EDUKACJA FILOZOFICZNA W PRACOWNIACH FILOZOFÓW
Vol. 35 2003

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2002
AUTOREFERATY

HENRYK BENISZ:

NIETZSCHE I FILOZOFIA DIONIZYJSKA

(Instytut Filozofii i Socjologii PAN)

Nietzscheańskie rozumienie Dionizosa i elementu dionizyjskiego poddawane bywa analizie zazwyczaj tylko w kontekście wczesnej twórczości niemieckiego filozofa. *Narodziny tragedii* są bowiem dziełem, w którym współdziałanie Dionizosa z Apollinem przedstawione zostało w postaci dosyć klarownego wykładu o obu bóstwach sztuki. Celem niniejszej pracy jest wykazanie, że cała filozofia Nietzschego ma charakter dionizyjski, bowiem Dionizos jest *implicite* obecny również w kolejnych fazach jego twórczości. Jest sprawą zrozumiałą, że skoro na samym początku powiedziało się, kim jest Dionizos, to dalej wystarczy już tylko mówić, jak należy żyć, aby stawać się człowiekiem na miarę boskości Dionizosa. Doskonałym tego przykładem jest *Tako rzecze Zaratustra* - książka, w której słowo „Dionizos" pojawia się sporadycznie, ale każde inne słowo tak mocno naznaczone jest dionizyjskością, że można stanowczo stwierdzić, iż jest to dzieło w całości traktujące o Dionizosie. Gdy ma się świadomość istotowo dionizyjskiego charakteru tej twórczości, wówczas nader znamienna formuła „Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu" - pochodząca z autobiograficznej książki *Ecce homo*, napisanej już u schyłku życia filozofa - przestaje być wielce gorszącym, antyreligijnym wyzwaniem, a staje się poniekąd całkiem oczywistym, filozoficznym „wyznaniem wiary". W żadnym razie nie jest to proklamacja zwyczajnej bezbożności, lecz syntetyczne ujęcie zasadniczego przeciwstawienia, jakie występuje w świecie i w naszym własnym, jednostkowo pojętym życiu. Patrząc z tej perspektywy, w książce *Antychryst* - w zasadzie wieńczącej twórczość Nietzschego - dostrzeżemy raczej próbę ugruntowania światopoglądu dionizyjskiego niż samą tylko walkę z Chrystusem lub z chrześcijaństwem jako społecznością osób uznających Pawłowe wątłości i ideały.

Z metodologicznego punktu widzenia praca ta jest próbą opisu i interpretacji drogi rozwoju, jaką przebył Nietzsche, z konieczności uwzględniającą jedynie najważniejsze wzloty i upadki dionizyjsko dojizewającego ducha. Aby choć trochę usystematyzować to, co dokonuje się przecież głównie w pozawerbalnej sferze percepcji, wspomniana droga została podzielona na kilka etapów. Na początku, właściwie tylko w celu nieco bliższego dookreślenia punktu wyjścia, przedstawione zostały filozoficzno-artystyczne inspiracje Nietzschego. Jest to zaledwie szybki rzut oka na związki Nietzschego z Schopenhauerem, Wagnerem i presokratykami, wydobywający z tego olbrzymiego obszaru jedynie pewne strzępy myśli, które miały jakiś wpływ na

kierunek już obranej drogi. Pierwszy etap wiedzie przez domenę greckiej tragedii, gdzie po raz pierwszy można spotkać Nietzscheańskiego Dionizosa, na razie poruszającego się jeszcze w obrębie niewielkiego terytorium działania, ograniczonego przez „senne" ramy apollińskiego świata. Nietzsche mało jeszcze wie, kim naprawdę jest Dionizos, ponieważ dotąd nie miał okazji poznać jego władczego charakteru. Równie mało wie o sobie, jako że do tej pory wierzył swoim mistrzom i w oparciu o ich wizje świata odpowiednio sytuował w życiu własną, skromną osobę. Drugi etap jest już samodzielną wyprawą w głąb siebie i sukcesywnym mierzeniem się z otrzymanymi od innych ideałami i wartościami. Pod koniec tego etapu Nietzsche będzie już wiedział, co w ludzkim życiu ma największe znaczenie. Poszukując nowych form wyrazu, filozof przedstawia swe duchowe doznania za pośrednictwem doświadczeń, jakie stają się udziałem dionizyjskiego proroka Zaratustry. Wcielając się w bohatera swej quasi-ewangelicznej opowieści, potrafi lepiej oddać specyfikę największych zmagań duchowych, do jakich zdolny jest człowiek. Można powiedzieć, że staje się dojrzały dzięki dionizyjskiej mądrości Zaratustry, chociaż jego dojrzałość nie sięga jeszcze najgłębszych źródeł prawdziwej mądrości życia. Nietzsche posiadł już jednak tyle wiedzy o życiu, że nie boi się bronić swych przekonań, mimo iż znacznie odbiegają one od powszechnie przyjmowanych norm i wyobrażeń na temat świata. Trzeci etap wspomnianej drogi jest heroicznym zmaganiem się z tym wszystkim, co chciałoby zagrozić egzystencji wolnych duchów oraz unicestwić filozofię dionizyjską. W atmosferze słownych przepychanek i mocowania się na argumenty padają śmiałe oskarżenia, a nawet ostre słowa. Gra toczy się jednak o najwyższą stawkę, bowiem chodzi w niej o życie i przywiązanie człowieka do ziemskiej rzeczywistości świata, zagrożonej przez wrogie życiu zaświatowe ideały religijne. Nietzscheańska droga rozwoju dobiega tutaj kresu, ale walka o utrwalenie dionizyjskiego światopoglądu trwa nadal. Filozof bierze w niej udział za pośrednictwem swych dzieł, które prowokują i zmuszają do myślenia. Osoby współmyślące z Nietzschem niejednokrotnie zostają postawione przed koniecznością podejmowania trudnych decyzji i wyborów, mających wpływ na kształt ich dalszej egzystencji.

Gdy już odbyło się tę długą i wyboistą drogę, rodzą się pytania o zasadność Nietzscheańskiego sprzeciwu wobec tradycji i przed wiekami ustalonych wartości. Można bowiem mieć uzasadnione obawy, że to, co się zobaczyło i usłyszało, rozmija się z prawdą. Można by nawet podejrzewać Nietzschego, że chce sprowadzić prawowiernych ludzi ze świetlanej drogi - wiodącej w jednoznacznie ustaloną przyszłość, na manowce istnienia - w mroczne zakątki niebytu. Konfrontacja osobistego doświadczenia Nietzschego w zakresie poznania istotowo dionizyjskiej konstytucji świata zdaje się nie przystawać do obrazu Dionizosa, jaki wyłania się z licznych

przekazów, zebranych przez Roberta Graves'a w obszernym opracowaniu pt. *Mity greckie.* Trzeba jednak przyznać, że przekazy te są w dużym stopniu niejednoznaczne, a nawet zawierają skrajnie odmienne ujęcia swoistych cech Dionizosa. Raz mamy przed sobą okrutnego tyrana, wyciskającego piętno swej żądzy panowania na wszelkim bycie, raz łagodnego miłośnika pięknej formy, spokojnie kontemplującego ziemską rzeczywistość. W jednej chwili Dionizos jest całkiem niewinną ofiarą zabójczych instynktów tytanów, w innej sam szuka potencjalnych ofiar, mogących ukoić jego mściwe i przewrotne skłonności. Pewne sytuacje świadczą o jego nadzwyczaj trzeźwym i rozsądnym sposobie podejmowania decyzji, niektóre zaś wyraźnie uwidaczniają opilczą aurę marazmu, jaka go otacza. W niektórych wyobrażeniach jest to młody bóg, rozochocony seksualnymi żądzami, w innych słabowity starzec, nic sobie nie robiący z kobiecych wdzięków. Raz Dionizos jest bogiem życia, symbolizowanym przez niezliczone ilości fallusów, raz bogiem śmierci, kojarzonym z cmentarnymi nagrobkami. Można odnieść wrażenie, iż starożytni usiłowali za pomocy dostępnych sobie środków językowych wyrazić pełną sprzeczności naturę tego boga. Wszystko, co miało na ziemi jakąś żywotną moc i co skrywało się jakby po drugiej stronie życia, w mrocznych czeluściach nieistnienia, identyfikowane było z Dionizosem. Bóg ten uosabiał zatem coś, co niejako warunkuje życie, rozumiane jako stawanie się konkretnego, jednostkowego bytu. Odwołanie się do Dionizosa było sięgnięciem poza sferę indywidualności, gdzie wszystko zbiega się ze wszystkim, tworząc ontycznie spójną jednię. Wizja wielokrotnego scalania pokawałkowanego przez tytanów ciała boga dobitnie świadczy o ścisłej więzi jedności z wielością, śmierci z życiem. Dla greckich wyznawców Dionizos był równie potężnym stwórcą i panem świata, jak biblijny Bóg w środowisku judeochrześcijańskim. Z tego powodu imię Dionizosa otaczano tak wielką czcią i szacunkiem, że nawet nie odważano się go wymawiać. Ten rodzaj religijnej czci dla transcendentnego absolutu dobrze znany był dawnym Izraelitom, ponieważ również oni posługiwali się co najwyżej sakralnym monogramem swego Boga. Zamysł wniknięcia w istotę najwyższej boskości wydawał się przedsięwzięciem świętokradczym, a przy tym bezcelowym, jako że nie da się jej w pełni poznać. Dlatego tajemnica boskiej natury Dionizosa w jakimś sensie łączyła się z tajemnicą węzła gordyjskiego.

Karl Kerenyi, badacz filozoficznej" formy religijności dionizyjskiej, polemizując z tezami znanej, nazbyt idealistycznej pracy Waltera E Otto o Dionizosie, jak również - w pewnej mierze - z poglądami Nietzschego na temat tego boga, sięga do najgłębszych warstw dionizyjskiego mitu, aby ujawnić jego ukrytą treść. Opierając się na funkcjonującej w języku starożytnych Greków różnicy pomiędzy *bios* - jednostkowo pojętym życiem, *a zoé* — życiem jako takim, usiłuje odtworzyć archetypiczną postać Dionizosa. Nie

jest to jednak proste, jako że doświadczenie istotowej niezniszczalności życia wykracza poza zmysłową percepcję, stąd pozostaje ono zamknięte w sferze mitycznego symbolu. Analiza zachowanych do naszych czasów wytworów kultury materialnej pozwala wszakże stwierdzić, że dionizyjskie pojmowanie świata było bardzo mocno zakorzenione w mentalności starożytnych społeczeństw. Kerényi uznaje Nietzscheańską interpretację antyku za szczególnie trafną w odniesieniu do kultury minojskiej, która pozostałaby dla nas całkiem niezrozumiała, gdybyśmy abstrahowali od jej *stricte* dionizyjskiego charakteru. Ponadto jest przekonany, że w odniesieniu do późniejszej kultury greckiej również można mówić o wszech obecności dionizyjskiej symboliki, dlatego wyjaśnienie istoty i znaczenia Dionizosa uważa za niezbędny etap na drodze do zrozumienia człowieka.

Zastrzeżenia, jakie Kerényi zgłasza do Nietzscheańskiej wykładni tego fenomenu, dotyczą m.in. pominięcia problemu udziału kobiet w kulcie Dionizosa oraz przemilczenia faktu wybujałej seksualności Greków. Nie wydaje się jednak, aby miało to jakiś wpływ na sposób, w jaki Nietzsche pojmuje sam pierwiastek dionizyjski. Kolejne zastrzeżenie dotyczy ustaleń geograficznych w zakresie rozwoju dionizyjskiej obrzędowości, ale i ono nie ma związku z *meritum* interesującej nas sprawy. Punktem spornym jest również kwestia bohatera scenicznego, przedstawianego w tragedii greckiej. Kerényi uważa, że nie był nim Dionizos, lecz nieprzyjaciel Dionizosa, którego wyobrażał kozioł, przeznaczony na ofiarę zastępczą po zakończeniu tragedii. Można mieć jednak uzasadnione wątpliwości, czy ta wykładnia jest słuszna, ponieważ przedmiotem misteryjnego kultu był przecież Dionizos, a nie jakakolwiek inna osoba o niższym statusie religijnym, jak chociażby Pentheus. Poza tym wiadomo, że „zastępca" nie jest ważniejszy od osoby zastępowanej, lecz tylko symbolizuje tę osobę. Tak więc argumenty, jakie Kerényi wysuwa przeciw Nietzschemu, mogą zostać uznane co najwyżej za głos w dyskusji na temat drugorzędnych aspektów dionizyjskiego kultu. Gdy chodzi o istotę dionizyjskości, oba ujęcia dobrze się uzupełniają, bowiem jedno mocniej akcentuje aspekt filozoficzny, drugie religijno-kulturowy. Zważywszy, że Nietzsche nie miał dostępu do wszystkich znanych dzisiaj świadectw historycznych ze starożytnego okresu rozwoju ludzkości, trzeba przyznać, iż intuicyjnie potrafił bardzo trafnie uchwycić te elementy przekazów, które okazały się najważniejsze.

Wprawdzie Nietzscheańska koncepcja filozofii dionizyjskiej okazała się wystarczająco spójna i zgodna ze stanem dzisiejszej wiedzy na temat greckiego boga, jednak pozostaje sprawą bezsprzeczną, że podlegała ona pewnej ewolucji. We wczesnym okresie twórczości nasz filozof niemal bezkrytycznie wielbił Dionizosa, widząc w nim greckiego boga życia i śmierci, a może i swego własnego boga, skoro złożył mu jakąś ofiarę. Natomiast

w średnim i późnym okresie jego młodzieńczy entuzjazm nieco wystygł, a zdarzało się, że Nietzsche wyrażał nawet pewne wątpliwości, czy aby na pewno Dionizos jest bogiem przyczyniającym się do właściwego rozwoju człowieczeństwa. Ostatni etap życia filozofa wyraźnie świadczy o tym, że całkowicie związał już swe losy z Dionizosem. Nie tyle jednak chciałby powrotu dawnego boga, ile raczej życzyłby sobie, aby nastąpił powrót dawnych wartości dionizyjskich w nowym ujęciu, jakim jest jego własna filozofia. W przekonaniu Nietzschego jest w niej miejsce dla każdego człowieka, który ma w sobie wystarczająco dużo odwagi, aby wyruszyć w drogę ku przyszłemu nadczłowieczeństwu. Tak mocno podkreśla rolę miłości w przezwyciężaniu własnych słabości i ograniczeń, że jego filozofia staje się pewnego rodzaju hymnem na cześć miłości dionizyjskiej. *Amor fati* stanowi również pewien wymiar tej miłości, a zarazem najbardziej podstawowe prawo życia, wymagające bezwarunkowej otwartości na skrajnie odmienne doznania szczęścia i cierpienia. Jest to także wyzwanie dla człowieka, przywiązanego jeszcze do starych wartości, mające skłonić go do radykalnej zmiany przekonań i wyboru dionizyjskiej drogi rozwoju. Kluczową kwestią tej filozofii jest jej wyraźnie antychrześcijański charakter. Nietzsche wielokrotnie powraca do swej krytyki chrześcijaństwa, ponieważ zdaje sobie sprawę, że dionizyjskich wartości nie da się pogodzić z chrześcijańskimi. Jeżeli ludzie nadal będę wierzyć w Chrystusa, to nie pójdą za Dionizosem, a zatem: Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu.

Po Nietzschem filozofia dionizyjska przeżywa pewien kryzys, jako że właściwie żaden ze współczesnych myślicieli nie zwrócił uwagi na tkwiące w niej potencjalności i nie był zainteresowany dalszym jej rozwijaniem. Wydaje się, że najbliższy tej optyce myślenia był Giorgio Colli, włoski filozof, wydawca i komentator dzieł Nietzschego, aczkolwiek w paradoksalny sposób buntował się on przeciwko Nietzschemu i Dionizosowi. Pozostawał jednak w dużym stopniu zależny od Nietzscheańskiej krytyki rozumu i teoretycznego poznania, o czym świadczą jego skłonności do penetracji przedfilozoficznego, „mądrościowego” obszaru myślenia. Twórczość Colliego również przesiąknięta jest tym samym duchem poszukiwania pierwotnej prawdy bytu, ukrytej w przemieszczającym się strumieniu życia. Jego duchowym sprzymierzeńcem nie jest jednak Dionizos, lecz Apollo, któremu Colli chciałby przyznać największą boską mądrość oraz władzę nad światem. Zapewne ulegając tej władzy, stara się nas przekonać, że dzięki apollińskiej manii można skuteczniej dotrzeć do źródeł życia niż dzięki dionizyjskiemu upojeniu, które jest tylko częścią owej manii. W tej interpretacji, przypisującej wszystkie znaczące cechy Dionizosa Apollinowi, Dionizos wydaje się zaledwie marionetką, pociąganą za sznurki przez wszechwładnego Apollina. Bliższy wgląd w naturę filozoficznego myślenia, jakie przejawia Colli, po-

zwala jednak przypuszczać, że oto Apollo stał się kolejną maską Dionizosa, reprezentującą przed całym światem jedynego władcę życia i śmierci. Okazjonalne stany najwyższego zachwytu Dionizosem, w jakie popada Colli, wydają się w tym kontekście przebłyskami czystej dionizyjskości spoza nie dość szczelnie osłaniających go masek.

Odnosi się wrażenie, że orficy mieli niemało racji, wskazując na istotę Dionizosa zawartą w zagadce o lustrze. Jeżeli świat jest tylko lustrzanym odbiciem tego boga, w którym kontempluje on samego siebie, to wszelkie działające w świecie siły, wszelkie doznania i nadzieje stają się ze swej natury dionizyjskimi. Gdyby tak rzeczywiście było, to filozofia Nietzschego, tego wielkiego ducha przeszłości, w którego mistycznych wizjach rodziła się przyszłość nadczłowieka, byłaby jedyną filozofią docierającą do prawdy wiecznie stającego się bytu. Nie wiemy jednak, czy ostatecznie wszystko, co istnieje, składa się na boską naturę Dionizosa, czy jest to tylko wytworzony przez życie i przez Nietzschego pozór. Nie wydaje się, aby istniały jakiekolwiek racjonalne metody pozwalające jednoznacznie zweryfikować przekonanie o dionizyjskiej istocie świata. Z tego powodu Dionizos pozostanie bogiem tajemniczym lub, mówiąc za Nietzschem, „bogiem-kusicielem" i „filozofem". Niniejsza praca nie przesądza zatem o słuszności Nietzscheańskiego wyboru, a jedynie doprowadza myślenie do granicy prawd dających się wypowiedzieć i sprawdza konsekwencję przyjętego schematu rozumowania. W tym sensie filozoficzną koncepcję Nietzschego można uznać za zasadną, co jednak wcale nie znaczy, że ma ona być dla innych zobowiązująca, tzn. że powinniśmy przyjąć ją jako naszą własną zasadę życia. Tego rodzaju wybory dokonują się, jak wiadomo, w sferze indywidualnej egzystencji człowieka, a nie w obrębie jakiejkolwiek filozofii. Osobiście, pomimo szacunku i uznania, jakim darzę Nietzschego za jego przepełnione życiową pasją zaangażowanie w budowanie dionizyjskiego światopoglądu, zachowuję, jak sądzę, odpowiedni dystans wobec zaproponowanych przez niego rozwiązań.

MARIAN BRODA:
HISTORIA A ESCHATOLOGIA.
STUDIA NAD MYŚLĄ KONSTANTEGO LEONTJEWA I „ZAGADKĄ ROSJI"

(Uniwersytet Łódzki)

Konstanty Leontjew (1831-1891), rosyjski myśliciel, pisarz i publicysta, uważany jest powszechnie za postać wyjątkowo nietypową i kontrowersyjną, wzbudzającą radykalnie przeciwne oceny i interpretacje. Zgodność opinii dotyczy jedynie odbierania go „w modusie apofatycznym": przez niemal wszystkich jest on postrzegany jako myśliciel „nierozpoznany", „niezrozumiany", „paradoksalny", „zagadkowy", „tajemniczy".

Pierwszoplanowym celem rozprawy jest analiza całościowo pojętej koncepcji Leontjewa, ujawnienie jej fundamentalnych założeń, rekonstrukcja podstaw wewnętrznej struktury oraz interpretacja zorientowana na pokazanie tych jej, niedostrzeganych zwykle treści, idei, założeń, struktur i postawionych problemów, które czynią go postacią znaczącą dla tradycji intelektualnej i dzisiejszej samoświadomości Rosjan. W ramach proponowanej perspektywy badawczej refleksja nad „tajemnicą", „zagadką" czy „paradoksalnością" Leontjewa, oraz nad kulturowo-historycznymi uwarunkowaniami nieprzypadkowości postrzegania go przez rodaków w takich właśnie kategoriach, w sposób naturalny prowadzi następnie ku pojmowanej również „ w modusie apofatycznym" Rosji, jej „tajemnicy", „zagadce", „paradoksalności".

Tytuł rozprawy *Historia a eschatologia* syntetycznie wyraża zarówno specyfikę, jak i podstawy heurystycznej jedności proponowanego podejścia badawczego, korespondującego, jak twierdzę, z porządkiem rozpoznawanym w strukturach Leontjewowskiej myśli. Typowym dla tradycji rosyjskiej schematom: „historia a eschatologia" oraz „historia bez eschatologu" - z których pierwszy ciąży ku zblokowaniu, niemal utożsamieniu obu wymiarów, a drugi, często nie bez samomistyfikacji, neguje wszelką eschatologię, redukując jej sens do ideologicznych funkcji w służbie ziemskich interesów - przeciwstawiona zostaje, charakteryzująca perspektywę myślową Leontjewa, formuła „historia a eschatologia". Akcentuje ona jednocześnie - w sposób w Rosji wyjątkowy - tyleż współobecność i współzakładanie się, co wyraźną różnicę i autonomię obu porządków *(Wstęp)*.

Realizacja wskazanych celów rozprawy wymagała przedstawienia niezbędnej charakterystyki historycznego kontekstu religijno-kulturowo-społecznego Rosji, myśli rosyjskiej, jej zachodniego punktu odniesienia, niektórych problemów współczesnej samoświadomości oraz informacji biograficznej, ukazującej osobowość i twórczość Leontjewa. Kontekst ów współtworzą, wzmacniając i dopełniając się wzajemnie: maksymalizm eschatologiczny, mistyczny realizm, kosmizm, zorientowanie na jedność i totalność, wspólnotowość, ontologizm, binaryzm wraz z tendencją do finalnego pogodzenia przeciwieństw, historiozofizm, antropocentryzm, panmoralizm, mesjanizm i misjonizm, ciążenie ku koncepcjom eschatologii zrealizowanej, wiara w rosyjski przywilej szczególnej wolności, pragnienie pozostawania lub znalezienia się w centrum świata i wskazania mu, przezwyciężającej ograniczenia historyczności, drogi w przyszłość.

Wśród badaczy myśli Leontjewa dostrzec można charakterystyczną polaryzację interpretacji: z jednej strony próby jednowymiarowej wykładni, sprowadzające ją do którejś z zasad bądź aspektów składowych, z drugiej zaś - ujmowanie rozpatrywanej koncepcji przez pryzmat domniemywanych bądź rzeczywistych sprzeczności, niemożliwych do zapośredniczenia

wewnętrznych opozycji itp. Dystansując się do nich wysuwam tezę, zgodnie z którą, w perspektywie swej własnej dynamiki myślowej, koncepcja Leon - tjewa daje się pojąć jako - niewolny od pewnych sprzeczności i niejednoznaczności proces przechodzenia od prób uzasadnienia zasadniczej zgodności kryteriów religijnych, estetycznych, moralnych, politycznych, przyrodniczych itp., od niekrytycznej, naiwnej syntezy idei religijnych z innymi ideami, ku pogłębiającej się świadomości wielorakości, niewspółmierności i możliwej konfliktowości różnorakich porządków sensu, wymagających określonej hierarchizacji.

Sprawa ma określone konsekwencje strukturalne w postaci dwóch zasadniczych poziomów organizacji rozpatrywanej koncepcji. Na pierwszym, niższym, mamy do czynienia z wielością różnych, niewspółmiernych i często konfliktowych porządków sensu i związanych z nimi systemów wartości. Na drugim, wyższym, konstytuuje się poprzez wybór eschatologicznie pojętego wymiaru religijnego jako swego rodzaju nadsensu - jej całościowa jedność. Poszczególne wymiary zachowują w niej i stosownie do tego powinny być analizowane - swój względnie autonomiczny sens, dziedzinę i własności. Odniesienie religijne odsłania i określa ich sens ostateczny, co wcale nie znaczy, by mogły być one zeń wyprowadzane czy dedukowane jako jego specyfikacje, współharmonizujące ze sobą w jakiejkolwiek formie „łagodnej" czy finalnej syntezy, możliwej do urzeczywistnienia lub choćby pomyślenia w horyzoncie doczesności (roz. I *Tradycja i osobowość).*

Najszerzej rozumiana historyczność - struktury, dynamika, wartości a także sposoby poznania i analizy świata doczesnego - zyskują w koncepcji Leontjewa względną samodzielność i odrębność pojęciową. Za niezbędny i podstawowy wymóg naukowego spojrzenia na świat uznawał on realizm. Sprostanie mu wymagało analizowania dynamiki świata w kategoriach teorii „trójjedynego procesu rozwoju", gdyż ona właśnie oddawała trafnie, jak twierdził, przebieg rzeczywistej dynamiki procesów, dokonujących się w przyrodzie, społeczeństwie i psychice ludzkiej. Z perspektywy współczesnej wiedzy nieuzasadnione byłoby, jak się to czasem w Rosji czyni, przypisywanie koncepcji i „proroctwom" Leontjewa naukowego statusu *sensu stricte.* Jego zasługa leży raczej w zwróceniu uwagi na wiele niedostrzeganych zwykle zjawisk i tendencji (np. na mechanizmy autodestrukcji społeczeństwa liberalno-demokratycznego, procesy wzajemnej dyfuzji pierwiastków *sacrum* i *profanum,* narastania konfliktów narodowych i ideologicznych), wpływających znacząco na historyczną dynamikę społeczeństw, choć niekoniecznie dyktujących jej zasadniczy bieg. Na obraz Leontjewa w rosyjskiej tradycji intelektualnej wielki wpływ wywarł sposób ujmowania przez niego problemów ze sfery wzajemnych relacji między polityką, estetyką i moralnością. Wbrew rozpowszechnionym przekonaniom jego stanowisko

było nie wyrazem amoralizmu czy nihilizmu, ale świadectwem uwolnienia się z naiwności ideologicznych iluzji, zakładających możliwość wyjścia poza granice znanych z historycznych doświadczeń sprzeczności, determinacji, ograniczeń, uniknięcia kosztów własnych itp. (roz. II *Autonomia porządku historycznego).*

Przekroczenie granic historyczności było dla niego sprawą nie nauki, lecz wiary. Otwarcie horyzontu eschatologii nadawało „organicznemu" porządkowi świata historycznego swoisty „nadsens": rozpoznane wcześniej przez naukę „ponadludzkie prawidłowości" dynamiki rzeczywistości empirycznej mogły być wówczas pojmowane w ramach „tajemnej Boskiej teleologii". Autonomia obu porządków, historii i eschatologii, nie oznaczała jednae ich pełnej niezależności, m.in. dlatego, że działania ludzkie podejmowane zawsze w określonym kontekście historycznym pociągają za sobą niesprowadzalne do siebie konsekwencje społeczne z jednej strony, a eschatologiczne z drugiej. Kategorią, wokół której ogniskuje się postawa Leontjewa i odsłania głęboki - nie tylko w wymiarze religijnym - sens jego koncepcji jest pojęcie próby inicjacyjnej. Myśliciel był poruszony przeczuciem śmierci: zarówno własnej, jednostkowej, jak i uniwersalnej, rozkładu ziemskiego świata. W obu wymiarach podjął próbę inicjacyjnego przekształcenia dramatyzmu kruchości istnienia w wolne od naiwności łatwego pocieszenia doświadczenie pozytywne, służące duchowemu odrodzeniu.

O znaczeniu myśli Leontjewa decyduje to, że stanowiąc integralny element rosyjskiej tradycji intelektualnej i kulturowej, wyrosłej na glebie prawosławia, wypracowuje ona umożliwiający ich rzeczywistą problematyzację punkt widzenia pod wieloma względami istotnie transcendentny w stosunku do dominującego tam od stuleci nurtu owej tradycji wraz z właściwym mu typem postaw, charakterem percepcji i konceptualizacji realności. Ceną, którą Leontjewowi przyszło za to zapłacić były intelektualna samotność, peryferyjność i obcość, a przede wszystkim rozpowszechniony w Rosji sposób postrzegania go w kategoriach „nierozpoznanego fenomenu", „zagadki", „tajemnicy" i „paradoksu".

Wypracowana dla potrzeb analizy myśli Leontjewa perspektywa badawcza może stanowić również heurystyczną podstawę analizy, centralnych w rosyjskiej tradycji myślowej, finalistycznie pojmowanych wysiłków Rosjan, zmierzających do określenia własnej tożsamości, zrozumienie Rosji i samych siebie. Zamiast przyłączenia się do stanowiska osób starających się definitywnie rozstrzygnąć spór o naturę „Rosyjskiego Sfinksa", bądź osób *a priori* negujących wszelki sens takich prób, pozwala ona - w dystansie do nich - zastanowić się nad fenomenem ustawiczności podobnych dążeń wyznaczonych imperatywem „zrozumienia Rosji"; nad tym, co on świadomie bądź bezwiednie zakłada, co przesłania i czego szuka. Możliwe staje się

wówczas ujawnienie jego uwikłania w uniwersalne struktury mitu, rozpoznanie religijno-kulturowych i duchowo-mentalnych przesłanek pojawienia się, centralności miejsca i żywotności w tradycji rosyjskiej, a także wyznaczonych przezeń myślowych ram rosyjskich prób samopoznania i samoproblematyzacji oraz wspólnej, gdyż współzakładanej przez nie, przestrzeni sensu.

Doświadczenie głębi rosyjskości jako nieokreśloności, paradoksu, zagadki i tajemnicy - szczególny przypadek ogólniejszego doświadczenia *sacrum* - może być rozpatrywane jako konkretyzacja potrzeby reaktualizacji pierwotnej jedności i pełni, zorientowanej na stan regeneracji w aspekcie jednostkowym i wspólnotowym, a nawet kosmicznym. Ośrodkowe miejsce, które w rosyjskiej tradycji myślowej zajmują od wieków wysiłki „zrozumienia Rosji" rozwiązania jej „zagadki" bądź kontemplacji jej „tajemnicy" nie są przypadkowe, gdyż u ich podstaw leżą właściwości, współtworzące rosyjski genotyp religijno-kulturowy i duchowo-mentalny. Rozpowszechniony w refleksji nad rosyjską tożsamością syntetyczny motyw sfinksa, stawia rosyjskiego Edypa-inteligenta przed wyzwaniem, związanym ze świadomością wielości aspektów rzeczywistości, różnorodności porządków sensu, odmienności typów wiedzy, kulturowo-społecznej względności i sytuacyjności, stawianych przez nich siebie, wespół z innymi, pytań. Jeśli będzie on mu w stanie sprostać, zamiast złej alternatywy - wykorzenienia z rodzimej tradycji bądź bezrefleksyjnego zatopienia w niej - otworzy się przed nim perspektywa pogłębienia samoświadomości jednostkowej i wspólnotowej, krytycznego dystansu i odpowiedzialnej wolności (roz. IV *Zrozumieć Rosję ?).*

PIOTR BRYKCZYŃSKI:
ONTOLOGIA ZBIORÓW I POJĘCIE FORMY
(Uniwersytet Warszawski)

Rozprawa dzieli się na część preparacyjną o charakterze systematyzująco-historycznym (rozdziały I i II) oraz część poświęconą logiczno-ontologicznej problematyce formy, z ograniczeniem do ontologii zbiorów. Przez ontologię zbiorów rozumie się dział ontologii (w jednym ze znaczeń tego terminu) zajmujący się zbiorami w sensie „naiwnej" teorii mnogości. W części pierwszej wraz z ontologią zbiorów rozważane są inne *ontologie predykacyjne* rozumiane jako teorie dostarczające ontologicznych ram dla opisu warunków prawdziwości zdań predykacyjnych. W uniwersum dyskursu ontologii predykacyjnych wyróżnia się *praedicata* (w liczbie pojedynczej - *praedicatum)* rozumiane jako „semantyczne korelaty" predykatów (wybór terminu tłumaczy się potrzebą zapewnienia neutralności względem różnych ontologii predykacyjnych). Wśród predykatów wyróżnia się predykaty *dekompozycyjne.* Tak nazywa się predykaty, które stosowane są dla „odtworze-

nia zdaniowości" z zachowaniem sensu (z dokładnością do szczegółów niezależnych od wyboru ram ontologicznych), w okolicznościach, w których predykat zdania wyjściowego zostaje zastąpiony terminem indywidualnym denotującym odpowiednie *praedicatum* (por.: „śnieg jest biały" i „śnieg *ma* białość"; „Toruń leży nad Wisłą" i „*między* Toruniem *i* Wisłą *zachodzi* leżenie nad"). Przymiotnik „dekompozycyjny" stosuje się odpowiednio do *praedicata.* Teoriomnogościowe należenie określa się jako *praedicatum* dekompozycyjne. Objaśniając dodatkowo pojęcia predykatu i *praedicatum* dekompozycyjnego, zwraca się uwagę na możliwość iterowania operacji polegającej na wskazanego rodzaju nominalizacji i odtwarzaniu zdaniowości. Stosuje się w związku z tym metaforę „horyzontów dekompozycyjnych", przeciwstawiając ją metaforze hierarchii poziomów. Podnosi się kwestię swoistości horyzontów dekompozycyjnych w świecie zbiorów.

Ontologie predykacyjne dostarczają też ram ontologicznych analizie pewnych współczesnych pojęć struktury (formy) zrelatywizowanej do relacji. Kontekst „ontologii form" wysuwa na pierwszy plan relatywizację do relacji dekompozycyjnych, w tym - do teoriomnogościowo rozumianego należenia. Wyznacza to główny trop eksplikacyjny łączący wskazane dwie części rozprawy.

Perspektywie logiczno-ontologicznej towarzyszy w części pierwszej perspektywa rdzennie logiczna, wysuwająca na pierwszy plan problematykę formy logicznej zdania, formy (kształtu) wyrażeń oraz klas formalnych. Rozważane pojęcia formy systematyzuje się, wyróżniając trzy „warstwy" myślowego ujmowania przedmiotów: warstwę tworów słownych, warstwę znaczenia *(meaning)* i warstwę odniesienia *(reference).* Wyróżnia się ponadto dwa aspekty warstwy trzeciej: aspekt semantyczny i aspekt ontologiczny. Badania nad aspektem semantycznym pośredniczą w pewnym sensie między badaniami nad znaczeniem i badaniami logiczno-ontologicznymi. Nawiązując do przedstawionych wyników analizy logicznych pojęć formy, zwraca się uwagę, że w każdej ze wskazanych trzech warstw, w wypadku zaś warstwy trzeciej - odrębnie dla obu wskazanych aspektów, tradycje badawcze logiki pozwalają dokonać rozróżnień, które z zastosowaniem technicznej terminologii i/lub w kontekście swobodnego, dopuszczającego użycia figuratywne wysłowienia mogą być dokonane w terminach „formy" i „materii". Podkreśla się, że wszystkie te dystynkcje, dzielące aktualnie lub potencjalnie (w granicach narzucającego się użycia figuratywnego) tę samą szatę słowną, mają wspólny rodowód. Daje się on z grubsza biorąc określić jako Arystotelesowsko-scholastyczny. W uzupełniających tę diagnozę rozważaniach dotyczących ogniw pośredniczących szczególnie dużo miejsce poświęca się kwestii pośrednictwa pojęć formy u Kanta.

Przyjmowane w rozprawie ontologiczne założenia dające się wysłowić w języku teorii mnogości nie wykraczają, z grubsza biorąc, poza założenia znane dobrze (co nie znaczy: ontologicznie nieproblematyczne) z praktyki badawczej w matematyce. Podawane dowody relewantnych ontologicznie twierdzeń teoriomnogościowych zakładają aksjomatykę systemu Kelleya--Morse'a zmodyfikowaną w takim zakresie, w jakim jest to niezbędne dla uwzględnienia indywiduów rozumianych jako nieklasy. Z powodów ontologicznych na pierwszy plan wysuwa się dystynkcję: indywiduum lub klasa pusta - klasa niepusta, w odróżnieniu od dystynkcji: indywiduum - klasa (indywidua i klasę pustą obejmuje się wspólnym mianem „przedmiotów bazowych"; zbiór przedmiotów bazowych nazywa się „zbiorem bazowym").

Badania, których wyniki zostały zreferowane w drugiej ze wskazanych części rozprawy, i które zmierzają do eksplikacji logiczno-ontologicznych pojęć formy, koncentrują się na wykorzystaniu idei izomorfizmu oraz idei niezmienników absolutnych (niezmienników wszystkich permutacji). Z idei izomorfizmu korzysta się, wprowadzając pojęcie mocnego izomorfizmu. Pomocniczo definiuje się m.in. pojęcie mnogościowej zawartości (zbioru lub indywiduum): mnogościowa zawartość zbioru lub indywiduum x jest to najmniejsza klasa, do której należy x i która jest zamknięta („lewostronnie") ze względu na należenie (definicja III. 9. (18)). Mocna izomorficzność polega na izomorficzności należenia ograniczonego do mnogościowej zawartości danych zbiorów lub indywiduów (definicja III. 9. (28)).

W badaniach nad naturą funkcji ustalających mocny izomorfizm, jak również w badaniach nad niezmienniczością absolutną, wraz z pojęciami definiowanymi za pomocą pojęcia zbioru potęgowego stosuje się pojęcia zdefiniowane analogicznie za pomocą pojęcia zbioru *parapotęgowego* rozumianego jako zbiór podzbiorów niepustych danego zbioru. Pojęcia zbioru potęgowego i parapotęgowego są istotne m.in. dla zdefiniowania odpowiednich rozszerzeń funkcji (w tym - funkcji stanowiących permutacje jakiegoś zbioru). W kontekście podejmowanej problematyki pojęcia „parapotęgowe" górują nad pojęciami „potęgowymi" pod względem motywacji ontologicznej oraz prostoty relewantnych zależności formalnych.

Wśród podnoszonych zagadnień dotyczących mocnego izomorfizmu są zagadnienia związków z równolicznością, izomorfizmem relacji oraz izomorfizmem systemów relacyjnych. Dowodzi się (twierdzenia IV. 3. (42)-(44)), że zachodzą następujące zależności: (i) podzbiory zbioru bazowego są mocno izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy są równoliczne; (ii) relacje o polu zawartym w zbiorze bazowym są mocno izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy są izomorficzne; (iii) systemy relacyjne jednozakresowe pierwszego rzędu z zakresem zawartym w zbiorze indywiduów są mocno izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy są izomorficzne.

Relatywizując niezmienniczość do permutowanego zbioru, niezmienniki absolutne zdefiniowane „potęgowo” *(resp.* „parapotęgowo”) nazywa się „niezmiennikami potęgowymi *(resp.* parapotęgowymi) nad” danym zbiorem (definicje VI. 1. (3), (4)). Rozważa się przede wszystkim niezmienniki parapotęgowe nad zbiorem bazowym (w wypadku tego zbioru równoważnie można mówić o niezmiennikach potęgowych). Porównując selektywność opisywania zbiorów i indywiduów w kategoriach mocnego izomorfizmu oraz niezmienników parapotęgowych nad zbiorem bazowym, dowodzi się m.in., że relacja należenia do tych samych niezmienników parapotęgowych nad zbiorem bazowym jest zawarta w mocnym izomorfizmie (twierdzenie VI. 4. (4)), i że inkluzja zachodzi w kierunku odwrotnym wtedy i tylko wtedy, gdy zbiór indywiduów jest zbiorem skończonym (twierdzenie VI. 4. (5)). Dowodzi się również, że wszystkie niepuste zbiory zamknięte ze względu na mocny izomorfizm są niezmiennikami parapotęgowymi nad zbiorem bazowym (twierdzenie VI. 4. (22)). Twierdzenie VI. 4. (23) głosi warunkowe zachodzenie zależności odwrotnej, z warunkiem tym samym, co w twierdzeniu VI. 4. (5). Dla wyjaśnienia wskazanej zależności od skończoności zbioru indywiduów wskazuje się dwa „czynniki”: równoliczność zbiorów nieskończonych z pewnymi ich podzbiorami właściwymi oraz - jako czynnik różnicujący wpływ czynnika pierwszego - „zachowywanie” przez odpowiednie rozszerzenia permutacji momentu obejmowania całego „materiału konstrukcyjnego”.

Oceniając zastosowania pojęcia mocnego izomorfizmu jako owocniejsze w wypadku eksplikacji logiczno-ontologicznych pojęć formy, korzystanie z idei niezmienniczości absolutnej uznaje się za komplementarne w zakresie ontologicznej charakterystyki klas formalnych oraz w zakresie ustalania ontologicznych podstaw semantyki stałych logicznych. W *Posłowiu* wskazuje się możliwe kierunki rozwinięć i uzupełnień, wyrażając m.in. przypuszczenie, że historycznie ugruntowana eksplikacja logiczno-ontologicznych pojęć formy dostarcza wsparcia tezie o matematyczności świata.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK;
PRZEKONANIA RELIGIJNE
(Uniwersytet Warszawski)

Jestem ateistą, czyli człowiekiem, który - wedle trafnego określenia Mariana Przełęckiego (zob. jego artykuł *Sacrum moralne*, „Znak” nr 477, 1995, s. 16-19, przedruk w: Marian Przełęcki: O *rozumności i dobroci. Propozycje i morały*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 105-108)

Rozprawa ukazała się w postaci książki: *Przekonania religijne*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2002. (Odwołuję się do tej książki pisząc w nawiasie *PR* wraz z numerem strony.)

- „twierdzenia o istnieniu Boga nie przyjmuje, [...] nie jest przekonany, że Bóg istnieje".

Byłem jednak do czasu przeprowadzenia badań, których owocem jest moja rozprawa habilitacyjna o przekonaniach religijnych, ateistą bezrefleksyjnym, czyli takim, któremu pojęcia religijne jawią się jako niejasne, argumenty religijne zdają mu się niewystarczające, a do postępowania moralnie wartościowego nie jest mu potrzebny Bóg.

Dziś uznaję się za kogoś, kto *wie,* że „kluczowe słowa religii, nazwy bóstw i ich przymiotów, są pozbawione sensu, złożone z owych słów prawdy wiary, choćbyśmy im sens przyznali, są bezzasadne, a choćbyśmy je uzasadnili, moralności nie da się zbudować na religii" (PR, 187). Jestem bowiem przekonany, że rozważania, które przeprowadziłem, dają mi - a tym samym każdemu, kto je prześledzi - tę wiedzę.

Jaką wartość ma religia ?— oto moje wyjściowe pytanie. Mając je, trzeba było postawić pytanie kolejne, a logicznie wcześniejsze: Co to jest religia? Okazuje się, że są dwie grupy odpowiedzi na to pytanie - taka, w której znajduję nieklasyczne pojęcia religii, i taka, w której występuje klasyczne pojęcie religii. Klasyczne pojęcie religii ma schemat dualistyczny: religia to wiara oraz kult. Zaczynam od tego pojęcia: rozpatruję różne historyczne realizacje tego schematu, począwszy od formuły Tomasza Hobbesa, analizuję i komentuję (w ahistorycznej, lecz merytorycznie zasadnej kolejności) formuły Durkheima, Lutra, Bergsona, Schelera, Bocheńskiego, Kanta, Znanieckiego, Brightmana. Zgłaszam różne zastrzeżenia pod adresem tych formuł, ale opowiadam się ostatecznie za klasycznym rozumieniem religii: definicję, której owocem jest klasyczne pojęcie religii, uznaję za prawdziwą realną definicję religii. Rozpatruję następnie nieklasyczne pojęcia religii (np. romantyczne, gdzie religia to ani „myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie"), badam racje, którymi kierują się rzecznicy tych pojęć, gdy odrzucają pojęcie klasyczne, i te, które przytaczają na obronę swoich pojęć. Nie znajduję w tym zasobie racji ani takich, które zmuszałyby do odrzucenia klasycznego pojęcia religii, ani takich, które pozwalałyby pojmować nieklasycznie religię.

Ważne wydaje mi się zamykające tę partię rozważań twierdzenie, że nieklasyczne ujęcia religii są, zamierzonymi lub niezamierzonymi, próbami ominięcia pytania o sens wypowiedzi religijnych.

Dla mnie natomiast jest to sprawa kluczowa, skoro interesuje mnie wartość *przekonaniowego* składnika religii, a nie sposób żywić przekonań bez zdań sensownych. Przystępuję zatem (w części głównej rozprawy, zatytułowanej *Sensy)* do odpowiedzi na pytanie, czy wyrażenia religii, przede wszystkim nazwy bóstw, mają sens, a szczególnie, czy ma go nieodzowna w religiach monoteistycznych nazwa „Bóg".

Odpowiadam przecząco na to pytanie. Na przeszkodzie sensowności słowa „Bóg” - twierdzę - stoi wymóg, który nazywam wymogiem Hume’a: „Słowo, x, może mieć znaczenie tylko pod warunkiem, że mogę wiedzieć, co najmniej w jednej sytuacji, iż «to jest X», przy czym «to» oznacza coś *uchwytnego zmysłowo”* (sformułowanie tego wymogu biorę od J. L. Austina). Słowo „Bóg”, z założenia, nie oznacza czegoś uchwytnego zmysłowo, jest zatem pozbawione sensu.

Stanowisko to natychmiast budzi sprzeciw, a raczej wiele różnych sprzeciwów. Dzielę więc oponentów na dwie rodziny i badam po kolei zarzuty, które można im przypisać. Wymóg Hume’a traktuję bowiem jako *hipotezę,* staram się więc ją obalić, konfrontując ją z poglądami, które ją falsyfikują, jeśli są słuszne. Znajduję ośmiu przeciwników wymogu Hume’a: „Połowa z nich przypuszcza ataki na ogólną wersję hipotezy Hume’a, a druga połowa na jej zastosowanie do języka religii” *(PR*, 64). W pierwszej czwórce badam argumenty: (1) z samozwrotności, (2) z dwóch pni poznania, (3) z perypetii empiryzmu, oraz (4) z antyrealizmu znaczeń. Na czwórkę drugą, obejmującą argumenty konstruktywne, które pokazują, czemu język religii zawdzięcza swój poznawczy sens, składają się argumenty: (1) z doświadczenia religijnego, (2) argument odwołujący się do analogicznego i metaforycznego charakteru języka religii, (3) argument wskazujący, że religia ma własne źródła sensu, oraz (4) argument korzystający z nietwierdzeniowej teorii religii.

Żaden z tych kontrempiryzmów, w moim przekonaniu, nie wytrzymuje krytyki. Semantyczna część rozprawy, poświęcona sensowności języka wyrażającego podstawowe przekonania religijne, przynosi mi zatem wynik w postaci niezachwianej hipotezy Hume’a, ta zaś, wpleciona w prosty sylogizm, generuje wniosek, że wyrażenia religii są pozbawione sensu. Wychodzi więc na to, że mój ateizm zasługuje na miano *ateizmu semantycznego:* rzeczywiście, twierdzenia o istnieniu Boga nie przyjmuję, ale nie przyjmuję go w swoisty sposób - mam je mianowicie za nietwierdzenie. Część główną rozprawy zamykają pobieżne rozważania, w których staram się naszkicować wyjaśnienie zjawiska, które wolno mi nazwać, w świetle mojego wyniku, mistyfikacją semantyczną - zjawiska, jakim jest poczucie wielu ludzi, że język religii jest wypełniony sensem. Wyjaśnienie to idzie torem wytyczonym przez ortodoksyjnych empirystów (np. przez R. Camapa, A. J. Ayera), że mianowicie język religii przekazuje obrazy, lecz nie sensy. Staram się jednak na tej drodze powiedzieć coś od siebie.

Część główną rozprawy uzupełniają dwa dodatki. W dodatku pierwszym pod tytułem *Racje* zajmuje mnie kwestia zasadności przekonań religijnych, za których wybitnego reprezentanta uznaję tezę teizmu. Kwestię tę rozpatruję, zawiesiwszy rzecz jasna uzyskaną w części głównej diagnozę bezsensowności poznawczej wyrażeń religii. Przyjmuję najpierw podział dowodów

na istnienie Boga na aprioryczne, empiryczno-dedukcyjne i empiryczno--indukcyjne i powtarzam za wieloma autorami (m.in. za Immanuelem Kantem, Bertrandem Russellem, Marianem Przełęckim) opinię o „zasadniczej niekonkluzywności trybów takiego dowodzenia" *(PR,* 159). Opisuję jedynie, bez wchodzenia w szczegóły, nerw dawno znalezionych zarzutów przeciw tym dowodom, zarzutów skłaniających mnie do poglądu, że dowody te są zasadniczo, a nie tylko jakoś technicznie niewydajne. Następnie rozpatruję dwie interesujące drogi utwierdzenia tezy teizmu - przez zmianę pojęcia racjonalności, którą wiążę z Williamem Jamesem, oraz przez zmianę pojęcia uzasadniania, którą wiążę z tak zwanym empiryzmem religijnym, czyli programem ugruntowania tezy teizmu na doświadczeniu religijnym. Wykazuję jednak, że drogi te są niedrożne - że mianowicie inspirowane ideą Jamesa, bym pozbawiony racji kierował się w sprawach ważnych skłonnościami, rozszerzenie pojęcia racjonalności, które miałoby pozwalać na racjonalne uznanie tezy teizmu, „kończy się bądź na irracjonalizmie, bądź na zakazie wprowadzania tezy teizmu do zasobu przekonań człowieka racjonalnego" *(PR,* 166); o doświadczeniu religijnym natomiast wykazuję, biorąc w uproszczeniu, że trzeba wierzyć w Boga, by uznawać, że istnieje doświadczenie religijne, które miało nas do Boga doprowadzić.

W dodatku drugim o tytule *Dobra* rozpatruję znane stanowisko, że bez Boga wszystko wolno, bo religia jest podstawą moralności. Rozważanie to jest możliwe po kolejnej koncesji: załóżmy - wbrew wynikowi uzyskanemu w dodatku pierwszym (uzyskanemu tam zresztą po pierwszej koncesji) - że teza teizmu jest zasadna, i zobaczmy, czy Dostojewski miał rację. W tezie o nieodzowności religii dla moralności znajduję trzy składniki: „(A) nie da się utworzyć pojęć moralnych bez pojęć religijnych; (B) nie da się uzasadnić przekonań moralnych bez przekonań religijnych; (C) nie da się żyć moralnie dobrze bez religijnych wskazań moralnych" *(PR,* 177). Dowodzę następnie, że wszystkie te zdania są fałszywe. W dowodzie fałszywości zdania (A) korzystam miedzy innymi z czegoś, co nazywam wyzwaniem Sokratesa (występuje z nim Sokrates w Platońskim *Eutyfronie* pytając, „czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią)", a w dowodzie fałszywości zdania (B) posługuję się miedzy innymi gilotyną Hume'a, czyli jego twierdzeniem, że ze zdań o faktach nie wynikają zdania o powinnościach; dowód fałszywości zdania (C) prowadzę przez analizę głośnego religijnego nakazu moralnego, by miłować „swego bliźniego jak siebie samego", wykazując, że obarczają go drastyczne wady, alogiczność i nieinstruktywność. Nie istnieje zatem moralność religijna jako moralność ugruntowana logicznie na religii. „Istnieje natomiast moralistyka religijna, czyli propagowanie różnych sposobów postępowania przy użyciu obrazów, gestów i ceremonii religijnych" *(PR,* 186).

Rozprawę *wieńczy Zakończenie*, w którym zbieram jej wyniki i zwracam uwagę na „pytanie o genezę religii” jako Jedno z ważniejszych pytań na obszarze wiedzy o człowieku”. Twierdzę, że „istnieje wiarygodna odpowiedź na to pytanie”, osiągnięta połączonymi siłami wielu filozofów, myślicieli religijnych i uczonych, odpowiedź wiążąca powstanie religii ze zjawiskami w świecie ludzkiej i pozaludzkiej przyrody *(PR*, 194).

Rozprawę zamykają obszerne przypisy (PR, s. 195-246), przynoszące informacje bibliograficzne, ale też dodatkowe rozważania różnych kwestii, a złożona z ponad dwustu pozycji bibliografia kieruje Czytelnika do literatury filozoficznej, religioznawczej i religijnej.

TADEUSZ CZARNECKI:
MOORE I WITTGENSTEIN.
NIEKARTEZJAŃSKIE ROZWIĄZANIA PROBLEMU PEWNOŚCI

(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Książka przedstawia złożoność zjawiska sceptycyzmu kartezjańskiego, główne składniki pragmatycznego antysceptycyzmu Moore’a i jego rozwinięcie u Wittgensteina. Autor daje wyraz przekonaniu, że krytyka sceptycyzmu zawarta w *O pewności* nie mogłaby powstać bez charakterystycznego dla Moore’a argumentu z pragmatycznej niekoherencji. W pierwszym rozdziale książki podkreśla się to, że ocena poprawności argumentów sceptycznych musi być poprzedzona rozpoznaniem ich struktury. Jeżeli bada się np. strukturę argumentu ze snu, to okazuje się, że oprócz elementów powierzchniowych: przesłanki, reguły rozumowania i wniosku, można w nim także wyróżnić dwa ukryte założenia: założenie logiczne i założenie metafizyczne. Założenie logiczne gwarantuje sensowność przesłanki. Założenie metafizyczne: jest możliwe, abyśmy mieli doświadczenia, które mamy teraz, także wówczas, gdybyśmy śnili, przesądza natomiast o globalnym zasięgu argumentu sceptycznego. Gdyby założenia były wadliwe, to argument sceptyczny przestałby być realnym zagrożeniem. Zwraca się uwagę na to, że niezwykle ważne jest ustalenie celu argumentu sceptycznego: nie można dokonać zadowalającej krytyki sceptycyzmu, błędnie identyfikując cel ataku sceptycznego.

W rozdziale drugim autor omawia antysceptyczne dokonania Moore’a. Moore atakuje określoną wersję argumentu globalnego, tzn. podważającego całość wiedzy empirycznej, który można nazwać "argumentem z możliwości nieistnienia świata". Przesłanką tego argumentu jest przekształcona teza idealizmu "Jest możliwe, że świat zewnętrzny nie istnieje". Moore ujawnia pragmatyczną sprzeczność między idealistycznym wątpieniem w istnienie świata i przekonaniami zdrowego rozsądku. Dokonuje mianowicie selekcji zbioru zdań implikujących tezę realizmu, nazywanych później "zdaniami Moore’a" i wykazuje, że mają one wyjątkowe własności epistemiczne: są

nośnikami wiedzy pewnej. Przeprowadza oryginalne analizy pragmatyczne tychże zdań, aby pokazać, że z faktu, iż są one zdaniami przypadkowymi nie wynika, że są zdaniami wątpliwymi. Moore skutecznie krytykuje założenie logiczne, ale jest bezradny wobec założenia metafizycznego.

W trzecim roz. stawia się tezę, że krytyczne oceny poglądów Moore'a są w dużej mierze uwarunkowane preferencjami filozoficznymi samych interpretatorów. Interpretacje tradycyjne zwracają uwagę na to, że Moore'owi nie udało się podważyć założenia metafizycznego, a interpretacje pragmatyczne na to, że Moore łamie reguły poprawności stwierdzeń wiedzy. Stwierdzenia wiedzy Moore'a są uznawane odpowiednio za dogmatyczne lub nienaturalne, a samego Moore'a oskarża się o popełnienie błędu kolistości rozumowania; o podważanie sceptycyzmu przy użyciu stwierdzeń, które pozostają w zasięgu argumentów sceptycznych. Rozdział czwarty relacjonuje wybrane interpretacje O *pewności.* Okazuje się, że interpretatorzy kładą nacisk na eksplikację terminów technicznych stosowanych przez Wittgensteina do opisu funkcji epistemicznych zdań Moore'a. Mają natomiast wyraźne kłopoty z oceną tego, czy pomysły Wittgensteina dają wystarczające odrzucenie sceptycyzmu, a to z tego powodu, że sami nie mają zdecydowanych poglądów na temat tego, czym jest sceptycyzm. Zgodnie ocenia się, że Wittgenstein proponuje pragmatyczną epistemologię, która jest antysceptyczna ze względu na to, że jej głównym punktem odniesienia są gry językowe. Brakuje natomiast dokładnych omówień argumentów semantycznych Wittgensteina.

W piątym rozdziale twierdzi się, że kluczowe argumenty antysceptyczne Wittgensteina nie mają charakteru epistemicznego, lecz semantyczny. Wittgenstein rozpoczyna od twierdzenia, że wątpienie musi być poprzedzone rozumieniem języka. Dokonuje analizy potocznych narzędzi semantycznych i wyprowadza wniosek, że zdania Moore'a są nośnikami znaczenia dla terminów empirycznych lub zapisami założeń stosowania narzędzi semantycznych. Zatem, Wittgenstein wyjaśnia podstawowe role, jakie zdania Moore'a pełnią w systemie języka naturalnego jako całości. Pragmatyczna krytyka argumentu ze snu ma natomiast charakter a-systemowy. Wittgenstein powołuje się wyłącznie na cechę intencjonalności stwierdzeń: stwierdzenie zdania nie może być uznane za sensowne, kiedy zakłada się, że osoba dokonująca stwierdzenia nie jest w stanie nawiązać porozumienia z innymi ludźmi.

Moore uważa, że sceptyk nie potrafi odebrać ludziom przekonania o pewności niektórych zdań empirycznych. Pragnie zatem wyjaśnić, dlaczego argumenty sceptyczne nie eliminują przekonania o ich pewności; dlaczego, zakładając, że ich celem jest wywołanie postawy wątpienia, nie zostaje on osiągnięty. I dalej pyta, czy sceptyk ma rację, gdy twierdzi, że ich pewność jest irracjonalna, ponieważ nie został spełniony warunek uzasadnienia.

W śród interpretatorów sceptycyzmu nie ma zgody co do tego, jaki jest cel ataku sceptyka i, w zależności od tego, jak go rozumieją, sugerowane są różne strategie antysceptyczne. Strategia pragmatyczna jest następująca: Skoro sceptyk atakuje pewność stwierdzeń wiedzy, to należy wykazać, że niektóre stwierdzenia wiedzy są wyjątkowe: nie wymagają spełnienia warunku uzasadnienia, a zachowują status stwierdzeń racjonalnych.

Poglądy Moore'a można o tyle włączyć do orientacji pragmatycznej, że sceptycyzm jest dla niego atakiem na stwierdzenia wiedzy. Dąży on do wykazania, że zdania z jego list mogą być uznane za pewne bez uzasadnienia. Wittgenstein idzie jeszcze dalej, twierdząc, że pragmatyka stwarza szansę na dokonanie istotnego przewartościowania: pozwala odróżnić stwierdzenia epistemiczne od stwierdzeń semantycznych i przesunąć punkt ciężkości krytyki sceptycyzmu z epistemologii na semantykę: 1. Tradycyjny fundamentalizm epistemiczny jest warunkiem wystarczającym sceptycyzmu, ale pragmatyczny fundamentalizm semantyczny wyklucza sceptycyzm. 2. Reguły przeniesienia i powtórzenia, konieczne do sformułowania argumentów sceptycznych, są uniwersalne dla zdań, ale nie mają zastosowania w przypadku stwierdzeń Moore'a, pełniących funkcje semantyczne. 3. Założenie logiczne, iż negacja zdania przypadkowego jest zdaniem sensownym, nie jest prawomocne dla stwierdzeń semantycznych ze zdaniami Moore'a. Założenie fundamentalizmu, o pierwotności zdań percepcyjnych wobec zdań przedmiotowych, jest sprzeczne z tezą, że zdania percepcyjne nie pełnią funkcji nośników znaczenia w żadnych kontekstach semantycznych.

Semantyka pragmatyczna oferuje możliwość argumentacji na rzecz tezy, że zdania percepcyjne nie są warunkiem koniecznym wiedzy o świecie zewnętrznym. Można twierdzić, że wiedza o świecie nie powstaje z przekształcenia zdań o danych zmysłowych w zdania o przedmiotach, o ile założy się, że warunkiem istnienia wiedzy jest posługiwanie się językiem. Wittgenstein przyjmuje, że język jest nośnikiem wiedzy o świecie i w ten sposób otwiera sobie drogę do wykazania, że stwierdzenia ze zdaniami przedmiotowymi są, z punktu widzenia możliwości funkcjonowania języka, pierwotne wobec stwierdzeń ze zdaniami percepcyjnymi.

Moore uważa, że podstawową przesłanką sceptycyzmu jest modalny wariant tezy idealistycznej "Świat zewnętrzny nie istnieje" i w konsekwencji stałym składnikiem jego poglądów jest teza realizmu o niezależnym od świadomości istnieniu przedmiotów fizycznych. Przywoływanie tezy realizmu świadczy o tym, że istnienie świata jest dla Moore'a przedmiotowym warunkiem wiedzy i zarazem podstawowym celem ataku sceptyka. Nie martwi się tym atakiem, gdyż sądzi, że idealizm nie jest groźny, skoro nie potrafi przedstawić zadowalającego wyjaśnienia relacji "dana zmysłowa - przedmiot fizyczny". Moore początkowo nie zdaje sobie sprawy z tego, że idealizm

jest zaledwie warunkiem wystarczającym sceptycyzmu. Traktując go jako warunek konieczny i wystarczający, myśli, że odrzucenie idealizmu równa się odrzuceniu sceptycyzmu.

Moore dowodzi istnienia świata zapewne dlatego, że uświadamia sobie wagę przesłanki w strukturze argumentu sceptycznego i odczuwa potrzebę jej odrzucenia. Ten krok naraża go na zarzut błędnego koła w rozumowaniu. Zarzut kolistości jest jednak trafny tylko wtedy, gdy traktuje się przesłankę dowodu Moore'a jako zdanie. Ponieważ przesłanka dowodu jest stwierdzeniem, pojawia się paradoks wątpienia: można ją łatwo podważyć jako zdanie empiryczne, ale nie sposób jej podważyć jako stwierdzenia skierowanego do adresatów. Kiedy Moore broni przesłanki dowodu, wydaje się nie dostrzegać wagi warunku podmiotowego wiedzy, tzn. wymogu, aby podmiot był świadomy, ponieważ w gruncie rzeczy nie odczuwa potrzeby reagowania na argument ze snu. Kiedy wreszcie zdaje sobie sprawę z tego, że dla sceptycyzmu prawdziwie rozstrzygająca jest sugestia o niespełnialności warunku podmiotowego wiedzy, nie potrafi jej odeprzeć i uznaje skuteczność argumentu ze snu.

Argumenty pragmatyczne Moore'a są udane, ale niewłaściwie ukierunkowane. Moore skupia się na rozbiciu zależności "Jeżeli *p* jest zdaniem przypadkowym, to *p* jest zdaniem wątpliwym", a powinien zdyskredytować zależność "Jeżeli *p* jest zdaniem empirycznym, to *p* jest zdaniem wątpliwym". Ujawnia pragmatyczny związek między operatorem modalnym i epistemicznym: "Jeżeli wiem, że *p*, to nie jest możliwe, aby nie-p", dzięki czemu stawia tezę, że z faktu przypadkowości zdania nie wynika to, że nie może być ono wyrazem wiedzy. Wykazuje, że cecha formalna przypadkowości zdania nie jest warunkiem wystarczającym sceptycyzmu. Początkowo nie dostrzega tego, że o wiele mocniejszy związek zachodzi między sceptycyzmem, a idealistyczną interpretacją empiryczności zdań i aksjomatem fundamentalizmu, że każde zdanie o przedmiotach zewnętrznych musi być uzasadnione przez inferencję ze zdań o percepcjach. Kiedy uznaje, że to właśnie idealistyczna koncepcja doświadczenia jest warunkiem wystarczający sceptycyzmu, nie podejmuje żadnych prób podważenia jej prawomocności.

Brak pragmatycznej analizy zależności "zdanie empiryczne - zdanie wątpliwe" bierze się zapewne stąd, że Moore, nawet wtedy, gdy wyjaśnia fakt absurdalności stwierdzeń, nie przeprowadza pełnej analizy sytuacji stwierdzania. Interesuje go to, co stwierdzający sądzi o prawomocności swojego stwierdzenia oraz implikacje epistemiczne stwierdzeń w pierwszej osobie, typu: "Wiem, że *p*". Powinien natomiast rozważyć także zagadnienie reakcji epistemicznych adresatów na stwierdzenia wiedzy w pierwszej osobie. W szczególności, co należy sądzić o statusie stwierdzeń uznawanych bezpośrednio dlatego, że ludziom, którzy ich dokonują, z założenia przyznaje się to, że są oni w pozycji uprzywilejowanej. Wtedy być może odkryłby nie tylko

paradoks wątpienia, który pojawia się w dowodzie na istnienie świata, ale i paradoks stwierdzania, tzn. fakt, że zdania z jego list są na mocy tradycyjnych kryteriów syntetyczne, ale z punktu widzenia pragmatyki są nieinformatywne. Moore nie przeprowadził pragmatycznej analizy warunków przypisywania wiedzy, typu: *"A* wie, że *p"*, dla wyróżnionych przez siebie zdań; faktu, że przypisuje się stwierdzającemu *A* wiedzę, nie żądając od niego uzasadnienia. Nie doprowadził też do końca odróżnienia pragmatycznych i metafizycznych kryteriów uznawania zdań empirycznych o przedmiotach zewnętrznych. Dlatego w ostateczności zaaprobował tezę fundamentalizmu jako warunek konieczny uznawania zdań empirycznych i zarazem wniosek, że sceptycyzm, na mocy argumentu ze snu, jest poglądem uprawnionym.

Argument ze snu wydaje się podważać dowolne stwierdzenie *p* o świecie zewnętrznym, sugerując niezdolność osoby A do samooceny własnej pozycji epistemicznej. Wittgenstein uważa, że staje się jednak wtedy samoniszczący, ponieważ jest zarazem atakiem przeciwko możliwości rozumienia jakiegokolwiek zdania *p*. Skoro nie można wątpić epistemicznie w zdanie *p* nie rozumiejąc go, to argument ze snu jest przesadnie mocny, ponieważ wyraża w gruncie rzeczy globalną wątpliwość semantyczną. Jeżeli osoba *A* śni i stwierdza zdanie *p*, to, nawet gdy zdanie *p* jest prawdziwe, i tak stwierdzenie zdania *p* jest nonsensowne, jako dokonywane przez osobę, która nie jest świadoma tego, co mówi. Osoba *A*, która śni, może wypowiedzieć zdanie prawdziwe, ale nie może dokonać sensownego stwierdzenia, ponieważ nie można jej stwierdzeniu przypisać intencjonalności.

Wittgenstein interpretuje intencjonalność pragmatycznie: orzeka się o zdaniu *p*, że jest stwierdzane intencjonalnie, gdy można wskazać jego miejsce w grze językowej; rozpoznać w nim posunięcie w łańcuchu innych posunięć, prowadzących do realizacji celu gry. Kryterium intencjonalności stwierdzenia *p* nie jest dla niego wewnętrzne przeżycie stwierdzającego *A*, lecz fakt wymiany informacji z adresatem *B* w obrębie gry językowej.

Aby podważyć argument za snu, Wittgenstein uznaje za zapis podmiotowego warunku sensowności wypowiedzi nie tyle deklarację w pierwszej osobie: "Jestem świadomy", ile przypisanie świadomości w trzeciej osobie: *"A* jest świadomy". Oznacza to dla niego, że wypowiedź osoby *A* musi być dopasowana do oczekiwań adresata B, uznana przez *B* za wartą interpretacji, aby mogła być następnie uznana za wypowiedź świadomą. (Elementarnym kryterium dokonywania wypowiedzi świadomej jest użycie definicji ostensywnej: "To jest X" w reakcji na pytanie semantyczne: "Co to jest?").

Tradycyjna i pragmatyczna analiza argumentu ze snu prowadzą do odmiennych wniosków. Formalnie, zdania "Śnię" i "Nie śnię" są zdaniami sensownymi, ponieważ są zdaniami przypadkowymi. Wittgenstein sugeruje jednak pragmatyczną odmienność wypowiedzi z tymi zdaniami. Zdania "Śnię"

i "Nie śnię" są dla niego zdaniami granicznymi, gdyż wypowiedzi z tymi zdaniami cechuje skrajna asymetria: stwierdzenie "Śnię" nie może być prawdziwe i sensowne, a stwierdzenie "Nie śnię" jest z konieczności prawdziwe, o ile jest sensowne.

Wittgenstein dyskredytuje sceptycyzm, dokonując znamiennego przesunięcia w sposobie określania statusu zdań będących dźwigniami argumentów sceptycznych. Koniunkcję zdań "Przedmioty fizyczne istnieją" i "Nie śnię", którą, w odniesieniu do każdego człowieka z osobna, tradycyjnie interpretuje się jako zapis warunku koniecznego posiadania przez niego wiedzy, a więc epistemicznie, Wittgenstein interpretuje semantycznie jako zapis warunku rozumienia języka. Gdyby była ona fałszywa, to nie tylko wiedza byłaby niemożliwa, do wykazania czego dąży sceptyk, ale przede wszystkim coś ostatecznie fundamentalnego: rozumienie języka. A skoro rozumienie języka, to i myślenie w języku.

Moc sceptycyzmu jest iluzoryczna w tym sensie, że sceptycyzm wydaje się być mocnym poglądem dopóty, dopóki podziela się przekonanie, że problem wiedzy jest niezależny od problemu rozumienia języka jako całości. Konstruując pragmatyczną semantykę, Wittgenstein stara się stworzyć punkt odniesienia, ze względu na który, przy założeniu, że sceptyk nie może zrezygnować z posługiwania się językiem, wykazuje się, że podważa on możliwość funkcjonowania języka. Skoro zaś język jest niekwestionowanym faktem, to należy pytać, jak jest możliwy. Pragmatyczne wyjaśnienie tego, jak język jest możliwy prowadzi do wniosku, że sceptycyzm jest niemożliwy chociażby dlatego, że nadawanie znaczenia wyrazom wymaga trafnej identyfikacji przedmiotów, a utrwalanie znaczeń wymaga wzajemnego komunikowania się ludzi.

ELŻBIETA JUNG-PALCZEWSKA: MIĘDZY FILOZOFIĄ PRZYRODY A NOWOŻYTNYM PRZYRODOZNAWSTWEM. RYSZARD KILVINGTON I FIZYKA MATEMATYCZNA W ŚREDNIOWIECZU

(Uniwersytet Łódzki)

Rozprawa składa się z sześciu rozdziałów poprzedzonych przedmową, z bibliografii przedmiotowej, indeksu osób oraz streszczenia w języku angielskim. Włącza się ona w nurt zainteresowań średniowieczną filozofią przyrody, które zaowocowały licznymi wydaniami krytycznymi średniowiecznych komentarzy do *Fizyki* Arystotelesa oraz studiami nad średniowieczną filozofią przyrody i jej związku z fizyką nowożytną, której twórcą był Galileusz. Studia te uświadomiły znaczenie średniowiecznej nauki i pokazały rozwój przed-nowożytnych teorii naukowych. Ponieważ średniowieczni myśliciele pozostawali na gruncie arystotelesowskiej fizyki i nigdy nie odrzucili

jej podstawowych założeń, wydawało się interesujące prześledzenie rozwoju nowych metod, które w późnym średniowieczu stworzono po to, by wyjaśnić aporie oraz rozwikłać trudności i niezgodności występujące w teorii Arystotelesa. Należało się także zastanowić nad oryginalnością tych rozwiązań i ich ewentualnym wpływem na myśl nowożytną. Ponieważ to za sprawą angielskich myślicieli związanych z Uniwersytetem Oxfordzkim nauka średniowieczna odnotowała największe osiągnięcia w wieku czternastym, bowiem stworzyli oni podstawy „fizyki matematycznej", rozwijanej później przez francuskich i włoskich filozofów aż do wieku szesnastego, omawiana książka prezentuje przede wszystkim myśl angielską.

Angielscy filozofowie tworzyli grupę, którą współcześnie nazywamy Oxfordzkimi Kalkulatorami ze względu na przydomek jej najbardziej znaczącego przedstawiciela Ryszarda Swinesheada, nazwanego w Renesansie Calculator. Zarówno poglądy pierwszych przedstawicieli tej szkoły, tj. Tomasza Bradwardine'a (ok. 1295-1349) oraz Waltera Burley'a (ok. 1275-1345) jak i jej późniejszych przedstawicieli: Wilhelma Heytesbury'ego (1313-1372), Jana Dumbletona (?-1347/48), Rogera Swinesheada (ok. 1313-1365) i Ryszarda Swinesheada (fl. 1340-1350) są dość dobrze znane i doczekały się opracowań i omówień w literaturze szczególnie anglojęzycznej. Niemniej koncepcje i teorie twórcy tej szkoły - Ryszarda Kilvingtona (ok. 1303-1361) są omówione jedynie w niewielkim stopniu, gdyż tylko jego traktat logiczny - *Sofizmaty* został wydany krytycznie i przetłumaczony na język angielski, natomiast reszta jego prac *(Kwestie* do: *O powstawaniu i ginięciu, O ruchu, Etyki* oraz *Sentencji Piotra Lombarda)* znajduje się jeszcze ciągle jedynie w rękopisach. Głównym celem zatem omawianej książki było ustalenie wpływu Kilvingtona jako twórcy nowej szkoły, która, uznając iż matematyka jest najwłaściwszą metodą służącą do opisu zjawisk przyrody, wprowadzała ją do arystotelesowskiej filozofii przyrody.

Aby wykazać oryginalność myśli Kilvingtona przedstawiono j,ą z jednej strony, na tle rozwiązań arystotelesowskich, z drugiej, na tle rozwiązań Galileusza, omawiając także jej znaczenie dla rozwoju średniowiecznych teorii. Miało to na celu przede wszystkim ukazanie początków nowej szkoły, która, zdaniem wielu historyków nauki średniowiecznej, np. Alistaira Crombie'go, stanowiła inspirację dla Galileusza, i jednocześnie sprawdzenie czy mają oni rację. Prezentacja poszczególnych problemów naukowych podejmowanych przez Kilivingtona zaczyna się zawsze od pokazania greckiego źródła, ich rozwoju w wiekach średnich, a kończy się porównaniem poglądów współczesnych Kilvingtonowi i późniejszych myślicieli. Podstawowe rozdziały książki od trzeciego do piątego omawiają kolejno zagadnienie rzeczywistego ruchu lokalnego w ośrodku, możliwego ruchu w próżni oraz zmian jakościowych, takich jak np. ogrzewanie lub oziębianie. Te rozważania poprzedzone

są dwoma rozdziałami: pierwszy wprowadza w zagadnienia średniowiecznej filozofii przyrody, drugi przedstawia sylwetkę Kilvingtona, prezentuje jego prace oraz przedstawia filozoficzną atmosferę Oxfordu w tamtych czasach. Rozdział ostatni poświęcony krótkiej analizie poglądów Kilvingtona na tle nowatorskich rozwiązań jego następców, tak angielskich jak i kontynentalnych, kończy się podsumowaniem w postaci próby odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywiście myśl średniowieczna miała wpływ na późniejsze rozwiązania problemów fizycznych.

Z punktu widzenia nowożytnej fizyki newtonowskiej skoncentrowanej na ustaleniu reguł dla ruchu w obydwu jego aspektach, tak dynamicznym (tzn. rozważającym siły odpowiedzialne za ruch), jak i kinematycznym (uwzględniającym przestrzenno-czasowe aspekty ruchu), arystotelesowskie dzieła przyrodnicze tj. *Fizyka* oraz *O powstawaniu i ginięciu*, omawiające problemy zmian zachodzących w przyrodzie, wydają się być pełne zbędnych spekulacji i całkowicie błędnych rozwiązań. Arystotelesowski termin *ruch*, który jest synonimem dla terminu *zmiana* obejmuje swym zakresem zarówno ruch lokalny jak i zmiany takie jak np. ogrzewanie, ale także takie zjawiska jak powstawanie i niszczenie, wzrost i zmniejszanie się, jak również zmiany jakościowe związane np. ze zmianą barwy. W rezultacie ruch lokalny, główny przedmiot rozważań fizyki nowożytnej, ukryty jest za zasłoną dywagacji dotyczących wszelkich rodzajów zmian. Arystotelesowskie reguły ruchu, podane w VII księdze jego *Fizyki* nie tylko nie rozróżniają kinematycznego i dynamicznego aspektu ruchu, ale również są bardzo dalekie od matematycznej precyzji i trudno nazywać je prawami dynamiki (co niestety jest częstym błędem spotykanym w podręcznikach historii filozofii). Jego *modus operandi* w nauce, który uznaje konieczność oddzielenia matematyki od fizyki stwarzał trudności, a właściwie czynił zupełnie niemożliwym poprawne opisywanie zjawisk fizycznych ujmowanych w ramy matematycznego aparatu. Stagiryta wprowadzał jednak matematykę „tylnymi drzwiami", kiedy np. omawiał problematykę wielkości ciągłych i nieskończoności, oraz kiedy przyznawał, że optyka zajmuje się światłem jako bytem fizycznym opisywanym jednak właściwie przez geometrię. Spadkobiercy Arystotelesa otrzymali zatem sprzeczny obraz nauki, bowiem z jednej strony Fizyka przedstawiała zbiór reguł, które miały służyć wyjaśnieniu każdego zjawiska fizycznego, z drugiej strony jednak znaleźć w niej można było liczne aporie i niepełne wyjaśnienia poszczególnych problemów pozostawiających wiele wątpliwości. Średniowieczni komentatorzy Arystotelesa zauważali sprzeczności w jego fizyce i próbowali je przezwyciężyć wspierając się komentarzami jego arabskiego popularyzatora Awerroesa, który, wyjaśniając myśl greckiego filozofa, wprowadził nowe wątpliwości. W wieku XIV fizyka matematyczna była jedną z najskuteczniejszych prób przezwyciężenia trudności arystotelesowskiej fi-

lozofii przyrody. Fizyka ta posługiwała się zarówno logiką, na gruncie której formułowano hipotezy opisujące zjawiska fizyczne, jak i wprawdzie dość ubogim aparatem matematycznym, który ujmował zjawiska fizyczne w ogólne zasady, co otworzyło nowy obszar rozważań na gruncie fizyki. Co więcej, pozwoliło wprowadzić nowa metodę polegającą na rozważaniach hipotetycznych przypadków *(secundum imaginationem)*, którą później z wielkim powodzeniem zastosował Galileusz. Oxfordzcy Kalkulatorzy, w tym Ryszard Kilvington, byli twórcami takiej właśnie matematycznej fizyki.

Kilvington był przekonany, że matematyka jest użyteczna w każdej dziedzinie badań, która zajmuje się przedmiotami dającymi się zmierzyć. Lecz jako typowy przedstawiciel czternastowiecznego sposobu myślenia stosował nową metodę matematyczną nie tylko do rozwiązywania fizycznych zagadnień ruchu, ale również problemów etycznych i teologicznych, kiedy np. zastanawiał się nad możliwością „policzenia" wielkości winy człowieka popełniającego grzechy powszednie, lub też dokonującego niesprawiedliwych czynów. Na gruncie fizyki stosował trzy najbardziej później rozpowszechnione metody „obliczeń": 1) poprzez ustalanie granic czasowych dla ciągłych procesów opisujących zmiany fizyczne, takie jak np. ogrzewanie, a także granic możliwości działania sił powodujących zmiany; 2) poprzez ustalanie rozciągłości form określających wielkość zmian oraz stopni określających intensywność zmian jakościowych, takich jak np. rozchodzenie się ciepła podczas ogrzewania; 3) poprzez wprowadzenie nowego rachunku kalkulacyjnego, który opisywał zmiany ilościowe w ruchu uwzględniając zależności dynamiczne oraz kinematyczne. Chociaż Kilvington nigdy nie zrezygnował z podstawowych założeń arystotelesowskiej fizyki, uznawał jednak, ze najwłaściwszą jej interpretację przedstawił Wilhelm Ockham (ok. 1280-1349), twórca nowej drogi w średniowiecznej filozofii i teologi, rozważania którego pozwoliły zrezygnować z arystotelesowskiego zakazu *methabasis* i umożliwiły wprowadzenie matematyki do fizyki. Tak jak Ockham, Kilvington przyjmował, że w rzeczywistości istnieją tyko jednostkowe rzeczy, i jedynie substancje i jakości istnieją realnie, podczas gdy pozostałe osiem kategorii Arystotelesa (ilość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie, doznawanie) to tylko sposoby opisywania jednostkowych rzeczy. Tym samym Kilvington był zainteresowany opisem ruchu ciał jednostkowych i nie doszukiwał się metafizycznych podstaw dla ruchu rezygnując z pojęć charakterystycznych dla trzynastowiecznej filozofii przyrody.

Mimo, iż Kilvington nigdy nie wymieniał nazwiska Ockhama, jego prace są najlepszym świadectwem, że nie tylko znał teorie Wilhelma, ale przyjmował je jako najbardziej oczywisty sposób rozumienia i tłumaczenia opinii Arystotelesa. Dwie podstawowe zasady Ockhama, mianowicie nominalizm i zasada ekonomii myślenia, pozwoliły Kilvingtonowi wprowadzić nową

problematykę w zakres fizyki, jak np. zagadnienie ruchu w próżni, oraz przedstawić oryginalne rozwiązania od dawna dyskutowanych problemów. Jednym z jego najistotniejszych osiągnięć było uwypuklenie różnych poziomów abstrakcji, na których można rozpatrywać problem ruchu. Kilvington zrezygnował z konieczności ciągłego odwoływania się do obserwacji zjawisk fizycznych, które w arystotelesowskiej fizyce były jedynym obiektem zainteresowania i rozważając hipotetyczne przypadki, które były konstrukcją myślową opisującą pewne zjawiska, mógł budować hipotezy pozwalające ustalić powszechne reguły dla zjawisk fizycznych. Nie znaczy to jednak, iż konstrukcje myślowe stały w sprzeczności ze zjawiskami fizycznymi, bowiem jak matematyka, która posługuje się pojęciami abstrakcyjnymi, tak i fizyka w tym ujęciu zajmowała się opisem „nieobserwowalnych" zjawisk. Pozwoliło to Kilvingtonowi rozwiązać, albo przynajmniej zarysować, wiele problemów z dziedziny fizyki matematycznej, które z jednej strony wychodziły poza zakres fizyki Arystotelesa, z drugiej strony wprowadzały nową problematykę, którą później podjął Galileusz.

Dzieła Kilvington,a mimo że mniej znane niż prace jego następców, zdobyły popularność zarówno w Anglii jak i na kontynencie. Najbardziej znanym beneficjentem jego nowatorskich teorii był Tomasz Bradwardine, którego wszyscy historycy średniowiecznej nauki czynili odpowiedzialnym za wprowadzenie nowych matematycznych metod do fizyki i dokonanie pierwszego istotnego kroku na drodze jej rozwoju. Moje badania pokazały, że Bradwardine korzystał obficie z prac Kilvingtona i nie podając źródła swoich informacji jedynie rozwinął i wzbogacił teorie Kilvintona. Późniejsza fizyka matematyczna rozwijana w Anglii, we Francji i we Włoszech kontynuowała myśl zapoczątkowaną przez Kilvingtona, niemniej nigdy nie zrezygnowała z arystotelesowskich zasad. Tym samym średniowieczna filozofia przyrody, mimo iż każde następne pokolenie czyniło krok naprzód w jej rozwoju, pozostawała ślepą uliczką na drodze rozwoju fizycznych teorii naukowych.

Późniejsi myśliciele, tacy jak Galileusz, Kartezjusz, Leibniz całkowicie zrezygnowali z arystotelesowskiej wizji świata, zupełnie nie wykorzystując osiągnięć średniowiecznej fizyki matematycznej. Jest bardzo wątpliwe, aby Galileusz odnalazł inspiracje w średniowieczu. Dlatego też trudno uważać, iż nowożytna nauka jest kontynuacją nauki średniowiecznej. Nie oznacza to jednak, że okres poprzedzający siedemnastowieczną Rewolucję Naukową nie miał żadnego znaczenia, bowiem osiągnięcia czternastowiecznych myślicieli stworzyły pewne podstawy do nowych rozważań, wskazując chociażby na sprzeczności w teorii Arystotelesa. Zainicjowana przez Kilvingtona i rozwijana z wielkim powodzeniem metoda hipotetycznych dywagacji i eksperymentu myślowego znalazła doskonale zastosowanie w teorii Galileu-

sza. Niemniej frontalny atak na arystotelesowską fizykę był spowodowany nowymi teoriami nie na gruncie fizyki, a kosmologii. Teoria Kopernika wymusiła zmiany w fizyce powodując, że wiele konkurencyjnych dla Arystotelesa koncepcji, jak np. atomizm, odzyskało na nowo popularność. Omawiana książka pokazuje, że średniowieczna nauka była specyficznym zjawiskiem średniowiecznej kultury, że nie można jej porównywać z nauką współczesną, i że jest ona niewspółmierna z nowożytnym poglądem na świat.

MAREK ŁAGOSZ:
BRZYTWA OCKHAMA A WYKAZYWANIE NIEISTNIENIA

(Uniwersytet Wrocławski)

W rozprawie prezentuję niektóre wykładnie postulatu metodologicznego zwanego *brzytwą Ockhama.* Interesują mnie zwłaszcza te interpretacje „brzytwy", które mogłyby służyć jako kryteria nieistnienia tak zwanych bytów idealnych. Próbuję ocenić przydatność pewnych wersji *brzytwy Ockhama* do uzasadnienia stanowiska materialistycznego w ontologii. Ogólniej zaś rzecz ujmując: książka stanowi próbę wyświetlenia założeń, w oparciu o które odbywać się mogą ontologiczne spory o nieistnienie rozmaitych domniemanych realności. Poszukując rozmaitych wykładni *brzytwy Ockhama,* odwołuję się zarówno do pism Wilhelma Ockhama, jak i w głównej mierze do wybranych współczesnych koncepcji filozoficznych, które wyrastają-by tak rzec - z ducha tego postulatu metodologicznego, a mianowicie do zasady pragmatycznej Charlesa S. Peirce'a oraz teorii deskrypcji Bertranda Russella.

Wychodzę z założenia, że w ontologii - nie mniej niż odpowiedź na pytanie: co istnieje? - ważne jest rozstrzygnięcie kwestii: co nie istnieje? Jako jedną z najogólniejszych prób rozwiązania kwestii uprawnienia do wydawania (możliwości uzasadnienia) negatywnych sądów egzystencjalnych w filozofii i nauce można przyjąć właśnie interesującą mnie w rozprawie dyrektywę metodologiczną Ockhama. Chociaż swoje rozważania odnoszę do najbardziej popularnej wersji „brzytwy", która głosi: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem,* uwzględniam też oryginalne Ockhamowskie odpowiedniki tej formuły: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* oraz *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.*

Brzytwa Ockhama należy do najbardziej eksploatowanych postulatów metodologicznych w dziejach filozofii. Różni filozofowie powołują się na nią przy okazji rozmaitych negatywnych deklaracji ontologicznych (to a to nie istnieje). Zdecydowana jednak większość tych odniesień jest bezkrytyczna. W rozprawie pokazuję liczne trudności związane, na jakie natykamy się w związku z obecnością *Brzytwy Ockhama* we współczesnym dyskursie filozoficznym. Także sam Ockham, stosując rozmaite warianty „brzytwy", nie rozpatrywał ich krytycznie ani nie uzasadniał metodologicznie. W związku

z tym powstaje pytanie, czy ta (tak mocno eksploatowana przez filozofów) zasada jest dostatecznie teoretycznie uzasadnionym narzędziem, tj. takim, którego użycie zakreśla w sposób jednoznaczny i adekwatny granice założeń ontologicznych w filozofii i nauce? Ponieważ odpowiedź jest negatywna, pojawia się zadanie takiej interpretacji tej dyrektywy, aby jej użycie zostało (przynajmniej w pewnym stopniu, pod pewnym względem) uprawomocnoine. Zakładam, że każda zaproponowana interpretacja formuły *Entia non sunt...* wyznacza swoiste kryterium redukcji ontologicznych (kryterium nieistnienia), które może stanowić podstawę do uzasadnienia niektórych negatywnych sądów egzystencjalnych. Droga do nadania Ockhamowskiemu postulatowi pewnej rangi teoretycznej prowadzi - jak przyjmuję - przez precyzację treści maksymy, która go wyraża, a w szczególności występującego w niej zwrotu *„praeter necessitatem”* („ponad konieczność”, „ponad potrzebę”). Wyboru podstaw takich szczegółowych interpretacji dokonuję według następującego klucza: utworzyć adekwatne kryterium redukcji ontologicznych dla materializmu, tzn. takie, którego zastosowanie prowadzi do odrzucenia istnienia przedmiotów idealnych zarówno ogólnych, jak i indywidualnych.

Proponuję, aby poszukiwanie ewentualnego kryterium (kryteriów) nieistnienia dla materializmu było prowadzone w dwóch kierunkach: empirycznym i logiczno-lingwistycznym. Konkretnie zaś odwołuję się do a) zasady pragmatycznej Ch. S. Peirce'a (pragmatyczna wersja *brzytwy Ockhama)* oraz b) teorii deskrypcji B. Russella (teoriodeskrypcyjne rozumienie „brzytwy”). Innymi słowy: sugeruję dwa sposoby rozumienia wyrażenia „ponad konieczność” („ponad potrzebę”): a) nieposiadanie praktycznych konsekwencji (w sensie Peirce‘a), b) bycie rzekomym (domniemanym) odniesieniem takiego typu wyrażeń, który jest logicznie wtórny, zbędny, tj. da się wyeliminować na gruncie teorii deskrypcji (za pomocą „transformacji Russella”). Z nurtami filozoficznymi o materialistyczno-nominalistycznym nastawieniu zasadę pragmatyczną wiąże głównie jej empiryczny charakter (w rozprawie zwracam uwagę m. in. na podobieństwo zasady pragmatycznej i tzw. weryfikacjonistycznego kryterium znaczenia). Co się zaś tyczy teorii deskrypcji, to o jej wyborze jako podstawy interpretacyjnej postulatu Ockhama zdecydował m.in. fakt, iż przez wielu autorów jest ona uznawana za narzędzie filozofii antyrealistycznej (w sensie realizmu idealistycznego) i *expressis verbis* określana mianem *brzytwy Ockhama.* Również sam Russell wiązał teorię deskrypcji z możliwością uchylenia „platonizmu” w ontologii. Takie traktowanie teorii deskrypcji wiązało się z przeświadczeniem, iż wykazanie logicznej wtómości pewnej klasy wyrażeń daje podstawy do odrzucenia istnienia przedmiotów, które uważa się za rzekome odniesienia wyrażeń należących do danej klasy.

Przed sformułowaniem pragmatycznej i teoriodeskrypcyjnej wersji *brzytwy Ockhama* oraz poddaniem powstałych w ten sposób kryteriów nieistnienia szczegółowej analizie pod kątem możliwości uzasadniania na ich gruncie stanowiska materialistycznego, badam rozmaite sposoby rozumienia „brzytwy", jakie można znaleźć w pismach W. Ockhama. Ponieważ Ockham nie podejmował *explicite* zagadnienia *brzytwy Ockhama*, Ockhamowskie interpretacje tego postulatu odczytuję z kontekstu jego filozoficznych i teologicznych rozważań. Ponieważ Ockham zakładał, że może istnieć poznanie przedmiotu, który nie istnieje, powinien był on dysponować jakimiś kryteriami nieistnienia. Przyjmuję, że kryteriami tymi są właśnie rozmaite Ockhamowskie sposoby rozumienia „brzytwy", i wyszczególniam następujące wersje tej ostatniej: „indyferencjalna", „infinitystyczna", „lingwistyczna" (nawiasem mówiąc, okazuje się, że już u Ockhama znajdujemy główną ideę tzw. teorii deskrypcji, którą rozwinął później Russell, m.in. przy użyciu notacji symbolicznej), „mereologiczna", „intuicyjna", „metafizyczna", „sprzecznościowa". Chociaż z całą pewnością antyrealizm (w sensie sporu o uniwersalia) Ockhama oraz stosowanie przez niego rozmaitych wariantów metodologicznej reguły „brzytwy" pozostają ze sobą w ścisłym związku, to postulat ten ma - tak w myśleniu Ockhama, jak i innych późnośredniowiecznych filozofów (ockhamistów zajmujących się przyrodoznawstwem) - także szerszy sens: stosowanie tego postulatu metodologicznego doprowadziło do istotnych redukcji ontologicznych w nauce (np. w fizyce i astronomii) rozwijanej u schyłku średniowiecza.

Dużo uwagi poświęcam rozważaniom dotyczącym podstawowego - obecnego tak u samego Ockhama, jak i u większości filozofów odnoszących się do tego postulatu - sposobu rozumienia *brzytwy Ockhama*, który określam mianem „interpretacji epistemologicznej". W jednym z ogólnych wariantów epistemologiczną wersję „brzytwy" można sformułować jak następuje: *Ponad konieczność (potrzebę) jest wszystko to, co zbędne do wyjaśnienia rzeczywistości będącej przedmiotem naszego poznania.* W książce przytaczam też pewne uszczegółowienia tego sposobu rozumienia „brzytwy", np. interpretację logiczną: *Ponad konieczność jest wszystko to, czego nie trzeba zakładać w celu ustalenia wartości logicznej sądów.* Koncentrując się jednak na ogólnej postaci epistemologicznej wykładni „brzytwy", rozważam jej stosunek do stanowiska materialistycznego w ontologii - m. in. w aspekcie problemu psychofizycznego. Dalej zaś analizuję związek epistemologicznej wykładni *brzytwy Ockhama* ze stanowiskiem sensualistycznym (odnoszę się do dwóch współczesnych wersji sensualizmu: Camapowskiej oraz Russellowskiej). Stwierdzam, że przy radykalnym zastosowaniu epistemologicznej interpretacji postulatu Ockhama - łatwo przejść od realizmu materialistycznego do rozmaitych wersji idealizmu subiektywnego. Konsekwentnie rozwi-

jane stanowisko sensualistyczne prowadzi właśnie do tego ostatniego. Na tym m. in. polega - moim zdaniem - wadliwość sensualistycznego zastosowania *brzytwy Ockhama* w jej wersji epistemologicznej. Innym błędem często popełnianym przez filozofów jest - jak to nazywam - „ekonomizacja" epistemologicznej interpretacji postulatu Ockhama. Od epistemologicznej wykładni *brzytwy Ockhama* spontanicznie niejako przechodzi się do takiej oto dyrektywy: *W wyjaśnianiu rozmaitych aspektów rzeczywistości powinniśmy postępować jak najoszczędniej, jeśli chodzi o przyjmowane założenia ontologiczne (typy realności).* Wielu filozofów *expressis verbis* określa Ockhamowską „brzytwę" jako zasadę ekonomii (myślenia). Błędność takiego ujęcia polega na tym, że zasada ekonomii jako norma metodologiczna wzięta bez odniesienia do ontologii ma małą wartość epistemologiczną, a jako fakt (np. fizyczny, biologiczny czy ogólnie - ontologiczny) jest trudno stwierdzalna i tym samym mocno problematyczna. Ponieważ „epistemologiczno-ekonomiczna" wykładnia *brzytwy Ockhama* może prowadzić do rozwiązań subiektywistycznych (np. sensualistycznych), proponuję rozważenie pragmatycznej i teoriodeskrypcyjnej wersji tego postulatu.

Wprowadzam następującą konstrukcję, wiążącą *brzytwę Ockhama* z zasadą pragmatyczną: *Dopuszczalne jest przyjmowanie istnienia desygnatów tylko takich nazw ogólnych, z których treścią (konotacją) wiążą się pewne praktyczne konsekwencje* (formułę tę można rozszerzyć z nazw ogólnych na deskrypcje określone czy zdania. W przypadku zdań mówilibyśmy o istnieniu ich przedmiotów - stanów rzeczy). Dalej formułuję następujący okres warunkowy: *Jeśli pojęcie nie jest puste (założenie istnienia podpadających pod nie przedmiotów nie jest „ponad konieczność (potrzebę)"), to da się z niego wyprowadzić praktyczne konsekwencje.* Jest to właśnie pragmatyczne kryterium nieistnienia. W książce używam też następującej - równoważnej powyższemu okresowi warunkowemu - formuły: *Jeśli z pojęcia czegoś lub Z charakteryzującej to coś deskrypcji, lub wreszcie z sądu opisującego to coś nie da się wyprowadzić praktycznych konsekwencji, to owo coś nie istnieje (odpowiednie pojęcie jest puste).* W rozprawie szeroko omawiam i analizuję rozmaite aspekty zastosowania pragmatycznej wersji *brzytwy Ockhama.* Rozważam skuteczność zastosowania pragmatycznego kryterium nieistnienia wobec domniemanych „bytów" idealnych, „niemożliwości" logicznych i fizycznych oraz przedmiotów „kontrfaktycznych". Dużym problemem jest w tym kontekście zagadnienie założeń realistycznych obecnych w pragmatyzmie Peirce'a.

Jeśli zaś chodzi o teoriodeskrypcyjne rozumienie „brzytwy", to proponuję następujące jej sformułowanie: *Jeśli wszystkie zdania, w których jako podmioty gramatyczne występują wyrażenia pewnego typu, da się, przy użyciu „transformacji Russella", przekształcić na logicznie równoważne z nimi*

zdania, których podmiotami gramatycznymi nie są już wyrażenia tego typu, to możemy przyjąć, że odpowiedni rodzaj przedmiotów (stanowiących domniemane odniesienia wyrażeń branego pod uwagę typu) nie istnieje. Przy czym przez „transformację Russella rozumiem przekształcenie prowadzące od wyrażeń o postaci ,/jest *g"*, do wyrażeń o kształcie: „istnieje takie *x, że f‘ (x)* i dla każdego *y*, jeśli *f‘ (y)*, to *y* jest identyczny z *x* i *g(x).* (Lityry,f’ i *„g”* symbolizują tu predykaty jednoargumentowe, przy czym ,f’ symbolizuje predykat, który powstał z deskrypcji zastępowanej przez *„f"* przez usunięcie operatora deskrypcyjnego).Badam szczegółowo założenia logiczne (semantyczne) oraz ontologiczne, na których opiera się stosowanie takiego kryterium nieistnienia, a także jego skuteczność w zastosowaniu do uzasadnienia stanowiska materialistycznego.

Ogólny wniosek, jaki wyciągam z prowadzonych w rozprawie rozważań jest taki, że trudno spodziewać się znalezienia jakiegoś jednego, uniwersalnego kryterium, które służyłoby do uzasadniania nieistnienia bytów idealnych. Prawdopodobnie jest tutaj potrzebna kombinacja kilku komplementarnych kryteriów. Przeprowadzone badania sugerują, że pragmatyczna wersja *brzytwy Ockhama* lepiej - niż z domniemanymi bytami ogólnymi - radzi sobie z idealnymi indywiduami; w przypadku teoriodeskrypcyjnego wariantu „brzytwy” sytuacja jest raczej odwrotna. Wskazywane w książce trudności związane z zaproponowanymi w niej interpretacjami *brzytwy Ockhama* sugerują, że stosowanie tych wariantów „brzytwy” może prowadzić co najwyżej do wniosków sceptycznych, jeśli chodzi o istnienie bytów idealnych, ale nie do definitywnego ich odrzucenia.

KAZIMIERZ KONDRAT:
FILOZOFIA ANALITYCZNA WOBEC PLURALIZMU RELIGIJNEGO

(Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie)

Celem rozprawy jest krytyczne rozpatrzenie poglądów czołowych współczesnych przedstawicieli analitycznej filozofii religii dotyczących wybranych zagadnień filozoficznych i teologicznych jakie stawia fakt wielości i różnorodności religii. Analityczna filozofia religii jako poddyscyplina filozofii analitycznej, uprawiana głównie w krajach anglosaskich, jest dziedziną nauki wewnętrznie zróżnicowaną. Różne jej oblicza są widoczne zarówno na płaszczyźnie metodologii stosowanej w badaniach, jak i w samej problematyce badawczej. Śledząc w aspekcie przedmiotowym historię rozwoju tej dyscypliny można wyodrębnić cztery charakterystyczne okresy różniące się między sobą stopniem intensywności badań w wyznaczonym zakresie.

Okres I: Badania w przeważającej mierze koncentrują się na zagadnieniu sensowności języka religijnego i metodach weryfikacji znaczenia pojęć oraz

wypowiedzi religijnych. Rozpatruje się też problem doświadczenia religijnego jako podstawy poznania w dziedzinie religii.

Okres II: Przedmiotem wzmożonych dociekań są klasyczne argumenty za istnieniem Boga. Poddaje się szczegółowej analizie ich wartość dowodową. Prowadzi się też badania semantyczne nad eminentnymi atrybutami przypisywanymi Bogu.

Okres III: Badania koncentrują się przede wszystkim na kwestii racjonalności wierzeń religijnych. Rozpatruje się również problem prawdziwości i spójności twierdzeń religijnych. Kontynuacja studiów semantycznych nad eminentnymi atrybutami Boga.

Okres IV: Badania porównawcze w zakresie wybranych zagadnień doktrynalnych głównych religii świata: przedstawienia transcendencji, idee soteriologiczne, koncepcje objawienia, dialog między religiami itp. Kontynuacja dociekań nad racjonalnością i prawdziwością wierzeń religijnych w aspekcie komparatywnym. Podejmuje się też problem konfliktu wierzeń religijnych. Ponadto prowadzi się badania semantyczne nad językiem dogmatu trynitarnego i chrystologicznego.

Wzrastająca wśród filozofów analitycznych świadomość faktu wielości i różnorodności religii wraz z rozwojem religioznawstwa porównawczego postawiły w nowym świetle tradycyjne zagadnienia podejmowane przez nich we wcześniejszych okresach, jak sensowność języka religijnego, pojęcie Transcendencji, racjonalność i prawdziwość wierzeń religijnych itp. Dołączyły do nich kwestie nowe, mianowicie interpretacja soteriologii religijnej, objawienia, różne koncepcje Transcendencji, problem konfliktu wierzeń religijnych, idea teologii globalnej itd. Ta „nowa" filozofia religii, nie ograniczająca własnych zainteresowań do jednej tylko religii, lecz próbująca swoich sił w wymiarze kilku religii bądź tego, co jest im wspólne, wymaga opracowania takiej metodologii badań, która zagwarantowałaby jej jako dziedzinie nauki neutralność i niekonfesyjność. Tego typu metodologia jest dopiero *in statu nascendi.* Formułowane są pewne dezyderaty, twierdzenia ogólne oraz wstępne teorie epistemologiczne wyznaczające ewentualny kierunek przyszłych badań szczegółowych; natomiast metodologii, którą można by zastosować w badaniach porównawczych religii, jako takiej, jeszcze nie ma.

Uznając za zasadne twierdzenie, że filozofia religii, chcąc zachować neutralny charakter, nie powinna być ani krytyką, ani też apologią wiary religijnej, że powinna być akonfesyjna, to znaczy wyraźnie odgraniczona od teologii, która zajmuje się wykładnią i obroną jednej tylko religii, przystępujemy w rozdziale I do krytycznego przedstawienia metodologii stosowanej przez analityków w dziedzinie jednej religii (bądź religii w ogóle) oraz dezyderatów i wstępnych koncepcji teoretycznych jako metodologicznych propozycji badań porównawczych. Najpierw dokonujemy rozbioru logicznego

wyrażenia „pluralizm religijny" wyszczególniając sześć jego znaczeń: znaczenie *de facto*, psychologiczno-pragmatyczne, epistemologiczne, metodologiczne, soteriologiczne i teologiczne. Następnie omawiamy kilka postulatów dotyczących tego, czym ma być porównawcza filozofia religii. Dalej przedstawiamy trzy podstawowe stanowiska teoretyczne w filozofii języka religijnego: teorię bezsensowności, teorię sensowności i bezzasadności oraz teorię sensowności i zasadności. Następnie pokazujemy różne procedury sprawdzania sensowności zdań religijnych: zasada weryfikacji w wersji mocnej i słabej, tzw. formuła poszerzonego empiryzmu włącznie z koncepcją weryfikacji eschatologicznej, teoria bezpośredniej, doświadczeniowej sprawdzalności zdań wiary oraz weryfikacja poprzez hipotezę religijną. Wreszcie przedstawiamy w sposób syntetyczny osiem różnych teorii uzasadnienia wierzeń religijnych: fundamentalizm epistemologiczny, racjonalizm, koherencjonizm, teorię wiarygodności, teorię właściwego funkcjonowania systemu poznawczego człowieka, teorię doświadczenia, teorię autorytetu i teorię hipotezy religijnej.

Rozdział drugi jest poświęcony interpretacji wierzeń religijnych. Najpierw przedmiotem analizy jest wiara w aspekcie podmiotowym i przedmiotowych. Rozpatrujemy krytycznie pięć twierdzeń przypisujących wierze religijnej jako podmiotowemu aktowi określone własności: 1) wiara jako część systemu poznawczego człowieka; 2) wiara jako akt wykonany pod naciskiem woli; 3) wiara mająca charakter podstawowy; 4) doświadczeniowo-interpretacyjny charakter wiary i 5) wiara jako akt umotywowany. Omawiamy też najbardziej ogólne kwestie związane z budową wiary przedmiotowej, czyli tego, w co ludzie religijni wierzą. Zagadnienie to jest jeszcze stosunkowo słabo rozpracowane przez analityków. Następnie, po wyjaśnieniu terminu „racjonalność", zajmujemy się problemem, kiedy człowiek, przyjmując wiarę religijną, postępuje racjonalnie. Przedstawiamy warunki racjonalności dyskutowane w ramach teorii uzasadnienia przekonań religijnych - warunki, jakie zdaniem filozofów analitycznych muszą być spełnione, by człowiek, wyznając określone przekonania religijne, był wolny od zarzutu irracjonalności. Rozpatrujemy kolejno dziewięć twierdzeń: 1) człowiek przyjmując określone wierzenia religijne postępuje racjonalnie, gdy jego przekonania mają oparcie w doświadczeniu religijnym; 2) gdy odwołuje się do procedur tworzenia przekonań; 3) gdy system poznawczy wierzącego funkcjonuje w sposób prawidłowy; 4) gdy system przekonań wierzącego jest spójny; 5) gdy przekonanie religijne jest nieodparte; 6) gdy odwołuje się on do idei dobra moralnego; 7) gdy odwołuje się do wewnętrznych i trans-systemowych kryteriów znaczenia i uzasadnienia; 8) gdy powołuje się na autorytet; 9) gdy tworzy hipotezę religijną. Dalej przechodzimy do omówienia różnych koncepcji prawdziwości wierzeń religijnych i, na końcu tego roz-

działu, problemu konfliktu wierzeń religijnych. Problem ten jest podejmowany przez analityków na dwóch płaszczyznach: wiary podmiotowej i wiary przedmiotowej. W pierwszym wymiarze podkreślamy jego związek z kwestią uzasadnienia i racjonalności przekonań religijnych. Zwracamy uwagę na dwa aspekty: negatywny (krytyka niektórych teorii racjonalności przekonań ze stanowiska pluralizmu religijnego) i pozytywny (formułowanie twierdzeń tłumaczących fakt dywergencji przekonań religijnych). W drugim wymiarze pokazujemy, że obok tendencji ku daleko idącej relatywizacji (historycznej, kulturowej bądź doktrynalnej) treści wiary, pojawiają się nastawienia ortodoksyjne i apologetyczne, których głównym zadaniem jest obrona prawd wiary, m.in. na podstawie założenia o prawdziwości jednej religii.

W rozdziale trzecim podejmujemy problem koncepcji Rzeczywistości Transcendentnej w kontekście pluralizmu religijnego. Referujemy kolejno trzy teorie: Boga ponadreligijnego, Boga tajemniczego i niewyrażalnego i Boga objawiającego się. Na końcu rozpatrujemy zasadność twierdzenia, czy ludzie religijni czczą tego samego Boga. Badamy wartość dowodową argumentów wysuwanych „za” i „przeciw”, które opierają się bądź na przesłankach teologicznych, bądź na przyjętych uprzednio założeniach filozoficznych, bądź wreszcie są zaczerpnięte ze studiów porównawczych religii. Na koniec proponujemy własny sposób rozstrzygnięcia tego problemu twierdząc, że teoria komplementamości prawd religijnych i przedstawień Transcendencji jest rewizjonistyczna i niespójna. Stawiamy hipotezę, że być może jest tak, że ludzie wierzący czczą tego samego Boga, tylko mają o nim nierówną wiedzę.

Rozdział czwarty traktuje o kwestii prawomocności zbawienia w kontekście różnych teorii soteriologicznych. Omówione są trzy główne stanowiska lansowane w obrębie filozofii analitycznej wraz z ich podłożem teologicznym: egalitaryzm soteriologiczny, ekskluzywizm oraz inkluzywizm. W punkcie końcowym tego paragrafu, dając analizę porównawczą idei soteriologicznych sześciu głównych religii świata, wykazujemy problematyczność egalitaryzmu soteriologicznego wysuwając zastrzeżenie, że teza, iż główne religie świata są równorzędnymi drogami zbawienia, jest twierdzeniem światopoglądowym.

W rozdziale ostatnim przedstawiamy kolejno pojęcie i typy dialogu między religiami świata, jego podstawy filozoficzne i ideologiczne oraz problem teologii globalnej. Omawiamy warunki jakie muszą być spełnione, by dialog stał się faktem oraz przesłanki teologiczne, etyczne i ideowe tłumaczące sens jego podjęcia. Zwracając uwagę na fakt, że najwięcej kontrowersji wśród filozofów analitycznych i teologów wzbudza kwestia określenia warunków, podstaw oraz celów dialogu, wyszczególniamy trzy główne stanowiska w tym zakresie: 1) rewizjonistyczny uniwersalizm, 2) zachowaw-

czy partykularyzm i 3) komunikacyjny pluralizm. Dając komentarz krytyczny pokazujący ich ograniczoność proponujemy inną alternatywę: antropologiczno-uniwersalistyczną. W związku z postulatem stworzenia teologii globalnej, oceniając krytycznie dezyderaty analityków i niektórych teologów, zastanawiamy się nad prawomocnością takiej dyscypliny oraz nad tym, co ma stanowić jej przedmiot badań.

Poglądy wybranych myślicieli traktujemy jako materiał empiryczny uporządkowany systematycznie w poszczególnych rozdziałach rozprawy. Materiał ten jest rozpracowany analitycznie dzięki przyjęciu kilkunastu założeń (bądź dezyderatów), które nadają mu, tak przynajmniej sądzimy, ukierunkowanie problemowe. Założenia te mają status hipotez roboczych i można je przedstawić w postaci następujących twierdzeń:

Twierdzenie 1: Istnieje zasadnicza różnica między filozofią religii jako nauką a światopoglądem religijnym (chrześcijańskim, buddyjskim, muzułmańskim itd.), który nauką nie jest.

Twierdzenie 2: Filozofia religii nie może być ani krytyką religii, ani jej apologią. W swej istocie powinna ona być akonfesyjna (światopoglądowo neutralna). Jej przedmiotem mogą być zagadnienia dotyczące jednej tylko religii, bądź kilku religii, bądź tego, co jest im wspólne.

Twierdzenie 3: Istnieje podstawowa różnica między filozofią religii i teologią. Teologia jest dyscypliną, która, obok innych założeń, przyjmuje również te, które należą do określonego wyznania wiary. Filozofia religii tego typu założeń nie przyjmuje.

Twierdzenie 4: Doświadczeniowe kryterium weryfikacji znaczenia języka religijnego nie jest narzędziem jedynym i wyłącznym jeśli chodzi o religię. Nie pomniejszając roli doświadczenia religijnego, należy także korzystać z reguł semantycznych i syntaktycznych oraz z teorii analogii.

Twierdzenie 5: Wiara religijna w aspekcie podmiotowym obejmuje pięć składników: 1) jest aktem, 2) jest aktem rozumu, 3) jej przedmiotem jest zdanie, 4) akt wiary polega na uznaniu tego zdania za prawdziwe, 5) uznanie to następuje pod naciskiem woli.

Twierdzenie 6: Wiara w aspekcie przedmiotowym obejmuje trzy składniki: 1) przedmiot materialny (zespół zdań, w które wierzymy), 2) przedmiot formalny (racja, dla której wierzymy), 3) regułę (cechę), po której poznajemy, że dane zdanie należy do przedmiotu materialnego wiary.

Twierdzenie 7: Teoria racjonalności w zastosowaniu do religii powinna uwzględniać specyfikę tej dziedziny.

Twierdzenie 8: Teoria prawdziwości wierzeń religijnych wymaga uwzględnienia całości zdań stanowiących wiarę przedmiotową danej religii, jak również odniesienia do doświadczeń religijnych.

Twierdzenie 9: Przedstawienie deskrypcji Rzeczywistości Transcendentnej w aspekcie porównawczym wymaga oddzielenia ich różnych poziomów semantycznych i ontologicznych.

Twierdzenie 10: Wyjaśnienie sensu teorii soteriologicznych jest niemożliwe bez uprzedniego przyjęcia założeń bądź teologicznych, bądź antropologicznych. Porównawcze zestawienie idei soteriologicznych powinno uwzględniać ich strukturę wewnętrzną.

Twierdzenie 11: Uzasadnienie dialogu między religiami świata opiera się na przesłankach teologicznych, filozoficznych, etycznych, bądź nawiązujących do idei ogólnoludzkich.

Twierdzenie 12: Idea teologii globalnej może być zrealizowana w ramach filozofii religii w postaci systemu metateologicznego.

KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO:
CHAOS I WIEDZA

(Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie)

Myślę, że rozwój fizyki końca XX wieku stwarza przesłanki do uznania Deleuzjańskiego racjonalizmu powrotu różnicy za dość dobry model racjonalizmu, który będzie rozwijany w początku wieku XXI. Dlatego za temat swojej pracy habilitacyjnej wziąłem racjonalizm godzący chaos z porządkiem i różnicę z tożsamością. Elementy Deleuzjańskiej racjonalności możemy wszak odnaleźć w fizyce systemów odległych od stanu równowagi. To właśnie fizyka Prigogine'a umatematycznia Bergsonowskie „trwanie" (tj. stara się językiem nauki wyrazić doświadczenie czasu przeżywanego), ufizykalnia Deleuzjańskie różnicowanie się przyrody. Druga zasada termodynamiki (prawo nieodwracalnego wzrostu entropii) jest przykładem racjonalności Tego Samego, gdyż wyraża się w niej zniwelowanie różnicy. Chodzi o procesy niwelujące różnice ciśnień i temperatury w układzie izolowanym i prowadzące ewolucję tego układu w kierunku jednorodności. Deleuzjańska różnica nie uobecnia się tutaj. Racjonalizm wiecznego powrotu różnicy dochodziłby za to do głosu w ewolucji zmniejszającej entropię, a więc w swego rodzaju historycznej interpretacji wszechświata posiadającego „ strzałkę czasu" wycelowaną w kreację nowych porządków. W takiej interpretacji przyszłość różniłaby się od przeszłości, ewolucja systemów fizycznych byłaby opisywalna w terminach obiektywnego probabilizmu; opisywane struktury oddalałyby się od stanu równowagi. Charakteryzując w ten sposób myśl Deleuze'a chciałbym zasugerować istnienie zgodności Prigoginowskiego racjonalizmu z modelem racjonalności Deleuzjańskiej. Także Prigogine nie zamierza docierać do jakiejś pozaczasowej rzeczywistości intelligibilnej, nie traktuje zmienności jako czegoś iluzorycznego. Jego model intelligibności afirmuje obecność twórczego czasu (ewolucji twórczej)

w całości przyrodniczych procesów, stwarza wizję świata nie wykluczającego związku z nieprzewidywalnym zachowaniem ludzkiego umysłu, harmonizuje ludzką wolność z fizyką nieodwracalności, rozbija symetrią czasu.

Obaj, Deleuze i Prigogine, walczą przeciw niwelacji różnic, a więc przeciw skupianiu się na procesach wiodących każdą strukturę do nie-istnienia. To właśnie odkrycie struktur nie-równowagowych wyznacza granicę między racjonalizmem Tego Samego, tzn. między ideałem fizyki klasycznej (zajmującej się systemami odwracalnymi) a racjonalizmem wiecznego powrotu różnicy, tzn. intelligibilnością fizyki systemów oddalonych od stanu równowagi. Nie oznacza to oczywiście istnienia całkowitej zgodności między dwoma filozofiami. Takiej zgodności nie ma także między Deleuze'em a Whiteheadem, Meyersonem, Simondonem czy Bergsonem. Ani Deleuze, ani Prigogine nie ujmują różnicowania się rozmaitych struktur jako chaosu przypadkowo-dowolnych zdarzeń, lecz u Deleuze'a: „chaos chaotyzuje i w nieskończoność niszczy wszelką spójność". Autor *Różnicy i powtórzenia* definiuje chaos (1) „w mniejszym stopniu jako nieporządek niż jako nieskończoną prędkość, z jaką rozpuszcza się każda zarysowująca się w nim forma", (2) jako pustkę „zawierającą wszystkie możliwe cząstki i zarysowującą wszystkie możliwe formy wyłaniające się, by natychmiast zniknąć - bez spójności bądź odniesienia, bez następstw" (Deleuze'owi chodzi o próżnię kwantową). Ale czy „chaos" Dełeuze'a jest „chaosem" nauki? Czy Deleuzjański hazard ma coś wspólnego z „chaosem" Simondona, Bergsona czy Whiteheda? Według francuskiego filozofa nauka, poprzez użycie funkcji zwalniających i ograniczających nieograniczony dynamizm chaotycznego różnicowania, zmuszona jest wyrzec się ambicji dotarcia do „nieskończonej prędkości" (nazwałbym to bergsonowskim motywem rozważań Deleuze'a). W ten sposób dochodzi do scjentystycznego zapoznania prawdziwej natury chaosu. I dlatego też nie uważam, że teoria Prigogine'a w całej swej rozciągłości jest dobrą ilustracją racjonalizmu deleuzjańskiego. Nie jest tak, gdyż fizyka systemów odległych od stanu równowagi nieświadomie realizując zasady racjonalizmu różnicy - różni się od filozofii Deleuze'a właśnie ze względu na sposób ujęcia chaosu. Dla Prigogine'a chaos, mimo całego swego anarchizmu, pozostaje zdeterminowany i zniewolony przez nie-liniowe równania różniczkowe, w których jego dynamizm ulega wyhamowaniu. Natomiast w perspektywie deleuzjańskiej chaos jawi się jako istność o wiele bardziej irracjonalna. Podobnie przedstawia się sprawa przy porównaniu filozofii Deleuze'a z interpretacją Bergsona czy Whiteheda. Ma się wprost wrażenie, że według Deleuze'a nauka nigdy nie opanuje chaosu. Przeszkadzać by temu miała jej praktyka idealizująca, tj. procedura ograniczania i spowalniania naturalnej ewolucji chaotycznych zjawisk. W takim wypadku wypadałoby powiedzieć, że racjonalizm Deleuze'a jest racjonalizmem połowicznym,

przekreślającym możliwość stworzenia takich funkcji, w których dałoby się wyrazić istotę chaosu w sposób jak najbardziej adekwatny. Czy z taką postawą da się jednak pogodzić racjonalizm scjentystyczny? Czy przyszły rozwój nauki upłynie pod znakiem agnostycyzmu? Wbrew Begsonowi teoria chaosu deterministycznego pokazała, że można naukowo wyrazić (bez odwoływania się do intuicji) nieodwracalne różnicowanie się czasu w świecie przyrody: czyżby w przyszłości nie możnaby tak zmienić paradygmatów racjonalizmu, aby możliwe się stało bardziej wnikliwe wyjaśnienie związku chaosu z porządkiem? Wiele zjawisk czeka na wyjaśnienie: czy teoria chaosu deterministycznego podejmie wyzwanie?

Między Deleuzem a Prigogine‘em mogą istnieć pewne rozbieżności co do pojmowania roli chaosu, ale z drugiej strony istnieje piękny przykład ich jedności ideowej. Przykład ten uzasadnia możliwość rozpatrywania Prigogine‘owskiej fizyki jako fizykalnej realizacji Deleuzjańskiego racjonalizmu. Według mnie to właśnie kosmologiczny model grupy brukselskiej (model Gunziga, Géhéniau i Prigogine‘a) najdoskonalej ilustruje koncepcję racjonalizmu różnicy i jej wiecznego powrotu. W kosmologii Prigogine‘owskiej króluje „strzałka czasu”, tzn. nieodwracalne różnicowanie się wszechświata w kierunku nowości i braku śmierci cieplnej. Egzystencja wszechświata nie zaczyna się od Big Bangu, lecz od niestabilności kwantowej próżni kosmicznej. Przebieg kreowania się materii nie jest zjawiskiem odwracalnym, nie ma powtórzenia Tego Samego. Ciągle, tj. w sposób nieskończony rodzą się nowe wszechświaty, różne od uprzednich, a wraz z nimi nowe formy egzystencji świata fizykalno-biologicznego.

Wydaje się, że fizyka dwudziestego pierwszego wieku rozwijać się będzie w kierunku coraz większego akcentowania roli „różnicy”, a nie „tożsamości”. Statyczny obraz świata, obraz racjonalizmu tożsamościowego podlegać będzie kolejnym dekonstrukcjom. W takim kierunku zmierza niewątpliwie unifikacja teorii względności z teorią kwantów. Już samą teorię Einsteina można ująć jako przejaw myślenia różnicującego, bo wyeliminowane w niej jest pojęcie tożsamościowej przestrzeni absolutnej i absolutnego czasu. Wszechświat nie istnieje w jakichś absolutnych ramach przestrzennych i czasowych, praegzystujących niezależnie od ciał materialnych. Einstenowska czasoprzestrzeń różnicuje się w uzależnieniu od różnicowania się pól grawitacyjnych i magnetycznych, a więc wyeliminowaną mamy stałą metrykę czasoprzestrzeni. Tej ostatniej może przysługiwać jedynie metryka o wysokim stopniu zmienności (zróżnicowania).

Z kolei kwantowa grawitacja liczy się z faktem, że ciągła natura czasoprzestrzeni przestaje być oczywistością poniżej długości Plancka, wzywa do wypracowania innego modelu, innej teorii, w ramach, której czasoprzestrzeń posiadałaby bardziej zróżnicowaną strukturę atomową. W ogóle w środowis-

ku fizyków pogłębia się świadomość tego, że wszechświat składa się ze zdarzeń i procesów różnicowania, a nie z jakichś pozaczasowo-niezmiennociągłych istności. Myślę, że fizyka XXI wieku w sposób zupełnie nieświadomy realizować będzie następujący program Deleuze'a: „Rzecz nie może być czymś tożsamym, lecz musi zostać pokawałkowana w różnicy, gdzie znika tożsamość zarówno postrzeganego przedmiotu, jaki i postrzegającego przedmiotu. Różnica musi stać się żywiołem, ostateczną jednością, musi zatem odsyłać do innych różnic, które nigdy nie przydają jej tożsamości, lecz zawsze różnicują (...) Każda rzecz, każdy byt musi ujrzeć, jak jego własna tożsamość pogrąża się w różnicy, każdy byt będzie już tylko różnicą pośród różnic. Należy pokazać, jak różnica staje się coraz bardziej różna".

Według współczesnych koncepcji fizykalnych trudno jest w ogóle mówić o tożsamości danej cząstki jako czymś autonomicznym i niezależnym od jej sposobów oddziaływania z innymi cząstkami. Okazuje się, że tak naprawdę cząstka nie posiada trwałej tożsamości. A więc filozofia różnicy byłaby potwierdzalna przez wyniki badań fizyki mikroświata. Różnica jest pierwotna w stosunku do tożsamości. O utworzeniu się takiej lub innej cząstki decydują rozmaite sposoby jej oddziaływania. Tożsamość nie jest czymś gotowym i odwiecznym. Wytwarza się ona, różnicuje. Jej takość-a-nie-inność jest czymś tymczasowym. Jest to widoczne także w ewolucyjnych modelach wszechświata.

Jeśli wysiłek współczesnej fizyki nakierowany jest na unifikację kosmologii z fizyką cząstek elementarnych, to nie chodzi w nim o zniwelowanie różnic. Wprost przeciwnie. Nie ma unifikacji bez dyferencjacji. Ta pierwsza nadbudowywuje się nad tą drugą. Cóż to by była za unifikacja, która nie potrafiłaby wytłumaczyć całej złożoności wszechświata? Przyszła unifikacja będzie musiała uwzględnić trzy stałe uniwersalne: prędkość światła c, kwant działania *h* oraz stałą grawitacji *G*. Synteza jednocząca te trzy stałe na pewno nie zniweluje jednej z nich. Przyszła teoria wszystkiego będzie więc miała strukturę realizującą się w jednoczesności trzech heterogenicznych serii.

ANDRZEJ P. KOWALSKI:
MYŚLENIE PRZEDFILOZOFICZNE.
STUDIA Z FILOZOFII KULTURY I HISTORII IDEI

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Prezentowana praca nie jest monografią z zakresu filozofii starożytnej. Stanowi ona próbę zastosowania tzw. genealogicznej „strategii podglądu" w ramach filozofii kultury. W ten sposób pośrednio nawiązuje do znanych np. z dzieł E Nietzschego, K. Marksa, M. Foucaulta metod interpretacji rozmaitych uwarunkowań funkcjonowania kultury intelektualnej, w tym filozofii. Hermeneutycznie zorientowana prehistoria filozofii ujmowana jako kul-

turoznawcza archeologia zmierza do hipotetycznej charakterystyki wyobrażeń kulturowych mogących stanowić genetyczny kontekst współczesnych idei filozoficznych.

Proponowane w książce określenie *myślenie przedfilozoficzne* odnosi się do społecznie podzielanych przeświadczeń, a zwłaszcza do mitycznego sposobu myślenia, w ramach którego nie mogło dojść do spontanicznego wykreowania postawy filozoficznej, ale którego znamiona pośrednio znalazły potem swoje odzwierciedlenie na gruncie europejskiej filozofii.

Książka nie bez zastrzeżeń - inspirowana dokonaniami E. Cassirera, L. Levy-Bruhla, C. Levi-Straussa w badaniach nad myśleniem mitycznym, zawiera odwołania do prekursorów genealogicznej krytyki tradycji filozoficznej. W szczególności chodzi o E. Husserla próbę określenia tzw. źródłowego, a więc w pewnym sensie także przedfilozoficznego, sposobu doświadczenia, o stawiane przez niego pytanie dotyczące transcendentalnych warunków myślenia fundującego nowożytną naukę, myślenia w nastawieniu naturalnym danym w ramach *Lebenswelt.* Poza tym, chodzi o podaną przez M. Heideggera wykładnię „jescze-nie-rozdzielenia" Bycia i Bytu w łonie myślenia przedparmenidejskiego, zwiastującego narodziny zachodniej metafizyki i wiodącego do powstania techniki.

Znaczna część książki została poświęcona próbom pozytywnego rozpoznania i charakterystyce czynników kulturowych determinujących kształtowanie się podmiotu myślenia przedfilozoficznego. W tym celu, obok danych z dziejów filozofii, wykorzystane zostały wyniki badań lingwistycznych dotyczących najstarszej struktury gramatycznej i leksyki języków indoeuropejskich. W świetle wykorzystanych danych językoznawczych odpowiedź na pytanie o możliwości samookreślenia człowieka prehistorycznego jako podmiotu czystego myślenia, jako istoty reflektującej nad kwestią bycia, nad problematyką życia i śmierci, wreszcie jako istoty zaangażowanej w uzyskiwanie wartości czysto poznawczych jest raczej negatywna. Przede wszystkim nie odnotowujemy terminów oznaczających wyłącznie aktywność poznawczą. Wiele słów związanych obecnie z operacjami intelektualnymi, pierwotnie odnosiło się jednocześnie do rozmaitych form doświadczenia zmysłowego, a zatem miało kiedyś zupełnie inny zakres niż w czasach rozwoju filozofii. Z kolei świadectwa z zakresu historii myśli przedplatońskiej sugerują, że w archaicznej tradycji greckiej nie istniała koncepcja władz intelektualnych pozwalająca opisywać umysł jako hierarchicznie uporządkowany układ funkcji kognitywnych. Różnice między sprawnością rozumu a efektywnością intelektu i wyobraźni zostały sprecyzowane dopiero w łonie filozofii nowożytnej. Mamy zatem prawo sądzić, że rekonstruowany układ dyspozycji duchowych ewentualnych użytkowników języka indoeuropejskiego wyka-

zuje brak oczekiwanych dzisiaj specyfikacji w strukturze podmiotu poznania naukowego i filozoficznego.

Dodatkowym poszerzeniem pola interpretacji genetycznej myślenia przedfilozoficznego jest poetyka historyczna. W pracy została postawiona teza, że obok myślenia symbolicznego, operującego metaforą, porównaniem i metonimią, w historii kultury i w dziejach filozofii spotykamy przejawy myślenia w kategoriach metamorfozy. Myślenie dyktowane wyłącznie przez wyobrażenie metamorfozy było zapewne formą doświadczenia typową dla naoczności magicznej. Było to myślenie nieautonomiczne, czyli nierozłącznie splecione jeszcze z działaniami i zachowaniami.

Archaicznej, dynamicznej „wizji świata" odpowiadała również struktura najstarszych języków. Ich budowa prawdopodobnie sprzyjała wyrażaniu i zarazem werbalnemu wskazywaniu ciągłej zmienności doświadczanych stanów rzeczy. Dopiero rozwój myślenia filozoficznego dokonał swoistego przekształcenia pierwotnych kategorii językowych, adaptując je do potrzeb metafizycznego oglądu świata, np. wykształcenie się opozycji *activum - passivum* niejako odpowiadającej pojęciom formy i substancji, następnie dyferencjacja kategorii podobieństwo = identyczność w kierunku powstania osobnych kategorii tożsamości, równości i odmienności, dalej wyodrębnienie się formacji nominalnych odróżnionych od werbalnych z pierwotnie jednolitej kategorii czynność = rzecz/stan rzeczy, oraz wyodrębnienie się kategorii przymiotnika, znamionującego atrybucje z jednolitej kategorii rzeczownik = przymiotnik itp. W wyniku powyższych ustaleń stwierdzić też wypada, że myślenie przedfilozoficzne wolne było od dysponowania dzisiejszymi kategoriami tożsamości bytu, podobieństwa, a także symbolu, którego ontologię wyznacza dopiero idealizm Platona. Podstawę rozwoju wczesnogreckiej metafizyki stanowiła stopniowa eliminacja wyobrażeń o dynamizmie metamorficznym. Ważnym etapem tego procesu była wizja eleacka, powołująca zasady późniejszej ontologii jako nauki o konstytucji bytu.

W takim kontekście doniosłe są próby określenia wyobrażeń dotyczących przedfilozoficznej, praktycznej semiotyki. Ich interpretacja sugeruje, że w epoce przedhomeryckiej proces semiozy opierał się na relacjach ustanawianych magicznie. Z uwagi na brak w myśleniu przedfilozoficznym wyraźnych rozróżnień na znak i jego odniesienie, znakom przypisywano funkcje sprawcze. Taki rodzaj znaku można określić mianem instaurantu. Instaurantów nie uważano za środek odzwierciedlania określonych treści, lecz raczej za narzędzie ich konstytuowania. Tak więc myślenie przedfilozoficzne nie mogło implikować np. interpretacji alegorycznych, ani problematyki mimetycznych funkcji sztuki.

Inną, genealogicznie uchwytną, warstwą obiektywizacji przedmiotów myślenia jest pismo oraz umiejętność prowadzenia dialogu i stawiania pytań.

W kulturze poprzedzającej filozofię zarówno wymiana słów, jak i zapis, nie służyły modelowaniu myślenia spełniającego zadania poznawcze. Nie były one technikami uprzedmiotowienia, a dalej analizy treści intelektualnych, ale były to formy manipulacji magicznej, które najpierw wyspecjalizowały się w kierunku praktyk jurydycznych, a dopiero potem przeniknęły do na grunt filozofii i nauki szczególnie w postaci terminologii technicznej (np. sąd, dowód, procedura itp.). Dialog i pismo mogły rozwinąć się dopiero w wyniku powolnej neutralizacji magicznego stosunku do słów. Na podstawie danych lingwistycznych stwierdzić można, że nie potrafiono zwerbalizować zwątpienia, jako stanu umysłu pozwalającego (jak potem u Kartezjusza) stawiać kwestię prawomocności uzyskiwanej wiedzy.

Książka *Myślenie przedfilozoficzne* stawia również pytanie kulturoznawcze o możliwość interpretacji sposobów konceptualizacji poprzedzających „wiek filozofii". Przedkładane w niej konstatacje dotyczące specyfiki archaicznych wyobrażeń na temat poznawczego stosunku człowieka do świata mają wyłącznie status hipotezy. W badaniu genealogicznym nie docieramy do „rzeczywistych" przesłanek narodzin filozofii. Nie jesteśmy zdolni wykroczyć poza krąg uwikłań hermeneutycznych. Trudno byłoby wskazać wykładnie mogące pretendować do miana „adekwatnych" opisów myślenia inaugurującego, a tym bardziej poprzedzającego filozofię. Z tego względu model filologiczno-rekonstrukcyjny został tu zastąpiony procedurami hermeneutycznymi. Ujawniają one interpretacyjną problematyczność, z jednej strony, w dziedzinie przekładu minionych sensów kulturowych na język współczesnej filozofii, a z drugiej, w zakresie poszukiwań względnej, historycznej ciągłości europejskiej tradycji intelektualnej.

ZENON E. ROSKAL:
ASTRONOMIA MATEMATYCZNA W NAUCE GRECKIEJ. METODOLOGICZNE STUDIUM HISTORYCZNO-PRZYRODNICZE

(Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie)

Problematyka przedmiotowa podejmowana w niniejszej pracy mieści się w ramach szeroko pojętej filozofii przyrody, ale równocześnie w warstwie metaprzedmiotowej wpisuje się w spory toczone we współczesnej filozofii nauki, w szczególności w ramach nurtu historycznego. Dyskutowane zagadnienia zostały sformułowane po raz pierwszy na gruncie greckiej filozofii przyrody (kosmologii, astronomii), ale później wielokrotnie były przeformułowywane, w wyniku czego pojawiały się na różnych płaszczyznach poznawczych i w różnych kontekstach, były też analizowane w odmiennych aspektach.

Pierwsza grupa problemów dotyczy udziału teorii empirycznych (astronomicznych) w formułowaniu teorii kosmologicznych i wiąże się z zagad-

nieniem relacji wiedzy naukowej do innych typów wiedzy. Na gruncie filozofii greckiej zagadnienia te pojawiły się w kontekście prób formułowania modeli kosmologicznych. Zauważono wówczas, że najogólniejsze kategorie, w ramach których ujmowano rzeczywistość empiryczną, wywodzą się (genetycznie i logicznie) z koncepcji wysuwanych na gruncie wyspecjalizowanego poznania o charakterze empiryczno-matematycznym. Kategorie te, w swych późniejszych, wyrafinowanych modyfikacjach, w dużej mierze były kształtowane na podstawie ich faktycznego stosowania w strukturach astronomii. Z drugiej strony, niektóre tezy formułowane na gruncie greckich kosmologii były adaptowane na gruncie astronomii matematycznej, a niekiedy pełniły wręcz restryktywną funkcję w stosunku do rozwijającej się wiedzy astronomicznej.

Drugi zespół zagadnień, pozostający jednak w oczywistym genetycznym związku z pierwszą grupą problemów, to kwestie związane z oceną znaczenia matematyki w procesie tworzenia (odkrywania) teorii empirycznych (astronomicznych, fizycznych). W szczególności problem ten wyraża się w poszukiwaniu trafnej charakterystyki zmatematyzowanych teorii empirycznych. Najwięcej kontrowersji pojawia się wówczas, gdy taką charakterystykę usiłujemy podać dla teorii rozwijanych w ramach greckiej filozofii przyrody. Kontrowersyjne jest bowiem to, czy współczesną kategorię zmatematyzowanej teorii empirycznej możemy rzutować na obszar, który wydaje się być zdominowany przez inny typ poznania (teorie filozoficzne). W takich przypadkach mówi się niekiedy (T. S. Kuhn) o tzw. naukach (dyscyplinach) klasycznych (astronomia, optyka, statyka, harmonika), które były prototypami późniejszych teorii wchodzących w skład matematycznego przyrodoznawstwa. Astronomia jest najstarszą z tych dyscyplin i najmniej kontrowersyjną, ale wątpliwości co do tego, że jest to dyscyplina naukowa w dzisiejszym rozumieniu tego terminu może budzić m.in. fakt przyjmowanego prawie powszechnie w starożytnej astronomii geocentryzmu.

Interpretacje teorii astronomicznych stanowiły źródło silnych kontrowersji pojawiających się w kontekście dyskusji nad relacją astronomii Ptolemeusza do kosmologii Arystotelesa. Dyskusje te prowadzone były w ramach greckiej filozofii przyrody, ale kontynuowano je również w ramach współczesnej refleksji nad zmatematyzowanymi teoriami astronomicznymi. W centrum zainteresowań pozostawała zaś ciągle ta sama kwestia statusu metodologicznego teorii astronomicznych. W szczególności dotyczyło to teorii epicykliczno-deferencyjnej, w której nie dostrzegano funkcji eksplanatywnej, ale jedynie funkcję deskryptywną i prognostyczną (teoria kinematyczna). W innym aspekcie owe dyskusje były niewątpliwie wzbogacone przez polemiki, jakie prowadzono na przełomie XIX i XX wieku pomiędzy realizmem i konwencjonalizmem (instrumentalizmem), w związku z problemem istnie-

nia desygnatów terminów teoretycznych (metafizycznych, jak wówczas je nazywano).

Podjęte w pracy analizy były zorientowane na dyskusję stanowisk zajmowanych przez historyków nauki (astronomii) i filozofii (kosmologii) w sporze o naukowy charakter astronomii greckiej. Spór ten, wpisując się w różnorodne wątki polemik rozbudowanych wokół zagadnienia demarkacji, jest przykładem typowo filozoficznych kontrowersji, gdyż nie ma neutralnej filozoficznie odpowiedzi na pytanie o epistemiczne kwalifikacje astronomii antycznej, a tym bardziej na pytanie o determinanty jej naukowości.

W pierwszym planie pola zainteresowań tej monografii nie leżała zatem systematyzacja faktów historycznych w określone ciągi interpretacyjno-narracyjne (typowa dla prac historycznych), ale właśnie dyskusja określonych interpretacji, wyselekcjonowanych pod kątem ich reprezentatywności dla dyskutowanej problematyki, epizodów z dziejów astronomii. Przy tak sprofilowanej problematyce w centrum przedsięwzięcia badawczego znalazła się próba odpowiedzi na pytania o historiograficzne założenia akceptowane w dyskutowanych pracach historyków astronomii greckiej, zwłaszcza te, które sytuowane są na osi prezentyzm-antykwaryzm.

W spektrum różnorodnych rozwiązań udało się znaleźć pewne wspólne wątki, pozwalające na zestawienie istniejących stanowisk w ciągi odpowiedzi. Najlepiej było to widoczne w przypadku genetycznych ciągów interpretacji określonych fragmentów tekstów źródłowych oraz w przypadku sekwencji interpretacyjnych reprezentatywnych epizodów w historii greckiej astronomii. W rozwiązaniach tych został dostrzeżony pewien typ zbieżności polegającej na akceptacji wspólnych założeń filozoficznych (metodologicznych), czy historiograficznych.

Wyniki najbardziej obiecujących współcześnie prowadzonych badań, zarówno w obszarze historii greckiej astronomii, jak i historii greckiej matematyki, jednoznacznie wskazują na te odpowiedzi, które w pracach o wyraźnej pozytywistycznej proweniencji były odrzucane. W szczególności dotyczy to interpretacji modelu sfer homocentrycznych Eudoksosa-Kallipposa, ale również epicykliczno-deferencyjnego modelu Hipparcha-Ptolemeusza. Zgodnie z nowszymi interpretacjami zarówno jeden jak i drugi model posiada wykładnię realistyczną. Modele te mogą być traktowane jako przykłady teorii naukowych rozwijanych w ramach astronomii greckiej.

Odmiennie przedstawia się kwestia naukowości astronomii presokratyków. Tu odpowiedzi pozytywistycznej proweniencji historyków astronomii idą w kierunku zanegowania naukowego charakteru przyrodniczych teorii presokratyków, ale już w świetle badań historyków astronomii, żywiących ideały postpozytywistycznych metodologii, wyraźnie dają się zauważyć twierdzące odpowiedzi na to pytanie. Dotyczy to zwłaszcza dokonań Talesa,

ale nie tylko, bo również Anaksymandra, pitagorejczyków, Parmenidesa oraz Anaksagorasa. W uogólnionym sensie można zatem powiedzieć, że również astronomia presokratyków miała charakter naukowy.

Uzyskane wyniki wskazują, że odpowiedzią na pytanie o naukowość greckiej astronomii jest koncepcja astronomii matematycznej. Ideę tę możemy też traktować jako zasadniczy komponent programu matematyzacji nauki, który istniał już w okresie hellenistycznym, ale w pełni został rozwinięty dopiero na gruncie nowożytnej kultury naukowo-technicznej. Matematyczna astronomia Ptolemeusza w pełni zasługuje na to, by ocenić ją jako teorię naukową. Jednakże wyznacznikiem jej naukowości jest nie tyle jej matematyczna struktura, ile występujące w jej ramach zagadnienia metrologiczne, a zwłaszcza analiza błędu pomiarowego.

Wśród bardziej szczegółowych wyników tej pracy można wymienić: 1) wzmocnienie stanowiska historiograficznego kontynualizmu poprzez wskazanie na elementy ciągłości w rozwoju astronomii greckiej; 2) uporządkowanie rozbieżnych stanowisk w kwestii wpływu platońskiej koncepcji wiedzy naukowej na rozwój astronomii matematycznej; 3) nową interpretację fragmentu 294a *O niebie,* która daje możliwość innego odczytania stosunku Arystotelesa do matematycznego przyrodoznawstwa (Arystotelesowi nie była obca metoda reinterpretacji danych bezpośredniego doświadczenia zmysłowego i dlatego nie powinno się klasyfikować jego filozofii przyrody jako ujęcia wyłącznie jakościowego); 4) ukazanie związków koncepcji astronomii matematycznej Ptolemeusza z koncepcją poznania naukowego u Arystotelesa, oraz 5) wpisanie sporu o status poznawczy modelu epicykliczno-deferencyjnego oraz modelu sfer homocentrycznych (dotyczy to zwłaszcza interpretacji zaproponowanej przez I. Yavetza) w kontekst sporów o metodologiczno-epistemologiczne kategorie opisu i wyjaśniania

Należy jeszcze zauważyć, że powyższe wyniki nie noszą znamion abstrakcyjnych i apriorycznych konstrukcji, ale zostały osiągnięte dzięki wykorzystaniu prac badawczych prowadzonych w ramach historii nauki (astronomii i matematyki) oraz historii filozofii w XIX i XX wieku.

PIOTR SKUDRZYK:
AMERYKAŃSKA WSPÓLNOTOWA FILOZOFIA POLITYCZNA

(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

"Istnieć znaczy należeć" - tą parafrazą wyrażam swoje przekonanie o fundamentalnym znaczeniu problematyki wspólnotowej. Jako źródła swojej inspiracji wymieniam trzy stanowiska, których wspólnym mianownikiem jest optyka **holizmu.** Jest to stoickie poczucie przynależności do Natury, następnie Heglowskie rozumienie wszelkich zjawisk rzeczywistości jako przejawów ewoluującego Absolutu oraz najbliższy współczesnej myśli naukowej

socjologizm Emila Durkheima, ujmujący rzeczywistość społeczną jako rzeczywistość *sui generis*, jako coś ponad sumę składających się nań jednostek.

Przez pojęcie **wspólnoty** rozumiem jakikolwiek zespół ludzi, połączonych jakimkolwiek systemem względnie trwałych powiązań. Jako najistotniejsze traktuję powiązania wynikające z konieczności życiowych, stąd wszelkie ludzkie zespoły są w moich oczach przede wszystkim **wspólnotami losu.** Dopiero z tej perspektywy obserwuję drogi ewentualnego stopniowego osiągania przez nie cech **wspólnot woli.** Stosując do wszelkich zespołów nazwę wspólnot, chcę uwypuklić fakt wykształcania się w każdej powiązanej ze sobą grupie ludzi pewnego wspólnego kapitału materialnego, intelektualnego i duchowego.

Jako pomocnicze instrumenty badawcze przyjmuję cztery pojęcia. Przez **heroiczny empiryzm** rozumiem fakt, że poznanie w sferze nauk humanistycznych jest posiadającą małą autonomię częścią życiowego doświadczania rzeczywistości. Ono zaś dokonuje się pod presją wymogu heroizmu: wymogu kierowania swym postępowaniem w okolicznościach nieustannych zagrożeń, dysponowania szczątkową wiedzą, ograniczonego czasu do dyspozycji. Nieokiełznanie rzeczywistości wynika z **jej dialektycznej natury.** Heglowska dialektyka jest narzędziem, które bardzo intensywnie wykorzystuję.

Pojęciem najbardziej zbliżającym do celu mych poszukiwań jest **witalizm.** Życie pełne siły, bogactwa, radości, twórczej mocy, najogólniej ujmując, jest celem życia. Największym rezerwuarem witalności jest ludzka wspólnotowość. **Perfekcjonizm** jest to ludzkie poczucie obcowania z doskonałością. Motyw ten dialektycznie jest powiązany z witalizmem: z jednej strony jest źródłem siły i sprawności człowieka, z drugiej wycieńcza i przygniata wysokimi wymaganiami. Kultura doskonałości, czyli poryw i umiejętność zmierzania ku doskonałości, zbiorowym wysiłkiem na przestrzeni wielu pokoleń odkłada się w ludzkich wspólnotach.

Inspiracji do zgłębiania zjawiska wspólnotowości postanowiłem szukać w literaturze filozoficznej powstałej po II wojnie światowej w Stanach Zjednoczonych - kraju olbrzymiej potencji i osiągnięć. Naczelną postacią mojego rekonesansu jest konserwatywny socjolog i filozof polityczny **Robert Nisbet.** Głównym motywem jego twórczości jest postulat odbudowy życia wspólnotowego, które w społeczeństwach Zachodu uległo dziejowemu uwiądowi w wyniku procesów historii nowożytnej. Podstawowym z tych procesów było formowanie się nowożytnego państwa jako organizacji jednostek ludzkich w opozycji do państwa średniowiecznego jako hierarchicznej organizacji wspólnot. Nisbet formułuje interesującą typologię wspólnot, którą krytycznie omawiam. W wyniku tego konstruuję perspektywę **przekształcania walki zewnętrznej w wewnętrzną** (heroizm), to znaczy od poj-

mowania przeciwnika jako znajdującego się na zewnątrz pewnej szanowanej przez nas wspólnoty do pojmowania go jako jej członka z określonymi prawami mu stąd przysługującymi (dialektyka walki i poczucia wspólnoty z przeciwnikiem). Formułuję także koncepcję **dojrzałości moralnej** jako umiejętności obcowania ze złem (dialektyka niezgody i zgody na zło), a nie jako umiejętności unikania i likwidacji zła. Przyjmuję, że biegunem dojrzałości kultury religijnej jest **panteizm,** ujęty jako minimalizacja rozszczepienia sfer *sacrum* i *profanum* (dialektyka perfekcjonizmu i witalizmu).

Drugą postacią, która przykuła moją uwagę, jest liberalny filozof i katolicki teolog w jednej osobie - **Michael Novak.** Zachowując indywidualistyczny fundament (liberalny indywidualizm plus katolicki personalizm), Novak jest niezwykle wrażliwy na wartość kultury wspólnotowej (anglosaskie tradycje wspólnotowe oraz katolickie). Spośród analizowanych przeze mnie myślicieli, moim zdaniem, to on najlepiej wyraża ducha narodu amerykańskiego: jego prężność, optymizm i dumę (witalizm). Postrzegając bardzo pozytywnie powierzchnię teorii Novaka, jej fundament odbieram jako niespójny. Moim zdaniem, nie da się spoić ze sobą głębokiego uznania dla wspólnotowości z indywidualistyczną ontologią oraz liberalizmu z katolicyzmem.

Etyk **Alasdair MacIntyre** dążąc do wyjaśnienia chaosu we współczesnej kulturze moralnej, cofa się aż do czasów średniowiecza i antyku. Uzyskuje obraz struktury etyki jako wypadkowej (dialektycznie przeciwnych sobie) etyki cnót i etyki prawa. Etyka cnót związana jest ze wspólnotowym charakterem egzystencji człowieka i wymaganiami skuteczności (witalizm), nosi cechy lokalności. Etyka prawa każdą jednostkę z osobna odnosi do wartości uniwersalnych (perfekcjonizm). Uwypuklając wartościowe motywy w twórczości MacIntyre'a, zwróciłem uwagę na intelektualną niestabilność tego myśliciela.

Idea wspólnoty stała się szyldem dla ruchu intelektualnego komunitarystów, którego głównymi przedstawicielami są **Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor, Amitai Etzioni.** Myśliciele ci uświadamiają, że liberalne absolutyzowanie pojęcia jednostki prowadzi do drastycznego zawężenia horyzontów ludzkiego życia (Taylor), uświadamiają głębokie związki między konstrukcją jednostki a jej trwałymi relacjami z innymi ludźmi (Sandel), pokazują wzajemną niezbędność dla siebie wątków wspólnoty i indywidualnej wolności (Walzer), z energią i pasją nawołują do rozwijania komunitarystycznej atmosfery społecznej, będącej wyważeniem porządku i autonomii (Etzioni). Jednakże, w moim odbiorze, twórczość komunitarystów, paradoksalnie do swojego emblematu, mocno naznaczona jest atmosferą izolacjonizmu. Rozważania Sandela są ciężkie i zawiłe, więcej mają wspólnego z samotnym dumaniem niż atmosferą ludzkiej wspólnoty.

Z pism Walzera emanuje poczucie wyobcowania z rzeczywistości amerykańskiej, owocujące stonowaną sympatią do rewolucyjnych wątków marksizmu. Entuzjazm Etzioniego cechuje się w dużym stopniu powierzchownością. Lewicowa utopijność niektórych fragmentów pisarstwa Walzera, Sandela i Taylora jest wzruszająca. Dążąc do sformułowania bardziej dojrzałej ideologii zaproponowałem zastąpienie, moim zdaniem, mylącego terminu demokracja (rządy ludu) terminem **elitaryzm otwarty** (rządy elit otwarte na potrzeby, zdolności i godność ludu).

Powyższy przegląd wspólnotowej literatury zainspirował mnie do rozwinięcia następujących idei. W moim odczuciu, najdojrzalszy obraz ludzkiej wspólnotowości zawiera się w myśli **konserwatywnej.** To ona z największą konsekwencją otwiera się na potęgę, bogactwo, mądrość i piękno osiągane przez ludzi na drodze wspólnego, kumulującego się przez pokolenia wysiłku. Poczucie obowiązku zachowania przeogromnego dorobku przodków nadało nazwę temu nurtowi myśli. Konserwatyzm buduje się na wysokiej wrażliwości na wartości, cechuje go arystokratyzm oraz intensywna świadomość perspektywy metafizycznej i religijnej.

Jednakże myśl konserwatywna sprowadza na siebie zarzuty chęci petryfikacji rzeczywistości historycznej, tendencji do stagnacji i archaizmu. Nie w konserwatyzmie, lecz w liberalizmie Friedrich August von Hayek znajduje odwagę i rozbudowaną technikę wychodzenia ku nowemu: to idea wolności sprzyja formowaniu się nowych postaw i rozwiązań. Uznając zasługi liberalizmu, oceniam jego dorobek jako dotyczący jednak głównie peryferii procesu twórczego, a nie jego jądra. Wolność jest postulatem zapewniającym zewnętrzne warunki twórczości, wewnętrzna logika twórczości i sam proces konstruowania polega natomiast na dyscyplinie, wiedzy i wykształceniu, korzystaniu z dorobku innych wartościach, które wyraźnie kojarzą się z konserwatyzmem.

Zarzuty wobec konserwatyzmu mają pokrycie w wielu propozycjach teoretycznych, jakie formułowali jego poszczególni przedstawiciele. Jednakże, moim zdaniem, nie oznacza to, że dotykają one istoty nurtu konserwatywnego. Zasadnicze wątki jego najwybitniejszych przedstawicieli cechuje nie tendencja do stagnacji i archaizmu, ale dynamiczny duch odwagi i twórczego rozmachu. Istotą konserwatyzmu jest, moim zdaniem, nie chęć konserwowania jakichkolwiek form przeszłości, ale wytworzonej przez przeszłość tendencji twórczej danego społeczeństwa. Takiej dopatruję się natury w konserwatywnym przywiązaniu do społecznych tradycji, hierarchii i porządku (jako warunków sprawności), w arystokratyzmie i obecności perspektywy metafizyczno-religijnej (dążenie do doskonałości). Dla uwypuklenia takiego rozumienia istoty konserwatyzmu swoją propozycję nazwałem **konserwatyzmem dynamicznym.**

BARBARA SZOTEK:

MARIAN MASSONIUS A POLSKA FILOZOFIA NOWOKRYTYCZNA

(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Rozprawa mieści się w granicach studiów historycznofilozoficznych nad polską filozofią XIX i początków XX wieku, ujmowaną jednakże w szerszym kontekście europejskich dyskusji filozoficznych. Zawiera-najogólniej mówiąc - próbę odpowiedzi na pytanie: Czym była tzw. formacja nowokrytyczna w historii filozofii polskiej? Takie zamierzenie badawcze, mające na celu pokazanie rzeczywistego wkładu filozofii nowokrytycznej w całokształt dorobku epoki pozytywistycznej oraz wskazanie jej miejsca i znaczenia w myśli polskiej, realizowane jest w pracy poprzez analizę dorobku piśmienniczego współtwórcy programu nowokrytycznego - Mariana Massoniusa (1862-1945).

Podjęcie się przez autorkę pracy wykonania tak sformułowanego zadania umożliwiała właśnie analiza twórczości filozoficznej Massoniusa jako, z jednej strony - reprezentatywnej postaci polskiej filozofii pozytywistycznej, w tym orientacji nowokrytycznej, a z drugiej strony - jako przedstawiciela krytycyzmu nawiązującego do Kanta, ale zajmującego stanowisko samodzielne. Przy czym trzeba zauważyć, że zarówno dorobek twórczy Massoniusa jak i sama polska filozofia nowokrytyczna nie należały dotąd do przedmiotów szczególnego zainteresowania ze strony historyków filozofii polskiej. Dlatego stanowią one nadal jeszcze teren mało zbadany i niewystarczająco opracowany. Tymczasem nowokrytycyzm był jedną, z przynajmniej dwóch, orientacji wyznaczających w filozofii polskiej przełomu XIX i XX wieku charakterystyczne tendencje epoki. Obok bowiem wyrażanych w nowokrytycyzmie i empiriokrytycyzmie nadziei dotyczących możliwości unaukowienia filozofii zaznaczały się także dość silnie stanowiska postulujące unaukowienie metafizyki. Również zasadne jest kryterium wyboru Massoniusa. Można wskazać w tym względzie przynajmniej kilka powodów. Po pierwsze, był filozofem, który miał mocne poczucie przynależności do określonej tradycji myślenia filozoficznego i dawał temu wyraz prawie we wszystkich swoich pracach. Po drugie, jego twórczość bynajmniej nie mieściła się na peryferiach ówczesnego mu polskiego życia intelektualnego, a on sam należał w tym czasie do grona postaci znanych w środowiskach intelektualnych i twórczych. Po trzecie, prace filozofa cechuje, z jednej strony, wysoki poziom teoretyczny, a z drugiej strony zawierają one dążenie do twórczego określenia się wobec nowych idei filozoficznych, do ich krytycznej analizy. Po czwarte, był w ówczesnej filozoficznej literaturze polskiej, odwołując się do celnego określenia Anny Hochfeldowej, najlepiej „teoretycznie uzbrojonym jej przedstawicielem". I po piąte wreszcie, Massoniusa, tak jak żadnego chyba innego przedstawiciela nowokrytycyzmu, „klasyfi-

kowano" dotąd w oparciu o obiegowe i powierzchowne opinie, ponadto zazwyczaj łącznie i bez należytego zróżnicowania wraz z Adamem Mahrburgiem. Wspomina się więc o Massoniusie albo jako o pozytywiście po prostu, albo jako o polskim neokantyście. W pierwszym przypadku nie dostrzega się w filozofie myśliciela samodzielnego, o odrębnych intencjach i osiągnięciach teoretycznych. W drugim przypadku jest to raczej samo tylko ogólnikowe - bo nie poparte rzetelnymi analizami jego prac - etykietowanie. Potrzeba więc pogłębionych badań filozofii polskiej lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku (w tym głównie stanowiska Massoniusa), ze szczególnym uwzględnieniem stosunku przedstawicieli tej filozofii do pozytywizmu, a także do filozofii Kanta i wczesnego neokantyzmu niemieckiego wydawała się oczywista.

Podstawowy zatem problem pracy musiał zostać sformułowany w postaci następujących pytań: W jakiej relacji pozostaje nowokrytycyzm Massoniusa, z jednej strony - do pozytywizmu, a z drugiej strony - do neokantyzmu. Czy Massonius może być zaklasyfikowany jako pozytywista, czy też jako polski neokantysta? Ale w tym ostatnim przypadku powstaje pytanie ogólniejszej natury: Czy w odniesieniu do Polski w ogóle można mówić o neokantyzmie? Czy można na przykład za jakąś neokantowską wersję uznać filozofię lat dziewięćdziesiątych XIX wieku w Polsce, z takimi jej przedstawicielami jak Adam Mahrburg i Massonius, jak również Władysław Mieczysław Kozłowski, zwłaszcza uwzględniając jego prace z przełomu wieków? I wreszcie: Czy generalnie pozytywna odpowiedź na te ostatnie pytania sprowadzałaby się do uznania wpływów, jakie wywarł neokantyzm niemiecki, głównie w wersji Fryderyka Alberta Langego, na polskich filozofów, czy też właściwiej jest mówić, przede wszystkim w odniesieniu do Massoniusa, o jednej z polskich odmian neokantyzmu, wykraczającego poza ramy wpływów pozytywizującego neokantyzmu Langego? A może przeciwnie, zgodne z rzeczywistością historyczną byłoby odniesienie stanowisk polskich filozofów, w tym oczywiście głównie Massoniusa, do programu pozytywistycznego i uznanie wpływów neokantowskich jedynie za postulat ufilozoficznienia pozytywizmu, to znaczy jego epistemologicznego uzasadnienia?

Znamienne jest jednak, że nawet przy dość pobieżnym rozeznaniu w postawach filozoficznych myślicieli, których wymienia się jako przedstawicieli tzw. krytycznej fazy pozytywizmu polskiego, stosunkowo łatwo daje się zauważyć, że ich stosunek do pozytywizmu nie wyrażał się ani w jednoznacznej akceptacji, ani w prostej opozycji. Rzecz ma się identycznie, jeśli chodzi o filozofię Kanta i wczesny neokantyzm niemiecki.

Poddanie zatem przez autorkę pogłębionej analizie prac Massoniusa - filozofa niewątpliwie dobrze przygotowanego do podjęcia i przeprowadzenia polemiki z głównymi założeniami teoretycznymi transcendentalnego

idealizmu Kanta - napawało nadzieją na rozstrzygnięcie tej kwestii i zweryfikowanie trafności opinii i ocen formułowanych wobec tego czasu.

Praca składa się z *Wprowadzenia,* czterech rozdziałów, *Bibliografii, Indeksu nazwisk* i dwóch *Streszczeń* (w języku angielskim i niemieckim). Całość zamyka się na 201 stronach.

W rozdziale pierwszym pt. *Miejsce Massoniusa w życiu umysłowym Polski w końcu XIX wieku* podjęta została próba naświetlenia i scharakteryzowania najwcześniejszego etapu działalności twórczej filozofa, ze szczególnym uwzględnieniem stanu jego umysłowości w tym czasie. Przedstawiona jest kwestia stosunku myśliciela do współczesnych mu prądów literackich i filozoficznych. W celu jak najpełniejszego scharakteryzowania ówczesnych jego poglądów rozważane jest pytanie: Jak daleko sięgały wówczas zainteresowania Massoniusa filozofią już nie tylko polską, ale europejską, w tym głównie niemiecką? Dokonując rekonstrukcji drogi Massoniusa do jego koncepcji filozofii naukowej autorka pokazuje, że przebiegała ona od naiwnego dogmatyzmu obiektywnoidealistycznego i teologicznego poprzez zwrot zainteresowań ku problematyce zachodniej filozofii, by w konsekwencji tego przełomu ideowego nastąpił z antymetafizycznego stanowiska rozrachunek nie tylko z niemiecką, ale przede wszystkim polską metafizyką międzypowstaniową.

Rozdział drugi pt. *Massonius w poszukiwaniu swoistości filozofii polskiej* poświęcony jest ukazaniu podstaw ideowych, dzięki którym zarysowało się stanowisko filozoficzne Massoniusa. Omówione zostały kierunki poszukiwań Massoniusa, które - w jego przekonaniu - stwarzały możliwość wypracowania oryginalnej, naukowej filozofii polskiej. Z jednej strony, była to filozofia niemiecka (szczególnie filozofia Kanta i wczesny neokantyzm) zawierająca wiele problemów mogących, jego zdaniem, inspirująco wpłynąć na niezbyt dobrą kondycję filozofii polskiej drugiej połowy XIX wieku. Z drugiej strony, była to filozofia polska w tej jej linii rozwojowej, którą myśliciel nazywa pozytywną (pozytywistyczną) lub naukową. Przedstawiony jest też stosunek Massoniusa do wyróżnionych wyżej obszarów filozoficznych zainteresowań pisarza z uwzględnieniem ewentualnych ich wpływów na jego stanowisko filozoficzne. Rozważane jest także pytanie: W jakim zakresie „filozofia krytyczna" Massoniusa realizowała program nowokrytyczny (pozytywistyczny), a w jakim mogła być zasadnie odniesiona do tradycji kantowskiej?

W rozdziale trzecim pt. *Massonius a kontrowersje wokół filozofii krytycznej w schyłkowej fazie polskiego pozytywizmu* autorka omawia kwestię wzmożonego zainteresowania polskich filozofów Kantem na przełomie XIX i XX wieku, wskazując na różne tego przyczyny i zindywidualizowane rozumienie przydatności Kantowskiej filozofii. Podejmuje z tego punktu widze-

nia próbę uzasadnienia tezy, że Massonius dążył do - najogólniej mówiąc - dokonania rehabilitacji filozofii jako teorii poznania i przez to przypisania jej funkcji bazy filozofii i nauki. Dążenie to zaś chciał realizować na gruncie filozofii nowokrytycznej. Dzięki temu spodziewał się nadać właściwy, to znaczy krytyczny (w sensie kantowskim) kierunek dalszemu rozwojowi filozofii polskiej.

Rozdział czwarty pt. *Program „filozofii krytycznej" Massoniusa* usiłuje pełnić rolę podsumowania dotychczasowych wywodów dotyczących poglądów filozoficznych Massoniusa i ich relacji z polską filozofią nowokrytyczną. Ma na celu, poprzez analizę głównych zagadnień składających się na program „filozofii krytycznej" Massoniusa, uzasadnienie tezy, że była to, po pierwsze, filozofia zgodna w swoim minimalizmie filozoficznym z duchem epoki. Po drugie, że próbowała w swoich ramach uzgodnić wątki różnej proweniencji. I po trzecie, że chyba jednak okazywała się najbardziej konsekwentną i rygorystyczną koncepcją w zakresie poznania naukowego w Polsce.

Niniejsza rozprawa habilitacyjna zawiera zatem propozycję nowego, pogłębionego spojrzenia na tzw. ruch nowokrytyczny w Polsce, co może przyczynić się do pełniejszego zrozumienia polskiego pozytywizmu oraz wskazania jego rzeczywistego miejsca i znaczenia w historii filozofii polskiej. Jest ona kierowana do wszystkich zainteresowanych historią filozofii polskiej.

TADEUSZ SZUBKA:
ANTYREALIZM SEMANTYCZNY. STUDIUM ANALITYCZNE

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Jedną z bardziej znamiennych cech filozofii analitycznej ostatnich kilku dekad jest powrót do problematyki metafizycznej, po okresie, w którym bądź uważano ją za bezsensowną, bądź z takich czy innych względów ignorowano. Nie jest to jednak powrót do tradycyjnej metafizyki spekulatywnej, lecz próba przeformułowania i odświeżenia metafizyki za pomocą narzędzi logicznych i rozmaitych metod analizy języka. Wśród autorów, którzy do tego powrotu najbardziej się przyczynili należy wymienić W.V. Quine'a, N. Goodmana, P. F. Strawsona i W. F. Sellarsa, a spośród autorów polskich K. Ajdukiewicza, J. M. Bocheńskiego i T. Czeżowskiego. W Wielkiej Brytanii powrót ten zapoczątkował Strawson, lecz w sposób najbardziej oryginalny i konsekwentny kontynuował go Sir Michael Dummett, proponując nowe podejście do sporu o realizm.

Dla Dummetta - powszechnie uważanego za najwybitniejszego brytyjskiego filozofa analitycznego ostatnich trzydziestu lat - centralną dyscypliną filozoficzną jest filozofia języka lub, stosując się do jego własnych preferencji

terminologicznych, teoria znaczenia. Przy czym należy zaznaczyć, że teoria znaczenia nie jest dla Dummetta mniej lub bardziej ogólnym poglądem na temat tego, czym jest znaczenie wyrażeń językowych, jaki jest jego status ontyczny itp., czyli nie jest po prostu taką czy inną koncepcją znaczenia, lecz systematyczną teorią charakteryzującą znaczenia wyrażeń określonego języka naturalnego, czyli teorią opisującą i wyjaśniającą to, co trzeba wiedzieć, aby być kompetentnym użytkownikiem danego języka. Nie oznacza to jednak, że filozofia, której tak rozumiana teoria znaczenia jest centralną dyscypliną, musi przerodzić się w szczegółowe badania językoznawcze. Filozofa zajmującego się teorią znaczenia, twierdzi Dummett, interesuje przede wszystkim to, jaką postać taka teoria musi przybrać. Dokonanie w tym względzie istotnych ustaleń pozwoli najprawdopodobniej odpowiedzieć na kluczowe pytania filozofii języka, dotyczące tego, czym jest znaczenie i na czym polega to, że słowa i zdania mają takie a nie inne znaczenie, a w dalszej kolejności rozwiązać zagadnienia epistemologiczne i metafizyczne. Rzecz jasna, nie da się zasadnie określić tego, jaką postać powinna przybrać teoria znaczenia, nie odwołując się do konkretnych przypadków użycia języka i nie sprawdzając trafności poczynionych postulatów na wybranych przykładach zdań i zwrotów językowych. W filozofii splatają się zatem rozważania aprioryczne z empirycznymi.

Dummett niejednokrotnie podkreśla, że dociekania związane z tym, jaką formę powinna przybrać teoria znaczenia nie stanowią celu samego w sobie, lecz mają dostarczyć środków do rozwikłania tradycyjnych problemów filozoficznych. Znajdują się wśród nich problemy metafizyczne, uważane zazwyczaj za niezwykle doniosłe, lecz bardzo trudne do rozwiązania. Co więcej, owe rozwiązania mają zwykle postać obrazowych koncepcji rzeczywistości, które domagają się odpowiedniego przeformułowania i sprecyzowania. Zdaniem Dummetta można tego efektywnie dokonać w ramach systematycznej teorii znaczenia i korzystając z jej ustaleń uzasadnić, które z konkurencyjnych rozwiązań problemów metafizycznych są trafne. W ten sposób tradycyjne problemy metafizyki, a przynajmniej znaczna ich część, stają się problemami teorii znaczenia. Będą wśród nich problemy składające się na najbardziej fundamentalną kontrowersję metafizyczną, czyli na spór między realizmem a idealizmem, czy - w terminologii Dummetta - między realizmem a antyrealizmem. W ramach teorii znaczenia kontrowersja ta przekształci się w spór na temat ogólnej formy, jaką powinna przybrać teoria znaczenia, a dokładniej w spór między teorią, w której główne role odgrywają pojęcia klasycznie rozumianej prawdziwości i fałszy wości, a teorią, w której role te odgrywane są przez zupełnie inne pojęcia: weryfikacji, falsyfikacji i uzasadnienia. Innymi słowy, kontrowersja ta przerodzi się w spór między

warunkowoprawdziwościową a weryfikacyjną, falsyfikacyjną lub justyfikacyjną teorią znaczenia.

Proponując takie przeformułowanie tradycyjnej kontrowersji metafizycznej, Dummettowi chodziło przede wszystkim o jej sprecyzowanie i rozwiązanie. Jego intencją było pokazanie strukturalnych związków, jakie zachodzą między różnymi sporami o realizm, odnoszącymi się do różnych dziedzin i wypracowanie jednej, efektywnej metody ich rozstrzygania. Miał to zatem być metafilozoficzny program badawczy, a nie próba wypracowania nowego stanowiska filozoficznego. Tak się wszelako nie stało, gdyż rozważając rozmaite aspekty sporu między warunkowoprawdziwościową a justyfikacyjną teorią znaczenia, Dummett podał ogólne argumenty przemawiające na rzecz tej drugiej teorii znaczenia, sugerując tym samym, że rozmaite szczegółowe spory o realizm można niejako za jednym zamachem rozstrzygnąć na korzyść antyrealizmu. Co więcej, okazało się, że antyrealizm, który jest konsekwencją justyfikacyjnej teorii znaczenia stanowi specyficzny układ twierdzeń, którego nie można utożsamić ani z tradycyjnym idealizmem, ani ze współczesnymi odmianami antyrealizmu, formułowanymi w kategoriach metafizycznych i epistemologicznych. W tym sensie to, co miało być tylko metafilozoficznym programem badawczym doprowadziło do sformułowania oryginalnego stanowiska filozoficznego, które można określić mianem antyrealizmu semantycznego.

Zadaniem monografii *Antyrealizm semantyczny* jest usystematyzowanie i wyłożenie zasadniczych tez, które składają się na Dummettowski antyrealizm semantyczny oraz szczegółowe i krytyczne zbadanie sposobów uprawomocnienia tego stanowiska. Zadanie to zrealizowano w trzech zasadniczych etapach, odpowiadających trzem rozdziałom pracy. W rozdziale pierwszym przedstawiono płaszczyzny sporu o realizm oraz scharakteryzowano stanowiska, które w tych płaszczyznach są zajmowane. Doprowadziło to do wyróżnienia realizmu metafizycznego, epistemologicznego i semantycznego oraz, odpowiednio, antyrealizmu metafizycznego, epistemologicznego i semantycznego. Wskazano na rozmaite sposoby rozumienia tych opozycji oraz omówiono relację antyrealizmu do idealizmu, a także związek realizmu i antyrealizmu semantycznego z ich metafizycznymi i epistemologicznymi odpowiednikami. Chociaż podstawowe rozróżnienia wykorzystywane w tym rozdziale są często przywoływane w literaturze przedmiotu, to czyniąc z nich użytek starano się nie poprzestawać na podręcznikowych określeniach, lecz spróbowano wyodrębnić ich kluczowe kategorie i nieco wnikliwiej rozważyć ich wzajemne związki. Wykład i analiza poglądów samego Dummetta rozpoczyna się w tym rozdziale dopiero w trzecim paragrafie. Pełne rozwinięcie idei tego paragrafu zawiera rozdział drugi, w którym w sposób szczegółowy przedstawiono Dummettowską ideę systematycznej teorii znacze-

nia, opozycję między warunkowoprawdziwościową a justyfikacyjną teorią znaczenia oraz związki teorii znaczenia z metafizyką i ich wzajemne uwarunkowania. Akcentuje się w nim m.in. to, że wbrew powszechnej i często powtarzanej opinii justyfikacyjna teoria znaczenia bynajmniej nie eliminuje pojęcia prawdy i nie zastępuje go pojęciem weryfikacji, falsyfikacji czy uzasadnienia. Rozdział trzeci dotyczy trzech argumentów na rzecz justyfikacyjnej teorii znaczenia, które można znaleźć u Dummetta i jego kontynuatorów, a mianowicie argumentu akwizycyjnego, manifestacyjnego i normatywnego. Wskazano w nim na odrębność tych trzech argumentów oraz dokonano analizy ich głównych przesłanek i założeń. Zakończenie pracy stanowi nie tylko podsumowanie wyników uzyskanych w trzech zasadniczych rozdziałach, lecz również ich dopełnienie. Sugeruje się w nim, że chociaż antyrealizm semantyczny ma bardziej problematyczne podstawy niż uważa to Dummett, to jednak nie musi wcale prowadzić do tego rodzaju konsekwencji, jakie często wiążą z tym stanowiskiem jego krytycy. Jednym słowem, chociaż antyrealizm semantyczny nie jest bynajmniej wyjątkowym i unikalnym stanowiskiem filozoficznym, którego w żaden sposób nie da się podważyć, to nie jest on w żadnym wypadku zbiorem niekoherentnych i absurdalnych tez.

Generalnie jednak rozważania przeprowadzone w monografii *Antyrealizm semantyczny* mają charakter krytyczny. Argumentuje się w niej, że programu metafilozoficznego Dummetta nie da się w pełni zrealizować, że justyfikacyjna teoria znaczenia ma kontrowersyjne podstawy i jej utrzymanie wymaga poczynienia odpowiednich ustępstw na rzecz warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia oraz że w obrębie antyrealizmu semantycznego trudno jest wyrazić najbardziej rozsądną interpretację tego stanowiska. Na czym zatem polega doniosła rola filozofii Dummetta i jej rozmaitych kontynuacji w ramach filozofii analitycznej ostatnich kilku dekad? Z pewnością nie na tym, że dzięki niej udało się nam wyzwolić z realizmu semantycznego i definitywnie go obalić, lecz na tym, że przyczyniła się ona do osłabienia naszej naturalnej skłonności do nierefleksyjnego przyjmowania tego stanowiska i tym samym do przyznawania mu zbyt łatwego zwycięstwa w rozmaitych sporach filozoficznych.

Monografia nosi podtytu *Studium analityczne* z dwojakich powodów. Po pierwsze, jest ona pracą na temat pewnego sposobu uprawiania filozofii analitycznej oraz stanowiska filozoficznego szeroko w tym nurcie dyskutowanego. Ponieważ sposób ten i stanowisko nie są szerzej dyskutowane poza obrębem tej filozofii, siłą rzeczy jest to praca również mieszcząca się w tym nurcie i uwzględniająca prawie wyłącznie literaturę, do której nawiązują przedstawiciele tego nurtu. Po drugie, nie jest to jednak praca tylko o charakterze referującym i klaryfikującym. Jej zadaniem jest również wyodrębnie-

nie głównych składników prezentowanego stanowiska i ich wzajemnych związków, ocena sposobu jego uzasadnienia i niektórych jego krytyk, jak również zbadanie jego konsekwencji. Jest to zatem praca o charakterze analitycznym w sensie, który nie ma związku z żadnym określonym kierunkiem filozoficznym. Innymi słowy, nie jest to bynajmniej przyczynek do najnowszej historii idei filozoficznych, w których to przyczynkach poprzestaje się zwykle na samej prezentacji poglądów i ustaleniu wpływów, które je kształtowały.

LECH ZDYBEL:
IDEA SPISKU I TEORIE SPISKOWE W ŚWIETLE ANALIZ KRYTYCZNYCH I BADAŃ HISTORYCZNYCH

(Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie)

Podstawowy cel studium *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych,* to spowodowanie zaistnienia wyraźnego i trwałego (w obszarze rodzimej humanistyki), interdyscyplinarnego - a więc nie tylko *stricte* filozoficznego - namysłu nad złożonym zjawiskiem, określanym enigmatycznie mianem „teorii spiskowych".

Istnieje wiele przyczyn podawanych zazwyczaj jako racje przemawiające za wyborem określonego pola badawczego. W naukach humanistycznych, zwłaszcza społecznych, większość z tych racji można sprowadzić do trzech: 1) oto pewne zjawisko jest dziejowo, politycznie, mentalnie (np. w wymiarze zindywidualizowanych czy tzw. zbiorowych przekonań) itd. w jakiś sposób doniosłe, co sprawia, że niejako samo przez się dostarcza ono powodów, aby stać się obiektem szczególnego zainteresowania i przedmiotem rozległych oraz pogłębionych analiz; 2) zjawisko to jest źródłem ustawicznych pytań i zaskakujących odpowiedzi, a im bardziej konkluzje są nieprzewidziane i nieoczekiwane, a zwłaszcza kontrowersyjne, tym bardziej zaświadczają one, iż poznawczych racji, które skłaniają do podjęcia namysłu nad danym problemem, nie da się zakwestionować; 3) przekonanie osoby zainteresowanej daną kwestią, że stan badań nie jest zadowalający, co - w obliczu wagi samego problemu - w pierwszym rzędzie domaga się wskazania na przyczyny i skutki takiego stanu rzeczy.

Autor *Idei spisko...* podziela powyższe tezy i przekonania, a także przeświadczenie P. Wincha, że problemy, które nie rodzą emocji, nie są problemami rzeczywistymi - zwłaszcza, gdy chodzi o problemy natury społecznej czy moralnej. Bez wątpienia taka jest, między innymi, natura problemów związanych z teoriami spiskowymi. Po pierwsze bowiem, teorie spiskowe są fenomenem ze sfery polityki, są tzw. politycznym faktem. Po drugie, same stanowią jakąś „teorię" politycznych faktów (wydarzeń). Po trzecie, oferują nie tylko ogląd tych wydarzeń, ale również (a może zwłaszcza) ich walory-

zację. Po czwarte, jako „fakty-teorie", wpływające na historię i politykę, same domagają się nie tylko opisu, ale i oceny.

Ten ich szczególny status sprawia, że właściwie trudno o inne, podobne przypadki jakichś poglądów na istotę społecznej, ekonomicznej, politycznej *etc.* dynamiki, które budziłyby bezpośrednio takie emocje, prowadziłyby do takiej polaryzacji stanowisk, angażowałyby tak polemiczny język, a także, przy okazji, miałyby tylu publicystyczno-massmedialnych „ekspertów" wyrażających tyleż bezkrytyczne, co poznawczo jałowe opinie na ich temat. Być może właśnie „polityczność" teorii spiskowych sprawia, iż jako przedmiot badań dość skutecznie omijają rodzimą, akademicką myśl, a raczej są omijane przez reprezentantów nauk humanistycznych, gdyż stanowią, jak to się zwykło w takiej sytuacji mówić, temat politycznie „niewygodny". Nie jest to chyba bezpodstawna hipoteza!

Niemniej, owo zaniedbanie wiązać należy zasadniczo z nierozpoznaniem w teoriach spiskowych badawczo „poważnej" kwestii. Za ten stan odpowiedzialny jest dość charakterystyczny stereotyp. Autor *Idei spisku...* konstatuje mianowicie na polskim gruncie sytuację odpowiadającą tej, którą B. L. Keeley ("The Journal of Philosophy" 1999, Vol. XCVI, No. 3) zauważa w odniesieniu do rzeczywistości amerykańskiej: mimo, iż świadomość Amerykanów coraz bardziej opanowuje „myślenie spiskowe" *(conspiratorial thinking),* to niestety wciąż brak jest filozoficznego namysłu nad tym zjawiskiem. Keeley jest przekonany, że za owo „przeoczenie" problemu przez środowiska akademickie odpowiedzialny jest stereotyp narzucający prostą i bezkrytyczną kwalifikację teorii spiskowych: wszak, powiada się, są one elementem popkultury, a więc z naukowego punktu widzenia mamy do czynienia z teoriami „głupimi" i „bezwartościowymi"; są to poglądy, które dezawuują się same, jako właśnie teorie spiskowe.

Zamierzeniem *Idei spisku...* jest stworzenie na tyle wiarygodnego obrazu wagi zagadnienia, aby porzucenie tego stereotypu, niezbędne dla kognitywnie płodnego dyskursu nad fenomenem „konspiracjonizmu" *(conspiracism, conspirationnisme),* stało się możliwe. Oto zasadnicze dogmaty tego szeroko rozpowszechnionego i głębokiego zakorzenionego stereotypu: a) teorie spiskowe bardzo łatwo poddać jest merytorycznej krytyce, gdyż przejrzyste są ich społeczne źródła, oczywista jest ich funkcja, jasna jest ich struktura, proste są ich założenia ontologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne, antropologiczne itd.; to samo można by rzec o ich historycznej dynamice, formach czy przejawach oraz o ich polityczno-społecznych konsekwencjach; b) te „oczywiste" własności teorii spiskowych sprawiają, że nie zmuszają one badacza do podjęcia wieloaspektowych nad nimi studiów, nie domagają się różnych interpretacji, a więc nie stanowią przedmiotu badań, którym mógłby się zainteresować „poważny" naukowiec; c) obraz społecznego świata dos-

tarczany przez teorie spiskowe jawnie kłóci się z podejściem „naukowym", „rzetelną wiedzą",„faktami" czy „zdrowym rozsądkiem"; d) o teoriach tych niewiele więcej można powiedzieć ponad to, że są przejawami poznawczej aberracji, są wyrazem irracjonalnych przekonań i lęków, stanowią swoisty rodzaj indywidualnej i zbiorowej paranoi, są prymitywnym, choć trzeba przyznać, że niekiedy skutecznym (zwłaszcza w systemach totalitarnych) narzędziem socjotechniki i politycznej manipulacji, co sprawia, że każdy przejaw „spiskowego myślenia" traktować należy jako reminiscencję czy wręcz powrót idei totalitaryzmu, zaś jego rozkwit dowodzi słabości demokracji. W efekcie stereotyp ten wiedzie do konkluzji, że wszystko co można i należy czynić z teoriami spiskowymi, to bezwzględnie je piętnować, gdyż wypaczają one wiedzę o tym, jak „naprawdę" dzieje się historia i jak „faktycznie" przebiega polityka.

Krótko mówiąc, fundowany na tym stereotypie obraz teorii spiskowych przybiera znajomą postać definicji ostensywnej: „teorie spiskowe, jakie są, każdy widzi". Jest to podejście z założenia dezawuujące *en bloc* tzw. teoriospiskowe myślenie. Słusznie bowiem zauważa N. A. Chomsky *(Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There,* 1982), że społeczny obieg konotacji terminu „teoria spiskowa" *(conspiracy theory)* jest taki oto, iż skategoryzowany za jego pomocą jakikolwiek pogląd natychmiast (i nieodwołalnie), niezależnie od faktycznej racjonalności i poziomu samokrytycyzmu tegoż poglądu, zesłany zostaje na intelektualną banicję w obszar pop-kulturowych opowieści o krytyczności odpowiadającej historiom o „latających talerzach", „płaskiej Ziemi" itp. Nader skrzętnie wykorzystywane jest to w politycznych dysputach (także w naukowych polemikach) jako szczególnego rodzaju chwyt erystyczny, dzięki któremu faktycznie racjonalne podejście, lecz zarazem politycznie niewygodne, można bezkarnie postponować i ośmieszać.

Idea spisku... jest odpowiedzią na powyższą sytuację, grożącą badawczym impasem. Z tego powodu podaje ona w wątpliwość poznawcze walory prostych konceptualizacji wiążących jednoznacznie genezę, dynamikę i popularność teorii spiskowych z „irracjonalnością", „lękami", „manipulacją", z jakimiś mentalnymi patologiami, np. z „paranoją", „paranoicznością", „paranoidalnością", „paranoidalnym wzorem" czy „paranoicznym stylem" *(paranoid style)* - interpretacyjną opcją rozpowszechnioną przez R. Hofstadtera, na polskim gruncie wzmocnioną wydaniem (1998) eseju D. Pipesa *Conspiracy. How the Paranoid Style Flourishes and Where It Comes From,* 1997. Autor *Idei spisku...* rozważa wartość popularnych ujęć fundowanych na założeniu, iż teoriospiskowe myślenie może być przejawem, charakterystycznej dla zachodniego *Weltanschauung,* metafizyki transcendencji, z jej ideą odwiecznej walki dobra i zła. Zarazem jednak *Idea spisku...* kwestionuje

literalną kwalifikację teoriospiskowej ontologii jako manicheizmu, na korzyść tezy, że - w przeciwieństwie do metafizyki manichejskiej, skutkującej pesymizmem i kwietyzmem - ontologia teorii spiskowych oferuje (wbrew pozorom i powszechnym opiniom) swoiście optymistyczną wizję świata oraz postuluje aktywizm. Brane są pod uwagę interpretacje, które dostrzegają w teoriach spiskowych pokłosie nowożytnego racjonalizmu w postaci: „odgałęzienia optymistycznej epistemologii" *(optimistic epistemology)* oraz idei oczywistości prawdy i tzw. konspiracyjnej teorii niewiedzy *(conspiracy theory of ignorance)* - K. R. Popper; przekonania o poznawczych możliwościach rozumu ludzkiego (M. Komar); narodzin nowożytnej koncepcji nauki oraz nowożytnej idei podmiotowości (G. Leff, Ch. Taylor); aspektu laicyzacji (w duchu nietranscendentnego woluntaryzmu) filozofii dziejów i historiografii (L. Poliakov); osobliwej syntezy Kartezjańskiego i Heglowskiego racjonalizmu (P.-A. Taguieff), racjonalistycznie zorientowanej historiozofii (Z. Cackowski) itp.

Autor analizuje poznawcze walory modeli interpretacyjnych odwołujących się do: tzw. spiskowej mentalności *(conspiracy mentality)* - psychospołecznego fenomenu kreowania wizerunku „obcego" i „konspiracji" (S. Moscovici); teorii atrybucji (A. W. Kruglanski, C. Touati-Pavaux) i „spiskowego przypisywania" *(conspiratorial attribution)* bądź „złudzenia" *(delusion)* konspiracji C. E Graumann; mechanizmu kozła ofiarnego (R. Girard); społecznie niezbywalnej idei „wewnętrznego wroga" oraz demonicznego konspiratora (N. Cohn); obecności w przestrzeni politycznej „modelu spisku" *(modfle de la conspiration)* i niezbędności tzw. przelotnych wilkołaków *(loups-garous éphémfres)* (Touati-Pavaux); europejskiej tradycji politycznego mitu konspiracji (R. Girardet); mechanizmu „lustrzanych odbić" *(miroirs inversés)* i „galerii zwierciadeł" *(galerie de miroirs)* - Taguieff, Girardet; zjawiska „panechtryzmu" *(le panekhthrisme)* i „socjocentrycznych złudzeń" *(illusions sociocentriques)* - Taguieff; zinstrumentalizowanej, politycznej aksjologii z jej semantyką tzw. zredukowania do zwierzęcości *(réduction l'animalité),* „poniżającej zoologii" *(lower zoology),* „zwierzyńcem spisku" *(bestiaire du complot)* czy też „zoologicznym wizerunkiem" *(zoological imagery)* wroga-konspiratora (Chomsky, Graumann, Moscovici); kolektywnych przedstawień wywierających wpływ nawet na ponadprzeciętnie inteligentne jednostki (Girard).

Idea spisku... poddaje analizie stanowiska autorów, których poglądy jednocześnie kategoryzowane jako teorie spiskowe (np. Chomsky'ego), autorów deklarujących swe sympatie do pewnych form myślenia w kategorii spisku (np. Keeleya, Ch. R. Pigdena, J. Whalena, J. Vankina), wreszcie autorów przyznających się wprost do głoszenia teorii spiskowych (np. A. Schaffa, W. Łysiaka). Przedmiot metakrytycznych analiz stanowią też krytyczno-me-

todologiczne i historyczne ujęcia teorii spiskowych m.in. takich autorów, jak: R. Pratte, M. Freeman, J. W. N. Watkins, R. Nozick, J. Rogalla von Bieberstein, J. M. Roberts, G. Entin, D. Groh, P. Nora, N. Jacques-Chaquin, J. Trachtenberg, H. Zukier, N. Bończa-Tomaszewski (krytyka tzw. argumentu Spiskowej Teorii Dziejów; idea redefinicji historiografii, jako nauki samoświadomej swego przedmiotu, czyli „tropiącej spiski"; postulat oddzielania „naukowych teorii spiskowych" od „absurdalnych" teorii pop-kulturowych), J. Pomorski (problem metodologicznej prawomocności historiograficznej narracji opartej na „spiskowej interpretacji dziejów", badanie zjawiska społecznie sprawczej mocy epistemologii „kreującej spiskową wizję dziejów"), P. Witek (badanie metaforyczności języka teorii spiskowych jako „konstruktów" uwikłanych w „matryce kulturowe"), J. Tazbir (śledzenie losów pamfletów, na których wzniesiono „spiskową teorię dziejów"), J. Szacki (ogląd teorii spiskowych antagonistów Rewolucji Francuskiej w perspektywie historii idei), B. Baczko (koncepcja „spisku" jako specyficznego przejawu zbiorowych wyobrażeń), G. L. Seidler (badanie teorii spiskowych jako klucz do zrozumienia genezy i funkcji opinii publicznej), A. E Grabski i R. Stobiecki (analiza roli idei spisku w tzw. stalinowskim modelu historiografii), P. Kozłowski (krytyka politycznie destrukcyjnej wiary w teorie spiskowe), J. Topolski (krytyka „spiskowej interpretacji dziejów" jako przypadku historiograficznej mitologizacji).

Istotne miejsce w pracy zajmują analizy kluczowych terminów - „teoria spiskowa", „spisek", „konspiracja" w aspekcie ich znaczenia (w tym znaczenia pragmatycznego, jak również faktycznego używania i możliwości nadużycia) oraz miejsca i roli teoriospiskowego aparatu pojęciowego w generowaniu fenomenu zwanego semantyzmem społecznym itd. *Idea spisku...* jest też pierwszą w literaturze przedmiotu próbą uporządkowania pojęć służących do krytycznej analizy teorii spiskowych. Podnosi ona konieczność dokonania pewnych terminologicznych zmian; ustala również, w jakim stopniu kategorie i pojęcia wypracowane w ramach jednego krytycznego ujęcia (bądź zaczerpnięte z jakiejś dziedziny nauki) dadzą się prawomocnie wykorzystać w obszarze dyscypliny wprawdzie odrębnej, ale podzielającej ten sam badawczy problem. Autor ma też nadzieję, że udało mu się przynajmniej niektóre z istniejących już modeli interpretacyjnych twórczo rozwinąć oraz stworzyć podwaliny nowych i zarazem poznawczo atrakcyjnych kierunków dalszych badań.

Historyczny aspekt pracy polega na śledzeniu przejawów, warunków oraz inwariantów myślenia w kategorii spisku w kulturze antycznej, średniowieczu, czasach nowożytnych i współczesności: od tzw. pierwszych spiskowych wzorów, poprzez teorię spisku jezuickiego, teorię „przywódcy kręgu", teorie „spisku głodowego", teorie związane z Wielką Rewolucją Francuską (np.

poglądy A. de Barruela, J.-A. Starcka, E. Burke'a, J. de Maistre'a), teorio-spiskowe przekonania K. Marksa, J. Stalina, po tzw. teorie amerykańskie.

Jednym z istotnych, badawczym efektów *Idei spisku... jest* sformułowanie tezy, że jeśli chodzi o samą ideę spisku, to przejawia ona wszelkie cechy tzw. absolutnego założenia *(absolute presupposition),* w jego Collingwood'owskim rozumieniu. Teza ta odnosi się zwłaszcza do „spiskowej teorii społeczeństwa" *(conspiracy theory of society)* i jej ontologii demistyfikowanej przez Poppera. Jeśli teoria taka rzeczywiście istnieje - w co wątpi Pigden - i jest tak powszechnie wyznawana, jak uważa Popper (nazywając ją „bardzo wpływowym filozoficznym poglądem na życie"), to jej wyznawcy opierają swe przekonania właśnie na pewnym absolutnym założeniu. Co więcej, wydaje się, iż jest ono bliskie temu założeniu, które ożywia myślenie *stricte* naukowe, w tym np. A. Einsteina pogląd na naturę wszechświata - pogląd wsparty ostatecznie na idei „harmonii" i „hipotezie przyczynowości".