Parmenidesa: B 8.5; Paweł Przywara, *Czy dowód ontologiczny stanowi ostateczny argument przeciw globalnemu sceptycyzmowi?* [Polemika z poglądami S. Judyckiego]; Stanisław Judycki, *Bóg i dowód*.

Analiza i Egzystencja. Nr 8, 2008. Joanna Górnicka, *Racje, motywy, tożsamość moralna*; Przemysław Gut, *Czy możliwa jest wolność bez wolnej woli?*; Wacław Janikowski, *Amoralizm i psychopatia*; Joanna Trzopek, *Wolność egzy-*

stencjalna, a psychologiczne rozumienia wolności. Czy psychologii jako nauce dostępne są kategorie egzystencjalnej filozofii?; Marcin Cichosz, *Znaczenie intencji dla moralnej oceny czynu – stanowisko Daniela Wegnera*; Dorota Czyżowska, *O celu i granicach rozwoju moralnego*; Sylwia Seul-Michałowska, *Zasady moralne prezentowane w blogu nastolatka*; Renata Ziemińska, *Etyka troski i etyka sprawiedliwości*.

Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej. Nr 52, 2007. Cyprian Mielczarski, *Nihilizm i prawo silniejszego a praworządność w nauce sofistów*; Tomasz Pawlikowski, *Zasady psychologii według św. Tomasza z Akwinu*; Wojciech Starzyński, *Teologiczne implikacje teorii przedmiotu w filozoficznym przełomie średniowiecza i nowożytności*; *Traktat o rzeczach następujących po sobie*, przypisywany Williamowi Ockhamowi, część pierwsza – *Traktat o ruchu* – tłum. Marcin Karas; Mikołaj Domaradzki, *Sceptyczna a Nietzscheańska krytyka poznania*; Maciej Soin, *Problem prawdy w notatkach Wittgensteina z lat 1930–1933* Krzysztof Wołodźko, *Henryka Kamieńskiego pytanie o Rosję: między filozofią dziejów a filozofią społeczną*; Robert Piotrowski, *Dwie doktryny cywilizacyjne. Koneczny a Majewski*; Ewa Czerwińska-Schupp, *Recepcja myśli Ludwika Gumplowicza w Polsce*; Grażyna Szumera, *Teoria narodu według Jana Karola Kochanowskiego*; Stanisław Borzym, *Światopogląd Feliksa Młynarskiego*; Tomasz Mróz, *Metafizyka – nieznana książka Wincentego Lutosławskiego*; Janusz Goćkowski, *Polskie elity polityczne w oglądzie i obrazowaniu Stanisława Wyspiańskiego*.

Edukacja Filozoficzna. Nr 45, 2008. Marek Łagosz, *Filozofia jako wiedza pozytywna*; Krzysztof Śnieżyński, *Człowiek jako wola sensu*; Witold Mackiewicz, *Subtelna wzniosłość egzystencji*; Damian Leszczyński, *Hegemonia: taktyka bez strategii*; Adrian Kuźniar, *Naturalizm metaetyczny a wyjaśnienia procesów społeczno-politycznych*; Bohdan Chwedeńczuk, *Zachęta do filozofii*; Andrzej Stępnik, *O nauczaniu filozofii raz jeszcze*; A. Gemel, *Dialektyka krytycznej solidarności*; Marcin Jeziorski, *O możliwości poznania w obliczu transcendencji przedmiotu w ujęciu „Idee fenomenologii” Husserla. Aktualność sporu Ingardena z Husserlem*; Stanisław Łojek, *O tryumfie wieczności nad nieśmiertelnością świata u Arystotelesa*; Tomasz Kupś, *Miłość do Kierkegaarda*; Kinga

Marulewska, *Niezbędność rozważań o wolności*; Andrzej Pokulniewicz, *Problem „wieczności świata” u Arystotelesa*; Sławomir Stasiowski, *Kant i Heidegger o metafizyce*; Andrzej Stępnik, *Czy wszechświat został zaprojektowany?*; Piotr Szalek, *Filozofowie o pamięci*; Aleksandra Syrek, *Jubileusz Profesora Leszka Kołakowskiego*.

Etyka. Nr 40, 2007. Jacek Jaśtał, *Poczucie satysfakcji moralnej*; Nancy Sherman, *Cnota według Kanta: pedanteria czy namiętność?*; Leszek Kopciuch, *Przedmiot czucia wartości w etyce Nicolaia Hartmanna*; Andrzej Waśkiewicz, *Emil, czyli życie obok społeczeństwa*; Wojciech Sajkowski, *Uczucia moralisty jako podstawa konstrukcji wzorca etycznego honnête homme w traktacie autorstwa Charlesa-François le Maitre de Claville*; Filip Niemczyk, *Wdzięczność jako źródło obowiązków moralnych*; Stanisław Łojek, *Kim jest megalopsychos?*; Wacław Janikowski, *Określenie pojęć internalizmu i eksternalizmu etycznego*; Joanna Klimczyk, *Kant, sądzenie i tradycja umowy społecznej*.

Filozofia Nauki. Nr 1, 2008. Marek Szydłowski, *Program badawczy kosmologii kwantowej*; Elżbieta Łukasiewicz, *Czy język to projekt doskonały? Zasada ekonomii w strukturze języka i założeniach programu minimalistycznego*; Katarzyna Paprzycka, *O pewnym błędzie logicznym, czyli co paradoks Lewisa Carrolla ma wspólnego z problemem Hume'a*; Anna Rykowska, *O wariantach tezy o nieokreśloności odniesienia przedmiotowego*; Eugeniusz Żabski, *Notka o paradoksie statku Tezeusza oraz identyczności genetycznej*.

Filozofski Vestnik: Vol. XXIX No 1 (2008). Mladen Dolar, *Telephone and Psychoanalysis*; Peter Klepec, *On Deleuze's Conception of Quasi-Cause*; Matjaž Vesel, *„Astronomer-Philosopher”: the Genesis of the Concept and its Significance for the Understanding of Copernicus' Work*; Alenka Zupančič, *Sexual and Ontology*; Anthony J. Cascardi, *Romantic Politics and Revolutionary Art: The Manifestos of the Avant-Gardes*; Aleš Erjavec, *Art and Politics*; Patrick D. Flores, *Post-Colonial Perils: Art and National Impossibilities*; Tyrus Miller, *Aids and Artistic Politics*; Miško Šuvaković, *Politics and Arts: After The Fall of the Berlin Wall*; Gemin, *Concise Exposition of the Meteorology of Poseidonios*; Claudius Ptolemy, *Almagest*; Christopher Clavius, *Commentary on the Sphere of*

Sacrobosco; Johannes Kepler, *The Secret of the Universe*; Johannes Kepler, *A Defence of Tycho against Ursusu*; Roberto Bellarmino, *Letter to Paolo Antonio Foscarini*; Galileo Galilei, *Considerations on the Copernican Opinion*.

Forum Philosophicum. Vol. 13, Nr 1, 2008. John McDade, *Simone Weil and Gerard Manley Hopkins on God, Affliction, Necessity and Sacrifice*; Simin Rahimi, *Swinburne on the Euthyphro Dilemma. Can Supervenience Save Him?*; Lubos Rojka, *Human Authenticity and the Question of God in the Philosophy of Bernard Lonergan*; Joshtrom I. Kureethadam, *The 'Meditational' Genre of Descartes' Meditations*; Stanisław Ziemiński, *Time and Its Philosophical Implications*; Aleksandra Derra, *Explicit and Implicit Assumptions in Noam Chomsky's Theory of Language*; Manuel Rebuschi, *Czeżowski's Axiological Concepts as Full-fledged Modalities: We Must Either Make What Is Good, Or Become Revisionists*; Mostafa Taqavi, *Mohammad Saleh Zarepour, The Strong Version of Underdetermination of Theories by Empirical Data: Comments on Woleński's Analysis*; Adam Świeżyński, *The Evolutionary Concept of Human Death*; Daniel Laurier, *Making "Reasons" Explicit. How Normative is Brandom's Inferentialism?*

Kronos. Nr 1, 2008. Friedrich Schlegel, *Fragmenty filozoficzne*; Søren Kierkegaard, *Arcykapłan*; Søren Kierkegaard, *Recenzja literacka*; Mikołaj Domaradzki, *„Recenzja literacka” Kierkegaarda*; Lew Szesztow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*; Krzysztof Okopień, *Nauka podmiotu. Siedem lekcji*; Mladen Dolar, *Frenologia ducha*; Piotr Nowak, *Powtórzenie „choroby na śmierć”*; Małgorzata Grzegorzewska, *Czym posolić chrześcijanina?*; Edward Kasperski, *Johannes Climacus, czyli dekonstrukcja filozofii*; Łukasz Musiał, *Arthur Schopenhauer, czyli theatrum cierpienia*; Ireneusz Kania, *Wokół interpretacji kilku pojęć buddyzmu (z warsztatu tłumacza)*.

Kronos. Nr 2, 2008. Seth Benardete, *Tragedia i komedia życia*; Piotr Nowak, *O młodości, starości oraz ich pomieszaniu*; Leo Strauss, *Platon*; Leo Strauss, *O „Polityce” Arystotelesa*; Roberto Calasso, *Zatrważające baśnie*; Wiesław Juszczak, *Moce podziemnego świata*; Krzysztof Bielawski, *Papirus z Dereni*; Monika Milewska, *Boskie maskarady cesarza Kaliguli*; Ireneusz Kania, *Wokół interpretacji kilku pojęć buddyzmu (część III i IV)*; Tomasz Rosiń-

ski, *Przyszłość chrześcijaństwa*; Dorota Wojda, „Zjanie umarłych”; Dariusz Czaja, *Anamneza i melancholia*.

Logos i Ethos. Nr 1, 2008: Michał Janocha, *Jedno i jednostka u Filolaosa z Krotony. O otwartości monady*; Bartosz Brożek, Radosław Zyzik, *Wittgenstein o regulach*; Wojciech P. Grygiel, *Interpretacje mechaniki kwantowej jako ontologii mikroświata w ujęciu Rogera Penrose'a*; Paweł Polak, *Nieprzewidywalność rozwoju nauki a badania naukometryczne*; Aneta Adamczyk, *Wolność w przestrzeni relacji międzyludzkich – rozważania o filozofii Józefa Tischnera*; Magdalena Derezińska, *Wiata jako wejście w dramt człowieka z Bogiem*; Paweł Rojek, *Sens idealizmu według Pawła Florenczkiego*; o. Paweł Florenski, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza*; Piotr Cebula, *Istnienie realnym predykatem? Spór G. Fregego z B. Pünjerem na temat istnienia*; Gottlob Frege, *Debata z Pünjerem o istnieniu*.

Nowa Krytyka. Nr 20–21, 2008. Dorothy Coleman, *Baconowski model prawdopodobieństwa a Humowska teoria świadectw*; Nicholas Davey, *Nietzsche i Hume o jaźni i tożsamości*; James Fieser, *Pyrronizm Hume'a: interpretacja poszerzona*; Jerzy Grobis, *Dawid Hume: szkocki dziejopis historii Anglii. Próba komentarza*; Peter Millican, *Hume'a wątpliwości sceptyczne dotyczące indukcji*; Katarzyna Kopczyńska, Stefan Zabieglik, *Psychologia ekonomiczna Davida Hume'a*; Michael P. Levine, *O Humie i cudach*; Paul Russell, „*Traktat*” *Hume'a i problem cnotliwego ateizmu*; Tomasz Sieczkowski, *Qui pro quo „Dialogów”*, czyli pytanie o status teologii naturalnej. Tom zawiera także niepublikowane dotąd po polsku teksty Hume'a: *Dawide Hume, List od dżentelmena do przyjaciela w Edynburgu, List do Gilberta Elliota, Czwarta obiekcja, O skąpstwie, O stanie średnim, O miłości i małżeństwie, O handlu, Opis charakteru sir Roberta Walpole'a, O studiowaniu historii*.

Principia. T. XLVII, 2008. Edmund Husserl, *Medytacje Kartezjusza*; Andrzej Zalewski, *Kilka uwag o fenomenologii*; Stanisław Judycycki, *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentálna*; Małgorzata Bogaczyk, *Fenomenologia jako filozofia pierwsza*; Marcin Waligóra, *Struktura dyskursywna fenomenologii*; Janusz Sidorek, *Czasowość historii transcendentálnej*; Marek Maciejczak, *Czasowość i jedność świadomości. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*; Piotr Łaciak, *Husserlowski model*

aprioryzmu: ontologizacja, deformalizacja i relatywizacja a priori; Jan Woleński, *Lebenswelt i uniwersalność języka naturalnego*; Paweł Dybel, *Symbol i Symptom. Paula Ricouera lektura Freuda*; Andrzej Leder, *Czytanie Husserla z Lacanem. Czy fenomenologię od psychoanalizy odróżnia przede wszystkim nastawienie etyczne?*; Janusz Mizera, *Martina Heideggera oswajanie fenomenologii*; Jan Krokos, *Dzieło Tomasza z Akwinu a fenomenologia*; Andrzej Przyłębski, *Fenomenologia wobec hermeneutycznego zwrotu filozofii*; Tomasz Bekrycht, *Metoda analizy fenomenologicznej a prawoznawstwo*; Katarzyn Barska, *Niesamodzielność materialna i formalna jako naczelnne typy niesamodzielności bytowej*; Przemysław Białek, *Fenomenologia transcendentálna a naturalne nastawienie*; Jan Hartman, *Fenomenologia i kryzys*.

Przegląd Filozoficzno-Literacki. Nr 1, 2008. Maciej Staniszewski, *Wprowadzenie do „O bogach i świecie” Salustiosa; Salustios, O bogach i świecie*; Bruno Snell, *Arkadia. Odkrycie duchowego krajobrazu*; Neal W. Gilbert, *Pojęcie woli w starożytnej filozofii łacińskiej*; Wojciech Wciórka, *Lukrecjusz przeciw sceptykom (4.469n)*; Krzysztof Łapiński, *Motyw Złotego Wieku w twórczości Wergiliusza*; Julia Łapińska, *Marek Aureliusz – konflikt między filozofem i władcą*; Anna Nowosielska, *Trzy pojęcia wolności w myśli św. Augustyna*; Tomasz Tiuryn, *Problem uniwersaliów i realizm platoński w „O pocieszeniu, jakie daje filozofia” Boecjusza*; Quintus Horatius Flaccus, *Carmen I,11 – Tu ne quaesieris...*; Quintus Horatius Flaccus, *Carmen II,1 – Do Azyniusza Polliona*; Magda Zena Sadurska, *Starożytność na psychoanalizie. Czytając Quignarda inaczej*; Robert Pawlik, *Wynalazek filozofii teoretycznej. Uwagi na marginesie książki Andrei Wilson-Nightingale „Widowska prawdy”: teoria w kontekście kulturowym*; Wojciech Wrotkowski, *Enantiotrope. Przeciwności w teologii Heraklita z Efezu*; Małgorzata Matuszak, *Tożsamość narracyjna w świetle Arystotelesowej koncepcji szczęścia jako całości życia*; Paulina Piotrowska, *Wprowadzenie do „De vita sana” Marsilia Ficina*; Marsilio Ficino, *Jak żyć zdrowo (wybór)*; Emmanuel Lévinas, *Ujęcie duchowości w kulturach francuskiej i niemieckiej (1933)*; Jacek Migasiński, *Problematyka ciała w najwcześniejszych pismach Lévinasa*.

Sztuka i Filozofia. Nr 32, 2008. Maciej Ziółkowski, *Intertekstualne wymiary „Planet”*

Gustava Holsta; Małgorzata A. Szyszkowska, *Metafora w doświadczeniu dzieła muzycznego. Wokół koncepcji Rogera Scrutona*; Dominik Burakowski, *Muzyka – nauka czy sztuka?*; Anna Brożek, *O emocjach i nastrojach w muzyce*; Magdalena Brykczyńska, *Kim jest melodia?*; Łukasz Wróbel, *Encyklopedia. O t(r)opologii projektu Oświecenia*; Adrian Gleń, *Objęmuwanie rzeczy. Poszukiwanie języka Całości w wierszach Tymoteusza Karpowicza*; Marcin Moskaiewicz, *Przestrzeń sztuki – przestrzeń myślenia*; Patrycja Cembrzyńska, *Co to jest falanster?*

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce: Vol. XLIII, 2008. Press Release, *Michael Heller wins 2008 Templeton Prize*; Michał Heller, *Statement by Professor Michał Heller at the Templeton Prize News Conference, March 12th, 2008*; Michał Heller, *Rzeczy najważniejsze*; Michał Heller, *Professor Heller's Address at Buckingham Palace*; Secretariat of State, *List gratulacyjny z Watykanu*; George V. Coyne, *Is God a Mathematician?*; Michał Heller, *Professor Heller's Address at the Polish Club*; Symposium at the Royal Society, *Modeling the Origin of Time and of the Universe*; Michał Heller, *The Existence of Singularities and the Origin of Space-Time*; Paweł Polak, *Neotomistyczna recepcja teorii ewolucji w Polsce w latach 1900–1939 w kontekście relacji nauka-wiara*; Wojciech Grygiel, *Fizyzm Rolanda Omnese – jedność świata matematyki i fizyki Bartłomiej Brus*; Marek Szydlowski, *Zasada szczególnego dostrzeżenia w kontekście układów z chaosem deterministycznym*.

ZJAZDY I KONFERENCJE

Zakład Logiki Uniwersytetu Jagiellońskiego organizuje **Konferencję Historii Logiki**. Tematyka Konferencji obok wątków historycznych obejmuje również bieżące osiągnięcia środowiska logicznego. Konferencja odbędzie się w Krakowie w dniach 4–5 XI 2008 roku. Obrady toczyć się będą w pomieszczeniach Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, ul. Grodzka 52. Zgłaszanie udziału w konferencji w terminie do końca sierpnia 2008 r. Opłata konferencyjna wynosi 65 zł.

W dniach 20–21 XI 2008 we Wrocławiu odbędzie się **Dzień Schleiernachera** z okazji jubileuszu 240. urodzin myśliciela. Kierownikiem naukowym jest prof. Leon Miodoński, (miodo@uni.wroc.pl). Obchody odbędą się w języku niemieckim i angielskim.

W Rzeszowie w dniach 21–23 XI 2008 r. odbędzie się międzynarodowa konferencja filozoficzna **Polityka a wartości** organizowana przez Międzywydziałowy Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz Redakcję Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich *ΣΟΦΙΑ*. Proponowane problemy konferencji: 1. Miejsce wartości w działaniach politycznych: polityka a interesy, idee, ideologie, utopie i wartości. 2. Podstawowe wartości polityczne: wolność, równość, sprawiedliwość. 3. Polityka a prawda.

W dniach 15–18 X 2008 roku w Kudowie Zdrój odbyły się **IX Kolokwia Płańskie** poświęcone *Fajdrosowi*. Kierownikiem naukowym był dr Artur Pacewicz (art_pac@wp.pl). Kolokwia odbyły się w języku angielskim, niemieckim i polskim.

Pod patronatem Jego Eminencji Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza w dniach 7–10 V 2008 roku odbyły się w Krakowie **VIII Dni Tischnerowskie**. Głównym organizatorem tegorocznej edycji tego znaczącego wydarzenia był Uniwersytet Jagielloński wspomagany przez Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Państwową Wyższą Szkołę Teatralną, Papieską Akademię Teologiczną oraz Instytut Myśli Józefa Tischnera. W pierwszym dniu (środa, 7 V) Kardynał Stanisław Dziwisz odprawił Mszę Św. w intencji ks. Józefa Tischnera, zaś w godzinach wieczornych wręczone zostały nagrody Miesięcznika i Wydawnictwa Znak im. Ks. Józefa Tischnera ufundowane przez Ergo Hestię. Laureatami zostali: w kategorii inicjatyw duszpasterskich i społecznych współtworzących „polski kształt dialogu” Kościoła i świata – siostra Anna Bałchan SMI za pracę w Stowarzyszeniu im. Maryi Niepokalanej na rzecz Pomocy Dziewczętom i Kobietom, które chcą porzucić prostytucję; w kategorii publicystyki lub eseistyki na tematy społeczne, która uczy Polaków przyjmować „nieszczęśny dar wolności” – reporterka Krystyna Kurczak-Redlich za książkę *Głową o mur Kremla* (Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2007); w kategorii pisarstwa religijnego lub filozoficznego, stanowiącego kontynuację „myślenia według wartości” – ks. dr J. Robert Woźniak za książkę *Przyśrołość, teologia, społeczeństwo* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2007). Stypendium im. Ks. Józefa Tischnera przyznawane przez Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu otrzymała Olga Wysocka, doktorantka w Europejskim Instytucie Uniwersyteckim we Florencji. W czwartek

(8 V) odbyło się spotkanie z laureatami nagród oraz przedstawiony został spektakl Teatru Studio z Warszawy *Filozofia po góralsku* według Józefa Tischnera (scenariusz, reżyseria i wykonanie: Irena Jun i Wiesław Komasa). W piątek (9 V) głównym punktem programu był wykład z cyklu „Colloquia Tischneriana” zatytułowany *Sekularyzacja i katolicyzm*, który wygłosił prof. José Casanova (Georgetown University w Waszyngtonie). Po wykładzie odbyła się debata w Jaskini Filozofów na temat *Drugi dialogu*, w której udział wzięli: José Casanova, Jan Andrzej Kłoczowski OP, Michał Paweł Markowski oraz Jerzy Stuhr. W ostatnim dniu (10 V) uczestnicy Dni Tischnerowskich spotkali się w Wyższej Szkole Europejskiej im. Księdza Józefa Tischnera na Majówce Filozoficznej Młodych, która zorganizowana została pod hasłem „Myślenie w dialogu”. Tegoroczne spotkanie przyjaciół, uczniów i czytelników dzieł Józefa Tischnera miało wymiar przede wszystkim religijno-teologiczny. Nie wydaje się jednak, aby taka właśnie, zmieniona w stosunku do lat ubiegłych, formuła Dni Tischnerowskich, miała na stałe zagościć w Krakowie. Decydujące znaczenie miały w tym przypadku problemy organizacyjne, rozbieżności dotyczące listy gości, któ-

rzy powinni zostać zaproszeni, a nie względy czysto merytoryczne.

Leszek Kusak (Kraków)

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Marek Łagosz (Uniwersytet Wrocławski) został w 2007 roku wybrany na stanowisko przewodniczącego Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej we Wrocławiu.

Łukasz Nysler (Uniwersytet Wrocławski) jest od marca 2008 roku stałym korespondentem „Ruchu Filozoficznego” na miejsce Macieja Manikowskiego, który zrezygnował z pełnienia tej funkcji.

NEKROLOGIA

9 maja 2008 roku w lubelskim klasztorze ojców dominikanów zmarł o. **Mieczysław Albert Krapiec**, współtwórca lubelskiej szkoły filozoficznej. Zajmował się metafizyką i filozofią średniowieczną, szczególnie św. Tomasza z Akwinu. Na Wydziale Filozofii KUL rozpoczął pracę w 1951 r. W 1968 r. otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. Był rektorem w latach 1970–1983.

Ważnym elementem polityki jest...

WYKONCZENIE

Ważnym elementem polityki jest...

Ważnym elementem polityki jest...

Ważnym elementem polityki jest...

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW
obowiązujące od 1 VII 2005 roku

1. Teksty do druku w „Ruchu Filozoficznym” należy nadsyłać w dwóch egzemplarzach wraz z zapisem komputerowym na dyskietce w formacie *.doc*, *.rtf*.
2. Prosimy dołączyć do tekstu krótkie streszczenie w języku angielskim (do 1/3 strony) oraz podać słowa kluczowe (*key words*). Nie dotyczy to recenzji z książek.
3. Tekst wykładu lub odczytu winien zawierać informację, kiedy i na jakim forum był prezentowany.
4. Teksty nie mogą przekraczać objętości 20 stron znormalizowanego maszynopisu.

ISSN 0035-9599

www.wydawnictwoumk.pl