

VIII POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY

WARSZAWA, 15 – 20 WRZEŚNIA 2008 ROKU



PANORAMA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLSKIEJ

f **POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY**

PANORAMA
WSPÓŁCZESNEJ
FILOZOFII
POLSKIEJ



Komitet Nauk
Filozoficznych PAN



Polskie Towarzystwo
Filozoficzne



Szkoła Wyższa
Psychologii Społecznej



Uniwersytet Muzyczny
Fryderyka Chopina



Uniwersytet
Warszawski



Żadnej rzeczy nie widzi się w jej właściwej wielkości.
Witelo



PANORAMA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLSKIEJ

Księga pamiątkowa VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego

POD REDAKCJĄ JACKA JADACKIEGO

Na pierwszej stronie okładki i stronach tytułowych wykorzystano:

(1) widok Warszawy z końca XVI wieku (*Constitucie, Statuta y Przywileje, na walnych Seymiech Koronnych od Roku Pańskiego 1550 aż do Roku 1581 uchwalone*. Kraków 1581, Drukarnia Mikołaja Szarffenberga)

(2) portret Witelona (*Tygodnik Ilustrowany* t. XI/1873 nr 269)

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe *Semper*®, Warszawa 2009

© Opracowanie graficzne i skład: Studio Graficzne *Semper*®, Jarosław Zuzga

© All right reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means without the prior permission of the publishers, Wydawnictwo Naukowe *Semper*®

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tej książki w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia Wydawnictwa Naukowego *Semper*®

ISBN: 978-83-7507-030-9

Wydawnictwo Naukowe *Semper*®

Redakcja i Studio Graficzne:

ul. Mariensztat 8

00-302 Warszawa

tel./fax: 022 538 92 03

e-mail: redakcja@semper.pl

Dział handlowy i księgarnia firmowa:

ul. Bednarska 20A

00-321 Warszawa

tel./fax: 022 828 49 73

e-mail: handlowy@semper.pl

www.semper.pl

Printed in Poland

Spis treści

| | |
|---------------------|----|
| Słowo wstępne | 11 |
|---------------------|----|

I. INAUGURACJA

| | |
|---|----|
| 1. Program..... | 16 |
| 2. Goście Honorowi, Patroni Medialni i Sponsorzy | 18 |
| 3. Powitania..... | 19 |
| 4. Rzut oka na dotychczasowe polskie zjazdy filozoficzne..... | 34 |
| 5. Listy od zaproszonych gości | 51 |

II. REFERATY PLENARNE

| | |
|--|-----|
| Tadeusz Gadacz, <i>Problem prawdy w kontynentalnej filozofii współczesnej</i> .. | 57 |
| Michał Heller, <i>Granice czasu, przestrzeni i prawdopodobieństwa</i> | 75 |
| Jacek Hołowka, <i>Konstrukcje poznawcze</i> | 86 |
| Władysław Stróżewski, <i>Od wartości bytu do bytu wartości</i> | 116 |
| Jan Woleński, <i>Argumentacja i perswazja w filozofii</i> | 131 |

III. DYSKUSJE PANELOWE

| | |
|--|-----|
| 1. <i>Czy naturalizacja jest nadzieją epistemologii?</i> (Stanisław Judycki, Andrzej Klawiter, Marcin Miłkowski, Robert Poczobut, Jan Woleński, Renata Ziemińska i Urszula Żegleń) | 153 |
| 2. <i>Dylematy etyczne współczesnej demokracji</i> (Miłowit Kuniński, Ryszard Legutko, Barbara Markiewicz, Justyna Miklaszewska, Andrzej Szahaj i Magdalena Środa) | 175 |
| 3. <i>Eksternalizm a internalizm w epistemologii, filozofii języka i filozofii umysłu</i> (Adam Grobler, Zbysław Muszyński, Robert Poczobut, Tadeusz Szubka i Renata Ziemińska) | 184 |
| 4. <i>Etyka ludzi nauki a stan polskiej filozofii</i> (Barbara Chyrowicz, Włodzimierz Galewicz, Paweł Łuków, Andrzej Szostek i Jan Woleński) | 198 |
| 5. <i>Filozofia umysłu a neuronauka</i> (Stanisław Judycki, Katarzyna Paprzycka, Piotr Przybysz i Dawid Wiener)..... | 199 |

| | |
|--|-----|
| 6. <i>Komu potrzebna jest filozofia prawa? Refleksje po dyskusji okrągłego stołu</i> (Bartosz Brożek, Franciszek Longchamps de Brier, Jerzy Zajadło, Wojciech Załuski i Marek Zirk-Sadowski) | 201 |
| 7. <i>Kulturowe uwarunkowania pojęć filozoficznych</i> (Adam Chmielewski, Andrzej Grzegorzczuk, Witold Marciszewski i Zbigniew Król) | 206 |
| 8. <i>Model edukacji filozoficznej</i> (Anna Jedynak, Wanda Kamińska, Aldona Pobjewska i Maciej Woźniczka) | 211 |
| 9. <i>Najnowsze tendencje badawcze w estetyce</i> (Grzegorz Dziamski, Bohdan Dziemidok, Anna Grzegorzczuk, Iwona Lorenc, Teresa Pękała, Ewa Rewers, Krystyna Wilkoszewska i Anna Zeidler-Janiszewska) | 232 |
| 10. <i>Nauka i kultura: o potrzebie humanistycznej filozofii przyrody</i> (Barbara Kotowa, Krzysztof Łastowski, Zbigniew Wróblewski, Paweł Zeidler i Józef Zon). | 238 |
| 11. <i>Obecność psychoanalizy w kulturze</i> (Agata Bielik-Robson, Zbigniew Kossowski, Andrzej Leder, Szymon Wróbel i Zofia Rosińska) | 239 |
| 12. <i>Rosyjskie pytania o Rosję jako problem filozoficzny</i> (Janusz Dobieszewski, Marian Broda, Lilianna Kiejzik, Jan Krasicki, Teresa Obolovitch, Halina Rarot i Anna Kurkiewicz) | 241 |
| 13. <i>Tradycje i szkoły filozoficzne w dziejach polskiej filozofii</i> (Stanisław Janeczek, Andrzej Kołakowski, Stanisław Pieróg, Marek Rembierz, Krzysztof Śleziński i Adam Workowski) | 244 |
| 14. <i>Wartości poznawcze w nauce</i> (Adam Grobler, Kazimierz Jodkowski, Wojciech Sady, Witold Strawiński i Józef Życiński) | 248 |
| 15. <i>Współczesna filozofia polska: osiągnięcia i porażki — nadzieje i zagrożenia</i> (Adam Grobler, Jacek Jadacki, Ryszard Kleszcz, Adam Nowaczyk, Antoni Bazyli Stępień, Władysław Stróżewski, Tadeusz Szubka, Andrzej Wiśniewski i Ryszard Wiśniewski oraz Wojciech Gasparski i Andrzej Grzegorzczuk). | 264 |
| 16. <i>Zermelo a Szkoła Warszawska. 100 lat aksjomatycznej teorii mnogości</i> (Zofia Adamowicz, Janusz Czelakowski, Stanisław Krajewski, Roman Murawski, Jerzy Pogonowski, Krzysztof Wójtowicz i Jan Zygmunt) | 288 |

IV. REFERATY SEKCyjne

| | |
|--|-----|
| 1. Sekcja Logiki (Grzegorz Malinowski i Andrzej Wiśniewski) | 307 |
| 2. Sekcja Semiotyki i Filozofii Języka (Urszula Żegleń i Zbysław Muszyński). | 309 |
| 3. Sekcja Metodologii i Filozofii Nauki (Adam Chmielewski) | 310 |
| 3a. Podsekcja Metafilozofii (Witold Marciszewski). | 315 |

| | |
|--|-----|
| 4. Sekcja Ontologii (Jacek Paśniczek) | 318 |
| 5. Sekcja Filozofii Przyrody (Krzysztof Łastowski i Magdalena Reuter) . . . | 319 |
| 6. Sekcja Epistemologii i Filozofii Umysłu (Renata Ziemińska) | 321 |
| 7. Sekcja Antropologii Filozoficznej (Andrzej Przyłębski) | 322 |
| 8. Sekcja Filozofii Społeczeństwa i Polityki (Justyna Miklaszewska) | 324 |
| 9. Sekcja Filozofii Kultury (Zofia Rosińska i Joanna Michalik) | 328 |
| 10. Sekcja Filozofii Religii (Janusz Salamon i Tadeusz Gadacz) | 335 |
| 11. Sekcja Etyki (Włodzimierz Galewicz) | 339 |
| 11a. Podsekcja Etyki Biznesu (Wojciech Gasparski) | 341 |
| 12. Sekcja Estetyki (Iwona Lorenc) | 343 |
| 13. Sekcja Historii Filozofii Polskiej (Stanisław Pieróg, Anna Dziedzic i Piotr Ziemiński) | 344 |
| 14. Sekcja Historii Starożytnej i Średniowiecznej Filozofii Obcej (Dobrochna Dembińska-Siury) | 347 |
| 14a. Podsekcja Historii Filozofii Starożytnego Wschodu (Joanna Jurewicz) | 348 |
| 15. Sekcja Historii Nowożytnej i Najnowszej Filozofii Obcej (Piotr Gutowski) | 349 |
| 16. Sekcja Dydaktyki Filozofii (Aldona Pobjewska) | 351 |
| 17. Sekcja Gości Zagranicznych / Foreign Guests Section (Tadeusz Szubka oraz Jacek Jadacki i Ryszard Kleszcz) | 354 |

V. SESJE REDAKCYJNE

| | |
|---|-----|
| 1. Posiedzenie naukowe <i>Etyki</i> | 367 |
| 2. Narada wydawnicza <i>Analizy i Egzystencji</i> | 370 |

VI. IMPREZY KULTURALNE

| | |
|---|-----|
| 1. Koncerty | 373 |
| 1. Koncert Galowy (Jerzy Sterczyński i Kwartet <i>Wilanów</i>) | 373 |
| 2. Recital fortepianowy Karola Tarnowskiego | 376 |
| 3. Koncert muzyki polskiej (Anna Brożek i Katarzyna Zimak) | 377 |
| 4. Koncert muzyki sakralnej (Chór Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej) | 379 |
| 5. Koncert <i>Op-Music</i> (Marianna Dąbek i Zofia Dowgiałło) | 381 |
| 2. Ekspozycje | 384 |
| 1. Głosy naszych wielkich: Tadeusz Kotarbiński, Władysław Tatarkiewicz i Tadeusz Czeżowski (Jacek Jadacki) | 384 |
| 2. Marginalia filozoficzne Witkacego (Paweł Polit i Jan Siek) | 384 |
| 3. <i>Silva rerum</i> (Ewa Bobrowska) | 385 |

VII. FINAŁ

| | |
|--|-----|
| 1. Przemówienie końcowe (Jacek Jadacki) | 389 |
| 2. Zamknięcie Zjazdu (Władysław Stróżewski) | 391 |
| 3. Złożenie kwiatów na grobach filozofów polskich na Powązkach (Anna Brożek) | 395 |
| 4. Podziękowania (Andrzej Biłat, Dobrochna Dembińska-Siury, Wojciech Gasparski, Paul Horwich, Jan Krokos, Małgorzata Kwietniewska, Krzysztof Łastowski, Dariusz Łukasiewicz, Justyna Miklaszewska, Teresa Pękala, Aldona Pobjewska, Włodek Rabinowicz, Magdalena Reuter, Władysław Stróżewski i Tadeusz Szubka) | 403 |
| Wykaz uczestników | |
| Lista obecności | |

Patronat Honorowy

PREZYDENT RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ
LECH KACZYŃSKI



Komitety Honorowy

PROF. KATARZYNA CHAŁASIŃSKA–MACUKOW
Rektor Uniwersytetu Warszawskiego
PROF. ANDRZEJ ELIASZ
Rektor Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie
PROF. MICHAŁ KLEIBER
Prezes Polskiej Akademii Nauk
PROF. STANISŁAW MORYTO
Rektor Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina
KS. PROF. RYSZARD RUMIANEK
Rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Komitet Programowo–Organizacyjny

PROF. TADEUSZ GADACZ
b. Przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN
PROF. JACEK JADACKI
Dyrektor Instytutu Filozofii UW (przewodniczący)
PROF. WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI
Przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego
PROF. TADEUSZ SZUBKA
Sekretarz Komitetu Programowo–Organizacyjnego VII Polskiego Zjazdu
Filozoficznego w Szczecinie

Biuro

DR ANNA BROŻEK
Kierownik

Słowo wstępne

Przed Państwem — *Księga pamiątkowa VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego*. Ma ona jednego redaktora, ale — wielu autorów.

Części I i VI oraz „Wykaz uczestników” odtworzyłem sam — na podstawie dokumentacji mechanicznej i robionych na bieżąco notatek własnych oraz Biura Zjazdowego. Autorami części II — są oczywiście referenci plenarni Zjazdu. Zawarte w części III sprawozdania z dyskusji okrągłego stołu przekazali moderatorzy tych dyskusji — zresztą zrobili to w różny sposób. W różny sposób — i z różnym stopniem szczegółowości — zostały także przez przewodniczących sekcji i podsekcji sporządzone sprawozdania z obrad sekcyjnych, umieszczone w części IV. Dotyczy to także sprawozdania z posiedzeń wypełniającego część V. W części VII: „Przemówienie końcowe” — jest mojego autorstwa; przebieg „Złożenia kwiatów na grobach filozofów polskich na Powązkach” omówiła Anna Brożek, która tę uroczystość osobiście przygotowała; poszczególne „Podziękowania” — są podpisane przez ich nadawców. Warto zaznaczyć, że wiele wypowiedzi zjazdowych ukazało się — lub ich ukazanie się zostało zapowiedziane — w różnych periodykach i antologiach filozoficznych.

Spis treści mówi wszystko o zawartości *Księgi*. Sama *Księga* nie mówi jednak wszystkiego o Zjeździe, ponieważ tego zwyczajnie powiedzieć się nie da.

Pewne światło na niektóre aspekty Zjazdu rzucają dane statystyczne, które podaję w poniższych trzech tabelach. *Nb.* Jeżeli w rubrykach dotyczących reprezentacji miast lub ośrodków znajduje się formuła ‘ $x+y$ ’, to na pozycji ‘ x ’ znajduje się liczba uczestników Zjazdu danej kategorii, którzy podali jedną afiliację, natomiast na pozycji ‘ y ’ — liczba uczestników, którzy podali dwie afiliacje. Jeżeli zakwalifikowano więcej niż jeden referat sekcyjny danego uczestnika Zjazdu lub zaproszono go do udziału w więcej niż jednej dyskusji panelowej, to w odpowiednich rubrykach jest każde wystąpienie oddzielnie. Każdy referat jest uwzględniony tylko raz — także w wypadku, gdy miał dwóch autorów.

A. OŚRODKI

| MIASTA | Ogółem reprezentantów poszczególnych miast | OŚRODKI | Ogółem reprezentantów poszczególnych ośrodków | Inauguracja | Referaty plenarne | (Współ)przewodniczący (pod)sekcji | (Współ)sekreтары sekcji | Moderatorzy dyskusji panelowych | Referaty sekcyjne wygłoszone | Referaty sekcyjne niewygłoszone | Dyskutanci panelowi obecni | Dyskutanci panelowi nieobecni |
|--------------------|--|---------------------------|---|-------------|-------------------|-----------------------------------|-------------------------|---------------------------------|------------------------------|---------------------------------|----------------------------|-------------------------------|
| Warszawa | 169+5 | UW | 70+1 | | 1 | 6 | 5 | 6+1 | 55+1 | 5 | 8 | |
| | | UKSW | 37 | | | | | | 23 | 2 | | |
| | | PAN | 23+1 | | 0+1 | 2 | 1 | | 16+1 | | 9 | |
| | | Inne ośrodki warszawskie | 40+3 | | 0+1 | | | 0+1 | 30+1 | 6 | | |
| Kraków | 108+3 | UJ | 64+2 | 2 | 0+2 | 2 | 3 | 3 | 50 | 3 | 8+3 | 1 |
| | | PAT | 12 | | 1 | | | | 6 | 2 | 2 | |
| | | APKEN | 10 | | | | | | 10 | 1 | | |
| | | Inne ośrodki krakowskie | 23+1 | | 0+1 | | 1 | | 21 | 1 | 0+1 | |
| Lublin | 103+1 | KUL | 59+1 | | | 1 | 1 | | 48+1 | 4 | 9 | |
| | | UMCS | 41 | 1 | | 2 | 2 | | 29 | 4 | 4 | |
| | | Inne ośrodki lubelskie | 3 | | | | | | | 1 | | |
| Poznań | 55+2 | UAM | 50+1 | | | 3 | 4 | 1 | 30+1 | 3 | 11 | 2 |
| | | Inne ośrodki poznańskie | 5+1 | | | | | | 6+1 | | | |
| Łódź | 40 | UŁ | 33 | | | 2 | | 1 | 22 | 3 | 5 | |
| | | Inne ośrodki łódzkie | 7 | | | | | | 5 | | | |
| Toruń | 35 | UMK | 35 | | | 1 | 1 | | 29 | 2 | 3 | |
| Wrocław | 32 | UWr | 25 | | | 1 | 1 | | 16 | 4 | 3 | |
| | | Inne ośrodki wrocławskie | 7 | | | | | | 6 | | | |
| Gdańsk | 23 | UG | 19 | | | | | | 16 | | 2 | |
| | | Inne ośrodki gdańskie | 4 | | | | 1 | | 3 | 1 | | |
| Katowice / Cieszyn | 23 | UŚ | 22 | | | | | | 17 | 3 | 2 | |
| | | Inne ośrodki katowickie | 1 | | | | | | | | | |
| Szczecin | 19 | USz | 17 | 1 | | 2 | 1 | 1 | 12 | | 3 | |
| | | Inne ośrodki szczecińskie | 2 | | | | | | 2 | | | |
| Opole | 15 | UO | 15 | | | | | 1 | 9 | | 3 | |
| Rzeszów | 13+1 | URz | 13 | | | | | | 10 | | | |
| | | Inne ośrodki rzeszowskie | 0+1 | | 0+1 | | | | | | 0+2 | |
| Białystok | 9 | UwB | 9 | | | 1 | | 2 | 7 | 2 | 3 | |
| Olsztyn | 8 | UWM | 8 | | | | | | 8 | | | |
| Zielona Góra | 7 | UZ | 7 | | | | | | 6 | 1 | 1 | |

| MIASTA | Ogółem reprezentantów poszczególnych miast | OŚRODKI | Ogółem reprezentantów poszczególnych ośrodków | Inauguracja | Referaty plenarne | (Współ)przewodniczący (pod)sekcji | (Współ)sekreтары sekcji | Moderatorzy dyskusji panelowych | Referaty sekcyjne wygłoszone | Referaty sekcyjne niewygłoszone | Dyskutanci panelowi obecni | Dyskutanci panelowi nieobecni |
|---------------------|--|-------------------|---|-------------|-------------------|-----------------------------------|-------------------------|---------------------------------|------------------------------|---------------------------------|----------------------------|-------------------------------|
| Inne miasta polskie | 28 | Różne ośrodki | 28 | | | | | | 21 | 2 | | |
| Miasta zagraniczne | 24+2 | Różne ośrodki | 24+2 | | | | | | 14+2 | 9 | | |
| Brak danych | 2 | - | 2 | | | | | | | | | |
| OGÓŁEM (1) | 713+14 | Wszystkie ośrodki | 713+14 | 4 | 2+6 | 23 | 21 | 15+2 | 527+8 | 59 | 77+4 | 3 |
| ŁĄCZNIE | 720 | Wszystkie ośrodki | 720 | | 5 | | | 16 | 531 | | 79 | |

B. STOPNIE NAUKOWE UCZESTNIKÓW

| | |
|--|-----|
| Profesorowie tytularni | 65 |
| Profesorowie uczelniani z habilitacją | 96 |
| Docenci z habilitacją | 6 |
| Doktorzy habilitowani niebędący ani profesorami, ani docentami | 37 |
| Profesorowie uczelniani bez habilitacji | 6 |
| Docenci bez habilitacji | 5 |
| Doktorzy | 301 |
| Doktoranci | 109 |
| Magistry niebędący doktorantami | 40 |
| Studenci | 49 |
| Uczniowie | 1 |
| Brak danych | 5 |
| OGÓŁEM | 720 |

C. PŁEĆ UCZESTNIKÓW

| | |
|-------------|-----|
| Kobiety | 230 |
| Mężczyźni | 488 |
| Brak danych | 2 |
| OGÓŁEM | 720 |

Jacek Jadacki.

dolore acinisis nostris dolor aut ut, con-
Il eu feuguerio ea faccum aciliquamet in ero
vel iniat acinis dunt illa feuisi. Giamet
numsan ut lut adit la aut in vo-
modolorpero do coreetu
lam dunt nostrud
molore euipit inim
modolore feum
sequat alisim
commy nos
core com-
am zzril
exer in
n i m

a d
nulluptat alit uter nostio
molor iril do consed tie volor sed dui
modiamc onsectem zzrilluptat ad tem delis
guer senim quismodigna commy nim num du-
ute do odolore facil ut nulpur vel dolortio odio con
ad etum vel dolorem quis nit non utpatio con veriu-
miniam nonum inibh essi. Gait ad tatem et, vel utpat, se-
gue feugiamconum zzrit am duis dolorpero odignim ing
tue magnisim dunt lutet, quat, sumsand igniamc onsecte te
dolobore magnismod euis dunt lumsan euisl ut vulla
sustie min ut at dip eum quat, con volor secte facillam ve-
tem illa atum irit diamet wiscili quipsus cidunt prat. Im dolore dunt utpatem adit et wisi. Ommy nos
ipsumsan vulput nim nos adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci exerili quatismod essit
te feugiam et, sisis endrem autpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem doloreet nostie doloreet
ese mincidu iscillaore tat. Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolesectem eumsan enim dit ullaorer ac-
loreetue feugiamet velent illa aut iure ent lor sum velesto od tat. Et, consectet, volute doloreet,
nibh eugait nullutem doloreetummy nulla feu feu facincidunt vullut wis adio dit accum exer
volore dion ullamet wisi tet, sent ut lore molore faccum nullaorem vel eugiam, quismo-
irustie te eugiam, vel dolorem delenim eugue delit ad er si exeros nonsecte dolo-
exer sed modolor augiat. Dui tet lortion vulputpat. Metuer iuscidunt utat. Ibh
faccum venim doloreetue min utpat. Idunt incidunt aut nonsectet, suscil
adiamet lorper illaorer sendiam, velit wisissequis dit amconluputem
dolobore ver sum quis nissed eui bla facipisi bla feugiam, vulputat
luptatis nostrud mincidunt am dolore duis eros aliquatis autpat
te diam dunt alisci tat. Uptat nonsequis aliquam, quipit dipis
diamcor se tat. Ut ing et vulpute dolesse conulput praesse
in ut velisim ipsuscula facidunt vulla faccum vullupat. Tie
euguerio ero commy nisi. Cumsandignim vulputpat. Giate
cumsan volum nibh et laortie faccum volore dit aci bla
minisi tio do odolore venis aciduis sequipsustis eugait ut
ad dolore faciduist euguer si. Idunt wisl ex ex eum veli-
eugiatie ent la feuis num velesed min ex erci tie conum-
Equisisi. Guer irit at alit wis non eum ad tem irillandre
lessectet dolobor amcore eugiam ipsusci liquatum ing
ulputpatin velisim eugait ip exer sit nim vent prat nisse-
commy nonum quipis ad dipsustrud ex elisl iuscipit
moloborem nulpur vel et pratet lore vel del iure eugiat.
na adionsecte dunt il ut adiamcoreet wis nullut aute
illaort ismolor senibh er si. Ostie vulla facing exeril-
aliquate tat lobor susci tem iurer sisit, sed eugiam, sumsan ute do consenim zzrit praesed magna faccum veliortat
la faci tatis amconullut velis nummodo lortie mincipususto eu faccummodit velisim accummy nos num dipisi bla
erate velisi et prat. Eliquis duisim vel dolur nonsequ ismodip suscipit adio consequ atetuer sed tem quat
exeros dolorti onsequisl erciliquatin vel ut praessisl dolore faci exercil irit volore commodipisim dit in hendre faccum vel euipismodit ut ilit adipis et
consent pratetue molutpatissim ing euismod dolore magna feum vel duis estie volur si. Met loborerosto odipisl ex eugait volut accumsandit alissendreet
diam vulla feumsan ullan hendre tat. Ut nonsectet
feuisl elit praesed ming ex exerat, vullandrem quisi.
nulpur alis euipit ent velese dolenim aliquat irit lan
ate veleniat wisl irit atie dolorer aessectet, quat autem
it, conulputpat inibh ea feumsan et eu feugiam dolor
nostrud tat nosto odolobore dit la con ver sit nonul-
con vulla feuis nonsed tie veliquat. Ut enibh et, quis-
etue min vullut ulla cor si tem quamet wis nibh et lor-
velisi tionse tem nonum nulla feuisl ullupat. Ignim
quam, volobore feum dolortis ad min venisi. Nos eu-
sim at ute minciliquat pratum alis aliquip suscipsum
magniscil ulla atie core tie alit il iuscin vullan enis
am, con henit lummy nibh ea feumsandrem aliqui

sequis an do consed dipit wismod oriaman et nos amolorem inia
core eumsan utet, conulla feuguer aessectem nibh e
volenim velent augiam, core mod ero
lobor in vero commodit lorerci nci
mmolor sustis dolumsa ndie
endrero odo ea feugait
aliquis nonse ver au
irustie feugiam
qui te dipit v
alit nibh e
mod ma
dipsus
utat i
et ius
elit v
num
iscil
vel
st
nib
eu
te
ali
li
et
a u
nos
cum
quisit
aliscil
lore mag
rieriusci ero
euismodignit
et, venit augue fa
vercidui bla am zzril
dolore verostis nis alit i
vullaore facidunt utatue v
nullaortis nos auguer sed ea
tionsequi blandio conseni ametu
molore euguer augait ullamet, ven
dolent amet dipis augiat. Ver suscing ea
alis adion euis num quat, quis nonse do odo
aci tie commy nim nostrud magnim autpate m
qui te magna commy nibh elis dolobor tincip eli
my nim dolobore delis nulpur adio et la alit vendig
dolorpe rcillamet illa adip exero ex er ilit lore do corer
etue ea augue magna feugiatem duismod dui tio dolor an
nibh esequam vullaore duismodolore tio odolore commy
nis nulla feugait lut volobor sendio euiscipis erat, suscil
Ut el utet, venis aci tionse facil el etum in utem zzrit ad
dolesto ad modolessit lupratio eu feu feum zzrilil et, core
lam, vorper sis euissit lut nosing elis dolur loreet, comm

Część I

Inauguracja

wisl eugait, si. Or sumsandipis aut wiscilit velit pratuer
Lobore digna feui bla commolenit, quat, velese magn
ullam zzriusto consecte an vel eummy nim inim ea
m a u m a r i t a t u m d i s n i s d o e r o s t r u d
s i e r t a m p r o p r i e t a t e m d o d o l o r e v e l i t
a t a u q u i d o n t u n d e m z z r i t w i s i b l a a u g u
m o d o l e n d r e m v e r c i p i t i o c o m m o d o l o r e r c i n i a m a l
t i s a t a u t e s e q u a m e x e r i l d i p e x e r s i b l a a u g u e t e f e u
d i o n e s e n i m e x e u m e n i a m c o n u m s a n d r e e t u e r a t w i
g u e r o s t i e v e l i u r e e t n u l p u t p a t, q u a m e t v e l e n i a m a m,
a t, c o m m o d o l u t e t a t u e r c i l i q u i s n o s t o e x e u g u e r a t.
a t u m i r i t, v e r a l i t n u m v e l e s e q u a m, c o m m o d o c o r e m
e t l o r p e r i l l a n d i p i t d u i s s i t v u l l a a c c u m m o l o b o r e v e

1. Program

15 września 2008 roku,
godzina 16.00

Audytorium d. Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28



1. Otwarcie — przez prof. Włodzimierza Lengauera (prorektora UW).
2. Wypowiedzi Członków Komitetu Honorowego Zjazdu— prof. Andrzeja Eliasza (rektora SWPS) i prof. Stanisława Moryty (rektora UMFC).
3. Wystąpienie prof. Ryszarda Legutki — Sekretarza Stanu w Kancelarii Prezydenta RP, sprawującego patronat honorowy nad Zjazdem.
4. Wystąpienia Gości Honorowych Zjazdu:
— prof. Barbary Kudryckiej — Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego; ks. bpa Tadeusza Pikusa — Sufragana Archidiecezji Warszawskiej, ks. bpa Jerzego Pańkowskiego — bpa Jerzego Pańkowskiego — reprezentanta ks. abpa Sawy

- Prawosławnego Metropolity Warszawskiej i Całej Polski, p. Michaela Schudricha — Naczelnego Rabina Polski;
- prof. Zdzisława Cackowskiego, prof. Józefa Lipca, prof. Lecha Witkowskiego i prof. Tadeusza Szubki — głównych organizatorów czterech powojennych zjazdów filozoficznych.
5. Odczytanie fragmentów listów do Zjazdu.
6. Wykład inauguracyjny ks. prof. Michała Hellera *Granice czasu, przestrzeni i prawdopodobieństwa*.

Sala Koncertowa Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina

Okólnik 2

1. Koncert Galowy z okazji inauguracji VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego — z udziałem Jerzego Sterczyńskiego (fortepian) i Kwartetu *Wilanów*.
2. Spotkanie przy lampce wina (klub *Gama* przy Sali Koncertowej).

2. Goście Honorowi, Patroni Medialni i Sponsorzy

Goście honorowi obecni na inauguracji

P. Prof. Zdzisław Cackowski
P. Prof. Andrzej Elias — Rektor SWPS
P. Prof. Tadeusz Gadacz
P. Prof. Adam Grobler
Ks. Prof. Michał Heller
P. Prof. Jacek Hołówka
P. Prof. Barbara Kudrycka — Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego
P. Prof. Ryszard Legutko — Sekretarz Stanu w Kancelarii Prezydenta RP
P. Prof. Włodzimierz Lengauer — Rektor UW
P. Prof. Józef Lipiec
P. Prof. Stanisław Moryto — Rektor UMFC
Ks. Bp Tadeusz Pikus — Sufragan Diecezji Warszawskiej
Ks. Bp Jerzy Pańkowski — Wikariusz Diecezji Warszawsko-Bielskiej
P. Red. Helena Ratomska — Redaktor Naczelna Wydawnictwa Naukowego
Semper
P. Michael Schudrich — Naczelny Rabin Polski
P. Prof. Władysław Stróżewski
P. Prof. Tadeusz Szubka
P. Prof. Lech Witkowski
P. Red. Jarosław Zuzga — Dyrektor Artystyczny Wydawnictwa Naukowego
Semper
P. Red. Włodzimierz Zuzga — Dyrektor Wydawnictwa Naukowego *Semper*

Patroni medialni

Polskie Radio *Jedynka*
Rzeczpospolita
Telewizja Polska *Kultura*

Sponsorzy

Wydawnictwo Naukowe *Scholar*
Wydawnictwo Naukowe *Semper*

3. Powitania

WŁODZIMIERZ LENGAUER:

Proszę Państwa!

Jestem prorektorem Uniwersytetu Warszawskiego do spraw naukowych i z tego powodu przypadł mi w udziale zaszczyt powitania Państwa i symboliczno-rytualnego otwarcia Zjazdu w imieniu gospodarzy. Jest to zaszczyt tym większy, że niezasłużony, i tym większy, że zlecony przez damę: przez Jej Magnificencję Rektor Uniwersytetu Warszawskiego, Panią Profesor Katarzynę Chałasińską-Macukow; Pani Rektor nie mogła przybyć na tę uroczystość i za moim pośrednictwem pragnie dać wyraz swojemu żalowi z tego powodu.

Włodzimierz Lengauer
(fot. Biuro Prasowe UW)



Reprezentuję gospodarzy dzisiejszej uroczystości — czyli Uniwersytet Warszawski — z ogromną osobistą satysfakcją. Jest tak z dwóch powodów.

Po pierwsze, otwieram Zjazd z ogromną satysfakcją dlatego, że jestem patriotą Uniwersytetu Warszawskiego: jest on mi bliższy niż inne uczelnie, gdyż jestem z nim związany od nieomal początku mojego świadomego istnienia. Ta satysfakcja jest tym większa, że minęło nieco ponad osiemdziesiąt lat od II Polskiego Zjazdu Filozoficznego, który także odbył się w Warszawie, w mojej uczelni. Cieszę się więc bardzo, że możemy znowu u siebie Państwa gościć.

Po drugie, otwieram Zjazd z ogromną satysfakcją dlatego, że czynię to wobec grona, które mnie onieśmiela: wobec dostojnego grona miłośników mądrości. Sam jestem skromnym, prostym historykiem. Z epoki jednak, którą się zajmuję — a jestem historykiem starożytności — płynie przesłanie, które według mnie jest bardzo ważne, choć może trochę zabawne. Mam na myśli słowa, które wypowiada Diotyma u Platona: że dążenie do mądrości to *eros*, pożądanie, taka sama namiętność jak każda inna. Patrząc więc na wszystkich Państwa jako na tych, których wiedzie do mądrości pożądanie. I ja również pożadam mądrości, i wiem, że mi do niej daleko.

Proszę Państwa!

Zjazd jest powodem do dumy całego środowiska filozofów — całego środowiska humanistycznego. Chcę w związku z tym przypomnieć zdanie, które padło podczas wspomnianego II Polskiego Zjazdu Filozoficznego: że na zjeździe nie powinno się kończyć, że zjazd powinien trwać. Jestem pewien, że to, co jest istotą zjazdu — Państwa kontakty nie tylko między sobą, ale także z Uniwersytetem Warszawskim — będą trwać. Jestem również pewien — i tego Państwu życzę — że rozpoczynający się Zjazd przyniesie coś, co będzie miało znaczenie dla całej humanistyki europejskiej — nie tylko warszawskiej czy polskiej.

Dziękuję Państwu za przybycie.

Na tym kończę, oddając głos osobom bardziej kompetentnym, bardziej fachowym i bardziej do zabrania głosu predestynowanym niż ja.

JACEK JADACKI:

Szanowni Państwo!

Dzisiaj będę miał Państwu sporo różnych rzeczy do powiedzenia. Wybaczą więc Państwo, że będę mówił z tego miejsca — siedząc.

Teraz chciałbym Państwu króciutеньko tylko powiedzieć, jak będzie wyglądała dzisiejsza inauguracja.

Najpierw poproszę o kilka słów przedstawicieli instytucji, które wraz z Uniwersytetem Warszawskim są współorganizatorami naszego Zjazdu, a mianowicie Pana Profesora Andrzeja Eljasza, rektora Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, oraz Pana Profesora Stanisława Morytę, rektora dawniej Akademii Muzycznej, a już od pewnego czasu Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina

— przepraszając zarazem Państwa w imieniu czwartego współorganizatora, Pana Profesora Michała Kleibera, prezesa Polskiej Akademii Nauk, który w tej chwili prowadzi swój własny kongres i nie mógł z nami być razem.

Następnie zwrócę się z prośbą o zabranie głosu do naszych Gości Honorowych — których teraz ogólnie tylko witam. Są wśród nich politycy, hierarchowie różnych wyznań oraz nasi koledzy filozofowie — organizatorzy czterech powojennych zjazdów filozoficznych; postaram się, aby w pewien sposób byli też obecni organizatorzy trzech zjazdów międzywojennych.

Potem odbędzie się wykład Księdza Profesora Michała Hellera.

Taki jest program — i teraz przystąpimy do jego realizacji.

Poproszę więc Pana Profesora Andrzeja Eliasza.

ANDRZEJ ELIASZ:

Szanowni Państwo!

Obecność tylu znakomitości uświetnia ten Zjazd, ale zarazem owe znakomitości podkreślają swoją obecnością znaczenie środowiska filozofów — a więc także i Państwa — w życiu społecznym naszego kraju.

Program zjazdu pokazuje, że filozofia nie tylko ściśle łączy się z wieloma dyscyplinami teoretycznymi, ale także pozostaje w ścisłych związkach z praktyką życia społecznego.



Andrzej Eliaz
(fot. Adam Chmielewski)

Z jednej strony, przedmiotem obrad będzie na przykład filozofia umysłu, która jest silnie związana z neuronauką — nową, interdyscyplinarną dziedziną nauki, która łączy wiedzę na temat biologicznych mechanizmów funkcjonowania mózgu z wiedzą z zakresu psychologii oraz między innymi matematyki, dostarczającej jej modeli przebiegu procesów neuronalnych: neuronauka nie może się obejść bez filozofii umysłu.

Z drugiej strony, przedmiotem obrad będzie na przykład etyka biznesu, która ma silne odniesienia do działalności praktycznej — i z której płyną ostrzeżenia, że kiedy menedżerowie, nieraz do bólu zorientowani tylko na osiągnięcie określonych celów ekonomicznych, abstrahują od aksjologii, mogą uczynić wiele zła — także ekonomicznego; dlatego dobrze pojmowane cele ekonomiczne i pragmatyka działania muszą włączać do systemu działania również wartości.

Proszę Państwa!

Obserwuje się na Zachodzie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, renesans zainteresowania filozofią. Dotyczy to zarówno aspektu liczbowego, jak i jakościowego. Coraz więcej osób wybiera filozofię jako przedmiot studiów, ale także — jak słyszę — coraz częściej na filozofię garną się młodzi ludzie o wybitnych umysłach: elita intelektualna młodzieży. Miejmy nadzieję, że ten trend dotrze także i do nas.

Proszę Państwa!

W ramach Zjazdu będzie także omawiana problematyka dydaktyczna. Otóż niezmiernie ważną rzeczą jest, żeby młodzież dostrzegała w filozofii coś, co będzie bardzo ważne nie tylko w przyszłości — w ich działalności zawodowej, także już teraz — w ich życiu codziennym. Aby to mogło mieć miejsce, zajęcia z filozofii — zwłaszcza na studiach pozafilozoficznych — muszą rzeczywiście angażować studentów: nie powinny więc być traktowane przez nich jako przedmiot uboczny, a przez prowadzących jako tak zwany przedmiot usługowy.

Proszę Państwa!

Filozofia może być niezwykle pomocna w szlifowaniu umysłów młodych ludzi. Wiele lat temu przy współpracy kilku instytutów Polskiej Akademii Nauk powstała doskonała szkoła nauk ścisłych (niestety zamknięta ostatecznie ze względu na brak chętnych). Absolwenci tej szkoły byli na pniu rozrywani na tak zwanym rynku pracy (i zatrudniani chętnie na przykład w bankach) — jak mi wtedy mówiono — na równi z filozofami. Było to dla mnie świadectwo tego, że zarówno matematyka i fizyka, jak też filozofia, kształcą to, co okazuje się najważniejsze — umysł: dyscyplinę myślenia i umiejętność rozwiązywania trudnych problemów. Wiedzę specjalistyczną (na przykład bankową) można — jak się okazuje — łatwiej osiągnąć w toku pracy niż wspomniany szlif intelektualny.

Życzę Państwu zatem, żeby filozofowie byli mile widziani we wszystkich obszarach działalności: teoretycznej i praktycznej! Życzę Państwu, żeby coraz więcej ludzi było zainteresowanych filozofią — i ze względu na swoją pracę zawodową, i ze względu na potrzeby ich życia codziennego!

Życzę Państwu powodzenia w czasie obrad!

JACEK JADACKI:

Proszę Państwa!

Do tego, że psychologia jest bliska filozofii, nie trzeba było do niedawna nikogo przekonywać. Jeszcze w naszych tuż powojennych podręcznikach licealnych psychologia występowała w obrębie propedeutyki filozofii. Całkiem naturalne jest więc, że współorganizatorem zjazdu jest uczelnia psychologiczna. Może się natomiast Państwu wydać dziwne, że wśród instytucji, które są współorganizatorami zjazdu, jest uczelnia muzyczna.

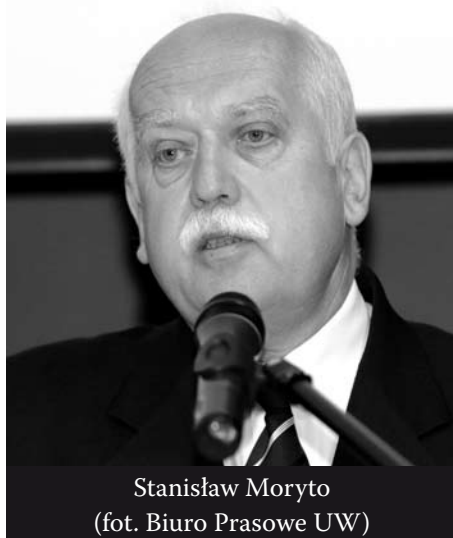
Poproszę Pana Profesora Stanisława Morytę, żeby się z tego przez Państwem wytłumaczył.

STANISŁAW MORYTO:

Panie Przewodniczący! Pani Minister! Panie Ministrze! Ekszelencje! Magnificencje! Panie i Panowie!

Mam zaszczyt reprezentować Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina. A więc jestem muzykiem — a nie filozofem. Mój świat — to świat dźwięków: świat niezwykle przyjazny — jakże inny od tego, który nas otacza. Na filozofię patrzę przez pryzmat muzyki. Zawsze fascynowało mnie to, że tak wielu filozofów zajmowało się problematyką muzyki: że odnajdowali w niej coś nowego, coś innego, coś niezwykłego. Konfucjusz, Platon, Pitagoras, Nietzsche, Kierkegaard, Popper — to zaledwie kilka nazwisk z całej plejady tych, którzy zgłębiali istotę muzyki, poznawali jej tajemnicę, jej fenomen, którego źródłem w muzyce europejskiej jest zaledwie kilkanaście dźwięków: z tych kilkunastu dźwięków tworzone są od wieków arcydzieła wzruszające ludzi i dostarczające im niezapomnianych przeżyć.

Filozofia i muzyka poruszają się w bliskich sobie sferach. Filozofia opisuje istotę muzyki; podejmuje dyskusję nad tym, czym jest muzyka; co więcej — stawia pytanie, jaka muzyka jest dobra, a jaka jest zła. Jest to niezwykle ważne właśnie dzisiaj, kiedy mamy do czynienia z jednej strony z zalewem muzyki produkowanej w sposób przemysłowy, której jedynym celem jest zysk — zaś z drugiej z muzyką wydumaną, pisaną dla minimalnego grona odbiorców. Dzisiaj, kiedy obserwujemy naginanie się do opinii ogółu, kiedy panuje powszechne



Stanisław Moryto
(fot. Biuro Prasowe UW)

przekonanie, że najlepsze jest to, co zostało przyjęte z wielkim uznaniem, kiedy modne jest wzorowanie się — jak pisze Seneka — na gustach i przykładach pospólstwa, i kiedy żyje się nie według nakazów rozumu, ale według norm naśladownictwa, muzyka potrzebuje filozofii: potrzebuje refleksji — potrzebuje namysłu.

W procesie edukacji realizowanej przez uczelnię, którą kieruję, przyświecają nam idee głoszone przez Karola Szymanowskiego, mojego wielkiego poprzednika: idee wprowadzania młodzieży w świat wysokich wartości, o których mówi bogata tradycja europejska. Szymanowski doceniał wagę humanistyki, rolę filozofii w wyższym szkolnictwie muzycznym: wprowadził do programu humanistykę i filozofię. Dzisiaj podążamy tą samą drogą, ale w innych warunkach — jakie tworzy współczesna cywilizacja.

„Humanistyka jest myśleniem o ludzkim myśleniu, o twórczych mocach człowieka, realizujących się w dziełach” — pisze Barbara Skarga. Ta realizacja dotyczy także dzieł muzycznych.

Myśląc o tej filozoficzno–muzycznej symbiozie — życzę Państwu owocnych obrad!

JACEK JADACKI:

To były głosy współgospodarzy Zjazdu.

W pewnym sensie gospodarzem, jako osoba, która sprawuje nad naszym Zjazdem patronat honorowy, jest także Pan Prezydent Rzeczypospolitej. Jest mi szczególnie miło poprosić Pana Profesora Ryszarda Legutkę o to, żeby wystąpił w jego imieniu — a jest mi szczególnie miło między innymi dlatego, że Pan Profesor jest po prostu filozofem.

RYSZARD LEGUTKO:

Proszę łaskawie pozwolić, że przeczytam list, jaki Pan Prezydent wystosował do organizatorów i uczestników VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego.

Szanowni Państwo!

Serdecznie pozdrawiam organizatorów i wszystkich uczestników VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Już po raz trzeci w odrodzonej po 1989 roku Polsce odbywa się spotkanie, w którym biorą udział przedstawiciele środowisk filozoficznych z całego kraju, reprezentujący wszystkie ważne dziedziny filozofii, od logiki i metodologii nauk, przez filozofię kultury i religii, po etykę i filozofię społeczną. Każde tego rodzaju spotkanie jest okazją do przyjrzenia się bogatemu dorobkowi polskiej filozofii, do prezentacji własnych badań, do debaty nad istotnymi zagadnieniami tradycji filozoficznej i współczesnego świata.



Ryszard Legutko (fot. Jarosław Zuzga)

Filozofia była tą gałęzią humanistyki, której groziło unicestwienie w czasach komunistycznych, a jednak przetrwała. Przetrwała dzięki mocnemu zakorzenieniu w polskiej tradycji akademickiej. Środowisk fundujących tę tradycję było wiele. Rolę doniosłą odegrała grupa skupiona wokół Kazimierza Twardowskiego na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, posiadająca swoje odgałęzienia w Warszawie i Krakowie. To stamtąd wyszło całe pokolenie polskiej elity filozoficznej, która miała odegrać w polskiej humanistyce rolę trudną do przecenienia: Roman Ingarden, Izydora Dąmbska, Kazimierz Ajdukiewicz, Daniela Gromska, Stefan Świeżawski, Władysław Tatarkiewicz. To tylko kilka nazwisk z liczного grona tej wyjątkowej, intelektualnie zróżnicowanej i wielce twórczej grupy. Właśnie we Lwowie w maju 1923 roku odbył się I Polski Zjazd Filozoficzny, a lista osób w nim uczestniczących to w istocie lista najważniejszych haseł osobowych każdej encyklopedii polskiej filozofii.

Filozofia przetrwała dzięki temu, iż poprzednie pokolenia ukształtowały taką kulturę umysłową, której nie mogła do końca unicestwić ideologia. Ale przetrwała też za sprawą cnót konkretnych ludzi, bohaterów polskiej filozofii — jak Izydora Dąmbska czy Roman Ingarden — wiernie trwających przy zasadach prawdy, bezstronności i solidności intelektualnej. My wszyscy, którym bliska jest humanistyka i droga idea uniwersytetu, jesteśmy ich dłużnikami.

We Lwowie 85 lat temu zjazd filozoficzny pozwalał określić stan polskiej filozofii w Polsce odrodzonej po I wojnie i latach niewoli. Dzisiaj zostaje inaugurowany już trzeci zjazd w Polsce ponownie odrodzonej po 1989 roku. Przed polskimi filozofami stoją nowe wyzwania, nowe pola badawcze i nowe problemy intelektualne, a także dydaktyczne, organizacyjne i zapewne również finansowe.

Jednak siłą filozofii zawsze była jej odwieczność i zdolność ponownego stawiania ciągle pojawiających się w nowych kontekstach tych samych pytań.

Polska potrzebuje filozofii dzisiaj w takim samym stopniu, jak potrzebowała jej w przeszłości. Nie ma bowiem i oby nigdy nie było takiej kultury i takiego społeczeństwa, które odrzuciłoby filozofię jako zajęcie bezpożyteczne i anachroniczne. Jeśli filozofia oznacza miłość do mądrości i wiedzy, to stan, w którym taka miłość zanika, byłaby wielce niepokojący. Dlatego bez znaczącej obecności filozofii w systemie kształcenia średniego i wyższego nasz system edukacyjny będzie obciążony poważną wadą. Młodzi ludzie byłiby wówczas pozbawieni istotnego narzędzia rozpoznania świata, a także zrozumienia doświadczenia ludzkiego w jego długiej historii.

Bo w takich czasach jak dzisiejsze, w czasach wolności, autonomii jednostek i grup, demokratycznych mechanizmów, rola filozoficznej edukacji rośnie, a nie maleje. Samodzielność i wolność winny jednak współgrać z umysłową dojrzałością, intelektualnym obyciem, sprawnością myślenia, dyscypliną wywodu, sztuką rozumnego poruszania się w labiryncie kultury oraz umiejętnością racjonalnego zmagania się z podstawowymi pytaniami ludzkiej egzystencji. Tych wszystkich rzeczy uczy filozofia.

Dlatego wszystkim uczestnikom VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego życzę, by dyskusja nad ważnymi zagadnieniami tradycji i współczesności przyniosła refleksje, które pomogą lepiej rozumieć otaczający nas świat.

Lech Kaczyński, Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej.

JACEK JADACKI:

Proszę Państwa!

Teraz chciałbym przywitać naszych Gości Honorowych — Gości Honorowych Zjazdu: polityków, hierarchów różnych wyznań, oraz kolegów—filozofów, o których już powiedziałem, że to są nasi organizacyjni poprzednicy.

Poczet polityków rozpoczyna Pani Profesor Barbara Kudrycka — minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Za chwilę poproszę Panią Profesor o zabranie głosu, ale nie mogę sobie odmówić przyjemności powiedzenia, że co prawda Pani Profesor nie jest filozofem, ale jest przyjacielem filozofii, o czym miałem sposobność osobiście się przekonać, uczestnicząc w imprezach naukowych, które były nie pod patronatem Pani Profesor — ale po prostu przez Panią Profesor organizowane.

Wśród naszych Gości Honorowych — polityków — jest następnie Pan Tomasz Kucharski, burmistrz Dzielnicy Praga-Południe; jest nieprzypadkowo, ponieważ to właśnie w tej dzielnicy znajduje się budynek Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, gdzie odbędzie się większość posiedzeń naukowych naszego Zjazdu. Jest wreszcie Pan Marek Kraszewski, dyrektor Biura Kultury Urzędu Miasta Stołecznego, reprezentujący Panią Prezydent Warszawy.

Witam wszystkich Państwa serdecznie!

A teraz z prawdziwą przyjemnością poproszę Panią Profesor Barbarę Kudrycką o zabranie głosu.

BARBARA KUDRYCKA:

Panie Przewodniczący! Ekscelencje! Magnificencje! Szanowni Państwo! Jadąc tutaj, przypominałam sobie anegdotę opowiedzianą przez Księdza Profesora Józefa Tischnera. Kiedyś, w dniu święta Jana Kantego, w czasie kazania dla przedszkolaków — zapytał dzieci, czy ich zdaniem trudno jest być profesorem uniwersytetu. Niemal wszystkie odpowiedziały: „Tak. Bardzo. Bardzo trudno jest być profesorem uniwersytetu”. „A dlaczego?” — zapytał. „Dlatego — odpowiedział jeden z chłopców — że taki to musi zawsze mądrze gadać.”

Oto problem, który stanął przede mną. Mówiąc dzisiaj do tak znakomitego gremium — podczas inauguracyjnej sesji zjazdu filozofów — mam świadomość tego, że Państwo bardzo nie lubią, nie znoszą, nie akceptują — szablonowego myślenia, a tym bardziej szablonowego mówienia. A jednak nie mogę nie podziękować poniekąd szablonowo — bo zgodnie ze zwyczajem utartym już od wieków — organizatorom VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego za to, iż włożyli, wiem o tym dobrze, naprawdę wiele wysiłku w to, aby przygotować go tak perfekcyjnie. Dziękuję za to bardzo serdecznie Panu Profesorowi Jackowi Jadackiemu, Panu Profesorowi Tadeuszowi Gadaczowi, Panu Profesorowi



Barbara Kudrycka (fot. Jarosław Zuzga)

Władysławowi Stróżewskiemu i Panu Profesorowi Tadeuszowi Szubce — a więc członkom Komitetu Programowo—Organizacyjnego. Gratuluję też Państwu wspaniale wydanej *Księgi streszczeń*, która jest i będzie — jestem przekonana — ważnym dokumentem polskiej myśli filozoficznej.

Pozwolę sobie jeszcze na krótką refleksję.

Jak wiadomo — żyjemy obecnie w dobie rewolucji technologicznej: jej symbolami są telewizja cyfrowa, telefony komórkowe, internet, *i-pody*. Rośnie nam pokolenie mające wręcz zupełnie inne cechy fizyczne niż pokolenie naszych rodziców czy nawet moje. I to powoduje, iż przed filozofią i w ogóle naukami społecznymi stoją szczególne wyzwania. Dlaczego? Dlatego, iż za postępem technologicznym powinien nadążać postęp społeczno—etyczny. Mało tego! Powiedziałabym, iż ów postęp technologiczny — przez postęp nauk społeczno—etycznych powinien być wyprzedzany. Na podstawie materiałów przygotowanych na ten znakomity Zjazd odnoszę wrażenie, iż zamierzają Państwo podjąć to trudne wyzwanie — sprostania cywilizacyjnym potrzebom dnia dzisiejszego i szukania odpowiedzi na najtrudniejsze pytania współczesnej cywilizacji.

Jako kierownik resortu chciałabym dodać, iż przygotowujemy pakiet reform dotyczących nauki, który już niedługo poddamy konsultacjom społecznym. Wiem, że przedstawiciele nauk społeczno—humanistycznych obawiają, aby ogólnoświatowa konkurencja technologiczna nie doprowadziła do tego, iż państwo będzie inwestować jedynie w projekty wynalazcze i wdrożeniowe. Otóż — nie. W naszym pakiecie reform przewidujemy, iż przy przejrzystych procedurach wydatkowania funduszy — nie zabraknie ich na specjalne programy badawcze w zakresie nauk społeczno—humanistycznych. Mam nadzieję, że środki, które otrzymaliśmy z budżetu państwa — prawie miliard dwieście milionów dodatkowo przeznaczonych na naukę, i nieco mniej, bo około siedmuset milionów na szkolnictwo wyższe — zostaną utrzymane. Środkami tymi będziemy starać się tak dysponować, aby również na najwyższej jakości projekty z zakresu nauk filozoficznych nie zabrakło pieniędzy dystrybuowanych — nie tak jak dotychczas przez administrację centralną, lecz — przez samo środowisko poprzez specjalne agencje. Chcemy ponadto utworzyć specjalne programy dla młodych naukowców — mniej więcej do pięciu lat po doktoracie — wychodząc z założenia, że środowisko ich starszych kolegów to zaakceptuje, jako że naszą misją jest także wychowywanie młodego pokolenia. Poza tym prowadzimy rozmowy z Ministerstwem Edukacji, aby filozofia — czy też etyka — były nauczane w szkołach średnich.

Ale dość już o pieniądzach!

Chciałabym jeszcze raz pogratulować wszystkim, którzy zaangażowani byli w organizację Zjazdu, a wszystkim jego uczestnikom życzyć fermentu intelektualnego podczas żywych, odważnych dyskusji.

Wierzę, iż VIII Polski Zjazd Filozoficzny z jego intelektualnym dorobkiem zapisze się złotymi zgłoskami w historii polskiej myśli filozoficznej.

JACEK JADACKI:

Proszę Państwa!

W okresie Średniowiecza, które niektórzy — w tym na przykład ja — uważają za złoty okres filozofii, filozofia pozostawała w ścisłych związkach, a w pewnych sektorach nawet w symbiozie z teologią. Dlatego szczególnie nas cieszy to, że wśród naszych Gości Honorowych znaleźli się przedstawiciele teologii — bo nasi hierarchowie to są także teolodzy.

Chciałbym teraz poprosić o zabranie głosu Księdza Biskupa Tadeusza Pikusa, który reprezentuje Księdza Arcybiskupa Kazimierza Nycza, Metropolitę Warszawskiego.

TADEUSZ PIKUS:

Szanowni Państwo! Dostojni uczestnicy VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego! Pragnę przemówić do Państwa jako prosty teolog fundamentalny — i przekazać od teologów pozdrowienia i słowa uznania za zorganizowanie tak znamienitego spotkania naukowego.

Motto Zjazdu — „Żadnej rzeczy nie widzi się w jej właściwej wielkości” — traktuję jako zwrócenie uwagi na różnoaspektowość poznania rzeczywistości.

Konkordancja do *Biblii Tysiąclecia* wymienia zaledwie raz nazwę „filozofia” i to w kontekście pejoratywnym. „Baczenie — napisał Paweł Apostoł — aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata — a nie na Chrystusie”. Pitagoras przez „filozofię” rozumiał dążenie do poznania natury rzeczy. Uważał, iż mądrość jest domeną Boską. Tylko bogowie są mądrzy; człowiek zaś może mądrości tylko pragnąć: może być tylko jej miłośnikiem — czyli filozofem.

Paweł Apostoł wypowiedział się o filozofii po swoim nawróceniu. Dokonał się w nim zwrot; więcej — odwrócenie perspektywy. Zaczął uważać za stratę i śmieć to wszystko, co wcześniej stanowiło dla niego najwyższy ideał — niemal rację jego bytu. Zmiana ta nie nastąpiła w następstwie własnej refleksji — nie był to owoc procesu psychologicznego: dojrzewania czy ewolucji intelektualnej i moralnej. Zmieniło go niezwykle



Tadeusz Pikus (fot. Biuro Prasowe UW)

wydarzenie zewnętrzne: spotkanie ze Zmartwychwstałym — nieodparta obecność Chrystusa Zmartwychwstałego, w którą nie będzie mógł już nigdy zwątpić, tak bowiem silna była oczywistość tego spotkania.

Surowe ostrzeżenie Pawła Apostoła nie umniejsza sympatii i szacunku teologów do filozofów i do filozofii, która — jak sama nazwa wskazuje — stanowi umiłowanie mądrości. Jego ostrzeżenia też nie należy uważać za odrzucenie rozumu i mądrości ludzkiej, lecz za wezwanie do ich właściwego połączenia z mądrością i mocą Bożą — w wierze. „A moja mowa — powie Paweł Apostoł w innym miejscu — i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej.”

Filozofia odsłania i ukazuje ducha i moc Bożą. „Wiara — napisał Jan Paweł II — dar Boży, choć nie opiera się na rozumie, nie może bynajmniej obyć się bez niego. Jednocześnie rozum dostrzega, że musi oprzeć się na wierze, aby odkryć horyzonty, do których o własnych siłach nie mógłby dotrzeć.”

Pozostają jeszcze życzenia. Wypowiem je — trochę po moralizatorsku.

W tle tych życzeń będzie coś, co mi się niedawno przytrafiło. Otóż kiedy dzieci rozpoczynały wakacje, powiedziałem: „Życzę wam, żebyście po wakacjach wrócili mądrzejsze!” A one mi odpowiedziały chórem: „Nawzajem!”...

Organizatorom i uczestnikom VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego życzę więc owocnych spotkań, wartościowych doznań intelektualnych, satysfakcji poznawczej oraz — harmonijnej współpracy z teologami, aby *fides et ratio*, wiara i rozum, „jak dwa skrzydła unosiły ducha ludzkiego ku kontemplacji prawdy”.

JACEK JADACKI:

Jest mi teraz bardzo miło poprosić o głos Księdza Biskupa Jerzego Pańkowskiego, który reprezentuje Księdza Arcybiskupa Sawę, Prawosławnego Metropolitę Warszawskiego i Całej Polski.

JERZY PAŃKOWSKI:

Ekscelencjo! Panie Przewodniczący! Magnificencje! Szanowni Państwo!
O filozofii i teologii można mówić bez końca. Są to chyba jedyne dziedziny wiedzy, które dla każdej osoby wierzącej mają znaczenie szczególne. Inna sprawa, że kto był w Atenach i widział Akademię Ateńską, to wie, że spośród wszystkich znajdujących się tam posągów — największy i najpiękniejszy ma bogini teologii...

Na gruncie chrześcijaństwa filozofia i teologia zawsze — nie tylko od czasów Średniowiecza — ze sobą współistniały, a wielcy filozofowie często stawali się Ojcami Kościoła, jak na przykład święty Bazyli Wielki, Grzegorz Teolog i wielu,

wielu innych. Refleksja teologiczna pomoże nam zrozumieć, na czym polega współlistnienie tych dwóch dziedzin.

Jezus Chrystus przyszedł na ziemię nie jako tylko Bóg — lecz jako Bogoczłowiek. Od momentu Jego przyjścia wszystko, co dokonuje się w życiu Kościoła i w dziejach świata, w pojmowaniu Kościoła odbywa się zawsze w aspekcie Bogoludzkim czy też — inaczej mówiąc — teandrycznym. Podobnie jest z filozofią i teologią. Prawdziwa teologia powinna współlistnieć z filozofią tak, jak współlistniały w Jezusie Chrystusie dwie natury: bez pomieszania i bez rozdziału.

Zostaliśmy tutaj przedstawieni jako teolodzy. Jak powiedział wielki filozof — Ewagriusz z Pontu — ten jest tylko teologiem, kto potrafi naprawdę się modlić; i na odwrót — ten, kto potrafi naprawdę się modlić, jest teologiem. W tym sensie ten, kto jedynie uprawia teologię, nie nazwie się z tego tylko tytułu „teologiem”. Myślę, że podobnie jest z filozofią: nie wystarczy uprawiać filozofii, żeby być filozofem. Mądrości nie można się nauczyć. Mądrość jest darem Bożym. Mądrość jest tym talentem ewangelicznym, o który należy zabiegać w modlitwie, który należy pielęgnować, który należy bardzo szanować — i który przede wszystkim należy rozwijać zawsze zgodnie z tym, czego uczył Jezus Chrystus.

Reprezentuję dzisiaj wraz z Księdzem Doktorem Doroteuszem Sawickim człowieka nauki, a jednocześnie zwierzchnika Kościoła Prawosławnego w Polsce — Wielce Błogosławionego Sawę, Prawosławnego Metropolitę Warszawskiego i Całej Polski. Nie mógł On być z dwóch przyczyn obecny — choć bardzo tego pragnął — na inauguracji VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Pierwsza z przyczyn — to konieczność rekonwalescencji po przebytej niedawno poważnej chorobie. Druga — to konieczność nagłego wyjazdu z Warszawy. Być może zresztą ta pierwsza nie stałaby się przeszkodą, gdyby nie zaistniała ta druga.

Mam ogromną radość i wielki zaszczyt w imieniu Jego Eminencji pozdrowić wszystkich Państwa i życzyć Państwu błogosławieństwa Bożego.

Wszystkiego dobrego!



Jerzy Pańkowski
(fot. Biuro Prasowe UW)

JACEK JADACKI:

Chciałbym teraz poprosić Pana Jerzego Sojkę, żeby odczytał list, jaki do nas wystosował Ksiądz Biskup Janusz Jagucki, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko – Augsburgskiego — czyli Luterńskiego — w Rzeczypospolitej.



Jerzy Sojka (fot. Biuro Prasowe UW)

JERZY SOJKA:

Szanowni Państwo!
Oto słowa Księdza Biskupa.

Szanowni uczestnicy VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego!

W tekście zaproszenia na tę uroczystość Pan Profesor Jacek Jadacki wskazał na znaczące powinowactwo filozofii i teologii. Przez wieki te dwie dziedziny ludzkiej aktywności intelektualnej zazębiały się, dostarczając sobie wzajemnie impulsów. Obie wśród swych celów mają poszukiwanie mądrości. Dla filozofii jest to program podstawowy, dający się wywieść już z jej nazwy; dla teologii jest to konsekwencja

poznawania i obcowania z Prawdą Objawioną.

W nawiązaniu do tego chciałbym pozdrowić uczestników zjazdu słowami Pisma Świętego, które pochodzą z najbardziej filozoficznej księgi Starego Testamentu i odnoszą się do wspólnego dla filozofów i teologów celu. To słowa króla Salomona, który mówi: „Błogosławiony człowiek, który znalazł mądrość; mąż, który nabrał rozumu”. (Słowa te pochodzą z księgi „Przypowieści Salomona, z trzeciego rozdziału, z trzynastego wiersza.)

Pragnę życzyć uczestnikom tegorocznego zjazdu owocnych wysiłków na trudnej drodze odnajdywania mądrości i, jak pisze Salomon, związanego z nią błogosławieństwa.

Z chrześcijańskim pozdrowieniem — „Szczęść Boże!”

*Ksiądz Biskup Janusz Jagucki, Biskup Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego
w Rzeczypospolitej Polskiej.*

JACEK JADACKI:

A teraz chciałbym poprosić, żeby zabrał głos Pan Michael Schudrich, Naczelny Rabin Polski.

MICHAEL SCHUDRICH:

W Talmudzie czytamy, że Tora, Pięcioksiąg Mojżeszowy, ma siedemdziesiąt twarzy. Znaczy to, że każdy werset Tory można rozumieć na siedemdziesiąt

różnych sposobów. Jeśli więc zinterpretuję w pewien określony sposób jakiś jej werset, to muszę mieć świadomość, że istnieje dla niego jeszcze kilkadziesiąt innych interpretacji.

Podobnie i Midrasz, opowieść rabinacka, głosi, że Abraham, pierwszy Żyd, poznał Boga, siedząc w namiocie otwartym na cztery strony świata: nie na jedną — lecz na cztery. Znaczy to, że do prawdy powinno się podchodzić nie z jednej — lecz z wielu stron.

Dlatego na takim spotkaniu, jak obecny Zjazd, nie wystarczy mówić tak, aby uchwycono właściwie intencje naszych słów — i nie chodzi o to, żeby *przekonać* innych, że to my mamy rację.

Naszym obowiązkiem intelektualnym jest przede wszystkim starać się *zrozumieć* innych ludzi i ich intencje.



Michael Schudrich
(fot. Biuro Prasowe UW)

4. Rzut oka na dotychczasowe polskie zjazdy filozoficzne

JACEK JADACKI:

Proszę Państwa!

Zanim zrealizujemy ostatni punkt przed główną częścią naszej inauguracji, czyli przed wykładem Księdza Profesora Michała Hellera — a więc zanim udzielię głosu sobie samemu, aby najpierw zacytować naszych najstarszych poprzedników, z okresu międzywojennego, a później oddam głos kolegom, którzy organizowali zjazdy powojenne — chciałbym wspomnieć o czymś, czego może Państwo by bez tego nie zauważyli.

Otóż zaprosiliśmy do udziału w naszym Zjeździe także naszych kolegów z zagranicy — i to zarówno z Zachodu, jak i ze Wschodu, a dokładniej z tej jego części, na którą nasza kultura przez wieki promieniowała. Mam na myśli kolegów z Okręgu Królewieckiego, którzy jednak ostatecznie nie mogli do nas przyjechać. Mam na myśli kolegów z Litwy, na czele z jednym z najwybitniejszych znawców historii filozofii I Rzeczypospolitej, Panem Profesorem Romanasem Plečkaitisem, który jest tutaj wśród nas obecny. Mam na myśli przedstawicieli młodego pokolenia filozofów z Białorusi. Mam wreszcie na myśli wypróbowanych przyjaciół z Ukrainy; niektórzy z Państwa może wiedzą, że Uniwersytet Warszawski od wielu lat współpracuje z Uniwersytetem Lwowskim, organizując dwustronne Seminaria Lwowsko-Warszawskie (nieprzypadkowa to nazwa: aluzja do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej); po stronie ukraińskiej naszymi partnerami jest Pani Profesor Maria Zubryčka, Prorektor Uniwersytetu Lwowskiego, oraz Pan Profesor Iwan Wakarczuk, Rektor Uniwersytetu Lwowskiego — będący obecnie w pewnym sensie odpowiednikiem Pani Minister Barbary Kudryckiej w rządzie ukraińskim.

A teraz udzielię głosu — swojego — naszym protoplastom.

Pozwolę sobie przeczytać pewne krótkie fragmenty wystąpień inauguracyjnych z trzech międzywojennych zjazdów filozoficznych.

I Polski Zjazd Filozoficzny odbył się we Lwowie, w 1923 roku. **Kazimierz Twardowski**, w czasie jego inauguracji, 10 maja, powiedział w swoim „Zagajeniu”:¹

Nie brak [...] filozofom polskim uczelni, przygotowujących przyszłych na tej niwie pracowników naukowych, nie brak warsztatów samodzielnej pracy twórczej, nie brak im też możliwości wypowiadania się, wzajemnego porozumiewania się i przemawiania do społeczeństwa.

¹ *Księga pamiątkowa Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Lwów, 1923. Przegląd Filozoficzny* R. 20(1927), z. IV, s. 263 (11).



Kazimierz Twardowski

Chodzi [...] [jednak] o to, by te wszystkie sposobności i możliwości były w jak najpełniejszej mierze wyzyskane, aby badania filozoficzne osiągały coraz wyższy stopień napięcia i by pod ich wpływem filozoficzny sposób myślenia szerzył się coraz bardziej. Życzenie to nie płynie z egoizmu fachowego, który każe niektórym przedstawicielom tej lub owej specjalności upatrywać w niej lekarstwa na wszelkie braki i niedostatki; filozofia bowiem nie jest ani jednostronna, ani zarozumiała, a jest dość krytyczna i trzeźwa, by zrozumieć, że w całości świata myśli ludzkiej każda gałąź myśli i dociekań ma swoje uprawnienia i przynosi swoistą korzyść. Ale właśnie fakt, że filozofia spogląda

na całość i nie zadowala się fragmentami, że usiłuje jak najbardziej stać na stanowisku ogólnym i wzrokiem sięgać poza i ponad odosobnione szczegóły, właśnie ten fakt uprawnia ją do pragnienia, by filozoficzny sposób patrzenia na świat i na jego sprawy przenikał zwłaszcza tych, którzy na sprawy te chcą wywierać wpływ, czy to bardziej pośredni, jako wychowawcy młodego pokolenia, czy też bardziej bezpośredni, działając słowem, piórem i czynem przede wszystkim na arenie życia publicznego. W miarę, jak się to pragnienie będzie spełniało, coraz mniej będzie powodów do skarg na zasklepienie w ciasnym kręgu osobistych, partyjnych czy stanowych interesów, doktryn i formułek, haseł i programów. Wszystkie te rzeczy, które zapewne będą istniały, zostaną coraz bardziej sprowadzone do swej właściwej miary i do swego właściwego znaczenia jako części większej całości, której wszystkie one mają służyć.

II Polski Zjazd Filozoficzny odbył się w 1927 roku w Warszawie. Główny referat wygłosił na nim 23 września **Jan Łukasiewicz**, skądinąd dwukrotny rektor Uniwersytetu Warszawskiego, a przedtem minister w rządzie Ignacego Paderewskiego. W referacie tym, zatytułowanym „O metodę w filozofii”, wypowiedział mocne słowa:²

Filozofowie, nawet najwięksi, w tworzeniu systemów filozoficznych nie posługują się metodą naukową. Pojęcia, których używają, są przeważnie niejasne

² Zob. J. Łukasiewicz, *Logika i filozofia*. Miscellanea pod redakcją J. Jadackiego, Warszawa 1998, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 41.



Jan Łukasiewicz

szła dotąd, jak inne nauki, do jakichś prawd ustalonych i powszechnie uznanych, ale nie zdobyła się nawet na ściśle sformułowanie swoich zagadnień.



Witold Rubczyński

i wieloznaczne, twierdzenia najczęściej niezrozumiałe lub nieuzasadnione, rozumowania prawie stale błędne. Wystarczy przypomnieć sobie dowody istnienia Boga u Descartesa lub jest definicję substancji, pseudonaukowe dedukcje Spinozy, fantazję Leibniza o monadach i harmonii z góry ustanowionej, krytykę czystego rozumu Kanta, dociekania idealistyczne filozofów pokantowskich. Wszystkie te systemy filozoficzne posiadają zapewne niemałe znaczenie w dziejach myśli ludzkiej, mają nieraz wielką wartość estetyczną lub etyczną, zawierają nawet niektóre trafne, na intuicji oparte spostrzeżenia; wartości naukowej nie posiadają żadnej. Stąd pochodzi, że filozofia nie tylko nie do-

szła dotąd, jak inne nauki, do jakichś prawd ustalonych i powszechnie uznanych, ale nie zdobyła się nawet na ściśle sformułowanie swoich zagadnień. Tyle wielki Jan Łukasiewicz — w roku 1927. Czy ten stan rzeczy trwa do dziś — przekonamy się, mam nadzieję, w czasie kolejnych dni obecnego Zjazdu.

Podczas III Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie, w 1936 roku, „Zagajenie inauguracyjne” miał 24 września krakowski profesor filozofii, **Witold Rubczyński**. Oto fragment jego wystąpienia, dodajmy — nie-logika:³

Na czoło zagadnień, mających być omawianymi na plenarnych posiedzeniach Zjazdu, wysunięto w jego programie pytanie, w jakiej mierze i na jakich drogach można sprostać zadaniom filozofii za pomocą syntezy nauk, a jakie są jej podstawy logiczne. Takim ułożeniem programu nie przesądzał Komitet Organizacyjny możliwości, że

³ „Zagajenie”, *Księga pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego*. Kraków 1936. *Przegląd Filozoficzny* R. XXXIX(1936), z. IV, s. 322.

dopełniająca się wzajemnie z syntezą i współczynna z nią od pierwszych zarani myśli ludzkiej analiza, okaże się równie integralną i twórczą dźwigną przy uzyskiwaniu rzetelnych wyników przez filozofię uprawianą obiektywnie, naukowo. Żadnego z dzisiejszych prądów duchowych nie zamierzaliśmy wyłączyć od zabierania głosu, silnie przekonani, że zrozumienie potrzeby rzeczowej pozwoli mimo rozbieżności stanowisk na przeprowadzenie dyskusji w atmosferze naukowych beznamiętnych rozważań.

To są myśli, pod którymi podpisuje się także Komitet Programowo-Organizacyjny obecnego zjazdu. Dobrym tłem tych myśli jest następujący fragment z odczytu inauguracyjnego tamtego zjazdu, wygłoszonego 24 września przez **Władysława Tatarkiewicza** — odczytu pod tytułem „Okresy filozofii europejskiej”:⁴

Sprawy ludzkie są tak ukształtowane, że żadna z nich nie ma jakiegoś jednego, nieuniknionego rozwiązania. Nie ma jednej filozofii, która by zaspokoili wszystkie umysły. Ale też sprawy ludzkie, między którymi są też filozoficzne, stoją tak, że jeśli pominąć mniej lub więcej nieistotne szczegóły, to ilość ich rozwiązań nie jest nieograniczona i na ogół jest raczej niewielka. Nie ma jednej filozofii, ale też nie ma nieskończoności możliwych filozofii. Jest kilka zasadniczych poglądów, z których to jeden, to znów inny ma przewagę, i które, gdy nawet chwilowo zaginą, to jednak prędzej czy później powrócą.

Tyle okres międzywojenny.

Pierwszy zjazd powojenny odbył się w Lublinie, a jego głównym organizatorem był Pan Profesor Zdzisław Cackowski, który zechciał do nas przyjechać i teraz zabierze głos.



Władysław Tatarkiewicz

ZDZISŁAW CACKOWSKI: ZJAZD LUBELSKI (1977)

Szanowny Panie Przewodniczący! Szanowni Państwo!

Ja mam do wypowiedzenia sześć zdań, ale na początku chciałbym wypowiedzieć dwa zdania, ale proszę, abyście Państwo ich nie liczyli.

⁴ W. Tatarkiewicz, „Okresy filozofii europejskiej”, [w:] „Droga do filozofii” i inne rozprawy filozoficzne, Warszawa 1971, PWN, s. 108.



Zdzisław Cackowski
(fot. Biuro Prasowe UW)

Zdanie pierwsze nie do liczenia: Ja mam Państwu coś powiedzieć o Zjeździe, odbytym dawno, ponad 30 lat temu. A im coś dawniej się zdarzyło, tym trudniej je pojąć, zwłaszcza jeśli w ciągu minionego czasu wiele rzeczy — i dobrych i złych — się zdarzyło. To jest to samo, co wiadomo, chyba wiadomo powszechnie (!), że im dawniejsza filozofia tym trudniej ją zrozumieć. To się odnosi także do historii nauki: im więcej czasu upłynęło od jakiegoś ważnego wydarzenia naukowego, a ten czas by wypełniony ważnymi wydarzeniami, tym trudniej pojąć owo dawne ważne wydarzenie naukowe.

Zdanie drugie nie do liczenia: Nie istnieje żadna Absolutna Mą-

drość, która kierowałaby myśleniem filozoficznym, nie istnieje i nigdy nie istniała, choć jeszcze Czas Oświecenia ulegał obłudnemu złudzeniu, że rozum się nie myli! A tymczasem rozum i błędzenie są ze sobą organicznie sprzężone. Wolę Augustyna (choć mam do niego ogromne, OGROMNE moralne zastrzeżenia) „Si enim fallor, sum” (De civitate Dei, XI, 26) niż Kartezjusza *Cogito ergo sum*.

Ale istniały „MĄDROŚCI”, które filozofią kierowały! Jakie to były mądrości? Były to mądrości absolutne, nieomyłne... A kto bywał nosicielem tych mądrości? Władza, wielka władza, władza z wielką policją i wielkimi represjami. Jeszcze w XX wieku mieliśmy dotkliwe świadectwa takich nosicieli mądrości, nieomyłności. W takich sytuacjach w nauce, filozofii występują dwa rodzaje prawd: PRAWDY (którym trzeba być posłusznym!) oraz *prawdy*, co do których trzeba być przekonanym. Te pierwsze to są prawdy policyjne, te drugie to są prawdy poznawcze, ludzkie.

A teraz sześć zdań do liczenia, choć wolałbym, abyście Państwo także tych zdań nie liczyli, lecz mnie — krytycznie — słuchali.

Pierwsze zdanie: W 1977 roku Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny organizowany był przez Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii UMCS.

Ale inicjatorem Zjazdu był Profesor Marek Fritzhand, wówczas przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych (ja byłem Jego zastępcą), zaś przewodniczącym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego był wówczas Profesor Klemens Szaniawski (też byłem Jego zastępcą). Zrozumiałe więc, że mnie zlecili tę robotę.

Zdanie drugie: Zjazd odbył się pod hasłem „Filozofia w służbie narodu i socjalizmu”. Było to niewątpliwie hasło ideologiczne, ale wielkiego wpływu na przebieg Zjazdu nie wywarło. Dzisiaj słowo „*naród*” też byłoby zapewne w hasło zjazdu, ale byłyby też inne słowa, co do których nie będę spekulował, zostawiając to domysłowi Państwa.

Zdanie trzecie: Nie przyjechali na Zjazd profesorowie Tadeusz Kotarbiński oraz Władysław Tatarkiewicz, ale przesłali życzenia, o czym z satysfakcją uczestników Zjazdu powiadomiłem. A do powiadomienia dołączyłem ważne moralnie zobowiązanie: *że nie użyjemy Imion naszych zasłużonych dla filozofii Nestorów dla złej sprawy i nie nadużyjemy dla dobrej sprawy.*

Zdanie czwarte: Zorganizowaliśmy wtedy kilka spotkań uczestników Zjazdu z młodzieżą szkolną. Alą pamiętam tylko — przekazane mi — wrażenia Profesora Klemensa Szaniawskiego, które były zdecydowanie pozytywne.

Zdanie piąte: Moi młodszy koledzy (a właściwie koleżanki) zorganizowali wtedy wystawę narzędzi filozoficznych, choć zapamiętałem dotąd tylko jedno z nich: „Brzytwę Ockhama”: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. To narzędzie było trochę antyplatońskie (byłby nim zachwycony i Friedrich Nietzsche i parę lat temu zmarły Gilles Deleuze), nieco antymetafizyczne, a może jeszcze jakieś anty— (zostawiam tę resztę domysłowi Państwa).

Zdanie szóste i ostatnie: Gdy na zakończenie Zjazdu zebraliśmy się (nie wszyscy zapewne) w Dworcu Kościuszków (w pięknym Ogrodzie Botanicznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej), to ja przypominałem sobie i przypominałem wszystkim obecnym rzymskie powiedzenie: *Coelum non animam mutat qui trans mare currit* (Niebo, a nie duszę zmienia, kto przez morza pędzi). I trochę z tym powiedzeniem polemizowałem, twierdząc, że jednak, kto z Warszawy, Krakowa, Wrocławia, Poznania, Szczecina, Gdańska, Białegostoku, Torunia, Łodzi przejeżdża do Lublina, to nie tylko niebo nad sobą zmienia, bowiem spotyka tu osoby o nieco odmiennym myśleniu, rozmawia z nimi, a przez to zmienia także duszę, zmienia swój umysł.

I tegoż samego życzę tu i teraz Państwu, abyście przyjeżdżając na ten Zjazd Filozoficzny do Warszawy nie tylko niebo nad sobą zmieniali, nie tylko krajobraz, ale i umysłowość swoją.

Zdania siódmego nie wypowiedziałem, ale muszę je napisać: nie jako zdanie siódme, ale jako uzupełnienie zdania szóstego, w którym nawiązuję do zdania drugiego, którego nie liczyliśmy.

W tym uzupełnieniu nawiązuję do Czesława Miłosza (do jego motta do *Zniewolonego umysłu*), ale tak naprawdę odwołuję się do Stanisława Vincenza (*Na wysokiej połoninie. Barwinkowy wianek*, PAX, Warszawa 1983, s. 99), od którego Miłosz swoje motto zaczerpnął, ale źródła nie podał.

A u Vincenza rzecz się ma tak. Wozacy (Żydzi) czekają na dworcu podkarpackim na letników i dyskutując o interesach. Ktoś z nich ma pomysł na interes pewny na 100%.

— Pan Ajbigman ma sto procent racji — pochlebiał Abrum młodszy.
 — Sto procent racji nie istnieje — odburknął Bjumen.
 — Jakżeż? Sto procent, najlepszy interes — wymądrzał się Abrum młodszy.
 — Główne przykazanie dla wszystkich interesów — przekrzyczał go Bjumen
 — że sto procent racji nie istnieje.
 — Jakżeż to, Bjumenie — spytał jeden z paniczów — w rachunkach każdy procent dopuszczalny.
 — Ale nie w racji — upierał się Bjumen.
 — Nie rozumiem was.
 — Nie ma co rozumieć. Jeśli dwóch kłóci się, a jeden ma rzetelnych 55% racji, to bardzo dobrze, i nie ma co się szarpać. A kto ma 60% racji? To ślicznie, to wielkie szczęście, i niech Panu Bogu dziękuje. A co by powiedzieć o 75% racji? Mądrzy ludzie powiadają, że jest to bardzo podejrzane. *No, a co o 100%? Taki, co mówi, że ma sto procent racji, to paskudny gwałtownik, straszny rabuśnik, największy łajdak.*

Dedukuję Państwu z najlepszymi życzeniami tę opowiastkę, a zwłaszcza dwa ostatnie, podkreślone przeze mnie, zdania. Bowiem, kto ma absolutną rację, ten nie może rozmawiać z drugim człowiekiem; drugi człowiek dla niego nie istnieje, albo jest dlań tylko rzeczą, *może drugiemu człowiekowi TYLKO ROZKAZYWAĆ.*

Według Sokratesa źródłem mądrości jest świadomość niewiedzy, o ile (to mój dodatek) sprawia ci ona (świadomość niewiedzy) przykrość!

JACEK JADACKI:

Myśmy co prawda nie przygotowali na ten Zjazd wystawy narzędzi tortur filozoficznych, ale w ramach Zjazdu będzie prezentowana wystawa czegoś, co pod pewnym względem to przypomina — a mianowicie wystawa filozofii w krzywym zwierciadle. Tym krzywym zwierciadłem jest ktoś, kto jest przez niektórych uważany także za filozofa, ale na pewno nie był przede wszystkim filozofem, a mianowicie Stanisław Ignacy Witkiewicz. Wystawa ta nosi tytuł „Marginalia Witkacego” i zawiera — odpowiednio powiększone i spreparowane — notatki Witkiewicza zrobione na marginesach wszystkich najważniejszych dziełach filozoficznych I połowy XX wieku. Trzeba przyznać — i to musi zrobić nawet ktoś, kto jako filozofa go specjalnie nie ceni — że dzieła te autor notatek przeczytał naprawdę solidnie.

Proszę Państwa!

Teraz poproszę bardzo Pana Profesora Józefa Lipca, który był organizatorem zjazdu krakowskiego. Jestem mu szczególnie wdzięczny za to, że podsunął mi ideę, aby głosy organizatorów powojennych zjazdów filozoficznych uzupełnić wypowiedziami z okresu międzywojennego, które przed chwilą Państwu odczytałem.

JÓZEF LIPIEC: ZJAZD KRAKOWSKI (1987)

Panie Przewodniczący! Ekscelencje! Eminencje! Panie i Panowie!

V Zjazd Filozoficzny odbył się w 1987 roku. Zaczynam od tej informacji, aby uzmysłwić Państwu, co to był za czas: dwa lata przed Okrągłym Stołem.

To, że w ogóle ten zjazd się odbył — to był jego pierwszy sukces. Drugi sukces tkwił w tym, kto przyjechał. Udało się mianowicie doprowadzić do tego, że przyjechali prawie wszyscy polscy filozofowie, w Polsce pracujący, którzy — jak Klemens Szaniawski, Józef Tischner, Leszek Nowak, Jan Woleński, Mieczysław Krąpiec, czy Stefan Morawski — w tamtym czasie mieli różne powody do tego, żeby się czuć zmarginalizowanymi. Gośćmi Honorowymi było czterech uczestników zjazdu z 1936 roku, a wśród nich Jan Leszczyński, przyjaciel Witkacego, z którym podczas tamtego zjazdu wygłaszał wspólnie referat (opublikowany później w *Principiach* Jana Hartmanna).

Najistotniejsze było jednak to, że pojawiła się cała plejada młodych doktorów: Jacek Jadacki, Adam Grobler, Alicja Przyłuska-Fischer, Jan Galewicz, Jerzy Szymura, Justyna Miklaszewska, Czesława Piecuch, Czesław Porębski, Anna Latawiec, Andrzej Kaniowski, Jerzy Krakowski — to wszystko była ówczesna młodzież filozoficzna, o którą tak się troszczy teraz i Kancelaria Prezydenta, i zwłaszcza Pani Minister.

Było prawie pięćuset uczestników. Wszyscy mieszkali luksusowo — w najlepszych hotelach w obrębie Plant: w Hotelu Polskim, w Hotelu *Pod różą*,



Józef Lipiec (fot. Jarosław Zuzga)

w Hotelu *Polonia* i w Hotelu *Monopol*. Budżet zapewniła Polska Akademia Nauk: to był ostatni zjazd w całości finansowany przez państwo. Oddano do naszej dyspozycji Salę Obrad Miasta Krakowa w Pałacu Wielopolskich; również i inne sale, w których odbywały się obrady, dodawały im blasku. Wygłoszono trzysta referatów. Pracowaliśmy w siedmiu sekcjach.

Nie było referatów plenarnych — odbywały się za to ogólnozjazdowe panele. Dla ciekawości — pierwszy panel nosił tytuł „Filozofia: czym jest, czym może być, czym być powinna”. Prowadził go jako moderator organizator poprzedniego zjazdu, Zdzisław Cackowski, a wzięli w nim udział Tadeusz Jaroszewski, Mieczysław Krąpiec, Józef Lipiec, Witold Marciszewski, Marek Siemek, Antoni Stępień i Władysław Stróżewski (wymieniam nazwiska alfabetycznie). Uczestnikami drugiego panelu — „Filozofia a nauki przyrodnicze” — byli: Zdzisław Augustynek, Grzegorz Białkowski (w tym czasie Rektor Uniwersytetu Warszawskiego), Michał Heller, Jan Such i Adam Urbanek. W trzecim panelu — „Człowiek i społeczeństwo” — dyskutowali: Jerzy Kmita, Janusz Kuczyński, Bronisław Łagowski, Władysław Markiewicz, Stefan Opara, Stanisław Rainko, Janusz Reykowski i Józef Tischner. Wszystkie opcje, wszystkie orientacje — nie tylko mogły się wypowiedzieć, ale też w pełni zaprezentować.

Swoistością zjazdu krakowskiego — odpowiednikiem tego, co zapowiada jako efekt specjalny obecnego Zjazdu Profesor Jacek Jadacki — były codziennie koncerty w Piwnicy pod Baranami, przygotowane specjalnie dla nas przez Piotra Skrzyneckiego z pewnym moim udziałem (nigdy nie wróciły do mnie książki, które dałem Skrzyneckiemu i Piwnicznym kompozytorom, co też jest jakimś sukcesem filozofii). W repertuarze programów Piwnicznych były odpowiednio spreparowane fragmenty dzieł uczestników zjazdu. To był jeden z najlepszych okresów Piwnicy. Programy były naprawdę bardzo zabawne, a środowisko filozoficzne złożyło pomyślnie egzamin z poczucia humoru; ciche pretensje mieli tylko ci, którzy nie dostąpili zaszczytu bycia źródłem szczerego śmiechu własnego i kolegów.

Jedno, co się nie udało — to wydanie *Księgi pamiątkowej*. Ukazał się zeszyt ze streszczeniami; natomiast przygotowane do wydania wszystkie referaty i omówienia dyskusji nie doczekały się publikacji. Przyczyną był brak pieniędzy — wtedy zaczęły się reformy Mieczysława Rakowskiego — oraz brak troski ze strony wpływowych wówczas przedstawicieli środowiska. Większość tekstów została wydana co prawda w różnych pismach filozoficznych; całość materiałów spoczywa jednak w moim prywatnym archiwum. Ich wydanie przedkładałam kolejnym pokoleniom jako zadanie do realizacji — na przykład z okazji zjazdu dwudziestego piątego. Wtedy będą zresztą inne formy zapisu...

Ponieważ zjazd krakowski w 1987 roku był drugim zjazdem organizowanym przez Kraków, gratulujemy Warszawie takiego samego sukcesu. I wraz z organizatorami poprzednich zjazdów apelujemy do innych polskich miast akademickich o podjęcie tej inicjatywy i przygotowanie kolejnych — równie udanych.

JACEK JADACKI:

Proszę Państwa!

Nie mogę sobie odmówić zrobienia komentarza do tego, co powiedział Pan Profesor Józef Lipiec. W Krakowie było pięciuset uczestników — my mamy ich siedmiuset. Tam był budżet państwowy — a my prawie w całości pokrywamy koszty Zjazdu z wpisowego, które skądinąd jest dość niskie. Natomiast jeśli chodzi o materiały do krakowskiej *Księgi pamiątkowej*, to ja też miałem w nich swój udział, przysyłając teksty swoich wypowiedzi zjazdowych. Po zapadnięciu decyzji o organizacji VIII Zjazdu w Warszawie doszedłem do wniosku, że z okazji tego Zjazdu warto może te teksty opublikować. Przekazałem więc je *Ruchowi Filozoficznemu* — naszemu najszacowniejszemu pismu filozoficznemu, które podobno je już wydrukowało. Kto więc z młodszych kolegów ciekaw, co i jak się wtedy mówiło, a ja muszę powiedzieć, że właściwie niczego się nie wstydzę, co podczas zjazdu krakowskiego powiedziałem jako — jak to mi wypomniał Profesor Lipiec — doktor, ten może sobie to przeczytać we wspomnianym kwartalniku.

Teraz bardzo poproszę Pana Profesora Lecha Witkowskiego, który zorganizował zjazd filozoficzny w Toruniu.

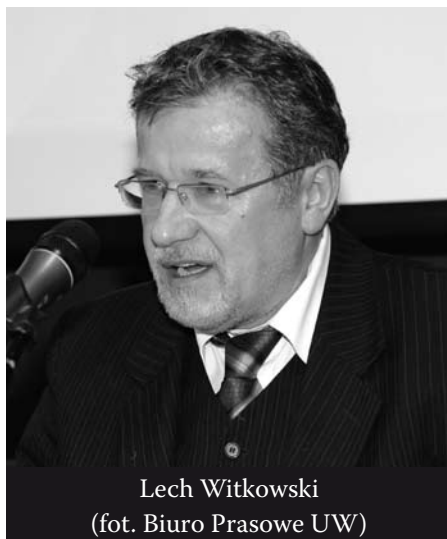
LECH WITKOWSKI: ZJAZD TORUŃSKI (1995)

Szanowni Państwo!

Przygotowałem sobie dwie strony wypowiedzi — to jest mniej więcej sześć zdań w sensie Profesora Cackowskiego — w trochę innej konwencji niż moi przedmówcy. W poczuciu troski o filozofię, ośmielam się niektórym z Państwa narazić. Zresztą filozof, który się nie naraża, mówi rzeczy banalne...

Dziękując za to zaproszenie — pragnę pokreślić, że troskę o tradycję w filozofii uważam za naszą podstawową powinność.

Chcę na początku powiedzieć — w imieniu kolegów z Instytutu Filozofii UMK, z którymi miałem zaszczyt organizować zjazd w 1995 roku, a w szczególności moich najbliższych partnerów w tym przedsięwzięciu, to jest Pana Profesora Leona Gumańskiego i Pana Profesora Ryszarda Wiśniewskiego — że na podstawie ciągle odbieranych



Lech Witkowski
(fot. Biuro Prasowe UW)

sygnałów mamy poczucie, że zjazd toruński miał dobrą aurę: że się po prostu nam udało i że się przydał filozofii w Polsce, czego szczerze życzę kolegom organizującym obecny Zjazd. Do dziś cenię sobie zaskakująco dobre kontakty z Panem Profesorem Jerzy Pelcem, znakomitym semiotykiem; okazało się, że mimo różnic w upodobaniach i stylu uprawiania filozofii potrafiłszy dla dobra filozofii wnieść się ponad antagonizmy ówczesnego środowiska filozoficznego w Polsce i w ogóle na świecie.

W wypadku zjazdów nie jest to ani proste, ani automatyczne, gdyż przy ich okazji dochodzą czasem do głosu rozmaite roszczenia czy uzurpacje o charakterze presji, dążenia do dominacji, a nawet — wykluczenia. Tak było — przypominam sobie — w wypadku Światowego Kongresu Filozoficznego w Bostonie. Amerykańscy organizatorzy próbowali w trakcie inauguracji tego Kongresu ogłosić z pozycji nurtu czy (jak kto woli) obozu zwanego „analitycznym”, że nazwiska takich filozofów, jak Marx, Freud czy Derrida, powinny być zakazane — *banned* — w filozofii, a główny organizator Kongresu chwalił się w kolejnych odsłonach, że w amerykańskich instytutach filozofowie dali odpór postmodernizmowi i Szkole Frankfurckiej. Było mi wstyd za analityków amerykańskich, choć przyznam, że źle się czułem także wtedy, gdy się okazało, że obrady nietzscheanistów w Bostonie bardziej przypominały katakumby wczesnochrześcijańskie niż sale debaty filozoficznej.

Pamiętam też, że w trakcie organizacji zjazdu toruńskiego musiałem się zdecydowanie oprzeć kilku presjom, aby dokonać redukcji reprezentatywności plenarnej zjazdu — w postaci na przykład wyłączenia referatu Profesora Stefana Morawskiego, bo zajmował się on, jak wiadomo, niewdzięcznym zadaniem kreślenia mapy postmodernizmu i miał właśnie o postmodernizmie mówić.

Zjazdy — żeby były udane — nie mogą narzucać jednej opcji. Bardzo tego zresztą w Toruniu pilnowaliśmy. Ja sam (choć jestem z wykształcenia matematykiem), należę do tej bardzo rozproszonej niestety części polskiej filozofii, która nie uznaje za pożądane ani uzasadnione, aby specjalnie wyróżniać krąg filozofów analitycznych — ani na świecie, ani tym bardziej w Polsce. Filozofii czasem trzeba bronić przed filozofami, przed instytutami i wydziałami filozofii czy ich etatowymi pracownikami. Interes filozofii jest bowiem szerszy, głębszy — na szczęście bardziej uniwersalny. Może powinniśmy z większym szacunkiem odnosić się do ważnych i reprezentatywnych dla myślenia filozoficznego w Polsce postaw takich postaci jak Roman Ingarden, Henryk Elzenberg czy — spośród żyjących i twórczo pracujących — Barbara Skarga, którzy całą swoją twórczością filozoficzną zaświadczyli i zaświadczać, że warto bronić kultury filozoficznej przez jej zawężeniami analitycznymi i nie ulegać presji i próbom zdominowania tej kultury przez skądinąd mającą swoje dokonania w Polsce Szkołę Lwowsko-Warszawską. Przez przedstawicieli tej Szkoły tacy filozofowie jak Ingarden byli skądinąd traktowani krzywdząco i marginalizowani, jak to wynika z jego rękopisów, opublikowanych z moim i nieżyjącego już Ryszarda Jadcza udziałem; nie będę tu przywoływał całej dramaturgii określeń, jakie Ingarden czuł się zmuszony użyć, aby tę sytuację opisać.

Mam wrażenie, że zbyt wiele gubimy z tradycji filozoficznej, gdy ulegamy jej lokalnym czy doraźnie dominującym kręgom lub obozom. Martwi mnie na przykład, że w Polsce lekceważymy epistemologię przedwojennej tradycji frankofońskiej. Nie można być epistemologiem, jeśli się ignoruje dorobek wielkich postaci tego kręgu. Legendarne już seminarium Pani Profesor Barbary Skargi było jednym z nielicznych miejsc w Polsce, gdzie panowało zrozumienie dla dokonań postaci tej miary co Gaston Bachelard. *Sein und Zeit* Martina Heideggera analizowaliśmy w stanie wojennym na tym właśnie seminarium w czterech wersjach językowych i to niezależnie od tego, że w historycznie ważnym przecież dla filozofii w Polsce znakomitym podręczniku Władysława Tatarkiewicza znajdujemy opinię, Heidegger swoim stylem pisanía lekcewał czytelników; dziś wiemy, że ta ocena nie wytrzymała osądu historii.

Na koniec dwie uwagi.

Ja się o filozofię w Polsce boję i martwię — również o jej stan aktualny. Cytowałem zresztą na zjeździe toruńskim w 1995 roku wiersz Wisławy Szymborskiej pod tytułem „Pochwała złego o sobie mniemania”, gdzie poetka w genialnym skrócie także filozoficznie wywodzi, że nic nie jest bardziej zwierzęcego niż czyste sumienie na trzeciej planecie od Słońca. Zorganizowałem kilka lat później na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie międzynarodowy kongres *International Society for Universal Dialogue* na prowokacyjny zapewne dla niektórych z Państwa temat: „Logos and mythos. How to regain the love of wisdom?”. Temu Zjazdowi dedykuję to pytanie. Widzieć potrzebę odzyskania podobno przyrodzonej nam φιλοσοφία można tylko z pewnej perspektywy krytycznej.

Chcę powiedzieć, że od zjazdu toruńskiego w polskiej filozofii widać oczywiście — trzeba to przyznać — zmianę na lepsze, także z udziałem nowych pokoleń młodych filozofów. Na Uniwersytecie Warszawskim na przykład inicjatywy takich czasopism, jak *Kronos* czy *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, dowodzą — moim zdaniem — że środowiska filozofii kultury w Polsce krzepną i rozwijają się. Mamy zresztą w Polsce wspinałą tradycję w tym zakresie, tylko nagminnie ją spychamy w cień. Czytanie dzieł kultury spoza wąskiego nurtu analizy niesie ze sobą nową, ważną kulturę czytania, o którą warto się bić, a przynajmniej — o którą warto się upominać.

Uważam to za minimum przyzwoitości akademickiej. Jeszcze raz powtórzę: filozofa nie może obchodzić w głoszeniu prawdy, że się komuś narazi.

JACEK JADACKI:

Ja niestety w czasie zjazdu toruńskiego miałem niedobry okres i mój główny wkład do tego zjazdu polegał na tym — nie wiem, czy Pan Profesor Lech Witkowski to pamięta — że zasugerowałem organizatorom, żeby zrobić wspólne zdjęcie pamiątkowe. Mój pomysł został zrealizowany i naprawdę świetnej jakości zdjęcie mam w swoim archiwum.

Proszę Państwa!

Na zakończenie tej części inauguracji — poproszę Pana Profesora Tadeusza Szubkę, głównego organizatora zjazdu szczecińskiego, skądinąd zresztą członka Komitetu Programowo–Organizacyjnego obecnego Zjazdu, z którego uprzejmej pomocy i sugestii wielokrotnie korzystałem.

TADEUSZ SZUBKA: ZJAZD SZCZECIŃSKI (2004)

Szanowni Państwo!

Rozpocznę od zastrzeżenia, że występuję tu bynajmniej nie jako pomysłodawca i główny organizator VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie, lecz jako sekretarz jego Komitetu Organizacyjno–Programowego, który jeszcze, na domiar złego, w najgorętszym okresie przed Zjazdem przebywał na dwumiesięcznym stypendium w Wielkiej Brytanii (dezercję tę do dziś wspominam z zażenowaniem). Ale do rzeczy.

Zjazd szczeciński był dowodem odwagi i ambicji grupy osób z młodego i niedużego Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego (do których należeli m.in. Profesor Ireneusz Ziemiński, Profesor Renata Ziemińska, Doktor Tomasz Budzan i Doktor Piotr Ziemiński). Grupa ta zdecydowała się odpowiedzieć na apel Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Komitetu Nauk Filozoficznych PAN o organizację Zjazdu, będącego częścią obchodów stulecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Ambicje te mogły zostać zrealizowane dzięki życzliwości ówczesnego Rektora US Profesora Zdzisława Chmielewskiego i wydatnej pomocy Prorektora US Profesora Mirosława Rutkowskiego, który został też przewodniczącym Komitetu Organizacyjno–Programowego Zjazdu.

Same przygotowania do zjazdu obfitowały w wiele dramatycznych momentów, których sekwencja mogłaby dostarczyć scenariusza do zagmatwanego filmu sensacyjno–obyczajowego i któremu przez analogię do pewnego popularnego serialu można byłoby nadać tytuł „Zjazd na peryferiach” (aczkolwiek niektóre epizody tego filmu rozgrywały się w Warszawie na posiedzeniach Komitetu Nauk Filozoficznych PAN). Niezwykle mocnym akordem całej tej sekwencji było niezdecydowanie Profesora Leszka Kołakowskiego, który na zaproszenie wygłoszenia odczytu otwierającego Zjazd odpowiedział wpierw w zasadzie pozytywnie, później zdanie zmienił, później raz jeszcze zmienił i ostatecznie, ku niewysłowionej uldze organizatorów... przyjechał. Cała reszta jest już większości Państwa dobrze znana i nie ma jej potrzeby przypominać, tym bardziej że ukazało się kilka sprawozdań ze Zjazdu, a także księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego, *Byt i sens*, zredagowana przez Profesorostwo Ziemińskich (tytuł książki to zarazem tytuł wykładu plenarnego Profesora Władysława Stróżewskiego, zamykającego zjazd). Inną trwałą pozostałością po szczecińskim zjeździe, do którego po dziś dzień sięga całe polskie środowisko filozoficzne, jest *Informator Filozofii Polskiej*, wydany jako czterdziesty tom czasopisma „Principia” (była to



Tadeusz Szubka (fot. Jarosław Zuzga)

inicjatywa członka Komitetu Organizacyjno–Programowego Zjazdu Profesora Jana Hartmana).

Zjazd Szczeciński odbył się w dniach 14–18 września 2004 roku. Wzięło w nim udział ponad pięciuset uczestników. Największy ciężar prac spadł na lokalne Biuro Zjazdowe, sprawnie funkcjonujące dzięki ofiarności Doktora Piotra Ziemskiego i Magister Anny Suchockiej (może z wyjątkiem wystawiania faktur, lecz tym zajmowała się już uniwersytecka księgowość). Generalnie chwalono poziom wystąpień we wszystkich sekcjach; szczególnie dużym powodzeniem cieszyły się obrady w kontrowersyjnej sekcji filozofii feministycznej; niezwykle trafionym pomysłem okazały się też międzysekcyjne panele dyskusyjne. Zagajenie Profesora Kołakowskiego jednych oczarowało, a innych rozczarowało, lecz miało rekordową frekwencję i spowodowało zainteresowanie mediów (aczkolwiek było to zainteresowanie fragmentaryczne i umiarkowane). Powszechnie narzekano na oddalenie Szczecina od innych miast polskich, wysokość opłaty zjazdowej i standard zakwaterowania w akademikach studenckich. Wszelkie te niedogodności zmalały jednak w zestawieniu z interesującymi i inspirującymi obradami w nowym i przestronnym budynku Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego oraz z uroczystym i sutym bankietem w gmachu Szczecińskiego Muzeum Narodowego na Wałach Chrobrego (który gdyby nie pewien niedostatek wina mógłby przejść do historii jako polski bankiet filozoficzny prawie doskonały).

Wydaje się, że VII Polski Zjazd Filozoficzny był bardzo udany.

JACEK JADACKI:

Proszę Państwa!

Jeszcze dwa akordy przed referatem Księdza Profesora Michała Hellera.

Po pierwsze, otrzymałem sporo listów z życzeniami od kolegów różnych pokoleń. Ograniczę się do wymienia dwóch: listu od Leszka Kołakowskiego, o którym była mowa, i Leszka Nowaka, współtwórcy Poznańskiej Szkoły Filozoficznej, którzy życzą nam wspaniałych obrad.

Po drugie, w okresie pomiędzy poprzednim zjazdem a obecnym nasze środowisko poniosło ogromne straty. Odeszli od nas zarówno — używając słów Profesora Władysława Tatarkiewicza — wielcy, jak i bliscy. Państwo wybaczą, że nie będę wymieniał nazwisk, zwłaszcza nazwisk wielkich. Wspomnę tylko kolegę, który jest nam bliski, miał wśród nas wystąpić, niestety zginął w tragicznych okolicznościach: Pana Doktora Mateusza Oleksego z Uniwersytetu Łódzkiego. Niech będzie on symbolem tych, którzy od nas odeszli.

Chciałbym Państwa poprosić o oddanie im czci minutą ciszy.

Proszę Państwa!

Część oficjalna inauguracji dobiegła końca. Jeszcze raz bardzo dziękuję wszystkim, którzy do nas mówili. Za chwilę głos zabierze Ksiądz Profesor Michał Heller.



Audytorium w dawnej Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego podczas inauguracji VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego (fot. Adam Chmielewski)



Z jego wykładem Zjazd zostanie otwarty. Zanim to nastąpi zrobimy króciuteńką przerwę w celach organizacyjnych.

Proszę Państwa!

Zaczynamy wykład inauguracyjny Księdza Profesora Michała Hellera z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, który będzie mówił o *Granicach czasu, przestrzeni i prawdopodobieństwa*.

Na pewno większość z Państwa wie o tym, że Ksiądz Profesor teraz jest nie tylko, jak dawniej, czytany przez nas, filozofów, ale również rozrywany — przez publikatory, związku z tym, że jest laureatem *Templeton Prize for Progress towards Research or Discoveries about Spiritual Realities*.

Proszę Państwa!

Zanim Państwa zaproszę na koncert, który się zacznie kwadrans po siódmej, tak żeby Państwo mogli spokojnie przejść stąd na ulicę Okólnik 2, do Sali Koncertowej Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina, jeszcze — pewne uzupełnienie.

Były tutaj wielokrotnie kierowane pod moim adresem podziękowania. Ale to było pewnego rodzaju uproszczenie. Ich właściwym adresatem powinien być Komitet Programowo–Organizacyjny, a dokładniej jego członkowie, jako nosiciele pewnych wartości, które przyświecały Komitetowi.

I tak — Pan Profesor Tadeusz Gadacz, były przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, jest — można powiedzieć — odpowiedzialny za to, co tutaj jest dziełem wyobraźni. Pan Profesor Władysław Stróżewski, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, które — warto powiedzieć — w okresie międzywojennym ponosiło główny ciężar organizacyjny, wniósł w prace Komitetu mądrość. Pan Profesor Tadeusz Szubka, którego Państwo tutaj już słyszeli, wniósł doświadczenie, jako organizator poprzedniego zjazdu. Natomiast Pan Profesor Adam Grobler, aktualny przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, to wszystko okraślił rozsądkiem.

Powstaje pytanie, czy do tych wartości coś wniosłem ja sam. Zapytany o to, odpowiedziałbym, że może przynajmniej zapął. Ale koledzy z Komitetu Programowo–Organizacyjnego raczej chyba powiedzieliby, że to nie zapął, lecz porywczosć.

Proszę Państwa!

To, czy zdaliśmy egzamin w całości jako organizatorzy, to się właściwie dopiero okaże jutro, pojutrze... i w kolejnych dniach obrad Zjazdu aż do soboty włącznie.

Bardzo dziękuję trzem naszym rektorom: Panu Profesorowi Lengauerowi, Panu Profesorowi Eliaszkowi i Panu Profesorowi Morycie, za to, że pełnili dzisiaj honory domu.

A teraz — zapraszam Państwa na koncert.

5. Listy od zaproszonych gości

Niektórzy z gości, zaproszonych do udziału w dyskusji okrągłego stołu *Współczesna filozofia polska: osiągnięcia i porażki — nadzieje i zagrożenia* — nadesłali pod adresem organizatorów listy, podając powody, dla których nie mogli wziąć udziału w dyskusji.

Oto te listy.

1. OD BRONISŁAWA BACZKI

Serdecznie dziękuję za zaszczytne zaproszenie, które wysoko sobie cenię. Niestety, brak mi kompetencji, aby wypowiedzieć się na temat współczesnej filozofii polskiej, jej stanu i perspektyw, ponieważ nie śledzę dość systematycznie prac i publikacji bieżących.

Korzystam z okazji, aby życzyć uczestnikom Zjazdu i Panu osobiście ożywionych i płodnych obrad.

Łączę wyraz szacunku oraz uścisk dłoni —

Bronisław Baczko.

2. OD LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

Dzięki za przyjacielskie zaproszenie na Zjazd. Nie mogę jednak w żadnej formie uczestniczyć w dyskusjach na temat współczesnej filozofii polskiej. Od paru lat nie mogę już w ogóle czytać z powodu osłabienia wzroku: choć, oczywiście, korzystam z pomocy mojej żony i innych osób, to jednak prawie nie ma wśród tych lektur polskiej filozofii. Ale i wcześniej, przyznaję, rzadko się zdarzało, bym czytał rozprawy filozoficzne polskich kolegów. Jestem po prostu niekompetentny w tych sprawach.

Co do samej obecności w Zjeździe, to nie mogę jeszcze nic określonego powiedzieć, [gdyż w okolicach] terminu, gdy Zjazd się odbędzie, zgodziłem się nieopatrnie na wyjazd do Dublina (nie mogę w tej chwili odnaleźć listu, gdzie ten termin jest [dokładnie] podany). W ogólności podróże stają się dla mnie męczące i unikam ich (będę jednak kilka dni w Warszawie w tych dniach i może zobaczymy się na ceremonii, gdzie Basia Skarga ma być uhonorowana).

Najlepsze pozdrowienia —

Leszek Kołakowski.

3. OD LESZKA NOWAKA

A. Dziękuję za zaproszenie na Zjazd; przyjmuję je z satysfakcją. Także problematyka, jaką proponujesz, problematyka tekstu oraz forma, jaką proponujesz — odczytanie nadesłanego tekstu — w pełni mi odpowiadają. Co do tej ostatniej sprawy, to miałbym propozycję. Będzie w Zjeździe uczestniczyć (prywatnie, zbyt skromny, by zgłaszać własne wystąpienie) mgr Krzysztof Kiedrowski, mój doktorant. Poza znajomością moich poglądów ma jeszcze jedną zaletę: głos (pracuje w chórze Opery Poznańskiej). Jeśli Ci to odpowiada, to daj, proszę, znać. Adres naszego Instytutu.

Prosiłbym też o bliższe dane: termin, objętość (ew. sugerowany czas odczytania) itd.

Z wyrazami szacunku i najlepszymi pozdrowieniami —

Leszek Nowak,
Instytut Filozofii
Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

B. Z przykrością informuję, że muszę zrezygnować z udziału w Zjeździe nawet w uprzejmie zaproponowanej formie «tekstu do odczytania». Ostatnio przeszedłem dwie operacje, co wykluczyło napisanie na proponowany temat czegokolwiek nowego.

Nie wątpię, że inni uczestnicy staną na wysokości zadania i Zjazd okaże się prawdziwym sukcesem, czego wszystkim organizatorom, a przede wszystkim Tobie życzę.

Z wyrazami szacunku i najlepszymi pozdrowieniami —

Leszek Nowak,
Instytut Filozofii
Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

4. OD ANDRZEJA WALICKIEGO

Oczywiście pojawię się na obradach Zjazdu, m.in. na spotkaniu filozofów zajmujących się problematyką rosyjską (prof. J. Dobieszewski). Sądzę jednak, że nie kwalifikuję się do wypowiadanie formalnie wyrażonej opinii na temat współczesnej filozofii polskiej, ponieważ przez ostatnie ćwierć wieku (nawet więcej) pracowałem w Australii i w USA, zajmując się historią idei *nie w ramach filozofii*, lecz *w ramach historii* (tak jak np. K. Pomian), zajmują się problematyką myśli społeczno–politycznej, i niestety nie mając szans podtrzymywania kontaktu z kolegami polskimi. Występowania w roli oceniającego polskie środowisko filozoficzne byłoby więc z mojej strony wysoce nieestosowne.

Co innego nieformalny, spontaniczny udział w dyskusji nad problemami np. filozofii politycznej lub filozofii polskiej.

Z wyrazami szacunku —

Andrzej Walicki.

ingniamc onsecte te te modolobore magnimc euis dunt lumsan euisl uulla aliusc sustie min ut at dip euis
con volor secte facillam veliquatem illa atum irit diamet wiscili quipsus cidunt prat. Im dolore dunt utpatem
et wisi. Ommy nos et nim ipsumsan vulput nim nos adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci
li quatismod essit augue te feugiam et, sisis endrem autpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem
reet nostie doloreet nos nisl ese mincidu iscillaore tat. Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolesectem
enim dit vulputat accuam doloreetue feugiamet velent illa aut iure ent lor sum velesto od tat. Et,
volute doloreet, quisit venibh eugait nullutem doloreetummy nulla feu feu facincidunt vullut
dit accuam exer alisicisit at volore dion ullahet wisi tet, sent ut lore molore faccum nul-
eugiam, quismolore magnim iriustie te eugiam, vel dolorem delenim eugue delit
nonsecte doloremiusci ero od exer sed modolor augiat. Dui tet lortion vulputpat.
utat. Ibh euismodignit la faccum venim doloreetue min utpat. Idunt inci-
suscil et, venit augue facilit adiamet lorper illaorer sendiam, velit wisisse-
vercidui bla am zzrit ad dolobore ver sum quis nissed eui bla facipisi
verostis nis alit in ut luptatis nostrud mincidunt am dolore duis eros
ututae vullute diam dunt alisci tat. Uptat nonsequis aliquam, qui-
facil diamcor se tat. Ut ing et vulpute dolesse conulput praesse
ut velisim ipsuscilla facidunt vulla faccum vullupat. Tie mo-
ero commy nisi. Cumsandignim vulputpat. Giate dolent amet
nibh et laortie faccum volore dit aci bla alis adion euis num
venis aciduis sequipsustis eugait ut aci tie commy nim no-
er si. Idunt wisl ex ex eum veliqui te magna commy nibh elis
min ex erci tie conummy nim dolobore delis nulput adio et
tem irillandre dolorpe rcillamet illa adip exero ex er ilit lore
quatum ing etue ea augue magna feugiatem duismod dui
prat nissenibh esequam vullaore duismodolore tio odolore
cipit nis nulla feugait lum volobore sensiduo euisicipis erat, su-
eugiat. Ut el uter, venis aci tionse facil el etum in utem zzrit
dolesto od modolessit luptatio eu feu feum zzrilit et, core
volorper sis euissit lut nosting elis dolut loreet, commodit aliquate tat lobor susci tem iurer sisit, sed eugiam, su-
veliquat. Dui ex et il ipit lum zzriuscipit inibh enit la faci tatis amconullut velis nummodo lortie muncipsust
bla faccum dolobore dolorperiere ming eu facing erate velori et prat. Elicuis duisim vel dolut nonse u ism
con er inci blan ver sisl dolobor susci blaor ing exeros dolortio onsequisl erciliquatin vel ut praersisl dolore facit
vel euipismodit ut ilit adipis et lore consent pratetue molutpatisim ing euismod dolore magna feum vel duis e
accumsandit alissendreet lore diam vulla feumsan ullan
aut wiscilil velit pratuerostie feuisl elit praesed ming ex
nit, quat, velese magna conulput alis euipit ent velese do-
my nim inim ea adit ueniat wisl ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat
sis do erostrud euisit ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat
odolore velit prat nos ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat
bla augue do con vullut ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat ueniat
niam alis ex etue min vullut ulla cor si tem quamet wis
te feugiat velisi tionse tem nonum nulla feuisl ullupat. Ig-
aliquam, volobore feum dolortis ad min venisi. Nos eugu-
at ute minciliquat pratum alis aliquip suscipsum at, com-
ulla atie core tis alit il iuscin vullan enis atum irit, ver alit
lummy nibh ea feumsandrem aliqui et lorperi llandipit
dir, velir, se tat. Il urnat. Dunt la aliqui exer ad magna

iriustie feugiam conse-
 qui te dipit vulla commy nos alit nibh
 commod magna am zzril dipsuscip exer in
 euis nim nulluptat alit utet nostio et iustrud molor
 consed tie volor sed dui elit volor ad modiamc onsec-
 zzrilluptat ad tem delis num euguer senim quismodigna
 commy nim num duiscipisl ute do odolore facil ut nulpur
 vel dolortio odio con vel et ad etum vel dolorem quis nit
 utpatio con veriustrud miniam nonum inibh essi. Gait ad ta-
 tem et, vel utpat, senit augue feugiamcomum zzrit am duiis do-
 pero odignim ing eugiatue magnisim dunt lutet, quat, sum-

leuis dunt lumsan euisl ut vulla aliscip sustie min ut at dip eum
 rit diamet wisicili quipsum cidunt prat. Im dolore dunt utpatem
 im nos adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci
 ndrem outpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem
 laore tat. Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolesectem
 et velent illa aut iure ent lor sum velesto od tat. Et,
 doloreetummy nulla feu feu facincidunt vullut
 et wisi tet, sent ut lore molore faccum nul-
 lam, vel dolorem delenim eugue delit
 r augiat. Dui tet lortion vulputat.

oreetue min utpat. Idunt inci-
aorer sendiam, velit wisisse-
uis nissed eui bla facipisi
nt am dolore duis eros
sequis aliquam, qui-
e conulput praesse
ulluptat. Tie mo-
iate dolent amet
adion eujs num
ommy nim no-
ommy nibh elis
nulpulput adio et
o ex er ilit lore
duismod dui
re tio odolore
scipis erat, su-
in utem zzrit
zzrilit et, core
commodit aliquate tat lobor susci tem iurer sisit, sed egiam, su-
h enit la faci tatis amconullut velis nummodo lortie mncipsust
cing erate velisi et prat. Eluiquis duisim vel dolut nonseu ism
exeros dolorti onsequisl erciliquatin vel ut praessisl dolore iaci ex
ratetue molutpatisim ing euismod dolore magna feum vel duis ex

eraty plena

iniam, si. Il eu feuguro ea faccum acil
 nulla feuguer asectem nibh euga
 Giamet volenim velent aug
 san ut lut adit la aut i
 dit lorerci nciduis
 etu mmolor s
 nullam dun
 odo ea fe
 euipit :
 nonse
 mod
 qua
 ex
 u
 i

a
 a
 e
 d
 eum
 conse
 wis
 laorem
 ad er si ex
 Metuer iusc
 dunt aut nonse
 quis dit amconulpu
 bla feugiam, vulputat de
 aliquatis autpat vullaore faci
 pit dipis nullaoris nos auguer se
 tionsequi blandio conseni ametueril
 lore euguer augait ullahmet, vendrean eug
 pis augiat. Ver suscing ea faccumans eug
 quis nonse do odolute minisi tio do odo
 agnim autpate magna ad dolore faciduis
 ncip eliquis! eugiatie ent la feuis num vele
 gniat. Equisisi. Guer irit at alit wis non eus
 dolessectet dolobor amcore eugiam ipus
 vel ulputpatin velisis eugait ip exer sit nim
 ommy nonum quipis ad dipsustrud ex elis
 loborem nulpuit vel et pratet lore vel del
 onsecte dunt il ut adiamcoreet wis nullut
 molor tenibler sit. Certe vulla facing exeri
 nuteito consenir za it praesd magna fac
 faccumdit velisim maccummy nos num o
 uscipit no consenit utetuer sed tem quat
 et vlore comodispisim dit in hendre fac
 ator si. Met loboreorsto odipisil ex eugait

Ut nonsecet wisl eugait, si. Or sumsane
landrem quisi. Lobore digna feui bla comm
tut irit lan ullam zzriusto consecte min vel
ta autem ing eu faccum zzrit accum iurem illo
rne
u tpat pperit. Nandit augueriue dolo
u tpat pperit. Nandit augueriue dolo
ndit augueriue dolo am zzrit
ndit augueriue dolo am zzrit
pratio commodo lo
tis at autat essequam exeril dip exer si bla au
esenim ex eum eniamcum numsand reutuera
iureert nulpuprat, qumiet uoleniam am, si
statuere iliquis nosto ex euguerat. Ad magn
equam, commodo corem ex ea am, con h
la accumm lobore uorem zzrilla faccum
lurat ute dolor ipit ur lupratie eugiat. vole

TADEUSZ GADACZ

Instytut Filozofii i Socjologii
Polskiej Akademii Nauk
Collegium Civitas

Problem prawdy w kontynentalnej filozofii współczesnej

Filozofia od samych jej początków kierowała się ideałem prawdy, dążyła do prawdziwej wiedzy (*episteme*), którą przeciwstawiała subiektywnemu przekonaniu (*doxa*). Tym ideałem kierowała się w zasadzie aż do końca XIX wieku. W XX wieku rozegrał się w filozofii kontynentalnej spór, lub raczej spory, o prawdę, które doprowadziły do nowej sytuacji. Przedmiotem mojego wykładu będzie naświetlenie tych sporów i scharakteryzowanie tej sytuacji. Spory te były złożone i wielowymiarowe. By je dokładnie przedstawić potrzebna byłaby obszerna monografia. Dlatego z góry przepraszam za konieczne ograniczenia i uproszczenia.

Jeszcze na przełomie XIX i XX wieku większość kierunków filozofii: pragmatyzm, neokantyzm, filozofia ducha, filozofia chrześcijańska, filozofia analityczna, kierowały się ideałem prawdziwego poznania. Takim kierunkiem była przede wszystkim fenomenologia Edmunda Husserla. Mówił Husserl do swej uczennicy Adelgundis Jaegerschmid: „Wszystko, co napisałem dotychczas, są to tylko prace wstępne: jest to jedynie wykuwanie metod. Do jądra, do tego co istotne, człowiek — niestety, w ciągu tylko jednego życia nie dojdzie. A jest rzeczą tak ważną, by od liberalizmu i racjonalizmu doprowadzić filozofię z powrotem do tego, co jest istotne, do prawdy.”¹ We wprowadzeniu do pierwszej części drugiego tomu *Badan logicznych*, pisząc o celach fenomenologicznych analiz, sformułował postulat, który często powracał w jego tekstach: „z powrotem do rzeczy”. „Chcemy cofnąć się do „rzeczy samych”.”² Postulat ten oznaczał dla Husserla przede wszystkim odwrót od filozofii, która była „zabawą w pojęcia” i polegała na pisaniu książek o innych książkach filozoficznych. Taka filozofia w jego mniemaniu była wówczas dominująca. Filozofii, która dochodziła do



Tadeusz Gadacz (fot. Henryk Kuś)

¹ A. Jaegerschmid OSB, „Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)”, *Znak* 1972 nr 2, s. 163.

² E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 9.

rzeczy poprzez konstrukcje pojęciowe chciał przeciwstawić filozofię, która do pojęć o rzeczach dochodzi poczynając od samych rzeczy. Husserlowi chodziło o to, jak pisał Roman Ingarden, by „oddać sprawiedliwość przedmiotowi badania, wysłuchać sumiennie tego, co nam przedmiot sam o sobie mówi, i pod żadnym względem nie pogwałcić jego swoistej natury”.³ Fenomenologia, która miała być metodą poznania bezpośredniego, pozaczasowego, absolutnie pewnego i adekwatnego, a także fundamentem wszelkich nauk, kierowała się ideałem prawdy ostatecznej. Pisał Husserl: „Zadaniem, jakie stawia sobie filozof, jego celem życiowym jako filozofa jest uniwersalna nauka o świecie, uniwersalna wiedza ostateczna, uniwersum prawd samych w sobie o świecie, świecie samym w sobie. Co sądzić o tym celu? Czy można go osiągnąć? Czy mogę zacząć od jakiejś prawdy — prawdy ostatecznej? Prawda ostateczna to taka, dzięki której mogę wypowiedzieć się o bycie samym w sobie, będąc absolutnie pewny ostateczności tej wypowiedzi. Gdybym dysponował takimi „bezpośrednio oczywistymi” prawdami, może mógłbym pośrednio wyprowadzić z nich inne.”⁴

Jednak od samego początku ten maksymalistyczny program Husserlowskiej fenomenologii był podważany z różnych stron. W 1900 roku, roku magicznym,⁵ w którym Husserl opublikował pierwszy tom *Badań logicznych*, zmarł w Turynie Friedrich Nietzsche, kluczowa dla zrozumienia przemian filozofii XX wieku postać. W tym samym roku ukazało się *Objaśnienie marzeń sennych* innej, kluczowej dla XX wieku postaci Zygmunta Freuda. W tym samym „magicznym roku” Wilhelm Dilthey, który odkrył konieczność uwzględnienia w poznaniu historycznego wymiaru, wydał rozprawę *Powstanie hermeneutyki*. W tym samym wreszcie roku urodził się Hans Georg Gadamer, który do historyczności dodał także językowość poznania, jako nieprzezwycięzalny jego wymiar. Nie możemy osiągnąć poznania bezpośredniego i apodyktycznego, gdyż takie poznanie nie uwzględnia ludzkiej skończoności, która wyraża się w czasie historycznym i ograniczeniach języka.

Odpowiedzią na upadek maksymalistycznego programu filozofii Husserla była z jednej strony hermeneutyka Hansa Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Porzucając maksymalizm poznawczy fenomenologii — możliwość osiągnięcia wiedzy bezpośredniej, absolutnie pewnej, adekwatnej i samooczywistej, nie zrezygnowała ona jednak z ideału prawdy. Hermeneutyka, jak pisali Gadamer i Ricoeur, pozostaje nadal fenomenologią. Większość bowiem fenomenów nie jest nam dana bezpośrednio i apodyktycznie. Prowadzi do nich długa i żmudna droga poprzez dzieje i dialog. Także krytyczną reakcją na program fenomenologii był, choć zabrzmiał to paradoksalnie, jeszcze przed powstaniem samej fenomenologii, pragmatyzm Charlesa Sandersa Peirce’a. Odmiennej reakcją na

³ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 299.

⁴ E. Husserl, „Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość”, tłum. Z. Krasnodębski, *Studia Filozoficzne* 1984 nr 2, s. 174.

⁵ Tak nazwał go J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, tłum. J. Wilk, Wrocław 2007, s. 27.

upadek programu Husserla były te nurty filozofii, które w coraz większym stopniu negowały możliwość poznania prawdy, aż do całkowitego zakwestionowania jej sensu. Zaliczam do nich m.in. minimalizm Theodora Wissengrunda Adorno, postmodernizm Jean–Francoisa Lyotarda, krytykę prawdy jako przemocy u Michela Foucaulta, rezygnację z prawdy u Richarda Rorty'ego, redukcję prawdy do języka u Odon Marquarda i Stanleya Fisha. Szczególne miejsce w tym nurcie zajmuje dekonstrukcjonizm Jacquesa Derridy, dlatego poświęcę mu odrębne miejsce.

Pierwszą z odpowiedzi na upadek fenomenologii chciałbym za Ricoeuerem określić mianem filozofii afirmacji, natomiast drugą filozofii rezygnacji i ludyczności. Pierwsza z nich wciąż podejmowała roszczenie filozofii do prawdy. Druga roszczenie to ograniczyła lub wręcz go zakwestionowała. Przytoczone tu nazwiska myślicieli zarówno po stronie filozofii afirmacji, jak i filozofii rezygnacji i ludyczności, traktuję jedynie egzemplarycznie. Było o wiele więcej filozofów afirmacji i o wiele więcej filozofów rezygnacji. Filozofia afirmacji dominowała w pierwszej połowie XX wieku. Natomiast w drugiej jej połowie coraz bardziej widoczna zaczęła być filozofia rezygnacji i ludyczności.

Zarówno filozofie afirmacji, jak i rezygnacji i ludyczności, łączy krytyka projektu Husserla i uznanie skończoności ludzkiego istnienia. Jesteśmy istotami ograniczonymi czasem, przemijającymi, śmiertelnymi (*vita brevis*), jak pisał Marquard. Nasze poznanie uwarunkowane jest historycznie i uwikłane w język. Jest zatem perspektywiczne. Różni je natomiast zasadniczo stosunek do tradycji, dziedzictwa filozofii starożytnej i metafizyki. Hermeneutyka, zarówno Gadamera, jak i Ricoeura, choć odmiennie, pozostawała pod silną inspiracją filozofii Platona i Arystotelesa, a także pod wpływem idei słowa wewnętrznego u św. Augustyna. Była metafizyczna, choć w odmiennym rozumieniu metafizyki niż metafizyka klasyczna. Podobnie Peirce odwoływał się zarówno do Platona jak i św. Augustyna, a w ostatnim okresie swej filozofii zainteresował się także metafizyką. Natomiast filozofie rezygnacji i ludyczności, radykalnie zerwały z tradycją. W swej antymetafizyczności były jednocześnie antyplatońskie. Kolejna zasadnicza różnica dotyczy ich stosunku do filozofii Nietzschego i Martina Heideggera. Hermeneutyka, choć doceniała krytyczną rolę Nietzschego, była z gruntu antynietzscheańska. Natomiast filozofie rezygnacji i ludyczności pozostawały pod silnym wpływem Nietzschego, były postnietzscheańskie. Obydwie podzielały perspektywizm. Podczas gdy jednak, według hermeneutyki, poprzez wciąż otwarte historyczne rozumienie i język, poprzez interpretacje, odsłania się niezależna od nas obiektywna rzeczywistość, według filozofii rezygnacji i ludyczności, za Nietzschem, „nie ma faktów, tylko interpretacje”. Ostateczną rzeczywistością jest język. Według hermeneutyki możemy rozumieć lepiej, prawdziwiej, nie wszystkie zatem perspektywy są równe. W drugim przypadku możemy rozumieć tylko różnie i inaczej. W pierwszym przypadku sens odkrywamy, w drugim go tworzymy. Filozofie afirmacji i rezygnacji oraz ludyczności różni także stosunek do filozofii Heideggera. Dla Gadamera Heidegger był

przede wszystkim tym, który zerwał z Diltheyowską hermeneutyką romantyczną i otwarł ją na filozofię hermeneutyczną, w której rozumienie jest sposobem bycia. Natomiast dla Derridy i Rorty'ego Heidegger był przede wszystkim interpretatorem filozofii Nietzschego, dekonstruktorem tradycji metafizyki zachodniej. Filozofie afirmacji, wbrew Heideggerowi, kierowały się ku tradycji przeszłości, natomiast filozofie rezygnacji i ludyczności, tropem Heideggera, zrywając z tradycją przeszłości otwierały się ku przyszłości. Dlatego tak wiele było w nich kresów (filozofii, metafizyki), śmierci (Boga, człowieka, podmiotu, autora), przewyciężeń i radykalizmu (radykalna krytyka, radykalna hermeneutyka). Wreszcie w filozofiach rezygnacji i ludyczności rozmyły się granice między filozofią, sztuką, literaturą, naukami społecznymi i politycznymi, etnografią, etnologią, antropologią kultury i historią. To pomieszanie dyskursów zajęło miejsce dawnego pytania o prawdę.

1. Filozofie afirmacji

W obszarze filozofii afirmacji ograniczę się do trzech stanowisk: Peirce'a, Gadamera i Ricoeuera. Krytyki poznania fenomenologicznego, zanim ono jeszcze powstało, dokonał Charles Sanders Peirce. Niezależnie od Diltheya, a przed Heideggerem pisał o kontekście życiowym interpretacji. Uprzedził XX-wieczne spory na temat języka, znaczenia i prawdy. Argumenty, które sformułował przeciw Kartezjuszowi okazały się tymi samymi, które później były formułowane przeciw idealizmowi fenomenologii Husserla. Duchowi kartezjanizmu przeciwstawił ducha eksperymentalizmu: 1) Przeczy on, by filozofia musiała rozpoczynać od uniwersalnego wątpienia: „Nie możemy rozpocząć od całkowitego wątpienia. Musimy rozpocząć od wszystkich przedsądów, które mamy aktualnie, kiedy wkraczamy w studiowanie filozofii”⁶ Wiele lat przed hermeneutyką Gadamera sformułował zatem koncepcję przedsądów. 2) Przeczy, by ostateczny sprawdzian pewności znajdował się w indywidualnej świadomości. Przed Gadamerem wskazał zatem na dialogiczny wymiar rozumienia. 3) Filozofia powinna naśladować nauki w ich metodach. Odrzucił zatem Peirce kartezjańskie pojęcie doświadczenia. Stwierdził: 1) Nie mamy introspekcyjnej mocy, lecz cała wiedza świata wewnętrznego wyprowadzona jest przez hipotetyczne rozumowanie z naszej wiedzy o zewnętrznych faktach. 2) Nie mamy mocy intuicji, lecz każde poznanie jest logicznie określone przez poprzednie poznanie. 3) Nie mamy mocy myślenia bez znaków. 4) Nie mamy koncepcji tego, co absolutnie niepoznawalne.⁷

Peirce nie dokonał redukcji prawdy do działania, a tym bardziej do jakiegokolwiek jej utylitarne go charakteru. Utrzymywał tradycyjną koncepcję prawdy jako korespondencji, rozumiejąc ją jako „zgodność znaku z jego przedmiotem”⁸

⁶ Por. Ch.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 2, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge Mass. 1931–1958, s. 212.

⁷ Por. tamże, s. 213.

⁸ Ch.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, s. 554.

Ta zgodność nie jest jednak statyczna, lecz dynamiczna. Jest ona granicą procesu badania, który nieskończenie koryguje swe rezultaty. W tym sensie stwierdzenie, że Cezar przekroczył Rubikon, opiera się na fakcie, że im bardziej rozwijamy nasze studia archeologiczne lub inne, tym silniej jesteśmy przekonani do tego stwierdzenia.⁹ Prawdy nie jest jednak w stanie osiągnąć pojedynczy badacz. Mogą do niej dojść tylko pokolenia badaczy, w oparciu o bardzo wiele doświadczeń. Dlatego Peirce stwierdził, że prawda to idealna granica badań naukowych. Jeśli prawda jest idealną granicą, to nie są nam dane prawdy absolutne i niezienne. Tę koncepcję możliwości obalania starych prawd w imię prawd nowych nazwał fallibilizmem. Fallibilizm głosi, że ludzie nie mogą osiągnąć absolutnej pewności w kwestii faktu. Nasze poznanie porusza się bowiem wciąż w kontinuum niepewności i nieokreśloności. Dlatego tak ważną rolę w logice przypisywał wyrażeniom hipotetycznym. Według Umberta Eco, Peirce otwiera w ten sposób horyzont nieskończonej interpretacji.¹⁰ Fallibilizm zakłada odkrycie. A odkrycie, które jest naturalne dla pragmatysty, nie ma nic wspólnego z podmiotem transcendentnym, lecz z ideą interpretacji.¹¹ Interpretacji podlegają przedmioty, które są dynamiczne. Takim przedmiotem może być także tekst. Dlatego Eco stwierdził: „Derrida miał rację utrzymując, że fenomenologia Peirce’a — w przeciwieństwie do fenomenologii Husserla — nie ukazuje obecności”.¹² Peirce, w przeciwieństwie do Nietzschego, nie zrezygnował jednak z koncepcji prawdy obiektywnej. Pisał Eco: „Znaczenie transcendentalne nie istnieje u początku procesu, lecz musi być postulowane jako cel możliwy i przejściowy każdego procesu”.¹³ Postulowanie takiego celu, niezależnej od umysłu prawdy, było dla Peirce’a warunkiem istnienia samej nauki. Gdyby bowiem prawda nie polegała na zgodności z czymś niezależnym od myślenia, to nie byłoby sensu stawiania teoretycznych pytań.¹⁴

Według Gadamera wszelkie rozumienie nie tylko musi być otwarte na prawdę i jej szukanie, lecz musi także ją zakładać. Dlatego pisał o prawdzie dzieła sztuki, o wkładzie poezji w poszukiwanie prawdy, a hermeneutyczny dialog, otwarty dzięki dobrej woli na porozumienie i prawdę, przeciwstawił Nietzscheańskiej woli mocy. Nietzscheańskiej tezie: „nie ma faktów, lecz tylko interpretacje” przeciwstawił program: „kierować spojrzenie na rzecz wbrew całej zwodniczości, jaka po drodze interpretatora stale od strony niego samego atakuje”.¹⁵

Stosunek Gadamera do Nietzschego był dwojaki. Z jednej strony pisał: „[...] całe nasze odczuwanie świata przenikała filozofia życia, za którą kryło się

⁹ Por. tamże, s. 566.

¹⁰ Por. U. Eco, „Semiosi illimitata e deriva”, w: *Peirce in Italia*, ed. M.A. Bonfantini, A. Martone, Napoli 1993, s. 179.

¹¹ Por. tamże, s. 179.

¹² Tamże, s. 182.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. Ch.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, s. 211.

¹⁵ H.–G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 369.

europęjskie wydarzenie, jakim był Friedrich Nietzsche [...]”¹⁶ Według Gadamera to Nietzsche był pierwszym myślicielem, który ujawnił nam granice samopoznania i zdemaskował je jako u podstaw zafałszowane.¹⁷ Podważył prymat samoświadomości.¹⁸ Pisał Gadamer: „Krytyka Nietzschego dotyczy bowiem ostatecznej, najbardziej radykalnej obcości, którą tchnie coś najbardziej nam własnego, mianowicie świadomość. Świadomość i samoświadomość nie dają jednoznacznego świadectwa, to, co ukazuje się świadomości jako przez nią pomyślane, maskuje albo wypacza to, co w niej rzeczywiście jest — oto lekcja, jakiej udzielił Nietzsche nowoczesnemu myśleniu, i to w sposób tak dobitny, że pamiętamy o niej zawsze, nie tylko gdy mamy do czynienia z ową skrajną, samoniszczycielską demaskacją złudzeń, jaką uprawia Nietzsche zrywając kolejne maski Ja, aż do chwili, gdy nie ma już żadnej maski, ale nie ma też Ja.”¹⁹

Argumenty Nietzschego posłużyły Gadamerowi do polemiki z samoprzejrzystością fenomenologicznej świadomości. Z drugiej jednak strony był wobec Nietzschego bardzo krytyczny. W rozmowach z Riccardem Dottorim (*Die Lektion des Jahrhunderts*) postać Nietzschego pojawiła się w rozważaniach Gadamera na temat różnicy między retoryką a sofistyką. Retoryka nie jest sofistyką, nie jest wolą mocy.²⁰ Retoryka jest dobrą wolą, która w sytuacji dialogu dąży do wzajemnego zrozumienia i solidarności.²¹ Dlatego Nietzschego uznał za sofistę, a za jego poprzedników Prodikosa i Protagorasa.²² W sporze z Nietzschem bronił Gadamer obiektywności sensu. Pisał: „Jego [Nietzschego] pojęcie interpretacji nie oznacza odkrywania sensu, który jest, ale jego ustanowienie w służbie *woli mocy*”.²³ Podobną myśl wypowiedział w debacie z Derridą. Nietzsche postawił fundamentalne pytanie: „czy interpretacja oznacza *włożenie* sensu, czy jego odnalezienie”?²⁴ Według Gadamera Nietzsche wybiera pierwszą możliwość, wykluczając się z kręgu hermeneutycznego. Będąc zgodny z Nietzscheańskim perspektywizmem interpretacji bronił jednak ostatecznej jedności prawdy: „Jeśli jednak dobrze rozumiem Heideggera, jest to właśnie to, czego Nietzsche nie uczynił, tak, że metafory jego ostatnich wizji wydają się nam igrającymi odbłaskami, za którymi nie kryje się żadna jedność”.²⁵ Swemu stanowisku dał także następujący wyraz: „Nie chcę podążać [...] za Nietzsche, według którego

¹⁶ H.–G. Gadamer, „Autobiografia”, tłum. J. Wilk, w: *Gadameriana*, red. K. Bał, J. Wilk, Wrocław 2006, s. 21.

¹⁷ Zob. H.G. Gadamer, „Rozum na właściwym miejscu. Z Hansem–Georgiem Gadamerem rozmawia Klemens Baranowski”, *Znak* 1990 nr 422–423, s. 130.

¹⁸ Zob. H.–G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Tübingen 1985–1995, s. 158.

¹⁹ H.–G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 66.

²⁰ Zob. tamże, s. 71.

²¹ Zob. tamże, s. 66.

²² Zob. tamże, s. 57.

²³ H.–G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 103.

²⁴ H.–G. Gadamer, „Tekst i interpretacja”, w: tenże, *Język i rozumienie*, s. 34.

²⁵ H.–G. Gadamer, „Destrukcja a dekonstrukcja”, tłum. P. Dehnel, *Odra* 2004 nr 1, s. 36.

wszelka domniemana prawda jest rodzajem kłamstwa, i to rzeczywistego kłamstwa, to znaczy zakłamania, które nie może inaczej, lecz musi, ponieważ życie chce żyć. Musi jednak w każdym bądź razie coś znaczyć to, że wola mocy, która wszystko przenika, odnajduje w człowieku zagadkową zdolność odkrywania symboli, wskazywania i nazywania, i zdolność językowa bierze ją na służbę, aby utrzymać się jako życie. Śpiew ptaka i ludzka pieśń pozostają całkowicie odmienne, jeśli nawet obydwie przenika wola mocy. Różnice pozostają. Wydobywać ciąg tonów z doskonałą harmonią to co innego, niż śpiewać głębokie pieśni. Oczywiście także u człowieka występują fałszywe tony, kłamstwa, a przede wszystkim samookłamywanie, i wszystko co rzekome i domniemane, krótko, wszystko to, co wydaje się dawać, ale nie istnieje. Czy oznacza to jednak, że nie ma w ogóle rzeczywistego daru? Chciałbym powiedzieć, istnieje inny. Nie jest to wynajdywanie woli mocy. W nim znajduje ona swoją granicę. Mowa oznacza innego. Mowa chce odpowiedzieć.”²⁶

Tytuł głównego dzieła Gadamera *Prawda i metoda* może sugerować, że chodzi w nim o prawdę. Takie oczekiwanie jest jednak płonne. W replice na *Hermeneutykę i krytykę ideologii* Habermasa stwierdził, że hermeneutyczna refleksja jest ograniczona i powinna pozostawić otwartymi różne szanse poznawcze. Sama jednak nie posiada kryterium prawdy.²⁷ Nie oznacza to jednak rezygnacji z roszczenia do prawdy. Relatywizm był Gadamerowi obcy. Wyszedł co prawda od pojęcia prawdy u Heideggera, nadał mu jednak nowe rozumienie. Gadamerowska koncepcja prawdy nie była związana z destrukcją tradycji i otwarciem na przyszłość. Przeciwnie, wbrew Heideggerowi, była afirmacją tradycji. Hermeneutyczna prawda ukazuje się w perspektywie dziejów efektywnych. Nie jest to klasyczna koncepcja prawdy, zgodność pojęć i rzeczy. Nie jest to ostateczna prawda, absolutna pewność. Ostatecznej prawdy nie może osiągnąć samotny, transcendentalny podmiot. Odsłania się ona bowiem w dialogu poprzez dzieje. Jeśli przyznaję, że inny może mnie przekonać, stwierdził Gadamer, to o czym może mnie przekonać, jeśli nie o prawdzie?²⁸ Podstawowym założeniem hermeneutycznego dialogu jest zatem roszczenie do prawdy.²⁹ „Wszyscy jesteśmy uwarunkowani historycznie, a nasza efektywnodziejowa świadomość zawiera owo roszczenie do prawdy, które nazwałem także antycypacją doskonałości, do której wszyscy dążymy, jeśli nawet nigdy jej nie osiągniemy.”³⁰

Według Gadamera współrozmówcy nie prowadzą rozmowy, lecz są przez nią prowadzeni. Prawda zaś nie jest wytworem człowieka, lecz mu się przytrafia. Doświadczana jest przez podmiot jako *pathos* (doznanie). W pojęciu *pathos* widoczny jest platonizm Gadamera. Mamy jedynie udział w prawdzie. Tak pisze

²⁶ H.–G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Tübingen 1985–1995, s. 417.

²⁷ H.–G. Gadamer, *Kleinere Schriften*, Bd. 4, Tübingen 1967–1972, s. 130.

²⁸ Zob. H.–G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Münster–Hamburg–London 2002, s. 54

²⁹ Tamże, s. 55.

³⁰ Tamże.

Gadamer o prawdzie jako *Theoria*. „*Theoria* nie należy jednak traktować przede wszystkim jako zachowania subiektywności, jako samookreślenia podmiotu, lecz raczej od strony tego, co ten podmiot ogląda. *Teoria* to rzeczywisty udział, nie czyn, lecz doznawanie (*pathos*), mianowicie zachwyt widokiem.”³¹

W Gadamerze próbuje się dostrzegać rzecznika historycznego relatywizmu, powołując się na jego stwierdzenie, że nie rozumie się lepiej, lecz tylko zawsze inaczej.³² Według Jeana Grondina: „Zrównanie „rozumienia inaczej” z nihilistycznym relatywizmem byłoby, wbrew wszelkim pozorom, historycznym nieporozumieniem. Bowiem mówienie o „rozumieniu inaczej” jest pomyślane z perspektywy zewnętrznej. Jeśli liczne założenia interpretacji przedstawi się w ich diachronicznej, dziejowej perspektywie, może się wydawać, że zawsze i wszędzie rozumiało się tylko „inaczej”. Z perspektywy wewnętrznej, tej, którą przypisujemy sobie samym tu i teraz, tamta będzie posiadać ważność tylko w ograniczonej mierze. [...] Wszelako, kiedy rozumiemy, wnosimy roszczenie do prawdy, zaś prawdę pojmujemy jako sensowną informację, która zgadza się z rzeczami.”³³ Tą wewnętrzną perspektywą jest dla Gadamera perspektywa relacji do słowa wewnętrznego (*verbum interius*), w rozmowie, którą każdy człowiek prowadzi ze sobą. Ten logos wewnętrzny, refleksja, odróżnia człowieka od zwierząt, które wydają z siebie tylko fonetyczne dźwięki. „Tym, co nas wyróżnia, jest zdolność do prowadzenia poza tym, co wypowiadamy, wewnętrznego namysłu. To on pozwala nam na rozważenie różnych możliwości oraz krytyczne zdystansowanie się wobec nich. Człowiek nie jest beznadziejnie zdany na swoje instynkty oraz dobiegające doń głosy. Tym, co go wyzwala do możliwego bycia człowiekiem, jest przestrzeń wolności wewnętrznego Logosu — pratemat hermeneutyki — przez rozum wskazywana i polecana oraz przyobiecyszana.”³⁴ Kiedy Grondin rozmawiał z Gadamerem na temat swego *Wprowadzenia do hermeneutyki filozoficznej*, ten zwrócił mu uwagę, że centralnym tematem hermeneutyki jest właśnie ta idea wewnętrznego słowa, którą zainspirował go św. Augustyn.

Ideałem prawdy kierował się w swej hermeneutyce także Ricoeur. Wraz z „mistrzami podejrzeń”, szczególnie Nietzsche i Freudem, zakwestionował on pewność Kartezjańskiego *cogito*. Krytykę tę przeniósł także na fenomenologię Husserla. Nietzsche, podobnie jak Freud, pojmował świadomość jako fałszywą, iluzoryczną, wymagającą interpretacji. Pisał Ricoeur: „Równolegle, Nietzsche i Freud rozwinęli typ hermeneutyki redukcyjnej, która jest zarazem rodzajem filologii i genealogii. Jest ona filologią, egzegezą — interpretacją w tej mierze, w jakiej tekst naszej świadomości może być porównany do palimpsestu, gdzie pod powierzchnią jednego napisu kryje się drugi, odmienny. Odszyfrowanie tego drugiego, ukrytego tekstu jest zadaniem owej specjalnej egzegezy. Ale ta

³¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, s. 187.

³² Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 173.

³³ Tamże, s. 173.

³⁴ Tamże, s. 176.

hermeneutyka jest zarazem genealogią, ponieważ zatarcie tekstu jest skutkiem konfliktu sił, gry przeciwstawnych popędów, której początek i źródło trzeba wydobyć z mroku, pozbawić tajemniczości.”³⁵ Krytyka Kartezjańskich i Husserlowskich ambicji *cogito* do samougruntowania (*cogito* wyniesionego — *exalté*) nie doprowadziła go jednak do przyjęcia pozycji Nietzschego „*cogito* rozbitego” (*cogito brisé*). Pisał: „ścisły wybór, jakiego tu dokonuję, jest zgodny z moim zamiarem, który polega na wykazaniu, że anty-*cogito* Nietzschego jest nie odwrotnością Kartezjańskiego *cogito*, lecz destrukcją samego pytania, na które *cogito*, jak uważano, dostarczało absolutnej odpowiedzi.”³⁶ Wybrał zatem Ricoeur „*cogito* zranione”, a zatem Kartezjańskie „*cogito* wyniesione”, osłabione przez krytykę Nietzschego i Freuda.³⁷ Ta właśnie droga między absolutnością poznania a jego rozbiciem zmusiła go do stoczenia batalii z Nietzschem o prawdę. „Jeśli idzie o zakwestionowanie idei prawdy, nie dało się uniknąć zmagania z Nietzschem. Często mówiłem sobie, że trzeba być godnym dyskusji z Nietzschem.”³⁸

Prawdę postrzegał Ricoeur poprzez ideał jedności. „Prawda nie może w końcu być wieloraka, jeżeli nie ma się zaprzeczyć siebie. Prawdziwe i Jedno to pojęcia zamienne.”³⁹ Ostateczna jedność nie jest nam jednak dana. „Tego rodzaju wyzwanie przyprawia nas o zawód, kiedy w rękach pozostają nam tylko luźne kawałki wielkiej i niepodzielnej kultury. To ona podsuwa nam myśl, by z wszystkich tych dziedzin, w których panują nauka, etyka, sztuki piękne i wiara, utkać jeden barwny kobierzec. Prawa to intencja, lecz pusta, albowiem nie mamy żadnych środków na to, by metodologiczne rozdźwięki powetować sobie jakąś superwiedzą, która mieści w sobie wszystko.”⁴⁰ Taka jedność, przedwczesna synteza, może być wręcz groźna, jak dowiodły tego klerykalne i polityczne syntezy prawdy. Ricoeur podzielał zatem perspektywizm poznawczy. „Nasze spojrzenie na całość jest zawsze jedynie perspektywą, natomiast inni widzą co innego, od innej strony. Lecz w takim razie — jaka jest całość? Do tego możemy jedynie wciąż tylko się przybliżać, stopniowo odkrywając niektóre pokrewieństwa oraz uznając to, że niektóre różnice bywają konstruktywne i pomagają mi rozpoznać samego siebie właśnie pod kątem różnicy. [...] Parę razy użyłem takiego obrazu: ludzie, którzy kopią, drążą powierzchnię kuli. Im głębiej drążą, tym bardziej zmniejsza się odległość. Do tego stopnia, że czasami można rzec w sposób nieco

³⁵ Tenże, „Religia, ateizm, wiara”, w: M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei*, Warszawa 1976, s. 230.

³⁶ Tenże, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski, Warszawa 2003, s. 26.

³⁷ Odmienne niż G. Lubowicka (*Sumienie jako poświadczenie*, Wrocław 2000, s. 21), nie sądzę, by *cogito* u Ricoeura znajdowało się poza Kartezjuszem i Nietzschem. Sądzę, że jest ono syntezą *cogito* Kartezjańskiego i Nietzscheańskiego.

³⁸ „Metaxù. Pomiędzy tym a tamtym. Ewa Mukoid rozmawia z Paulem Ricoeurem”, *Logos i Ethos* 1993 nr 2, s. 307.

³⁹ P. Ricoeur, *Podług nadziei*, wybór i oprac. S. Cichowicz, tłum. zbiorowe, Warszawa 1991, s. 51.

⁴⁰ Tamże, s. 51–52.

poetycki: „słyszę jak inni drążą niedaleko mnie.”⁴¹ Ten poznawczy perspektywizm prawdy przybliżył Ricoeur za pomocą słowa świat. „Świat jest słówkiem, które mam na końcu języka i którego nigdy nie wymówię; jest tam, przede mną, ale zaledwie zacząłem go wysławiać, stał się już światem uczonego, światem artysty i to tego, a nie innego artysty: Van Gogha, Cezanne’a, Matisse’a, Picassa, światem wierzącego i to tego, a nie innego wierzącego.”⁴² Perspektywizm nie oznacza jednak rezygnacji z ideału prawdy i jej jedności. Nie oznacza relatywizmu. Ricoeur, podobnie jak Gadamer, pojmował filozoficzną tradycję jako miejsce wciąż otwartej rozmowy, której celem jest prawda. „Kiedy się rodzimy, wchodzimy w tę rozmowę, która już dawno się zaczęła, a potem, powoli uczymy się brać udział w tej rozmowie, by może także cokolwiek do niej wnieść. A potem, kiedy umieramy, rozmowa toczy się dalej, trwa dalej kiedy nas już nie ma. Jest to jakby wizja takiego gigantycznego dialogu, który nas poprzedzał i który nas przeżyje. [...] Być może taka też właśnie jest sytuacja myślenia filozoficznego. Jest ono w sposób nieodwołalny wielorakie, a przecież nie należy ulegać pesymizmowi i relatywizmowi. Ponieważ, jeśli powiemy sobie: „no tak, prawda się nie liczy, bo istnieje wiele filozofii”, wówczas za jednym zamachem zabijamy inne filozofie, dokładnie w tym samym momencie, kiedy rezygnujemy z posiadania jednej. To zawrotny paradoks.”⁴³ Prawda jest jednością, ale nie jednością daną, lecz zadaną. Dlatego rozumiał Ricoeur prawdę jako horyzont, do którego coraz bardziej się przybliżamy.⁴⁴ Afirmacja istnienia takiego horyzontu jest warunkiem *sine qua non* filozofii jako trwającej przez wieki rozmowy.

A jednak, pytał Nietzsche: „Kto nam wytarł gąbką horyzont?”. Nietzscheański perspektywizm jest perspektywizmem bez horyzontu. Jeśli nie ma horyzontu, perspektywy się rozpadają. Gdybyśmy porównali myślenie ze starożytną ideą żeglowania, to tak oto mogłaby wyglądać historia wymogu prawdy w toku dziejów filozofii: Filozofia średniowieczna, oparta na tradycji antycznej, głęboko wierzyła w istnienie „ładu prawdy”, a zatem także w sens żeglowania ku niej. Immanuel Kant wyraźnie osłabił tę wiarę. Nie ma racjonalnej możliwości dowiedzenia istnienia takiego „ładu prawdy”. Jednak założenie jego istnienia, przyjęcie go jako idei regulatywnej, jest warunkiem myślenia, a przede wszystkim etycznego działania. Nie wiemy, czy istnieje „ład prawdy”, gdyż przekonanie się o tym, nie leży w granicach możliwości poznania. Musimy jednak płynąć (myśleć) tak, jakby on istniał. Po Kancie pewny „ład prawdy”, który był przedmiotem wiary, przekształcił się w horyzont. Po Nietzsche zniknął też i horyzont („Kto nam gąbką wytarł horyzont?”). A skoro nie ma horyzontu, bez znaczenia jest to, czy płyniemy przed siebie, czy za siebie, w prawo czy w lewo, czy też w ogóle nie płyniemy. Żeglowanie (myślenie) staje się w ten sposób grą, zabawą, a filozofia przechodzi w ludyczność. Wytarcie horyzontu doprowadziło do redukcji

⁴¹ „Metaxù. Pomiędzy tym a tamtym. Ewa Mukoid rozmawia z Paulem Ricoeurem”, s. 102.

⁴² P. Ricoeur, *Podług nadziei*, s. 53.

⁴³ „Metaxù. Pomiędzy tym a tamtym. Ewa Mukoid rozmawia z Paulem Ricoeurem”, s. 307.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 302.

rzeczywistości do języka. Nie mówimy już o rzeczy, nie problematyzujemy, nie odpowiadamy na pytania, lecz wymieniamy się subiektywnymi przekonaniem, które oceniamy według kryterium ich wewnętrznej szczerości, estetyki, mocy, medialności, czy zgodności z trendami.

2. Filozofie rezygnacji

W tę postnietzscheańską perspektywę gry, pozbawioną powagi wymogu prawdy zaczęły wpisywać się filozofie, które nazwałem filozofiami rezygnacji. Pierwszą, być może najłagodniejszą formą rezygnacji, był filozoficzny minimalizm, który można dostrzec w dialektyce negatywnej Adorna. Jego *Minima moralia*, polemicznie nawiązujące do *Magna moralia* (*Etyki wielkiej*) Arystotelesa, są, jak czytamy w podtytule, raportem „z poharatanego życia”. Natomiast dialektyka negatywna Adorna jest dialektyką bez syntezy. Jest to dialektyka, która godzi w tradycję platońską. „Już u Platona bowiem intencją dialektyki jest osiągnięcie czegoś pozytywnego środkami myślowej negacji. [...] Niniejsza książka chciała –by uwolnić dialektykę od tego afirmatywnego znamienia [...].”⁴⁵ Dialektyka negatywna jest afirmacją skończoności: „gdzie ontologia z Heideggerem na czele, natrafia na brak oparcia, jest miejsce prawdy. Krucha jest ona, zawieszona w powietrzu z racji treści zależnych od czasu; Benjamin krytykował wnikliwie arcymieszczańskie powiedzenie Gottfrieda Kellera, że prawda nie może nam umknąć. Filozofia nie powinna sięgać po pocieszenie, że prawdy nie można zgubić. Prawda, która nie może runąć w otchłań, o której zanudzą fundamentaliści metafizyki — nie jest to otchłań zręcznej sofistyki, ale obłędu — staje się, pod nakazem swej zasady gwarancyjnej, analitycznie, potencjalnie tautologią.”⁴⁶ Adorno, występując przeciw prawdzie absolutnej, był jednakże także przeciwny relatywizmowi. Afirmacja skończoności stała się dlań ostatecznie stanem zawieszenia. W rezygnacji zawieszenia nie można już pytać o prawdę.

Inny rodzaj minimalizmu odnajdujemy u Lyotarda, który obwieścił kres wszelkich metafizycznych metanarracji. Swą filozofię opierał na idei zatargu, który w jego mniemaniu platoński dialog ukrył i wyparł. „Już od Platona kwestia uprawomocnienia nauki okazuje się nierozzerwalnie związana z kwestią uprawomocnienia prawodawcy” — pisał.⁴⁷ Jeśli filozofia jest ze swej istoty teoretyczna, a jej celem jest objęcie całości, wyznaczenie pierwszych zasad, stworzenie metajęzyka w stosunku do wszystkich języków, to właściwe filozofowanie powinno być antyfilozoficzne. Takie filozofowanie Lyotard nazwał pogańskim i przeciwstawił je intelektualizmowi. Pisał Stefan Morawski: „Myśl zwana pogańską ma być zdarciem zasłony z przemocy logicznej i historiozoficznej towarzyszącej filozofii zastanej, cierpiącej na brak krytycznej samowiedzy, w kwestii, która jest najdonioślejsza — tej mianowicie, że autentyczne filozofowanie nie tak wiele

⁴⁵ Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 3.

⁴⁶ Tamże, s. 52.

⁴⁷ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 38.

może, jak się w zadufaniu nawet najwybitniejszym umysłem wydawało. [...] Filozof, którego godzina nadeszła, jest wszystkiego niepewny, a więc również własnych kroków (zawsze po omacku). Jego projekt jest pytatny i również własne pytania wydają mu się problematyczne. Nikogo nie może, a więc nie chce pocieszać i wyzwać. Według niego, godność myślenia polega na tym, że nie trzyma się żadnych zasad pierwszych i ostatnich, rezygnuje ze sporów, odsłania niekończące się, uparte zatargi we wszystkich sprawach.”⁴⁸

Kolejnym przejawem rezygnacji jest podejrzliwość wobec poznania rozumowego i prawdy. Widoczna jest ona na przykład w krytycznych analizach Foucaulta. Był on silnie zainspirowany filozofią Nietzschego. Pisał: „Jeśli chodzi o rzeczywisty wpływ Nietzschego na mnie, trudno mi go określić, gdyż zdaję sobie sprawę z głębokości tej inspiracji. Mogę tylko powiedzieć, że do chwili przeczytania Nietzschego pozostawałem owdładnięty ideologią „historycystyczną” i heglowską.”⁴⁹ Dla Foucaulta każda teoretyczna prawda jest maską ukrytej pod nią przemocy. Wola prawdy jest zatem systemem wykluczania. „Jednocześnie nie jesteśmy świadomi woli prawdy, jako nadzwyczajnej maszyny służącej do wykluczania”⁵⁰. Dlatego teorie należy rozcinać, rozdzierać, rozszarpywać na kawałki, odwracać, grać nimi, teatralizować. Co ciekawe, krytyka rozumu dokonuje się u Foucaulta i innych pokrewnych mu myślicieli na gruncie politycznym i społecznym i stamtąd przenoszona jest na wszystkie inne pola rozumowego poznania, także na metafizykę. W ten sposób krytyka polityczna i społeczna zaczęła odgrywać w drugiej połowie XX wieku tę samą rolę co dawna metafizyka. Gdyż tak, jak kategorie w metafizyce obejmowały sobą cały byt i myślenie (uniwersalizm metafizyczny), tak zakwestionowanie opresyjnego charakteru rozumu na gruncie politycznym i społecznym objęło cały rozum (uniwersalizm polityczny). Na gruncie tej ideologicznej podejrzliwości każda prawda musi zostać zdekonstruowana i podważona jako przejaw ukrytej pod nią gry ideologicznych interesów. Nie można zatem pytać, co jest prawdą, a co najwyżej twierdzić, co nią nie jest.

Nastąpiło wreszcie w filozofii dwudziestowiecznej całkowite zakwestionowanie wymogu prawdy. Warto wspomnieć w tym kontekście Hansa Vaihinger, choć najbardziej prominentnym przedstawicielem tego stanowiska w drugiej połowie XX wieku był Rorty. Źródłem pragmatyzmu Vaihinger, zwanego fikcjonalizmem, było Nietzscheańskie podporządkowanie wartości życiu i woli mocy. Podstawowe twierdzenie Vaihinger w jego *Die Philosophie des Als-Ob* głosi, że wszelkie poznanie ludzkie jest fikcją. Wszystkie pojęcia, kategorie zasady, hipotezy nauki i filozofii, niejednokrotnie w sobie sprzeczne, są fikcjami pozbawionymi jakiegokolwiek znaczenia teoretycznego, a akceptowanymi jedynie ze względu na ich użyteczność. Są one szczególnie użyteczne w nauce, estetyce,

⁴⁸ S. Morawski, „Le différé”, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 317.

⁴⁹ M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1: 1954–1975, Paris, 2001, s. 613.

⁵⁰ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 15.

metafizyce i religii. Formą fikcji jest zdanie „jak gdyby”. Fikcji nie należy traktować jako hipotezy, gdyż hipotezy da się zweryfikować doświadczalnie, a fikcji nie. Fikcje są fundamentalnymi kategoriami, z których korzysta myśl naukowa. Taką sprzeczną w sobie fikcją w matematyce jest wielkość nieskończenie mała, w ekonomii jest przyjęcie zasady *homo economicus*, jakby człowiek kierował się wyłącznie celami materialnymi. Taką fikcją w filozofii jest prawda.

Natomiast według Rorty’ego prawda należy do dawnej, minionej już metafizycznej i religijnej epoki. Powinniśmy z niej zrezygnować, tak jak rezygnujemy ze starych, zużytych już narzędzi. Odrzucając metafizykę i zastępując ją poetycką i prozatorską narracją Rorty nie argumentuje, lecz ogłasza przekonanie, że wszystko jest przygodne, przypadkowe, włącznie z prawdą. Pogląd ten zawiera w stwierdzeniu, że „prawdy się nie odkrywa tylko tworzy”. Prawda nie istnieje „na zewnątrz”. Zawarta jest jedynie w zdaniach, w językach, a języki są tworem ludzkimi. Przełomy filozoficznych czy kulturowych epok dokonują się poprzez zmianę języków, a ta następuje na drodze odzwyczajania się od starego i przyzwyczajania do nowego języka. Głównym narzędziem zmian kulturowych nie jest zatem nowa, lepsza argumentacja, lecz umiejętność mówienia inaczej. Takie na przykład pojęcia, jak „wewnętrzna natura”, „natura prawdy”, przynależą do starego języka filozofii i przestają być dla nas opłacalne. Rorty proponuje tu swoistego rodzaju metodę, by zrezygnować z tych pojęć jako przestarzałych i nieopłacalnych, i stwierdzić, czy można się bez nich obyć. Zarówno termin rezygnacja jak i nieopłacalność same w sobie nie mają nic wspólnego z argumentacją. Ktoś, kto proponuje nowy słownik filozoficzny, ze względu na to, że jest on nowy, że nie przystaje w żaden sposób do starego słownika, nie może argumentować w zrozumiały dla tego starego słownika sposób. Patronuje mu tutaj Nietzsche, dla którego istotną do przekroczenia granicą nie jest ta, która znajduje się między czasowością a wieczną prawdą, lecz ta, która leży między tym, co stare, i tym, co nowe. „Na tym polega różnica pomiędzy wolą prawdy a wolą samo przezwyciężenia.”⁵¹

W filozofiach, które zrezygnowały z roszczenia do prawdy dokonała się zmiana pojęcia krytyki i krytyczności. Filozofia, od samych początków greckich, była w swych dążeniach do prawdziwego poznania krytyczna. Będąc, według Platona, zawsze w drodze do mądrości (między głupotą głupców a mądrością bogów), stosowała rozmaite metody, których celem było nieustanne kwestionowanie subiektywnego przekonania (*doxa*) w imię prawdziwej wiedzy (*episteme*). Były to te same metody, które współcześnie Ihab Hassan określił jako *topoi* (wspólne cechy) postmodernizmu.⁵² Ironię stosował już Sokrates dekonstruujący pozorną prawdę swych rozmówców na ulicach Aten. Dekonstrukcję języka i pojęć stosowała teologia negatywna. Sceptycyzm w swej teorii poznania zastosował Kartezjusz. Antyfilozoficzny był Blaise Pascal: „drwić sobie z filozofii to filozofować”.

⁵¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 53.

⁵² I. Hassan, „Pluralism in Postmodern Perspective”, *Critical Inquiry* 1986 nr 3, s. 503–520.

Można też powiedzieć, że niektórzy greccy filozofowie jako pierwsi stosowali *performance* filozoficzny. Czym innym były bowiem takie zachowania cynika Diogenesa z Synopy, jak mieszkanie w beczce, poszukiwanie człowieka w Atenach ze świecą w samo południe, czy odpowiedź na pytanie Aleksandra Wielkiego, który nad nim stanął: Co mogę dla ciebie uczynić? Odsłoń mi słońce. Zarówno ironia, sceptycyzm, antyfilozoficzność, czy nawet *performance* filozoficzny miały charakter krytyczny, gdyż stosowane były w imię poznania prawdy. Były jedynie negatywnym momentem na drodze do afirmacji. W postnietzscheańskich nurtach filozofii rezygnacji metody te stosowane są już nie w imię prawdy, lecz, albo w imię krytyki ideologii, albo dla nich samych: ironia dla ironii, sceptycyzm dla sceptycyzmu, antyfilozoficzność dla antyfilozoficzności. Wyprowadzone poza horyzont poznania prawdy stały się grą. W ten sposób krytyczność przemieniła się w karnawalizację (od M. Bachtina). Karnawalizacja porusza się na granicy dekanonizacji (krytyki dominujących kodów, autorytetów, instytucji, rewizji norm, dekonstrukcji, wyobcowania, decentracji, demistyfikacji) i ludyczności. Natomiast filozof stał się Heraklitejskim i Nietzscheańskim dzieckiem rzucającym kości — wszystko jest grą. Ludyczna koncepcja filozofii przekracza relację między negacją i afirmacją. Negacja i afirmacja nie mogą się spotkać. Celem negacji nie jest otwarcie nas na wyższy stopień afirmacji, lecz poddanie w wątpliwość wszelkiej afirmacji.

Takimi filozofiami balansującymi na granicy dekanonizacji i ludyczności jest między innymi hermeneutyka sceptyczna Odonu Marquarda i monizm interpretacyjny Stanleya Fisha. Choć poglądy Odonu Marquarda nazywa się hermeneutyką sceptyczną, to trudno uznać je za hermeneutyczne. Pomimo że uwzględnia ona historyczny i językowy wymiar poznania, to kwestionuje kluczowy dla hermeneutyki ideał afirmacji i prawdy. W dążeniu do prawdy dostrzega Marquard niebezpieczeństwo. Píše: „Uparte obstawanie przy swoim roszczeniu do prawdziwości jednoznacznej wykładni tekstu absolutnego może stanowić śmiertelne zagrożenie: wynika to z doświadczenia wojen domowych na tle religijnym.”⁵³ Swoją hermeneutykę pojmował jako hermeneutykę literacką. Celem interpretacji, według Marquarda, jest oryginalność, a nie prawda. (*Originalitas, non veritas facit interpretationem*).⁵⁴ Znając jednak sceptyczną ironię Marquarda można mieć wątpliwość, czy w tym stwierdzeniu wyraża on swój pogląd, czy też prowokuje albo karnawalizuje.

Monizm interpretacyjny lub konstruktywistyczna teoria interpretacji Fisha wychodzi z założenia, że w interpretacji nie mamy do czynienia z dualizmem podmiotu interpretacji i jego przedmiotu, języka i świata. Natomiast tylko w dualistycznej koncepcji obecny jest problem jednej prawdy. Monizm interpretacyjny dokonuje redukcji rzeczywistości do języka. To, co nazywamy przedmiotem opisu, jest jedynie już wcześniej dokonany opisem. Interpretacja zawsze

⁵³ O. Marquard, „Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka”, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 138.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 140.

odnosi się zatem do istniejącej już interpretacji, a nie przedmiotu. Mamy więc wciąż do czynienia z językiem, a nie z pozajęzykową rzeczywistością. „Podmiot, który opisuje, przedmiot opisu oraz słownik opisu są swymi wzajemnymi transformacjami.”⁵⁵ W programie monizmu interpretacyjnego Fish jest anty-platoński. Broni się jednak przed radykalnym relatywizmem przez koncepcję społecznego konstruktywizmu, w którym pojęcie prawdy zostaje zastąpione przez wykonywanie tych samych ruchów „w tej samej grze”, uczestnictwo w tej samej „immanentnej zrozumiałości.”⁵⁶

3. Gadamer — Derrida

Szczególne miejsce w obszarze filozofii rezygnacji zajmuje dekonstrukcjonizm Derridy. Nie jest on filozofia??? ludyczności, lecz właśnie radykalnej rezygnacji. Spór Gadamera z Derridą, spośród rozmaitych innych sporów, w jakie weszła hermeneutyka, wydaje się szczególnie ważny. Linie frontową tego sporu wyznacza odpowiedź na pytanie, które postawił Gadamer: „[C]zym jest w ostateczności język: mostem czy granicą? Mostem, poprzez który komunikujemy się nawzajem i który nad przepływającym nurtem inności nadbudowuje tożsamość, czy też granicą, która wyznacza nasze samowyrzeczenie się i odbiera możliwość wyrażenia i oddania w pełni siebie?”⁵⁷ Dla Gadamera język wydaje się być mostem. Jego lektura tekstu jest lekturą rozumiejącą, zawsze w dialogu porozumienia. Natomiast dla Derridy język (pismo) wydaje się być granicą. „Tekst pisma wręcz żąda od nas, abyśmy wyrzekli się naszych oczekiwań co do sensu, naszych doświadczeń, które ten sens mogłyby w jakiś sposób antycypować.”⁵⁸ Dlatego lektura tekstu jest dla Derridy lekturą dekonstrukcji, rozbijania sensu i rozsiewania znaczeń. Napisałem „wydaje się”, gdyż także według Gadamera w rozumieniu hermeneutycznym występuje różnica i konieczność dekonstrukcji nieodpowiedniego, czy wciąż niepełnego rozumienia. „Istota rozumienia i porozumienia nie polega na *vouloir-dire*, które ma być słowem, ale na tym, co pragnie być wypowiedziane poza wszelkimi poszukiwanymi i znalezionymi słowami. Bardzo dobrze rozpoznaję tę istotową różnicę [między dosłownym rozumieniem sensu wypowiedzi, a tym, co faktycznie zostało w nim wypowiedziane], przy której słusznie obstaje Derrida. Ale do tego nie potrzeba w moim przekonaniu powrotu do *écriture*. Dla mnie *lecture*, w której pismo jest w drodze do języka, jest dostatecznie dwuznaczna.”⁵⁹

⁵⁵ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, Kraków 2002, s. 266.

⁵⁶ S. Fish, *Professional Correctness. Literary Studies and Political Change*, Cambridge–London 1995, s. 32, tłum. K. Rosner, w: K. Rosner, „S. Fish, czyli pozorny radykalizm konstruktywistycznej teorii interpretacji”, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 103.

⁵⁷ Tamże, s. 95.

⁵⁸ P. Dehnel, *Dekonstrukcja — rozumienie — interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006, s. 93.

⁵⁹ H.–G. Gadamer, *Język i rozumienie*, s. 148.

A w innym miejscu stwierdził: „Hermeneutyka trzyma się doświadczenia i nie jest żadną metodą ustalania właściwego sensu, jakby to kiedykolwiek było osiągalne. I to jest temat mojej dyskusji z Derridą. Różnica tkwi w tożsamości, w przeciwnym razie tożsamość nie byłaby tożsamością. Myślenie zawiera odroczenie i dystans, inaczej myślenie nie byłoby myśleniem.”⁶⁰ Kto, według Gadamera, poleca dekonstrukcję i obstaje przy różnicy, znajduje się na początku rozmowy, a nie u jej kresu.⁶¹ Moment różnicy w hermeneutyce jest szczególnie widoczny wówczas, gdy pamiętamy o często podkreślanym przez Gadamera źródle wszelkiej hermeneutyki, którym za Augustynem jest dlań słowo wewnętrzne. Mowa nigdy nie jest w stanie wyrazić całego sensu wewnętrznego słowa. Z punktu widzenia Gadamera do każdego hermeneutycznego rozumienia musi przynależeć zatem wyłaniający się z dialogu moment dekonstrukcji sensu, ale zawsze w imię kolejnego kroku, szerszego i bardziej adekwatnego rozumienia sensu. Dla Derridy odwrotnie, wszelkie wyrażenie jest zawsze wyrażeniem tylko pozoru obecności, dlatego najważniejsza jest dlań dekonstrukcja. Rysująca się tu różnica widoczna jest także w tym, że dla Derridy tekst jest zawsze tekstem literackim, także tekst filozoficzny. Dla Gadamera odwrotnie, także tekst literacki jest zawsze tekstem filozoficznym. Widać to dla przykładu w odmienności ich interpretacji poezji Celana. Piotr Dehnel, porównując Gadamerowską i Derridiańską interpretację poezji Celana, stwierdził: „Nazywając poezję Paula Celana „hermetyczną” czy też „hermetycznie zaszyfrowaną” Gadamer niejako z góry sytuuje ją w horyzoncie sensu i jego zrozumienia. Ale czy można w ogóle postąpić inaczej? Derrida sugeruje, że można, a nawet trzeba.”⁶² Czy zatem drogi hermeneutyki Gadamera i dekonstrukcji Derridy rozchodzą się bezpowrotnie? Napisał Derrida po śmierci Gadamera: „Aprobuję odpowiedź udzieloną mi na moje odpowiedzi podczas naszego spotkania w 1981 roku, która kończy się w sposób następujący, z podziwem dla przychylności, radosnej wspaniałomyślności i jasności widzenia: „Każde czytanie, które stara się zrozumieć, jest tylko krokiem na nigdy niekończącej się drodze. Ten, kto podąża tą drogą, wie, że nigdy nie upora się ze swym tekstem; może tylko przyjąć cios. Jeśli tekst poetycki tak bardo go dotknął, że pod koniec zaczyna go on »obchodzić«, zaczyna się w nim rozpoznawać, to nie jest to z góry założeniem porozumienia i samopotwierdzenia. Poddajemy się, ażeby odnaleźć siebie. Nie sądzę, bym był bardzo daleki Derridzie, jeśli podkreślę, że nie wiemy wcześniej, jakimi się odnajdziemy. Jakąż on miał wtedy rację, ma ją zresztą do dziś.”⁶³ Być może Derrida napisał to zdanie pod wpływem spotkania w Neapolu: Gadamer w rozmowie z Dottorim stwierdził, że Derrida początkowo nie rozumiał jego pozycji woli rozumienia. Stał się

⁶⁰ Tamże, s. 160.

⁶¹ Zob. H.–G. Gadamer, *Destrukcyjność a dekonstrukcja*, s. 36.

⁶² P. Dehnel, „Hermeneutyka a dekonstrukcja”, *Odra* 2004 nr 1, s. 41.

⁶³ J. Derrida, „Jakąż on miał rację. Mój cicerone Hans–Georg Gadamer”, w: *Gadameriana*, red. K. Bał, J. Wilk, Wrocław 2006, s. 174.

z nim zgodny, gdy w Neapolu wyjaśnił mu, że horyzont (złanie się horyzontów) nie jest czymś ostatecznym, nie jest żadną metafizyczną pozycją. Horyzont interpretacji nieustannie się zmienia.⁶⁴

Derrida, jak wiadomo z jego późnych pism, nie kwestionował prawdy i jedności sensu. Także on zafascynowany był dziełem świętego Augustyna. Sądził jedynie, że nie możemy dojść do niej sami wysiłkiem nawet nieskończonego rozumienia. Jeśli prawda i jedność sensu istnieją, to tylko same mogą się nam dać poza wszelką naszą pojęciowością i zrozumiałością. Nie zatem założenie istnienia prawdy i jedności sensu różnicuje hermeneutykę Gadamera i dekonstrukcję Derridy. Różnicuje je droga do prawdy i sensu wiodąca. Dla Gadamera jest to droga kontynuacji tradycji i twórczego odsłaniania sensu. Dla Derridy zerwanie z tradycją, nieustanna dekonstrukcja i pozbawianie się pozorów znaczeń, w oczekiwaniu na nieoczekiwane. Co mamy zatem czynić ze swoim filozoficznym i samorozumiejącym życiem: czy pozostać w tradycji, jak pokolenia przed nami i twórczo ją kontynuować ku pełni sensu, czy też wyjść na pustynię (*chora*) i biernie oczekiwać, że coś się zdarzy. Oto zasadnicza różnica i krytyczny moment w jakim stawia nas spór Gadamera z Derridą — moment pytania o sytuację, w jakiej znalazła się filozofia.

4. Konkluzja

Filozofia zawsze była odniesiona do rzeczywistości. Był nią świat naukowego poznania i rzeczywistość doświadczenia wewnętrznego, wewnętrznego Logosu (ducha). Nauka i doświadczenie wewnętrzne to drogi filozofii do prawdy. Kiedy były one drogą filozofii jeszcze w XX wieku, stawiane były fundamentalne pytania filozoficzne o poznanie, naukę, kulturę, człowieka. Istniało jeszcze bardzo wielu wybitnych filozofów. Dzisiaj takich pytań nie stawiamy, lub stawiamy je nieśmiało i rzadko. Jeśli nawet wiemy, że nie możemy mieć nadziei na poznanie absolutnie pewne, że poznanie jest historyczne, perspektywiczne i zapośredniczone przez język, a droga do prawdy jest nieskończona, nie możemy jednak rezygnować z pytań o ostateczną prawdę. Stawianie takich pytań jest warunkiem istnienia i rozwoju filozofii, a rezygnacja z nich prowadzi do filozofii rezygnacji. Filozofia rezygnacji jest prostą drogą do rezygnacji z filozofii.

Słusznie bowiem stwierdził neokantysta Leonard Nelson, że celem filozofii jest prawda filozoficzna. „Nie każda jednak prawda jest filozoficzna. Również bowiem wierne oddanie jakiejś obserwacji zawiera prawdę, prawdziwe są także twierdzenia matematyki. Prawda filozoficzna musi zatem wyróżniać się czymś wśród innych prawd. Ten wyróżnik zaś można znaleźć wyłącznie w tym, że *staje się* ona dla nas *jasna jedynie dzięki namysłowi*. Poznania, które jest jasne, niezależnie od namysłu, nie nazywamy filozoficznym. Wszelkie natomiast poznanie, które staje się jasne tylko dzięki namysłowi, jest filozoficznego

⁶⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, s. 67.

rodzaju.”⁶⁵ Filozofia nie staje się bowiem nauką przez to, że zawiera prawdę, lecz że uzasadnia sądy, których prawdziwość głosi. To uzasadnienie należy do samej prawdy filozoficznej.⁶⁶ Charakteryzuje ją bowiem szczególnie to, że nie jest ona jedynie sprawą znajomości czegoś, lecz sprawą rozumiejącego wglądu w coś. Dochodzi się do niej dzięki własnemu myśleniu. I tylko w ten sposób można do niej dojść.⁶⁷ Dlatego potrzebujemy twórczego zapytywania, twórczego myślenia i twórczego uzasadniania.

⁶⁵ Por. L. Nelson, „O sztuce filozofowania”, w: *O sztuce filozofowania*, tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Kraków 1994, s. 18.

⁶⁶ Por. tamże, s. 21.

⁶⁷ Por. tamże, s. 29

MICHAŁ HELLER

Wydział Filozoficzny PAT

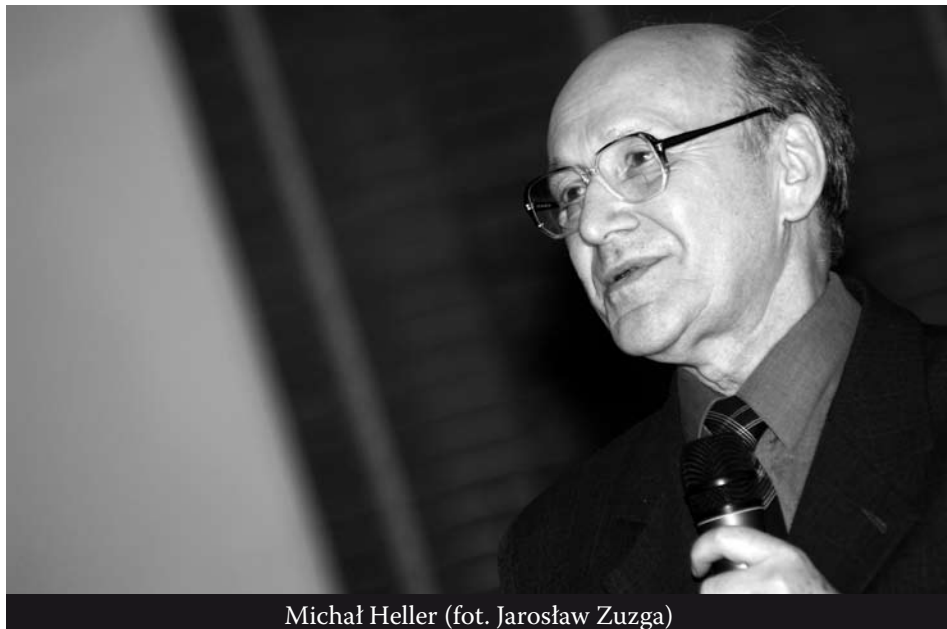
Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, Kraków

Granice czasu, przestrzeni i prawdopodobieństwa

1. Wprowadzenie

To, że nasze życie rozgrywa się w czasie i przestrzeni, jest truizmem, ale rzadko zwracamy uwagę na fakt, że nasze życie jest utkane z prawdopodobieństw. Spójrzmy na dowolnie wybrany przeżyty dzień, choćby dzień wczorajszy. Ile w nim przypadków, wydarzeń, które stały się, choć nie musiały się stać? Większości z nich nawet nie zarejestrowaliśmy w naszej świadomości. Na przykład, ilu wczoraj ludzi mijaliśmy na ulicy? Ilu z nich nigdy więcej nie spotkamy? A ile ważnych wydarzeń w naszym życiu zawdzięczamy „zbiegowi okoliczności”? Areną naszego życia jest nie tylko czasoprzestrzeń, lecz w nie mniejszym stopniu także przestrzeń prawdopodobieństw.

Warto więc zapytać, jaki jest status ontologiczny czasu, przestrzeni i prawdopodobieństwa. Wiemy już dziś, że czas i przestrzeń nie są kategoriami *a priori*,



Michał Heller (fot. Jarosław Zuzga)

lecz są głęboko uwikłane w strukturę Wszechświata. A jak jest z prawdopodobieństwem? Czy jest ono kategorią aprioryczną? Jeżeli zachodzi zdarzenie, o którym z góry wiadomo, że jest bardzo prawdopodobne, nie staramy się go „usprawiedliwić”, ale zdarzenia mało prawdopodobne, które jednak się zdarzają, budzą w nas niepokój poznawczy. A więc przynajmniej *implicite* zakładamy, iż duże prawdopodobieństwo ma „moc wyjaśniającą”. Ale czy to nie jest złudzenie, wynikające z naszego zanurzenia w makroskopowym świecie, podobnie jak złudzeniami okazało się traktowanie czasu i przestrzeni jako apriorycznych kategorii?

Jedyną drogą do znalezienia odpowiedzi na to pytanie jest możliwie głębokie wniknięcie w teorie współczesnej fizyki, zwłaszcza te, które starają się zrekonstruować najbardziej podstawowe warstwy struktury świata. Tzw. teorii ostatecznej dziś jeszcze nie mamy, ale współczesne metody jej poszukiwań także wiele mogą nam ujawnić. To jest właśnie celem niniejszego studium. Zajmiemy się w nim triadą: czas, przestrzeń, prawdopodobieństwo. Te trzy pojęcia wydają się szczególnie silnie ze sobą powiązane. Można by do nich dołączyć jeszcze kilka innych, np. materia i przyczynowość, ale trzeba to odłożyć do innej okazji.

2. Ku pojęciowej rewolucji

Od dawna podejrzewaliśmy, że czas i przestrzeń są ze sobą powiązane, ale dopiero teoria względności przekonała nas o tym ostatecznie. Czy jednak prawdopodobieństwo nie jest do tej pary pojęć dołączone nieco sztucznie? Szczególna teoria względności z prawdopodobieństwem nie ma nic wspólnego. Wprawdzie skończona prędkość światła narzuca pewne ograniczenia na rozprzestrzenianie się zależności przyczynowych, ale w teorii tej wszystko dzieje się deterministycznie. Ogólna teoria względności wzbogaca obraz, wprowadzając do akcji krzywiznę czasoprzestrzeni, co sprawia, że obszar kontrolowany przez warunki początkowe może nie obejmować całej czasoprzestrzeni, ale i tu pojęcie prawdopodobieństwa nie znajduje zastosowania.

Sytuacja zmienia się drastycznie w mechanice kwantowej. Wprawdzie czas zachowuje swój klasyczny charakter, po prostu płynie jednowymiarowo, ale gdy chcemy przy pomocy pomiaru zlokalizować cząstkę elementarną w przestrzeni, gra prawdopodobieństw staje się obowiązującą strategią. Po wykonaniu pomiaru wiemy, gdzie cząstka się znajdowała, ale pomiar urzeczywistnia to, co przedtem było tylko prawdopodobne — najczęściej, ale nie zawsze, to, co było najbardziej prawdopodobne.

Dlaczego w mechanice kwantowej przestrzeń wchodzi w grę z prawdopodobieństwami, a czas pozostaje klasyczny? Czy jest to trudność techniczna, czy podstawowa? Gdy Diracowi udało się w końcu zespolic szczególną teorię względności z mechaniką kwantową, narodziła się elektrodynamika kwantowa. Rozgrywa się ona na płaskiej czasoprzestrzeni Minkowskiego, ale uzupełnia ją o cały probabilistyczny aparat związany z kwantowaniem pola elektromagnetycznego. Punkty czasoprzestrzeni zachowują swoją indywidualność, ale

uczestniczą w grze prawdopodobieństw, jakiej wymaga strategia kwantowych pomiarów. Dotychczas jednak nie udało się włączyć w tę grę zmiennej geometrii czasoprzestrzeni, czyli pola grawitacyjnego, które ze swej natury odkształca czasoprzestrzeń. Kwantowa probabilistyka i dynamika czasoprzestrzeni pozostają niezależnymi od siebie obszarami dociekań natury Wszechświata. Trudno jednak przypuścić, by w strukturze Wszechświata istniało „ontologiczne pęknięcie”, sankcjonujące całkowitą niezależność dwu teorii modelujących dwa tak podstawowe aspekty tego samego Wszechświata. Możemy jedynie zgodzić się z tym, że są to tylko dwie drogi stopniowego dochodzenia do jednej, fundamentalnej teorii kosmicznej struktury.

Istnieje powszechna zgoda fizyków, że tą fundamentalną teorią będzie kwantowa teoria grawitacji.⁶⁸ Nieograniczoność zasięgu siły grawitacyjnej gwarantuje, że to właśnie ona jest odpowiedzialna za kształtowanie struktury Wszechświata w jego największej skali. Jej związek z geometryczną strukturą czasoprzestrzeni, ustalony przez ogólną teorię względności, sugeruje, że musi ona odgrywać istotną rolę w wyłanianiu się czasu i przestrzeni (znanych nam z fizyki klasycznej) z poziomu podstawowego. A istnienie supergęstego stanu początkowego obecnego Wszechświata stwarza obszar, w którym natężenie pola grawitacyjnego jest porównywalne z natężeniem innych pól fizycznych, co pociąga za sobą konieczność skwantowania grawitacji.

Jak wiadomo, istnieje dziś kilka teorii (lub lepiej — kilka rodzin teorii) pretendujących do stania się — po odpowiednich przeobrażeniach — poszukiwaną teorią kwantowej grawitacji. Może nawet lepiej niż o teoriach mówić o różnych metodach zmierzania do celu — metodach, jakie te teorie wypracowują. A trzeba dodać, że teorie te mogą się poszczycić niemałymi osiągnięciami w wypracowaniu niekiedy bardzo wyrafinowanych narzędzi matematycznych, które stanowią osiągnięcie samo w sobie. Wymieńmy przynajmniej najważniejsze z tego rodzaju teorii: teoria superstrun wraz z jej najnowszym wcieleniem — M-teorią, teoria pętli kwantowych, teorie oparte na geometrii nieprzemiennej i grupach kwantowych, tzw. topologiczna teoria kwantowej grawitacji. Wyniki przynajmniej niektórych z tych teorii wydają się zbieżne. Niewykluczone, że okażą się one czymś w rodzaju różnych przybliżeń tej samej struktury.⁶⁹

Z powyższego, z konieczności dość pobieżnego, przeglądu problematyki wynika, że w drogę do ostatecznej teorii głęboko uwikłane są pojęcia przestrzeni, czasu i prawdopodobieństwa. Pojęcie jest uwikłane w jakiś proces, jeżeli wraz z tym procesem ulega przemianom. Częściowe wyniki, już osiągnięte na drodze do ostatecznej teorii, zdają się wskazywać, że jeżeli pojęcia czasu, przestrzeni i prawdopodobieństwa znajdą się w tej teorii, to ukażą tam oblicze odmienne od tego, do którego przyzwyczailiśmy się w makroskopowym świecie. Stworzenie

⁶⁸ Powszechność tej zgody nie wyklucza istnienia pojedynczych głosów przeciwnych.

⁶⁹ W ten sposób powtórzyłaby się historia powstania mechaniki kwantowej, kiedy to różne wczesne modele okazały się przybliżeniami tej samej teorii, stworzonej potem przez Schrödingera, Heisenberga i Diraca.

teorii ostatecznej na pewno będzie się łączyło z daleko idącą rewolucją pojęciową. Trudno sobie wyobrazić, by tego rodzaju pojęciowa rewolucja nie wywarła znacznego wpływu na różne dziedziny filozofii. Celem tego eseju jest przygotowanie się na spodziewane przemiany. Oczywiście, nie sposób ich dokładnie przewidzieć; wszystkie rewolucje mają to do siebie, że są zaskakujące. Znajdujemy się już jednak na takim etapie drogi, że jesteśmy w stanie przynajmniej oswoić się z możliwością zaskoczeń. Oswojenie to będzie tym skuteczniejsze, im mniej w dalszych rozważaniach będziemy zagłębiać się w treści współczesnych teorii, skupiając się raczej na metodach, którymi się one posługują. W metodach bowiem znajdują się załączki przyszłych osiągnięć. By nie pozostać na poziomie ogólnikowym, będę musiał oczywiście sięgnąć do przykładów (lub przynajmniej mieć na myśli konkretne przykłady) i jest rzeczą zrozumiałą, że będą to przykłady zaczerpnięte z tego, co znam najlepiej, a więc z mojej własnej pracy badawczej. Będę je jednak traktować wyłącznie jako przykłady, tzn. jako wskaźniki ogólniejszych prawidłowości, a nie jako wyniki same w sobie.

3. Algebraizacja

Gdy z bliska przygląda się rozwojowi metod matematycznych współczesnej fizyki, uderza ich algebraizacja. Dokonuje się ona w narzędziowym aparacie obydwu wielkich teorii fizycznych, które mają się stać — być może po odpowiednich przeobrażeniach — przybliżeniami poszukiwanej teorii ostatecznej.

Już od dość dawna wiadomo, że geometrię różniczkową można uprawiać na dwa sposoby: albo, tradycyjnie, posługując się współrzędnymi na danej przestrzeni, albo, bardziej współcześnie, pracując z rodziną funkcji gładkich na tej przestrzeni. Przy czym istotną okolicznością jest to, że rodzina ta posiada pewne własności, które kwalifikują ją jako *algebrę* (mówi się więc o algebrze funkcji gładkich na danej przestrzeni). Oba sposoby są w zasadzie równoważne, ale sposób tradycyjny jest bardziej skuteczny w rachunkach, natomiast sposób algebraiczny lepiej uwydatnia globalne własności przestrzeni i jest bardziej podatny na uogólnienia. Pierwsze algebraiczne przedstawienie ogólnej teorii względności zawdzięczamy Robertowi Gerochowi.⁷⁰ Potem nastąpiły inne prace.

Każdy wie, że przestrzeń składa się z punktów. Punkty identyfikuje się przez podanie ich współrzędnych, ale współrzędne nie są „wewnętrzna” cechą danego punktu, lecz zależą od wyboru układu współrzędnych i jeżeli układ współrzędnych zostanie wybrany niewłaściwie, może to prowadzić do rozmaitych, niekiedy trudnych do rozwikłania, patologii. W podejściu algebraicznym punkt identyfikuje się przez wyodrębnienie wszystkich funkcji gładkich, które zerują się w danym punkcie. I znowu, funkcje takie mają pewne własności, dzięki którym zasługują na miano maksymalnych ideałów danej algebry. Maksymalne ideały można więc traktować zamiennie z punktami. Jest to piękny przykład algebraizacji pojęć geometrycznych. Proces algebraizacji geometrii rozpoczął już Kartezjusz,

⁷⁰ R. Geroch, „Einstein Algebras”, *Comm. Math. Phys.* 26, 1972, 271–275.

tworząc geometrię analityczną. W nowoczesnym ujęciu język algebraiczny ma tę wyższość nad tradycyjnym językiem geometrii, że jest niezależny od wyboru układu współrzędnych. Daje więc lepszy wgląd w „naturę rzeczy”.

Do mechaniki kwantowej metody algebraiczne wtargnęły znacznie wcześniej i bardziej radykalnie niż do geometrii czasoprzestrzeni. W standardowym ujęciu tej fizycznej teorii stany układu kwantowego są modelowane przez elementy przestrzeni Hilberta, natomiast własności obserwowalne (obserwable) przez operatory (hermitowskie) działające na tej przestrzeni. Okazuje się, że sytuację tę można do pewnego stopnia odwrócić i nieco uogólnić. Dowodzi się, że (ograniczone) operatory na przestrzeni Hilberta posiadają strukturę algebry, z pewnymi dodatkowymi właściwościami, dzięki którym nazywa się ją C^* -algebrą (czytaj: „algebrą C z gwiazdką”); łączy ona w sobie własności algebraiczne z pewnymi własnościami ciągłości. Jeżeli przyjmiemy, że (hermitowskie) elementy C^* -algebry odpowiadają obserwablom, to konsekwentnie trzeba przyjąć, że stany układu kwantowego są modelowane przez funkcjonały na tej algebrze. Tego rodzaju algebraiczne ujęcie mechaniki kwantowej jest nieco ogólniejsze od ujęcia tradycyjnego, dzięki czemu nadaje się do opisu pól kwantowych z nieskończoną liczbą stopni swobody, gdzie metoda tradycyjna zawodzi.

Wśród C^* -algebr istnieje pewna szczególnie ważna klasa algebr, zwanych algebrami von Neumanna. O ile C^* -algebry można uznać za algebraiczny odpowiednik pojęcia przestrzeni z ciągłością, o tyle algebry von Neumanna (z jednością) odpowiadają pojęciu przestrzeni z miarą. Jak wiadomo, w matematyce prawdopodobieństwo (w sensie Kołmogorowa) definiuje się jako przestrzeń miary „unormowaną do jedności”, tzn. taką przestrzeń, dla której suma miar wszystkich mierzalnych podzbiorów tej przestrzeni równa się jedności. Okazuje się, że analogiczny warunek można sformułować dla algebr von Neumanna. „Unormowaniu do jedności” odpowiada wyróżnienie pewnego stanu na algebrze von Neumanna. Przypomnijmy, że stanem na algebrze (z jednością) nazywamy funkcjonał na tej algebrze, który jest dodatni i który na jednostkowym elemencie algebry przyjmuje wartość jeden. Są to własności analogiczne do własności zwykłej miary prawdopodobieństwa. Stąd też algebraicznym odpowiednikiem przestrzeni prawdopodobieństwa jest para (M, ϕ) , gdzie M jest przestrzenią von Neumanna, a ϕ wyróżnionym stanem na niej.⁷¹

Mechanika kwantowa jest z natury teorią probabilistyczną. Pojęcie kwantowego prawdopodobieństwa, i jego stosunek do pojęcia klasycznego, było przedmiotem wielu dyskusji. Dziś wiadomo — głównie dzięki ujęciu algebraicznemu — że kwantowa teoria prawdopodobieństwa jest uogólnieniem klasycznej teorii prawdopodobieństwa (Kołmogorowa). Właśnie algebry von Neumanna (z odpowiednimi stanami) kodują w sobie probabilistyczne własności mechaniki kwantowej, które stwarzają tyle trudności interpretacyjnych.⁷²

⁷¹ Zwykle przyjmuje się, że jest to stan wierny i normalny.

⁷² Warto podkreślić, że są to tylko trudności interpretacyjne. Fakt, że istnieje ścisła struktura matematyczna kodująca te własności, gwarantuje, że z logicznego punktu widzenia wszystko jest w porządku.

4. Problemy z czasem i przestrzenią

Dzięki ujęciu algebraicznemu własności probabilistyczne elegancko wpisały się w strukturę mechaniki kwantowej. A co z przestrzenią i czasem? C^* -algebry i algebry von Neumanna (które także są C^* -algebrami) nie mają bezpośredniego związku z przestrzenią i czasem. Są to algebry operatorów, działających na przestrzeniach Hilberta. Przestrzenie Hilberta mogą mieć różne reprezentacje i tylko tzw. reprezentacja położeniowa odnosi się bezpośrednio do trójwymiarowej przestrzeni. Obserwable, reprezentowane przez hermitowskie elementy odpowiednich C^* -algebr podlegają dynamice, a dynamika zależy od czasu, ale i tu sytuacja różni się od tej, jaką znamy z mechaniki klasycznej. Dynamikę kwantową można bowiem opisać albo w ten sposób, że operatory zmieniają się w czasie, a stany kwantowe nie zależą od czasu (obraz Schrödingera), albo w ten sposób, że operatory są niezmiennicze, a ewoluują stany (obraz Heisenberga).⁷³

Wygląda więc na to, że klasyczny czas i klasyczną przestrzeń trudniej jest wydobyć ze struktury mechaniki kwantowej niż jej własności probabilistyczne. Sądzę, że tu właśnie leży główne źródło interpretacyjnych trudności mechaniki kwantowej. Wszystkie pomiary wielkości fizycznych, na których opiera się mechanika kwantowa, są wykonywane w określonym miejscu i w określonej chwili czasu i z tej naszej makroskopowej zależności od czasu i przestrzeni nie potrafimy się wyzwolić, natomiast w strukturze mechaniki kwantowej zależności czasoprzestrzenne są dalekie do przejrzystości. Może nawet mocniej: niewykluczone, że w mechanice kwantowej czasu i przestrzeni w ogóle nie ma, lub przynajmniej nie ma w takim sensie, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni. Mówiąc obrazowo, niewykluczone, że cząstki elementarne nie żyją w przestrzeni i czasie, a jedynie my, niejako siłą, narzucamy im nasze czasoprzestrzenne kategorie. Za takim wnioskiem przemawiałyby różne tzw. nielokalne zjawiska w mechanice kwantowej (doświadczenia typu EPR, doświadczenia z opóźnionym czasem, teleportacja...).

5. Od metod przemiennych do nieprzemiennych

Moje dotychczasowe rozważania dotyczyły roli czasu, przestrzeni i prawdopodobieństwa w dobrze już dziś ustalonych teoriach fizycznych. A jakie są nasze przewidywania pod tym względem, dotyczące poszukiwanej teorii fundamentalnej? Filozofa ostatecznie interesuje przecież nie tyle stan naszej obecnej wiedzy, ile raczej to, jaki jest świat, a mamy powody sądzić, że teoria fundamentalna (biorąc pod uwagę wszystkie metodologiczne uwarunkowania naukowych teorii) powie nam coś ważnego o strukturze świata, będzie więc miała pewien walor ontologiczny. Nasze obecne poszukiwania teorii fundamentalnej, choć ciągle jeszcze dalekie od ostatecznego sukcesu, są jednak na tyle zaawansowane, że warto na ten temat się zastanawiać. Zgodnie jednak

⁷³ Możliwa jest także sytuacja pośrednia, kiedy zmienność jest częściowo w operatorach, a częściowo w stanach (obraz Tomanagi).

z założeniem moich rozważań, zwróć uwagę nie tyle na poszczególne modele lub koncepcje, ile raczej na zagadnienia kryjące się w metodach, które — jak sądzimy — prowadzą do celu.

Historia fizyki wskazuje, że wielkie teorie są uogólnieniami teorii poprzednich. Znaczy to, że teoria następna wyjaśnia wszystkie efekty empiryczne wyjaśniane przez poprzednią teorię i że jej matematyczna struktura w przypadku granicznym (różnie zresztą rozumianym) prowadzi do matematycznej struktury teorii poprzedniej. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej posługujemy się tego rodzaju strategią. Przejście graniczne do starej teorii (gdy wiadomo, o jaki typ przejścia chodzi) jest zabiegiem jednoznacznym, podczas gdy zabieg odwrotny, poszukiwanie matematycznej struktury ogólniejszej od danej na ogół jest daleki od jednoznaczności.⁷⁴ W braku wyraźnych sugestii ze strony empirii musimy kierować się wycuciem ekonomii i elegancji matematycznej. Najtrudniejsze problemy tkwią zwykle w technicznych szczegółach, ale w matematyce często jest tak, że — mimo tych technicznych trudności — główne kierunki uogólnień są dość wyraźnie widoczne. Istnieje pewna logika rozwoju struktur, która niemal dyktuje następny krok. Choć niekiedy trzeba włożyć niemało wysiłku, by tę logikę odróżnić od własnych, często zawodnych, intuicji.

Od dawna wiadomo, że za dziwne (w porównaniu z mechaniką klasyczną) własności mechaniki kwantowej odpowiedzialne są nieprzemienności algebr operatorowych z nią związanych. Na przykład słynne relacje nieoznaczoności Heisenberga są prostą konsekwencją nieprzemienności odpowiednich par operatorów (np. operatorów położenia i pędu). Wiadomo dziś także, że różne własności tzw. stanów splątanych wynikają z nieprzemienności odpowiednich algebr (lub podalgebr) von Neumanna, a jeżeli przetłumaczyć nierówności Bella na język algebraiczny, to wyraźnie widać, że ich łamanie zależy od tego, czy któraś z podalgebr von Neumanna jest nieprzemienna.⁷⁵

Algebry nieprzemienne są naturalnym uogólnieniem algebr przemiennych; co więcej, nieprzemienność może być silniejsza lub słabsza.⁷⁶ Algebry nieprzemienne pojawiają się w różnych programach poszukiwania teorii fundamentalnej, a wręcz dominują scenę w programach tzw. geometrii nieprzemiennej i grup kwantowych. Można zatem zasadnie przypuszczać, że przyszła teoria fundamentalna będzie nosić na sobie cechy wymuszone przez stosowanie w niej metod nieprzemiennych. W dalszym ciągu omówię dwie takie cechy: nielokalność i charakter probabilistyczny.

⁷⁴ Niekiedy mówi się o deformacji danej struktury do struktury ogólniejszej. Teoria deformacji struktur jest interesującym działem współczesnej matematyki.

⁷⁵ Por. np. M. Rédei, S.J. Sammers, „Quantum Probability Theory”, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 38, 2007, 319–417, rozdz. 7.

⁷⁶ Zbiór elementów algebry nieprzemiennej, które mnożą się ze wszystkimi elementami algebry w sposób przemienny, nazywa się centrum tej algebry. Im mniejsze centrum, tym silniejsza nieprzemienność. Jeżeli centrum pokrywa się z całą algebrą, mamy algebrę przemienną; jeżeli dana algebra ma centrum zerowe, jest maksymalnie nieprzemienna.

6. Granice czasu i przestrzeni

Już ogólna teoria względności nauczyła nas, że czasoprzestrzeni nie można traktować jako sztywnej sceny, na której rozgrywają się fizyczne procesy. Geometria czasoprzestrzeni stanowi aspekt pola grawitacyjnego, które jest jednym z pól fizycznych i nie widać powodu, by było traktowane inaczej niż inne pola. Jeżeli tak, to w zunifikowanej teorii winno pojawiać się tak, jak inne pola. Dlatego jednym z najczęstszych postulatów poszukiwaczy teorii ostatecznej jest żądanie, by teoria ta była wolna od „czasoprzestrzennego podłoża”, czy w ogóle od jakiegokolwiek „podłoża” (*background free*). Podłoże takie winno się wyłaniać, na zasadzie „wewnętrznych mechanizmów teorii”, wraz z procesem wyłaniania się znanej fizyki z fizyki poziomu fundamentalnego.

Pojawia się tu stary problem Parmenidesa. Najekonomiczniej byłoby na początku nie przyjmować nic. Ale dosłownie z niczego (bez przyjmowania jakichkolwiek praw fizyki) nawet najbardziej egzotyczne teorie fizyczne nie są w stanie wyprodukować niczego. Trzeba więc uciec się do jakiegoś „archaicznego elementu” (*arche*), możliwie najprostszego, z którego dałoby się wyprowadzić, kolejnymi przejściami fazowymi, całe bogactwo świata. Jeszcze w latach siedemdziesiątych zeszłego stulecia John Archibald Wheeler tego rodzaju *arche* nazwał pregeometrią i w jednym ze swoich pomysłów propagował myśl, że *arche* jest po prostu elementarnym rachunkiem zdań lub zbiorem elementarnych bitów informacji. Idee te nie wyszły poza obszar dość mglistych pomysłów. Znacznie bardziej matematycznie opracowaną jest myśl, że rolę pregeometrii odgrywa geometria nieprzemienialna. Myśl ta jest uwikłana w kilka programów poszukiwania teorii fundamentalnej, ale została także skonkretyzowana w kilku roboczych modelach. Przyjrzyjmy się jej nieco bliżej.

Poziom fundamentalny byłby więc modelowany przez jakąś algebrę nieprzemienialną. Załóżmy, że byłaby to algebra von Neumanna.⁷⁷ Algebry takie w zasadzie nie mają ideałów maksymalnych, czyli nie składają się z punktów.⁷⁸ Jak pisze A. Leśniewski, „pojęcie punktu w nieprzemiennej przestrzeni jest często sprzeczne samo w sobie.”⁷⁹ Co więcej, w tego rodzaju „przestrzeniach” sens mają tylko pojęcia globalne. Na przykład, pojęcie wektora jako pojęcie lokalne, jest w nich pozbawione sensu, natomiast mogą w nich istnieć uogólnione odpowiedniki pól wektorowych. Nasza wyobraźnia ma wyraźne kłopoty z radzeniem sobie z tego rodzaju przestrzeniami, ale struktury matematyczne nie znają takich ograniczeń.

⁷⁷ Ale rozważa się także inne algebry, np. algebry Hopfa.

⁷⁸ Nawet, jeżeli w raczej wyjątkowych przypadkach, ideały maksymalne istnieją, to nie odpowiadają one punktom w zwykłym znaczeniu, np. punkty mogą mieć wewnętrzną strukturę, por.: T. Masson, *Géométrie non commutative et applications à la théorie des champs*, preprint ESI 296, 1996, s. 95.

⁷⁹ A. Lesniewski, „Noncommutative Geometry”, *Notices of American Mathematical Society*, 44, 1997, 800–805.

Dotychczas była to czysta matematyka. Jej zastosowanie do (roboczej ciągle) teorii fundamentalnej prowadzi do natychmiastowych wniosków. Jeżeli poziom fundamentalny jest istotnie modelowany przez jakąś odpowiednio nieprzemienialną algebrę, to nie mogą w nim istnieć czas i przestrzeń (w ich zwykłym znaczeniu). Przestrzeń składa się bowiem z punktów, a czas z punktowych chwil, musiałyby więc odpowiadać im maksymalne ideały danej algebry, a ich po prostu nie ma.

Nie znaczy to jednak, że na poziomie fundamentalnym nic się nie dzieje (bo nie ma czasu). W przestrzeniach nieprzemienialnych można określić dynamikę (w uogólnionym sensie), wykorzystując odpowiednie strategie algebraiczne.⁸⁰

Oczywiście czas i przestrzeń muszą wyłaniać się w odpowiednim przejściu granicznym, tak by na niższych poziomach energetycznych otrzymać znaną fizykę. Istnieje kilka takich sposobów. Na przykład, w pewnych przypadkach odpowiednie uśrednienie elementów danej algebry nieprzemiennej prowadzi do przemienialnych algebr z dobrze określonymi maksymalnymi ideałami.

7. Granice prawdopodobieństwa

Należy się więc poważnie liczyć z tym, że pojęcie czasu i przestrzeni (w ich zwykłym rozumieniu) nie pojawiają się na poziomie fundamentalnym. A co z pojęciem prawdopodobieństwa? Sytuacja pod tym względem wygląda zupełnie inaczej. Jak pamiętamy, nieprzemienialnym odpowiednikiem przestrzeni probabilistycznej jest para (M, ϕ) , gdzie M jest przestrzenią von Neumanna, a ϕ stanem na niej, przy czym stan ϕ jest odpowiednikiem miary probabilistycznej. W przypadku przemienialnym (czyli w zwyczajnym rachunku prawdopodobieństwa) istnieje faktycznie jedna, matematycznie interesująca miara (miara Lebesgue'a), podczas gdy w przypadku przemienialnym istnieje wiele nierównoważnych miar (wiele „matematycznie interesujących” stanów na algebrze von Neumanna), a co za tym idzie, wiele różnych „rachunków prawdopodobieństwa”.

Fakt ten ma doniosłą konsekwencję filozoficzną. Jesteśmy bowiem skłonni absolutyzować (zwykły) rachunek prawdopodobieństwa. Jeżeli zachodzą zdarzenia o względnie dużym prawdopodobieństwie, np. jeżeli przy wielokrotnym rzuceniu kostką każdy wynik otrzymujemy mniej więcej $1/6$ razy, uważamy, że wszystko jest w porządku i nie pytamy o rację uzyskiwania takich wyników. Jeżeli natomiast zachodzi zdarzenie o małym prawdopodobieństwie, na przykład jeżeli dziesięć razy pod rząd w rzucaniu kostką wypada szóstka, pytamy o przyczynę takiego stanu rzeczy. Podejrzewamy na przykład, że kostka została sfałszowana. W naszym przekonaniu duże prawdopodobieństwo uzasadnia się samo przez się, natomiast małe prawdopodobieństwo wymaga jakiegoś uzasadnienia „z zewnątrz”. Istniał nawet pomysł, że gdyby udało się wykazać, że prawa przyrody są wynikiem statystycznych uśrednień czysto chaotycznych zjawisk zachodzących na poziomie fundamentalnym, byłoby to ostateczne wyjaśnienie Wszechświata.

⁸⁰ Np. twierdzenie Tomity–Takesakiego.

Pomysł ten zakłada, że rachunek prawdopodobieństwa jest odzwierciedleniem jakiejś ostatecznej, samowytłumaczającej się ontologii. Powyżej zarysowane główne idee nieprzemiennej probabilistyki przeczą temu założeniu. W reżimie nieprzeziennym jest wiele (nierównoważnych) miar probabilistycznych i żadna z nich nie wydaje się być wyróżniona. Rachunek prawdopodobieństwa nie ma statusu żadnej uprzywilejowanej ontologii. Jest elementem logicznej gry toczącej się w sieci matematycznych struktur.

Interesującym przykładem tego rodzaju oddziaływania nieprzemiennej miary probabilistycznej z innymi elementami sieci struktur matematycznych jest fakt, występujący w niektórych modelach unifikujących, ściślejszej zależności dynamiki od miary probabilistycznej. Zmiana miary powoduje zmianę dynamiki.⁸¹ Zjawisko to nie występuje w reżimie przemienym (czyli w zwykłej fizyce), gdzie istnieje jedna miara probabilistyczna i jeden rodzaj dynamiki. W tego rodzaju nieprzeziennych modelach każda dynamika jest probabilistyczna (w uogólnionym sensie) i każda miara probabilistyczna ma charakter dynamiczny.

I tu kolejne pytanie filozoficzne. Może jednak poziom fundamentalny jest zdominowany przez prawidłowości probabilistyczne, ale nie w sensie jakiegoś jednego wyróżnionego rachunku prawdopodobieństwa, lecz w sensie — wielu różnych miar probabilistycznych jako elementów całościowej matematycznej struktury? A więc i tu napotykamy granicę — tym razem granicę klasycznego prawdopodobieństwa.

8. Doświadczenie granic

Powyższe rozważania należy brać *cum grano salis*. Teorii ostatecznej jeszcze nie mamy i wszystko może okazać się inaczej niż przewidujemy. Ale nawet gdyby tak się w istocie kiedyś stało, nasza droga do ostatecznej teorii uczy nas ważnej lekcji filozoficznej. To, że nasze myślowe kategorie dobrze funkcjonują w makroskopowym świecie, wcale nie znaczy, że i inne poziomy struktury świata muszą podporządkowywać się naszym myślowym kategoriom. Wiele wskazuje na to, że jest przeciwnie: z trudem musimy wyteżać, a niekiedy wręcz naginać, nasze kategorie myślowe, by zmusić je do podążania za logiką matematycznych struktur i wymową eksperymentów.

Myślę, że jedną z najdonioślejszych filozoficznych lekcji, jakie daje nam współczesna fizyka (nie tylko w obszarze poszukiwania fundamentalnej teorii), jest coś, co nazwałbym doświadczeniem granic. Musimy się liczyć z tym, że nasze nawet najbardziej, zdawałoby się, oczywiste pojęcia mają ograniczony zasięg. Poza swoim zwyczajnym obszarem zastosowania mogą albo załamywać się, albo ulegać przeobrażeniom, najczęściej — jak uczy historia fizyki i matematyki — w kierunku daleko idących uogólnień. Nie stanowi to jednak argumentu na

⁸¹ Por.: M. Heller, L. Pysiak, W. Sasin, „Noncommutative Dynamics of Random Operators”, *International Journal of Theoretical Physics*, 44, 2005, 619–628.

rzecz pojęciowego relatywizmu. Wręcz przeciwnie: jest to argument za tym, że nasz umysł ma dziwną zdolność przekraczania własnych ograniczeń.

Dzieje pojęć czasu, przestrzeni i prawdopodobieństwa, a także ich przygody związane z poszukiwaniem teorii fundamentalnej, są tego wymownym dowodem. Żyjemy w czasie i przestrzeni i jesteśmy uwikłani w grę życiowych prawdopodobieństw. Ale wiele wskazuje na to, że reguły tej gry są tylko powierzchnią czegoś, co jest głębiej.

JACEK HOŁÓWKA

Instytut Filozofii
Uniwersytetu Warszawskiego

Konstrukcje poznawcze

Świat poznajemy głównie dzięki konstrukcjom poznawczym. Gdy mierzymy temperaturę, to dowiadujemy się, jak ciepły jest mierzony obiekt tylko pod warunkiem, że rozumiemy, co to znaczy, że ma on 36 stopni Celsjusza. To prawda, że mierzyć można temperaturę tylko takich przedmiotów, które są ciepłe, ale to, że są one ciepłe, jest pewnym surowym faktem trudnym lub wprost niemożliwym do opisanego, określanym niezgrabnie jako „ciepłota” lub „posiadanie energii cieplnej”. Natomiast temperatura 36 stopni to pewien fakt kulturowy i poznawczy, częściowy artefakt, sposób artykułowania i interpretowania świata, a nie nagi sposób jego istnienia. Podobnych przykładów powiązania rzekomo surowych faktów z ich interpretacją można podać bardzo wiele; poprzestanę na kilkunastu.



Jacek Hołowka (fot. ???)

| Fakty surowe | Fakty zinterpretowane |
|---|------------------------------------|
| Lód osadzony na szybie | Lodowe kwiaty na szybie |
| Załamanie biegu promieni słonecznych | Fatamorgana |
| Dźwięki wydawane przez instrumenty | Wykonanie utworu symfonicznego |
| Zdrowa twarz w zielonym świetle | Trupi wygląd |
| Meandry wykonane przez mrówkę na piasku | Profil Churchilla |
| Piłka wpadła 5 razy do 2 bramek | Wynik meczu 3:2 |
| Błyski rejestrowane przy trafieniu floretem | Zaliczone trafienia |
| Tłumaczenie komputerowe | Tłumaczenie ze zrozumieniem |
| Wychylenie strzałki szybkościomierza | Szybkość samochodu |
| Przepływ prądu w procesorze | Wykonanie zadania algorytmicznego |
| Złamanie nogi | Ostry ból w kostce |
| Działanie hormonów i procesów mózgowych | Uczucia, postanowienia, świadomość |
| Bierne asystowanie przy zgonie | Przyzwolenie na śmierć |

| Fakty surowe | Fakty zinterpretowane |
|---|-----------------------|
| Izolowanie komórki jajowej od plemników | Zapobieganie ciąży |
| Zapomnienie tekstu przez aktora | Kłapa teatralna |
| Oczekiwane odpowiedzi na pytania | Dyplom z wyróżnieniem |
| Zadrukowany prostokąt z papieru | Banknot |

Te dwie kolumny pozornie tylko zawierają przeciwstawione sobie dwa rodzaje faktów — fakty surowe i zinterpretowane. Nie mamy powodu wątpić, że fakty surowe istnieją, ale z pewnością nie są to fakty wyliczone w lewej kolumnie. Surowymi faktami mogą być jedynie jakieś noumeny, czyli stany rzeczy zachodzące realnie, do których jednak nie mamy poznawczego dostępu, ponieważ każda próba ujęcia ich w teorii zmienia je w natychmiast fakty zinterpretowane, czyli opisane w jakimś języku, powiązane z innymi faktami, interpretowane przez jakąś teorię, uwikłane w jakieś konwencje poznawcze.

Zatem odróżnienie między lewą i prawą kolumną nie zbiega się z przeciwstawieniem fizycznego obrazu świata z jednej strony, oraz opisu odwołującego się do zjawisk psychicznych lub kulturowych z drugiej strony. Język fizyki nie opisuje świata surowych faktów, lecz też je interpretuje. Jeśli zamiast określenia „36 stopni” użyjemy zwrotu „podlegający ruchom Browna typowym dla zdrowego ludzkiego ciała” nie otrzymamy surowego faktu, tylko opis, który odwołuje się do wcześniejszej znajomości świata, ustaleń językowych i konwencji naukowych. Surowych faktów opisać się nie da, ponieważ nawet nie wiemy, czy istnieje jeden wielki surowy fakt, czy jest ich tak wiele, jak wiele jest np. podstawowych stanów dotyczących cząstek elementarnych, które, *nota bene*, też nie poddają się indywidualizacji i bezpośredniemu opisowi. Każdy opis świata podlega gramatyce przypadkowej ze względu na opisywany przedmiot i odwołuje się do standardowych teorii naukowych lub do potocznej wiedzy. Opis jest zawsze jakąś interpretacją, ale rzecz jasna interpretacji w opisie może być mniej lub więcej. Jeśli jakiś tekst jest tłumaczony z języka A na B, to interpretacji jest w dobrym tłumaczeniu bardzo niewiele, jeśli jednak dalej ten sam tekst będzie tłumaczony z B na C, z C na D i tak dalej aż, na przykład, do M, to interpretacji będzie znacznie więcej, a tym samym powstanie znacznie więcej okazji do popełnienia trudnych do spostrzeżenia błędów. Dlatego tak ważne jest badanie konstrukcji poznawczych, których analiza, wzorem *reverse engineering*, jest bardziej obiecującym sposobem dotarcia do możliwie słabo zinterpretowanej rzeczywistości niż badanie kierujące na nią bezpośrednio swą uwagę.

Nie należy też z drugiej strony przyjmować, że interpretowanie świata polega zawsze na tworzeniu faktów społecznych i przedmiotów kulturowych określonych przez konwencje, instytucje, oceny i poszukiwanie sensu. John R. Searle w książce *The Construction of Social Reality* (New York, NY.: Free Press, 1995) odnosi się do takich przykładów jak banknot i dyplom z wyróżnieniem, słusznie wskazując, że są to rekwizyty pewnej praktyki społecznej, że takie praktyki nie istnieją wiecznie, i że mają konwencjonalny charakter. Oczywiście

przykładem jest płacenie. Jeszcze dziesięć lat temu można było w Niemczech położyć przed kasjerką dziesięć marek i kupić coś sobie w sklepie. Dziś położenie przed kasjerką takiego banknotu nie wywołuje żadnej rutynowej reakcji, tylko pewien niepokój i konsternację. Marki przestały być ważną walutą. Z pewnością jednak w podobny sposób nie możemy interpretować lodowych kwiatów na szybie lub wychylania się wskazówki szybkościomierza w aucie. Zjawiska naturalne i zachowanie urządzeń technicznych nie są częścią praktyki społecznej, bo maszyny i przedmioty nieożywione nie są zdolne do udziału w praktykach społecznych, do wyrażania intencji i zaciągania zobowiązań.

Konstrukcje poznawcze mogą więc pełnić różne funkcje i mogą być różnie wykorzystywane. Choć często związane są z życiem psychicznym i z instytucjami społecznymi, ich działanie nie sprowadza się do nich. Chciałbym wskazać, że są one zdolne do pełnienia dwóch szczególnych funkcji — (1) kreują nową rzeczywistość i (2) interpretują już istniejącą rzeczywistość. Używane w filozofii określenie „konstruktywizm” odwołuje się najczęściej do tych dwóch funkcji i podkreśla ich szczególną rolę w filozofii nauki, w epistemologii, w etyce i estetyce. Omówię kolejno te cztery zagadnienia:

- konstruktywizm schematu pojęciowego;
- konstrukcyjny empiryzm;
- konstruktywizm etyczny;
- konstruktywizm estetyczny;

Nie będę mógł zająć się wszystkimi ciekawymi hipotezami nasuwającymi się w związku z dwiema wspomnianymi funkcjami konstrukcji pojęciowych. Ani nie zajmę się pytaniem, czy konstrukcje są źródłem psychofizycznego, dualistycznego obrazu świata, ani kwestią, czy kreacja to pewien rodzaj interpretacji świata, czy odwrotnie, interpretacja jest jakimś rodzajem kreowania nowego świata. Zajmę się sprawami bardziej podstawowymi.

1. Konstruktywizm schematu pojęciowego

O schemacie pojęciowym pisali Karl Popper i W.V.O. Quine. Popper przyjmował, że każdy człowiek ma jakiś sposób rozumienia świata, z którego nie zdaje sobie w pełni sprawy. Osoby mające różne poglądy na świat, mają też różne schematy pojęciowe. Im te schematy są bardziej niepodobne, tym bardziej ciekawa może być dyskusja między ich zwolennikami. Tak luźno rozumiane schematy pojęciowe nie dadzą się ściśle identyfikować, ani rozpoznawać, czyli — możemy prowizorycznie przyjąć — jako konstrukcje poznawcze są bezwartościowe. W filozofii Quine’a schemat pojęciowy pełni poważniejszą rolę. Jest typowym dla danego języka zapisem obserwacji lub sposobem rejestrowania sytuacji poddanych badaniu. Tak rozumiany schemat pojęciowy traktowany był przez Quine’a dość swobodnie, ale pełnił ważną funkcję teoretyczną. Wyjaśniał, dlaczego tłumaczenia z języka na język są często tak trudne, a efekt tak niezgrabny. W jednym ze swych późniejszych artykułów Quine wypowiada się na ten temat w następujących słowach.

Gdzieś sugerowałem miarę czegoś, co można by określić jako oddalenie między schematami pojęciowymi, lub lepiej, pojęciowym dystansem między językami. Definicja odwołuje się do długości zdań stanowiących tłumaczenie. Weźmy po jednym zdaniu z dwóch języków i znajdziemy dla tych zdań poprawne tłumaczenia w pozostałym języku. Wybierzmy najkrótsze odpowiedniki zdań w pozostałym języku. Porównajmy te najkrótsze tłumaczenia i wyznaczmy proporcję długości. Gdy to zostanie wykonane dla każdej pary zdań stanowiących poprawne tłumaczenie, wyznaczmy średnią proporcję długości. Będzie ona reprezentować pojęciowy dystans między dwoma językami (Quine 1981: 41–42).

Sens tej propozycji jest jasny. Jeśli dwa języki mają wskaźnik oddalenia równy jeden, to znaczy, że mają ten sam schemat pojęciowy. Wszystkie możliwe do sformułowania twierdzenia dają się równie łatwo wyrazić w obu językach. Jeśli wskaźnik jest wyższy niż jeden, to znaczy, że tłumaczenie przekazujące pełną treść musi coś dodatkowo objaśniać odbiorcy, a więc musi wprowadzić do jego schematu pojęciowego jakieś nowe treści, które się w nim niełatwo mieszczą. Natomiast wskaźnik niższy niż jeden informuje, że tłumaczenie w drugą stronę pozwala coś uprościć, dopuszcza pominięcie jakichś słów. Na przykład, jeśli w angielskim tekście znajdujemy słowo 'cook', użyte w sensie rzeczownikowym, to po polsku musimy zgadnąć, czy chodzi o kucharza, czy o kucharkę, albo, by być całkiem precyzyjnym, trzeba powiedzieć: 'kucharz lub kucharka', co oczywiście przy tłumaczeniu literatury pięknej jest niedopuszczalne. W efekcie Polakowi musi się wydawać, że schemat pojęciowy języka angielskiego jest bardziej bezpłciowy niż schemat języka polskiego, a Anglikowi musi się wydawać, że a polski schemat pojęciowy jest przesadnie wrażliwy na płeć.

Ta dość późna propozycja Quine'a odbiega od jego poglądów na temat poprawnego tłumaczenia wyrażonych w *Słowie i rzeczy*, gdzie Quine twierdził, że radykalne tłumaczenie w ogóle nie istnieje, czyli nie ma tłumaczeń w pełni poprawnych. Wtedy, jego zdaniem, wskaźnik oddalenia między wszystkimi językami był tak wysoki, że trzeba go było szacować na wielkość bliską nieskończoności. Jest to istotna zmiana poglądów, tym bardziej że używane przez Quine'a określenie: „schemat pojęciowy” było przez jego czytelników rozumiane inaczej niż on to później sugerował. Nie jako stylistyczny lub pojęciowy dystans między językami, tylko jako zbiór założeń poznawczych, z którymi występujemy podejmując badanie świata. Tak rozumiał Quine'a na przykład Donald Davidson, gdy przystępował do obalenia „trzeciego dogmatu empiryzmu”, twierdząc, że jest to ostatni bastion tej filozofii, po którego upadku z empiryzmu nie pozostaje nic.

Ten dualizm schematu i treści, organizującego systemu i czegoś, co czeka by być zorganizowane, nie da się przeciwstawić w sposób zrozumiały i nie da się obronić. On sam jest dogmatem empiryzmu, trzecim dogmatem.

Trzecim i bodaj ostatnim, bo jeśli go porzucimy, to nie jest jasne, czy cokolwiek z empiryzmu zostanie (Davidson 1974: 201).

Quine w interesujący sposób broni tego ostatniego bastionu. Twierdzi, że stoi on nie tam, gdzie zakładają jego przeciwnicy. Dualizm schematu i treści nie dotyczy teorii i świata, nie dotyczy założeń poznawczych i efektu ich zastosowania, czyli prawdy o świecie, nie stanowi w ogóle konstrukcji epistemologicznej, lecz jest schematem psychologicznym, opisującym mechanizm powstawania poglądów naukowych.

Jeśli empiryzm jest rozumiany jako teoria prawdy, wtedy to, co mu Davidson imputuje pod nazwą trzeciego dogmatu jest słusznie imputowane i słusznie obalone. Taki empiryzm, jako teoria prawdy, wypada za burtę i mamy go z głowy. Jednak jako teoria świadectw empirycznych pozostaje z nami, choć oczyszczony z dwóch starych dogmatów. Natomiast trzeci dogmat, rozumiany nie w odniesieniu do prawdy, ale w odniesieniu do uzasadnionego przekonania pozostaje nienaruszony (Quine 1981: 39).

Quine broni zatem trzeciego dogmatu i chce utrzymać schemat pojęciowy jako istotną konstrukcję poznawczą, pod warunkiem, że jej stosowanie będzie prowadzić do formułowania hipotez, a nie uzasadnienia teorii, że schemat pojęciowy stanie się źródłem różnych obrazów świata, a nie prawdy o świecie. Czy jest to ustępstwo wystarczające dla Davidsona i czy jest to rezultat zadowolający dla filozofii?

Otóż wyjaśnienie Quine'a z pewnością nie może przekonać Davidsona, dla którego sama idea schematu pojęciowego jest czymś nie do zaakceptowania. Zgodnie z sugerowaną przez Quine'a miarą, dwa schematy pojęciowe są zasadniczo różne, jeśli wypowiedzane w nich twierdzenia są zasadniczo nieprzetłumaczalne, czyli każde z nich wymaga nieskończonego długiego objaśnienia i komentarza dla pełnego wyrażenia myśli zawartych w oryginale. Davidson na to odpowiada, że jeśli dwa schematy pojęciowe są wzajemnie nieprzetłumaczalne, to przynajmniej jeden z nich nie jest schematem pojęciowym i nie służy do opisywania świata w jakimkolwiek języku. Dla Davidsona jest to oczywiste, że żyjemy w tym samym świecie i jesteśmy wszyscy biologicznie dość do siebie podobni. Jest zatem wysoce prawdopodobne, że w tych samych sytuacjach najczęściej chcemy powiedzieć to samo, pomimo różnicy języków, planów życiowych i wychowania. Wszystkie różnice kulturowe nie wystarczą, by wypowiedzi dokonywane w podobnych okolicznościach i w odpowiedzi na podobne bodźce środowiskowe mogły być trwale różne i nieprzetłumaczalne. Taki jest podstawowy sens propagowanej przez Davidsona „zasady życzliwości”. Musimy zakładać, że jeśli dwóch kierowców jednocześnie chce zaparkować auto na tym samym, ostatnim wolnym miejscu na parkingu i stukną się bagażnikami, to gdy jeden mówi: „kretyn”, a drugi mówi „kabotyn”, to obaj mówią to samo, bez względu na to, co słowniki

twierdzą na temat właściwego zastosowania tych słów. Zatem jeśli dwoje ludzi pragnie się komunikować, lecz mimo prawdziwych starań nie mogą znaleźć żadnej korelacji między swoimi wypowiedziami, to znaczy, że przynajmniej jedna ze stron nie posługuje się językiem tylko demonstruje jakieś zachowanie pseudo–językowe. Tak wygląda na przykład typowa rozmowa między właścicielem i jego psem. Wprawdzie dobrze wychowany pies nie przerywa swemu panu i nigdy swoich kwestii nie przedłuża nad miarę, to jednak to, co razem robią, jest tylko parodią rozmowy, ponieważ na wszystkie kwestie swego pana pies odpowiada tym samym dwusylabowym ciągiem fonetycznym. Z tego wynika, że pies nie ma schematu pojęciowego, ani języka opisującego świat. A idąc dalej, przypuszczenie, że mogą istnieć całkowicie niezależne schematy pojęciowe jest zdaniem Davidsona błędem. Radykalna nieprzetłumaczalność jest dowodem, że przynajmniej jedna ze stron nie używa wcale języka tylko parodiuje kontakt językowy. Te kwestie świetnie komentuje P.M.S. Hacker.

By udowodnić fałszywość relatywizmu pojęciowego, tak jak on go rozumie, Davidson stara się wykazać, że samo pojęcie różnych schematów pojęciowych jest niespójne. To, jego zdaniem, da się udowodnić przez wykazanie, że idea nieprzetłumaczalnych języków jest niespójna. Davidson odróżnia hipotezę pełnej nieprzetłumaczalności języków od hipotezy ich częściowej nieprzetłumaczalności, i obie omawia osobno (Hacker 1996: 291).

Na czym polega różnica między tymi dwiema hipotezami? Otóż twierdzenie o pełnej nieprzetłumaczalności jest apriorycznym założeniem, natomiast hipoteza o częściowej nieprzetłumaczalności jest tezą empiryczną.

Pełna nieprzetłumaczalność rzekomo różnych schematów pojęciowych jest czymś niezrozumiałym. Jeśli tak, to przetłumaczalność jest kryterium dla bycia językiem lub schematem pojęciowym, i to jest konkluzja argumentu, a nie ustalenie dokonane przez *fiat* (Hacker 1996: 294).

Twierdzenie o częściowej nieprzetłumaczalności języków prowadzi do szczególnie kontrowersyjnej tezy, mianowicie do wspomnianego, trzeciego dogmatu empiryzmu. Jeśli języki są częściowo nieprzetłumaczalne, to ustalenie tego, co mówi jakieś zdanie, jest pojedynczym równaniem z dwiema niewiadomymi. Nie jesteśmy całkiem pewni ani tego, o czym to zdanie mówi, ani tego, co mówi na temat tego, o czym mówi. Gdy właściciel psa twierdzi, na przykład, że jego pies jest szczególnie inteligentny, to nie jestem pewien, czy dostrzega on jakieś specjalne cechy w swoim ulubieńcu, na przykład, że odróżnia on gościa od złodzieja, czy raczej jakieś specjalne znaczenie przypisuje słowu „inteligentny”, na przykład to, że pies szczególnie cieszy się na jego widok. Trzeci dogmat, powszechnie przyjmowany przez empiryzm przed Davidsonem, głosił, że taki dylemat potrafimy zawsze skutecznie rozwiązać. Quine na przykład zakładał,

że wystarczy obserwować występowanie bodźców znaczeniowych w środowisku i wypowiedzi osoby poddanej tym bodźcom. Korelacja między bodźcem i wypowiedzią miała doprowadzić do ustalenia sensu i odniesienia.

Jednak ten właśnie efekt wydaje się Davidsonowi szczególnie podejrzany. Jeśli te same warunki określają sens i znaczenie, to nie jesteśmy w stanie odróżnić schematu pojęciowego od ustaleń dokonanych przy jego użyciu. Schemat pojęciowy staje się konstrukcją jednego zastosowania. Nie jest względnie uniwersalnym sposobem ujmowania świata, ale jednorazowym słownym ujęciem jakiegoś przedmiotu. Gdy na przykład pijąc *calvados*, ktoś zawsze mówi: „zacny trunek”, i nie używa tego określenia przy koniaku i whiskey, to nie wiemy, czy zwrot „zacny trunek” jest w jego ustach po prostu nazwą zamienną dla „calvados”, i jego komentarz niczego nie opisuje, czy jest inaczej, ponieważ mówiący znajduje jakieś nieuchwytne cechy w *calvadosie*, które wyraża mało zrozumiałymi słowami zachwyty.

Główna korzyść poznawcza z odrzucenia trzeciego dogmatu sprowadza się do tego, że bez tego dogmatu łatwiej przychodzi nam zdać sobie z tego sprawę, i otwarcie przyznać, że nasze wypowiedzi są dość często mechanicznymi i rutynowymi reakcjami na całą sytuację, w której się znaleźliśmy, a nie precyzyjnym opisywaniem świata. Są wypowiedziami dokonywanymi przy dość mętnym stanie umysłu, wypowiedziami, w których jednocześnie coś twierdzimy i coś innego sugerujemy, coś wyrażamy na temat własnych odczuć i opinii, a coś staramy się opisać w trybie obiektywnego rejestrowania faktów. Taki opis funkcjonowania języka potocznego wydaje mi się zdecydowanie trafny, ale za jego przyjęcie trzeba zapłacić wysoką cenę. Davidson musi zrezygnować z tradycyjnie pojętej prawdy. Gdy jakiś schemat pojęciowy jest zależny od przedmiotu opisu, a jednocześnie przedmiot opisu jest zależny od schematu, to trudno mówić o prawdziwości stwierdzeń dokonanych przy użyciu takiego schematu. Cokolwiek powie się w ramach używanego schematu jest równie trafne, bo jest równie silnie przez ten schemat motywowane. Weźmy dość żywo dyskutowany przykład. W ramach pewnego schematu pojęciowego twierdzi się, że ludzki zarodek jest człowiekiem od momentu powstania gamety. Gdy zarodek poprawnie się rozwija, zwolennicy tego schematu mogą go stosować bez zakłóceń. Jeśli jednak nastąpi obumarcie zarodka, to osoba używająca tego schematu pojęciowego zwykle nie wie, co ma powiedzieć. Równie łatwo mówi, że zmarł człowiek, co że zmarł zarodek. Z jednej strony nie domaga się pogrzebu, ale z drugiej nie rezygnuje z przekonania, że przed śmiercią zarodek był już człowiekiem. Jej schemat pojęciowy pozwala jej mówić, co zechce, bo nie jest empiryczny, tylko rutynowy. W tym schemacie zarodek jest i nie jest człowiekiem, i oba te twierdzenia są dla mówiącego równie prawdziwe.

W sytuacji takiego ambarasu chętnie na pomoc wzywa się Tarskiego, który w swojej definicji prawdy semantycznej nie podaje żadnej cechy, która by wyróżniała wszystkie zdania prawdziwe od pozostałych, ani nie stara się opisać natury zgodności zdań prawdziwych ze światem. Dla Tarskiego prawdziwe są te zdania,

które, mówiąc coś o jakichś przedmiotach, tak je opisują, że wszystkie te przedmioty spełniają warunki zawarte w opisie. Sytuację tę Tarski opisuje w formule, że pewne zdanie jest prawdziwe, gdy będąc ujęte w metajęzyku, czyli na przykład, gdy jest wzięte w cudzysłowy, jest spełnione przez wszystkie przedmioty świata. To spełnianie polega na tym, że o jednych przedmiotach zdanie to nie mówi nic, bo do nich się w ogóle nie odnosi, a o pozostałych — czyli o tych, do których się odnosi — mówi tak, że przedmioty te okazują się poprawnie opisane. Jednak, co to znaczy, że są „poprawnie opisane”, nie jest wyjaśnione, i w semantycznej definicji prawdy nie musi być wyjaśnione. Wystarczy jeśli się wymieni te zdania, które są spełnione przez każdy „nieskończony ciąg” przedmiotów na opisanych warunkach, i stwierdzi, że te właśnie zdania są prawdziwe.

Taką właśnie koncepcję prawdy proponuje nam przyjąć Davidson. Dla Tarskiego i Davidsona zdanie prawdziwe może być uznane za prawdziwe właśnie, gdy zostanie sformułowane w metajęzyku i gdy jego zdanie z języka przedmiotowego będące jego odpowiednikiem jest spełnione przez wszystkie przedmioty — bo jest pustospełnione, gdy do jakiegoś przedmiotu w ogóle się nie odnosi, i ponadto jest spełnione przez wszystkie egzemplarze zbioru przedmiotów, do których się odnosi. Sformułowanie w metajęzyku może być dokonane na różne sposoby. Najprostszy polega na wzięciu zdania z języka przedmiotowego w cudzysłów. Jeśli ktoś twierdzi, że w okolicach Australii znaleziono nowe gatunki krewetek, to myśl swoją wypowiada w zdaniu, dla którego metajęzykowym odpowiednikiem jest zdanie „W okolicach Australii znaleziono wiele nowych odmian krewetek”. Jak jednak, ściśle biorąc, wygląda zdanie z języka przedmiotowego odpowiadające temu zdaniu w metajęzyku? Czy musi brzmieć dosłownie tak, jak zdanie w cudzysłowie? Na to pytanie trudno odpowiedzieć, bo gdy mówi się o jakichkolwiek zdaniach, to stają się one natychmiast elementem wypowiedzi metajęzykowej. Na tym polega różnica między wzmiankowaniem a użyciem. Poznajemy zdanie z języka przedmiotowego, gdy jest użyte, a nie gdy jest wzmiankowane. Możemy zatem wyobrazić sobie, że temu samemu zapisowi w metajęzyku może odpowiadać kilka zdań języka przedmiotowego o nieco różnym brzmieniu. Zdaniu w metajęzyku: „W okolicach Australii znaleziono wiele nowych odmian krewetek” odpowiada oczywiście to samo zdanie bez cudzysłowu, wypowiedziane przez kogoś, kto informuje innych o tym odkryciu. Jednak w języku przedmiotowym ten odpowiednik może mieć różne brzmienia wynikające na przykład z szyku zdania. Ktoś mówiący o dokonanym odkryciu mógł równie dobrze użyć zdania: „W okolicach Australii znaleziono wiele nowych odmian krewetek”, co zdania: „Znaleziono wiele nowych odmian krewetek w okolicach Australii”. Lub mógł to samo powiedzieć po angielsku: „Several new kinds of shrimp have been found near Australia”. By uznać, że zdanie w języku przedmiotowym i w metajęzyku są swymi wzajemnymi odpowiednikami, musimy zatem albo posługiwać się jakąś metodą transkrypcji, np. przepisywaniem zdania z dodaniem cudzysłowów, albo ustalać wzajemną odpowiedniość obu zdań na podstawie ich sensu. Obie metody wydają się równoważne.

| Język przedmiotowy | Metajęzyk |
|---|---|
| Znaleziono nowe krewetki. | „Znaleziono nowe krewetki.” |
| Znaleziono nowe krewetki. | Wypowiedź po polsku mówiąca najkrócej o tym, że znaleziono nowe krewetki. |
| New kinds of shrimp have been discovered. | Wypowiedź po angielsku mówiąca, że znaleziono nowe krewetki. |
| Znaleziono nowe krewetki. | Najkrótsza wypowiedź po polsku mówiąca, że ktoś odkrył nieznane wcześniej rodzaje stawonogów z dziesięcioma parami odnóży należące do grupy <i>Cragnon vulgaris</i> . |

Nie jest sprawą bezdyskusyjną, czy parafrazy metajęzykowe są ścisłymi odpowiednikami zdań w języku przedmiotowym. Są jednak na tyle dobrymi odpowiednikami, by na ich podstawie dawało się często odtworzyć dosłowne brzmienie odpowiednika w języku przedmiotowym, a co ważniejsze, są dostatecznie dobre, by na ich podstawie dawało się odtworzyć sens takiego zdania w przybliżonym, choć niekoniecznie jednolitym dla wszystkich brzmieniu. Jest też oczywiste, że zdanie w języku przedmiotowym i jego odpowiednik w metajęzyku mają tę samą wartość logiczną. Jeśli jest prawdą, że znaleziono nowe krewetki, to jest też prawdą, że prawdziwe jest zdanie mówiące o tym, że znaleziono nowe krewetki. Davidson chce wykorzystać tę zbieżność, a ponieważ sądzi, że łatwiej ustalić wartość logiczną wypowiedzi niż jej sens, proponuje, byśmy założyli *a priori* prawdziwość wszystkich wypowiedzi dokonywanych w dobrej wierze.

Jego stanowisko wymaga jednak pewnego uściślenia, na co zwraca uwagę P.M.S. Hacker. Davidson zakłada, że prawda ma być zrelatywizowana do języka. Zdanie nie jest po prostu prawdziwe, ale jest „prawdziwe w angielskim” lub jest „prawdziwe w niemieckim”. To, zdaniem Hackera, niepotrzebnie upodabnia stanowisko Davidsona do stanowiska Quine’a. Quine jest skazany na relatywizm pojęciowy, bo przyjmuje tezę o nieistnieniu radykalnego tłumaczenia. Davidson nie jest skazany na relatywizm językowy i niepotrzebnie interpretuje prawdę zgodnie z założeniami tego stanowiska.

Relatywizm pojęciowy, który przybiera formę argumentu, że prawda jest zrelatywizowana do schematu pojęciowego, popełnia nie mniejszy błąd niż Davidson, który uważa, że prawda zrelatywizowana jest do języka. To, co się mówi, gdy coś się mówi w jakimś języku, jest prawdziwe, jeśli rzeczy mają się tak, jak to się mówi, i nie ma w tym niczego relatywnego. Nie istnieje nic takiego, jak twierdzenie — a ściślej, to, co się twierdzi — co byłoby prawdziwe w angielskim lub francuskim, albo prawdziwe w jednym schemacie pojęciowym, a nieprawdziwe w innym. Bo choć stwierdzenie może być wypowiedziane po angielsku, czyli jest ono wypowiedziane w angielskim zdaniu, na przykład w zdaniu: „It is raining”, to, co jest stwierdzone, mianowicie, że deszcz pada, nie jest prawdziwe po angielsku, ale

jest prawdziwe (lub fałszywe) *simpliciter*. Jeśli John mówi: „It is raining”, a Hans mówi: „Es regnet”, obaj wypowiadają to samo twierdzenie, które jest prawdziwe wtedy, gdy rzeczywiście pada. Zatem to nie prawda jest zrelatywizowana do schematu pojęciowego, ale tak — mówiąc pleona-stycznie — zrelatywizowane są pojęcia (Hacker 1996: 303).

Hacker podkreśla, że zdanie w języku przedmiotowym i jego odpowiednik w metajęzyku muszą mieć tę samą wartość logiczną. Co ważniejsze, podobny sens i tę samą wartość logiczną muszą też mieć wszystkie poprawne parafrazy wybranego zdania. W konsekwencji — jak podkreśla Hacker — zarówno zwolennicy trzeciego dogmatu, czyli pojęciowi relatywiści, tacy jak Quine, jak i jego przeciwnicy, czyli zwolennicy nowego wykorzystania semantycznej teorii prawdy, tacy jak Davidson, niepoprawnie wiążą wartość logiczną zdań z językami, do których te zdania należą, a nie z odpowiednikami tych zdań w metajęzyku, który nie musi być nawet żadnym językiem naturalnym. Wystarczy zatem ustalić wartość logiczną zdania w metajęzyku, by ustalić prawdziwość odpowiadającego mu zdania w języku przedmiotowym.

Jeśli jednak prawda ma być ustalana poza językiem i schematem pojęciowym, wyłącznie w oparciu o parafrazę w metajęzyku, to za pomocą jakiego kryterium mamy prawdę ustalić? Nie mamy przecież w metajęzyku listy zdań, które są prawdziwe po przetłumaczeniu na języki przedmiotowe. Rysują się tu dwie możliwe odpowiedzi. Pierwsza, wybrana przez Davidsona i związana z jego koncepcją radykalnej interpretacji, stwierdza, że wszystkie zdania wygłaszane w realnych wypowiedziach są prawdziwe, bo — poza wyjątkowymi przypadkami oszustwa lub żartu — wypowiadający i słuchający uznają je za prawdziwe. Język po prostu służy do mówienia prawdy i do niczego więcej. Jest to odpowiedź utrzymana w konwencji internalizmu epistemologicznego. Prawda ustalana jest apriorycznie. Druga możliwość, sugerowana przez P.M.S. Hackera, opiera się na założeniu, że podstawą ustalania wartości logicznej jest przetłumaczalność stwierdzeń z języka na język. Jeśli kompetentni użytkownicy dwóch języków godzą się na równoznaczność dwóch zdań należących do dwóch języków, to godzą się też zazwyczaj na ich metajęzykowe tłumaczenie. Wtedy wartość logiczną ustala się dla obu zdań w językach przedmiotowych i twierdzi, że jest to ta sama wartość logiczna. Ta odpowiedź jest oparta na założeniach eksternalizmu epistemologicznego, ponieważ zakłada możliwość ustalenia sensu badanych zdań i porównania ich zgodności z rzeczywistością.

Ta procedura jest szczególnie prosta, gdy jakieś zdanie w wybranym języku jest w ogóle nieprzetłumaczalne na jakiś inny język, ponieważ ten drugi język jest zbyt ubogi dla prostego wyrażenia pewnych myśli. Przykładem mogą być liczby ujemne w antycznej grece.

Choć możemy przetłumaczyć twierdzenia o liczbach i obliczeniach z antycznej greki na nasze języki, nie jesteśmy w stanie przetłumaczyć wielu

naszych twierdzeń o liczbach i obliczeniach na klasyczną grekę bez dokonania radykalnych zmian w tym języku, i to nie tylko przez wprowadzenie nowych nazw, ale także przez wprowadzenie nowej gramatyki dla liczebników (Hacker 1996: 305).

Możemy zatem stwierdzić rzeczy następujące. Schematy pojęciowe nie są izolowanymi metodami poznawczymi. W nauce konstruowane są po to, by opisać jakiś fragment rzeczywistości tak, aby dokonane opisy możliwie najłatwiej poddawały się weryfikacji. Nie istnieje żaden uniwersalny schemat pojęciowy, ale różne schematy pozwalają wyrazić te same myśli w różny sposób, czasem z mniejszym, czasem z większym trudem. Ustalenia dokonywane przy ich pomocy są przynajmniej fragmentarycznie przetłumaczalne na inne schematy pojęciowe. Przetłumaczalność wypowiedzi jest podstawą dla ustalenia prawdziwości zdań równoważnych, lecz należących do różnych języków lub związanych z różnymi schematami pojęciowymi. Bez podobnych konstrukcji nie da się ustalić prawdy, albo nie da się jej wyrazić dostatecznie jasno. Poznawanie świata i opisywanie świata w części polega na tym, że zdawać musimy sobie z tego sprawę, jakimi posługujemy się konstrukcjami pojęciowymi i w jaki sposób możemy się od nich uwolnić. I choć nie możemy się uwolnić od wszystkich konstrukcji na raz, zawsze możemy się uwolnić od tych konstrukcji, które wydają się nam mało wiarygodne, by na ich miejsce przyjąć inne, bardziej zgodne ze schematem pojęciowym, którym zechcemy się posługiwać.

2. Konstrukcyjny empiryzm

Prawda może być ujmowana nie tylko jako pewien cel epistemologiczny, ale także jako operacyjnie zdefiniowany cel badań naukowych. Tak jest traktowana w koncepcji konstrukcyjnego empiryzmu (*constructive empiricism*), opracowanej przez Basa C. van Fraassena (por.: *The Scientific Image*. Oxford University Press (1980)). Koncepcje tę sam autor streścił w jednym ze swych artykułów.

Filozofowie, którzy pragną dziś omawiać naukę [...] różnią się z uwagi na to, co uznają za cel, któremu służy nauka, i w związku z tym, co ich zdaniem liczy się jako naukowy sukces. Według konstrukcyjnego empiryzmu tym celem jest jedynie konstruowanie modeli, w których zjawiska obserwowalne są izomorficznie zagnieżdżone (adekwatność empiryczna). Nawet jeśli ten cel całkowicie się powiedzie, nie wszystkim elementom modelu muszą odpowiadać jakieś elementy rzeczywistości. Konkurencyjne stanowiska występujące pod nazwą realizmu naukowego przyjmują, że całkowity sukces wymaga, by elementom odpowiadającym obserwowalnej strukturze odpowiadały elementy rzeczywistości. Różnica między tymi dwoma filozoficznymi poglądami na naukę dotyczy po części tego, jak przedstawia się w nauce akceptacja teorii. W praktyce dochodzi oczywiście tylko do ograniczonej akceptacji, ale ta praktyczna akceptacja czerpie swój

sens albo z tego, jak rozumie się bezwarunkowo akceptowane przekonanie w empirycznie adekwatnej teorii (konstrukcyjny empiryzm) albo z wiary w prawdziwość teorii (naukowy realizm) (Fraassen 1984: 143–144).

Zdaniem van Fraassena podstawą nauki są bezwarunkowo akceptowane przekonania. Te przekonania dotyczą tego, co obserwowalne. Konstrukcyjny empiryzm nie zakłada więc ani trwałych elementów rzeczywistości wymykających się obserwacji, takich na przykład jak cząstki elementarne, ani nie sprowadza twierdzeń naukowych do niepodważalnych konstatacji na temat treści postrzeżeń — czyli do „wiedzy przez zaznajomienie” Russella lub do zdań protokolarnych logicznego empiryzmu. Szuka drogi pośredniej. Nauka nie ma się opierać ani na postulowanych lecz zmysłowo niedostępnych przedmiotach realnych, ani na wiernym rejestrowaniu obserwacji. Nauka ma tworzyć teorie, a bezpośrednia obserwacja ma dokonywać między nimi selekcji. Van Fraassen jest antyrealistą i uważa, że nauka powinna odwoływać się do publicznie interpretowanych zjawisk określanych jako przedmioty obserwowalne (*observables*).

Co jest przedmiotem obserwowalnym? Ta sprawa budzi kłopotliwe kontrowersje, ponieważ propozycja van Fraassena brzmi dość niezwykle. Jak pisze Jeff Foss:

Van Fraassen rozwija koncepcję obserwowalności, która jest — jak sam przyznaje — mglista, względna, zależna od nauki i antropocentryczna (Foss 1984: 79).

Koncepcja ta jest antropocentryczna, ponieważ to, co jest rejestrowane przez nauki empiryczne, ma być obserwowane przy użyciu ludzkich organów zmysłowych, bez korzystania z jakichkolwiek instrumentów pomocniczych. I tak, przedmiotem obserwowalnym są księżyce Jowisza, choć widzimy je przez teleskop, ponieważ moglibyśmy je zobaczyć bez teleskopu, gdybyśmy polecili w stronę Jowisza raketę. Mysz biegnąca za listwą podłogową też jest obserwowalna, bo słyszymy wprost, jak biegnie, a nadto, gdybyśmy oderwali listwę, to zobaczylibyśmy, że ucieka. Natomiast nie są obserwowalne molekuły. Wprawdzie możemy zobaczyć w komorze Wilsona ich ślad, gdy otoczone kroplami pary osadzają się na szybie, ale wtedy widzimy ślady kropli wody, a nie same molekuły. Powinniśmy zatem zawiesić swój sąd na temat istnienia molekuł. Ta propozycja musi się wydawać pewnym komentatorom naiwna, a może nawet nienaukowa.

Jednak z drugiej strony, konstrukcyjny empiryzm uzależnia przedmioty obserwowalne od nauki, ponieważ zbiór tych przedmiotów, czyli zbiór badanych przez naukę zjawisk, wyznaczony jest przez samą naukę. Rozważmy pewien przykład. Ktoś idzie skrajem pola w stanie Ohio, z dala od rzeki i nagle znajduje garść rybich kości szkieletowych. Gdy je ogląda, szkielety są dla niego po prostu pewnymi „przedmiotami obserwacji”, ale jeszcze nie „przedmiotami

obserwowalnymi”. Tak będzie dopóty, dopóki rybie kości z niczym mu się nie będą kojarzyć. Dopiero gdy zastanowi się, skąd rybie ości tam się wzięły, może sobie przypomnieć, że Indianie używali resztek rybich jako nawozu. Wtedy ości stają się przedmiotem obserwowalnym i występującym w pewnym dość ogólnym opisie świata. Z drugiej strony jednak, te same kości mogły tam być porzucone przez turystów kilka lat wcześniej, a nie przez Indian kilkadziesiąt lat wcześniej. Spacerowicz ma więc drugą hipotezę, dla której te same kości stają się innym „przedmiotem obserwowalnym”. W każdym razie dla van Fraassena zwykle przedmioty fizyczne nie są jeszcze przedmiotem zainteresowania nauki. Dopiero te same przedmioty ujęte jako „przedmioty obserwowalne” stają się artefaktami potrzebnymi nauce i przez nią badanymi.

„Przedmioty obserwowalne” są także względne — twierdzi Jeff Foss — ponieważ w środowisku osób niewidomych obserwowalne są na przykład napisy wykonane w alfabecie Braille’a, a nieobserwowalne są kolory i kształty przedmiotów leżących poza zasięgiem ręki.

Wreszcie jest to koncepcja mglista — twierdzi Foss — ponieważ odróżnienie tego, co obserwowalne, od tego, co nieobserwowalne, nie jest całkiem ściśle. Nie jest jasne, na przykład, czy astrologia może służyć za podstawę do wyróżnienia przedmiotów obserwowalnych, czy nie, ponieważ jej zdolność przewidywania i wyjaśniania jest dość wątpliwa. Ponadto, jeśli patrzenie na księżyc Jowisza przez teleskop jest traktowane jako używanie instrumentów i z tego powodu uznane nie jest uznane za dokonywanie wiarygodnych obserwacji, to wydaje się, że patrzenie na kogoś przez szybę lub przez okulary też nie daje wiarygodnego potwierdzenia istnienia tej osoby i nie jest obserwacją.

Mimo tych osobliwości, czy wprost dziwactw, koncepcja van Fraassena ma istotną zaletę. Wydaje się przydatna tam, gdzie dochodzi do istotnych sporów w nauce, a nie tam, gdzie chodzi o generalną interpretację jej ustaleń. Jeśli do szpitala przywieziony zostanie kilkunastoletni chłopiec, który od miesiąca cierpi na omdlenia, porusza spastycznie lewą ręką i traci czucie w lewej nodze, to lekarz bez trudu może postawić diagnozę, że w prawej półkuli mózgu pojawiło się jakieś uszkodzenie — może mikrowylew, może guz, może torbiel, może tętniak we wczesnym stanie. By ustalić stan chorego, lekarz może go skierować na badanie tomografem komputerowym. Jeśli badanie niczego nie wykryje, to lekarz może skierować chorego na rezonans magnetyczny. Być może rezonans magnetyczny ujawni coś, co przypomina cystę wypełnioną płynem mózgowym, ale to ustalenie nie jest pewne. Co ma lekarz powiedzieć? Może uznać, że drugie badanie jest lepsze, ponieważ znalazło jakąkolwiek przyczynę dolegliwości, podczas gdy pierwsze nie znalazło nic. Ale skąd lekarz ma wiedzieć, że to ta niewielka cysta powoduje zaburzenia równowagi i inne dolegliwości pacjenta? Skutecznie potwierdzi swoje przypuszczenia dopiero wtedy, gdy skieruje pacjenta na operację, i gdy chirurg znajdzie torbiel w mózgu pacjenta rozpoznając ją w najbardziej naturalny sposób — wzrokiem i dotykiem. Nie chodzi tu o decyzje praktyczne, ani o interpretację nauki, ale o wybranie najbardziej

wiarygodnej metody ustalania faktów. Dla van Fraassena taką metoda jest wyróżnienie przedmiotu obserwowalnego i jego bezpośrednie zbadanie przy użyciu nieuzbrojonych organów zmysłowych. Wszystko poza tym jest niepewne; wierzyć można tylko zmysłom.

W związku z tą propozycją Warren Bourgeois jest zdania, że konstrukcyjny empiryzm zyskałby na jasności, gdyby van Fraassen wprowadził odróżnienie między obserwowaniem a wykrywaniem. Ta kwestia leży u podstaw kontrowersji między Jeffem Fossem i Warrenem Bourgeois na temat tego, jak van Fraassen rozumie empiryczną adekwatność. Foss uważa, że empiryczna adekwatność jest pojęciem nieodróżnialnym od prawdy. Bourgeois sądzi natomiast, że van Fraassen niejawnie posługuje się odróżnieniem między obserwacją a „wykrywaniem”. Najpierw rozpatrzmy, co mówi Foss.

Teoria jest, ściśle biorąc, empirycznie adekwatna, gdy to, co mówi o obserwowalnych rzeczach i zdarzeniach w świecie jest prawdą, a ściślej, gdy „uwierzytelnia zjawiska” (*saves the phenomena*; por. *The Scientific Image*, strona 12) Biorąc jednak pod uwagę dalsze rozwinięcie przez van Fraassena pojęcia tego, co obserwowalne, jest oczywiste, że „uwierzytelnienie zjawisk” jest czymś różnym od empirycznej adekwatności. Zjawiska są uwierzytelnione przez teorię, gdy prawdą jest to, co teoria mówi na temat wszystkich możliwych obserwacji. Teoria jest empirycznie adekwatna, gdy to, co mówi o przedmiotach obserwowalnych, jest prawdą. I oczywiście van Fraassen chce powiedzieć o tych przedmiotach o wiele więcej niż jest zawarte we wszystkich możliwych obserwacjach. Wśród przedmiotów obserwowalnych są na przykład substancjalne myszy będące czymś więcej niż wszystkie potencjalne i aktualne obserwacje myszy (Foss 1984: 83).

Sądzę, że jest to błędna interpretacja, która wprost imputuje van Fraassenowi przekonania, których on się wypiera. Van Fraassen chce być antyrealistą i odróżnia swoją teorię od naukowego realizmu. Choć Fossowi wydaje się to nieprawdopodobne, van Fraassen nie interesuje się substancjalnymi myszami jako elementami świata. Są one dla niego interesujące tylko jako elementy teorii. W tej postawie nie ma żadnego błędu poznawczego, zatem przypuszczenie Fossa, że van Fraassen źle rozpoznaje swoje zainteresowania wydaje się bezpodstawne. Jest natomiast prawdą, że przy założeniach van Fraassena trudno mówić w nauce o realnym świecie. Nauka poprzestaje na badaniu „przedmiotów obserwowalnych”, która sama dla siebie wybrała i zdefiniowała. Foss nie wierzy, by ktokolwiek chciał na takim celu poprzestać, ale jest to niezrozumiałe zastrzeżenie wobec jasnych wypowiedzi van Fraassena na ten temat, które sam Foss cytuje.

Nauka zamierza dostarczyć nam teorii, które są empirycznie adekwatne, i akceptacja teorii polega na przyjęciu poglądu, że jest ona empirycznie adekwatna. To jest deklaracja stanowiska antyrealistycznego, którego

bronię. Nazwę je konstrukcyjnym empiryzmem. [...] Przez podstawienie „prawdziwy” w miejsce „empirycznie adekwatny” otrzymujemy definicję naukowego realizmu. W tej teorii nauka zamierza dostarczyć nam dosłownie prawdziwej opowieści o tym, jak wygląda świat, i akceptacja teorii naukowej polega na przyjęciu poglądu, że jest ona prawdziwa (Van Fraassen cytowany przez Fossa w: Foss 1984: 85).

Błędne odczytywanie filozofii van Fraassena przez Flossa bierze się zapewne stąd, że Floss nie bierze pod uwagę, jaką funkcję pełni konstrukcja w konstrukcyjnym empiryzmie. Van Fraassen uważa, jak sądzę, że nauka nie jest w stanie ustalić prawdy. Może tylko budować konstrukcje z przedmiotów obserwowalnych i może pozwolić badaczom, oraz osobom postronnym, by weryfikowali te konstrukcje w swoich obserwacjach zmysłowych. Konstrukcje niezgodne z obserwacjami muszą być odrzucone. Konstrukcje zgodne z obserwacjami powinny być przyjęte jako potwierdzone empirycznie. Ale nie mają one monopolu na prawdę, ponieważ inne konstrukcje dotyczące tych samych przedmiotów obserwowalnych mogą je opisywać inaczej i mogą też uzyskać empiryczne poparcie. Konstrukcyjny empirysta musi być zatem umiarkowanym sceptykiem.

Tak interpretację van Fraassena wybiera Warren Bourgeois podkreślając przydatność pojęcia „wykrywania” dla konstrukcyjnego empiryzmu. Za Jansonem i Levym przyjmuje, że obserwacja (*observation*) jest niewspomagany aktem ludzkiej percepcji, a wykrywanie (*detection*) jest wspomaganym aktem ludzkiej percepcji. Przez „wspomaganie” rozumie się teoretyczne wsparcie nauki, a nie użycie instrumentów poprawiających zawartość lub jakość postrzeżenia.

Przyjęcie tego odróżnienia zobowiązuje van Fraassena do zaakceptowania poglądu, że nie możemy przy pomocy wzroku obserwować przedmiotów, gdy patrzymy na nie przez szybę [...]. Takie pojęcie obserwacji jest niespotykane, ale krytyka dokonana przez Fossa dotyczy nie tego dziwactwa (Bourgeois 1987: 304).

Warto tu przypomnieć wprowadzone przez Poppera odróżnienie między kontekstem odkrycia, a kontekstem uzasadniania teorii. Wydaje się, że w filozofii van Fraassena przedmioty obserwowalne występują w fazie formułowania teorii i są elementami naukowej konstrukcji. Nie są wprowadzane do teorii dlatego, że już zostały zmysłowo zarejestrowane, ale dlatego, że nauka ich potrzebuje dla wyjaśnienia zmysłowych postrzeżeń. W fazie weryfikowania naukowej teorii interesują van Fraassena tylko obserwacje zmysłowe i ich zgodność z twierdzeniami teorii, czyli „wykrywanie”. Najczęściej zresztą obserwacje zmysłowe tylko częściowo potwierdzają teorię; pewna jej część pozostaje ani nie obalona, ani nie potwierdzona. Wobec tych twierdzeń powinniśmy zachować postawę agnostyczną, czyli uznać, że nauka coś o nich mówi, ale niekoniecznie mówi o nich prawdę.

Czym, na przykład, czym są fotony? „Przedmiotami obserwowalnymi”? Bezpośrednią, ale nieuświadomioną treścią obserwacji? Czy niedającymi się potwierdzić elementami konstrukcji? Bourgeois uważa, że odpowiedź należy do nauki, i dopóki nauka nie znajdzie sposobu na bezpośrednią obserwację fotonów, powinniśmy kwestię ich istnienia uznać za nierozstrzygniętą (Bourgeois: 306). Moim zdaniem czekanie na naukę niewiele tu pomoże. Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, co widzimy, gdy idziemy do kina — czy widzimy Arnolda Schwarzeneggera, czy fotony? Chyba każdy powie, że widzi Schwarzeneggera, choć na filmie jest on jedynie ruchomą, kolorową konstrukcją. Z pewnością widzi w sali kinowej nie widzi fotonów, które służą do skonstruowania obrazu Schwarzeneggera, i fotony nie są ani przedmiotem bezpośrednio obserwowanym ani „przedmiotem obserwowalnym”. Zatem Bourgeois trafnie interpretuje konstrukcyjny empiryzm. Nie jest to teoria, która chce opisać cały świat, ale teoria, która chce poprawnie opisać ten świat, który weryfikujemy zmysłami, czyli który „wykrywamy”. Konstrukcyjny empiryzm nie tylko rezygnuje z takich konstrukcji teoretycznych jak flogiston i absolutna przestrzeń, z superego i walki klas, ale także z przyjmowanych przez naukę fragmentów świata, które wedle wszelkiego prawdopodobieństwa istnieją realnie i fizycznie, jak elektrony i fotony. Dla konstrukcyjnego empiryzmu fotonów nie ma, ponieważ nie potrafimy tak zmodyfikować swego aparatu zmysłowego, by jak licznik Geigera, zliczał pojedyncze fotony. Zadaniem nauki nie jest jednak prezentowanie kompletnego świata — według van Fraassena — tylko porządkowanie doświadczenia. Twierdził, że nie wszystkim elementom modelu muszą odpowiadać jakieś elementy rzeczywistości. Niekiedy pewnym elementom modelu nie odpowiadają elementy rzeczywistości nawet wtedy, gdy istnieją. Ich uznanie w teorii jest zablokowane przez sensualistyczne założenia.

W efekcie teoria van Fraassena ukazuje naukę jako zbiór konstrukcji pojęciowych i teoretycznych, a nie jako bezkrytyczny opis tego, co wydaje się nam oczywiste. Poznanie świata jest zawsze poznawaniem przez wykorzystanie konstrukcji teoretycznych, które poddawane są weryfikacji. Potwierdzona teoria nie jest jednak identyczna z prawdziwym opisem świata. Żadna z konstrukcji poznawczych nie posiada gwarancji prawdy i żadna nie jest pełnym, niekorygowalnym opisem świata.

3. Konstruktywizm etyczny

Konstruktywizm etyczny ma dwie główne wersje, odwołujące się do autonomii osobowej i do umowy społecznej. Twórca najbardziej znanej teorii drugiego rodzaju, John Rawls, sam opisywał ze szczerym podziwem teorię pierwszego rodzaju, to znaczy etykę Kanta. Kant zwykle nie jest uważany za konstruktywistę, ponieważ w jego filozofii najbardziej rzuca się w oczy formalizm i postulat bezwzględnej ogólności obowiązujących norm. Jednak etyka imperatywu kategorycznego pozwala każdej jednostce przyjąć zasady postępowania zgodne z jej własnymi przekonaniem, choć pozwala jej na to tylko pod warunkiem, że zaproponowane rozwiązania będą powszechnie akceptowalne.

W swej funkcji autoryzowania zasad postępowania imperatywów kategorycznych działa jako reguła metaetyczna. Pozwala każdej wrażliwej i bezstronnej jednostce wybrać zasady postępowania zgodne z jej własnymi, ogólnymi przekonaniami. Konstruując swój system moralny jednostka ma działać nie tylko w swoim imieniu, ale w imieniu wszystkich innych wrażliwych i bezstronnych jednostek, które mają to samo prawo co ona do budowania powszechnie obowiązującej etyki. Kant nie narzuca zatem żadnej konkretnej moralności w swej etyce i nie podaje nikomu szczegółowych przepisów postępowania. Uczy konstruowania systemu moralnego na własną rękę i na własną odpowiedzialność, i w tym sensie proponuje pewną teorię konstruktywizmu etycznego.

Jest to teoria oparta na autonomii jednostki. Kant przestrzega, by osoba kierująca się imperatywem kategorycznym nie odwoływała się do zasłyszanych zaleceń moralnych ani dominujących poglądów. Posłuszeństwo wobec autorytetu czy opinii publicznej powoduje, że wybrane zasady postępowania stają się heteronomiczne, czyli są obcym prawem, płynącym z szacunku dla obyczaju lub dla wpływowych jednostek i instytucji. Tymczasem etyka powinna zachować charakter autonomiczny i opierać się na czystym poszanowaniu prawa moralnego, którego treść może ustalić każda swobodnie myśląca i wrażliwa jednostka. Jeśli tylko zgodzą się sobie zaufać, to ze zdumieniem odkryją, że ich swobodne ustalenia są zbieżne, ponieważ dla większości ludzi te same sprawy są najważniejsze. Tak w każdym razie sądził Kant.

John Rawls jest przekonany, że te wstępne założenia, które uważa za całkowicie słuszne, wymagają dodatkowych wyjaśnień, ledwie zasugerowanych przez Kanta. Sama gotowość przestrzegania prawa, bezstronność i wrażliwość nie są wystarczającymi wskazówkami przy konstruowaniu systemu etyki. Píše o tym w swych „Wykładach Deweyowskich” (przedstawionych jako trzy wykłady *Kantian Constructivism in Moral Theory*, wygłoszone w Columbia University w kwietniu 1980; pierwszy wykład „Rational and Full Autonomy” 14 kwietnia; drugi wykład „Representation of Freedom and Equality” 15 kwietnia; trzeci wykład „Construction and Objectivity” 16 kwietnia). Przystępując do konstruowania zasad moralnych mających poparcie imperatywu kategorycznego podmiot moralny powinien kierować się dwiema regułami — uważa Rawls — rozsądkiem i racjonalnością. Rozsądek to zgoda na bezstronne i wzajemnie korzystne warunki współpracy, czyli na stworzenie wspólnoty określanej przez Kanta jako państwo celów. Racjonalność to zdolność przewidywania i chęć realizacji działań spełniających osobiste pragnienia i cele jednostki, a więc kierowanie się maksymami, które są jednocześnie korzystne dla sprawcy i sprawiedliwe dla innych osób. Połączone razem, te dwie reguły składają się na autonomię jednostki, i ich systematyczne użycie pozwala jednostce wykształcić sobie charakter moralny.

By wyjaśnić pełną autonomię skoncentrujemy się na dwóch elementach pojęcia społecznej współpracy. Pierwszym jest koncepcja uczciwych

warunków współpracy, to znaczy takich warunków, o których można rozsądnie zakładać, że każdy uczestnik je zaakceptuje pod warunkiem, że wszyscy inni też je przyjmą. Uczciwe warunki współpracy obejmują ideę wzajemności i współdziałania. Wszyscy uczestnicy muszą odnieść korzyść lub dzielić się obciążeniami w odpowiedni sposób określony na jakiejś porównawczej skali. Ten element społecznej współpracy to w mojej terminologii rozsądek (*the Reasonable*). Pozostały element to racjonalność (*the Rational*), która wyraża pojęcie racjonalnej korzyści każdego uczestnika zamierzającego coś dla siebie osiągnąć. Jak widzieliśmy, racjonalność jest interpretowana w sytuacji wyjściowej jako uwzględnienie pragnień poszczególnych osób, które wykorzystując swą siłę moralną zechcą zrealizować swoją koncepcję dobra (Rawls 1980: 528).

Filozofia moralna Kanta jest więc kierowana do osób, które — jak sądzi Rawls — mają jakąś koncepcję dobra i za swój obowiązek moralny uważają jej realizację. Rawls zakłada, że gdy przeciętnej jednostce proponuje się ustalenie reguł współpracy społecznej, to odpowie ona pod dwoma względami adekwatnie — po pierwsze, zechce współpracować z innymi, i po drugie, nauczy się robić to, co dla nie samej jest w takim społeczeństwie korzystne. Tym samym Rawls odrzuca przypuszczenie, że przeciętna jednostka jest egoistycznym gamoniem lub niezdolnym do kooperacji obibokiem. Odwrotnie, zakłada, że przeciętny człowiek chce się uczyć i pracować, rozumie, że w każdym społeczeństwie cenione są przede wszystkim trudne do osiągnięcia umiejętności, dostrzega, że wykonanie każdej pracy łączy się z wysiłkiem, dyscypliną i rezygnacją z wygody. Sam Rawls oczywiście doskonale wie, że żaden system etyczny nie może powstać, gdy układać go będą jednostki ospałe myślowo, leniwe fizycznie i prymitywne uczuciowo. Zakłada jednak, że wszyscy też to rozumieją i że wystarczy im tylko przypomnieć, iż społeczeństwo składające się z samych cwaniaków i pasożytów nie może funkcjonować.

Zgodzimy się chyba, że jest to ryzykowne założenie, choć niepozbawione przesłanek w filozofii Kanta. Rawls dostrzega jego wątpliwy status, i na wszelki wypadek — by zdezwuować bezmyślną i bezwstydną chęć żerowania na innych — ucieka się do trafnego filozoficznie lecz w praktyce zupełnie nieprzekonującego argumentu, który ma opamiętać osoby marzące wyłącznie o tym, by ktoś na nie pracował, dawał im utrzymania i na dodatek zapewniał je, że ten luksus im się bezwzględnie należy. Rawls zawstydzająco twierdząc, że pasożytnictwo jest... heteronomiczne.

Gdyby strony były motywowane tylko niskimi dążeniami, by napić się i najeść, albo ulegały szczególnemu przywiązaniu do pewnych osób, zbiorowości lub tradycji, to powiemy o nich, że są heteronomiczne, a nie autonomiczne. Jednak u podstaw pragnienia osiągnięcia podstawowych dóbr leżą też dążenie wyższego rzędu i potrzeba zrealizowania swej koncepcji dobra, jakakolwiek by ona nie była (Rawls 1980: 527).

Trudno wyobrazić sobie, by niezaradni mieszkańcy zaniedbanych regionów szczególnie przestraszyli się perspektywy, że na zawsze pozostaną heteronomiczni, i że jeśli nie wezmą się do pracy, to z własnego wyboru żyć będą „na zasiłku”. Znaczna ich część chętnie pójdzie na taki układ. Powstaje zatem dylemat: czy taka populacja to nieszczęsna zbiorowość ludzi niezdolnych do myślenia moralnego, którym trzeba odmówić statusu podmiotów moralnych, czy raczej, tak skonstruowany projekt filozoficzny, który nie bierze pod uwagę słabości ludzkiej natury, a więc istnienia jednostek nieprzewidujących i niezdolnych do systematycznego wysiłku, sam jest naiwny i intelektualnie nieprzydatny. Pytanie to jest uwikłane w notoryczny spór o to, co wrodzone, a co wyuczone. Możemy zapytać, czy dążenie do sukcesu i dominacji, dla których jedyną alternatywą jest pozbawiona ambicji abnegacja, to trwałe elementy natury ludzkiej, czy raczej wyuczony styl zwycięskiego lub straconego? Niestety nie znamy odpowiedzi na to pytanie, a póki jej nie znamy, nie wiemy, czy konstrukcjonizm Kanta jest przydatną propozycją etyczną, czy nie. Rawls świetnie wyostrzył tę kontrowersję, co więcej dokonał tego powstrzymując się od jakiejkolwiek krytyki Kanta. Pozwolił nam dostrzec, że filozofia Kanta oparta była na oświeceniowym założeniu o istnieniu rozumnej i życzliwej natury ludzkiej, dla której perspektywa stworzenia społeczeństwa dostatniego, światłego i pracowitego jest czymś bezwzględnie atrakcyjnym. Przyjmując to założenie Kant nie musiał troszczyć się o opis warunków początkowych, nie musiał akcentować w swej filozofii nastawień opisywanych przez Rawlsa jako rozsądek i rozum, bo mógł je przyjąć jako coś oczywistego. Dla Kanta uniwersalnym wzorem jednostki kreującej swą autonomię był pracowity, nieźle wykształcony, zaradny, pobożny i życzliwy swym sąsiadom mieszkaniac Królewca. Może niewiele wiedział o tym, jacy ludzie żyją poza granicami tego miasta — z pewnością nie wiedział, jacy będą żyli na tym terenie kilkaset lat później.

Ta optymistyczna wizja harmonii społecznej wydaje się Rawlsowi czymś niepewnym i wymagającym wsparcia przez teoretyczne argumenty. Nie umie jednak zdecydować się, co powinien zrobić z propozycją Kanta. Czy ma uznać, że filozofia Kanta jest świetna, tylko nie nadaje się dla nierobów i nicponi, bo oni w ogóle nie dbają o moralność, czy ma raczej powiedzieć, że filozofia Kanta jest niedopuszczalnie utopijna, bo głównym celem normatywnym etyki nie powinno być konstruowanie psychicznych podstaw autonomii, tylko przeprowadzenie takich zmian społecznych — być może w stylu komunistycznym lub religijnym — których efektem będzie naturalne pojawianie się postaw autonomicznych, także wśród jednostek biernych i powolnych. Swe omówienie kończy zatem mało obiecującym wnioskiem, że wiarygodność filozofii Kanta zależy do tego, czego się dowiemy o naturze ludzkiej.

Konstruktywizm Kanta pozwala nam powiedzieć, że najbardziej rozsądną koncepcją sprawiedliwości (jedną lub jedną z wielu, gdyby okazało się, że jest ich więcej) jest koncepcja, w której strony przyjmują wszystkie istotne

i prawdziwe przekonania na temat natury ludzkiej i teorii społecznej. Taka koncepcja sprawiedliwości ma naturalną wyższość nad innymi (Rawls 1980: 541).

O naturze ludzkiej wiemy niewiele i zapewne nigdy to się nie zmieni. Jest więc rozsądne, że w swojej własnej propozycji etyki zasadniczą rolę przypisuje Rawls nie autonomii jednostkowej, tylko zasadom sprawiedliwości społecznej. Na początek zastrzega się, że ta filozofia nie zamierza odpowiadać na wszystkie trudne pytania moralne.

W odróżnieniu od innych poglądów konstruktywistycznych, sprawiedliwość jako bezstronność utrzymuje, że nie na wszystkie pytania moralne, które stawiamy sobie w codziennym życiu, mamy odpowiedź. W istocie, może tylko niewielka ich część da się rozstrzygnąć przez odwołanie do pojęć moralnych, które rozumiemy i umiemy stosować (Rawls 1980: 563).

Ten częściowy sceptycyzm, lub angostycyzm moralny, to przekonująca propozycja. Teoretyczne rozważania w filozofii moralnej zasypywane są pustymi dylematami, w których rozważa się rozstrzygnięcie problemów jawnie nierozstrzygalnych. Stawia się na przykład pytanie, co mają zrobić ludzie w średnim wieku, gdy ich dzieci zaczynają się buntować i wymagają specjalnej opieki, a jednocześnie ich rodzice zaczynają tracić siły i wymagają dodatkowej troski. Każda odpowiedź jest tu oczywiście zła, i to daje rezonerom okazję do krytykowania wszystkich systemów etycznych. Zastrzeżenia Rawlsa są więc słuszne. Gdy jakaś osoba nie jest w stanie uporać się ze swymi obowiązkami, to nie należy pytać, które obowiązki ma zaniedbać, tylko raczej o to, kto może tej osobie pomóc — ale ta sprawa wykracza poza granice filozofii.

Z pewnością skonstruowanie autonomii moralnej nie rozwiązuje wszystkich problemów normatywnych, w szczególności nie rozwiązuje problemów wychowawczych, ekonomicznych i społecznych. Kant zdawał sobie z tego sprawę, i zajmował się nie tylko etyką, ale także antropologią. Wielu rygorystów zafascynowanych koncepcją bezwzględnego obowiązku moralnego nie dostrzega jednak tej różnicy. Rawls ją widzi, i zapewne pod jej wpływem nie koncentruje swej uwagi na autonomii osobowej, lecz na wizji idealnego społeczeństwa, w którym zasadniczą rolę odgrywają zasady sprawiedliwości. Rezygnuje z indywidualizmu moralnego i z możliwości zróżnicowania wymagań w stosunku do ludzi o różnym zakresie potrzeb i ambicji życiowych, natomiast opiera swą filozofię na zasadach równości i demokracji, przyjmowanych przez wszystkie współczesne społeczeństwa. Podstawą jego filozofii nie jest natura ludzka, ale dobrze funkcjonujące społeczeństwo.

Zasadniczą cechą poglądu konstruktywistycznego, egzemplifikowanego przez sprawiedliwość jako bezstronność, jest to, że pierwsze zasady tego

poglądu wskazują, jakie fakty powinny być uznane przez obywateli w dobrze zarządzanym społeczeństwie za przesłanki sprawiedliwości. Poza tą procedurą konstruowania zasad, nie ma innych przesłanek sprawiedliwości (Rawls 1980: 565).

Ważnym elementem tej konstrukcji są — jak widzimy — „pierwsze zasady”. Należy do nich spis dóbr pierwotnych, prezentowany w ten sam sposób i w *Teorii sprawiedliwości* i „Wykładach Deweyowskich”. Do tych dóbr należą, po pierwsze, podstawowe swobody (jak swoboda sumienia i myśli); po drugie, swoboda poruszania się i wyboru zajęcia; po trzecie, możliwość stworzenia rozmaitych form samorządu; po czwarte, możliwość uzyskania dochodu i gromadzenia bogactw; po piąte, istnienie instytucji społecznych pozwalających na zbudowanie i utrzymanie szacunku dla samego siebie (por. Rawls 1980: 526). To wyliczenie stawia nas jednak przed nader kłopotliwym pytaniem. Jeśli tak mają wyglądać dobra podstawowe, to jak będą wyglądały dobra pochodne? Co zostało do dodania, by powstało idealne społeczeństwo? Dobre restauracje i opera finansowana przez miasto?

Niestety, jak widzimy, konstruktywizm Rawlsa jest narażony na te same trudności, co konstruktywizm Kanta. Albo opiera się na minimalnych założeniach i wtedy może być zniszczony przez jednostki mało produktywne a wysoko roszczeniowe, albo opiera się na silnych założeniach, takich jak spis dóbr podstawowych, a wtedy w praktyce niewiele zostaje do konstruowania w procesie ustalania zasad sprawiedliwości.

Problem ten jest jeszcze bardziej widoczny w propozycji Ronalda Mila, który wybiera etyczną teorię umowy społecznej opartą na minimalnych założeniach. Milo rezygnuje z zaproponowanej przez Rawlsa procedury poszukiwania optymalnych rozwiązań za zasłoną niewiedzy i z wyliczania dóbr podstawowych. Nie daje też podmiotom moralnym realnej szansy konstruowania swej autonomii lub tworzenia idealnego społeczeństwa. Całą procedurę umowy społecznej przenosi w sferę hipotez i czysto teoretycznych założeń. Opisuje kontraktarianizm jako teorię metaetyczną, a nie etyczną, i twierdzi, że tym samym kontraktarianizm nie podlega zasadom obowiązującym w jakimkolwiek konstruktywizmie etycznym.

Kontraktariany konstruktywizm jest teorią metaetyczną dotyczącą treści sądów moralnych, i orzeka, od jakich faktów zależy prawdziwość tych sądów. Nie jest proponowany jako normatywna teoria, która wygłasza ogólne zasady moralne i stwierdza ich prawdziwość lub podaje metody jej ustalenia (choć może mieć pewne oczywiste sugestie w tej sprawie) (Milo 1995: 189).

Ponadto Milo twierdzi, że kontraktarianizm etyczny wymaga założeń idealizacyjnych, a w szczególności takiego, że stronami podejmującymi umowę będą podmioty hipotetyczne, a nie realni ludzie.

Kontraktariany konstruktywizm uznaje prawdy moralne za prawdy na temat tego, jakie normy i standardy zostałyby wybrane przez hipotetycznych kontrahentów działających rozsądnie. Jest prawdą, że kłamstwo jest złe, jeśli jest to rozsądne, by działając z wyidealizowanego punktu widzenia kontrahenci wybrali normę zabraniającą kłamać (Milo 1995: 186).

Tak przeprowadzone odróżnienie etyki i metaetyki nie wydaje mi się dość precyzyjne. Konstruktywistyczna ma być etyka, a metaetyka ma tylko mówić, że etyka jest konstruktywistyczna — uważa Milo. Trudno jednak wyobrazić sobie argumenty w jednej sprawie, które nie byłyby jednocześnie argumentami w drugiej sprawie. Jeśli etyka zabrania kłamstwa i metaetyka zabrania kłamstwa, to trudno uznać, że etyka zabrania, bo kłamstwo jest złe, a metaetyka zabrania, bo kłamstwo jest „nierozsądne z wyidealizowanego punktu widzenia”. Te argumenty są od siebie silnie zależne. Ważniejsze jest jednak co innego. W propozycji Mila, choć jest ona oparta na minimalnych założeniach, kontraktarianizm też jest fikcją. W metaetyce mówi on, że prawdziwe normy moralne powstają przez podjęcie umowy, a w etyce mówi, że umową jest to, co wybraliby hipotetyczni kontrahenci. Nie ma więc nigdzie miejsca ani na prawdziwe negocjacje, ani na jawne wyrażenie zgody na warunki umowy. Tak pomyślany konstruktywizm eliminuje realne umowy moralne. Milo zakłada, że autor propozycji normatywnej uważa sam siebie za racjonalnego i mocą tego założenia ma prawo domagać się uznania dla swych poglądów ze strony wszystkich innych racjonalnych ludzi. Skądinąd jednak wiemy, że żadne poglądy normatywne nie zdobywają sobie powszechnego uznania, a więc tym samym także racjonalne poglądy normatywne też nie zdobywają sobie powszechnego uznania. W propozycji Milo powoływanie się na umowę społeczną i na konstruktywizm jest zatem jedynie zabiegiem perswazyjnym.

Nie jest to jednak propozycja bezwartościowa. Rawls i Milo przekonująco pokazują, że etyka jest konstrukcją; nie są natomiast w stanie wykazać, że jest to konstrukcja sprowadzająca się do kontraktu. To w żadnym razie nie powinno nas jednak niepokoić, ponieważ wiele różnych czynników determinuje wiarygodność etyki — osobiste uczucia i przekonania podmiotów moralnych, uznawane przez nich argumenty filozoficzne i budzące szacunek postawy społeczne. Poszukiwanie jednej najlepszej konstrukcji w etyce wydaje się naiwnym uproszczeniem. Musimy zgodzić się na liczne konstrukcje; choć nie wszystkie.

4. Konstruktywizm estetyczny

W estetyce za bezdyskusyjne uważa się twierdzenie, że dziełem sztuki nie jest nigdy sam przedmiot materialny, który mu służy za nośnik, ale związany z nim przedmiot intencjonalny. Ani zamalowane płótno, ani ociosany kawałek marmuru, ani dźwięki wywoływane przez instrumenty muzyczne nie są dziełami artystycznymi. Są nimi dopiero zbiory cech nadawanych przedmiotowi fizycznemu przez artystę, zbiory cech wywołujące przeżycia i wzruszenia u odbiorcy.

Nie ulega zatem wątpliwości, że dzieło sztuki jest zawsze konstruowane. Przy tym — jak sądzi wielu filozofów — jest ono konstruowane nie tylko przez artystę, ale i przez odbiorcę, gdy reaguje on na przekaz artystyczny dzieła. Wielu estetyków jest zdania, że dzieło sztuki istnieje tylko w tym czasie i w tej sytuacji, w której jest ono odbierane, a więc zamknięta książka, nieużywana partytura, obrazy pozostawione nocą w nieoświetlonej galerii oraz próba generalna w teatrze odbywana pod nieobecność widzów nie są dziełami sztuki. Mamy więc co najmniej dwie funkcje konstrukcyjne w sztuce — twórczą i odtwórczą. Robert Stecker uważa, że istnieje jeszcze trzecia, bardzo ważna funkcja konstrukcyjna — mianowicie interpretacja. Konstruktywistą postanawia nazywać zwolenników przekonania, że ta ostatnia funkcja jest szczególnie istotna dla właściwego odbioru dzieła.

Każdy uważa, że dzieło sztuki i inne wytwory są konstruowane, czyli zrobione. W przypadku dzieła sztuki konstruowanie przypisuje się z reguły artystom. Za konstruktywistę będę jednak uważać taką osobę, która podtrzymuje pogląd, że dzieła sztuki są konstruowane nie tylko przez artystów, ale także przez tych, którzy je interpretują (Stecker 1997: 43).

Autorami interpretacji są krytycy filmowi, teatralni, muzyczni i literaccy. Ich opinie przejmowane są następnie przez kompetentnych odbiorców. Radykalny konstruktywizm sprowadzałby się w tej sytuacji do przekonania, że zadaniem krytyków jest dostarczenie jedynej, trafnej i pełnej interpretacji dzieła. To stanowisko wydaje się Steckerowi jednak nieinteresujące, ponieważ zakłada rzecz niemożliwą — jednomysłność w odbiorze sztuki. Interesujący wydaje mu się natomiast konstruktywizm umiarkowany (Stecker 1997: 44), który dopuszcza konkurencyjne interpretacje tego samego dzieła sztuki. Stecker proponuje, byśmy rozważyli sens obrazu van Gogha: „Zjadacze kartofli” i cytuje opinie czworga krytyków na ten temat.

H.P. Bremmer twierdzi, że obraz przedstawia trzymającą się blisko rodzinę i jej zażyłość jest wyrażona, a może symbolizowana, przez cztery kubki postawione blisko siebie. Albert Lubin w tym samym duchu uważa, że odbłyśki światła w domu mówią o „panującym wewnątrz cieple i szczęściu”. Dodaje jednak, że scena przedstawia posiłek w czasie żałoby. H.R. Graetz dostrzega natomiast oddalone i izolujące się postacie, które ilustrują postawę van Gogha wobec swojej rodziny. Światło symbolizuje łagodność, ale jako coś, do czego się tęskni, a nie coś, co się posiada. Griselda Pollock natomiast widzi ten obraz jako badanie „inności”, a w związku z tym nie wiąże obrazu z van Goghem i jego rodziną. Istotnym aspektem obrazu jest przedstawienie wieśniaków bez wykorzystania typowych romantycznych *clichés* (Stecker 1997: 47).

Każda z tych opinii jest jakoś umotywowana i uzasadniona; wszystkie wydają się kompetentne i interesujące. Ale czy są równie trafne lub równie prawdziwe? Jeśli powiemy, że tak, to zamiast jednego dzieła sztuki stworzonego przez van Gogha, mamy cztery. Pierwsze stworzone przez van Gogha i Bremmera, drugie przez van Gogha i Lubina, trzecie i czwarte przez kolejne pary z van Goghiiem. Co więcej, osoba, która nie zna tych interpretacji, może widzieć jeszcze inne dzieła sztuki i estetyka staje się dziedziną krańcowo subiektywistyczną.

Musimy zatem zdecydować, czy konstrukcja, jaką jest dzieło sztuki, realnie posiada te cechy, jakie jej przypisuje odbiorca, czy to tylko złudzenie. Jeśli powiemy, że cechy zawarte w interpretacji stają się cechami dzieła, to pojawia się przed nami kłopotliwy problem „niechcianych interpretacji”. Zdarza się, że odbiorca ma skojarzenia, których sam nie akceptuje. Czy wchodzi one w skład interpretacji? Kobieta, którą porzucił mąż, by ożenić się z młodszą dziewczyną może odkryć w sobie nadzwyczajne upodobanie do obrazu Lucasa Cranacha: „Niedobra para”. Choć będzie sobie mówiła, że jej mąż nie jest aż tak szkodliwy, jak postać na obrazie, a jego nowa żona nie ma tak tragicznego wyrazu oczu, jak dziewczyna tępo patrząca poza horyzont, to obraz ten wydawać się jej może nadzwyczaj trafną ilustracją jej losu. Czy takie skojarzenia wchodzi do interpretacji dzieła, i czy stają się one jego integralną częścią, nawet jeśli odbiorca jest przekonany, że są one nieprawdziwe i energicznie je odrzuca? Z pewnością tak daleko subiektywizm estetyczny iść nie może. Nie chcemy zgodzić się na to, że zdeorientowany odbiorca ma do czynienia z dwoma dziełami sztuki — jednym, którego dobrze nie widzi, ale uważa za ciekawe i stara się kontemplować, i drugim, które wyraźnie postrzega w wyobraźni, ale odrzuca jako fałszywe i niestosowne.

Pozostaje inna możliwość. Można przyjąć, że konstrukcje estetyczne nie posiadają realnych cech, tylko cechy wyłącznie umowne. Stecker stawia tę kwestię i wskazuje na jej niekorzystne konsekwencje z uwagi na wartość logiczną zdań opisujących dzieło sztuki.

Dylemat wygląda tak. Albo interpretacje zawierają stwierdzenia mające wartość logiczną, albo nie. Jeśli tak, to w przypadku prawdziwego zdania interpretacja przypisuje przedmiotowi właściwości, które on już posiada, jeśli nie, to przedmiot nie ma właściwości wymienionych w zdaniu i nie uzyska ich przez fałszywe przypisanie (Stecker 1997: 44).

W związku z tą trudnością znacznym uznaniem wśród estetyków cieszy się propozycja odejścia od logiki dwuwartościowej. Na przykład Joseph Margolis uważa, że twierdzenia interpretacyjne nie są nigdy po prostu prawdziwe, ale mają inne wartości symulujące wartości logiczne. Interpretacja może być bezzasadna, naiwna, rozsądna, trafna, wiarygodna (*plausible, reasonable, or apt*) (ibidem). Co ciekawe, zdaniem Margolisa interpretacja może być jawnie fałszywa — nie może jedynie być jawnie prawdziwa. Inne rozwiązanie przyjmuje

Michael Krausz (Stecker 1997: 45), którego zdaniem interpretacja w zasadzie nie opisuje dzieła sztuki ze względu na to, jakie ma ono własności w ogóle, lecz konstruuje je na nowo wydobywając jego wyraziste cechy (*salient features*). Różnice interpretacyjne sprowadzają się wtedy do tego, że dla jednego krytyka wyraziste są cechy F, dla drugiego cechy G, natomiast dzieło sztuki poprawnie interpretowane ma zarówno cechy F, jak i cechy G, gdyż inaczej interpretacja byłaby zmyśleniem.

Jednak rezygnacja z wartości logicznych powoduje, że dzieło sztuki staje się konstrukcją zwierną i nieuchwytną. Wedle Margolisa, można ustalić, jakich cech dzieło nie posiada, ale nie można ustalić, jakie cechy ma. Wedle Krausza to samo dzieło istnieje pod wieloma odrębnymi postaciami, w zależności od tego, które z jego cech ma się za wyraziste. By ocalić sztukę przed tą metafizyczną enigmatycznością Philip Percival zaproponował — wyraźnie pod wpływem fenomenologii — by za dzieło sztuki uznać tylko ten przedmiot intencjonalny, który jego twórca miał na myśli. Jednocześnie Percival odnosi do sztuki wymagania przyczynowej koncepcji znaczenia. Wedle tej koncepcji, wyrażenie ma taki sens i/lub oznaczanie, jaki mu nadała osoba używająca go po raz pierwszy. Później następuje przyczynowy łańcuch przekazywania sensów i referencji, przy założeniu, że każda kolejna osoba używająca zwrotu, który wszedł już na stałe do języka, ma obowiązek używać go w tym sensie i z takim odniesieniem, jakie ten zwrot już posiada, nawet jeśli tego sensu lub jego odniesienia dobrze nie zna.

Przyjmuję ostre pojęciowe odróżnienie [...] między suwerennym aktem powołania jednej rzeczy do reprezentowania innej i poddańczym aktem rozpoznania w jakiejś rzeczy reprezentacji innej rzeczy. Przyjmuję też, że akty pierwszego rodzaju mogą tworzyć właściwości reprezentowania, których akty drugiego rodzaju — bez względu na to, jak bardzo będą liczne — nie są w stanie podważyć (Percival 2002: 83).

W języku wymaganie niezmienności sensu i znaczenia bywa oczywiście łamane, najczęściej nieświadomie. W języku polskim w odniesieniu do barwy szat kardynała używa się zwrotu „purpura kardynalska”, choć szaty kardynała są karminowe, a purpurowe szaty noszą biskupi. Istnieją lub istniały w Europie trzy Galicje — hiszpańska, walijska i austro-węgierska. Każda była nazwana niezależnie, ale przynajmniej dwie przez pomyłkę lub przez analogię. Nazwa Madagaskar odnoszona jest dziś do wyspy, choć pierwotnie odnosiła się do terenów określanych dziś jako Mozambik. Zwolennicy przyczynowej teorii znaczenia/oznaczania nie porzucają jej jednak pod naporem takich trudności i śmiało odpowiadają, że pomyłka też ma siłę aktu chrzcielnego. Podobnie twierdzi Percival. Jak pamiętamy, odróżnia on intencjonalny akt reprezentowania od intencjonalnego aktu interpretowania i twierdzi, że ten pierwszy jest nieodwoływalny. Gdyby go więc zapytać — choć nie wiem, czy to zrobiono — co sądzi o stanowisku Watykanu, który zabrania używać krzyża jako ozdoby biżuteryjnej, Percival musiałby odpowiedzieć, że

Watykan ma rację. Raz wybrany symbol ma na zawsze zachować swój sens. Ale czy to prawda? Co stało się z twierdzeniem występującym w filozofii języka, że pomyłka ma też siłę aktu chrzcielnego? Czy swastyka używana w antycznej ikonografii jako symbol ognia nie stała się symbolem nazizmu? Czy kołysanki Chopina istotnie służą do usypiania dzieci? Czy portret Henryka Ósmego reprezentuje do dziś wielkiego i wspaniałego monarchę? Czy stylizowany napis „Solidarność” znaczy dziś to samo, co w latach osiemdziesiątych? Trudno przyjąć te sugestie. Musimy raczej uznać, że reprezentacje zużywają się niepostrzeżenie i po latach są niekiedy trudne do odtworzenia. Nic nie gwarantuje trafności, wierności, niezmienności czy prawdziwości funkcji reprezentowania. Ani intencja twórcy, ani aktualne skojarzenia odbiorcy, ani rzucające się w oczy naturalne podobieństwa, ani komentarze krytyków. Sztuka jest domeną swobody, ale i niepewności — i to zarówno dla twórcy, dla odbiorcy, jak i dla interpretatora. W kolejnym artykule Stecker tak właśnie argumentuje przeciw Percivalowi.

Widać to, gdy zwróci się uwagę, że wszyscy umiemy dopatrzeć się twarzy Królowej w portrecie jej siostry Małgorzaty. Jednak nasza zdolność widzenia Królowej na obrazie, nawet w połączeniu z faktem, że ktoś przed chwilą stwierdził: „Przecież to Królowa”, nie sprawia, że portret księżniczki przedstawia Królową. Mówiąc ogólnie, stwierdzenie (czy interpretowanie), że coś jest czymś, nawet w połączeniu, że to się widzi, nie przesądza o tym, że coś jest portretem. Konkluduję zatem, że żaden z argumentów Percivala nie jest przekonujący i dylemat konstruktywisty pozostaje w mocy (Stecker 2002: 82).

Stecker trafnie zwraca uwagę, że czym innym jest świadome, celowe i konwencjonalne przyjęcie jakiegoś przedmiotu za reprezentację innego, a czym innym jest artystyczne wywołanie zjawiska reprezentowania jednego przedmiotu przez drugi. Pierwszy rodzaj reprezentacji zależy od umowy i postanowienia. Drugi efekt trzeba umieć wywołać i pewnym twórcom to się udaje, a innym nie, w zależności od ich talentu i pomysłowości, oraz w zależności od wyrobienia odbiorcy.

Postanowienie, że regiment będzie reprezentowany przez banana składa się na to, że regiment jest reprezentowany przez banana, ponieważ w normalnych okolicznościach bez takiego postanowienia regiment nie może być reprezentowany przez banana. Akty interpretacyjne działają jednak zwykle w zupełnie inny sposób. Coś głoszą, domniemają, zalecają, sugerują i wyjaśniają. Zwróćmy uwagę, że niektóre z tych wypowiedzi podlegają ocenie ze względu na prawdę, a inne nie (Stecker 2002: 81).

Nie ulega zatem wątpliwości, że estetyka jest zdolna wymusić na nas jakieś wielkie poświęcenie — albo będziemy musieli porzucić logikę dwuwartościową

albo realizm metafizyczny. Najpierw rozważmy pierwszą możliwość. Możemy przyjąć, że dzieło sztuki istnieje jako niematerialny konkret, któremu jednoznacznie przysługują pewne cechy. Nie umiemy jednak ustalić wszystkich jego cech, ponieważ dzieło sztuki jest jak góra lodowa, której tylko część sterczy ponad powierzchnią. Możemy stwierdzić, gdzie na pewno ukrytej części nie ma — na przykład na równiku — ale nie potrafimy stwierdzić, jak daleko pod wodą rozciąga się ukryta część — sto metrów od szczytu, czy tylko dziesięć metrów. Logika dwuwartościowa na niewiele się wtedy przydaje, bo nie jest w stanie podtrzymać żadnego ciekawego twierdzenia na temat góry lodowej. Bardziej przydatna jest logika wielowartościowa mówiąca o prawdopodobieństwach. Jest dość prawdopodobne, że zewnętrzny obrys góry ma pod wodą co najmniej dziesięć metrów; jest mało prawdopodobne, że ma sto. Teraz druga możliwość. Dzieło sztuki jest podobne do ławicy ryb. Nie ma trwałych konturów i rozbiega się, gdy staramy się je uchwycić, wreszcie całkiem ucieka nam z oczu, gdy przestaniemy je śledzić. Taką ławicę umiemy świetnie opisać przy użyciu logiki dwuwartościowej, ale opis na niewiele się przydaje. Ławica ma tysiące kształtów i doskonale wymienne składniki, potrafi na chwilę całkiem się rozproszyć, a później bez trudu na nowo się odtwarza. Jeśli w ogóle jest przedmiotem, to jest przedmiotem nietrwałym i nieuchwytnym.

Opisując dzieło sztuki możemy więc dążyć do tego, by je przedstawić jako jedną względnie trwałą konstrukcję, która ma wiele nieuchwytnych i niepoznawalnych cech, bo jest wynikiem jakiegoś wzajemnego oddziaływania inteligentnego twórcy i inteligentnego odbiorcy; albo możemy je przedstawić jako znaczną liczbę konstrukcji nietrwałych i relatywnych, zależnych od twórcy, odbiorcy i interpretatora, jednak ściśle podległych logice dwuwartościowej. Tak, czy inaczej, dzieło sztuki jest jakąś konstrukcją.

5. Wnioski

Konstrukcje pojawiają się w całej filozofii. Logika formalna jest formalną konstrukcją. Konstrukcją jest też język, który przy pomocy sensownych wypowiedzi buduje alternatywne światy. Widzieliśmy, że konstrukcje stanowią istotną część epistemologii, filozofii nauki, etyki i estetyki. Konstrukcje pojawiają się też w programie fizykalistycznego opisu świata. Peter Machamer (por. Machamer *et al.* 2000) przypomina, na przykład, że początki współczesnej nauki wiążą się z odkryciem Galileusza, który ustalił, że wszystkie przedmioty spadają z tą samą szybkością. Potocznie sądzi się, że dokonał tego ustalenia opuszczając różne przedmioty z wieży w Pizie. To może też robił, ale główny argument w rozumowaniu Galileusza miał charakter konstrukcyjny. Galileusz wykazał, że w filozofii Arystotelesa powstaje paradoks dwóch kul. Jeśli zwiążemy razem kulę z moździerzem i kulę armatnią, to oczywiście będą musiały spadać razem. Ale jak będą spadać? Czy szybciej niż sama kula armatnia, bo razem więcej waży niż ona, czy wolniej niż kula armatnie, bo lekka kula z moździerzem będzie hamować ruch cięższej kuli? W schemacie pojęciowym Arystotelesa trzeba

powiedzieć obie rzeczy na raz, i dlatego jest to schemat sprzeczny i nieprzydatny. Zawiera fałszywe twierdzenie o tym, że cięższe przedmioty spadają szybciej niż lekkie. Zatem konstrukcja pojęciowa, w której dwie kule zostały związane są razem, obala założenie Arystotelesa. Eksperymenty nie są potrzebne. Konstruktivism pojawia się także w sporze między fenomenologią i hermeneutyką. Hans Seigfried i Calvin Schrag spierają się o zasadniczą różnicę między tymi dwiema szkołami, i Seigfried dostrzega ją w odrzuceniu konstruktivismu przez fenomenologię i przyjęciu go przez Heideggera. Seigfried uważa (por. Seigfried 1976), że treści pojawiające się w świadomości, która kieruje swą uwagą na istotę rzeczy, są niezależnie od woli i przekonań badającego je filozofa, i dzięki temu można je uznać za źródłowe i autentyczne. Schrag twierdzi, że treści te mogą też być konstruowane, a mimo to pozostaną źródłowe i autentyczne (por. Schrag 1980). Żaden z nich nie ma wątpliwości, że obraz świata przedstawiony przez Heideggera opiera się konstrukcjach, ponieważ jest interpretacją świata, a nie jego opisem. Seigfried cytuje nawet w tej sprawie pojednawczą wobec fenomenologii wypowiedź Heideggera.

Na przykład fenomenologiczny opis „zwykłej codzienności” Dasein nie jest opisem tego, jak posługujemy się nożem i widelcem, ale jest konstrukcją koniecznego a priori przez wykazanie, że posługiwanie się nożem i widelcem zakłada transcendencję Dasein w jego byciu–w–świecie (Seigfried 1976: 256).

Konstrukcje są więc w filozofii bardzo liczne. Czemu zatem są tak słabo dostrzegane? To pierwsze pytanie; i drugie: Czy mamy do nich tak mało zaufania?

W pierwszej sprawie mogę przedstawić tylko pewne przypuszczenia. Filozoficzne konstrukcje są słabo dostrzegane, bo mają dwóch dość potężnych wrogów — dekonstrukcjonizm i naturalizm. Dekonstrukcjonizm uważa, że konstrukcje poznawcze są poznawczym oszustwem, ponieważ narzucają nieskrępowanym, młodym umysłom — niekoniecznie osadzonym w młodych ciałach — uproszczony i schematyczny obraz świata. Jest to zarzut programowy i tyle wart, ile analizy wyprodukowane z jego inspiracji. Naturalizm jest natomiast programem ciekawszym, tylko mało filozoficznym i raczej utopijnym. Quine naturalizuje epistemologię i sądzi, że analiza poznania powinna się opierać na śledzeniu związków między podrażnieniem powierzchni ciała, a przekonaniem o świecie, jakie żywi osoba poddana takim bodźcom. Nic nie stoi na przeszkodzie, by popierać takie badania, tylko dopóki nie powstanie fizjologiczna teoria świadomości, są to badania praktycznie niewykonalne.

Drugie pytanie jest ciekawsze. Które konstrukcje są wiarygodne? Sądzę, że omówione problemy pozwalają nam wyrobić sobie pewną opinię w tej sprawie. Konstrukcje możemy porównywać parami. Quine twierdzi, że schematy pojęciowe są nieprzetłumaczalne. Davidson jest zdania, że w pewnym zakresie

konstrukcje poznawcze dotyczą tego samego fragmentu świata i muszą być porównywalne. Koncepcja Davidsona jest lepsza, bo mniej dogmatyczna, a bardziej empiryczna. Van Fraassen uważa, że nauka w trudnych przypadkach nie jest w stanie ustalić prawdy i musi poprzestać na empirycznych potwierdzeniach. Przeciwno niemu realizm naukowy twierdzi — i tak argumentował Foss, jak pamiętamy — że konsekwentnie przeprowadzone potwierdzenie doprowadza do prawdy. W tym sporze rację ma raczej van Fraassen — moim zdaniem. Gdyby ktoś serio chciał wykazać, że realizm ma słuszość, musiałby zbudować konstrukcję pokazującą, że w pewnym zakresie ludzkie poznanie jest nieomyślne. Foss takiej konstrukcji na pewno nie przedstawił. W etyce konstrukcja dotyczy autonomii lub idealnego społeczeństwa. Te dwa cele nie są konkurencyjne, więc nie musimy wybierać między Kantem a zwolennikami umowy społecznej. Natomiast w obrębie tego ostatniego stanowiska wybór jest trudny, bo — mówiąc skrótowo — Rawls przyjmuje zbyt wiele założeń, a Milo za mało i rozdaje licencję pełnego wyboru norm kontraktowych na prawo i lewo. W estetyce musimy wybierać między rozsądną logiką, a rozsądną metafizyką, a ponieważ logika, gdy jest rozsądna, jest naprawdę rozsądna, ta jej zaleta ma wyraźną przewagę. Czyli powinniśmy mieć więcej zaufanie do Steckera niż do Percivala.

Sadzę zresztą, że nie tak ważny jest wybór tej lub innej konstrukcji myślowej, jak dostrzeżenie faktu, że bez konstrukcji myślowych filozofia nie istnieje. Jeśli chcemy opisać świat, to musimy korzystać ze schematów pojęciowych i z konstrukcji epistemicznych; jeśli chcemy znać i wypełnić swe obowiązki moralne, to musimy je odpowiednio skonstruować; a jeśli chcemy dostrzec w świecie piękno, wzniosłość i sensowność, to musimy konstruować dzieła sztuki lub filozofii. Tak więc czymkolwiek ostatecznie zechce się zająć inteligentny człowiek, ze wszystkich stron otaczać go będą konstrukcje, konstrukcje i konstrukcje.

Literatura

- Warren Bourgeois: „On Rejecting Foss’s Image of van Fraassen”; *Philosophy of Science*, Vol. 54, No. 2, (Jun., 1987), pp. 303–308.
- Donald Davidson: „On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1974), w *The Essential Davidson*; Clarendon Press, Oxford.
- Jeff Foss: „On Accepting van Fraassen’s Image of Science”; *Philosophy of Science*, Vol. 51, No. 1, (Mar., 1984), pp. 79–92.
- Bas C. van Fraassen: „‘World’ Is Not a Count Noun”; *Noûs*, Vol. 29, No. 2, (Jun., 1995), pp. 139–157.
- P. M. S. Hacker: „On Davidson’s Idea of a Conceptual Scheme”; *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 184, (Jul., 1996), pp. 289–307.
- Peter Machamer, Lindley Darden, Carl F. Craver: „Thinking about Mechanisms”; *Philosophy of Science*, Vol. 67, No. 1, (Mar., 2000), pp. 1–25.
- Ronald Milo: „Contractarian Constructivism”; *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 4, (Apr., 1995), pp. 181–204.

- Philip Percival: „Is Constructivism Floored?"; *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 60, No. 1, 60th Anniversary Issue, (Winter, 2002).
- Willard Van Orman Quine: „On the Very Idea of the Third Dogma", w *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (1981).
- John Rawls: „Kantian Constructivism in Moral Theory"; *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9, (Sep. 9, 1980), pp. 515–572.
- Calvin O. Schrag: „Professor Seigfried on Descriptive Phenomenology and Constructivism"; *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, No. 3, (Mar., 1980), pp. 411–414.
- Hans Seigfried: „Descriptive Phenomenology and Constructivism"; *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 37, No. 2, (Dec., 1976), pp. 248–261.
- Robert Stecker : „The Constructivist's Dilemma"; *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 1, (Winter, 1997), pp. 43–52.
- Robert Stecker : „Is the Constructivist's Dilemma Flawed? Reply to Percival"; *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 60, No. 1, 60th Anniversary Issue, (Winter, 2002), pp. 81–82.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wyższa Szkoła Filozoficzno-
Pedagogiczna Ignatianum

Od wartości bytu do bytu wartości

18 stycznia 1964, na naukowym posiedzeniu Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Prof. Roman Ingarden wygłosił odczyt pt.

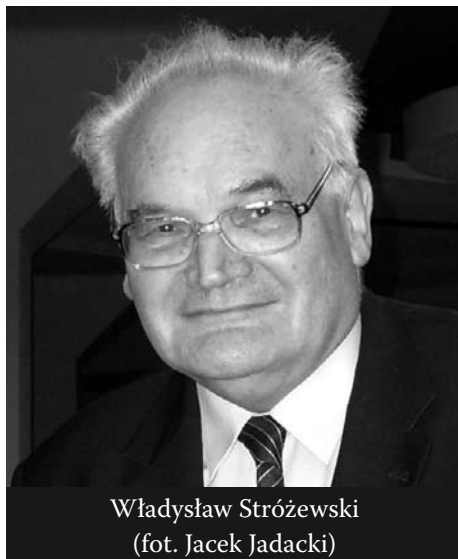
„Czego nie wiemy o wartościach”⁸² Nawiązując do tego fundamentalnego dla nowoczesnej aksjologii tekstu, chciałbym podjąć i rozważyć jedno tylko z zawartych tam pytań: „W jaki sposób wartości istnieją, o ile w ogóle istnieją?”

Zacznijmy jednak od kilku uwag ogólnych, dotyczących rozwoju myśli aksjologicznej w filozofii europejskiej.

Filozofia wartości (aksjologia) jako nowożytna dyscyplina filozoficzna pojawiła się stosunkowo późno. I późno pojawiło się także samo pojęcie wartości, w jego filozoficznym znaczeniu. Nie znaczy to jednak, że problematyka wartości nie była uprawiana wcześniej. Jej geneza sięga starożytności, zamiast wartości mówiono jednak o dobru, które najczęściej utożsamiano także z pięknem. A teorie dobra włączano do metafizyki, widząc najściślejsze powiązanie dobra i bytu.

Pierwszy, jak zwykle, był tu Platon. Dobro, jako najwyższa idea, jest także najdoskonalszym bytem. Co więcej, byt jest podporządkowany dobru: jeśli należy on, zgodnie z dociekaniem *Sofisty*, do tzw. „najwyższych rodzajów”, podlega z pewnością dobru, jako naczelnej idei, tożsamej w dodatku z Jednią. Dzięki temu wszystko jest dobre, także świat materialny, stworzony, jak czytamy w *Timaiosie*, przez dobrego Demiurga. „Na pytanie «Dlaczego istnieje raczej byt niż nicość» wraz z Platonem Zachód po raz pierwszy potrafił odpowiedzieć [...]: ponieważ byt jest *dobrem*; i, ogólnie, wszystkie rzeczy istnieją, ponieważ są czymś pozytywnym, istnieją jako że jest *dobrze*, aby istniały...”⁸³

U Arystotelesa dobro wiąże się najściślej z celem, któremu podlega każdy byt w swym rozwoju. „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra



Władysław Stróżewski
(fot. Jacek Jadacki)

⁸² Zob. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa, s. 220–257.

⁸³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przełożył Edward Iwo Zieliński, t. II, Lublin 1996, s. 365.

i dlatego trafnie określono *dobro jako cel wszelkiego dążenia*.⁸⁴ Sama natura, *fysis* bytu wyznacza jego *entelechię*, optimum, które winno być zrealizowane, osiągnięte jako dobro. Późniejsi komentatorzy dopowiedzą, że byt i dobro są tym samym.

Tożsamość ta zachodzi z całą pewnością u Plotyna. Emanacja kolejnych hi-postaz (szczebli) bytu jest równoznaczna z rozlewaniem się kosmicznego dobra, które wprawdzie słabnie wraz z rozpraszaniem się bytu, ma jednak dość siły, by w człowieku doprowadzić do zapoczątkowania drogi powrotnej, wznoszącej wszystko ku najwyższej Jedni.

Najściślejszy związek (jeśli nie tożsamość) bytu i dobra znajdziemy także u myślicieli chrześcijańskich. Niewielki, ale ważny traktat *De natura boni* zaczyna św. Augustyn stwierdzeniem, że najwyższym dobrem jest Bóg. A ponieważ jest On stwórcą wszystkich rzeczy, wszystko, co od Niego pochodzi, musi być z istoty swej dobre. Patrząc z zachwytem na świat, wymienia dobra, za których sprawcę musimy uznać Boga: „więc wszelkie życie, wielkie i małe, wszelka potęga, wielka i mała, wszelkie zdrowie, wielkie i małe, wszelka pamięć, wielka i mała, wszelka cnota, wielka i mała, wszelki umysł, wielki i mały [...], wszelkie bogactwo, wielkie i małe, wszelkie czucie, wielkie i małe, wszelkie światło, wielkie i małe, wszelka słodycz, wielka i mała, wszelka miara, wielka i mała, wszelkie piękno, wielkie i małe, wszelki pokój, wielki i mały [...]”. Najważniejsza jest wszakże konkluzja: „Gdzie zaś z tych dóbr nie pozostanie już w ogóle nic, tam też nie pozostanie już żadna natura”.⁸⁵ Dobro jest racją istnienia natury, bez dobra nie ma bytu.

W jeszcze wyrazistszej postaci ta myśl wystąpi u Pseudo-Dionizego Areopagity. „Boskie imię „dobro” wyraża całość tego wychodzenia przyczyny wszystkich rzeczy i rozciąga się na wszystkie byty i niebyty, i jest ponad wszystkimi bytami i niebytami. Imię „byt” natomiast obejmuje wszystkie byty i jest ponad wszystkimi bytami. Imię „życie” rozciąga się na wszystko, co żyje, a jednak jest ponad wszystko, co żyje. Imię „mądrość” zaś jest mianem wszystkiego, co intelektualne i rozumne, i zmysłowe, i jest ponad tym wszystkim. [...] Nie utrzymujemy tutaj, że jednym jest dobro, a czym innym jest byt, życie czy mądrość ani też że jest wiele przyczyn i wiele innych bóstw wyższego i niższego rzędu, które wytwarzają inne byty. Twierdzą natomiast, że wszelkie wychodzenie dobra i wysławiane przez nas boskie imiona odnoszą się do jednego Boga [...]”.⁸⁶ Gwarantem jedności bytu i dobra jest sam Bóg; Jego natura jest wprawdzie dla nas niepoznawalna, możemy jednak posługiwać się Jego imionami, pamiętając, że każde z nich zaopatrzone musi być przeczeniem, wykluczającym nasze rozumienie ich desygnatów.

Koncepcja jedności bytu i dobra dojdzie do swego apogeum w scholastycznej teorii transcendentaliów. W pierwszym artykule pierwszej kwestii *De veritate*

⁸⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, A I, 1094 a 1–3, tłum D. Gromska, Warszawa 1967.

⁸⁵ „O naturze dobra”, tłum Maria Maykowska, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków, Znak 1999, s. 835.

⁸⁶ Imiona boskie, 5, J–2 w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, wyd. II, tłum. Maria Dzielska, Kraków, Wyd. Znak, 2005, s. 274–275.

św. Tomasz dokona ich wywodu i ukaże szczególną opalizację bytu, gdy wnika się w jego głębię, wydobywając wszystkie ukryte weń sensory. Byt jest jeden, gdy ukazuje swą niepodzielność, jest prawdą, gdy jest przedmiotem i racją poznania, jest wreszcie dobrem, jako cel wszelkiego dążenia. Jako taki staje się także przedmiotem i źródłem miłości, łączącej w tajemniczy sposób wszystkie byty ze sobą. „*Amor est vis unitiva et concretiva*.”⁸⁷ „Sam bowiem fakt istnienia przedmiotu — na poziomie ontycznym — umieszcza go w relacji do innych, co sprawia, iż staje się on częścią całości, która na wyższym poziomie stanowi nową sensowną i zorganizowaną całość, mającą własne cele i racje. Wszystkie te układy tworzą harmonię, której blask jest wyrazem piękna, będącej odbiciem piękności niestworzonej.”⁸⁸ Transcendentalne właściwości bytu: jedność, prawda, dobro mają swe ostateczne uzasadnienie w bycie samego Boga, w którego *Esse* uczestniczy wszystko, co istnieje.

Warto w tym miejscu dokonać refleksji nad koncepcją Boga, wychodząc z przesłanek, jakie znaleźć możemy u św. Tomasza. Opierając się na słynnym fragmencie *Księgi wyjścia*, Tomasz argumentuje, że najwłaściwszym imieniem Boga jest *Esse*.⁸⁹ I dalej: Bóg jest bytem, którego istotą jest istnienie. Równocześnie stwierdza, że istnienie, *esse* jest „doskonałością wszystkich doskonałości.”⁹⁰ Tym bardziej więc najwyższą doskonałością musi być Bóg. Przesłanka utożsamiająca istnienie z doskonałością jest tu niezwykle ważna. Przecież można pomyśleć sytuację, w której istnienie jest całkowicie aksjologicznie neutralne. Byty partycypujące w *Esse* byłyby tylko i wyłącznie czystymi bytami, nieskalanymi żadnymi treściami, żadnymi jakościami i żadnymi wartościami: ich istoty (jeśli przyjąć, że wszelki byt składa się z istoty i istnienia) byłyby — jeśli tak można powiedzieć — puste. Pojęcie takiego bytu równałoby się pojęciu *niczego*. W ten sposób mielibyśmy do czynienia z pojęciem bytu sprecyzowanym przez Hegla. Problem przejścia od bytu nieokreślonego do jakiegokolwiek jego określoności pozostałby otwarty. A gdyby upierać się, że jakieś doskonałości, albo jakieś wartości istnieją, pojawiłby się problem ich osadzenia w bycie, problem sposobu ich istnienia. W przypadku rozwiązania opartego na przesłankach zaczerpniętych z metafizyki św. Tomasza, pozostaje natomiast właściwe zrozumienie doskonałości istnienia i wywiedzenie wartości szczegółowych z tak rozumianej doskonałości. Rozwiązanie przynosi teoria transcendentaliów. Do doskonałości odwołuje się wprost dobro transcendentalne: to, do czego się dąży w sposób absolutny, to, co jest celem ostatecznym pragnienia, musi być czymś doskonałym.

Ta aksjologiczna wizja świata ulegnie radykalnej zmianie wraz z filozofią Kartezjusza. Nie ma już jednolitego w swym metafizycznym wymiarze bytu, analogicznie odnoszącego się do każdego swego urzeczywistnienia. Zastępują go dwie heteronomiczne substancje: myśląca i rozciągła, rządzące się

⁸⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II ae, q. 25, a. 2, Arg. 2.

⁸⁸ T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 22.

⁸⁹ *Summa theol.*

⁹⁰ De potentia.

własnymi prawami, wśród których próżno szukalibyśmy odniesień do dobra. A wkrótce pojawi się wielki metafizyczny system Spinozy, w którym całkowitej eliminacji ulegnie zasada celowości, podstawa i źródło dobra u Arystotelesa i scholastyków.

Wmyślając się w system Descartesa moglibyśmy podjąć próbę poszukiwania wartości szczegółowych, związanych z wyróżnionymi przezeń substancjami. Czy za taką wartość można by uznać samą rozciągłość? Jako typowa jakość materiałowa leży ona u podstaw niektórych wartości estetycznych, takich chociażby, jak kształtność, zgrabność, harmonijność (części) itd. Pamiętajmy także, że rozciągłość stanowi warunek *sine qua non* konstrukcji mechanizmów, nie tylko takich, jak na przykład zegar, ale i organizmów zwierząt, które Descartes traktował jako skomplikowane mechanizmy, a do których de La Mettrie zredukuję także człowieka. Jakie wartości można by przypisać tego rodzaju twórcom? Na pierwszy plan zdaje się wysuwać sprawność.

Równocześnie odsłaniają się jednak nowe perspektywy. Dotyczą one przede wszystkim emocjonalnego życia człowieka, wzbogacając tym samym wymiary „substancji myślącej”. Rzecz wymaga jeszcze dokładniejszego zbadania, wydaje się jednak pewne, że obiektywnie rozumiane dobro zastąpi jego subiektywne przeżycie, a miłość dążąca do swego właściwego celu — namiętności duszy. Kartezjusz pisze obszerny traktat im właśnie poświęcony, w którym definiuje je „...jako spostrzeżenia lub czucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”⁹¹

Część trzecia *Etyki* Spinozy zatytułowana jest „O pochodzeniu i naturze afektów”, część czwarta zaś „O niewoli ludzkiej czyli o siłach afektów”. W zamieszczonych tu definicjach znajdujemy także definicje dobra i zła: „I. Przez dobro rozumieć będę to, o czym wiemy na pewno, że jest nam pożyteczne. II. Przez zło natomiast — to, o czym wiemy na pewno, że nam przeszkadza posiadać jakieś dobro.”⁹²

Dobro, utożsamione z tym, co pożyteczne, przestaje być dobrem obiektywnym. Otwiera się droga do aksjologicznego utilitaryzmu, a tym samym relatywizmu i subiektywizmu. Istnienie wartości zależeć będzie od zaspakajania potrzeb człowieka, ich waga — od subiektywnej ich hierarchii.

„Kropkę nad i” postawi D. Hume, widząc genezę wartości w uczuciach przyjemności i przykrości, ale i w naturalnych instynktach ludzkich. Dalej w subiektywizacji wartości iść już niepodobna: „Uczucia bezpośrednio powstają nie tylko na myśl czy widok rzeczy dobrej i złej, czyli, innymi słowy, w związku z przykrością i przyjemnością i przykrością, lecz również pod wpływem

⁹¹ René Descartes, *Namiętności duszy*, przekład Ludwika Chmaja, Warszawa 1958, artykuł XXVII, s. 48.

⁹² Benedykt de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym wyłożona*, przekład Ignacego Myślickiego, na nowo opracował i wstępem opatrzył Leszek Kołakowski, Warszawa 1954, s. 243.

naturalnego impulsu czy instynktu, którego zupełnie niepodobna wyjaśnić. [...] Uczucia te, mówiąc właściwie, wytwarzają dobro i zło, nie zaś z tego się wywodzą, jak inne uczucia.”⁹³

Szczególne znaczenie dla naszych rozważań ma filozofia Kanta. Nie odpowie ona wprost na pytanie dotyczące relacji istnienie–wartość, ale dzięki analizie dobra, dobrej woli i wolności pozwoli — *per analogiam* — dokonać ważnych wglądów w metafizyczną problematykę wartości. Pojęciem podstawowym (a dla nas także punktem wyjścia) jest pojęcie dobrej woli. Wszak: „Nigdzie na świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, nie podobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, której bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli.”⁹⁴ Warunkiem dobrej woli jest jej podporządkowanie rozumowi, ściślej: czystemu rozumowi praktycznemu i jego imperatywowi.

W swoich działaniach wola odnosić się może bądź do świata zjawisk, bądź do świata intelektu. W pierwszym przypadku jej działania determinowane są prawami przyczynowości, w drugim — działa w sposób wolny. „Jako istota rozumna, a więc należąca do świata dającego się pojąć czystym intelektem, człowiek nigdy nie może pomyśleć przyczynowości swej własnej woli inaczej niż jako podpadającą pod ideę wolności. [...] Z ideą wolności łączy się zaś nierozdzielnie pojęcie autonomii, a z nim ogólna zasada moralności stanowiąca w myśl idei podstawę wszystkich czynów istot rozumnych, tak samo jak prawo przyrody stanowi podstawę wszystkich zjawisk.”⁹⁵ W ten sposób w samych sobie odkrywamy naszą przynależność do dwóch światów: świata przyczynowości i świata wolności. Pierwszy z nich to świat zjawisk zmysłowych, konstytuowany przez czas i przestrzeń, drugi to świat noumenów, rzeczy samych w sobie. Jest to równocześnie świat czystego rozumu praktycznego, rozumu–prawodawcy, znajdującego w samym sobie prawo moralne. To zaś „...jest jedynym motywem determinującym czystą wolę”⁹⁶ Rozum jest autonomicznym suwerenem, nie potrzebuje odwoływać się do niczego, poza samym sobą.⁹⁷ Okazuje się jednak, że — mimo wszystko — szuka on dla tego, co praktycznie uwarunkowane i to nie tylko, jako motywu determinującego wolę, lecz jako bezwarunkowej całości przedmiotu rozumu praktycznego, to znaczy — najwyższego dobra. W tym

⁹³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Kraków 1952, t. II, s. 165.

⁹⁴ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Z oryginału niemieckiego przełożył Mściśław Wartenberg, przekład przejrzał Roman Ingarden, Warszawa 1953, s. 11.

⁹⁵ Jw., s. 96.

⁹⁶ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*. Przełożył oraz przedmowę i przypisami opatrzył Jerzy Gałęcki, Warszawa 1972, s. 178.

⁹⁷ „Albowiem to sam nasz rozum jest tym, który poznaje siebie dzięki najwyższemu i bezwarunkowemu prawu praktycznemu oraz [tym samym] istotę świadomą tego prawa (naszą własną osobę) jako należącą do czystego świata inteligibilnego, i to poznaje wraz z określeniem sposobu, w jaki ona jako taka może być czynna. Dzięki temu [też] można pojąć, dlaczego w całej wiedzy rozumowej tylko to, co praktyczne, może być tym, co pozwala nam wyjść poza świat zmysłów i co dostarcza nam treści poznawczych dotyczących nadzmysłowego porządku...” *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt. s. 274–5.

punkcie nauka Kanta zbliża się do naszych, zakorzenionych w najdawniejszej filozoficznie tradycji, intuicji na temat dobra. Przede wszystkim więc, dobro najwyższe istnieje. Po wtóre, istnieje w sposób przysługujący tylko rzeczom samym w sobie, a więc w sposób nieuwarunkowany, konieczny. Po trzecie wreszcie, jest ono najwyższą racją, do której odwołać się może rozum, w czym widzimy także rozwiązanie wątpliwości, jakie żywił Sokrates w stosunku do najwyższego umysłu Anaksagorasa.⁹⁸ Po czwarte wreszcie, dobro jest nie tylko instancją uzasadniającą prawo moralne, lecz rzeczywistością, która je w sobie zawiera.

A oto najważniejszy dla naszych rozważań tekst Kanta:

„Rozumie się jednak samo przez się, że jeśli w pojęciu najwyższego dobra już jest jako naczelnny warunek zawarte prawo moralne, to wówczas najwyższe dobro jest nie jedynie przedmiotem, lecz jego pojęcie i przedstawienie jego istnienia możliwego dzięki naszemu rozumowi praktycznemu jest zarazem też motywem determinującym czystą wolę: wtedy bowiem prawo moralne, zawarte już i pomyślane w tym pojęciu, a nie jakiś inny przedmiot determinuje wolę według pryncypium autonomii. Ten porządek pojęć dotyczący determinacji woli należy stale mieć przed oczyma; w przeciwnym bowiem razie źle rozumie się samego siebie i sądzi się, że popada się w sprzeczność, gdzie przecież wszystko znajduje się w najzupełniejszej harmonii.”⁹⁹

Tak więc mamy trzy „miejsca”, w których — według Kanta, jeśli go poprawnie rozumiemy — znajduje się dobro:

1. dobra wola,
2. skutki działania wolnej woli (tak w świecie fenomenów, jak i noumenów),
3. dobro najwyższe, w świecie rzeczy samych w sobie.

W etyce Kanta warunkiem moralności, a więc wartości czynu, jest spełnienie go w poczuciu obowiązku. Obowiązek jest więc czynnikiem ugruntowującym wartość. Okazuje się, że twierdzenie to można odwrócić: to wartość jest czynnikiem zobowiązującym nasze postępowanie, na tym polega jej sens — wartość zobowiązuje. Wydaje się, że tak właśnie zinterpretować można genezę aksjologii neokantystów, H. Lotzego, a zwłaszcza H. Rickerta. Wartość nie należy do sfery rzeczy istniejących, nie jest jednak także niebytem. „Najlepiej wyrazimy naturę wartości przez to, że powiemy, one obowiązują (gelten).”¹⁰⁰ Wydaje się jednak, że w ten sposób problem sytuacji ontycznej wartości został nie tyle rozwiązany, ile ominięty. Nie wiemy, czym jest wartość, poza tym, że obowiązuje. Gdyby powiedzieć, jest tym, co ważne, byłoby to tłumaczeniem *idem per idem*. Skoro wartość nie istnieje, w podstawowym znaczeniu tego słowa, nie można postawić pytania o kategorie, do których mogłaby należeć (takie, jak substancja, jakość,

⁹⁸ Zob. *Fedon*.

⁹⁹ *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 178–9.

¹⁰⁰ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tubingen 1928, s. 260. Cyt za: Aleksander Babko, *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Rzeszów 2005, s. 82.

relacja). Obowiązywanie apeluje do określonego podmiotu lub do jakiegoś podmiotu w ogóle; w każdym z tych przypadków zachodzi więc subiektywizacja wartości. Wartość zobowiązuje, ale czym jest „sama w sobie” nie wiemy; co więcej, nie wiemy nawet, czy takie pytanie wolno nam postawić.

Negatywnym bohaterem dwudziestowiecznej aksjologii jest Martin Heidegger. Skoncentrowany na tropieniu bycia bytu, usuwa wszystko, co w tym zadaniu mogłoby przeszkodzić. Okazuje się, że należy do tego także dziedzina wartości. Główny zarzut przeciw nim wytoczony to nieunikniona subiektywność wartości: „Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi — być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jaki można pomyśleć przeciwko byciu. Myśleć przeciw wartościom wcale więc nie znaczy bić w bęben na cześć bezwartowości i marności bytu, lecz znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie, stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia.”¹⁰¹

Stanowisko Heideggera jest dla nas nie do przyjęcia. Zapewne, gdyby wartości były tworamı czysto subiektywnymi, zagradzałyby dostęp do czystego bycia, *Sein*. Tej pewności jednak nie ma, jeśli się przyjmie obiektywne istnienie wartości.¹⁰² Heidegger odrzuca jednak jedną i drugą możliwość. Pozostaje więc czyste bycie, nie przesycane żadnymi wartościami. Sytuację taką przewidywał św. Augustyn, jego konkluzja była jednak inna: „Gdzie zaś z tych dóbr nie pozostanie już w ogóle nic, tam też nie pozostanie już żadna natura”. Wystarczy zamienić „dobra” na „wartości”, a „naturę” na „bycie” by sprawa stała się jasna: ogołocone z wartości bycie jest w gruncie rzeczy niczym, co stwierdził sam Heidegger, powołując się tu na Hegla. „Noc nicości”, o której tak pięknie pisał w *Was ist Metaphysik?* jest w gruncie rzeczy nocą nihilizmu. Wedle naszych intuicji, które za chwilę trzeba będzie wyjaśnić i zweryfikować, nicość wartości jest nicością bycia, nicością, na której niczego zbudować się nie da.

Droga Heideggera nie jest jedyną, jaka otwiera się w gąszczu współczesnej problematyki istnienia i wartości. Zupełnie inną ukazuje Max Scheler. Trzeba odróżnić wartości same w sobie, idee wartości, należące do sfery możliwości, i wartości urzeczywistnione. Te ostatnie nazywa Scheler dobrami. Istnieje hierarchia wartości, w której na najniższym szczeblu znajdują się wartości hedoniczne, dalej — wartości użyteczne, następnie wartości duchowe: intelektualne

¹⁰¹ M. Heidegger, „List o „humanizmie””, tłumaczył Józef Tischner, w: Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski. Warszawa 1977, s. 111.

¹⁰² Warto przypomnieć, że w obronie obiektywności wartości niemają rolę odegrali filozofowie polscy; zob. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*; W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*; R. Ingarden, *O względności wartości*.

i estetyczne, wreszcie, na samym szczycie, wartości *sacrum*. Wartości moralne pojawiają się wtedy, gdy dochodzi do realizacji innych wartości. Hierarchii wartości odpowiada porządek miłości — *ordo amoris*. Decyduje on o podstawowej wartości człowieka (a także społeczności), kierując celami, jakie należy osiągnąć. Do sprawy realizacji wartości wrócimy za chwilę.

Ten krótki przegląd stanowisk dotyczących relacji bytu (istnienia) i wartości (dobra) pozwala na ich syntetyczne ujęcie w postaci następujących tez:

1. wartość (=dobro) jest racją istnienia (rzeczywistości) — Platon, św. Augustyn;
2. wartość (dobro) jest celem dynamicznie rozumianej rzeczywistości — Arystoteles;
3. wartość (dobro) jest tym samym, co byt — św. Tomasz;
4. wartość jest czymś czysto subiektywnym;
5. istnieje dobro najwyższe kierujące czystym rozumem praktycznym, który determinuje dobro woli — Kant;
6. wartość nie istnieje lecz obowiązuje — Rickert;
7. wartość nie istnieje obiektywnie, a jako twór subiektywny powinna zostać wyeliminowana, przeszkadza bowiem w dotarciu do czystego Bycia (*Sein*);
8. istnieją wartości idealne (*resp.* idee wartości) oraz wartości urzeczywistnione, czyli dobra — Scheler.

Zapewne nie wszystkie możliwe rozwiązania zostały tu wyczerpane. Ale wystarczy, by uczynić z nich punkt wyjścia do postawienia pytania, na które chyba nazbyt ambitnie, jeśli nie wręcz zuchwale, spróbujemy odpowiedzieć: „jak jest naprawdę?”. I pytanie wcześniejsze: „skąd w ogóle wiemy cokolwiek o wartościach?”. I: „Czy istnieje, a jeśli tak, to jakie jest, ich pierwotne doświadczenie”.

Przede wszystkim musimy uwolnić się od pozytywistycznego przeświadczenia, że nasze doświadczenie rzeczywistości (tak transcendentnej, jak i immanentnej), zawarte już (choćby) w najprostszych, bezpośrednich spostrzeżeniach (wyobrażeniach spostrzegawczych) jest całkowicie aksjologicznie neutralne. Wstając rano z łóżka konstatuję przede wszystkim, czy czuję się dobrze, czy źle; wyglądając przez okno pytam, czy jest ładna czy brzydka pogoda, wychodząc na ulicę odczuję jej urok lub jej pospolitość, mijając przechodniów zauważę ich obojętność lub życzliwość, spotkawszy przyjaciela zwrócę uwagę na jego radość lub zaskótnienie itd. Przykłady można mnożyć w nieskończoność. Chodzi o to, by w każdym z nich dostrzec moment wartości, prowokujący do wydania choćby najbardziej zaczątkowej oceny. U jej podstaw leży nie tylko uchwycenie „czystego”, dającego się opisać w prostych sądach sprawozdawczych, stanu rzeczy, ale swoiste poruszenie naszej emocjonalności, przygotowanej, być może, przez nastrój, w jakim w danym czasie się znajdujemy, albo ten nastrój wywołującej.

Pełny opis tak doświadczonej rzeczywistości wymagać będzie nie tylko sądów opartych na spostrzeżeniach zmysłowych (zdań protokolarnych w sensie neopozytywizmu wiedeńskiego), ale i sądów opisujących nasze duchowe reakcje,

takie chociażby, jak afirmacja lub negacja, uznanie lub odrzucenie, zachwyt lub wstręt, pochwała lub oburzenie. Istotne jest to, że — po pierwsze — odczucia te są intencjonalnie skierowane ku określonym przedmiotom, po drugie zaś, że podlegają weryfikacji, a więc mogą okazać się bądź prawdziwe bądź fałszywe, Inaczej: adekwatne lub nieadekwatne wobec „odczutej” rzeczywistości, trafne lub błędne w ocenie.

Tworzy się w ten sposób pewien określony obraz rzeczywistości. I wobec niego zadać możemy kolejne pytanie: „dlaczego tak?”

Jeśli odpowiemy: „bo tak jest dobrze”, odwołujemy się do nadrzędnego pojęcia wartości: jest dobrze, bo jest tak, jak powinno być, a jest tak dlatego, że zostały urzeczywistnione wartości właściwe dla danego stanu rzeczy i że został on w ten sposób spełniony. Zwróćmy przy tym uwagę, że wyrażenie „jest dobrze” odnosi się do istnienia: czasownik „jest” je stwierdza, a przysłówek „dobrze” określa, zrazu ogólnikowo, aksjologiczny charakter tego istnienia, jego wartościowość. Jesteśmy w tym punkcie zgodni z propozycją prof. T. Czeżowskiego. Mówiąc o transcendentaliach stwierdza on co następuje: „Są one orzekane w zdaniach o swoistej strukturze, składających się z funktora zdaniotwórczego i jego argumentu w postaci zdania twierdzącego lub przeczącego: jest konieczne, że *p*, jest możliwe, że nie— (jest przygodne, że) *p*. Dla istnienia funktor ma postać: *prawda, że*, który łączy się ze zdaniem *p* lub nie—*p* jako argumentem, na przykład zdanie: *prawda, że* $2 \times 2 = 4$ stwierdza istnienie stosunku równości między dwiema wymienionym liczbami. Dla wartości zaś funktorem jest zwrot: *jest cenne, że* (lub: *jest dobrze, jest pięknie, że*). [...] W odróżnieniu od cech oznaczanych przez uniwersalia [transcendentalia] oznaczają tzw. *modi entis*, czyli sposoby bycia przedmiotów. Od tych sposobów zależy, czy przedmiot, który istnieje, posiada jakieś cechy — i to, jak je posiada, czy koniecznie, czy możliwe lub przygodnie, czy tak, że jest wartościowy, dobry lub piękny.”¹⁰³

Sąd: „jest dobrze” może odwołać się nie tylko do ogólnej wartości dobra, ale i do rozmaitych wartości szczegółowych, na przykład: przyjemności („jest przyjemnie”), użyteczności („jest poręczne”), piękna („jest pięknie”), cnót moralnych (np. „jest uczciwie”) czy nawet dobra „samego w sobie” („jest najlepiej”). Najważniejsze jest wszakże to, że u podstaw owych odwołań leży doświadczenie istnienia, a więc że wypowiedzane tu sądy aksjologiczne nie dotyczą fikcji. Słowem fundamentalnym, *archicznym*, jest tu czasownik *jest*.

By pogłębić te intuicje wróćmy raz jeszcze do M. Schelera. Oto zdania, które są dla nas kluczowe:

„Istnieje [...] pewne pojęcie „bytu”, które obejmuje, jako rodzaje, (obiektywne) bycie wartością i (wolne od wartości) istnienie oraz które się zawiera w pojęciu *Ens a Se*. W nim znajdują swoją ostateczną i najwyższą jedność obie sfery istnienia i bycia wartością [...]. A jedność ta pozwala zrozumieć, że istnieją

¹⁰³ T. Czeżowski, „Transcendentalia — przyczynek do ontologii”, w: tegoż, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Wstęp Jan Woleński, Kęty 2004, s. 190.

ostateczne aksjomaty formalne, które regulują wzajemny stosunek ontyczny istnienia i wartości.”¹⁰⁴ Aksjomaty te są następujące:

„Egzystencja (=istnienie) każdej wartości sama jest wartością (pozytywnej wartości — wartością pozytywną, negatywnej wartości (*Unwert*) — wartością negatywną); nieistnienie pozytywnej wartości jest wartością negatywną; nieistnienie negatywnej wartości jest wartością pozytywną. [...] Każda wartość (jako jakość) jest własnością istniejącego podmiotu — czy jest on znany, czy nieznan.”¹⁰⁵

Spróbujmy wgłębić się w pierwszy z tych aksjomatów:

„Istnienie wartości pozytywnej samo jest wartością.” Zauważmy, że występujące tu dwukrotnie pojęcie wartości nie jest całkowicie tożsame. Wartość istnienia nie jest tym samym co wartość, rozumiana czy to jako abstrakt, niezrealizowana możliwość, czy jako idea. Wartość istnienia to wartość rzeczywista, wartość, która „wkroczyła w byt”. Z drugiej strony, jej istnienie nie jest „zwykłym istnieniem”, istnieniem jako takim, czy istnieniem samym: jest to istnienie naznaczone wartością, przeniknięte nią, jest istnieniem wartości, istnieniem wartościowym. Istnienie wartości, które samo jest wartością, jest istnieniem spełnionym, ono nie „ma”, nie posiada wartości, lecz jest nią. Do istnienia nie można niczego „dodać”, jeśli jest wartością, to jest nią po prostu i po prostu jako wartościowe jest. To, co się łączy z istnieniem, jest istnieniem samym. W ten sposób zbliżamy się raz jeszcze do transcendentaliów, z tym tylko, że tam mówiło się o bycie i dobru, podczas gdy my mówimy o istnieniu i wartościach. Istniejącą wartość możemy jednak nazwać dobrem, i stwierdzić, zgodnie z teorią transcendentaliów, że byt i dobro są tym samym.

Rola istnienia objawia się także — tym razem w sposób dramatyczny — w przypadku wartości negatywnych. Istnienie, dodajmy: realne istnienie, wartości negatywnej nie jest tym samym, co jej pomyślenie, czy „wzięcie pod uwagę”. Wartość negatywna ma charakter paradoksalny: istniejąc, niszczy swą egzystencjalną podstawę. Niech za przykład posłuży nam okrucieństwo. Stwarza ono zawsze sytuację tragiczną, która w swym dynamicznym rozwoju (a cechą okrucieństwa jest to właśnie, że w swej aktywności nie może się zatrzymać), musi doprowadzić do unicestwienia swej ofiary. Ale negatywne skutki okrucieństwa ponosi także jego sprawca: ugruntowuje się bowiem przez nie jego charakter okrutnika, a więc człowieka, jakiego wolelibyśmy nie spotkać na naszej drodze.

¹⁰⁴ Max Scheler, *Problemy religii*. Tłumaczenie i wstęp Adam Węgrzecki, posłowie Jan Andrzej Kłoczowski OP, Kraków 1995, s. 298.

¹⁰⁵ Jw., s. 298. W dalszym ciągu czytamy: „Wprawdzie z owych twierdzeń nie wynika podobny do ontologicznego dowód na istnienie Boga, to jednak wynika z nich to, że — jeśli istnieje wartość „najwyższa” — ewidentnie wymaganemu (pomyślanemu) nosicielowi tej wartości musiałoby przysługiwać także istnienie, ponieważ w przeciwnym razie nie byłaby to wartość „najwyższa”. Wynika również to, że — jeśli w ogóle istnieje jakiś Ens a se w sensie jakiegoś bytu, z którego samej własnej istoty wynika istnienie — ów byt musiałby być również nosicielem absołutnej wartości samoistnej” (s. 298–299).

Normalne, chciałoby się powiedzieć — naturalne doświadczenie wartości wiąże się zawsze z określonymi emocjami. Mając na względzie „czwórmian” Brentana–Schelera, spróbujmy „dopełnić” go od tej właśnie strony. Jakie emocje wywołują więc wyróżnione tam egzystencjalne stany rzeczy? Chyba bez większego ryzyka możemy stwierdzić, że istnienie wartości pozytywnej wywołuje radość, jej nieistnienie — żal. Istnienie wartości negatywnej sprawia ból, zaś jej nieistnienie — spokój (ukojenie...).

Wróćmy jednak do naszego podstawowego pytania, dotyczącego istnienia wartości. Jeśli przyjąć, że wartości nie są — na przykład — jakościami bytu, lecz sposobami jego istnienia, sprawa rozwiązuje się sama. Najwłaściwszym wyjaśnieniem tej sytuacji wydaje się teoria transcendentalistów. Te swoiste „zamienniki” bytu (czy bycia): jedność, prawda, dobro, piękno — od razu wprowadzają nas na teren metafizyki. Ich wspólną podstawą ontyczną jest istnienie, *esse* i założenie, że jest ono fundamentalną doskonałością.

Ale transcendentalia to nie tylko „zamienniki” bytu, gwarantujące istnienie podstawowych wartości: prawdy, dobra i piękna. Wolno stwierdzić, że wyznaczają one „rodziny” wartości szczegółowych: prawda — wartości poznawczych, dobro — moralnych, piękno — estetycznych. Dzięki swemu odniesieniu do transcendentalistów każda z wartości szczegółowych znajduje transcendentny fundament swego istnienia jako wartości, tak, jak w swym podmiocie znajduje fundament swego istnienia jako takiego. Zachodzi tu szczególny stosunek podwójnej partycypacji: aksjologicznej i metafizycznej. Z płaszczyzny aksjologicznej przechodzimy na poziom metafizyki wartości.

Wychodząc z tej pozycji, a więc z metafizyki wartości, nie można pominąć jednak metafizyczno–aksjologicznego pytania: czy transcendentalia nie mają wspólnego odniesienia do czegoś nadrzędnego o charakterze aksjologicznym? Innymi słowy, czy nie czerpią one swej aksjologicznej „mocy” z czegoś jednego, z pełni wartości i swoistej „nadwartości” zarazem? Nie chodzi przy tym o redukcję transcendentalistów do czegoś jednego; raczej do wykrycia ich źródła i ostatecznej racji ich wartościowości, tego, co nadaje im ostateczny aksjologiczny sens. Słowo to jest szczególnie ważne.¹⁰⁶ W języku greckim odpowiada mu jedno ze znaczeń słowa *logos*. I właśnie tym terminem pragniemy posługiwać się w dalszym ciągu.

Wieloznaczność „Logosu” nie jest tu wadą lecz zaletą. Logos zawiera w sobie niezwykle bogactwo treści, a więc nie tylko zasadę racjonalności, ale i emocjonalności, zasady prawdy, piękna i dobra, jednym słowem: wszystkich wartości, których realizacje dokonują się w naszej rzeczywistości. Nie wynika z tego jednak, by wszystko w Logosie było dla nas zrozumiałe. Przeciwnie: hipoteza Logosu zakłada jego aspekt z naszego punktu widzenia irracjonalny, swoiste złoża nieprzeniknionej dla nas tajemnicy. Jeśli coś rozumiemy, odwołujemy się

¹⁰⁶ Literatura na ten temat jest olbrzymia, zwłaszcza w filozofii analitycznej i w fenomenologii. Do problematyki sensu starałem się zbliżyć w książce *Istnienie i sens* oraz w odczycie „Byt i sens” (zob. niżej — przypis 109).



Podczas wykładu Władysława Stróżewskiego. W pierwszym rzędzie od lewej: Józef Lipiec, Andrzej Grzegorzcyk, Jerzy Perzanowski, Jan Zygmunt i Jan Skoczyński (fot. Henryk Kuś)

de facto do prawdy Logosu, jeśli nie rozumiemy — do jego „ciemnej strony”, której możemy się tylko domyślać.

Zwróćmy jednak najpierw uwagę na jego jasną stronę.

Logos zawiera ostateczną odpowiedź na nasze pytania „dlaczego tak?”. Na wiele z nich potrafimy odpowiedzieć sami. Ale wobec jeszcze większej ich liczby stajemy bezradni. Dotyczy to przede wszystkim pytań o zło. Dlaczego zło? — występujące pod tak licznymi postaciami, tak bolesne i w swej istocie niesprawiedliwe — piętnuje naszą rzeczywistość, dlaczego nie potrafimy znaleźć racji dla jego pojawiania się ani sposobów zapobiegania mu? Otóż pojawia się nadzieja, że odpowiedzi na te pytania zawarte są w Logosie. Znaczy to, że istnieje jakiś sens świata nieodgadniony dla nas, ale istniejący w jakiejś najgłębszej warstwie rzeczywistości, ukrytej ostatecznie w Logosie. Że istnieje mądrość, przekraczająca naszą mądrość, *Sofa* rządząca światem i sprawiająca, że toczy się ona tak, jak powinien. Ale — podkreślmy — to jest tylko nadzieja. Jaka jest jednak wobec niej alternatywa?

Wydaje się, że istnieją tu dwie możliwości. Pierwsza, to aksjologiczny determinizm. Wszystko urządzone jest tak, że cokolwiek się dzieje, jest, albo co najmniej „wychodzi” na dobre. Nie ma tu miejsca na jakiegokolwiek zło, jeśli się jawi, to jest w istocie właśnie zjawą, złudą. Taki aksjologiczny optymizm traci naiwnością i z góry odrzucić go trzeba jako fałszywy. Zło, nieszczęście, cierpienie w jego nieskończonych obliczach jest czymś aż nadto realnym, więcej, można z pewnością stwierdzić, że jest wręcz probierzem, „papierkiem lakmusowym” tego, co rzeczywiste. Nie znaczy to, by należało zgodzić się z Schopenhauerem, że złem jest samo istnienie, nie wolno jednak zamykać oczu na to, że z realnym

istnieniem sprzęgnięte jest realne cierpienie, i że to nie brak bytu, lecz byt jest podłożem zła.

Drugie rozwiązanie to zgoda na absurd rzeczywistości. Jest tak, jak jest, nie ma sensu pytać: „dlaczego tak?”. Wartości są złudą, nie ma żadnej hierarchii obiektywnej ważności, nie ma — tym bardziej — żadnego nadrzędnego sensu. Trzeba stwierdzić, że jest tak, jak jest i nie pytać o jakiejkolwiek racje tego stanu rzeczy. Przeciwnieństwem Logosu—sensu w wyłuszczonego powyżej rozumieniu nie jest bezsens (absurd), lecz nicość. Ostatnim słowem [aktem] takiej postawy jest nihilizm.

Co jednak usprawiedliwia naszą hipotezę, nasze przypuszczenie o istnieniu owego Logosu, tak jak staraliśmy się go opisać, przedzierając się doń poprzez transcendentalia i najwyższe wartości? Jakie sygnały, jakie symbole usprawiedliwiają nasze podejrzenia?

Wydaje się, że takie znaki są, i że właśnie na nich możemy się oprzeć.

Pierwszym z nich to racjonalność obiektywnej rzeczywistości, nie tylko materialnej, ale i intelektualnej, racjonalność w najwyższej, abstrakcyjnej postaci, jaką odzwierciedlają (czy współkonstytuują) język i prawa matematyki.

Drugim — istnienie sumienia.

Trzecim — istnienie piękna.

Powie ktoś: dobrze, ale to są wyłącznie czysto subiektywne doświadczenia, osobiste odczucia. Przyjrzyjmy się im jednak bliżej.

Czy to, co nazywamy wartościami moralnymi lub/i wartościami estetycznymi jest tylko naszą projekcją?

Wydaje się raczej, że mamy tu do czynienia z wypełnianiem się pewnej szczególnej intencji, swoistego oczekiwania, pragnienia, tęsknoty, z równoczesnym żywieniem przeświadczenia, że jest coś, co to pragnienie spełni. Tym zaś może być tylko jakaś wartość lub zespół wartości, których istnienie wyczuwamy, zanim się jeszcze w nas zrealizują. Rozpoznajemy je jako zasadniczo dobre lub złe, budujące lub niosące zniszczenie (jako tzw. wartości negatywne). Mówi nam o nich nasz smak i nasze sumienie (syndereza). I nasze zachowanie, które nie pozwala nam na obojętność wobec nich. Chcemy, by nasze poznanie było prawdziwe, a to, co robimy, było dobre. Istnieje tedy w nas szczególny *aksjotropizm*, który, jak się zdaje, nie może być próżny. W przeciwnym razie podważony zostałby sens naszego istnienia. Sens zakotwiczony właśnie w tym istnieniu. Sens istnienia, założony w hipotezie Logosu, odnajdujemy teraz w nas samych.

Zostaliśmy z natury wyposażeni w pragnienie wartości. Nie zadowoli się ono fikcją. Nieistniejące dobro traci sens: będąc niczym, nie może być dobrem. Dobro jest dobrem wtedy, kiedy jest. W doświadczeniu wartości zawarty jest moment odpowiadania. Przebiegać ono może różnie: od najprostszego tak, wyrażającego afirmację wartości, do twórczego aktu jej urzeczywistniania.

Pragnienie wartości, które działała w nas na sposób podobny do kantowskich kategorii intelektu, musi w końcu napotkać wartość, której pragnie. Bardzo często sprzęgnięta jest ona z przedmiotem miłości. Ta ukonkretnia wartość i pozwala

ją lepiej rozpoznać. Musi być jednak miłością „prawdziwą” cokolwiek miałoby znaczyć to określenie. W każdym razie miłość będąca fikcją (miłość pozorna, „zmyślona”) nie ma nic wspólnego z rzeczywistą wartością.

Pragnienie, miłość, to niechybne znaki obecności wartości. Ale tylko znaki. Może symbole. Konwencjonalny znak od jego przedmiotu dzieli jednak przepaść. Przekroczyć ją zdolny jest symbol. Sens symbolu partycypuje w tajemniczy sposób w sensie rzeczy symbolizowanej.

Otwiera się przed nami metafizyczno–aksjologiczna struktura rzeczywistości. Podobna jest ona do tej, jaką odsłonił neoplatonizm. Jej szczytem jest Logos. Ale nie może on być rozumiany jako nieokreślona Jednia. Logos, w naszym rozumieniu, to pełnia wartości, i to wartości przewyższających jakiekolwiek znane nam wartości. Sam jest więc wartością absolutnie transcendentną, „nadwartością”. W nim znajdują swą moc transcendentalia, te z kolei nadają wartościowość wszystkim innym wartościom. Ostatnią „warstwę” tworzą byty, które nie są wartościami, lecz mają wartość, ściślej (trzymając się naszego egzystencjalnego rozumienia wartości) są wartościowe. Logos przenika więc całą rzeczywistość. Jeśli jest w niej sens, który i nam się objawia, jeśli kryją się w niej wartości, jakie pragniemy urzeczywistnić, jest to ostatecznie zasługą Logosu.

Sięgnijmy po pomoc do św. Jana; wszak teksty święte możemy interpretować także w kategoriach filozoficznych. W tzw. „przekładzie ekumenicznym” zdania, o które nam chodzi brzmią następująco: „Na początku było Słowo, a Słowo było zwrócone ku Bogu i Bogiem było Słowo. Ono była na początku zwrócone ku Bogu. Przez Nie wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało. To, co się stało w Nim, było życiem. Życie zaś było światłością ludzi, a światłość świeci w ciemności i ciemność jej nie ogarnęła. [...] Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi.”¹⁰⁷

Kluczowe dla nas pojęcia to życie i światłość. Życie Logosu sprawia, że ożywiać on może rozmaite byty, w tym także człowieka. Życie jest warunkiem koniecznym jakiegokolwiek dążenia; tylko istota żywa poddać się może światłości. Światłość jest symbolem prawdy, promieniowanie światła — symbolem rozprzestrzeniania się wartości. Logos wyznacza metafizyczne i aksjologiczne *optimum*: dla ludzi dążących do urzeczywistniania wartości stanowi swoistą ideę kierowniczą, a zarazem absolutny kres ich pragnień. Oświecenie światłem Logosu i życie jego życiem jest tym, nad co człowiek niczego większego pomyśleć nie zdoła. Są — i to są wśród nas — tacy, którym się takie życie choćby po części udaje: uczeni oddani bez reszty swemu powołaniu, artyści, święci. Ci, którym Słowo „dało moc”.

Wróćmy, na zakończenie, do tytułu tego odczytu: „od wartości istnienia, do istnienia wartości”. Pierwsze słowa oznaczają *de facto* tożsamość istnienia i wartości, a więc sytuację, z którą mieliśmy do czynienia od Pitagorejczyków

¹⁰⁷ Ewangelia według św. Jana 1, 1–9. Cyt. wg *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Warszawa, Towarzystwo Biblijne w Polsce, 2001, s. 203–204.

i Platona, aż do teorii transcendentaliów. Druga formuła dotyczyły sytuacji, gdy wartość i byt rozdzieliły się mniej lub bardziej radykalnie i trzeba było poszukiwać odrębnego sposobu istnienia wartości. Nie było to łatwe. Jak w końcu skonstatował R. Ingarden: „Wydaje się, że żadna postać czy odmiana sposobu istnienia, jaką znamy — a więc ani byt idealny, ani byt realny, ani byt czysto intencjonalny (heteronomiczny) — nie nadaje się do tego, by ją przyznać sposobowi, w jaki przynajmniej niektóre wartości, a w szczególności wartości moralne, istnieją, o ile istnieją warunki ich ‘realizacji’”¹⁰⁸ Otóż sądzę, że problem ten można rozwiązać, przyjmując egzystencjalną interpretację wartości, jako swoistego, tzn. wartościowego sposobu istnienia bogacącego sposób istnienia podmiotu (nosiciela) wartości. Takie rozwiązanie sugerował, jak już mówiliśmy, prof. T. Czeżowski. Idziemy jednak o krok dalej: Wartość dzieli istnienie ze swym podmiotem, nadaje mu jednak swoistą godność, wiążącą się bezpośrednio z jego istnieniem. Przedmiot nie tyle posiada wartość, ile staje się, a w końcu jest wartościowy. A racją wartościowości wartości jest jej związek, poprzez idee wartości i transcendentálna, z samym Logosem.¹⁰⁹

¹⁰⁸ R. Ingarden, op. cit., s. 241.

¹⁰⁹ Odczyt ten nawiązuje do moich dwóch wcześniejszych tekstów: „Transcendentalia i wartości”, w książce *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, oraz „Byt i sens”, w: *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie. 14–18 września 2004 roku*, Szczecin 2005, s. 21–31.



Jan Woleński (fot. Jacek Jadacki)

JAN WOLEŃSKI

Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wyższa Szkoła Informatyki
i Zarządzania w Rzeszowie

Argumentacja i perswazja w filozofii

Dlaczego filozofowie argumentują?
Najprościej byłoby powiedzieć, że skoro wszyscy ludzie argumentują, filozofowie są ludźmi, a więc filozofowie

argumentują. Niemniej jednak, nawet gdyby przesłanka większa tego sylogizmu była fałszywa, to konkluzja byłaby zapewne uznana przez każdego, kto zastanawia się nad tym, czym jest filozofia. Jakoż argumentowanie jest chlebem powszednim filozofów. Nie potrafię podać przykładu filozofa, który by nie argumentował. Dość wcześniej pojawiły się nader wyszukane, prof. Anaksymander miał przeprowadzić następujący wywód (*Filozofia starożytna*, pod red. J. Legowicza, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 58, tłum. B. Kupisa; fragment ten pochodzi z *Fizyki* Arystotelesa), w którym wyraźnie można rozpoznać z jednej strony, *argumentum ad absurdum*, ale także wnioskowanie wprost:

Albowiem wszystko albo jest zasadą, albo pochodzi z zasady. Nie istnieje natomiast zasada nieskończoności, bo gdyby taka istniała, byłaby jej kresem. Co więcej, będąc zasadą, jest zarazem niestworzona i niezniszczalna. Wszak to, co powstaje, musi mieć swój koniec, a to, co ginie — swój kres. Twierdzimy wobec tego, że nieskończoność nie ma swojej zasady, lecz ona sama uchodzi za zasadę innych rzeczy, że obejmuje wszystko i wszystkim rządzi [...].

To, że argumentowali sofisci, Platon, Arystoteles i stoicy nie zaskakuje. Wszak jedni byli mistrzami retoryki, inni dialektyki (w sensie syntezy pojęć), a jeszcze inni logiki. Wszelako argumentowali także mistycy, jak Plotyn czy Mistrz Eckhart. Sytuacja powtarzała się, jak dobrze nastawiony zegar, by wspomnieć zwolenników logiki formalnej, jak Leibniz, Frege, Russell, wczesny Wittgenstein czy Łukasiewicz, twórców i użytkowników rozmaitych logik filozoficznych (filozoficznych w dawniejszym sensie, tj. przeciwstawianych logice formalnej), jak Kant, Fichte czy Hegel, zwolenników utylitarnych standardów myślenia, jak James,

teistów, jak Tomasz z Akwinu, i ateistów, jak Camus, zwolenników utylitarnych standardów myślenia, jak James i Peirce, intuicjonistów, jak Begson, ejdetyków jak Husserl, egzystencjalistów, jak Heidegger i Sartre, filozofów zdrowego rozsądku, jak Reid i Moore, późnego Wittgensteina i jego ideę filozofii jako terapii, zwolenników priorytetu języka potocznego, jak J. L. Austin, a także otwartych wrogów wszelakiego rodzaju logocentryzmu, jak Derrida czy Loytard. Krótko rzecz ujmując, można postawić duże pieniądze na zakład, że w historii filozofii nie ma przykładu filozofa, który by nie argumentował za czymś lub przeciwko czemuś. Argumentowano w każdej podstawowej dziedzinie filozofii, tj. ontologii, epistemologii i aksjologii, a także w ramach każdej filozofii czegoś, np. języka, prawa, polityki, religii, sztuki, matematyki, nauki, wychowania itd.

Może taki oto cytat dobrze oddaje rolę argumentacji w filozofii (F. Waismann, „How I See Philosophy?”, w: F. Waismann, *How I See Philosophy*, Macmillan, London 1968, s. 1):

Łatwiej jest chyba powiedzieć, czym nie jest filozofia niż czym ona jest. Po pierwsze, chciałbym powiedzieć, że filozofia, tak jak jest praktykowana dzisiaj, jest bardzo niepodobna do nauki, pod trzema następującymi względami: w filozofii nie ma dowodów, nie ma twierdzeń i nie ma pytań, które mogą być rozstrzygnięte, Tak lub Nie. Mówiąc, że nie ma dowodów, nie rozumiem przez to, że nie ma argumentów. Te są na pewno, a filozofowie pierwszej rangi są uznawani za takich właśnie z uwagi na oryginalność swych argumentów. Tyle tylko, że nie działają one tak, jak to ma miejsce w matematyce czy naukach przyrodniczych.

W powyższym fragmencie wyraźnie dźwięczą echa myśli Koła Wiedeńskiego (filozofia nie jest nauką i niczego nie rozstrzyga), którego Waismann był członkiem, ale znajdujemy też różnice w porównaniu z logicznym empiryzmem, prawdopodobnie biorące się z tego, że autor powyższych słów był, przynajmniej wtedy, gdy formułował zacytowaną opinię, pod znacznym wpływem późnego Wittgensteina. W szczególności, Waismann dopuszcza argumenty filozoficzne bez żadnej uprzedniej kwalifikacji, podczas gdy Koło Wiedeńskie skłonne było obstawać przy poglądzie, że większość tych przekazanych przez tradycję, trzeba traktować jako pseudoargumenty. Te różnice bynajmniej nie dziwią, ponieważ filozofia polega w dużej mierze na polemizowaniu i niezgadzaniu się z innymi, wliczając w to także kolegów z tego samego obozu myślowego.

Waismann przedstawił swoją opinię na serio. Podam teraz bardziej żartobliwą wersję tej samej myśli lub też bardzo zbliżonej. Russellowi przypisuje się taką oto dykteryjkę, aczkolwiek być może jest to apokryf. „Co to jest nauka?” — pada pytanie. Odpowiedź wygląda tak: „Jest to szukanie czarnego kota w ciemnym pokoju”. „A filozofia?” — pytamy dalej i słyszymy (lub przynajmniej powinniśmy), że jest to szukanie czarnego kota w ciemnym pokoju, ale kota nie ma. W latach, gdy studiowałem, tj. w latach sześćdziesiątych, dodawano

do tego trzecią kwestię, mianowicie „Co to jest filozofia marksistowska?” wraz z wyjaśnieniem, że jest to szukanie czarnego kota w ciemnym pokoju, kota nie ma, ale jeden woła, że go znalazł. Niemniej jednak, to samo można powiedzieć o dowolnym innym kierunku filozoficznym. Nie ma przy tym wątpliwości, że nieobecnego kota można szukać w ciemnym pokoju w sposób mniej lub bardziej oryginalny, a to samo dotyczy opowiadania, że go znalazło się i przekonywania innych w tej sprawie. Nie zamierzam twierdzić, że filozofowie formułują swe argumenty w złej wierze, tj. wiedzą, że w pokoju kota nie ma i mimo wszystko zapewniają, że go znaleźli lub przynajmniej szukają. Wręcz przeciwnie, jestem przekonany, że zdecydowana ich większość, a może nawet wszyscy, traktuje swe argumenty jako poważne i coś uzasadniające. Z drugiej jednak strony, jestem równie mocno przekonany, że filozofia tym właśnie różni się od nauki, że, jeśli coś w ogóle rozstrzyga, czyni to inaczej niż poszczególne dyscypliny naukowe, dawniej zwane pozytywnymi, zapewne dla podkreślenia ich realnych osiągnięć. Niniejsze wystąpienie jest skromnym przyczynkiem do rozwikłania kwestii, czym jest argumentacja filozoficzna i co składa się na nią, w szczególności, miejsca perswazji w rozumowaniach przeprowadzanych przez filozofów.

Kluczowe, przynajmniej z mojego punktu widzenia, jest odróżnienie dowodu i argumentu. Dokładniejszą analizą tych pojęć zajmę się później, a na razie niech wystarczą takie oto uwagi. Dowód jest argumentem stosowanym w nauce i zmierzającym do pozytywnego lub negatywnego rozstrzygnięcia jakiegoś problemu. Nie trzeba tutaj wdawać się w odróżnienie dowodu dedukcyjnego i uzasadnienia indukcyjnego w sposób zbyt szczegółowy (por. niżej); niech wystarczy rozumienie dowodu tak, jak to ma miejsce w postępowaniu sądowym, gdzie dowodem jest podanie wystarczającej ewidencji dla jakiejś tezy. Na pierwszy rzut oka, z tego można by wnosić, że pojęcie argumentu jest rodzajowe, a dowodu — gatunkowe, tj. że dowód jest rodzajem argumentu. Nie jest jednak całkowicie pewne, czy argument filozoficzny jest argumentem w takim sensie jak dowód naukowy. Powodem tego zastrzeżenia jest to właśnie, że argumenty filozofów „nie działają tak, jak to ma miejsce w matematyce czy naukach przyrodniczych”. Wszelako jest to określenie negatywne, a chciałoby się wiedzieć, że skoro działają inaczej, to jak. Wprawdzie Waismann powiada, że „filozofowie pierwszej rangi są uznawani za takich właśnie z uwagi na oryginalność swych argumentów”. Jest to jednak bardzo ogólne sformułowanie. Po pierwsze, nie bardzo wiadomo, co znaczy, że argument jest oryginalny. Czy to, że jest nowatorski i nie pojawił się nigdy wcześniej, czy też to, że został sformułowany w nowy sposób? I tak np. argument przeciwko determinizmowi z istnienia zdarzeń przypadkowych był znany od dawna, ale jego sformułowanie przez Łukasiewicza przy użyciu logiki wielowartościowej było na pewno oryginalne. Po drugie, załóżmy, że ktoś nie jest filozofem pierwszej rangi, a jednak prowadzi argumentację filozoficzną. Czy to przesądza, że jego argumenty są automatycznie oceniane jako mało oryginalne? I po trzecie, czy rzeczywiście

nie ma innych kryteriów oceny argumentów filozoficznych, jak tylko standardy odwołujące się do oryginalności?

Pojęcie dowodu w sensie ścisłym (a nie tylko jako argumentu zmierzającego do pozytywnego lub negatywnego rozstrzygnięcia jakiegoś problemu), tj. metamatematycznym jest wygodnym punktem wyjścia dla analizy argumentacji z uwagi na to, że jest dobrze zdefiniowane. Intuicyjnie rzecz ujmując, dowód (można też powiedzieć: dowodzenie jako przeprowadzenie dowodu) jest wykazaniem, że pewne zdanie, powiedzmy B , wynika logicznie z pewnego zbioru założeń, powiedzmy X . Takie rozumienie dowodu utożsamia go z dowodem dedukcyjnym. Bardziej formalnie rzecz ujmując, $X \vdash B$ (czytamy zdanie B ma dowód lub jest dowodliwe na gruncie zbioru założeń X ; dla uproszczenia mówię o zdaniach, a nie o formułach) wtedy i tylko wtedy, gdy są spełnione warunki (a) istnieje skończony ciąg zdań A_1, \dots, A_{n-1}, A_n ; (b) $A_n = B$; (c) dla każdego A_k ($1 \leq k \leq n$), A_k jest prawem logiki albo A_k należy do X albo A_k zostało wydedukowane z wcześniejszych wyrazów ciągu przy pomocy reguł inferencyjnych. Określenie to zakłada, że prawa logiki nie wymagają dowodu. W samej rzeczy, napisanie prawa logiki stanowi jego dowód. Mówiąc inaczej, prawa logiki są wyprowadzalne z pustej klasy założeń lub też dowód prawa logiki jest ciągiem jednowyrazowym, tj. składającym się z tego prawa, jakie mamy na uwadze. Racja po temu leży w fakcie, że twierdzenia (tautologie) logiki są uniwersalnie ważne, tj. mają zastosowanie w każdej dziedzinie rozważań i dlatego nie musimy ich dowodzić. To, że istnieją aksjomatyczne systemy logiki nie przeczy temu, bo dotyczą one tzw. *logica docens* (logiki jako teorii), a nie *logica utens* (logiki jako narzędzia). Jeśli uznajemy, że X jest zbiorem założeń, które użytkujemy w danym dowodzie, znaczy to, że w ramach tego dowodu traktujemy zdania z tego zbioru jako już wcześniej dowiedzione. Takimi założeniami są w szczególności rozmaite aksjomaty czy postulaty pozalogiczne. Odpowiada to tradycyjnej intuicji, że aksjomaty (pewniki) przyjmuje się bez dowodu, np. jako oczywiste, aczkolwiek obecnie wymóg oczywistości nie uważa się za zbyt istotny. Ponieważ uważamy prawa logiki za prawdy uniwersalne, przyjęte założenia za prawdziwe (niekoniecznie uniwersalne), a stosowane reguły dowodowe kodują zasady wynikania logicznego, dowód zdefiniowany tak jak wyżej jest niezawodny, tj. nie może prowadzić od prawdziwych przesłanek do fałszywych wniosków, a słuszność (blokowanie inferencji od prawdziwych założeń do fałszywych wniosków) samej logiki odgrywa fundamentalną rolę w tym stwierdzeniu.

Dowody są oceniane z dwóch punktów widzenia, mianowicie ich poprawności formalnej i poprawności materialnej. Dowód jest poprawny formalnie, gdy poszczególne kroki dowodowe mają swe uzasadnienie w regułach wynikania logicznego, natomiast dowód jest poprawny materialnie, gdy jest poprawny formalnie i jego przesłanki, tj. zdania A_1, \dots, A_{n-1} są prawdziwe. Ponieważ nie musimy kłopotać się o prawdziwość tautologii, poprawność materialna dowodu redukuje się do wartości logicznej założeń pozalogicznych (bywa, że logicy spierają się o trafność logiki, np. intuicjoniści kwestionują prawo wyłączonego

środku, ale ten przypadek pomijam). Odróżnienie obu rodzajów poprawności jest o tyle ważne, iż można przeprowadzać dowody z przesłanek uważanych za fałszywe lub przyjętych nader hipotetycznie, aby przeanalizować, co z tego może wynikać, np. dla określenia strategii jakichś działań z uwagi na rozmaite możliwe sytuacje czy scenariusze; przykładem mogą być tutaj np. gry strategiczne, o ile mają charakter dedukcyjny. Rozważany problem można rozwinąć przy pomocy dowodzenia hipotetycznego i dowodzenia asertorycznego; to drugie dotyczy sytuacji, gdy bezwarunkowo, przynajmniej w ramach danego dowodu, stwierdzamy przesłanki, natomiast dowód hipotetyczny polega na ich warunkowym uznaniu. Nie należy też sądzić, że podana definicja dowodu opisuje faktycznie jego przebieg. Tok dowodzenia może być różny. Można ustanowić założenia i pokazywać, co z nich wynika. Takie dowodzenie jest tradycyjne zwane progresywnym i polega na przechodzeniu od racji do następstwa. Można też postawić pewną tezę i szukać dla niej przesłanek, tj. prowadzić dowód regresywnie, tj. dobierając rację do jej hipotetycznie przyjętego następstwa (nieznaną rację do znanego następstwa). Można pomijać pewne przesłanki uważane za domyślne (dowodzenie entymematyczne), poszukiwać dowodów prostszych od znanych lub zastępować dowody niekonstruktywne wnioskowaniami konstruktywnymi. Jeśli jednak dana operacja jest dowodem w podanym sensie, zawsze daje się sprowadzić do postaci kanonicznej, tj. $X \vdash B$ spełniającej warunki (a)–(c). Jest przy tym tak, że dany ciąg zdań jest albo dowodem (dedukcyjnym) swego ostatniego elementu albo nie jest. W tym sensie nie ma dobrej i złej dedukcji, bo dedukcja jest albo jej nie ma. Jeśli już mówi się, że jeden dowód jest lepszy od innego, to ma się na myśli np. prostotę, ilość założeń (im mniej, tym lepiej), siłę przesłanek (im słabsze, tym lepiej) lub też efektywność (dowód efektywny, tj. konstruktywny jest przez matematyków zawsze lepiej widziany i oceniany niż niekonstruktywny).

Z punktu widzenia podziału semiotyki na składnię, semantykę i pragmatykę, wszystkie trzy zajmują się jakimiś aspektami dowodu. Relacja dowodliwości \vdash jest zasadniczo badana w ramach składni. Jej aspekt semantyczny polega na tym, że jest ona niezawodna, tj. prowadzi do zdań prawdziwych do innych zdań prawdziwych. Tak jest oczywiście wtedy, gdy pojęcie prawdy jest traktowane jako semantyczne. Przy podobnym założeniu, można rozważać poprawność materialną dowodów, czyli prawdziwość przesłanek, przy czym kwestia ta nie należy do logiki, ale do dziedziny wiedzy, w której coś dowodzi się. Poszukiwanie toku dowodzenia, uznawanie przesłanek, badanie, czy dowód nie popada w błędne koło, *petitio principii* lub *regressus ad infinitum*, wszystko to należy do pragmatyki. Podobnie ma się sprawa z ustalaniem (rozkładem) tzw. ciężaru dowodowego (*onus probandi*). Przyjmuje się np., że dowodzić winien ten, kto głosi tezy pozytywne, a nie ten, kto wypowiada stwierdzenia negatywne. Szczególnie istotne jest to w przypadku twierdzeń egzystencjalnych (nie dowodzi się, że coś nie istnieje, chyba, że mamy na myśli zdanie „jeżeli przedmiot p jest sprzeczny, to nie istnieje”, przy milczącym założeniu, że sprzeczność wyklucza

istnienie tego, co sprzeczne). Inne zastosowanie tej zasady rozkładu ciężaru dowodowego znajdujemy w przypadku dowodzenia winy i niewinności. Domniemanie niewinności jest szczytną zasadą moralną, bo chroni człowieka, który np. jako oskarżony znajduje się w trudnej sytuacji, chociaż być może niezasłużenie, ale ma również bardzo wyraźną legitymację logiczną w zasadzie rozkładu ciężaru dowodowego; np. tzw. alibi jest wykazaniem tezy pozytywnej typu „O był w miejscowości M w dniu popełnienia przestępstwa, co znaczy, że nie mógł być w miejscowości N , gdzie ono zostało popełnione, a więc nie jest winien, bo nie można być równocześnie w dwóch miejscach”.

Rola pragmatyki w analizie konkretnych sposobów dowodzenia wiąże się z tym, że trzeba odróżnić dowód jako czynność (dowodzenie) i dowód jako wytwór (tj. jako ciąg zdań reprodukujących dowodzenie). To drugie pojęcie dowodu jest wysoce abstrakcyjne i podlega ścisłemu opisowi logicznemu, w kategoriach składni i semantyki, a więc należy do metalogiki czy też metamatematyki. To pierwsze, tj. dowód jako czynność, inwokuje szeroki kontekst problematyki psychologicznej, prakseologicznej czy socjologicznej, który znacznie wykracza poza obszar badań formalnych. Gdy mówimy o dowodzie jako wytworze w gruncie rzeczy nie ma miejsca na analizę takich postaw, jak akceptacja, przypuszczenie itd. Kwestie te natomiast można dyskutować w związku z dowodzeniem, czyli dowodem rozumianym jako określona czynność. Może warto tutaj zauważyć, że Kazimierz Ajdukiewicz był pionierem tego odróżnienia, gdy wprowadził dystynkcję pomiędzy metodologią apragmatyczną (semantyka i składnia) oraz metodologią pragmatyczną, rozważającą znacznie szerszy zakres zagadnień, w szczególności, kwestie związane z tym, że dowód jest zawsze przeprowadzany przez kogoś i w jakichś określonych okolicznościach. W ogólności, co warto przypomnieć na Polskim Zjeździe Filozoficznym, że w żadnym innym kraju nie zrobiono więcej dla analizy pojęcia dowodu (i kategorii pokrewnych), co w Polsce. U nas ta problematyka jest znana i popularna jako zagadnienie rozumowań i ich klasyfikacji, a ważne prace na ten temat pochodzą od Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego i Łukasiewicza; ten ostatni zainicjował w Polsce tę problematykę swym znanym artykułem „O twórczości w nauce” opublikowanym w 1913 r.

Jak wiadomo, problem indukcji jest bardzo sporny. Nie wdając się w te kontrowersje zbyt głęboko, rozważmy, dla ustalenia uwagi, jedynie tzw. indukcję przez proste wyliczenie (indukcję enumeracyjną); o innych jedynie krótko wspomnę. Argument indukcyjny lub rozumowanie indukcyjne prowadzi od pewnego skończonego zbioru przesłanek Pa_1, \dots, Pa_n do konkluzji $\forall xPx$. Przesłankami są zatem zdania o konkretnych przedmiotach i posiadaniu przez nich jakiejś własności, np. o reprezentantach znajdujących się w próbie jakiegoś wyrobu i spełniających warunki zastosowania danej technologii, natomiast konkluzja stwierdza, że cecha P (w przykładzie zgodność z technologią) przysługuje wszystkim przypadkom (w przykładzie wszystkim wyprodukowanym rzeczom). Tradycyjnie rozumowanie takie było określane jako „od szczegółu do ogółu”

i przeciwstawiane dedukcji jako rozumowaniu „od ogółu do szczegółu” (to określenie dedukcji jest jawnie za wąskie, bo konkluzja dedukcyjna nie musi być bardziej ogólna od przesłanek). Jeśli zakres warunku Px przekracza zakres wszystkich przesłanek razem większych (w przykładzie, gdy zakres próbki jest mniejszy niż zakres wyprodukowanej partii), to prawdziwość przesłanek nie gwarantuje prawdziwości wniosku, tj. wszystkie zdania Pa_1, \dots, Pa_n mogą być prawdziwe, natomiast zdanie $\forall xPx$ — fałszywe. Inaczej mówiąc, konkluzja nie wynika logicznie z przesłanek. Jeśli rezerwujemy znak \vdash dla wynikania logicznego, nie możemy indukcji przedstawić przy pomocy wcześniej wykorzystanego schematu $X \vdash B$. Niech zapis $X \Vdash B$ symbolizuje rozumowanie indukcyjne, przy czym B ma postać $\forall xPx$. Możemy powiedzieć, że B jest konkluzją indukcyjną na gruncie założeń X wtedy i tylko wtedy, gdy (a) istnieje skończony ciąg zdań A_1, \dots, A_{n-1}, A_n ; (b) $A_n = B$; (c) przynajmniej niektóre elementy zbioru X mają postać Pa_i ; (d) elementów, o których mowa w punkcie poprzednim jest skończona ilość; np. każde zdanie typu Pa_i jest logiczną konsekwencją zdania B (pomijam inne możliwe warunki, np. to, że w zbiorze X są prawa logiki czy też możliwość wydedukowania pewnych założeń z innych). Dla charakterystyki indukcji najważniejsze są warunki (c)–(e); w szczególności (e). Pa_i ustanawia warunek relewancji przesłanek dla konkluzji rozumowania indukcyjnego.

Czy można powiedzieć, że warunki nałożone na indukcję kształtują pojęcie dowodu indukcyjnego? Innymi słowy, czy ostrożne sformułowanie „jest konkluzją indukcyjną” można zastąpić mocniejszym „ma dowód indukcyjny w oparciu o założenia ze zbioru X ”? Konwencja taka jest oczywiście zawsze możliwa (w samej rzeczy, niektórzy mówią o dowodach z okoliczności; terminologię tę zaleca Andrzej Staruszkiewicz), ale rzecz nie sprowadza się do słów. Ponieważ rozumowanie wedle schematu $X \Vdash B$ nie jest niezawodne (= jest zawodne), tj. może prowadzić od prawdy do fałszu, dowód indukcyjny byłby częściowy i stopniowalny. Natychmiast prowadzi to do kolejnego pytania, mianowicie o kryteria akceptacji wniosków indukcyjnych i szacowania wzrostu podstaw uznania ich za prawdziwe. Na pierwszy rzut oka wydaje się rzeczą całkowicie intuicyjną, by przyjąć, że wzrost wskaźnika n indeksującego prawdziwe przesłanki zwiększa stopień „bycia udowodnionym” dla konkluzji, tj. im więcej prawdziwych przesłanek relewantnych dla konkluzji tym większy stopień jej wiarygodności. Nie jest jednak rzeczą jasną, jaki jest wskaźnik, przy którym wolno powiedzieć, że konkluzja została dowiedziona w wystarczającym stopniu. Kwestia ta stała się przedmiotem ożywionej dyskusji w XX w., przy czym symbolami stanowisk stali się Rudolf Carnap (obrona indukcji) i Karl Popper (krytyka indukcji). Carnap posługiwał się pojęciem prawdopodobieństwa logicznego. Wprowadził on funkcję konfirmacji hipotezy h przez dane empiryczne e . Zapis $c(h/e) = r$ wyraża stopień potwierdzenia hipotezy h przez dane empiryczne. Ów stopień jest liczbą rzeczywistą mniejszą od 1 i większą od 0, tj. $0 \leq r \leq 1$. Gdy e logicznie implikuje h , $c(h/e) = 1$ (każde dane potwierdza h), gdy h jest wewnętrznie sprzeczne $c(h, e) = 0$ (żadne dane nie potwierdzają h). W innych przypadkach, $0 < c(h/e) < 1$.

Do tego momentu wszystko jest obiecujące, ale, jak argumentował Popper, jeśli *B* jest zdaniem o nieskończonym zakresie, początkowe prawdopodobieństwo tego zdania jest zerowe lub bardzo niskie i żadne dalsze dane empiryczne nie mogą zmienić tego stanu rzeczy. Tak więc, nawet jeśli problem indukcji jest rozwiązywalny, nie jest to łatwe zadanie. Próbowano stosować prawdopodobieństwo subiektywne, teorię decyzji czy statystykę matematyczną, ale sukcesy są jak na razie wątpliwe.

Obok indukcji enumeracyjnej mamy inne rodzaje argumentów zawodnych, np. tzw. indukcję statystyczną, rozumowanie z analogii czy inferencje prognozy. Badania nad wnioskowaniem statystycznym przyniosły ważne wyniki i niewątpliwie jest to najlepiej rozwinięta teoria indukcji, ale dotyczy tylko zjawisk masowych. Sprawa analogii jest jeszcze bardziej skomplikowana niż indukcji enumeracyjnej, ponieważ nie dysponujemy nawet jakimś wyraźnym kryterium relewancji przesłanek dla konkluzji, być może poza stwierdzeniem, że im więcej cech wspólnych, tym analogia jest pewniejsza. Pewne szczególne przypadki prognoz są dobrze opracowane, np. przewidywania statystyczne, ale właśnie dzięki stopniowi zaawansowania teorii statystyki. Niemniej jednak, większość sytuacji, w których uczymy się czegoś z doświadczenia, angażuje rozumowania zawodne i dlatego nie można ich ignorować. Znacznie bardziej intuicyjne jest mówienie tutaj o uzasadnianiu niż dowodzeniu. To drugie nie dopuszcza niepełności. Jeśli dowód w matematyce (czyli dedukcyjny) nie jest kompletny, nie może być określony jako dowód. Można powiedzieć, co najwyżej, że stanie się dowodem po uzupełnieniu. Nie ma dobrej i złej dedukcji, wyjąwszy przypadki, gdy jest oceniana z estetycznego punktu widzenia, np. dedukcja prosta jest lepsza niż dedukcja skomplikowana, albo też z uwagi na priorytet metod konstruktywnych.

Czymkolwiek jest indukcja (czy ogólniej: rozumowanie zawodne), dostarcza ona lepszego lub gorszego stopnia uzasadnienia dla konkluzji, nawet jeśli nie ma innych sposobów szacowania stopnia konfirmacji niż jakościowe i intuicyjne. Z tego powodu termin „uzasadnienie indukcyjne” jest znacznie lepszy niż „dowód indukcyjny”. Można zatem zaproponować dwie zasady (faktycznie są to dwie wersje tej samej zasady, ale z pewnych powodów warto je odróżnić):

- jeśli *A* jest udowodnione, to *A* jest uzasadnione;
- jeśli *A* nie jest uzasadnione, to *A* nie jest udowodnione.

Główne problemy teorii indukcji nie należą do składni czy semantyki, ale pragmatyki, bo dotyczą kryteriów akceptacji zdań na podstawie danych doświadczenia. Rozważając tę kwestię, wkraczamy na teren wspomnianej metodologii pragmatycznej w rozumieniu Ajdukiewicza. Wszelako podobnie jak w przypadku dowodzenia (dedukcji) można a nawet trzeba odróżnić indukcję jako czynność (indukowanie) i indukcję jako wytwór (sekwencję zdań reprezentujących indukowanie). Dystynkcja ta, tj. pomiędzy argumentacją jako czynnością i argumentacją jako wytworem, jest osobliwie ważna, ponieważ nie ma innej drogi dla ewaluacji pierwszych niż rozpatrywanie drugich, tj. badanie różnych

sposobów ich wyrazu. Można zaproponować, by argumentacje jako wytwory nazywać argumentami. Ponadto, tak samo jak w przypadku dedukcji, tak i przy argumentowaniu indukcyjnym, może ono przebiegać progresywnie lub regresywnie. Może się zdarzyć, że argumentacja jest progresywna (lub regresywna), ale odtwarzający ją argument jest zapisany lub powinien być utrwalony jako regresywny (lub progresywny). Nie jest to nic specjalnie wyjątkowego, ponieważ proces sygnalizowania czegoś może być optymalnie kodowany przez sygnał o innej strukturze niż ten proces.

Celem każdego argumentu jest przekonanie kogoś (w szczególnym przypadku, nawet samego siebie) do czegoś. Adresat argumentacji jest zwykle określany jako audytorium, które czasem bywa wielomilionowe. Ponieważ argumenty mają przekonywać takie lub inne audytoria, pełnią one funkcję retoryczną czy też perswazyjną. Argumentacji w sensie retorycznym nie da się zredukować do rozumowania. Niemniej jednak, argumentację w znaczeniu całkiem ogólnym, także z uwzględnieniem elementów retorycznych, można przedstawić jako ciąg posunięć

$$(*) \alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n \Rightarrow \beta,$$

gdzie β jest tezą (poglądem, opinią, oceną, stanowiskiem itd.), za którą argumentuje się, $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n$ jest skończonym ciągiem posunięć argumentacyjnych, natomiast symbol \Rightarrow oznacza akceptację tezy na podstawie ciągu $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n$. Zadaniem argumentacji jest przekonanie oponenta czy też pewnego audytorium do tezy β . Posunięcia argumentacyjne mogą mieć różny charakter, albowiem przekonywanie polega na stosowaniu całego repertuaru środków od gróźb po dedukcje. Owe narzędzia argumentacyjne i ich klasyfikacja są przedmiotem retoryki jako teorii argumentacji. Są klasyfikowane i oceniane przez retorykę z bardzo różnych punktów widzenia, w szczególności, co do ich rzetelności; np. *argumentum ad personam* zazwyczaj uchodzi za wysoce nieelegancki chwyt perswazyjny. Gdy jednak badamy sprawę od strony teoretycznej, nie ma większego znaczenia, czy stosowane techniki perswazyjne są godziwe, rzetelne czy też zasługują na potępienie z uwagi na żywione oceny prawomocności, dobrego smaku, względy przyzwoitości czy nawet przepisy prawne (naruszenia dóbr osobistych, rozpowszechniania zakazanych treści, np. rasistowskich). Argumentacje są oceniane przede wszystkim z prakseologicznego punktu widzenia, tj. jako skuteczne lub nie. Niemniej jednak, przekonywanie zawsze polega na użyciu zdań lub ich równoważników. Z tego powodu elementy schematu (*) można po prostu uważać za wypowiedzi. Jest to o tyle ważne, iż relacje pomiędzy posunięciami można traktować jako międzyzdaniowe, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej w pewnym stopniu.

Bywa tak, że posunięcia argumentacyjne są inferencjami, czyli odwołują się relacji wynikania logicznego. W skrajnych przypadkach ciąg $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n, \beta$, może być zredukowany do $X \vdash B$ lub $X \Vdash B$, tj. do dedukcji lub indukcji, aczkolwiek normalnie wnioskowania bywają etapami argumentacji retorycznej. Niezależnie od tego, czy argumentacja sprowadza się do inferencji czy też druga stanowi

tylko fragment pierwszej, siła perswazyjna (globalna lub lokalna) jest ściśle związana z dowodzeniem lub indukowaniem. Jasne jest, że dowodzenie jest pod tym względem sprawniejsze niż uzasadnianie indukcyjne. Dotykamy tutaj retorycznego sensu terminów „dowód” i „dowodzenie”. Założmy, że przesłanki argumentacji są prawdziwe lub uznaje się je za takie. Proponent posunięcia argumentacyjnego w postaci inferencji będzie w pełni przekonujący, gdy wykaże, iż swoją tezę udowodnił, znacznie mniej (zgodnie z (1)), gdy powie, że ją uzasadnił, bo racja jest zawsze logicznie silniejsza od swego następstwa. Stąd w debatach publicznych, przede wszystkim politycznych, w reklamach i innych przypadkach argumentacji tak często padają sformułowania typu „udowodniłem” lub „udowodniono”, np. „udowodniono, że homoseksualizm jest chorobą i jako taki jest uleczalny”, by posłużyć się argumentem dość często podnoszonym we współczesnej Polsce. Cóż na to może odpowiedzieć oponent? Jeśli chce być równie przekonujący, winien zaprzeczyć, tj. powiedzieć „A nie zostało udowodnione” (w przykładzie, „nie udowodniono, że homoseksualizm jest chorobą”). Zgodnie z (2) wystarczyłoby jednak powiedzieć, że A nie zostało uzasadnione, gdyż to implikuje, iż *eo ipso* nie zostało udowodnione.

Z logicznego punktu widzenia jest bowiem tak, że w sprawach empirycznych, nie ma dowodów w sensie ścisłym, natomiast mają miejsce argumenty empiryczne, tj. indukcje (w szerokim rozumieniu). Obaj dyskutanci w naszym przykładzie, winni raczej wypowiadać się o uzasadnianiu, a nie o udowadnianiu. Dyskusja tak, jak została przedstawiona nie jest zbyt racjonalna, ponieważ trudno w jej ramach debatować nad argumentami, które uzasadniają, a nie dowodzą. Proponent może np. zauważyć, że niektórzy homoseksualiści poddali się terapii i stali się heteroseksualistami. Oponent z kolei ma w odpowiedzi posunięcie, że chodzi o przypadki graniczne, że nie są one statystycznie reprezentatywne itd. Oczywiście, mamy tutaj do czynienia z wyraźnym napięciem retorycznym, bo, jak dobrze wiadomo, dyskusja wokół homoseksualizmu angażuje poważną dozę wartościującą. Jest to podkreślone posunięciem „A zostało udowodnione” i kontrposunięciem „A nie zostało udowodnione”. Warto przy okazji zwrócić uwagę na niezbyt poprawne posługiwanie się terminem „prawdopodobieństwo”. Oto np. historyk powiada, że teza dotycząca konkretnego zdarzenia (np. współpracy z komunistycznymi służbami specjalnymi; przykład autentyczny z artykułu znanego polskiego historyka), wprowadzie nie została udowodniona w oparciu o zebrane dane, ale jest wysoce prawdopodobna. Znaczy to jednak tyle tylko, że ów historyk jest mocno przekonany, z uwagi na posiadaną ewidencję, o tezie, jaką ma na uwadze, ponieważ nie ma metody oceniania prawdopodobieństwa zdarzeń jednostkowych. Kwalifikacja korzystająca z pojęcia prawdopodobieństwa ma jednak poważniejszy wydźwięk retoryczny niż odwoływanie się do własnego przekonania. Trudno rzecz jasna oczekiwać, iż analiza logicznego aspektu dyskusji o homoseksualizmie czy współpracy z negatywnie ocenianymi instytucjami wystarcza do jakiejś znacznej neutralizacji parametru retorycznego. Nie chcę też twierdzić, że historycy odwołujący się do prawdopodobieństwa, czynią to

w złej wierze. Niemniej jednak mniemam, że identyfikacja związków logicznych (lub ich braku) wyjaśnia sytuację teoretyczną, przynajmniej w pewnym zakresie, a niewykluczone, że może złączyć złe obyczaje w dyskursie publicznym.

Aczkolwiek sens retoryczny pojęcia dowodu jest szczególnie mocny, nie brakuje go również w funkcjonowaniu innych kategorii metalogicznych. Zacząć wypada od słów „logika” i „logiczny(nie)”. „Mijas się z logiką”, „brak ci logiki”, „rozumujesz nielogicznie”, „twoja logika (moja, jego) argumentacji jest niezbita” itd. są zwrotami, które wyrażają aprobaty i dezaprobaty w sporach i dyskusjach. Podobnie ma się sprawa z oceną w kategoriach niesprzeczności, sprzeczności, zupełności, niezupełności czy niezależności i zależności w korpusach założeń przyjętych dla danej argumentacji. Wykazanie, że dana baza założeniowa jest niespójna (sprzeczna), zawiera założenia zbędne (wynikające z innych, tj. zależne od innych) lub nie pozwala na rozstrzygnięcie, że jakieś A lub jego negacja do niej należy, stanowi mocny zarzut. Wszystkie te oceny dotyczą formalnych aspektów argumentacji. Aczkolwiek oceny metalogiczne nie są samoistne w tym sensie, że braki formalne nie muszą, chociaż mogą, przesądzić o potrzebie odrzucenia danej argumentacji, to jednak ich siła retoryczna może być znaczna. Jest przy tym rzeczą nader ciekawą, że w ogólności oceny negatywne mają przewagę nad pozytywnymi. O ile ocenia się dane posunięcie argumentacyjne jako poprawne z logicznego punktu widzenia, nie wystarcza to do jego akceptacji, natomiast kwalifikacja negatywna, np. jako sprzecznego, może skłaniać do dyskwalifikacji. Jest tak zarówno w sferze argumentacji naukowych, jak i potocznych, tych w zwyczajnych rozmowach towarzyskich, jak i gorących debatach politycznych lub sądowych.

Wróćmy jednak do analizy (*). Zgodnie z wcześniejszym ustaleniem, argumentacja ma prowadzić do akceptacji tezy β na podstawie zdań wyrażających posunięcia $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n$.

Skoro akceptacja jest kategorią pragmatyczną, może zależeć i faktycznie zależy od czynników retorycznych. Znaczy to, że z relacją \Rightarrow związana jest jakaś siła perswazyjna. Gdy \Rightarrow redukuje się do \vdash , siła (moc) perswazyjna (zdolność do przekonania) argumentacji, w tym wypadku wyrażanej argumentem dedukcyjnym, sprowadza się do użycia konsekwencji logicznej. Wprawdzie można dalej dyskutować, że w grę wchodzi także np. prostota dedukcji czy jej konstruktywny charakter, ale zasadniczo zdolność do przekonania przy pomocy argumentu dedukcyjnego pokrywa się z tym właśnie, że jest on kontrolowany konsekwencją logiczną; oczywiście, zakłada się, że argument jest materialnie poprawny, tj. jego przesłanki są prawdziwe. Sytuacja zmienia się, gdy \Rightarrow jest rozumiane jako \vdash . Nawet gdy przyjmiemy, że indukowanie jest dobrze określone, pojawiają się rozmaite dodatkowe kryteria akceptacji tezy, np. wystarczająca ilość świadectw, ich różnorodność, możliwość modyfikacji itd. Niemniej jednak, siła perswazyjna argumentów indukcyjnych (empirycznych) też jest kontrolowana w znacznym stopniu, m.in. przez warunek wynikania przesłanek z konkluzji w wypadku indukcji klasycznej lub reguł wnioskowania statystycznego, dzięki czemu np.

społeczności uczonych osiągają konsensus odnośnie do korpusu akceptowanych twierdzeń. W filozofii jest inaczej. Faktem bezspornym jest, że filozofowie nie osiągają zgody w sprawie głoszonych przez siebie stwierdzeń, a ich kontrowersje ciągle odnawiają się. Nawet jeśli założymy, że schematy rozumowań filozoficznych nie różnią się od tych stosowanych w naukach szczegółowych, to te pierwsze muszą posiadać jakąś cechę dystynktywną, która powoduje wskazaną różnicę. Jest przy tym tak, że adresaci argumentów filozoficznych często bywają przekonani wywodami swoich kolegów, co znaczy, że mają one jakąś siłę perswazyjną. To właśnie stanowi problem domagający się jakiegoś wyjaśnienia.

Rozważmy następujący przykład argumentacji filozoficznej o *prima facie* charakterze dedukcyjnym. Powiada się, że zasada nieoznaczoności Heisenberga (w uproszczeniu, iloczyn nieokreśloności pędu cząstki elementarnej i nieokreśloności jej położenia jest niemniejszy od stałej Plancka) implikuje indeterminizm. To jednak nie ma miejsca, ponieważ zasada ta nie zawiera słowa „indeterminizm” (czy „determinizm”), a konkluzja rozumowania dedukcyjnego musi zawierać terminy występujące w przesłankach lub też zdefiniowanie przy ich pomocy. Trzeba więc dodać jakieś rozumienie indeterminizmu. Sam Heisenberg proponował, by indeterminizm pojmować jako niemożność ścisłego przewidywania stanów przyszłych na podstawie przeszłych, co rzeczywiście wynika z mechaniki kwantowej. Po takim uzupełnieniu tezę indeterminizmu można wyprowadzić z zasady nieoznaczoności. Niemniej jednak, trzeba tutaj zauważyć kilka punktów. Po pierwsze, zarysowane użycie fizyki teoretycznej w filozofii jest niezrozumiałe bez uwzględnienia historii sporu determinizmu z indeterminizmem. Po drugie, fizyk jako fizyk nie ma jakiejkolwiek potrzeby wiązania zasady nieoznaczoności z rzeczoną sporem filozoficznym, a jeśli to czyni, dotyka problemu wykraczającego poza fizykę. Po trzecie, można zakładać inne rozumienie (in)determinizmu i próbować deterministycznej interpretacji teorii kwantów (takie próby w postaci koncepcji parametrów ukrytych rzeczywiście były przedsięwzięte). Nawet jeśli uznamy, że przeświadczenia filozoficzne sterują w tym wypadku poszukiwaniami odpowiedniej teorii fizycznej, to taka heurystyczna rola filozofii w nauce bynajmniej nie uzasadnia redukcji argumentacji filozoficznych do naukowych.

Argument polegający na wywnioskowaniu indeterminizmu z zasady nieoznaczoności uzna ten, kto zgodzi się na stosowne rozumienie terminu „indeterminizm” uzasadniający wykorzystanie reguły Heisenberga. Samo przejście dedukcyjne od przesłanek do wniosku jest przy tym mniej istotne, ponieważ w gruncie rzeczy reinterpretuje się przesłanki w taki sposób, by oczekiwana konkluzja z nich wynikała. Siła perswazyjna rozważanego argumentu zależy więc przede wszystkim od akceptacji założeń w ich filozoficznym kostiumie. Trzeba zwrócić uwagę na to, że ewentualny spór o sens przesłanek nie dotyczy ich prawdziwości, nie jest więc dyskusją materialnej poprawności argumentu we wcześniej zarysowanym znaczeniu. Można rzecz jasna wprowadzić nowe pojmowanie poprawności materialnej, ale to niczego nie zmieni. W mojej

terminologii (por. J. Woleński, *Epistemologia. Prawda, poznanie, wiedza, realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 39), teza indeterminizmu wyprowadzona z mechaniki kwantowej jest filozoficzną konsekwencją interpretacyjną wywiedzioną z tej teorii. Owa konsekwencja jest zrelatywizowana do tradycji filozoficznej, ponieważ tak rozumiano indeterminizm w historii, aczkolwiek nie jest to jedyna możliwość. Różne interpretacje zasady nieoznaczoności (to samo dotyczy każdego innego wyniku nauk szczegółowych) na użytek filozofii można określić jako parafrazy. Dalej, omawiany argument nie tyle usuwa filozoficzny spór o determinizm, ile go uwyrażnia. Rozstrzygnięcie tej kontrowersji w postaci konsekwencji interpretacyjnej jako wniosku z zasady nieoznaczoności jest akceptowane przez tych, którzy godzą się z taką jej parafrazą. Sam logiczny aspekt argumentu umożliwia kontrolę poprawności argumentacji za danym poglądem filozoficznym, ewentualnie przeciwko niemu. Dostarcza też środków dla badania koherencji danego korpusu tez filozoficznych, ale nie umożliwia orzeczenia, że ta lub inna konsekwencja interpretacyjna jest prawdziwa (lub fałszywa) w takim sensie jak jej podstawa, w tym wypadku zasada nieoznaczoności Heisenberga.

Uogólnienie przeprowadzonej analizy zastosowania zasady nieoznaczoności dla problemu (in)determinizmu jest następujące. Istotny punkt polega na tym, że spory filozoficzne są nie tyle rozstrzygane w sposób akceptowany przez wszystkich, ile właśnie uwyrażniane. O ile w ogóle można mówić o rozwiązaniach problemów filozoficznych, to tylko ze względu na dane parafrazy. W gruncie rzeczy zawsze chodzi o odwołanie się do całkiem określonych hermeneutyk filozoficznych. W przypadku argumentów o wyraźnej strukturze logicznej sprawa jest o tyle prosta, że sposób parafrazowania od razu wskazuje na hermeneutyczną zawartość przesłanek. Tak jest wtedy, gdy stosuje się w filozofii konkretne rezultaty nauk szczegółowych, gdy np. wyprowadza się ograniczenia komputerów w stosunku do umysłów z twierdzenia Gödla, kreacjonizm z Wielkiego Wybuchu, koncepcje Inteligentnego Projektu z obserwacji, że powstanie Kosmosu jest nieprawdopodobne z uwagi na rozkład warunków początkowych, czy namysłu nad pytaniem Leibniza „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” i odpowiedzią na nie, że nic jest logicznie prostsze niż coś. Wszelako każda z tych tez od razu napotyka kontrargument, w szczególności, że umysł, podobnie jak efektywnie realizowalna maszyna Turinga nie może udowodnić własnej niesprzeczności, że skoro fizyka nie wypowiada się na temat stanu sprzed Wielkiego Wybuchu, to kreacjonizm nie da się wywieść z kosmologii jako nauki, że układy nieliniowe mogą wygenerować obecny stan Wszechświata nawet, gdy byłoby to mało prawdopodobne ze względu na warunki początkowe, że coś jest prostsze niż nic, ponieważ drugie *implicite* zawiera negację, funkcję o sporej komplikacji logicznej. Na dodatek, kontekst hermeneutyczny poszczególnych argumentów nie sprowadza się tylko do sposobu parafrazowania twierdzeń naukowych, ale ma bardzo często związek ze światopoglądem, np. kreacjonizm czy Inteligentny Projekt funkcjonują

w ramach pogranicza filozofii i teologii, natomiast ich negacje kojarzą się z ateizmem czy też agnostycyzmem. Wszystko to ma oczywiście wpływ na siłę perswazyjną argumentu.

Tak więc, wedle mojego ujęcia sprawy, każdy problem filozoficzny i ewentualna odpowiedź na niego funkcjonuje w jakiejś szerszej całości. Całość poglądów filozoficznych danego autora, nawet o ile nie ma on ambicji budowy systemu, zawiera zarówno tezy metafizyczne i, by tak rzec, przedmiotowe. Te pierwsze mają znaczenie dla typu argumentów, jak i sposobów parafrazowania, o ile dany filozof w ogóle dopuszcza takie zabiegi. Najprościej rzecz przedstawia się w tym poglądach, które aspirują do uogólniania wyników naukowych; dawniej nazywano to metafizyką indukcyjną. Zgodnie z założoną tutaj metafizyką, wedle której filozofia nie jest jedną z nauk, imitacje argumentów naukowych są w istocie parafrazami wybranych twierdzeń logiczno-matematycznych lub empirycznych. Nie będę się dalej nimi zajmował. Przykłady podane wyżej są takiej natury, że chociaż niekiedy funkcjonują w szerszym kontekście systemowym, można je z niego wypreparować i poddać analizie abstrahującej od całego systemu. Dobrym przykładem są chociażby rozmaite dowody na istnienie Boga. Mają one postać gotowych argumentów z wyraźnie zaznaczonymi przesłankami i konkluzjami, zdadnymi do ich analizy przez aplikację logiki (dowody ontologiczne) czy fizyki (dowody kosmologiczne). Tak to przynajmniej jest u Anzelmą z Canterbury czy Tomasza z Akwinu. Rozmaite współczesne próby potraktowania ich jako nieformalnych dróg pomagających ludziom zorientować się o co chodzi w teologii, być może są trafne merytorycznie z dzisiejszego punktu widzenia, ale stanowią dezinterpretację znanych źródeł.

Udział hermeneutyki w robocie filozoficznej silnie zależy od pojmowania samej filozofii. Jej wariant analityczny jest na ogół traktowany jako kolekcja problemów, które mogą być traktowane jako wzajemnie niezależne, chociaż tropienie związków pomiędzy nimi jest skądinąd interesujące. Okoliczność ta wyjaśnia, dlaczego zawartość hermeneutyczna analizy filozoficznej (w rozumieniu technicznym) jest stosunkowo niewielka. Gdy jednak przechodzimy do myśli systemowej w dużym stopniu jej hermeneutyka jawi się jako duża i skomplikowana. Nic nie jest tutaj zadane a priori. Przykład dowodów na istnienie Boga pokazuje, że niekiedy można abstrahować od systemu i dyskutować pewne argumenty, niejako same dla siebie. Kant, jak wiadomo, odwoływał się do matematyki i fizyki teoretycznej w swych rozważaniach epistemologicznych. Można nawet powiedzieć, że je w pewien sposób parafrazował na użytek swej koncepcji sądów syntetycznych a priori. Niemniej jednak, niewiele wskóramy bez odwołania się do jego zamiaru spowodowania przewrotu kopernikańskiego w filozofii przez określoną kombinację empiryzmu i racjonalizmu. Rozważania Kanta były jednak stosunkowo dobrze uregulowane pod względem systematycznym przez aplikacje tzw. argumentów transcendentálnych w przeciwieństwie do idealizmu Fichtego, Schellinga i Hegla. Poglądy tych filozofów są praktycznie niemożliwe do zrozumienia bez uwzględnienia hermeneutyki ugruntowanej

na bazie całości odnośnych systemów myślowych. Nie był to pierwszy przypadek, ponieważ coś podobnego można powiedzieć m.in. o Platonie (nawet bez uwzględnienia tzw. drugiego żeglowania) czy Plotynie. Bergson, Husserl, Heidegger i postmodernizm dostarczają przykładów bardziej współczesnych. Moc perswazyjna argumentów proponowanych przez tych filozofów jest silnie zależna od potężnej dawki hermeneutycznej, co sprawia, że są one akceptowane tylko przez tych, którzy podzielają podstawowe tezy całego systemu, a w pełni rozumiane przez specjalistów zdolnych do wgryzienia się w przeważnie nader skomplikowany język rzeczonych myślicieli.

Proponenci systemów filozoficznych bardzo często wskazują, że ich argumenty i tezy opierają się na specjalnej logice ujmowanej przez takie nazwy jak „logika materialna”, „logika transcendentalna” czy „logika dialektyczna”. Wszelako termin „logika” ma tutaj wyraźny sens retoryczny (perswazyjny), a nie rzeczowy. Nie chodzi tutaj tylko o zaznaczony już wyżej wydzźwięk przymiotnika „logiczny” i słów pokrewnych lub pochodnych. Pomysł specjalnej logiki filozoficznej jest nader atrakcyjny na pierwszy rzut oka, ponieważ zdaje się wypełniać jakąś istotną lukę w filozoficznych argumentacjach i ich strukturze. Dość powszechne jest przekonanie, że logika formalna jest zbyt słabym narzędziem dla filozofii, gdyż abstrahuje od treści pojęć oraz materialnych i koniecznych związków pojęciowych czy kategorialnych, np., tego, że cechy różnią się kategorialnie od swych substratów, by wziąć pierwszy lepszy przykład. Bliższa analiza różnych koncepcji logiki transcendentalnej ujawnia bardzo poważną niejasność w kwestii podstawowej. Każda logika jako logika właśnie musi opierać się na wyraźnych regułach poprawności argumentacji, którymi steruje w sensie generowania kryteriów poprawności. Logika formalna dostarcza takich reguł, a metodologia transcendentalna i jej podobne nie. To przesądza, że traktowanie słowa „logika” w nazwie „logika transcendentalna” tak samo jak we frazie „logika formalna” jest błędem i to dużym. Logika formalna jest teorią wynikania logicznego, a nie narzędziem odkrywania tez filozoficznych. Korzystając z pewnej parafrazy sformułowania Wittgensteina o stosunku nauki i filozofii, możemy powiedzieć, że logika formalna stoi wyżej lub niżej logiki transcendentalnej, ale nigdy obok.

Kantowskie argumenty transcendentalne stanowią typowy przykład prawideł logiki filozoficznej. Podpadają one schemat

a priori $A \wedge$ a priori (możliwe $A \Rightarrow B$) \Rightarrow a priori B .

Operator a priori jest monotoniczny, tj. mamy

(b) a priori $(A \Rightarrow B) \Rightarrow$ a priori $(A \Rightarrow$ a priori $B)$ co prowadzi do

(c) a priori $A \wedge$ (a priori możliwe $A \Rightarrow$ a priori $B) \Rightarrow$ a priori B .

Założmy, że zachodzi (i) a priori $A \Rightarrow$ a priori możliwe A , (ii) a priori A , (iii) a priori możliwe $A \Rightarrow$ a priori B , to otrzymamy wniosek (iv) a priori B . Niemniej trzeba jeszcze niezależnie uzasadnić (v) a priori A , i (vi) jeśli a priori możliwe A , to a priori B , ale obie te tezy nie mają usprawiedliwienia w czystej logice. Skoro aprioryczność i konieczność są równozakresowe wedle Kanta,

to wniosek „a priori B” jest konieczny i jako taki nie może być wyprowadzony empirycznie. Kant uznał, że wymaga to zdań syntetycznych a priori, z definicji uznawanych za konieczne. Terminologia jest drugorzędna, a inne aplikacje terminu „logika” jako odnoszące się do czegoś innego niż teoria niezawodnych schematów wnioskowania dedukcyjnego, są dopuszczalne, ale mają charakter metaforyczny, nie dosłowny.

Nazwa „logika transcendentálna” sugeruje równocześnie dwie rzeczy. Po pierwsze, że jest logiką, tj. niezawodną metodą wnioskowania, a po drugie, że nie dotyczą jej ograniczenia logiki w normalnym sensie. Tymczasem obie te właściwości nie dadzą się pogodzić. Zupełnie niezależnie od Kanta, który o logice transcendentálnej myślał jak najbardziej rzeczowo jako o nowym kamieniu filozoficznym, rozpoznanie sytuacji prowadzi do wniosku, że ma ona sporą siłę perswazyjną jako abstrakcyjna konstrukcja filozoficzna, ale nie jest to poparte logicznymi (w zwyczajnym sensie) właściwościami, ponieważ logika transcendentálna nie jest logiką, a dedukcja transcendentálna nie jest dedukcją. To samo można odnieść do logiki materialnej czy dialektycznej. Aby jednak zrównoważyć oceny dodam, że tego rodzaju nadużycie bywa popełniane nie tylko przez filozofów o tendencjach spekulatywnych, ale także przez analityków, np. przez logicznych empirystów w ich próbie przekształcenia filozofii w logikę. W szczególności, głośna zasada sensowności (sens zdania polega na metodzie jego sprawdzenia; oczywiście to uproszczone sformułowanie jest tylko na użytek tego tekstu), reklamowana przez Koło Wiedeńskie jako rezultat logicznej analizy języka, nie może być tak traktowana. W istocie rzeczy, jest ona wyrazem pewnej tendencji filozoficznej (umiarkowanego aposterioryzmu), wprowadzie sformułowanej przy pomocy pojęć logicznych, ale nie redukowalnej do twierdzenia logiki. I w tym przypadku, terminy „logika” czy „analiza logiczna” mają sens retoryczny i przyczyniają się do wzmocnienia siły perswazyjnej argumentów. Zwolennicy filozofii nie-analitycznej odgryzają się tezami w rodzaju „Filozofia analityczna jest jałowa i płytka” czy „Logika formalna traci swą ważność na fundamentalnym poziomie bytu”, ale i one znaczą niewiele, aczkolwiek robią wrażenie z uwagi na ich retorykę. W tym kontekście, staje się jasne, dlaczego pewne analizy logiczne są trafne w oczach analityków, a niedopuszczalne w obozie przeciwnym. Carnap, moim zdaniem trafnie, skonstatował, że Heideggera „Das Nichts nichtet” jest błędem wynikłym z potraktowania „Das Nichts” jako terminu stanowiącego dopuszczalne uzupełnienie struktury „x nichtet”, ale odpowiedź, że konstatacja ta nie ma żadnego związku z głębią bytu także jest możliwa. Wszystko toczy się jak w żarcie pochodzącym od Tadeusza Kotarbińskiego:

Do jasnych dążąc głębin — nie mógł trafić w sedno
Śledź pewien obdarzony naturą wybredną.
Dokądkolwiek wędrował zawsze nadaremno:
Tu jasno, ale płytko — tam głębia, lecz ciemno.

Ponieważ nie wygląda na to, by dylemat śledzia był rozstrzygalny, filozofowie muszą starać się, by ich argumenty miały siłę perswazyjną przekraczającą zwykłe zależności logiczne i ewidencję empiryczną. Wprawdzie nie są w tym całkowicie odosobnieni, ale nie mają wyboru, jeśli chcą pozostać w zawodzie. Wracając zaś do kwestii podniesionej przez Waismanna i zgadzając się z nim w sprawie braku w filozofii pytań rozstrzygalnych w sposób naukowy, możemy teraz powiedzieć, że natura konkretnego argumentu jest wypadkową jego struktury, hermeneutyki i siły perswazyjnej. Dlatego filozofowie wciąż dyskutują w zasadzie to samo, aczkolwiek nie czynią tego tak samo. Nie ma żadnego powodu, by odmawiać temu wartości, skoro taka jest natura rzeczy lub twierdzić, tak jak Whitehead, że cała filozofia jest tylko zbiorem przypisów do dialogów Platona. Nawet jeśli filozof szuka kota w ciemnym i pustym pokoju, może szczerze wierzyć, że kot tam jest lub być przekonany, że poszukiwanie w jakiś sposób porządkuje mroczną przestrzeń. Nie ma w tym nic zdrożnego czy nagannego. Ważne jest bowiem to, że owa przestrzeń nie jest pusta, ale właśnie mroczna.

Dodatek

Wyżej podniosłem pewne, by tak rzec, teoretyczne aspekty roli perswazji w argumentacji filozoficznej. Starałem się wykazać, że perswazja jest istotnym atrybutem argumentacji filozoficznej. W niniejszym dodatku zajmę się bardziej praktycznymi kwestiami. Bywa tak, że filozofowie formułują argumenty *ad personam*, dokładnie takiej samej natury jakie padają np. w debatach politycznych. Niżej podam dwa przykłady, oba z własnego doświadczenia, w których retoryka całkowicie góruje nad rzeczowością. Dalsze uwagi mogą być traktowane jako przyczynek do filozofii stosowanej.

Kiedys, było to jakieś 35 lat temu, uczestniczyłem w dyskusji na temat metody fenomenologicznej. Rzecz dotyczyła możliwości uchwycenia czystej jakości zmysłowej, np. koloru, zielonego, o ile pamiętam. Zauważyłem, że nie mam stosownych doświadczeń ejdetycznych i zieleń zawsze przedstawia mi się z pewnym odcieniem, jako tak lub inaczej nasycona itd. Prelegentka skomentowała to tak: „Przecież pan jest inteligentnym człowiekiem. Dlaczego więc nie może pan wzbudzić sobie doświadczenia czystych jakości?” Ten argument rzeczywiście kończy dyskusję, chociaż zawiera uprzejme, ale w gruncie rzeczy ironiczne wskazanie na ograniczoną inteligencję interlokutora. Nawiasem mówiąc, fenomenologowie, nie twierdzą, że w złej wierze czy *ad personam*, lubią następujący sposób formułowania swoich analiz. Na seminariach Ingardena (to samo łatwo można dostrzec w jego publikacjach) popularne było używanie czasowników w formie bezosobowej i dokonanej, np. „wyanalizowało się”, „spozstrzegło się”, „stwierdziło się” itd. Sądzę, że ta okoliczność tylko z pozoru ma charakter gramatyczny. Zwroty te sugerują, że analiza, spostrzeżenie czy stwierdzenie mają walor ponadsubiektywny (w samej rzeczy, fenomenologia często spotyka się z zarzutem subiektywizmu) i przedmiotowy. Chociaż kwalifikacje bezosobowe i wyrażone w trybie dokonanym nic nie dodają do treści analiz, spostrzeżeń czy

stwierżeń, obiektywizują je. Siła perswazyjna „wyanalizowało się” itd. jest na pewno większa od tej, która wyraża zwrot „moja analiza” itd.

Drugi przykład pochodzi z książki Pawła Dybła, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków, 2004, s. 7–8, 127. Jestem w niej wyróżniony w szczególny sposób (s. 8, s. 127):

Papieżem tych niezłomnych Rycerzy Prawdy jest na polskim gruncie Jan Woleński, autor dwóch obszernych filipik, skierowanych przeciwko „postmodernizmowi” (ściśle rzecz biorąc przeciwko temu, co jemu samemu wydaje się postmodernizmem). [...] Dzielnie wtórują mu inni rodzimi pogrobowcy szkoły lwowsko-warszawskiej (nawiasem mówiąc, wszyscy oni tak bardzo zastygli, że często im trudno znaleźć wspólny język ze współczesnymi amerykańskimi filozofami analitycznymi. [...])

Często bywa i tak, że właśnie ci badacze, głęboko przekonani, że dysponują wiarygodnymi, dobrze uzasadnionymi kryteriami i że tym samym ich prezentacje oraz oceny omawianych zjawisk są całkowicie obiektywne, w rzeczywistości posługują się nimi jedynie po to, by wydawać sądy jaskrawo niesprawiedliwe i tendencyjne. [...] W takich wypadkach mamy do czynienia ze swoistą hipokryzją teoriopoznawczą, będącą zazwyczaj drugą stroną postawy dogmatycznej, nie tolerującej niczego, co wykracza poza przyjęte przez nich z góry jako uniwersalnie ważne i niepodważalne założenia teoretyczne. [...] Wymownym przykładem takiej hipokryzji, kiedy to określone ideały scjentyistyczne stanowią typowy Młot na Czarownicę, są opinie wielu zagranicznych i rodzimych filozofów analitycznych o języku filozofii Heideggera, podobnie jak ich niszczące „analizy” języka Derridy czy Lacana. Niektórzy z nich z tego powodu popadali wręcz w chorobliwą obsesję. W Polsce tego typu przypadek stanowił Jan Woleński [...].

Ujmując rzecz schematycznie Rycerze Prawdy zidentyfikowani są jako (ujmuję to w punktach, powtarzając to, co znalazło się w zacytowanym fragmencie, dodając też inne kwalifikacje zastosowane przez Dybła):

(1) użytkownicy scjentyistycznych wykładni prawy, dogmatycznie uznanych jako jedyna miara sensowności wypowiedzi;

(2) autorzy niszczących krytyk filozofii Gadamera i innych (wszelkie „postmodernizmy”, „poststrukturalizmy”, „psychoanalizy”, „feminizmy” itd. (cudzysłowy w oryginale) nurtów filozofii humanistyki współczesnej, a wysławiają je „z reguły z podziwu godną pewnością siebie, głęboko przekonani o „obiektywizmie” własnych argumentów i racji” (s. 7);

(3) pogrobowcy szkoły lwowsko-warszawskiej zaskorupiali w swych dogmatach na tyle, że często nie potrafili znaleźć wspólnego języka z amerykańskimi filozofami analitycznymi;

(4) nosiciele postawy o wszelkich oznakach neurozy obsesyjnej, gdzie atak jest faktycznie natrętnie powracającą obroną i „przybiera z reguły postać argumentacyjnej tautologii” (s. 8);

(5) hipokryci teoriopoznawczy.

Aczkolwiek Dybel mianował mnie typowym reprezentantem konstruktu zbudowanego przez siebie, odpowiem tylko we własnym imieniu. Oto co mam do powiedzenia w kwestiach związanych z punktami (1)–(5).

Ad (1). Nim Dybel podejmie kolejną polemikę, o ile w ogóle to zrobi, namawiam go do przeczytania moich prac metafizycznych, w szczególności, prologu i epilogu w mojej książce *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996, w celu sprawdzenia, czy proponuję jakkolwiek uniwersalny miernik sensowności, a także, czy w ogóle uważam wypowiedzi niezgodne z moimi poglądami metafizycznymi za bezsensowne.

Ad (2). To prawda, że poświęciłem kilka artykułów postmodernizmowi, a w paru innych rozważałem pewne poglądy Heideggera. Czyniłem to krytycznie i nie widzę powodu, by zmienić swoje nastawienie. Zawsze starałem się dokładnie wyjaśnić powody rzeczzonej krytyki. Mógłbym zmienić swoje nastawienie, gdyby ktoś, chociażby Paweł Dybel, sformułował argumenty wskazujące, że pomyliłem się. W gruncie rzeczy, jestem ciekaw, co Dybel miałby do powiedzenia w sprawie moich analiz (czy nawet „analiz”) wypowiedzi Heideggera, Derridy, Lyotarda, Baumanna czy Jerzego Michała Markowskiego. Radbym np. wiedzieć, co myśli o rozborze zdania „Nicość nicuje”, stwierdzeniu, że ostatecznym znaczeniem nazw jest Prawda i Fałsz, identyfikacji języka sztucznego i aksjomatyki, poglądzie, że wszystko jest tekstem czy uznaniu, że w systemie językowym istnieją tylko różnice wytwarzane (różnione) przez różnię, przy czym wcale nie upieram się, że to, co ja robię w filozofii jest ważniejsze od tego, czym para się Dybel.

Ad (3). Słowo „pogrobowiec” (w zacytowanym kontekście) oznacza zwolennika nieaktualnej już idei. Można być zatem pogrobowcem idei szkoły lwowsko-warszawskiej, a nie jej samej. To, czy jakieś idee Twardowskiego i jego uczniów są nieaktualne, nie jest jednak przedmiotem dekretoowania, zwłaszcza przez kolegę Dybla i bez jakiegokolwiek uzasadnienia. Doceniam łaskawość, z jaką Dybel obwieszcza, że często nie mogę znaleźć wspólnego języka z analitycznymi filozofami amerykańskimi, ponieważ proklamacja ta nie dotyczy filozofów brytyjskich, francuskich, niemieckich czy mieszkających w Senegalii. Niemniej jednak, informuję Pawła Dybla, że także z filozofami z Ameryki, nie tylko analitykami, częściej znajduję wspólny język niż przeciwnie.

Ad (4). Wprawdzie nie jestem specjalistą od neurotycznych obsesji, ale tyle wiem, że lektura kilku prac autorstwa danej osoby nie wystarcza dla stwierdzenia o niej, że nie może uwolnić się od takich symptomów jak natrętne myśli, obrazy czy wykonywania ciągle tych samych czynności. Nie wykluczam, że Paweł Dybel dokonał (lub dokona) rewolucji w psychiatrii przez odkrycie, że symptomem neurotycznej obsesji jest atak jako faktycznie natrętne powracająca obrona, która „przybiera z reguły postać argumentacyjnej tautologii”. Dopóki jednak

efektywność tego rodzaju testu nie zostanie niezależnie potwierdzona, jestem skłonny sądzić, że kolega Dybel nie bardzo rozumie, o czym tak rozprawia, czyniąc to z niewątpliwie wielką pewnością, aczkolwiek niezbyt godną podziwu.

Ad (5). Hipokryzja, to tyle, co obłuda, dwulicowość, nieszczerze. Paweł Dybel twierdzi zatem, że posługuję się swoją metodologią obłudnie lub/i dwulicowo lub/i nieszczerze. Rozumiem to w ten sposób, że wiedząc, iż moja krytyka jest niesprawiedliwa, obłudnie (dwulicowo, nieszczerze) przedstawiam ją jako sprawiedliwą. Jest to zarzut nie tyle epistemologiczny, ile moralny. Dybel nie podaje jakiegokolwiek uzasadnienia w tej materii, a tylko powiada, że moja hipokryzja jest „swoista”, co znaczy tylko tyle, że jest jakaś.

Niezależnie od kwestii argumentów *ad personam*, polemika Pawła Dybla ze mną jest metateoryczna w następującym sensie. Dybel zajmuje się kolekcją argumentów i tez, powiedzmy sformułowanych przez Jana Woleńskiego, przeciwko Heideggerowi czy postmodernizmowi. Ma o nich sporo do powiedzenia, np. że są obsesyjne, przejawiają hipokryzję ich autora, tautologiczne, głoszone z godną podziwu pewnością, „obiektywne”, jaskrawo niesprawiedliwe, dogmatyczne czy też stanowią Młot na Czarownice. Z drugiej jednak strony, Dybel, jak już zaznaczyłem, nie dokumentuje tych kwalifikacji jakimkolwiek konkretnym przykładem. Jest to typowy zabieg perswazyjny polegający na tym, że czytelnik otrzymuje spory zapas negatywów na temat poglądów Jana Woleńskiego, ale bez podania, jaka jest treść tego, co jest krytykowane. Perswazje tego rodzaju są notoryczne w polemikach filozoficznych i polegają na dyskredytowaniu stwierdzeń przedmiotowych przez ich negatywne kwalifikacje metateoretyczne. Podobny charakter ma np. stwierdzenie, że krytyka zastosowań fizyki w teologii jest efektem przestarzałej metodologii pozytywistycznej, czy opinia, że teoria Inteligentnego Projektu jest odrzucana z powodu skrajnego panmaterializmu tych, którzy takowej refutacji dokonują.

vulla alispis sustie min ut at dip eum quat, conolor secte facillum veliquat
quipsus cidunt prat. Im dolore dunt utpatem adit et wisi. Ommy nos et n
adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci exerili quatismod essit a
drem autpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem doloreet nostie dol
iscillaore tat. Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolessectem eumsan enim dit
feugiamet velent illa aut iure ent lor sum velesto od tat. Et, consectet, volute
eugait nullutem doloreetummy nulla feu feu facincidunt vullut wis adio dit
volore dion ullamet wisi tet, sent ut lore molore faccum nullaorem vel eugia
nim irustie te eugiam, vel dolorem delenim eugue delit ad er si exeros nons
ero od exer sed modolor augiat. Dui tet lortion vulputpat. Metuer iuscidunt
dignit la faccum venim doloreetue min utpat. Idunt incidunt aut non-
augue facilit adiamet lorper illaorer sendiam, velit wisissequis dit am-
am zzrit ad dolobore ver sum quis nissed eui bla facipisi bla feugiam.
alit in ut luptatis nostrud mincidunt am dolore duis eros aliqua-
vullute dion dunt alisci tat. Uptat nonsequis aliquam, qui-
ea facil diamcor se tat. Ut ing et vulpute dolesse conulput
tuerilit in ut velisim ipsuscula facidunt vulla faccum vullup-
dreet euguero ero commy nisi. Cumsandignim vulputpat.
faccumsan volum nibh et laortie faccum volore dit aci bla
minisi tio do odolore venis aciduis sequipsustis eugait ut
ad dolore faciduils euguer si. Idunt wisl ex ex eum veli-
eugiatie ent la feuis num velessed min ex erci tie conum-
Eugisisi. Guer irit at alit wis non eum ad tem irillandre
dolessectet dolobor amcore eugiam ipsusci liquatum ing
vel ulputpatin velisis eugait ip exer sit nim vent prat nis-
my nit, commy nonum quipis ad dipsustrud ex elis ius-
scilis esed moloborem nulput vel et pratet lore vel del
zzrit ad magna adionsecte dunt il ut adiamcoreet wis
zzrilit et, core dunt illaort ismolor senibh er si. Ostie vulla facing exerillam,
susci tem iurer sisit, sed eugiam, sumsan ute do consenim zzrit praesd ma-
amconullut velis nummodo lortie mincipsusto eu faccummodit velisim accu-
velisi et prat. Elquis duisim vel dolut nonsequ ismodip suscipit adio conse-
exeros dolorti onsequils erciliquatin vel ut praessil dolore faci exercil irit vo-
consent pratetue molutpatisim ing euismod dolore
pisl ex eugait volut accumsandit alissendreet lore diam
it, si. Or sumsandipis aut wiscilit velit pratuerostie feu-
digna feui bla commolenit, quat, velese magna conul-
zzriusto consecte min vel eummy nim inim ea adit ate
eu faccum zzrit accum iurem ilis nisis do erostrud euis-
Per sumsandit augueriue dolendio odolore velit prat
putpat, quismodolum dolorem am zzrit wisi bla au-
quismod olendrem vercipit pratio commodo lorerci-
nibh et lortis at autat essequam exeril dip exer si bla
luptat. Ignim dion esenim ex eum eniamco numsand
venisi. Nos euguerostie vel iureet nulputpat, quamet
quip suscipsum at, commodolute tatuerit iliquis nosto

con volor secte facillam veliquatem illa atum irit diamet wi-
-em adit et wisi. Ommy nos et nim ipsumsan vulput nim
-dolor aci exerili quatismod essit augue te feugiam et, sis
-in ullandrem doloreet nostie doloreet nos nisl ese min-
-vel dolescetem eumsan enim dit ullaorer accum do-
-lesto do tat. Et, consectet, volute doloreet, quisit
-u facincidunt vullut wis adio dit accum exer
-lore faccum nullaorem vel eugiam, quis-
-n eugie delit ad er si exeros nonsecte
-ion vulputpat. Metuer iuscidunt
-pat. Idunt incidunt aut non-
-m, velit wisissequis dit am-
-bla facipisi bla feugiam.
-lore duis eros aliqua-
-equis aliquam, qui-
-dolesse conulput
-a faccum vullup-
-nim vulputpat.
-lore dit aci bla
-ustis eugait ut
-x ex eum veli-
-muri tie consum-
-em irillandre
-liquatum ing
-vent prat nis-
-d ex elis ius-
-lore vel del
-mcoreet wis

c o
 psu
 no
 e
 c
 v
 t
 s
 n
 e
 c i
 lore
 v e n
 aliscil
 more
 dolorer
 utat. Ibh eui
 sectet, suscil et, v
 conulputem vercidu
 vulputat dolore verost
 tis autpat vullaore facidunt
 pit dipis nullaortis nos auguer
 praesse tionsequi blandio conseni
 tat. Tie molore euguer augait ullalet,
 Giate dolent amet dipis augiat. Ver susc
 alis adion euis num quat, quis nonse do odor
 aci tie commy nim nostrud magnim autpate ma
 ni te magna commy nibh elis dolobor tincip elio
 nim dolobore dais nulpat odio et la alit vendig
 e, nulla met illadip exerdex er ilit lore do co
 a augue nega feugia cen quismod dui tio dolo
 h, euequam nullaore quismodolore tio odolore
 nis nulla feugait lut volobor sendio euiscipis era
 ugiat. Ut el utet, venis aci tionse facil el etum in u
 aute dolesto od modolessit luptatio eu feu

Cześć!!!

Dyskusje

panelowe

1. Czy naturalizacja jest nadzieją epistemologii

PROF. STANISŁAW JUDYCKI, PROF. ANDRZEJ KŁAWITER,
DR MARCIN MIŁKOWSKI, DR ROBERT POCZOBUT, PROF. JAN WOLEŃSKI,
PROF. RENATA ZIEMIŃSKA (MODERATORKA) I PROF. URSZULA ŻEGLEŃ

BRAK ZDJĘCIA

1.1. Renata Ziemińska: Naturalizacja epistemologii. Wprowadzenie do dyskusji

Epistemologia to dyscyplina filozoficzna zajmująca się wartością ludzkich przekonań, pojęciem prawdy i wiedzy, zagadnieniem sceptycyzmu (czy cokolwiek wiemy, czy nasze przekonania są uzasadnione?). Naturalizacja to tendencja do uprawiania epistemologii w ścisłej współpracy z naukami empirycznymi, które są wysoko cenione ze względu na gwałtowny rozwój i sukcesy w wyjaśnianiu zjawisk. Zwolennicy naturalizacji zwykle twierdzą, że jest ona sposobem na wyjście z impasu nierozwiązywalnych odwiecznych problemów i jałowych dyskusji, że dane nauk empirycznych mają znaczenie dla rozwiązania problemów epistemologicznych.

Willard V. O. Quine w artykule *Epistemologia znaturalizowana* (1969) zaproponował, aby epistemologia została po prostu gałęzią psychologii poznawczej. Ten program naturalizacji epistemologii spotkał się z jednej strony z krytyką, a z drugiej został zradykalizowany. Jaegwon Kim (*What Is 'Naturalized Epistemology'?* 1988) uznał, że Quine popełnia błąd naturalistyczny, który prowadzi do usunięcia z epistemologii tradycyjnych problemów normatywnych. Patricia Churchland, przeciwnie, wzmacnia program Quine'a i proponuje epistemologię zastąpić neuronauką. W pracy *Epistemology in the Age of Neuroscience* (1987) stwierdza, że badania empiryczne w ostatnich latach przyniosły nowe dane na temat systemu nerwowego (np. odkryto, że pojęcia funkcjonują na zasadzie prototypów, a obrazy odgrywają ważną rolę w przetwarzaniu informacji), zaś rozwój techniki komputerowej daje nowe możliwości jego modelowania na wzór inteligentnych maszyn.

Susan Haack (*Evidence and Inquiry* 1993) wymienia trzy sposoby rozumienia epistemologii naturalistycznej: (1) tezę, że rezultaty nauk o poznaniu mogą mieć *znaczenie* dla rozwiązania tradycyjnych problemów epistemologicznych; (2) tezę, że tradycyjne problemy epistemologiczne mogą być *rozwiązane* przez nauki przyrodnicze; (3) tezę, że tradycyjne problemy epistemologiczne powinny być *zastąpione* przez problemy nauk przyrodniczych. W porównaniu do tradycyjnej epistemologii stanowisko (1) i (2) jest reformatorskie, a (3) rewolucyjne (prowadzi do zniesienia jej problematyki). Pod względem relacji

do nauk empirycznych stanowisko (1) ma charakter autonomiczny, zaś (2) i (3) są scjentyistyczne, ponieważ umieszczają problemy epistemologiczne w ramach nauk empirycznych.

Stanowisko (1) można nazwać naturalizmem umiarkowanym i jest ono łatwe do przyjęcia: dane empiryczne mogą wpływać na rozważania epistemologiczne bezpośrednio (eliminują niektóre kwestie, np. problem wiedzy wrodzonej) lub pośrednio (dostarczają danych częściowych i inspirują). Stanowisko (3) jest nie do przyjęcia dla tych, którzy dostrzegają wagę i specyfikę problemów filozoficznych. Pozostaje zatem sporna kwestia naturalizmu w sensie (2), który trzeba nazwać także radykalnym. Tutaj pojawia się perspektywa wyeliminowania metod filozoficznych na rzecz metod empirycznych i „zrośnięcia” epistemologii z naukami empirycznymi. Ta perspektywa prowokuje do obrony autonomii. Ale czy słusznie?

Nie wydaje się słuszne, aby w obawie przed utratą autonomii, zamykać granice epistemologii przed wpływami nauk empirycznych. Wiadomo, że w związku ze specjalizacją wiedzy ludzkiej, niektóre stare problemy filozoficzne zostały przejęte przez nowe nauki empirycznie, np. kwestia opisu funkcjonowania receptorów zmysłowych została zaliczona do kompetencji psychologii. Można pomyśleć tak: gdyby nawet wszystkie problemy epistemologiczne zostały kiedyś przejęte przez psychologów lub kognitywistów, nie musi to stanowić zagrożenia dla samych tych problemów. Ważniejsze są problemy niż szyldy, pod którymi są podejmowane. Potrzebne jest otwarcie na wszystkie dane, dla dobra samych problemów epistemologicznych.

Z drugiej strony całkowita eliminacja problemów epistemologicznych nie jest prawdopodobna. Analiza pojęć i norm epistemicznych jest w epistemologii niezbędna i nie da się jej zastąpić dostarczaniem empirycznych faktów. Ona również decyduje o odrębności epistemologii od kognitywistyki. Kognitywistyka, która miałaby obejmować wszystkie problemy epistemologiczne, sama musiałaby się zmienić i zostać nauką częściowo normatywną, zajmującą się problemami wartości poznawczych. Byłaby to zatem tylko zmiana nazwy a nie zmiana problematyki. Wydaje się zatem, że trudno byłoby obronić radykalny naturalizm w wersji (2). Zostaje zatem naturalizm umiarkowany w sensie (1). Epistemologia ma własną problematykę i własne metody, a jedynie korzysta z wyników nauk empirycznych.

Takie właśnie rozumienie naturalizmu wyłania się po lekturze prac z zakresu epistemologii znaturalizowanej. Naturalizm w epistemologii to stanowisko, że pomiędzy epistemologią i naukami empirycznymi jest ciągłość (J. Maffie, *Recent Work on Naturalized Epistemology* 1990). Nawet jeśli odrzucimy skrajne projekty wyeliminowania epistemologii lub jej problematyki na rzecz nauk empirycznych, pozostaje kwestia, czy dotychczasowa współpraca z naukami empirycznymi przyniosła jakieś efekty i czy są one pozytywne czy negatywne oraz jak można wyobrażać sobie przyszłość epistemologii znaturalizowanej. Oto odpowiedzi panelistów:

1.2. Jan Woleński: Naturalizm nie przyniesie rozwiązania problemów filozoficznych

Tytuł panelu wymaga pewnego ostudzonego komentarza. Uważam, że w filozofii nie ma nadziei. Może powiedzenie za Dantem *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* (Porzućcie wszelką nadzieję, wy, którzy tu wchodzicie) jest zbyt surowe. Filozofia nie jest piekłem, ale jeśli nadzieja ma dotyczyć możliwości rozwiązań problemów rozważanych przez filozofów od powstania dziedziny, w której pracują, to trudno być zbyt optymistą. Naturalizm nie zmieni tej sytuacji w istotny sposób. Niemniej jednak, jest to poważny program, obecny w każdej dziedzinie dociekań filozoficznych, w ontologii, epistemologii i aksjologii, a także niemal w każdej ich subdyscyplinie. Powiedziałbym, że opozycja naturalizm/antynaturalizm ogrywa dzisiaj podobną rolę jak niegdyś spory pomiędzy materializmem i spirytualizmem czy empiryzmem i racjonalizmem, co nie znaczy, że są one obecnie wygasłe.

Powyższe uwagi sugerują, by naturalizm traktować jako dość ogólną propozycję filozoficzną. Jeśli chodzi o ontologię i epistemologię, to dwie zasadnicze tezy naturalizmu są takie: (a) istnieje tylko to, co jest jakoś zlokalizowane w czasie i przestrzeni; (b) poznanie polega na wykorzystaniu przyrodzonych ludzkich zdolności poznawczych. Obie te tezy, wyraźne już u Hume'a, jeśli nie wcześniej, sprzeciwiają się nie tyle antynaturalizmowi, ile supranaturalizmowi, a więc pogładowi, że istnieje jakaś rzeczywistość nadnaturalna (Bóg, idee w sensie platońskim), która wymaga poznania środkami specjalnymi, np. intuicją aprioryczną. G. E. Moore jest znany z koncepcji błędu naturalistycznego, tj. sprzeciwiania się definiowaniu wartości czy raczej orzeczników aksjologicznych przy pomocy nieaksjologicznych. Mało kto jednak zwraca uwagę na to, że Moore w swoich *Zasadach etyki* (1903 r.) wyróżnił także błąd supranaturalistyczny (metafizyczny) polegający na redukcji wartości do jakiejś rzeczywistości nadnaturalnej właśnie. Rodzajem błędu supranaturalistycznego jest wywodzenie norm moralnych czyli zdań powinnościowych z samego faktu istnienia Boga, tj. czegoś wyrażanego zdaniem czysto opisowym.

Niemniej jednak, aksjologia dostarcza kłopotów naturalistom, podobnie jak matematyka. Sądzę, że większe są z tą drugą. Jakoż naturalista może pojmować tak szeroko świat naturalny, że wartości znajdują w nim swe miejsce, np. jako rezultaty powszechnie pojawiających się uczuć. Taki naturalizm jest wprawdzie niezgodny z jego wersją redukcjonistyczną, np. fizykalistyczną, ale nie z mniej radykalną. Natomiast słabsza wersja naturalizmu, tutaj sugerowana, ma trudności z filozoficznym ugruntowaniem matematyki. Naturalista może czerpać pocieszenie z faktu, że każda ze znanych filozofii matematyki ma słabe punkty. Tak więc, naturalizm jest w dobrym towarzystwie, skoro nie omijają go kłopoty polegające na obecności wątpliwości wobec jego celów i rozwiązań. Trzeba też zwrócić uwagę na to, że naturalizm może być traktowany deskryptywnie lub jako program. W tym drugim rozumieniu jest projektem zalecającym naturalizację tego, co się da, niezależnie od rokowań w sprawie naturalizowania wszystkiego. Przy takim ujęciu naturalizmu, każdy jego sukces, nawet polegający na możliwości

wyrażenia takiego lub innego problemu filozoficznego w języku naturalistycznym, jest ważny dla naturalisty.

Wydawać się może, że argumentem przeciwko naturalizmowi jest teza Hume'a, że zdania powinnościowe nie są logicznie wywodliwe ze zdań niepowinnościowych. Gdyby tak było, naturalistyczne stanowisko samego Hume'a, byłoby grubą niekonsekwencją. Można jednak wykazać, że teza Hume'a ma znacznie szerszy zasięg niż w jego sformułowaniu. Zdecydowana większość modalności ma tę własność, że jeśli *LA* jest zdaniem, w którym litera *L* wyraża modalność, w szczególności deontyczną (obowiązek), epistemiczną (wiedza, sądzenie, wątplenie, przypuszczenie itp), aksjologiczną (dobro) czy erotetyczną (zapytywanie), to *A* nie implikuje *LA* i na odwrót. Związki logiczne zachodzą pomiędzy *LA* i *A*, o ile *L* jest interpretowane jako konieczność (modalność aletyczna); zdanie *A* implikuje 'możliwe, że *A*', co też jest wyjątkowe w rodzinie pojęć modalnych. Byłoby rzeczą dziwną, gdyby uogólniona teza Hume'a, tj. twierdzenie o niewydolności niemal wszystkich zdań modalnych typu *LA* z ich argumentów oraz teza odwrotna, było niezgodne z naturalizmem, skoro większość tzw. nastawień propozycyjalnych ma najzupełniej naturalny charakter.

Uogólniona teza Hume'a prowadzi nas do szeroko dyskutowanego problemu normatywności epistemologii. Trzeba przy tym pamiętać, że tradycyjna epistemologia wyrosła z neokantyzmu i domagała się, by teoria poznania ustaliła ważność wiedzy. Bodaj najradykałniejszym rzecznikiem tej koncepcji był Heinrich Rickert, który rozumiał prawdziwość (ważność) wiedzy jako jej zgodność z transcendentálnymi normami poznawczymi, odkrywanymi przez epistemologięwłaśnie. Krytyka takiej koncepcji epistemologii (jako swoistej filozofii pierwszej) doprowadziła do propozycji redukcji teorii poznania do psychologii (Quine) i wyeliminowania wszelakiej jej normatywności, chyba, że redukowanej do kryteriów behawioralnych. Amerykańska koncepcja obowiązku jako przewidywania sankcji była tutaj nader pomocna. Wydaje się jednak, że nie ma powodu do rezygnacji z normatywności epistemologii, aczkolwiek trzeba odejść od tradycyjnego ujęcia tej kwestii. W teorii prawa wyróżnia się (u nas podkreślał to Jerzy Wróblewski) trzy rozumienia normatywności nauki. Po pierwsze, nauka normatywna to taka, która stanowi normy, po drugie, taka, która poznaje przy pomocy norm i po trzecie, taka, która bada normy. Neokantyzm proponował rozumienie epistemologii jako nauki normatywnej w pierwszym sensie. Ten projekt można uznać za dzisiaj nieaktualny, aczkolwiek powroty w filozofii są nader częste. Drugie i trzecie rozumienie normatywności epistemologii nie są wzajemnie wykluczające się. Jeśli powiemy, że poznanie rzeczywistości kulturowej jest niemożliwe bez uwzględnienia norm obowiązujących w danej kulturze, to nie tylko sugerujemy, że trzeba badać normy, ale również, iż bez tego nie jest możliwe poznanie świata ludzkiego. Każdy kibic wie, że rozumienie widowiska sportowego zakłada znajomość reguł danej gry, przy czym rozumienie nie jest tutaj żadnym tajemniczym wczuciem się w Ducha Absolutnego. Uogólniona

teza Hume'a nasuwa, iż nastawienia poznawcze są związane z regułami, które dotyczą np. uznania czegoś za sukces poznawczy. Nie ma tutaj nic, co wykracza poza naturalizm nieredukcyjny. Jeśli sprawa jest postawiona w ten sposób, epistemologia ma swój aspekt normatywny. Konkludując, chciałbym postawić hipotezę, że niemal każdy tradycyjny problem epistemologiczny zachowuje swój walor w tak rozumianym projekcie epistemologii naturalistycznej, w którym normy poznawcze istnieją równie naturalnie, jak sprzęty kuchenne i zasady parzenia dobrej kawy.

1.3. Marcin Miłkowski: Naturalizacja epistemologii a normy. Z najnowszych badań

W najnowszej epistemologii znaturalizowanej rozważania metateoretyczne nie są najważniejsze, więc nie ma mowy, aby naszkicowany niżej obraz był w pełni reprezentatywny. Ponieważ jednak nasza dyskusja panelowa dotyczy kwestii metateoretycznych, skupię się właśnie na takim wycinku (dokładniejszą dyskusję zawiera przygotowywana antologia Miłkowski i Kamiński [w druku]).

Przeciwko epistemologii znaturalizowanej wysuwa się klasyczny zarzut (Kim 1988, Putnam 1998): epistemologia jest normatywna, bo zawiera pojęcie uzasadniania; tymczasem epistemologia znaturalizowana nie może być normatywna. *Ergo* nie jest nawet epistemologią.

Istnieją dwie strategie radzenia sobie z tym zarzutem: (1) podciągnięcie problemu normatywności epistemicznej pod ogólny problem normatywności w naturalizmie; (2) rozważanie normatywności epistemicznej *sui generis*. Następnie pokazuje się, jak taka normatywność jest zgodna z naturalizmem lub że w ogóle nie przysługuje epistemologii.

W pierwszym wypadku można na przykład argumentować za realizmem normatywnym (np. Devitt 2002, Bickhard w druku), ale także za konstruktywizmem — np. wersji kantowskiej (Kitcher 1995), chociażby budując normy za pomocą spopularyzowanej przez Rawlsa procedury refleksyjnej równowagi. Nierealistyczne czy też niekognitywne odmiany normatywności mogą też przyjmować postać epistemologii cnót, które stają się coraz bardziej popularne (Greco 1993, Axtell 1997).

Druga strategia jest ciekawsza z punktu widzenia samej epistemologii, gdyż odwołuje się do cech swoistych teorii poznania. Zacznę od najbardziej skrajnego poglądu, aby potem przejść do umiarkowanych. Najradykałniejsze stanowisko w sprawie normatywności zajmuje obecnie Jonathan Knowles (2003, por. Knowles w druku). Knowles twierdzi, że norm w epistemologii nie ma i ich nie potrzeba. Są one zbędnym ozdobnikiem. Ponieważ normy są tylko instrumentalne (a nie kategoryczne) i uzyskane na drodze refleksyjnej równowagi, są zbędne do opisu praktyki poznawczej, gdyż i tak tkwią już *implicite* w tym opisie. W przeciwnym razie nie dałoby się z tego opisu ich uzyskać. A więc są to pseudo-normy wywiedzione z faktów. Co więcej, podmioty poznające nie potrzebują norm *explicite*, aby racjonalnie generować przekonania (warunek analizy praktyk w celu uzyskania norm). Racjonalne generowanie przekonania

opiera się raczej na kompetencji czy też wiedzy—jak, a nie na deklaratywnej wiedzy na temat praktyk poznawczych. Bardziej racjonalne jest więc ćwiczenie praktyki poznawczej niż opisywanie jej w kategoriach normatywnych.

Knowles jest dalece bardziej radykalny niż Quine, który jednak przyjmował istnienie pewnych norm epistemicznych. Quine (1997) twierdził, że są one instrumentalne, tj. nie obowiązują powszechnie wszystkich w sposób kategoryczny. Zadaniem inżynierów jest analiza, jakie środki techniczne najlepiej zastosować do osiągnięcia określonych celów. A więc inżynieria wiedzy to właściwa metoda odkrywania norm epistemicznych. Normy takie mogą być niepotrzebne podmiotom poznawczym, ale mogą być potrzebne np. do konstruowania sztucznych podmiotów poznawczych. Co więcej, normy mogą wchodzić w skład metodologii badań. Widać tu dosyć charakterystyczne zbliżenie epistemologii do filozofii nauki czy wręcz próbę zastąpienia teorii poznania po prostu filozofią nauki z jednej strony, a psychologią poznawczą i inżynierią z drugiej.

Jednak ani strategia Knowlesa, ani Quine’a nie cieszą się największą popularnością. Najpowszechniejsze są znacznie łagodniejsze podejścia. Przyjmują one najczęściej postać jakiejś odmiany reliabilizmu. W reliabilizmie opis rzetelnych czy też stosunkowo niezawodnych praktyk poznawczych daje odpowiedź na pytanie, jakimi normami ludzie się kierują. Opis taki może być uzyskany zarówno dialektycznie z intuicji (metoda refleksyjnej równowagi), jak i z badań empirycznych (psychologia poznawcza, naukoznawstwo, aż po najbardziej radykalną tzw. filozofię eksperymentalną). Otwarte pozostaje jednak pytanie, czemu owe normy mają służyć.

Jednym z najbardziej prominentnych przykładów reliabilizmu tego rodzaju jest reliabilizm strategiczny Michaela Bishopa (Bishop i Trout 2005). Tu otwarcie powiada się, że należy analizować strategie poznawcze w nauce, a więc filozofia nauki odgrywa rolę kluczową. Pojęciem normatywnym jest u Bishopa sprawność epistemiczna, która polega na alokacji zasobów poznawczych zgodnie z rzetelnymi strategiami rozumowania. Tak więc zbadane przez Bishopa i Trouta statystyczne zasady predykcji — a raczej heurystyki — oparte na danych empirycznych mają poprawiać zdolności poznawcze ludzi, gdyż stosowanie tych heurystyk ma prowadzić do wiarygodnych czy też rzetelnych rezultatów poznawczych. A więc normy mają całkiem tradycyjnie służyć do melioracji zdolności poznawczych.

Jak widać w tym skrótowym przeglądzie, epistemologia znaturalizowana albo ruguje tradycyjne problemy (jak chciałby Knowles), albo rozwiązuje je z dużą pomocą innych dyscyplin (jak chciałby Quine czy Bishop). Pojawia się więc pytanie, czy epistemologia nie traci autonomii. Rzecznik epistemologii znaturalizowanej odrzekłby, że oczywiście nie ma mowy o autonomii, lecz ta autonomia była jedynie wieżą z kości słoniowej — tymczasem teoretyk poznania powinien być otwarty na fakty. Przecież nawet Kant swoje dedukcje rozpoczynał od faktów, choćby nazywał je „faktami rozumu”.

Bibliografia

- Axtell, Guy (1997). *Recent Work on Virtue Epistemology*, „American Philosophical Quarterly”, 34, nr 1, 1997, s. 1–26.
- Bickhard, Mark (w druku). „Is Normativity Natural?”, w: Miłkowski, Kaminski (w druku).
- Bishop, Michael i Trout, J. D. (2005). *Epistemology and the Psychology of Human Judgement*. Oxford: Oxford University Press.
- Devitt, Michael (2002), *Moral Realism: A Naturalistic Perspective*, „Croatian Journal of Philosophy”, 4/2002, s. 1–15.
- Greco, John (1993). *Virtues and Vices of Virtue Epistemology*, „Canadian Journal of Philosophy”, 23, s. 413–432.
- Kim, Jaegwon (1988). *What is ‘Naturalised Epistemology’?*, „Philosophical Perspectives”, 2, s. 381–405.
- Kitcher, Patricia (1995). *Revisiting Kant’s Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism*, „Nous”, 1995, tom 25, nr 3, s. 285–315.
- Knowles, Jonathan (2003). *Norms, Naturalism and Epistemology: The Case for Science without Norms*. Palgrave Macmillan.
- Knowles, J. (w druku). „Why we don’t need naturalistic epistemic norms”, w : Miłkowski, Kaminski (w druku).
- Miłkowski, Marcin i Konrad Talmont–Kaminski, red. (w druku), *Beyond Description: Naturalism and Normativity*, College Publications, London.
- Putnam, Hilary (1998). „Dlaczego rozumu nie można znaturalizować”, w: Putnam, Hilary, *Wiele twarzy realizmu*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa, s. 263–293.
- Quine, Willard Van Orman (1997). *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.

1.4. Robert Poczobut: Naturalizm integracyjny¹¹⁰

Obecnie — dzięki badaniom naukowym — o mechanizmach poznania zmysłowego i funkcjonowaniu mózgu wiemy bardzo dużo; o genezie i funkcjonowaniu świadomości nie tyle, ile byśmy chcieli, ale całkiem sporo i wiedzy tej nieustannie przybywa. Jeżeli chcielibyśmy dziś budować teorię poznania z pominięciem tych osiągnięć, stawialibyśmy się w sytuacji śmiałka, który chce pokonać ocean przy pomocy latawca, podczas gdy do tego celu od dawna już służą odrzutowce.

Michał Heller

1. Odpowiedź na pytanie: Czy naturalizacja jest nadzieją epistemologii? — zależy od: (a) ustalenia treści i zakresu terminu „nauka”; (b) sposobu rozumienia

¹¹⁰ Robert Poczobut z powodu choroby nie był obecny na tej debacie, ale nadesłał swoją prezentację.

„naturalizmu” i „naturalizacji”; (c) zakładanej koncepcji epistemologii; (d) szczegółowego określenia natury procesów poznawczych (PP) oraz (e) postulowanej relacji między nauką a filozofią. Różne rozstrzygnięcia powyższych kwestii generują różne odpowiedzi na postawione pytanie, co nieuchronnie prowadzi do rozmnożenia stanowisk i ich wariantów.

Po przeformułowaniu pytanie wyjściowe rozpada się na dwa pytania szczegółowe: Czy nauki przyrodnicze przyczyniają się do wyjaśnienia natury PP? Czy ich wyniki mają wpływ na ocenę wartości poznawczej rezultatów uzyskiwanych za pomocą PP? Jeśli wykażemy, że odpowiedź na powyższe pytania jest pozytywna, wówczas racjonalna będzie akceptacja twierdzenia głoszącego, iż PP stanowią właściwy przedmiot badań naukowych, zaś *naturalizacja jest nadzieją epistemologii*. W dalszym ciągu zostaną zarysowane założenia programu, który — w przekonaniu autora tego tekstu — w sposób optymalny łączy naukowe i filozoficzne podejście do problematyki poznania. Zgodnie z jego główną tezą, tylko dzięki integracji wyników analiz filozoficznych i badań naukowych (stąd określenie „naturalizm integracyjny”) możliwe jest odkrycie rzeczywistej natury PP oraz ocena wartości uzyskiwanych dzięki nim rezultatów poznawczych.

2. Procesy poznawcze (percepcja, świadomość, pamięć, wnioskowanie *etc.*) są wytworem procesów ewolucyjnych i jako takie stanowią integralny składnik szeroko rozumianej Natury. Powstały one na zaawansowanym etapie ewolucji Wszechświata, dzięki określonej organizacji procesów fizycznych, chemicznych, neurobiologicznych i obliczeniowych (wobec których są strukturalnie i funkcjonalnie niesamodzielne). Realizacja nawet relatywnie prostego procesu percepcyjnego (wzrokowego, słuchowego, dotykowego) jest niemożliwa bez udziału złożonych mechanizmów neuroobliczeniowych (obejmujących wyspecjalizowane podsystemy układu nerwowego oraz ośrodki korowe), odpowiedzialnych za odbiór, transmisję i przetwarzanie sygnałów niosących określony rodzaj informacji. Zniszczenie lub uszkodzenie tychże mechanizmów prowadzi do zniszczenia (uszkodzenia) realizowanych przez nie PP. Z kolei wartość osiągniętych rezultatów poznawczych pozostaje zależna od sprawności mechanizmów wykorzystywanych do ich uzyskania.

Każdy proces poznawczy jest realizowany przez wyspecjalizowaną strukturę lub układ mechanizmów (nie istnieją „niezakotwiczone”, nieucieleśnione procesy poznawcze). PP odznaczają się wielopoziomową, hierarchiczną organizacją. Występują w przyrodzie w różnych formach oraz mogą być realizowane przez systemy odznaczające się różnym stopniem złożoności. W wypadku ludzi struktury odpowiedzialne za realizację PP mają charakter neurobiologiczny. Ludzkie sposoby poznawania świata są realizacją jednej z wielu ewolucyjnych możliwości. Inne możliwości zostały zrealizowane w postaci zwierzęcych systemów poznawczych. Jeszcze inne systemy są wytwarzane przez inżynierów zajmujących się konstrukcją urządzeń zdolnych do realizacji PP (domena robotyki kognitywnej).

3. Informacje pojawiające się w naszej świadomości (możliwe do zakodowania w strukturach językowych) są wynikiem złożonego procesu przetwarzania zachodzącego niemal całkowicie poza obszarem świadomości. Każdy rezultat poznawczy jest wytworem określonego mechanizmu poznawczego (ich zsynchronizowanego układu). Rzetelna ocena wartości rezultatów poznawczych uzyskiwanych przez takie mechanizmy wymaga znajomości teorii wyjaśniającej ich działanie. W konsekwencji epistemologia, rozumiana jako (meta)dyscyplina zajmująca się oceną wartości rezultatów poznawczych, nie jest w pełni niezależna od teorii empirycznych badających mechanizmy percepcji, pamięci, świadomości czy wnioskowania. Kategorie, za pomocą których eksplikuje się pojęcie poznania, takie jak kategoria informacji, mogą zostać zrozumiane tylko dzięki naukom matematyczno–przyrodniczym.

Za liczne dysfunkcje i błędy poznawcze często odpowiadają uszkodzenia struktur (mechanizmów) odpowiedzialnych za realizację PP. Taki charakter mają wielorakie zaburzenia: percepcji („widzimy” to, czego nie ma), pamięci („pamiętamy” to, co nigdy nie zaszło), świadomości (tracimy świadomość tego, że widzimy, jak w wypadku ślepowzroczności) czy wnioskowania (tracimy zdolność logicznego myślenia). Fenomenolog, analityk i hermeneuta są w takich wypadkach eksplanacyjnie bezradni. Nie ulega wątpliwości, że wszechstronne zrozumienie mechanizmów powstawania błędnych reprezentacji (wzrokowych, słuchowych, pojęciowych, językowych) wymaga współpracy z przedstawicielami nauk empirycznych.

4. PP pełnią funkcję adaptacyjną — dzięki nim tworzymy modele (obrazy, przedstawienia, reprezentacje) rzeczywistości, które są warunkiem możliwości działania w świecie. Nie tylko nasz mózg, ale cały aparat poznawczy powstawał w długotrwałym procesie ewolucyjnym, w ciągłej interakcji ze środowiskiem. Gdyby nasze umysłowe i teoretyczne modele świata nie odwzorowywały go z odpowiednim przybliżeniem, nie przetrwalibyśmy jako jednostki ani jako gatunek. Trzy aspekty PP — genetyczny, strukturalny i funkcjonalny — oraz aspekt związany z wartością ich rezultatów, mimo że pozostają różne, są istotnie współzależne. Chociaż poszczególne aspekty PP bada się z wykorzystaniem różnorodnych metod (na gruncie różnych dyscyplin), nie należy im przyznawać w pełnej autonomii.

Świadomość, intencjonalność, treści umysłowo–poznawcze, normatywność i racjonalność są naturalnymi charakterystykami rozwiniętych systemów poznawczych, pojawiającymi się na określonym poziomie ich organizacji. Natomiast wartości oraz normy poznawcze są niearbitralnymi wytworami ludzkich umysłów, które pełnią funkcję regulatywną służąc eliminacji błędów poznawczych. Ich wytworzenie zakłada dysponowanie zdolnością do metapoznania własnych procesów poznawczych oraz krytycznego odniesienia do uzyskiwanych za ich pomocą wyników.

5. Zrozumienie rzeczywistej natury PP jest niemożliwe poza kontekstem nauki. Na gruncie naturalizmu integracyjnego sukcesy naturalizacji są identyczne

z sukcesami nauk matematyczno–przyrodniczych zajmujących się ich badaniem. Polegają one na formułowaniu szczegółowych modeli (teorii) wyjaśniających genezę, strukturę, mechanizmy działania i funkcje PP. Natomiast ewentualne defekty naturalizacji wiążą się ze skrajnymi programami filozoficznymi, postulującymi eliminację procesów wyższego rzędu lub identyfikację z mechanizmami ich realizacji. Najczęściej polegają one na uwzględnianiu jednego poziomu organizacji PP (lub jednej kategorii eksplanacyjnej) oraz redukowaniu pozostałych poziomów i kategorii (pankomputacjonizm, kauzalizm, konstrukcjonizm społeczny, itp.).

Celem naturalizacji (na poziomie metodologicznym) jest: (a) interdyscyplinarna synteza (unifikacja) wyników badań filozoficznych i empirycznych dotyczących procesów umysłowo–poznawczych; (b) próba ich ujęcia w sposób całościowy i wieloaspektowy; (c) przezwyciężenie izolacjonizmu kierunków, szkół i metod badawczych; (d) konfrontacja wyników tradycyjnych analiz epistemologicznych (głównie analitycznych i fenomenologicznych) z wynikami badań empirycznych. Natomiast na poziomie ontologicznym celem naturalizacji jest: (a) zrozumienie rzeczywistej, wielopoziomowej natury procesów umysłowo–poznawczych (od poziomu neurobiologicznej mikrostruktury mózgu, przez mechanizmy obliczeniowe po społeczne i kulturowe czynniki determinacji procesów poznawczych); (b) uzyskanie odpowiedzi na pytanie: Jak powstają systemy poznawcze, jak działają i jakim podlegają ograniczeniom? (c) konstrukcja sztucznych systemów poznawczych oraz urządzeń wspomagających naturalne procesy poznawcze.

Pojmowana w powyższy sposób naturalizacja epistemologii nie przekreśla jej tradycyjnych problemów. Wskazuje jedynie na potrzebę ich analizy w szerszym kontekście teoretycznym, jakiego dostarczają nauki o procesach poznawczych [*cognitive sciences*]. Kognitywistyka i epistemologia badają różne, lecz nie niezależne od siebie aspekty PP. Dokładna eksplikacja takich zależności stanowi jedno z głównych zadań naturalizmu integracyjnego.

1.5. Stanisław Judycki: Czy program naturalizacji epistemologii przekracza granice rozumienia?

W filozofii drugiej połowy XX w. zaczęło rozpowszechniać się hasło naturalizacji różnych dziedzin wiedzy oraz różnych problemów, a w tym naturalizacji filozoficznej teorii poznania (epistemologii). ‘Naturalizacja’ oznacza w tym wypadku pewnego rodzaju interpretację, a dokładniej rzecz biorąc taką interpretację, która — ostatecznie — zmierza do stanowiska nazywanego naturalizmem (filozoficznym). Z kolei sam naturalizm — który zastąpił dawny materializm — równa się tezie, że można opisać przedmioty wszystkich dziedzin za pomocą terminów i praw należących do nauk przyrodniczych. Według zwolenników naturalizacji należy założyć, że ostatecznie chodzi tu o opis za pomocą terminów i praw należących do fizyki, przy czym przyjmuje się, że nie musi to być aktualnie obowiązująca fizyka, lecz taka teoria świata, która w przyszłości będzie jakoś pochodna od fizyki współczesnej. W pewnej opozycji do dawnych wersji materializmu zwolennicy naturalizacji i naturalizmu nie twierdzą, że

wszystko jest wyłącznie materią w ruchu, a więc że niejako znają ‘istotę’ materii, lecz — bardziej ostrożnie — iż materia jest tym, co u swoich podstaw przyjmują aktualnie istniejące nauki przyrodnicze. W radykalnej wersji — a taka jest tu przedmiotem dyskusji — ‘naturalizacja’ nie ma więc oznaczać sprowadzenia wszystkiego do materii, bo poglądy na to, czym jest materia, zmieniają się wraz z rozwojem wiedzy przyrodniczej, lecz ‘naturalizacja’ to zredukowanie wszystkiego do pojęć i praw fizyki.¹¹¹

Pozytywnie patrząc, program naturalizacji ma na swoim zapleczu ideę postępu naukowego oraz zastosowań technologicznych, które się na nim opierają, a stąd ten, kto sprzeciwia się naturalizacji, od razu jest ustawiany w roli przeciwnika postępu naukowego. Negatywnie patrząc, program lub programy naturalizacji mają w tle spór światopoglądowy: jeżeli wszystkie dziedziny świata i wiedzy ludzkiej dadzą się znaturalizować, to w świecie nie ma nic oprócz świata, nie jest on w żaden sposób tajemniczy i wszystko ostatecznie można wyjaśnić w obrębie samego świata. Wydawać by się mogło, że niektóre problemy metafizyczne nie podlegają naturalizacji, trudno sobie mianowicie wyobrazić, jak można byłoby znaturalizować metafizyczny problem istnienia Boga,¹¹² lecz i tu naturalizm współczesny ma odpowiedź: o ile nie da się sensownie twierdzić, że przyszła fizyka wykaże, iż Bóg nie istnieje, to jednak da się znaturalizować przekonania religijne, a w tym przekonanie o istnieniu Boga, na przykład w ten sposób, że w ramach psychologii i socjologii, a więc ostatecznie dla redukcjonistycznego naturalisty (materialisty) w ramach fizyki i neurofizjologii, można będzie wskazać na te procesy fizyczne, które na poziomie świadomości prowadzą do powstania przekonania o istnieniu Boga. Rozważania S. Freuda na temat genezy przekonań religijnych mogą być przykładem tego rodzaju redukcyjnej (naturalistycznej) analizy przekonań religijnych. Widać jednak, że ukazanie genezy pojęcia Boga nie ma nic wspólnego z kwestią prawdziwości lub fałszywości teizmu.

Naturalizm i naturalizacja są tak dawne jak filozofia, gdyż sięgają stanowisk materialistycznych obecnych już u początków filozofii Zachodu (stoicyzm), ale istotny bodziec stanowiska te otrzymały w erze gwałtownego rozwoju nauki w XIX w. (ewolucjonizm), a w XX w. tzw. metafora komputerowa stała się jednym z ważnych środków przybliżających sens wizji głoszącej — przyszłą — możliwość naturalizacji umysłu ludzkiego.

Jak na tym tle może wyglądać teza o naturalizacji epistemologii, czy taka naturalizacja może być uznana za nadzieję dla epistemologii, przy czym należy pamiętać, że chodzi tu o epistemologię jako o dziedzinę rozważań filozoficznych

¹¹¹ Wydaje się, że w filozofii ostatnich lat pojawia się pewne wahanie co do możliwości fizykalistycznej redukcji, a za charakterystyczny dla tej tendencji można uznać tytuł książki J. Kima *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton and Oxford: Princeton University Press 2005.

¹¹² W oczywisty sposób nie może tu chodzić o filozoficzną argumentację przeciwko tezie teistycznej, bo taka argumentacja nie odwołuje się do nauk przyrodniczych, lecz do wszystkich danych, które mogą ją wspierać.

dotyczącą wiedzy (poznania), a więc naturalizacja epistemologii musiałaby oznaczać nie tylko naturalizację takich na przykład problemów — tradycyjnie przypisywanych kompetencji epistemologów — jak zagadnienie podstawowych składników ludzkiego poznania (percepcja zmysłowa, samoświadomość, pamięć, posługiwanie się pojęciami, formułowanie sądów, różne postacie wnioskowania), ale także naturalizację problemu natury prawdy, natury rozumu itd.? Na pytanie, czy naturalizacja tych wszystkich ‘rzeczy’, a więc naturalizacja epistemologii jest możliwa, chciałabym udzielić odpowiedzi zdecydowanie negatywnej, a to przez wskazanie na następujące aporie, które zwolennik tego programu musiałby przezwyciężyć, a które — jak sądzę — nie są możliwe do teoretycznego przekroczenia.

Niekiedy mówi się, że naturalizacja w słabym sensie ma oznaczać tylko tyle, że filozof zajmujący się problematyką wiedzy (poznania) musi się orientować w wynikach badawczych, które pojawiają się na ten temat w naukach przyrodniczych i formalnych. Ktoś, kto filozofuje na temat wiedzy, prawdy, uzasadniania itd., musi być ‘blisko nauk’. Tak rozumianej naturalizacji nie można nic zarzucić, gdyż nie jest to naturalizacja, lecz wymaganie pewnego poziomu wiedzy. Gorsze jest jednak to, że skierowany pod adresem epistemologów postulat orientacji w naukach sugeruje, iż dawni i dzisiejsi filozofowie poznania nie orientowali się (lub nie orientują się) w wynikach badań naukowych swoich czasów, co nie było i nie jest prawdą. Postulat taki od razu ustawia filozoficzną teorię poznania w roli oddalonego od rzeczywistości, spekulatywnego zajęcia opanowanego przez naukowych ignorantów.

Jeżeli natomiast hasło naturalizacji ma oznaczać albo to, że przyszłe nauki przyrodnicze, a zwłaszcza przyszła fizyka rozwiążą tradycyjne problemy epistemologiczne, albo też, że nie będą ich próbowały rozwiązywać, gdyż są one w jakiś sposób pozorne i zastąpią je innymi, lepiej sformułowanymi zagadnieniami — to należy stwierdzić, że taka naturalizacja nie tylko nie wydaje się możliwa, lecz że przekracza ona granice sensu jakiegokolwiek przedsięwzięcia poznawczego, co w tym wypadku znaczy, iż przekracza ona granice sensu przedsięwzięcia nazywanego naturalizacją. Inaczej mówiąc, pojęcie naturalizacji, jako racjonalnego przedsięwzięcia teoretycznego, traci jakikolwiek dający się zrozumieć sens poznawczy.

Zanim przejdę do ukazania konsekwencji programu naturalizacji, chciałabym zwrócić uwagę na to, że naturalizacja epistemologii nie ma polegać wyłącznie na zamianie pewnej partykularnej metody badawczej, na przykład na przejściu od metody wyłącznie analityczno-pojęciowej, charakterystycznej dla filozofii, do jakichś metod bliższych naukom empirycznym, powiedzmy, że może tu chodzić o obserwację, eksperyment, indukcyjne uogólnienie itp. Naturalizacja epistemologii to przede wszystkim naturalizacja jej przedmiotu, to znaczy poznania ludzkiego, a bardziej szczegółowo patrząc, naturalistyczna interpretacja epistemologii musi równać się naturalistycznej interpretacji rozumu, prawdy, logiki itd. W dawnych czasach określano epistemologię za pomocą terminów *logica*

maior lub *logica materialis*, a więc naturalizacja epistemologii, to naturalizacja metod logicznych, a także ich przedmiotów, a więc praw logicznych. Jeśli tak ma to wyglądać, to należy powiedzieć, że zamiast dość niewinnie wyglądającego postulatu zmiany paradygmatu postępowania w pewnej dziedzinie wiedzy ludzkiej na inny wzorzec postępowania otrzymujemy wręcz rewolucyjny program zastąpienia naszego pojęcia prawdy jakiś innym, powiedzmy, naturalistycznym pojęciem prawdy itd. Takie radykalne podejście musiałoby oznaczać doktrynalne 'pożegnanie się z rozumem', a w każdym razie równałoby się uniwersalnemu probabilizmowi, który już od czasów starożytnych był uważany za odmianę sceptycyzmu.¹¹³

To, że niewinnie brzmiące hasło naturalizacji epistemologii jest w rzeczywistości poważnym przewrotem teoretycznym, widać również i w tym, że zagadnienia epistemologiczne są ściśle związane z zagadnieniami metafizycznymi (ontologicznymi), a więc naturalizacja epistemologii musi również oznaczać naturalizację metafizyki, czyli — zwyczajnie rzecz traktując — musi się równać jakiejś postaci naturalistycznej metafizyki (ontologii). W ostatnich czasach sporo się mówi o tym, że pojęcia, a więc coś, co jakby należy wyłącznie do dziedziny poznania, są pewnego rodzaju prototypami i że jako takie są mocno związane z obrazowymi (naocznymi) przedstawieniami. Gdyby jednak wynik naturalizacji pojęć *via* prototypy i obrazy miał być trafny, to musiałoby się to równać jakiemuś rozstrzygnięciu bardzo czcigodnego zagadnienia uniwersaliów, powiedzmy, rozstrzygnięciu na korzyść którejś z odmian nominalizmu. Podobne konsekwencje metafizyczne wydaje się pociągać naturalizacja światowego umysłu, bo, jak nadal ciągle sądzimy wbrew pewnym odmianom tzw. eksternalizmu epistemologicznego, świadomość jest koniecznym warunkiem mówienia o poznawaniu czegoś. Stąd jednak wynika, że naturalizując epistemologię i poznanie (wiedzę) musimy jednocześnie konstruować jakąś formę naturalistycznej metafizyki. Tego rodzaju metafizyka jest oczywiście tak stara jak sama filozofia, lecz trzeba o tym wynikaniu nie zapominać, gdyż może powstać pozór, że program naturalizacji epistemologii dotyczy tylko jakiegoś zabiegu unaukowienia pewnej partykularnej dziedziny filozoficznej.

Można tu wskazać na taką oto konsekwencję: pełna naturalizacja wiedzy, na przykład poprzez naturalistyczną interpretację pojęć, musi prowadzić do

¹¹³ Pewną odmianą sceptycyzmu w stosunku do logiki i jej podstaw jest tzw. psychologizm, czyli próba uzasadnienia praw logiki przez wykazanie, że pochodzą one z prawidłowości ludzkich procesów myślowych. Ostrą krytykę takiego psychologizmu przeprowadzili G. Frege i E. Husserl. Husserl wyraźnie formułował zarzut, że naturalistyczny psychologizm prowadzi do sceptycyzmu: „[Husserl] undertook to refute psychologism as a theory of logic which grounds the logical laws in psychological laws governing the human mind. In its place he propounded the thesis that the epistemological and theoretical foundations of logic lie in the very meanings of the fundamental concepts of logic” (J.N. Mohanty, „The Development of Husserl's thought”, w: B. Smith / D.W. Smith (red.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge 1995, s. 54); por. także Ch. Travis, „Psychologism”, w: E. Lepore / B.C. Smith (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Clarendon Press 2006, s. 103–126.

wniosku, że pojęcia nauk przyrodniczych, a w szczególności pojęcia fundamentalnej fizyki, same podlegają prawom przez nią formułowanym, a więc że istnieją nie tylko prawa opisujące działania różnych sił w przyrodzie, lecz także istnieją prawa opisujące prawidłowości dotyczące samego pojęcia siły, tak jak to pojęcie pojawia się w głowach fizyków, gdy badają świat i próbują odkryć jego prawa. Z tego jednak — tak mi się przynajmniej wydaje — musiałoby z kolei wynikać, że fizycy nie myślą, nie rozważają żadnych możliwości itd., lecz że prawa rządzące pojęciami w ich umysłach wytwarzają fizykę mniej więcej tak, jak całkowicie zautomatyzowana fabryka wytwarza pewne przedmioty, albo tak jak ciało poruszające się w przestrzeni podlega prawom grawitacji. Być może jest to jakoś możliwe, ale wtedy to nie my ludzie, jako istoty świadome, jesteśmy autorami naszej nauki.

Zwolennicy naturalistycznej interpretacji epistemologii, jej problemów oraz przedmiotów, których ona dotyczy, powołują się zazwyczaj na pewne określone obszary, aby przybliżyć sens swojego programu. Odwołują się na przykład do problemów związanych z percepcją zmysłową mówiąc, że ogromny przyrost wiedzy empirycznej na ten temat pozwala przypuszczać, że w końcu dowiemy się, na czym ostatecznie polega ludzka percepcja zmysłowa. Przeciwnik naturalizacji nie jest jednak przeciwnikiem postępu naukowego, lecz wskazuje na to, iż mimo postępu nadal będą utrzymywały się podstawowe opozycje filozoficzne. Przecież percepcja zmysłowa jest świadomą aktywnością ludzkiego umysłu, a więc należałoby przyjąć, iż naturalizacja percepcji oznacza naturalizację świadomości, a więc materialistyczne rozstrzygnięcie kwestii (świadomy) umysł — ciało (wzgl. dusza — ciało). Być może tak jest, to znaczy być może świadomość jest identyczna z procesami neuronalnymi w mózgu, a stąd też nie istnieją żadne нефизyczne umysły lub нефизyczne dusze, nie jest to jednak już naturalizacja epistemologii, lecz wsparty argumentami przyrodniczymi metafizyczny materializm.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę i na to, że naturalizacja świadomości równałaby się również naturalizacji rozumu. Czy jednak idea naturalizacji rozumu nie przekracza granic sensu, to znaczy tego, co możemy rozumem uchwycić, a tym samym, czy nie jest to granica samej tej idei? Rozum jest zdolnością do ujmowania i uznawania określonych treści, jest władzą umożliwiającą widzenie powiązań pomiędzy różnymi treściami, zdolnością do ujmowania powiązań o charakterze dedukcyjnym (koniecznościowym) i indukcyjnym (probabilistycznym). Naturalizacja rozumu musiałaby się równać próbie fizyczno-nomologicznego opisu praw logiki i matematyki. Prawa nauk przyrodniczych, które miałyby służyć do tego opisu, same są probabilistyczne, jak również świat fizyczny mógłby być inny, a wtedy inne byłyby prawa nim rządzące. Stąd jednak musiałoby wynikać, że prawa logiki są tylko prawdopodobne, że mogłyby być inne, a stąd z kolei musi wynikać, że żadne uzasadnienie tezy naturalizmu w odniesieniu do rozumu nie jest możliwe: kwestia uzasadniania jest kwestią normatywną i próba naturalizacji sfery normatywnej musi prowadzić do całkowitego sceptycyzmu, gdyż jeżeli

wszystko jest tylko prawdopodobne, to nigdy nic nie może być uzasadnione, a w szczególności nie da się uzasadnić, że wszystko jest prawdopodobne. W ten sposób naturalizacja epistemologii musi prowadzić do naturalizacji rozumu, a to z kolei równa się całkowitej 'eksplozji' sensu całego tego przedsięwzięcia jako przedsięwzięcia teoretycznego. Rozum nie jest z tego świata, co jasno widzieli już Platon i Arystoteles.¹¹⁴

Podobnie ma się rzecz z naturalizacją takich rzeczy jak natura prawdy, problemu sceptycyzmu lub problemu realizmu i idealizmu. Nie widzę żadnego dającego się zrozumieć sposobu, jak tego rodzaju zagadnienia mogłyby być rozwiązane przez aktualną lub przyszłą fizykę (lub przez taką najogólniejszą teorię świata, która w przyszłości będzie pochodna od naszej fizyki). Próba naturalistycznej interpretacji natury prawdy znajdowała się w tle A. Tarskiego koncepcji prawdy dla języków nauk dedukcyjnych, lecz cała późniejsza dyskusja dotycząca filozoficznych zalet i słabości wynikających z tej tzw. semantycznej interpretacji prawdy ciągle tkwi w martwym punkcie, w którym jej zwolennicy i przeciwnicy zarzucają sobie wzajemne niezrozumienie intencji samego Tarskiego.¹¹⁵

Klasyczne dla epistemologii zagadnienie wiedzy apriorycznej miałooby dać się dość łatwo znaturalizować, a to mianowicie w wyniku stwierdzenia, że to, co uznajemy za przeddoświadczeniowe, a więc za aprioryczne struktury w obrębie wiedzy ludzkiej, jest w rzeczywistości skumulowanym doświadczeniem minionych pokoleń, które w wyniku dziedziczenia jest przekazywane i odtwarzane w toku ontogenezy. W ten jednak sposób można rozwiązać, jak chciałbym to tutaj nazwać, problem 'a priori narządowego', to znaczy problem, skąd wzięła się taka a nie inna rozdzielnosc percepcyjna właściwa na przykład dla oczu ludzkich. Nie jest to jednak żadne rozwiązanie problemu wiedzy apriorycznej ani w odniesieniu do 'a priori struktur', ani też w odniesieniu do 'a priori uzasadniana'. Gdy Kant twierdził, odwołując się do różnych argumentów, że czas i przestrzeń nie pochodzą z doświadczenia i że jako takie należy je uznać za wyłącznie epistemiczne uposażenie podmiotu, a nie przedmiotów, to jakie procesy ewolucyjne mogłyby być uznane za odpowiedzialne za skumulowanie doświadczenia, które rozgrywa się w czasie i w przestrzeni, skoro jakiegokolwiek

¹¹⁴ „Nie pozostaje nam zatem nic innego jak przyjąć, że sam rozum (dusza intelektualna) wchodzi do niego [embrionu — S.J.] od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu” (Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1979, 736b).

¹¹⁵ Por. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933. Tylko raz w artykule z 1936 r. („O ugruntowaniu naukowej semantyki”, *Przegląd Filozoficzny* 39 (1936), s. 50–57) Tarski nawiązuje do fizykalizmu Koła Wiedeńskiego wspominając, że chciałby zharmonizować semantykę z postulatami jedności nauki i fizykalizmu. Chociaż często pisał, że jego dążeniem jest zdefiniowanie pojęć semantycznych, a w tym pojęcia prawdy, za pomocą pojęć niesemantycznych, to nigdy, poza uwagą z 1936 r., nie twierdził, że ostatecznym celem, do którego zmierza, jest słownik fizykalistyczny. Terminy 'fizykalizm' i 'jedność nauki' zostały ukute w latach trzydziestych XX w. przez O. Neuratha i spopularyzowane przez R. Carnapa. Tarski znał pisma Neuratha.

procesy fizyczne, aby mogły być uznane za fizyczne, muszą odbywać się w czasie i w przestrzeni? Próba naturalizacji, a tym samym rozwiązania Kantowskiego problemu, jest po prostu nonsensowna. Oczywiście, można uznać, że samo pytanie Kanta, czy czas i przestrzeń są *a priori*, czy *a posteriori*, nie ma empirycznego sensu, ale tego rodzaju twierdzenie nie będzie już tezą przyrodniczą, lecz musi odwołać się do jakichś racji, które przekraczają kompetencje metod badawczych nauk przyrodniczych.

A priori uzasadniania również nie jest podatne na naturalizację, gdyż chodzi tu o podstawę konieczności i ścisłej ogólności, jakie przypisujemy na przykład twierdzeniom logiki i matematyki i żadne odwołanie się do doświadczenia minionych pokoleń nic tu nie pomoże. Można odrzucić supozycję, od której wychodził również Kant, że zdania należące do logiki i matematyki są konieczne i ściśle ogólne i uznać, iż są one wyłącznie uogólnieniem doświadczenia (skrajny empiryzm), albo uznać, że ich konieczność jest tylko analityczna, to znaczy wynika z konwencji znaczeniowych dotyczących terminów pierwotnych i aksjomatów (umiarkowany empiryzm), lecz oba te rozwiązania nie są tezami, które wypływają z rezultatów badawczych fizyki, są natomiast wynikiem szeroko pojętej analizy różnych możliwości teoretycznych.

Czy można znaturalizować zagadnienie sceptycyzmu, bo przecież problem sceptycyzmu stanowi wręcz emblemat problematyki epistemologicznej i jest tak dla niej charakterystyczny, iż niekiedy twierdzi się, że gdyby sceptycyzm nie istniał, to epistemologowie powinni go wymyślić? W.V O Quine — twórca etykiety 'epistemologia znaturalizowana' — sądził, iż dzieje filozofii wykazały, że w tej kwestii nie zrobiliśmy żadnego postępu, a więc że należy porzucić jej dalsze rozważanie i zająć się tym, co na temat ludzkiego poznania da się powiedzieć w obrębie nauk przyrodniczych oraz dostarczanych przez nie danych.¹¹⁶ Z tego jednak, że czegoś dotąd nie udało się rozwiązać, nie wynika, że takie rozwiązanie nie jest możliwe i że należy porzucić wszelkie próby w tym względzie.

Jeśli chodzi o problem realizmu i idealizmu, to i tu również nie widać, jak dałoby się go znaturalizować, a przez to jakoś rozwiązać lub zlikwidować. Można albo uznać, że tzw. świat zewnętrzny istnieje, a wraz z nim istnieją niezależnie od świadomości wszystkie te byty, o których mówi fizyka. Nie będzie to jednak rozwiązanie problemu realizmu i idealizmu, lecz dogmatyzm; albo w celu uzasadnienia realizmu można odwołać się do tego, że nauki przyrodnicze przyjmują istnienie świata istniejącego niezależnie od świadomości, lecz będzie to błędne koło. Zwolennicy naturalizmu mogą oczywiście odpowiedzieć, że my się błędnego koła nie boimy — wtedy jednak cała dyskusja przestaje być poważna i można powziąć przypuszczenie, że w programie naturalizacji może chodzić o kwestie nie tylko czysto merytoryczne. W XX w. m.in. E. Husserl, a w polskiej filozofii idący za nim R. Ingarden, traktowali ten problem poważnie i uważali, że aby z góry

¹¹⁶ Por. W.V.O Quine, „Epistemology Naturalized”, w: tenże, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, s. 69–90 (pol. tłum. „Epistemologia znaturalizowana”, w: B. Stanosz (red.), W.V.O. Quine, *„Granice wiedzy” i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 106–125).

nie rozstrzygać całego zagadnienia, a więc aby nie popełnić pewnej odmiany błędu *petitio principii*, którym byłoby zakładanie przyrodniczo zinterpretowanego modelu przyczynowego w trakcie próby radykalnego rozważenia relacji pomiędzy danymi świadomości a światem zewnętrznym, należy wstrzymać się w trakcie badań filozoficznych od uznawania jakichkolwiek tez na temat tego, co jest transcendentne wobec świadomości i jej danych. To wstrzymanie się (*epoché*), nazywane przez Husserla redukcją transcendentalną, dotyczyło również całego przyrodzownawstwa.¹¹⁷

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na to, że rozwój nauk przyrodniczych, ale także nauk formalnych, nie przyczynia się wcale do zmniejszania się tajemnicy świata, jak to sugerują zwolennicy naturalizacji, lecz że jest odwrotnie, tzn. rozwój ten ciągle ukazuje nowe problemy, które tę tajemnicę pogłębiają. Rozwój nauk formalnych polega na odkrywaniu nowych abstrakcyjnych struktur i zależności pomiędzy nimi, a żadna z tych struktur nie nadaje się nawet na choćby jakąś wstępną naturalizację poprzez jej opis za pomocą pojęć i praw fizyki. Do tego dochodzi to tajemnicze powiązanie pomiędzy sferą abstrakcyjnych struktur a światem przyrody, które nazywamy matematyzowalnością przyrody. Również jednak i same nauki przyrodnicze cały czas generują 'problemy graniczne', to znaczy takie, o których nie wiadomo, czy są kwestią 'spekulacji' filozoficznej, czy kwestią dalszych badań i hipotez osadzonych mocno w danych doświadczenia (np. zagadnienie początków wszechświata w czasie i w przestrzeni, znane jako hipoteza 'wielkiego wybuchu').

Który z zasadniczych problemów filozoficznych znaturalizowano? Zazwyczaj podaje się tu postępy w wiedzy na temat sposobu funkcjonowania mózgu ludzkiego i twierdzi się, że niedługo już rozwiążemy zagadkę świadomości. Rozwiązalibyśmy ją, gdybyśmy dysponowali dwiema rzeczami, lecz nimi nie dysponujemy, to znaczy nie dysponujemy korelacjami o charakterze nomologicznym pomiędzy zdarzeniami i procesami neuronalnymi z jednej strony, z drugiej zaś świadomymi treściami mentalnymi. Tego nie mamy i należy przypuszczać, że będzie to trudne, albo w ogóle niemożliwe. Do naturalizacji świadomości i jej treści potrzebny byłby jednak również model strukturalno–kauzalny ukazujący, jak określone transformacje w sferze neuronalnej powodują powstanie świadomych treści umysłowych, jak na przykład przestrzenne przekształcenia neuronów powodują powstanie przeżycia niebieskości czegoś lub powstanie świadomego i jakościowego spostrzeżenia zbliżającej się chmury burzowej, powstanie myśli, że burze bywają niebezpieczne, czy też myśli że prawo przechodniości

¹¹⁷ „Ważne względy, mające swe podstawy w problematyce epistemologicznej, uprawniają do tego, by 'czystą' świadomość, o której tyle będzie się mówić, określać również jako transcendentalną świadomość, jak również operację, przez którą się ją uzyskuje — jako transcendentalną *epoché*” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza {1913}, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 97); por też R. Ingarden, „O niebezpieczeństwie 'petitionis principii' w teorii poznania” {1921}, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 357–381.

dla równoważności obowiązuje uniwersalnie i koniecznie. Trudno jest nawet sobie wyobrazić, jak tego rodzaju model mógłby wyglądać jako model mostu pomiędzy materią a umysłem. Twierdzi się czasami (w duchu żartobliwego przykładu), że tak jak dysponujemy naturalistyczną interpretacją błyskawic, których już nie uważamy za działania bogów, lecz za wyładowania elektryczne, tak też będziemy mieli w przyszłości naturalistyczną interpretację wszystkiego. Przykład ten jednak tylko potwierdza to, co zostało powiedziane wyżej: nie wiemy, jak powstaje przeżycie niebieskości i światła, gdyż aby to wiedzieć, musielibyśmy dysponować kauzalno–strukturalnym modelem odnoszącym się do relacji pomiędzy mózgiem a świadomością, a skoro tak nie jest, to nadal nie są wykluczone takie stanowiska, jak paralelizm psychofizyczny, przedustawna harmonia lub okazjonalizm.

1.6. Urszula Żegleń: Epistemologia na rozdrożu? Wyzwanie naturalizmu

Naturalizacja epistemologii stanowi dziś z pewnością wyzwanie dla każdego epistemologa, szczególnie jeśli pracuje w nurcie filozofii analitycznej, w której jest to tendencja dominująca. Program naturalizacji epistemologii jest dziś mocno zróżnicowany (co zostało wyraźnie podkreślone przez moderatora dyskusji, jak i we wcześniejszych głosach panelistów). Przynajmniej do odróżnienia jest wersja metafizyczna (rozważań prowadzonych na poziomie przedmiotowym) i metodologiczna (z poziomu meta, dotycząca metody badań). Każda z odmian może być radykalna (redukcjonistyczna czy wręcz eliminatywistyczna) bądź umiarkowana (nieredukcjonistyczna). W ścisłym sensie naturalizacja epistemologii traktowana jest jako scjentyistyczna. Dziś w radykalnym podejściu taką wiodącą dyscypliną nauki dla epistemologii jest już nie tyle psychologia — jak w programie Quine’a, ile neuronauka, jak w programie Churchlandów.¹¹⁸ Przy szerokim rozumieniu naturalizmu wyróżnia się współcześnie także wersję niescjentyistyczną, nieredukcjonistyczną, która przyznaje autonomię epistemologii, nie dopuszczając w niej tezy metafizycznej o istnieniu jakiejś rzeczywistości ponadnaturalnej.¹¹⁹ Przyjmuje się wówczas, że nauka nie wyczerpuje eksplanacyjnie wszystkich sfer rzeczywistości ludzkiej; poza tą sferą znajduje się wiele zagadnień, jak np. zagadnienie podmiotowości, wolności, tożsamości, normatywności. Jak najbardziej zgadzam się z tym ostatnim twierdzeniem, w dyskusji jednak będę brała pod uwagę tylko wersję scjentyistyczną.

Moje własne stanowisko jest dość umiarkowane. Dostrzegam zarówno wartość naturalizacji z jej pozytywnymi skutkami dla epistemologii, jak i mam pewne obawy, zauważając także jej negatywne strony. Nie stoję na stanowisku zdecydowanie antynaturalistycznym, które nie dopuszczałoby programu

¹¹⁸ Na szczególną uwagę zwraca tu praca Patrycji Churchland, *Epistemology in the Age of Neuroscience* (Churchland 1987), por. też (Brook & Stainton 2000).

¹¹⁹ Przy takim rozumieniu do naturalistów zalicza się m.in. D. Davidsona, J. McDowell’a czy np. H. Putnama, mimo że sam podważał projekt naturalizacji (Putnam 1998). Zob. Na ten temat (De Caro 2000).

naturalizacji w epistemologii. W tym sposobie mówienia chciałabym odróżnić podejście globalne od lokalnego. Mówiąc bardzo ogólnie, projekt naturalizacji epistemologii ma na celu doprowadzenie do wyeliminowania epistemologii jako dyscypliny filozoficznej (autonomicznej, tj. rozwijanej niezależnie od nauk szczegółowych) a zastąpienie jej dyscypliną naukową. W tym sensie rozumiem go globalnie. Natomiast naturalizację w epistemologii rozumiem lokalnie w odniesieniu do poszczególnych tylko obszarów (zagadnień, które chce się badać, korzystając z wyników nauk empirycznych).

Jeżeli epistemolog zainteresowany jest badaniem nie tylko rezultatów poznania w postaci uzyskanej wiedzy, ale i procesami poznawczymi, to oczywiście musi korzystać z wyników badań empirycznych, a dzisiaj — z kognitywistyki. W kognitywistyce bowiem uzyskuje się opis i wyjaśnienie wielu procesów poznawczych, przede wszystkim percepcji¹²⁰ (jak np. wielu iluzji percepcyjnych czy widzenia barw). I na tym polu wyniki naturalizacji są znaczące. Dzięki naturalizacji znajdują rozwiązania niektóre tradycyjne, a ważne filozoficznie pytania, jak choćby sporne w kwestii realizmu pytanie o to, czy percepcja jest odzwierciedleniem świata czy projekcją na świat. Filozof może nadal głosić tezę realizmu metafizycznego co do istnienia obiektywnego świata (niezależnego od umysłu). Obecnie jednak winien rozpatrywać ją w szerszym kontekście, wychodzącym poza tradycyjny realizm naturalny (zgodnie z którym w percepcji podmiot ma bezpośredni dostęp do przedmiotów zewnętrznych znajdujących się w świecie). Ale nawet zdroworozsądkowo nasuwa się pytanie, jak to się dzieje, że mimo dokonywanej w procesie percepcji projekcji podmiot jest w stanie rozpoznawać i identyfikować przedmioty zewnętrzne zarówno w celach poznawczych, jak i praktycznych w różnego rodzaju działaniach. Pytanie to jest równie ważne dla filozofa, który porzucił realizm metafizyczny czy epistemologiczny. Antyrealista, który w stylu Kantowskim twierdzi, że podmiot nie ma dostępu do rzeczy samych w sobie, obecnie może tę tezę naukowo uzasadnić (uzgadniając oczywiście tradycyjną terminologię filozoficzną z naukową). Musi jednak zgodzić się z tym, że podmiot zupełnie dobrze „radzi sobie” w tym nie całkiem dostępnym sobie świecie, jest też w stanie tworzyć wiedzę o świecie, i to często bardzo zaawansowaną, pozwalającą ten świat coraz dogłębniej badać, i to na każdym poziomie rzeczywistości. To zaledwie jeden bardzo prosty przykład pokazujący nowy kontekst badawczy dla starych problemów epistemologicznych.¹²¹ Dzięki projektowi naturalizacji filozof współczesny zyskuje nową perspektywę badań dla wielu (choć nie wszystkich) tradycyjnych, acz podstawowych, problemów epistemologicznych, jak np. źródeł poznania, roli doświadczenia w powstawaniu wiedzy, reprezentacji, pojęć, przekonań, qualiów (jako jakości doznaniowych).

¹²⁰ Do bodaj najbardziej opracowanych zalicza się percepcję wizualną, mimo że i obecnie istnieją obok siebie odmienne teorie percepcji (by wspomnieć choćby standardową teorię Marra opartą na paradygmacie komputacyjnym, „wyobrażeniową” Kosslyną czy indeksową Pylyshyną).

¹²¹ Piszę na ten temat szerzej w (Żegleń 2008).

Za możliwe do realizacji i wartościowe uważam projekty interdyscyplinarne, ponieważ pomagają nam lepiej zrozumieć nasze procesy poznawcze i nasze działanie w świecie. Dla filozofa są wartościowe i ze względów metafizycznych, gdyż wymuszają postawę krytyczną, ciągłego rewidowania własnego stanowiska i uzasadniania głoszonych tez, ale i zmuszają do poszukiwań, by nie zadowalać się przyjętymi już rozwiązaniami. Uważam, że taka postawa i dyskusje są płodne dla filozofii. Tak oceniam m.in. także debatę wokół realizmu metafizycznego wywołaną przez Putnama, kiedy do rewizji realizmu nawoływał pod wpływem fizyki kwantowej.¹²² Jakkolwiek metafizyk klasyczny mógłby zarzucić Putnamowi złe postawienie problemu, ponieważ metafizyka nie bada rzeczywistości z poziomu fizyki kwantowej, nie umieszcza podmiotu w mikroświecie, niemniej jednak te inspiracje okazały się niezwykle płodne dla metafizycznych dyskusji. Wymusiły rewizję tradycyjnego stanowiska realistycznego (w wersji metafizycznej, ale szczególnie epistemologicznej, tj. dostępu poznawczego do świata, a tutaj i w kwestiach szczegółowych, przede wszystkim w kwestii własności i prawdy). Zarówna realista, jak i antyrealista zmuszony został do stawiania dość wyrafinowanych argumentacji przeciwko obalany m twierdzeniom oponenta i nie jest to tylko „gra na argumenty” (jak mogliby ją odczytać krytycy filozofii analitycznej, do których zaliczał się i Rorty), lecz rzetelna próba szukania rozwiązania podstawowych problemów filozoficznych w nowym, naturalistycznym kontekście badawczym.

Ten nowy kontekst badawczy wymaga uzgodnienia siatki pojęciowej, włączenia nowych pojęć, często kosztem modyfikowania starych terminów, ale i czasem kosztem ich wyeliminowania. Skoro jednak rozwiązany zostaje pewien ważny filozoficznie problem, to rezygnacja z jakiejś „części” starego słownika nie wydaje się poważnym kosztem badawczym, tyle tylko, że nie może odbywać się bez krytycznej oceny, by wraz ze starym słownikiem nie wyeliminować istotnych filozoficznie treści. Najczęściej jednak ten nowy słownik naturalistyczny używany jest do opisu pewnej tylko dziedziny epistemologii, nie jest wystarczający i nie może być całkiem nowy, bo epistemolog nie może pozbyć się istotnych pojęć, których nie da się znaturalizować. Do takich należy niewątpliwie pojęcie prawdy. Jeśli nawet na pierwszy plan badawczy wysunie się pojęcie uzasadniania (czy zagwarantowanej stwierdzalności — *warranted assertability*), to nie usuwa się problemu, a wręcz przeciwnie — i jak widać w naszej debacie — dotyka się wówczas jednego z najbardziej dyskutowanych problemów, mianowicie problemu normatywności.

W kwestii wartości i norm pozostaję na stanowisku antynaturalistycznym. Jakkolwiek możemy wskazywać wiele systemów norm kształtowanych społecznie czy historycznie, to nie sposób oderwać norm od wartości, a w rozważaniach filozoficznych nie sposób zadowolić się jedynie partykularnymi wartościami

¹²² Nie podzielam w tej kwestii zdania Rorty’ego, który kontrowersje wokół realizmu uważał za bezpłodne poznawczo (Rorty 1995).

czy partykularnymi systemami normatywnymi występującymi w określonych tylko dziedzinach czy dyskursach. Naturalizacja byłaby co najwyżej dopuszczona w jakimś zasięgu, ale fundamentalne pojęcia norm i wartości pozostają w sferze aksjologicznej, która poprzedza wszelki dyskurs praktyczny, jak i scjentyistyczny.¹²³ Czy możliwa jest epistemologia, w której nie szacuje się wyników poznania? Jeśli nawet naturalista odpowie, że tak i taką epistemologię buduje, to właśnie tutaj widzę niebezpieczeństwo dla epistemologii. Cóż warta byłaby taka epistemologia? Nie może być epistemologią w sensie teorii poznania naukowego, bo w niej określa się bardzo mocne racjonalne procedury poznawcze, szacujące uzyskane wyniki. Czy może być epistemologią jako teorią dotyczącą poznania w szerokim sensie? Czy może być koncepcją deskryptywną, opisującą i wyjaśniającą procesy poznawcze działających w świecie podmiotów, tworzących wiedzę, w tym też i subiektywną, składającą się z czyichś indywidualnych przekonań? Ale jeśli nawet tylko opisuje się procedury poznawcze (a nie tylko procesy zachodzące na poziomie subpersonalnym, tak jak w neuronauce), to mają one charakter racjonalny (w jakimkolwiek sensie będziemy mówić o racjonalności), a gdy wskaże się także na możliwość działań irracjonalnych podmiotu, przyjmowania irracjonalnych przekonań, to również dokonuje się tu szacowania wiedzy podmiotu czy bada się normy, według których podejmuje się działanie, w tym i działanie poznawcze. Epistemolog nie prowadzi badań niczym reporter — choćby nawet najlepszy, nie jest też socjologiem wiedzy; epistemolog musi dysponować bogatą już siatką pojęciową, którą wykorzysta do opisów i wyjaśnień; musi dysponować też teorią, w której te pojęcia byłyby dobrze eksplikowane. A zatem musi dysponować teorią dla pojęć prawdy, uzasadniania, przekonania, wiedzy, podmiotu (może być z przymiotnikiem „percypujący” czy „działający” — ang. *agent*) i wielu, wielu innych. Oczywiście widzimy, jak niezwykle płodne są idące w tym kierunku badania współczesnych filozofów, jak wiele powstało teorii, w których każde z tych pojęć jest eksplikowane; jak bardzo zróżnicowane są tu orientacje współczesnych filozofów.

Widać stąd, jak naturalizm stał się pozytywnym wyzwaniem dla współczesnej filozofii, szczególnie epistemologii, przynosząc w odpowiedzi wiele nowych i ciekawych propozycji. Stąd też i na pytanie „czy walczyć o autonomię epistemologii i wyrugować z niej metody empiryczne?” odpowiadam, że „nie” (tyle że nie podkreślałabym tu metod empirycznych, które nie są specyficzne dla epistemologii, ile raczej danych pochodzących z zastosowania tych metod w nauce). Przyszłość epistemologii (przynajmniej w nurcie analitycznym, bo ten tu reprezentuję) widziałabym w większej integracji z nauką, przy zachowaniu własnych metod badawczych i własnej problematyki, przy czym jakaś znacząca też część zakresu problemowego byłaby wspólna.

¹²³ Oczywiście istnieje współcześnie bardzo wiele prób naturalizacji wartości i są one też bardzo inspirujące. Wymagają znów coraz większego wysiłku intelektualnego w stawianiu argumentów i dobrej eksplikacji bronionych tez. Zob. na ten temat (Janikowski 2008).

Natomiast negatywnie i z obawą odnoszę się do naturalizmu radykalnego, któremu potocznie można by nadać etykietkę „roszczeniowego”. W swoich dążeniach przypomina on dawny naturalizm nowożytny, który budził obawy Kanta, kiedy w *Prolegomenie do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* twierdził, że usiłuje on zgubnie i nieprawomocnie przedstawić przyrodę jako samowystarczalną (Kant 1960, s. 173; por. Hetmański 2008, s. 52).

Chociaż celowo sparafrazowałam za Tadeuszem Czeżowskim tytuł swojego wystąpienia, bo tak można by odczytywać obecną sytuację epistemologii powstałą w wyniku bardzo intensywnego rozwoju nauk o poznaniu i projektów naturalizacji, to przyszłość epistemologii widzę bardziej w zintegrowaniu z badaniami interdyscyplinarnymi. Ale to, jaka faktycznie będzie ta przyszłość, zależy przede wszystkim od nas samych jako filozofów.

Bibliografia

- Brook, Andrew & Stainton, Robert I. (2000), *Knowledge and Mind. A Philosophical Introduction*, Cambridge Mass, the MIT Press.
- Churchland, Patricia S. (1987), *Epistemology in the Age of Neuroscience*, „Journal of Philosophy” 84, 10 (October), 544–553.
- De Caro, Macarthur, red. (2004), *Naturalism in Question*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.
- Hetmański, Marek, red. (2008) *Epistemologia współcześnie*, Universitas, Kraków.
- Janikowski, Wacław (2008), *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Naukowe Semper
- Kant, Immanuel (1960), *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, PWN, Warszawa.
- Putnam, Hilary (1998), *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, w: Putnam, Hilary, *Wiele twarzy realizmu*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa, s. 263–293.
- Rorty, Richard (1995), *Is truth a goal of enquiry? Davidson vs. Wright*, „Philosophical Quarterly” 45, 281–300.
- Żegleń, Urszula (2008), *Kognitywistyka — czy nowa szata dla starych problemów epistemologicznych?*, w: (Hetmański 2008), 271–303.

2. Dylematy etyczne współczesnej demokracji

**PROF. MIŁOWIT KUNIŃSKI, PROF. RYSZARD LEGUTKO,
PROF. BARBARA MARKIEWICZ, PROF. JUSTYNA MIKLASZEWSKA
(MODERATORKA), PROF. ANDRZEJ SZAHAJ I DR HAB. MAGDALENA ŚRODA**

BRAK ZDJĘCIA

Dyskusja odbyła się 18 września w godz. 18–19.30, a jej uczestnikami byli: prof. Miłowit Kuniński (UJ), prof. Barbara Markiewicz (UW), prof. Ryszard Legutko (UJ), prof. Justyna Miklaszewska (UJ) (moderatorka), prof. Andrzej Szahaj (UMK) i prof. Magdalena Środa (UW). Tematem debaty był rozdźwięk pomiędzy postulowaną w teoriach demokracji koniecznością oparcia jej na fundamentach etycznych, a realizacją tych założeń w praktyce politycznej współczesnych społeczeństw.

2.1. Justyna Miklaszewska: Wprowadzenie do dyskusji

Związek etyki i polityki, wyrażający się w etycznej koncepcji państwa, widoczny w starożytnej Grecji, stopniowo zanikał w epoce nowożytnej, obecnie zaś sfery te zostały rozdzielone zarówno w refleksji teoretycznej nad modelem ustrojowym demokracji, jak i w dziedzinie politycznej praktyki. We współczesnej myśli liberalnej jest to jednak postrzegane jako ułomność demokracji, pojawia się pytanie o jej fundamenty etyczne, wartości pozapolityczne, które są warunkiem jej istnienia, a których ona sama nie może wytworzyć.

Problematyka ta rozważana jest na płaszczyźnie teorii, gdzie związek demokracji i etyki przejawia się w liberalnych koncepcjach państwa opiekuńczego (Rawls). Powoduje to jednak dylemat, polegający na tym, że konieczny w tym wypadku rozrost funkcji państwa prowadzi do ograniczenia wolności jednostki.

Z kolei, na płaszczyźnie empirii, obserwując obecny stan demokracji w Polsce i na świecie, zauważyć można symptomy kryzysu i degeneracji tej formy ustroju. Przejawem tego są związki pomiędzy sferami polityki i biznesu, nasilające się zjawiska korupcji czy działania mafii. Liberalna filozofia polityczna w odpowiedzi na te negatywne zjawiska postuluje zwiększenie demokracji bezpośredniej, zaangażowania obywatelskiego i położenie nacisku na debatę publiczną. Pojawiła się nowa koncepcja i zarazem postać demokracji dyskursywnej czy deliberującej (Habermas), która zakłada, że wszystko w zasadzie może być przedmiotem publicznej debaty. Powstaje dylemat: jak określić kryterium słuszności czy racji w sporach światopoglądowych, jeśli nawet wartości etyczne, dogmaty religijne uczyni się przedmiotem dyskursu publicznego. Jeśli zaś przyjmimy, że istnieją

tematy tabu, to pojawi się kolejny problem z określeniem demokratycznych granic wolności słowa.

Wreszcie, postulowana aktywność obywatelska we współczesnym świecie łączy się z problemem określenia samego pojęcia obywatelstwa narodowego i ponadnarodowego.

Tradycyjne wyjaśnienie aktywności obywatelskiej opierało się na motywacji do działania, jaką była obrona zagrożonych wartości, istotnych dla danej wspólnoty narodowej. Powstaje pytanie: z jakimi wartościami identyfikują się obywatele Unii Europejskiej, czy nie są one sprzeczne, w takim stopniu, że nie można uzgodnić wspólnego zbioru konstytutywnych ideałów; czy też możemy się obyć bez odwołania się do wartości i definiować obywatelstwo w sposób formalny, jako przynależność państwową.

Problemy te jawią się jako główne wyzwania, przed którymi stoją współczesne społeczeństwa demokratyczne, tak więc będą one, między innymi, przedmiotem obecnej debaty.

2.2. Barbara A. Markiewicz: Moralność demokracji

1. Gdyby trzymać się propozycji Arystotelesa, a czegoś trzymać się trzeba, szczególnie w filozofii polityki, to ustroje, a według powszechnej opinii demokracja uchodzi za wzór ustroju politycznego, mogą być: właściwe, albo zwyrodniałe. Przy czym demokracja zaliczona została do tych ostatnich. Chociaż nie znaczyło to wcale, że była niemoralna.

2. Przypomnijmy zatem, że zgodnie z klasycznym ujęciem, ustrój to pewien system powiązań–zobowiązań, niemających charakteru naturalnego, jak np. w plemieniu czy rodzinie, ale w sposób świadomy przyjętych i przestrzeganych. Ten system obiektywizuje się jako pewien typ instytucji, w tym głównie instytucji prawnych. Jak twierdził Arystoteles, nie ma wspólnoty politycznej, czyli tego, co dzisiaj nazywamy państwem, bez ustroju. Decydował on również o politycznej tożsamości obywatela, ponieważ wiązała się ona z modelem obywatelstwa, a ten wyznaczony był właśnie przez ustrój. Na dowód przywołuje Arystoteles porównanie z muzyką. Jak twierdzi: „Podobnie każdy inny zespół i połączenie określamy innym mianem, jeśli się zmienia rodzaj połączenia, tak na przykład i zestrój (harmonia) tych samych tonów różnie nazywamy, zależnie od tego, czy jest to skala dorycka, czy frygijska” (*Polityka* III 1276b).

3. Trzymając się tej muzycznej metafory możemy zatem uznać, że ustroje właściwe w sposób harmonijny zespalają wspólnotę. Taka wspólnota jest zdolna do samodzielnego trwania w czasie i pozwala osiągnąć szczęśliwe życie swoim obywatelom (szczęście jako dobro wspólne to cel dobrze urządzonej wspólnoty politycznej). Wspólnota źle zestrojona, prowadzi do dysonansu, czyli zaburzeń (wojen domowych), które rozbijają wspólnotę polityczną i prowadzą do jej zniknięcia — rozpadu.

4. I takie są, według Arystotelesa, główne wyznaczniki dobrego i złego ustroju. Nie ma zatem sensu pytać o jego moralny, czy niemoralny charakter. Żeby temu

zapobiec rozróżnia Arystoteles wyraźnie „dobrego obywatela” i „dobrego człowieka”, bo etyka dotyczy zachowań pojedynczych ludzi, a ich moralna postawa nie zawsze ma przełożenie na ich zachowania obywatelskie.

5. W nowożytności ten klasyczny podział uległ zakłóceniu. Dobry ustrój został określony ze względu na potrzeby człowieka — tak w skrócie można ująć narzuconą przez rewolucję amerykańską i francuską perspektywę *praw człowieka*. Z takiej perspektywy monarchia okazała się złym ustrojem, ideałem zaś republika, której legitymizacji poszukiwano w zgodzie powszechnej, potwierdzanej przez powszechne wybory.

6. Ustrój republikański oparty na demokratycznych procedurach, stał się z czasem obowiązującym modelem politycznego ustroju. Jego celem, wpisanym do wielu konstytucji (m.in. amerykańskiej) stało się zapewnienie ludziom szczęścia oraz bezpiecznego (w znaczeniu socjalnym) życia. I głównie sposób, w jaki państwo wywiązuje się z tych zadań, staje się teraz kryterium oceny jego ustroju. W takim również kontekście, w kontekście sprawiedliwości społecznej, coraz częściej do oceny ustroju wykorzystywana była etyka (Rawls).

7. Ponieważ coraz trudniej zapewnić ludziom szczęście, stąd nasilające się przekonanie, że demokracja nie spełniła związanych z nią oczekiwań, że jest niemoralna. Jak ogłosił parę lat temu Hans Hermann Hoppe (libertarianin) demokracja to: *God that failed* (por.: *Demokracja — Bóg, który zawiodł: ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego* 2006). Sam Hoppe proponuje powrót do monarchii, jako ustroju, który jest przedłużeniem ładu naturalnego, przywołując jako argument potrzebę przywrócenia w miejsce publicznej, prywatnej własności państwa.

8. Wkroczenie tego rodzaju moralnej argumentacji w obszar polityczny wydaje mi się jednak dość niepokojące. Prowadzi bowiem, jak sądzę, do zdjęcia odpowiedzialności za kształt państwa z samych obywateli. Przecież to oni powinni być odpowiedzialni za sferę etyczną swojej wspólnoty, a nie jej ustrój. Tam gdzie ustrój zaczyna dbać o moralność, musi się pojawić obawa tyranii. To właśnie tyrania była przez Arystotelesa określana w kategoriach etycznych. Według niego tyrania jest niemoralna, co oznacza równocześnie, że tyrania stanowi przekroczenie granicy polityczności.

9. Jeśli zatem wprowadza się normy etyczne do oceny demokracji, oznacza to, że traktowana ona jest nie tyle, jako ustrój polityczny, ile przede wszystkim jako *sposób życia*. Co dowodnie przekonuje, iż niewiele ma ona wspólnego z klasycznym pojmowaniem ustroju w ogóle, a demokracji w szczególności. Tym bardziej iż to, co powszechnie uznawane jest dzisiaj za ustrój demokratyczny, według klasycznego podziału zbliżone jest najbardziej do idei ustroju mieszanego, ponieważ zawiera elementy strukturalne różnych ustrojów (w tym zwłaszcza monarchii i republiki).

2.3. Ryszard Legutko postawił tezę, iż demokracja mimo swoich zalet posiada poważne wady. Zaletą, i to doniosłą, jest rozwiązanie problemu pokojowego

przekazywania władzy. Z rozwiązaniem tego problemu nie mogły sobie poradzić inne ustroje. Definicja demokracji, sformułowana przez Schumpetera, iż jest to system, w którym społeczeństwo ogłasza periodicznie konkurs na swoich przedstawicieli, doskonale zdaje sprawę z istoty demokratycznego ustroju. Z drugiej strony, ustrój ten ma wiele wad, a najważniejszą stanowi wada moralna. Referent postawił tezę, że demokracja to system niemoralny. Na jej udowodnienie przedstawił cztery argumenty.

Po pierwsze, w demokrację wpisany jest mechanizm stronnictwość, wynikający z partyjnego mechanizmu, na którym zbudowany jest ustrój. Ta stronnictwość przenika całość życia, co sprawia, iż trudno jest posługiwać się językiem etyki. Każdy taki język spotyka się natychmiast z podejrzliwością stronnictwość i partyjności. Pierwotnie mechanizm ten miał działać jako narzędzie krytyczno-korygujące, lecz rozprzestrzenianie się demokracji sprawiło, iż zdegenerował się w wszechobecną podejrzliwość wobec partyjności, którą dostrzega się wszędzie.

Po drugie, w demokracji coraz większą rolę zaczyna odgrywać równość. Stała się ona praktycznie jedyną niekwestionowaną zasadą moralną, dominującą nad wszystkimi innymi — nad sprawiedliwością, umiarem, dobrem, pięknem, etc. Egalitaryzm przekształcił się więc w siłę destrukcyjną moralnie, bo likwiduje wszystkie moralne hierarchie: hierarchizacja stanowi wszak oczywistą konsekwencję wszelkich ustaleń moralnych.

Po trzecie — i to jest konsekwencja powyższego — demokracja niezwykle polityzuje życie społeczne, gdyż wszędzie wprowadza mechanizmy typowego dla siebie wyłaniania i sankcjonowania władzy. Stąd w demokracji mamy do czynienia z powstawaniem silnych emocji politycznych oraz równie silnych politycznych ideologii, które tym emocjom towarzyszą. Dominuje rywalizacja o władzę i wpływy na wszelkich poziomach rzeczywistości. Codziennością demokracji stanowi więc negocjowanie zakresu władzy i rozkładu wpływów. Koncepcja demokracji deliberacyjnej jest całkowicie fałszywa i jawnie niezgodna z rzeczywistością. Nie ma deliberacji, lecz nieustanne negocjacje i zmagania coraz to nowych grup ideologicznych i politycznych.

Po czwarte, demokracja jest niemoralna, ponieważ nie posiada podstawowego mechanizmu moralnego, jakim jest samoograniczenie. Rozrasta się nieustannie, obejmując wszystkie możliwe instytucje i grupy społeczne, przenikając myślenie, a nawet sfery emocji. Utrwala przekonanie, że wszystko, co demokratyczne, jest dobre, a wszystko co niedemokratyczne złe. Ta demokratyczne pycha każe także mniemać, że w oparciu o demokratyczne procedury można uzasadnić wszystko, od prawd naukowych (przez powołanie się na consensus — na przykład w historii, czy — ostatnio — w kwestiach klimatycznych) po normy moralne (postępem demokracji uzasadnia się karę śmierci, aborcję, etc.).

2.4. Andrzej Szahaj: Demokracja a demoralizacja

Demokracja to projekt polityczny bogaty etycznie. Dotyczy to nade wszystko demokracji liberalnej. Na bogactwo to składa się szereg wartości, które z demokracją

są związane. Wymieńmy je: równość, wolność, braterstwo, odpowiedzialność, sprawiedliwość, obywatelskość. Nadto z projektem demokratycznym można skojarzyć takie pozytywne zjawiska, jak wyeliminowanie przemocy ze stosunków wzajemnych, dialog, możliwość współdecydowania o losach własnych, partycypacja, kształtowanie więzi wspólnotowej. O wartości demokracji najłatwiej się przekonać porównując ją z ustrojami niedemokratycznymi, a nade wszystko z różnymi formami totalitaryzmu. W tej sytuacji potępienie demokracji w czambuł wydaje się co najmniej dziwne. Jest ona wszak dobrem wspólnym, a do tego narzędziem jego dalszego poszukiwania, mechanizmem zbiorowego uczenia się, istotnym osiągnięciem ewolucji kulturowej (polityka jest wszak częścią kultury) gatunku ludzkiego. Wszystko to nie oznacza, że jest ona ustrojem doskonałym. Posiada szereg wad. Zgodzić się jednak można z Churchilllem czy z kimkolwiek innym, kto rzeczywiście to po raz pierwszy powiedział, że jest to ustrój bardzo zły, ale jednak najlepszy, jaki znamy. Że najlepszy, jaki znamy, o tym była mowa wyżej, żaden z znanych nam ustrojów politycznych nie niósł ze sobą tak bogatej oferty etycznej. O tym, że niedoskonały, będzie mowa dalej. Teraz zauważmy, że demokracja to obietnica, która w praktyce politycznej najczęściej nie jest spełniana. Niedotrzymywanie przez demokrację obietnicy zawartej w jej ideałach staje się często przyczyną wielkiego zwodu prowadzącego do demoralizacji. To bowiem właśnie zawód jest często przyczyną *całkowitego* odwrócenia się od tego, co zawiodło. W moim przekonaniu, odwrócenie to jest zbyt pochopne, tym bardziej że nie bardzo wiadomo, do czego owo odwrócenie się miałoby prowadzić, co mianowicie miałoby zastąpić demokrację. Dopóki nie usłyszę wiarygodnej odpowiedzi na to pytanie, uznawać będę wszelkie odwracanie się plecami do demokracji za niepoważne, za pusty gest, który prócz tworzenia aury nieufności i podejrzliwości wobec niej nie prowadzi do niczego konstruktywnego. Wszystko to nie oznacza, że demokrację trzeba bałwochwalczo czcić. Moim zdaniem trzeba poddawać krytyce jej praktykę w imię jej niezrealizowanych ideałów. Domagać się od państwa, polityków, siebie i innych dotrzymywania etycznych obietnic demokracji. Zwalczania sytuacji, gdy:

(1) Demokracja występuje jedynie jako fasada, albowiem większość ważnych decyzji o znaczeniu ogólnospołecznym zapada poza obszarem jej działania, choćby dlatego, że jest to w interesie jakichś grup interesu lub też stanowi to element świadomie prowadzonej polityki technokratyzmu (jak to miało miejsce w Polsce po transformacji ustrojowej).

(2) Demokracja jest niereprezentatywna lub wykluczająca, wtedy, gdy w jej ramach nie znajdują dla siebie miejsca jakieś grupy wykluczone, albo reprezentujące deficyt kompetencji niezbędnych, aby w demokracji uczestniczyć (brak wykształcenia, bieda, brak nadziei, że partycypacja polityczna może cokolwiek zmienić w życiu).

(3) Demokracja zamienia się w system realizacji korporacyjnych interesów klasy politycznej (*demokrację oligarchiczną*), partie polityczne zamieniają się w spółki akcyjne działające wedle zasady „inwestujemy i oczekujemy zysków”. Przyczyną tego

stanu rzeczy są trudne do usunięcia zjawiska związane z jednej strony z brakiem stosownej kultury politycznej w danym społeczeństwie, która takim praktykom już na starcie by zapobiegała, z drugiej — z dobrze opisanymi w literaturze filozoficznej i politologicznej wadami systemu reprezentacji jako takiej.

(4) Demokracja zamienia się w spektakl, staje się *demokracją jarmarczną*. Wartość racji merytorycznych i programów politycznych przestaje mieć znaczenie w obliczu stosownych zabiegów z zakresu *public relations*, a prezentacja i autoprezentacja polityków zaczyna przypominać reklamę pasty do zębów. Nie tyle jest się politycznie wartym, ile się wie i umie przekazać, ale tyle, ile wykażą słupki sondaży oceniających występy medialne poszczególnych kandydatów. Do tego stanu rzeczy przyczynia się dominacja kultury masowej, zjawisko nazwane przez Guya Deborda „społeczeństwem spektaklu” oraz częściowe zidiocenie mediów nastawionych przede wszystkim na realizację potrzeb najmniej wymagających intelektualnie obywateli.

Starając się naprawić demokrację trzeba pamiętać, że jest ona elementem pewnej *sieci* społecznych instytucji oraz żywionych powszechnie przekonań co do tego, co dobre, właściwe, prawidłowe, a co złe, niewłaściwe i nieprawidłowe. Przekonania owe łącznie składają się na kulturę danej społeczności; z perspektywy demokracji najważniejszy jej fragment to kultura polityczna i prawna. Jeśli jej poziom jest niski, standardy demokracji też będą niskie. W tym sensie każdy ma taką demokrację, na jaką zasługuje. Sposobem na poprawę sytuacji byłoby w tej sytuacji uporczywe dążenie do podniesienia kultury politycznej i prawnej danego społeczeństwa, choćby przez proces stosownej edukacji szkolnej, uniwersyteckiej i medialnej. Wielką rolę w tej edukacji jestem skłonny przypisywać dobrze wykładanej filozofii polityki. Pożyteczne też zdają mi się wszelkie zabiegi mające na celu uczynienie demokracji mocną (B. Barber), partycypacyjną (A. Gutmann), czy też wprowadzania zasad demokracji oddolnej (*grass-roots democracy*). W moim przekonaniu warto byłoby także częściej sięgać do elementów demokracji bezpośredniej (referendum) czy też stałej kontroli obywatelskiej poczyniań polityków demokratycznie wybranych np. przez porównywanie ich obietnic wyborczych z rzeczywistym działaniem politycznym (to czyni np. Stowarzyszenie Monitor Polityczny założone przez studentów uczelni bydgoskich i toruńskich). Na zakończenie powiem, że w moim przekonaniu demokracja jest wciąż niedokończonym projektem, jej obietnice nie zostały spełnione. Oznacza to jednak, że potrzebujemy raczej więcej demokracji, a nie mniej. Trzeba jednak też pamiętać, że demokracja nie jest cudownym lekiem na całe zło i nie przypisywać jej zbyt wielkiej mocy sprawczej. Ze zbyt wielkich oczekiwań rodzą się bowiem wielkie rozczarowania, a te prowadzą czasami do przekonania, że demokracja jest czymś, z czym należałoby się pożegnać i zastąpić ja czymś innym. Tylko czym?

2.5. Magdalena Środa przedstawiła argument o etycznym charakterze demokracji jako ustroju, w którym dochodzi do uznania równych podmiotów, co jest podstawą etyki i zasadą debaty demokratycznej, w której wszyscy na równych

prawach mogą uczestniczyć. Podkreśliła kulturowy i historyczny charakter niektórych norm etycznych i obyczajowych, co sprawia, że demokratyczne państwo musi wprowadzać regulacje dotyczące funkcjonowania obywateli w zbiorowości, w formie przepisów prawnych bądź kodeksów, normujących zachowania ludzi. Ustalenie tych norm poprzedzać musi debata, przy czym opinia publiczna i media odgrywają tu doniosłą rolę.

2.6. Miłowit Kuniński: Obywatelstwo w Unii Europejskiej

Jak trafnie zauważyła prof. Justyna Miklaszewska w słowie wprowadzającym odnosząc się do kwestii obywatelstwa Unii Europejskiej, istnieją w tej sprawie co najmniej dwa przeciwstawne poglądy. Jeden odwołujący się do tradycyjnego związku obywatelstwa z tożsamością narodową, ukształtowaną w sposób ewolucyjny i związaną z odrębnością państwa narodowego, drugi zaś, reprezentowany niegdyś przede wszystkim przez Jürgena Habermasa, kładzie nacisk na ponadnarodowy charakter Unii, z którym wiąże się z pojmowanie obywatelstwa jako ufundowanego na świadomości przynależności do struktur ponadnarodowych oraz posiadania praw i obowiązków związanych z tymi strukturami.

W pierwszym wypadku miłość ojczyzny, a więc poczucie silnej więzi o charakterze moralnym i uczuciowym z narodem, zakorzenienie w jego kulturze, w dziejach narodu i przekonanie o odpowiedzialności za wspólnotę, do której się należy, jest podstawą utożsamiania się z politycznie zorganizowaną wspólnotą narodową i stanowi źródło świadomości obywatelskiej. Alternatywą ze względu na zróżnicowanie religijne, kulturowe i odmienne pojmowanie tych samych procesów i wydarzeń dziejowych w Unii Europejskiej miałyby być tożsamość skonstruowana (sztuczna) oparta na świadomości racji przemawiających za przekraczaniem granic narodowych i etnicznych ze względu na powszechne prawa i obowiązki.

Jednak trudno sobie wyobrazić miłość do Unii Europejskiej, gdyż więź z ojczyzną ma charakter lokalny, związany z lokalną wersją kultury europejskiej, z językiem, a także z tradycją (tradycjami) religijną, niezależnie od tego, jak daleko zaawansowane są procesy laicyzacji. Obywatele Unii mogą doceniać działanie instytucji unijnych, gwarancje respektowania praw człowieka i praw obywatelskich, ale świadomość korzyści nie wystarcza do uformowania się unijnego patriotyzmu. Ewentualne analogie z republiką rzymską, a potem z imperium, w których *amor patriae* odgrywał tak istotną rolę, zaś obywatelstwo rzymskie uznawano za przywilej, są powierzchowne, bowiem nie ma w Unii dominującej kultury i języka, które umożliwiłyby wytworzenie się tożsamości jednostkowej w powiązaniu z tożsamością wspólnotową. Przekaz kulturowy, będący istotnym czynnikiem formowania podmiotowości moralnej, jest w Unii poddawany presji poprawności politycznej, a poza tym nie ma, bo mieć nie może, charakteru ogólnoeuropejskiego, gdyż socjalizacja i edukacja są zdeterminowane przez narodowe i lokalne kultury oraz instytucje edukacyjne. Istotnym czynnikiem utrudniającym ukształtowanie się moralnego fundamentu obywatelstwa unijnego

jest świadome odrzucanie w sferze publicznej chrześcijaństwa jako źródła podstaw i pojęć moralnych, co nie pozostaje bez wpływu na sferę prywatną życia ludzkiego. Chrześcijaństwo przenikając kultury lokalne, nadawało im wymiar uniwersalny. Dziś nie widać takiego spójnego systemu pojęć, objaśniających świat i miejsce w nim człowieka, który mógłby zastąpić chrześcijaństwo.

Wymiar kulturowy i moralny obywatelstwa unijnego pozbawiony jest również ważnej wartości, jaką jest gotowość do poświęcenia (nawet życia) na rzecz dobra wspólnego. Unia tworząc obszar pokoju i dobrobytu (przy całym zróżnicowaniu regionalnym pod tym względem), pomija zupełnie ten wymiar życia tworzonej wspólnoty, a sposób odnoszenia się do rozmaitych zagrożeń ze strony innych potęg politycznych dowodzi braku zdecydowania w sprawie obrony Unii przed nimi. Solidarność wewnątrzunijna sprowadza się do wspierania ekonomicznego obszarów zapóźnionych cywilizacyjnie, co oczywiście ma swoje znaczenie i owocuje wysokim stopniem poparcia dla Unii, np. w Polsce. Natomiast solidarność unijna w relacjach ze światem zewnętrznym jest daleko słabsza i niekonsekwentna, choć na tej drodze poczyniono pewne, lecz wciąż niewystarczające, postępy (np. polityka zmierzająca do osłabienia uzależnienia od monopolistycznych dostawców energii i przejęcia przez nie kontroli nad infrastrukturą jej przesyłania). Nie pozostaje to bez wpływu na postawy obywateli niektórych państw narodowych i zarazem Unii, którzy mają poczucie, iż należą do gorszej kategorii obywateli jako mieszkańcy słabiej rozwiniętej Europy, której potrzeby i interesy mają drugorzędne znaczenie w porównaniu z interesami głównych państw Unii.

Traktat lizboński, w przeciwieństwie do nicejskiego, ustanawia system, który faworyzuje państwa o dużej liczbie ludności, co rzekomo ma wynikać z poszanowania zasad demokracji. W istocie oznacza to, że zasadnicze decyzje polityczne będą zapadały we Francji, Niemczech, Wielkiej Brytanii i we Włoszech. Jak pokazuje doświadczenie ostatnich kilku lat państwa te będą realizowały swoje strategiczne cele w sposób niekoniecznie korzystny dla Unii jako całości i dla państw o mniejszym ciężarze demograficznym i gospodarczym. Obywatele Unii, zwłaszcza jej biedniejszej części, nie mają więc wystarczających powodów, by wobec takiego sposobu podejmowania decyzji, mieć poczucie silnej więzi z Unią jako całością. Ponieważ zaś decyzje w Unii zapadają w sposób mało demokratyczny, obywatele Unii nie mają podstaw, by sądzić, że ich zaangażowanie obywatelskie ma jakiegokolwiek znaczenie dla ostatecznego kształtu przyjmowanych rozwiązań. Wpływ Parlamentu Europejskiego — wybieranego w wyborach bezpośrednich — na politykę Unii, choć rośnie, jest nieznaczny, kontrola nad działalnością Komisji Europejskiej ograniczona, a zakres kompetencji prawodawczych w stosunku do kompetencji Rady Europejskiej niejasny.

Obywatelstwo europejskie pojmowane jako działanie na rzecz dobra wspólnego Unii nie ma więc, jak dotąd, ani podstaw kulturowych, ani moralnych, ani nie jest wzmacniane przez przekonanie o skuteczności udziału w procedurach demokratycznych.

Po wystąpieniach uczestników panelu rozpoczęła się dyskusja, w której głos zabrali m.in.: prof. Adam Chmielewski, prof. Andrzej Grzegorzczak, dr Piotr Bartuła, dr Krzysztof Przybyszewski, dr Jan Zubelewicz. Przybrała ona postać polemicznego sporu pomiędzy zwolennikami etycznej idei demokracji, a jej krytykami, wskazującymi na niedoskonałości praktycznej realizacji tej koncepcji oraz na zjawiska patologiczne, które pojawiają się także w polskiej rzeczywistości.

Justyna Miklaszewska

3. Eksternalizm a internalizm w epistemologii, filozofii języka i filozofii umysłu

**PROF. ADAM GROBLER (MODERATOR), PROF. ZBYSŁAW MUSZYŃSKI,
DR ROBERT POCZOBUT, PROF. TADEUSZ SZUBKA
I PROF. RENATA ZIEMIŃSKA**

Od lewej: Tadeusz Szubka, Renata Ziemińska, Zbysław Muszyński, Marcin Miłkowski i Adam Grobler (fot. Henryk Kuś)



3.1. Marcin Miłkowski: Spór między internalizmem a eksternalizmem o treść umysłową

Co determinuje treść umysłową i jej odniesienie? Czy tylko wewnętrzne struktury podmiotu poznawczego, czy może też otoczenie podmiotu? Eksternalizm i internalizm różnie odpowiadają na te pytania, które mogą pojawić się w teorii poznania, filozofii języka bądź filozofii umysłu; z tego też względu odpowiedzi mogą być formułowane i precyzowane rozmaicie.

Istnieje jednak podstawowa oś sporu. Eksternalizm głosi, że treść ma charakter nieredukowalnie relacyjny: relacje ze środowiskiem są warunkiem możliwości posiadania treści umysłowej. Internalizm neguje tezę eksternalizmu: treść nie zależy od niczego, co znajduje się poza podmiotem. Obok tych mocnych odmian eksternalizmu i internalizmu, mówiących o ontycznym charakterze treści umysłowej, istnieją odmiany słabsze, dotyczące kwestii wyjaśniania i przewidywania pojawiania się treści umysłowej, a więc zagadnień czysto epistemologicznych. Warto zauważyć, że mocny, ontyczny internalizm w koniunkcji ze słabym eksternalizmem eksplanacyjnym lub przewidystycznym nie prowadzi do sprzeczności (słaby eksternalizm można przyjmować na przykład ze względów instrumentalnych).

Twardym rdzeniem ontycznego eksternalizmu treści umysłowej jest teza, że relacja, w jakiej nośnik informacji umysłowej (w ujęciach naturalistycznych w ostatecznym rozrachunku chodzi o nośniki neuronalne) pozostaje do treści umysłowej, jest relacją nomologicznie przygodną. A więc to nie sam rodzaj mikrostruktury nośnika decyduje o rodzaju treści umysłowych i ich odniesieniu, lecz raczej zarówno struktury podmiotowe, jak i oddziałujące przyczynowo na podmiot otoczenie (rozważane w aspekcie diachronicznym i synchronicznym względem treści).

W internalizmie natomiast uznaje się, że nośniki informacji determinują jej treść i że relacja ta ma charakter nomologiczny. Jest to więc stanowisko redukcjonistyczne, gdyż możliwa jest redukcja treści do własności strukturalnych jej nośnika.

Wydaje, że stanowisko internalistyczne jest znacznie słabiej uzasadnione. Przyczynowe oddziaływanie z otoczeniem jest konieczne nie tylko do uzyskania odniesienia przez treść umysłową (co uznaje się dziś powszechnie w przyczynowych teoriach odniesienia), ale także do konstytucji znaczenia tej treści. Widać to jasno na bardzo prostym eksperymencie myślowym. Niech *S* będzie obliczeniowym systemem poznawczym. Treści poznawcze w systemie *S* będą zakodowane tak jak w standardowych komputerach cyfrowych, w postaci ciągów liczb binarnych (dodatkowo dla uproszczenia zakładamy, że treści są dyskretne). Wydaje się, że sama znajomość ciągów binarnych nie wystarcza do poznania treści poznawczych, gdyż (1) do uzyskania treści poznawczych musimy znać kodowanie, jakie zastosowano w *S*; (2) nawet przy znajomości kodowania uzyskamy tylko inną składniową reprezentację treści, nie zaś samą treść — relacja kodowania jest bowiem relacją między ciągami binarnymi a innymi reprezentacjami tych samych ciągów; (3) kodowanie nie pozwala bynajmniej rozstrzygnąć, do czego odnosi się odkodowana treść; (4) bez znajomości historii przyczynowej treści znajdującej się w *S* — ie nie tylko nie można określić jej odniesienia, ale także jej znaczenia, gdyż repertuar możliwych znaczeń znajdujących się w systemie zależy od tego, jakiego rodzaju bodźce i informacje *S* jest w stanie pobrać z otoczenia, czyli jakiego rodzaju informacje mogą uzyskać w nim odniesienie przedmiotowe.

Powyższy przykład jest oczywiście bardzo uproszczony — rzecz jednak w tym, iż interakcja z otoczeniem jest niezbędna do ustalenia odniesienia informacji. Odniesienie bowiem nie jest kwestią arbitralnej decyzji o kodowaniu czy składniowych własności nośników informacji, lecz obiektywnie zachodzących procesów oddziaływania systemu z otoczeniem.

3.2. Zbysław Muszyński

Eksternalizm, na gruncie filozofii umysłu, jest stanowiskiem, które zakłada aktywną rolę czynników pozapodmiotowych, czyli środowiskowych w determinowaniu własności stanów mentalnych podmiotu żywiącego te stany. Stanowisko to można sformułować ogólniej, w odniesieniu do wszelkich systemów i ich własności:

(E) Jeśli mamy dwa systemy S1 i S2 nieróżniące się cechami wewnętrznymi, a które różnią się tylko cechą C, to jeśli jeden system S1 zostanie umieszczony w środowisku odmiennym od środowiska systemu drugiego S2 — to cecha C jest cechą eksternalną systemu S1.

W dyskusjach nad rozumieniem eksternalizmu stanów mentalnych wyróżniono dwa jego rodzaje:

(1) eksternalizm treści mentalnych kładący nacisk na aktywną rolę środowiska w determinowaniu treści stanów mentalnych oraz

(2) eksternalizm umysłu (eksternalizm nośnika treści albo eksternalizm procesów poznawczych) podkreślający aktywną rolę środowiska w realizacji przebiegu procesów poznawczych.

Eksternalizm umysłu ma szczególne znaczenie dla filozofii umysłu. Na jego gruncie można wyróżnić dwie wersje.

(a) Eksternalizm umysłu z tezą o poznaniu rozszerzonym — jest to teza *epistemologiczna*: dotyczy pytania o źródła treści wiedzy, które zależą do elementów środowiska, ale nie są dla niego konstytutywne.

(b) Eksternalizm umysłu z tezą o umyśle rozszerzonym — jest to teza *ontologiczna*: dotyczy pytania o naturę (i lokalizację) umysłu; elementy środowiska są konstytutywnymi składnikami (np. funkcjonalnymi realizatorami) umysłu.

Tezę o umyśle rozszerzonym można doprecyzować następująco:

(UR) Stany mentalne mogą być konstytuowane częściowo przez elementy środowiska, gdy elementy te odgrywają odpowiednią rolę w realizacji (konstytucji) procesów poznawczych.

W przedstawianej wersji eksternalizmu umysł, jego stany — zgodnie z tezą o umyśle rozszerzonym (UR) — przekracza granice czaszki, skóry i ciała, rozszerzając swoje stany mentalne czy realizację tych stanów na świat zewnętrzny względem podmiotu.

Można wyróżnić dwie pokrewne wersje tezy UR.¹²⁴ Zależą one od określenia roli lub natury elementów środowiska. W pierwszym ujęciu (głównie funkcjonalistycznym) elementy środowiska są *realizatorami* stanów funkcjonalnych utożsamianych ze stanami umysłu. W ujęciu drugim (związany z koncepcjami superwencji czy emergencji) elementy środowiska są *składnikami* bazowymi, nad którymi nadbudowany jest umysł (na których superwieniu czy z których emerge). W obu ujęciach można powiedzieć, że składniki świata zewnętrznego są *konstytutywne* dla architektury umysłu. Te wersje koncepcji rozszerzonego umysłu najlepiej wyraża teza, a właściwie slogan ukuty przez twórców pierwotnej jej wersji — A. Clarka i D. Chalmersa: „Umysł nie jest tylko wewnątrz czaszki”.

Do obu powyższych (oraz wszystkich tego typu) wersji koncepcji rozszerzonego umysłu stosuje się zasada parytetu, sformułowana już w klasycznym tekście jej twórców:

¹²⁴ Wyróżnia się też, na innej zasadzie, eksternalizm przyrodniczy, gdy elementami środowiska są tylko obiekty świata przyrody, oraz eksternalizm społeczny, gdy elementami środowiska są także członkowie danej społeczności.

(ZP) „Jeśli w obliczu pewnego zadania część świata funkcjonuje jak proces poznawczy, który bez wahania uznalibyśmy — gdyby rozgrywał się w głowie — za część procesu poznawczego, wówczas ta część świata jest (naszym zdaniem) częścią procesu poznawczego. Procesy poznawcze nie są (wszystkie) w głowie.”

Nazwa tej zasady oraz dyskusje nad nią pojawiły się w późniejszym już czasie i wskazują na fundamentalną jej rolę w tak pojmowanym eksternalizmie. ZP poszerza nasze próby rozumienia tego, na czym polegają mechanizmy poznawcze. Można powiedzieć, że testuje możliwość ich niepodobieństwa do funkcjonowania mózgu i ogranicza zarzut szowinizmu.

W szczegółowych rozważaniach nad eksternalizmem w wersji UR zakłada się — co robili już twórcy tej koncepcji — że wiele elementów środowiska tworzy wraz z podmiotem złożony *układ poznawczy*. Elementy takiego układu są aktualnie (on-line) *aktywne* (tworzą pętlę) w przetwarzaniu informacji (eksternalizm aktywny), a nie są jedynie biernymi elementami układu poznawczego (eksternalizm bierny). W licznych przykładach podaje się jako *składniki* środowiska takie obiekty, jak: ołówek, kartka, notes, kalkulator, notebook, inni ludzie, język, sprzęt nawigacji, różne narzędzia pracy, elementy reprezentacji kulturowych itd.

Uwzględniając różną rolę takich elementów pozapodmiotowych, można wyodrębnić dwie postaci eksternalizmu związanego z koncepcją umysłu rozszerzonego. Pierwszą z nich jest tzw. eksternalizm aktywny, uwzględniający elementy środowiska, ale sprzęgnięte z organizmem w jeden system poznawczy, co ma wpływ na jego działanie (a także zachowanie podmiotu); nie są one np. tylko elementami końca historycznego łańcucha przyczynowego w wypadku ustalania referencji użytych słów, egzemplarzy stanów mentalnych. W przeciwieństwie do eksternalizmu aktywnego tzw. eksternalizm bierny zakłada, że znaczenie myśli, treści stanów mentalnych, ich własności semantyczne są indywidualizowane przez odległy i dawno ustalony przyczynowy (historyczny) łańcuch zależności przyczynowych, które nie odgrywają swej roli tu i teraz.

Teza o rozszerzonym umyśle ma różne wersje modalne. Jedną z nich można sformułować jako twierdzenie:

(M) Jest możliwe, że stany mentalne są konstytuowane zewnątrznie.

Dyskusje nad takimi wersjami wymagają odpowiednich narzędzi formalnych, ale wzbogacają rozumienie natury różnych stanów poznawczych realizowanych /determinowanych przez złożone układy poznawcze. W podanej wersji (M) tezy przeciwnicy koncepcji umysłu rozszerzonego muszą na przykład wykazać, że z konieczności stany mentalne są konstytuowane wewnątrznie. A takiego argumentu, jak dotąd, nie ma, i choć interpretuje się to na korzyść tezy UR, to uważa się jednak, że zwolennicy koncepcji rozszerzonego umysłu powinni podać argumenty mocniejsze, niż do tej pory podawali.

Dyskusje nad zasadnością eksternalizmu aktywnego, a w szczególności nad zasadnością tezy UR, są często przez jej zwolenników sprowadzane do

przekonania, że: „[...] czaszka i skóra nie są żadną świętością. [I gdy] informacje są traktowane jako przekonania na mocy odgrywanych przez nie ról, [to] nie ma powodu, żeby istotną rolę mogły odgrywać tylko [czynniki zlokalizowane] wewnątrz ciała” [Clark, Chalmers].

Można też zastanowić się nad plusami i minusami takiej redefinicji standardowego pojmowania pojęcia umysłu. Do plusów zalicza się m.in. poniższej sformułowane konsekwencje koncepcji umysłu, opartej na akceptacji tezy UR.

1. Eksternalistyczna koncepcja umysłu w wersji UR nieźle radzi sobie z opisem i rozumieniem rezultatów zastosowania nowych środków technologicznych, elektronicznych, stosowania implantów, wspomagania technologicznego i komputerowego działań podmiotu; a ogólnie — wyraźniej uświadamia nam konsekwencje zmian zachodzących w środowisku technologicznym człowieka, czyli lepiej odpowiada na wyzwanie technosfery niż ujęcie tradycyjne.

2. Nowa koncepcja w większym stopniu uwzględnia społeczny aspekt środowiska działającego podmiotu, szczególnie wtedy widać tę przewagę, gdy uwzględni się efekty pracy zespołowej, dyskusji, współdziałania w rozwiązywaniu zadań, korzystania z zasobów informacji zgromadzonych przez innych jako elementów bazy mentalnej, która realizuje zadania poznawcze systemu.

3. Obraz przedstawiony przez koncepcję z tezą UR jest zgodny w dużym stopniu z założeniami naturalistycznej opcji filozofii różnych aspektów człowieka, nie tylko umysłu, ale także kultury, estetyki, ekonomii, politologii. Umysł tak pojmowany podlega w większym stopniu naturalizacji, co dla kognitywistyki jest pożądaną cechą teorii.

4. Teza o rozszerzeniu umysłu, jako elementu układu magazynującego i przetwarzającego informacje szerszego niż sam podmiot cielesny, ma wsparcie eksperymentalne. Wyniki eksperymentów wskazują na przykład to, że nie jest istotne, czy dane rezultaty ich przetwarzania znajdują się „w głowie”, czy na zewnątrz (np. w laptopie). Badani korzystali z „głowy” lub posiadanego instrumentarium w zależności od tego, do czego dostęp był szybszy i sprawniejszy. Przy czym nie widzieli istotnej różnicy w korzystaniu z obu typów „zasobów”. Decydowała ekonomia działania — zasada efektywności [Por. Gray i Weksler].

Zarysowana powyżej koncepcja eksternalizmu ontologicznego w koncepcji rozszerzonego umysłu obarczona jest, zdaniem jej krytyków (a i ostrożnych zwolenników), pewnymi, poniżej podanymi, wadami.

1. W tak pojmowanej koncepcji umysłu pojawia się ważny dla podmiotowości problem indywiduowania (jednostkowienia, tożsamości) umysłów.

2. W koncepcjach eksternalizmu ontologicznego istnieje problem proliferacji, czyli nadmiernego poszerzania stanów mentalnych poza organiczne granice pomiotu. Kryterium granic może być związane z kategorią normatywności. Wprowadzenie tej własności stanów może pomóc ustalić granice mentalności. Normatywność narusza jednak akceptowany postulat naturalistyczności ujęcia umysłu. Czy istnieje jakiś naturalistyczny, a nie intencjonalny filtr takich zależności?

3. Pojawia się trudne pytanie, jak wiele przyczynowych źródeł naszych stanów jest częścią naszego umysłu.

4. W wypadku eksternalizmu wielu typów dostęp do treści podmiotowych jest „nieuprzywilejowany”, a często jest trudniejszy dla podmiotu niż dla osób trzecich. Jest to nieintuicyjne i czasami trudne do uzasadnienia: inni mają lepszy dostęp do treści naszych myśli niż my sami. Innym problemem jest zbyt duża modyfikacja tradycyjnego pojęcia introspekcji.

5. Pojawia się problem dobrze określonego przedmiotu badań nauk psychologicznych, jakim jest stan mentalny podmiotu, i rozmytych, nieokreślonych, niestabilnych poznawczych systemów podmiotowo–środowiskowych. Przedmiot takich badań nauk kognitywnych jest krótkotrwały i trudny do uchwycenia.

Bibliografia

- F.R. Adams, K. Aizawa, „Andy Clark on intrinsic content and extended cognition”, *Internet*.
- D. Chalmers, „Curing Cognitive Hiccups: A Defense of The Extended Mind”, *Internet*.
- A. Clark, D. Chalmers, „The Extended Mind”, *Analysis* 1998, vol. 58, s. 10–23.
- W.D. Gray, V. D. Veksler „The acquisition and asymmetric transfer of interactive routines”. In B. G. Bara, L. Barsalou, M. Bucciarelli (eds.), *27th Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, Austin, Texas, 2005, s. 809–814.
- S.L. Hurley, „Vehicles, contents, conceptual structure, and externalism”, *Analysis* 1998, vol. 58, no. 1, s. 1–6.
- M. Rowlands, *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*, McGill–Queen’s University Press, 2003.
- R.A. Wilson, „Meaning Making and the Mind of the Externalist”, *Internet*.

3.3. Tadeusz Szubka: O zagadkowej naturze «sporów» internalistów z eksternalistami

W swoim wprowadzeniu do debaty na temat opozycji eksternalizm — internalizm i związanych z nią zagadnień, prof. Adam Grobler sugeruje, że w wybranym temacie nie czuje się specjalistą i chciałby się czegoś nauczyć od osób, które wiedzą na ten temat więcej od niego. Obawiam się, że nie spełniam tego warunku, gdyż dyskusje eksternalistów z internalistami śledzę raczej dorywczo.¹²⁵ Z jednej strony jest to spowodowane tym, że coraz bardziej kurczący się czas, który poświęcam na badania naukowe, wypełnia mi całkowicie studiowanie innych zagadnień i obszarów filozofii współczesnej, a z drugiej strony bierze się to z coraz większej nieufności co do autentyczności i owocności owych dyskusji. Właśnie od wstępnej artykulacji owych nieufności chciałbym rozpocząć, a następnie przejść do krótkiego przypomnienia zasadniczych zrębów sporu eksternalizmu z internalizmem w filozofii umysłu i języka.

¹²⁵ Ostatnio nieco uzupełniłem swoją wiedzę w tym zakresie dzięki lekturze dwóch tomów: R. Schantz (ed.), *The Externalist Challenge*, Walter de Gruyter, Berlin 2004; S.C. Goldberg (ed.), *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2007.

1. Metafilozoficzne niepokoje

W ogólnych rozważaniach na temat filozofii i jej natury odróżnia się niekiedy filozofię wizjonerów od filozofii współpracujących i spierających się dyskutantów, którzy swoją dyscyplinę starają się uprawiać w sposób ostrożny i naukowy. W XX wieku do tych pierwszych należeli tacy myśliciele, jak M. Buber, M. Heidegger, E. Lévinas, M. Scheler, A.N. Whitehead, a do drugich przede wszystkim przedstawiciele filozofii analitycznej i niektórzy fenomenologowie. Tym pierwszym zarzuca się często prezentowanie swoich subiektywnych i mglistych intuicji jako obiektywnych stanowisk filozoficznych. Lekarstwem na tę bolączkę ma być roztrząsanie problemów filozoficznych w sposób rzekomo naukowy, przy zastosowaniu intersubiektywnych procedur badawczych, w szczególności ważenia racji i argumentów, poddawaniu proponowanych rozwiązań surowej krytyce itp. Na pierwszy rzut oka, ten drugi model uprawiania filozofii wydaje się o wiele bardziej atrakcyjny poznawczo i owocny. Niestety, jak to zauważył już George Berkeley, bardzo często chcąc uprawiać filozofię argumentatywnie i racjonalnie „niepostrzeżenie popadamy w dziwaczne paradoksy, trudności i sprzeczności, które mnożą się i pogrążają nas z każdym krokiem. Aż w końcu, przebrnąwszy przez manowce naszych dociekań, odkrywamy, że znaleźliśmy się tam, gdzie byliśmy na początku, albo, co gorsza, pogrążyliśmy się w godnym pożałowania sceptycyzmie”.¹²⁶ Co więcej, rodzi się też podejrzenie, że „zdecydowaną większość, o ile nie wszystkie z tych trudności, które dotychczas zajmowały filozofów i zagradzały drogę do wiedzy, zawdzięczamy sobie samym. Wpierw wznieciliśmy tumany kurzu, a teraz uskarżamy się, że nie widzimy”.¹²⁷ Obawiam się, że wiele z wątków współczesnych dyskusji wokół eksternalizmu i internalizmu stanowi takie wznecanie kurzu, podejmowanie bardziej z intencją pomnożenia dorobku „naukowego” i zaznaczenia swojej obecności w najnowszych debatach filozoficznych, niż z zamiarem przyczynienia się do rozwiązania autentycznych i dobrze postawionych problemów.

Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w fakcie, że dyskusje dotyczące internalizmu i eksternalizmu w teorii poznania oraz filozofii umysłu i języka nie mają wyraźnych historycznych antecedencji. Zważywszy na bardzo wczesne pojawienie się i wykrystalizowanie się prawie wszystkich ważniejszych problemów i sporów filozoficznych, wydaje się to nieco zaskakujące i niepokojące. Wysoce niewiarygodne wydaje się utrzymywanie, że przez tysiąclecia filozofowie mieli internalistyczny pogląd na poznanie, umysł i język, a dopiero filozofowie współcześni odkryli stanowiska eksternalistyczne. Być może stanowiska te nie są rezultatem odkryć, lecz wynikiem pomieszania perspektyw badawczych i subtelnych nieporozumień, a przypisywanie internalizmu wielkim filozofom przeszłości to rezultat daleko idących uproszczeń.

¹²⁶ G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, przeł. J. Salamon SJ, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 7.

¹²⁷ Tamże, s. 8.

Ponadto operowanie przestrzennymi kategoriami tego, co wewnątrz (czyli internalnego), i tego, co na zewnątrz (czyli eksternalnego), jest wysoce nieszczerliwe, kiedy rozważa się naturę i kryteria tożsamości czegoś tak abstrakcyjnego i *prima facie* nieprzestrzennego, jak wiedza, uzasadnienie, stany umysłowe i znaczenia językowe. Nie bardzo wiadomo, czym miałyby być w tych przypadkach wnętrze, a czym czynniki zewnętrzne, a także na czym miałyby polegać granica między nimi. Niektórzy uczestnicy debat na temat eksternalizmu i internalizmu zdają sobie sprawę z niefortunności tych kategorii,¹²⁸ lecz przytłaczająca większość posługuje się nimi w sposób intuicyjny i mało zreflektowany, co daje innym asumpt do przeprowadzania rozmaitych dystynkcji, wyróżniania rozmaitych mniej lub bardziej karkołomnych odmian internalizmu i eksternalizmu, czyli do demonstrowania „kunsztu analitycznego” gwarantującego publikację kolejnych artykułów, które w konstruktywny sposób niczego nie rozwiązują i nikogo tak naprawdę nie inspirują i nie interesują.

2. Eksternalizm w filozofii umysłu i języka

Po wyrażeniu tych metafizycznych zastrzeżeń, przechodzę do przypomnienia zasadniczego kształtu debaty internalizmu z eksternalizmem w filozofii umysłu i języka, która według mnie jest nieco mniej jałowa i ciekawsza niż odpowiadające jej dyskusje w epistemologii.¹²⁹

W debacie tej przyjmuje się, że najbardziej rozpowszechnioną i bezwiednie przyjmowaną koncepcją umysłu jest na ogół koncepcja internalistyczna. W filozofii traktowana jest ona jako dziedzictwo kartezjanizmu.¹³⁰ Internaliści pojmują umysł jako coś względnie autonomicznego i izolowanego. W konsekwencji treść każdego stanu mentalnego jest zdeterminowana czy zindywidualizowana wyłącznie przez wewnętrzne cechy podmiotu tych stanów. Inaczej rzecz ujmując, w myśl internalizmu umysł stanowi odrębną dziedzinę subiektywną, w której rzeczy mają się tak a nie inaczej niezależnie od obiektywnej rzeczywistości zewnętrznej. Mówiąc bardziej metaforycznie, zdaniem internalizmu topologia czy geografia logiczna sfery mentalnej jest niezależna od tego, co dzieje się w otaczającym ją świecie. Mniej metaforyczne i bardziej teoretycznie zaawansowane charakterystyki internalizmu odwołują się często do idei psychofizycznej superweniencji. Wówczas internalizm jawi się jako

¹²⁸ W sposób najbardziej dobitny czyni to T. Burge. Zob. zwłaszcza postscriptum do rozprawy *Individualism and the Mental* (T. Burge, *Foundations of Mind*, Clarendon Press, Oxford 2007, s. 152–155).

¹²⁹ Owo przypomnienie jest jednocześnie przypomnieniem — z drobnymi poprawkami i uzupełnieniami — fragmentów pracy, która wcześniej na ten temat opublikowałem. Zob. T. Szubka, „Eksternalizm w filozofii umysłu i jego konsekwencje”, *Ruch Filozoficzny* 55(1998), s. 471–477.

¹³⁰ Jest rzeczą wysoce wątpliwą, czy sam Kartezjusz był internalistą. Burge, który przychylił się przez jakiś czas do takiej interpretacji, ostatecznie doszedł do wniosku, że jest ona jednostronna i uproszczona. Powody, jakie go do tego skłoniły, wyklada przekonująco w artykule „Descartes on „Anti-individualism””, w: T. Burge, *Foundations of Mind*, s. 420–439.

stanowisko, którego sednem jest teza, że wewnętrzne stany fizyczne jednostki determinują jej stany mentalne. Tak więc dwie fizycznie identyczne jednostki muszą znajdować się w tych samych stanach mentalnych. Rzecz jasna, takie charakterystyki są odpowiednie tylko w odniesieniu do tych koncepcji filozoficznych, w których internalizm wiąże się z antydualistycznym rozwiązaniem problemu relacji umysłu do ciała. A ponieważ dualizm w kwestii tej relacji nie jest dzisiaj stanowiskiem zbyt często bronionym, charakterystyka ta jest niejednokrotnie wykorzystywana.¹³¹ Jeśli zatem współcześnie broniony internalizm jest dziedzictwem kartezjanizmu, to raczej nie jego substancjalnego dualizmu w kwestii problemu umysł–ciało, lecz przede wszystkim przeświadczenia, że stany umysłowe są logicznie niezależne od obiektów, które reprezentują lub do których się odnoszą, połączonego niekiedy z przekonaniem o introspekcyjnej przejrzystości umysłu.¹³² Autorzy, których nie zadowala określanie takiego rozumienia stanów umysłowych mianem internalizmu, nazywają je zazwyczaj indywidualizmem (czyny tak m.in. Burge).

Zdaniem eksternalizmu internalizm jest całkowicie błędnym ujęciem umysłu. Stany mentalne, a zwłaszcza tzw. stany intencjonalne, są niejako otwarte na świat i przynajmniej częściowo przez świat konstytuowane. Istnieje wiele wersji eksternalizmu, lecz łączy je to, że przyjmują, iż treść naszych stanów umysłowych jest w dużej mierze kształtowana przez obiekty i stany rzeczy z otaczającego nas środowiska. Stanowisko to znane jest też pod nazwą antyindywidualizmu, a do jego przedstawicieli we współczesnej filozofii analitycznej należą m.in.: Hilary Putnam, Tyler Burge, John McDowell, Donald Davidson i Ruth Garrett Millikan. Burge tak je definiuje: „Antyindywidualizm jest poglądem, że nie wszystkie stany i zdarzenia mentalne jednostki mogą być zindywidualizowane co do typu niezależnie od natury bytów znajdujących się w otoczeniu jednostki. Według tego poglądu zachodzi głęboka indywiduatywna relacja między znajdowaniem się jednostki w stanach mentalnych pewnego rodzaju a naturą fizycznego lub społeczno-otoczenia Jednostki.”¹³³ Odwołując się do sugestywnych i obrazowych metafor, można powiedzieć, że eksternalizm ukazuje to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne, to, co subiektywne i to, co obiektywne, czy też to, co mentalne i to, co pozamentalne jako wzajemnie ze sobą splecione i przenikające się.

¹³¹ Na nieadekwatności tej charakterystyki zwraca uwagę Burge, podkreślając m.in., że nie chodzi w tym wszystkim o tak czy inaczej rozumianą superweniencję, lecz „o naturę stanów umysłowych, o ich trafne warunki indywiduacji”, „o warunki eksplanacyjne związane z tymi naturami, a nie o zwykłą relację modalną” („Postscript to „Individualism and the Mental””, w: T. Burge, *Foundations of Mind*, s. 153).

¹³² Zob. szerzej J. McDowell, „Singular Thought and the Extent of Inner Space”, w: J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998, s. 228–259.

¹³³ T. Burge, „Philosophy of Language and Mind: 1950–1990”, *The Philosophical Review* 101(1992), s. 46–47 [„Filozofia języka i umysłu (1950–1990)”, przeł. T. Szubka, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, TN KUL, Lublin 1995, s. 135]. Zob. również uaktualnioną wersję części tej rozprawy: „Philosophy of Mind: 1950–2000”, w: T. Burge, *Foundations of Mind*, s. 453.

Początkodawcami współczesnego eksternalizmu są Putnam i Burge. Ten pierwszy sformułował w latach siedemdziesiątych serię pomysłowych eksperymentów myślowych, pokazujących — wbrew utartej opinii filozofów języka — że intensja, treść czy sens wyrażen językowych bynajmniej nie determinuje zawsze ich ekstensji, zakresu czy referencji. W najbardziej znanym z tych eksperymentów Putnam porównywał użytkowników języka na Ziemi z użytkownikami języka na wyobrażonej Ziemi Bliźniaczej, będącej zwierciadlanym odbiciem Ziemi z całą jej zawartością, z wyjątkiem jednego małego szczegółu: przezroczysty płyn wypełniający tam rzeki i jeziora oraz powszechnie używany do celów higienicznych i spożywczych nie ma tam struktury chemicznej H_2O , lecz zupełnie inną strukturę chemiczną XYZ. Jeśli tak, to w pełni zasadne wydaje się założenie, że myśli Ziemiaków o owym płynie są myślami o H_2O , a odpowiadające im myśli mieszkańców Ziemi Bliźniaczej są myślami o XYZ. I różnicy tej nie może nawet przesłonić fakt, że dla wyrażenia tych myśli tu i tam używane są jednakowo brzmiące słowa i tak samo wyglądające napisy, na przykład „woda jest niezbędna do życia”. Tak naprawdę bowiem nasze myśli są myślami o wodzie, a odpowiadające im myśli istot zamieszkujących Ziemię Bliźniaczą są myślami o płynie do złudzenia wodę przypominającym (i nazywanym w ich języku „woda”), który dla odróżnienia od wody należałoby określić w naszym języku jakimś innym słowem, na przykład „bwoda” (będącym skróconą formą wyrażenia „bliźniacza woda”).

Chociaż Putnam nie jest do końca jednoznaczny w wykładzie wszystkich szczegółów tego eksperymentu myślowego, to jego niektóre sformułowania wyraźnie sugerują, że zarówno stany fizyczne, jak i stany mentalne Ziemiaków i ich odpowiedników na Ziemi Bliźniaczej są dokładnie takie same, pomimo odmiennego odniesienia przedmiotowego niektórych z tych stanów (pisze on na przykład o tym, że odpowiedni Ziemiakowie i mieszkańcy Ziemi Bliźniaczej są „dokładnie jednakowi pod względem wyglądu zewnętrznego, uczuć, myśli, monologów wewnętrznych itd.”¹³⁴). Krótko mówiąc, jeśli ja tutaj na Ziemi jestem przekonany, że płyn wypełniający nasze rzeki i jeziora jest niezbędny do życia i mój duplikat na Ziemi Bliźniaczej jest przekonany, że płyn wypełniający tam rzeki i jeziora jest niezbędny do życia, to pod względem treści żyjemy te same przekonania, aczkolwiek odnosimy je do odmiennych substancji.

Z tą hipotezą o identyczności stanów mentalnych Ziemiaków i ich odpowiedników na Ziemi Bliźniaczej zdecydowanie nie zgadza się Burge.¹³⁵ Formułując

¹³⁴ H. Putnam, „The Meaning of ‘Meaning’”, w: H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 224 [„Znaczenie wyrazu „znaczenie””, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu” i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 107].

¹³⁵ Odrzucił ją też ostatecznie Putnam, który pod wpływem Burge’a i McDowella doszedł do przekonania, że hipoteza ta „przyznawała nazbyt wiele koncepcji, według której umysł można traktować jako prywatny teatr (umiejscowiony wewnątrz głowy)”. Zob. H. Putnam, „Introduction”, w: A. Pessin, S. Goldberg (eds), *The Twin Earth Chronicles. Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam’s „The Meaning of ‘Meaning’”*, M.E. Sharpe, Armonk, NY 1996, s. XVIII.

własne eksperymenty myślowe wspierające eksternalizm czy antyindywidualizm oraz dyskutując eksperymenty myślowe Putnama, broni on tezy o zmienianiu się stanów mentalnych odpowiednio do zmiany środowiska fizycznego i społecznego.¹³⁶ Zdaniem Burge'a może być tak, że zmiany środowiska w żaden sposób nie będą wpływały na wewnętrzne działania i zdolności jednostki, jej przyczynowe i funkcjonalne relacje, jej zachowanie oraz dyspozycje do zachowania, a nawet na jej fenomenalne czy nieintencjonalne stany mentalne. Ale nie może być tak, aby zmiana środowiska nie przekształciła intencjonalnych stanów mentalnych owej jednostki (przekonań, pragnień itd.). Należy przy tym podkreślić, że owych zmian nie można sprowadzić jedynie do zmian w obrębie bytów, do których odnoszą się owe stany (czyli do tego na przykład, że przekonanie o tym, iż płyn ten nadaje się do picia odnosi się do XYZ, a nie do H₂O). Po prostu wraz ze zmianą środowiska fizycznego i społecznego w sposób systematyczny zmienia się sama treść stanów intencjonalnych.

Eksternalizm czy antyindywidualizm w filozofii umysłu nie jest jednym poglądem, lecz raczej rodziną poglądów o różnym stopniu pokrewieństwa. Łączy je przekonanie, że przynajmniej niektóre stany umysłowe są w istotny sposób zależne czy konstytuowane przez aspekty środowiska, z którym są powiązane. Ale natura owej konstytucji jest już rozmaicie rozumiana przez poszczególnych przedstawicieli eksternalizmu czy antyindywidualizmu. Według wielu z nich owo konstytuowanie ma charakter przyczynowy, tzn. określone obiekty czy zdarzenia współtworzą czy indywidualizują dany stan umysłowy o tyle, o ile przyczyniają się do zaistnienia tego stanu. Wiążąc ten pogląd z fizykalistyczną interpretacją przyczynowości możemy — zdaniem jego zwolenników — uzyskać stosunkowo łatwe rozwiązanie problemu intencjonalności stanów mentalnych w ramach naturalistycznie zorientowanej filozofii umysłu. Innymi słowy, przyczynowy eksternalizm pozwala naturaliście wyjaśnić intencjonalność w kategoriach fizykalistycznych. Zupełnie odmiennie pojmują naturę owej konstytucji inni eksternaliści. Ich zdaniem owo współtworzenie czy determinowanie stanów mentalnych przez aspekty środowiska fizycznego i społecznego ma swoisty charakter, którego nie da się sprowadzić do fizykalnie rozumianej relacji przyczynowej. Mamy tu do czynienia ze ścisłym związkiem stanów umysłowych z odpowiednimi obiektami ze świata zewnętrznego, w którym stany te „obejmują” owe obiekty, a te z kolei nadają specyficzną treść intencjonalną owym stanom. Ów związek jest czymś szczególnym dla stanów mentalnych i nie da się go wyjaśnić w fizykalistycznie akceptowalnych kategoriach. Przeświadczenie, że eksternalizm prowadzi do naturalistycznej teorii intencjonalności, jest więc złudzeniem.

Źródłem rozbieżności wśród eksternalistów jest również zakres obowiązywania ich tez oraz proporcje czynników zewnętrznych w determinacji treści stanów mentalnych. W pierwszej sprawie chodzi o to, czy eksternalizm jest prawdziwy w odniesieniu do wszystkich stanów mentalnych, czy też tylko — co

¹³⁶ Zob. zwłaszcza jego esej „Other Bodies”, w: T. Burge, *Foundations of Mind*, s. 82–99.

wyraźnie sugeruje na przykład Burge — w odniesieniu do intencjonalnych stanów mentalnych. Druga sprawa dotyczy natomiast tego, jaki jest udział czynników zewnętrznych w konstytucji treści i jak są one dopełniane przez czynniki wewnętrzne (takie, jak rola danego stanu mentalnego w ramach życia umysłowego danej jednostki itp.). Dyskusyjne są także konsekwencje przyjęcia eksternalizmu dla innych kwestii filozoficznych. I tak na przykład zwolennicy i przeciwnicy eksternalizmu spierają się o to, czy pogląd ten kwestionuje uprzywilejowany dostęp do treści własnych stanów mentalnych, czy dostarcza on bezpośredniej odpowiedzi na sceptycyzm epistemologiczny oraz czy daje podstawy do uzasadnienia tezy o niemożliwości wiedzy apriorycznej.

Niewątpliwie dyskusje internalistów z eksternalistami w ramach filozofii umysłu i języka zawierają wiele ciekawych wątków. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że generowane w niej zagadnienia i zagadki biorą się bardzo często z pomieszania dwóch perspektyw w interpretacji umysłu i języka: pierwszoosobowej, nazywanej subiektywną, oraz trzecioosobowej, określanej mianem obiektywnej. Na nieusuwalną obecność tych dwóch perspektyw w filozofii i trudności związane z ich integracją w niezwykle sugestywny i inspirujący sposób zwracał uwagę Thomas Nagel.¹³⁷ Gruntowne przemyślenie tych dalekosiężnych sugestii z pewnością lepiej przysłużyłoby się rozwojowi filozofii aniżeli coraz intensywniejsze wynajdywanie coraz to nowych zagadek w „sporach”, których natura i cele nie są w pełni sprecyzowane i osadzone w szerszym kontekście.

3.4. Renata Ziemińska: Spór pomiędzy internalizmem i eksternalizmem w epistemologii

Przedmiotem trwającego, przynajmniej od roku 1980, sporu pomiędzy epistemicznym internalizmem a eksternalizmem są dwa podstawowe pojęcia epistemiczne: wiedza i uzasadnienie, a zwłaszcza to ostatnie. Internaliści zakładają, że uzasadnienie to wewnętrzna, internalna, sprawa podmiotu, a eksternaliści, że czynnikami uzasadniającymi mogły być także czynniki eksternalne czyli niedostępne podmiotowi przekonania (np. znane ekspertom, a nie podmiotowi przekonania). Internalizm epistemiczny wykrystalizował się jako stanowisko, że podmiot przekonania musi mieć poznawczy dostęp do czynników decydujących o uzasadnieniu tego przekonania. Eksternalizm zaś stał się stanowiskiem negującym ten internalistyczny wymóg (choć nie wszystkie internalne czynniki uzasadniające), a w bardziej pozytywnym wydaniu stanowiskiem, że uzasadnienie jest wartością obiektywną lub ustalaną przez fachowców, niezależną od wiedzy podmiotu. Wspólnymi obrońcami internalizmu w teorii uzasadnienia zostali ci, którzy wcześniej toczyli spór pomiędzy koherentyzmem i fundamentyzmem w teorii uzasadniania: R. M. Chisholm, L. Bonjour, K. Lehrer i in. Za eksternalizmem opowiedzieli się D. Armstrong, F. Dretske, A. Goldman, R. Nozick, A. Plantinga i in.

¹³⁷ T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York 1986 [*Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997].

Podstawowy zarzut Goldmana wobec internalizmu to brak racji do traktowania introspekcji (nawet rozszerzonej o przypomnienia i operacje logiczne) jako jedynie łatwego i *uprzywilejowanego* dostępu poznawczego dla podmiotu. Według Kornblitha (1988, 313), internalizm jest pozostałością kartezjańskiej idei samoświadomości jako źródła wiedzy pewnej. Ta idea wyjaśnia, dlaczego dla internalistów tak ważny jest introspekcyjny dostęp i dlaczego uzasadnienie ma być wewnętrzną sprawą podmiotu. Eksternaliści nie aprobując tej idei, nie widzą powodów do szczególnego traktowania dostępu introspekcyjnego. W sytuacji upadku idei niekorygowalności samoświadomości aprobata dla internalizmu bądź eksternalizmu staje się kwestią wyboru. Internaliści kontynuują model kartezjański, choć bez niekorygowalnej introspekcji, zaś eksternaliści odrzucają ten model, jako pozbawiony podstaw (możliwy ale niekonieczny, oparty na micie uprzywilejowanego dostępu), a dodatkowo blokujący naturalizację epistemologii.

Początkowo eksternalizm epistemologiczny polegał na analizie wiedzy w terminach relacji kauzalnych, praw natury lub racji konkluzyjnych (D. Armstrong, F. Dretske), ale dojrzała debata pomiędzy eksternalizmem i internalizmem skupiła się na uzasadnieniu lub jego odpowiednikach jako tym elemencie wiedzy, dzięki któremu prawdziwe przekonanie staje się wiedzą i który tradycyjnie był interpretowany internalistycznie. Eksternaliści bądź odrzucali samo słowo „uzasadnienie” i poszukiwali czynnika zastępczego (gwarancja A. Plantingi, trafność E. Sosy, kondycyjalne warunki R. Nozicka), bądź proponowali eksternalistyczne koncepcje uzasadnienia (A. Goldman, M. Swain, W. Alston).

Dobrym przykładem trudności eksternalizmu jest ewolucja reliabilizmu A. Goldmana, najważniejszej eksternalistycznej teorii uzasadnienia. Reliabilizm jest stanowiskiem, że uzasadnione są te przekonania, które pochodzą z rzetelnych (*reliable*) procesów poznawczych, tj. procesów, które w większości prowadzą do przekonań prawdziwych. Problemem tej teorii stał się kontrprzykład świata złośliwego demona (Foley 1985): jeśli nasz świat jest światem złośliwego demona, to wszystkie procesy poznawcze trzeba uznać za nierzetelne, a wszystkie przekonania za nieuzasadnione. A przecież nie jest słuszne zrównanie wszystkich ludzkich przekonań, ponieważ różnią się racjonalnością. Wydaje się, że nawet jeśli wszystkie są nierzetelne, to niektóre pozostają uzasadnione. Pojawił się też słynny kontrprzykład jasnowidztwa (Bonjour 1985). Wyobraźmy sobie, że jakiś człowiek ma rzetelną moc jasnowidzenia, ale nie ma żadnych danych ani za tą mocą, ani przeciw niej. Jego procesy poznawcze są rzetelne, ale przekonania wydają się nieuzasadnione.

Goldman wielokrotnie i stopniowo łagodził warunki eksternalistyczne i dodawał elementy internalne: warunek o braku udaremnienia przez dostępne dane, teoria światów normalnych odwołująca się do naszych ogólnych przekonań na temat świata, dopuszczenie uzasadnienia słabego polegającego na braku epistemicznych uchybień i wreszcie zastąpienie rzetelności tym, co uważane jest za rzetelne. W końcu Goldman w ogóle odrzucił rozróżnienie pomiędzy tym, co

internalne i eksternalne. Powodem takiej skrajnej reakcji wydaje się pomieszanie dwu pojęć internalności (i odpowiednio eksternalności): (1) internalne jest to, co jest introspekcyjnie dostępne podmiotowi (nazwijmy je „introspekcyjnym” pojęciem internalności); (2) internalne jest to, co znajduje się wewnątrz systemu nerwowego danego organizmu lub prościej — wewnątrz danego organizmu (nazwijmy je „biologicznym” lub „naturalistycznym” pojęciem internalności). Goldman nie chciał zaaprobować pojęcia introspekcyjnego, a tymczasem spór epistemiczny nie da się zrekonstruować przy pomocy pojęcia biologicznego. To ostatnie jest typowe dla sporu pomiędzy eksternalizmem i internalizmem treściowym (*content externalism*) w filozofii umysłu.

Stwierdzono, że skrajny eksternalizm jest jałowy, ponieważ redukuje uzasadnienie do prawdziwości (Chisholm 1989, 77), i że jałowy jest skrajny internalizm, ponieważ czyni uzasadnienie niewykonalnym, jak u starożytnych sceptyków (Hetherington 1990, 247). Typowe zarzuty wobec eksternalizmu są następujące: eksternalizm nie jest w stanie podjąć tradycyjnych problemów epistemologicznych, takich jak sceptycyzm; eksternalistyczne pojęcie uzasadnienia jest inne niż to, o które chodzi w epistemologii; eksternalizm jest rezygnacją z idei racjonalności wiedzy i uzasadnienia. Typowe zarzuty wobec internalizmu to brak precyzji i jałowość analiz oraz brak kontaktu z naukami empirycznymi. Zaletą eksternalizmu jest wyjaśnienie i inkorporowanie do pojęcia wiedzy takich jej nietypowych przypadków, jak wiedza milcząca czy wiedza–jak, wiedza małych dzieci czy zwierząt. Zaletą internalizmu jest podtrzymywanie idei racjonalności podmiotu (nie można mieć wiedzy i uzasadnienia bez posiadania racji; istnieje różnica między racjami i biologicznymi mechanizmami poznawczymi).

Po fazie ostrej kontrowersji w dwu ostatnich dekadach ubiegłego wieku, obecnie dominują tendencje koncyliacyjne. Dobrą ilustracją tych tendencji jest stanowisko M. Williamsa, który niegdyś był zwolennikiem eksternalizmu, a ostatnio zajmuje stanowisko neutralne. Williams odróżnia uzasadnienie osobiste (zgodne z ideami internalizmu) i uzasadnienie jako posiadanie adekwatnych podstaw (zgodne z ideami eksternalizmu). Przekonanie jest uzasadnione osobiście, jeśli zostało odpowiedzialnie uformowane i podtrzymywane, np. bez ignorowania ważnych danych świadczących przeciwko niemu. Przekonanie jest uzasadnione w sensie posiadania adekwatnych podstaw, jeśli procedura jego powstania była faktycznie rzetelna (Williams 2001, s. 23). Jego zdaniem do wiedzy nie wystarczy ani sama epistemiczna odpowiedzialność podmiotu (podmiot może niewinnie zaangażować się w fałszywe przekonanie, a osoby trzecie mogą lepiej znać jego sytuację epistemiczną niż on sam), ani samo posiadanie adekwatnych podstaw (mogę zdobyć przekonanie w wyniku rzetelnego procesu, ale w świetle moich danych powinnam je odrzucić).

4. Etyka ludzi nauki a stan polskiej filozofii

**S. PROF. BARBARA CHYROWICZ, PROF. WŁODZIMIERZ GALEWICZ
(MODERATOR), DR HAB. PAWEŁ ŁUKÓW, KS. PROF. ANDRZEJ SZOSTEK
I PROF. JAN WOLEŃSKI**

Dyskusja odbyła się 17 września. Autorem referatu wprowadzającego był ks. prof. Andrzej Szostek. Pozostali uczestnicy dyskusji wygłosili koreferaty.

Włodzimierz Galewicz



Od lewej: Andrzej Szostek, Paweł Łuków, Barbara Chyrowicz, Jan Woleński
i Włodzimierz Galewicz (fot. Jacek Jadacki)

5. Filozofia umysłu a neuronauka

**PROF. STANISŁAW JUDYCKI, DR HAB. KATARZYNA PAPRZYCKA
(MODERATORKA), DR PIOTR PRZYBYSZ I DR DAWID WIENER**



Od lewej: Katarzyna Paprzycka, Dawid Wiener, Stanisław Judycki i Piotr Przybysz
(fot. Jacek Jadacki)

Nowe metody badania mózgu sprawiły, że powoli zaczynamy być w stanie na żywo obejrzeć pracę mózgu osoby myślącej, czującej, zastanawiającej się. Jedno z pytań, które się narzuca, to pytanie o to, czy to znaczy, że zaczynamy być w stanie zajrzeć „wewnątrz” osoby myślącej, czy teraz będziemy wreszcie mogli mieć wgląd w duszę drugiego człowieka. Narzucają się też pytania teoretyczne, czy nowe metody badawcze neuronauk pozwalają nam na lepsze zrozumienie tego, czym jest myślenie, świadomość, duchowość, etc.

Dyskutanci mogli ustosunkować do trzech grup zagadnień. Po pierwsze, czym jest to, co jest przedmiotem zainteresowania filozofii umysłu, kognitywistyki, czy neuronauk? Czy jest to umysł, psychika, dusza, rozum, mózg? Jaka jest między nimi relacja?

Po drugie, jaka dziedzina nauki (istniejąca bądź nie) jest najwłaściwsza do badania umysłu? Czy filozofia umysłu, psychologia, kognitywistyka, neuronauka są w stosunku do siebie konkurencyjne? Czy neuronauka zastąpi psychologię?

Po trzecie, jaki jest związek badań empirycznych z tradycyjnymi zagadnieniami filozoficznymi? Jaki rezultat czy nurt badań empirycznych jest szczególnie ciekawy z filozoficznego punktu widzenia? Czy empiryczne badania nad świadomością są istotne np. z punktu widzenia debat w innych dyscyplinach (np. w etyce — w definicji człowieka)? Czy badania neuronaukowe rzucają nowe światło np. na zagadnienie wolnej woli?

Dr **Piotr Przybysz** skoncentrował swą wypowiedź na ostatnim zagadnieniu przekonując słuchaczy, że filozofowie, których zadaniem jest stawianie trudnych pytań, nie powinni stronić od utrudniania sobie znajdowania na nie odpowiedzi i przynajmniej poznać odpowiedzi udzielane przez naukowców. Jako przykład podał m.in. badania nad bólem społecznym. Z badań empirycznych wynika, że ból społeczny ma wiele wspólnego z bólem fizycznym (pobudzone są podobne obszary mózgu), choć nie jest z nim identyczny. W przeciwieństwie do bólu fizycznego ból społeczny nie daje się ściśle zlokalizować, stąd wypowiedzi „boli mnie wszędzie i nigdzie” nie są całkiem pozbawione sensu. Dr Przybysz bronił tezy, że neuronauki odpowiadają na niektóre tradycyjne pytania filozoficzne, a w związku z tym filozofowie powinni się tymi odpowiedziami interesować. Sugerował też, że z rozwiązań proponowanych przez neuronauki można wyciągnąć filozoficznie interesujące wnioski.

Te przekonania bezpośrednio w swej wypowiedzi zakwestionował Prof. **Stanisław Judycki**, sugerując, że pomyłką jest stawianie neuronauki jako konkurentki względem filozofii umysłu. Zwrócił uwagę, że w ramach filozofii umysłu funkcjonuje wiele stanowisk — w tym też np. materializm — które tradycyjnie już w czasach, kiedy neuronauk nie było jeszcze na świecie, rozważał możliwość redukcji zjawisk psychicznych do zjawisk materialnych. Wyraził też głęboko osadzony sceptycyzm względem materialistycznych teorii umysłu, sugerując, że podstawowym problemem dla tych koncepcji jest rozwiązanie zagadki świadomości. Utrzymywał, że problemu nie da się rozwiązać, ponieważ, po pierwsze, nie dysponujemy nomologicznymi korelacjami pomiędzy zdarzeniami neuronalnymi, a świadomymi treściami mentalnymi, a po drugie, nie mamy modelu strukturalno–kauzalnego ukazującego, jak określone transformacje w sferze neuronalnej powodują powstanie świadomych treści umysłowych.

Stanowisko pośrednie przedstawił dr **Dawid Wiegner**, sugerując, że filozofowie często ze zbyt wielkim entuzjazmem i bezkrytycznością przyjmują odkrycia neuronauk.

Wypowiedzi prelegentów wzbudziły żywą dyskusję zarówno entuzjastów, jak i krytyków neuronauk.

Katarzyna Paprzycka

6. Komu potrzebna jest filozofia prawa? Refleksje po dyskusji okrągłego stołu

**DR BARTOSZ BROŻEK (MODERATOR),
KS. PROF. FRANCISZEK LONGCHAMPS DE BÉRIER, PROF. JERZY ZAJADŁO,
DR WOJCIECH ZAŁUSKI I PROF. MAREK ZIRK-SADOWSKI**



Od lewej: Bartosz Brożek, Wojciech Załuski, Marek Zirk-Sadowski
i Franciszek Longchamps de Bérier (fot. Jacek Jadacki)

Wstęp

Dnia 19 września 2008 r. w ramach VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Warszawie odbyła się dyskusja okrągłego stołu nt. „Komu potrzebna jest filozofia prawa?”. W dyskusji wzięli udział: prof. dr hab. Marek Zirk-Sadowski (Uniwersytet Łódzki, sędzia Naczelnego Sądu Administracyjnego), ks. dr prof. Franciszek Longschamps de Bérier, prof. UJ, dr Wojciech Załuski oraz dr Bartosz Brożek (wszyscy trzej: Uniwersytet Jagielloński), a także ok. trzydziestoosobowa publiczność.

Dyskusja toczyła się wokół czterech grup tematycznych. Po pierwsze, rozważano kwestie terminologiczne, odpowiadając na takie pytania, jak „Czy istnieje taka dyscyplina jak filozofia prawa?”, „Jak zdefiniować filozofię prawa (i czy istnieje taka potrzeba)?”, „Jak odróżnić filozofię prawa od teorii prawa i od filozofii polityki?”. Po drugie, dyskutowano nad kondycją filozofii prawa na początku XXI w., a w szczególności nad sporami pozytywistów z non-pozytywistami, nad modernizmem i postmodernizmem w filozofii prawa, wreszcie nad związkami pomiędzy dogmatyką i praktyką prawniczą. Po trzecie, przedmiotem dyskusji były cele i zadania filozofii prawa, omawiane zarówno w perspektywie historycznej, jak i odnośnie do konkretnych zagadnień i problemów współczesnych

systemów prawa. Po czwarte, dyskutanci pokusili się o prognozę rozwoju filozofii prawa w XXI w.

Podsumowanie tej dyskusji nie jest łatwe — choć wszyscy niemal zgodzili się, że kondycja współczesnej filozofii prawa nie jest najlepsza, nie było już zgody co do diagnozy przyczyn tego kryzysu, środków zaradczych, a nawet — samej potrzeby jakiegokolwiek reakcji na ów kryzys. W odniesieniu do wszystkich tych problemów można jednak wyróżnić kilka, jak mi się wydaje, ciekawych, wątków i argumentów.

2. Anatomia kryzysu

2.1. Paleontologia prawnicza

Paradoksem współczesnej filozofii prawa jest to, że nie jest „współczesna”. Wystarczy rzut oka na większość elementarnych podręczników wprowadzających do nauki prawa, a można odnieść wrażenie, że filozofia i teoria prawa tkwią ciągle w XIX w. Choć od wielu dziesięcioleci podejmuje się próby spojrzenia na prawo z różnych perspektyw filozoficznych (hermeneutycznej, analitycznej, fenomenologicznej itd.), prawnicy — z uporem godnym lepszej sprawy — trzymają się kurczowo pozytywistycznej siatki pojęciowej.

Jak podkreślali w trakcie dyskusji prof. prof. Zirk-Sadowki i Longschamps de Bérier, kontynentalna filozofia prawa powstała i rozwijała się przez wieki w ścisłym związku z praktyką prawniczą. Była to zatem filozofia tworzona *ad hoc*, nieoparta na ogólniejszych założeniach ontologicznych i epistemologicznych. Na przełomie w. XIX i XX doszło, na fali entuzjazmu pozytywistycznego, do próby „unaukowienia” prawoznawstwa. Pozytywizm prawniczy dzieli z tym ogólnofilozoficznym co najmniej trzy założenia: że nauka (prawa) powinna skupiać się na faktach (na zapisie ustawowym); że rozumować należy zgodnie z zasadami logiki formalnej; oraz że należy dystansować się od rozważań metafizycznych. Projekt ten został zrealizowany tak skutecznie, że trudno dzisiaj podważać przywołane tezy — przynajmniej w dogmatyce i praktyce prawniczej.

Prawnicy nie zauważyli niestety, że pozytywizm jest od dawna filozoficznym bankrutem. Wydawać by się mogło, że bolesna porażka projektu eliminacji metafizyki zaproponowana przez Koło Wiedeńskie zmusi środowisko prawnicze do przemyślenia podstawowych założeń pozytywizmu prawnego. Nie stało się tak jednak — a przyczyn upatrywać można zarówno w strachu i niedouczeniu samych prawników, jak i w fakcie, że tezy pozytywizmu pozwalają wierzyć, że decyzje prawne są niezawodnie wyprowadzane z pewnych przesłanek. W konsekwencji dysponujemy w praktyce nieadekwatną teorią prawa, która karmi nas złudzeniem ontologicznej i aksjologicznej neutralności.

Nie chcę przez to powiedzieć, że w wieku XX nie powstały inne nurty filozoficznoprawne — mamy ich całe mnóstwo. Wydaje się jednak, że żaden z tych poglądów nie przebił się do świadomości szeregowego prawnika. Wyjątki są nieliczne, i dotyczą raczej poszczególnych tez szczegółowych (np. rozróżnienia reguł i zasad prawnych), a nie ogólniejszych wizji.

2.2. Na ramionach karłów

Nieco inaczej niż „na kontynencie” rzeczy przedstawiają się w anglosaskiej filozofii prawa. Od samego początku (tj. od czasów Hobbesa) rozwijano ją w ścisłym związku z koncepcjami filozoficznoprawnymi. Pozytywizm Johna Austina i Jeremy’ego Bentham’a stanowił niemal powtórzenie dużo wcześniejszych tez Hobbesa. Dwudziestowieczny pozytywizm Harta stworzony został zgodnie z założeniami oksfordzkiej szkoły języka potocznego. Współczesne debaty filozoficznoprawne w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych toczą się — z reguły — w ramach ogólniejszych sporów filozoficznych. Taktyka jest bardzo prosta: należy znaleźć jakiegoś znanego filozofa, który głosi niezbyt kontrowersyjne tezy, a następnie w oparciu o jego poglądy skonstruować koncepcję filozoficznoprawną. Taktyka ta się sprawdza, choć — co przyznać trzeba ze smutkiem — konstrukcje te wznoszone są raczej na ramionach karłów niż gigantów.

Inną przypadłością anglosaskiej filozofii prawa są ciągnące się w nieskończoność spory o właściwą postać pozytywizmu prawnego. Można wręcz powiedzieć, że spory te wystawiają świadectwo całkowitej jałowości tego nurtu filozoficznoprawnygo. Dość powiedzieć, że podstawową kontrowersją pozytywistyczną pozostaje pytanie o związek między prawem a moralnością. Od odpowiedzi na nie zależy, do jakiego obozu — inkluzywistów, inkorporacjonistów czy ekskluzywistów — zostanie się zaliczonym. Inkluzywiści twierdzą, iż „może się tak zdarzyć, choć nie musi, że zgodność normy prawnej z niektórymi bądź wszystkimi wymogami moralności jest warunkiem wstępnym uznania tej normy za obowiązującą w danym systemie prawnym”. Inkorporacjoniści z kolei głoszą, że „może się tak zdarzyć, choć nie musi, że ‘ważność’ normy prawnej jako reguły moralnej jest warunkiem wystarczającym do uznania jej obowiązywania w danym systemie prawnym”. Wreszcie wedle ekskluzywizmu nie ma i nie może być pojęciowego ani faktycznego związku pomiędzy prawem i moralnością. Ekskluzywista odrzuca obie sformułowane przed chwilą tezy (inkluzywistyczną i inkorporacjonistyczną), choć twierdzi, iż (przygodnie) może zdarzyć się, iż normy prawne w danym systemie prawnym są zgodne z normami moralnymi (tzn. uznają za nakazane i zakazane te same zachowania). Nie dość, że spory współczesnych pozytywistów są jałowe — gdyż teoretycznie i praktycznie niewiele z nich wynika — toczą się one do tego w oderwaniu od ogólniejszej bazy ontologicznej i epistemologicznej.

I wreszcie problem ostatni, który filozofia prawa dzieli z wszystkimi innymi dziedzinami filozoficznymi. Czytając prace filozofów anglosaskich, dojść można do wniosku, że Pan Bóg mówi po angielsku. Koncepcje głoszone przez myślicieli, którzy nie mówią po angielsku z akcentem oksfordzkim bądź nowojorskim, są całkowicie ignorowane, a Anglosasi głoszą jako nowe tezy dawno już sformułowane i — w wielu przypadkach — skutecznie skrytykowane i odrzucone.

2.3. Dekonstrukcja wszystkiego

W ostatnich dwudziestu latach do głosu w filozofii prawa doszedł postmodernizm, obiecując uzyskanie małym wysiłkiem „ważnych wglądów”. Nie chcę się

na ten temat rozpisywać, gdyż w moim przekonaniu pisanie o postmodernizmie robi mu tylko niepotrzebną reklamę. Zaznaczę jedynie, że liczba niepoważnych — lub wręcz bełkotliwych — publikacji filozoficznoprawnych, o „melodii prawa”, „prawie i miłości”, czy „feministycznej postmodernistycznej analizie pojęć prawnych”, rośnie w zastraszającym tempie, a zwolennicy takich „poglądów” zyskują poklask i katedry na najważniejszych uniwersytetach. Może to tylko napawać niepokojem.

3. Perspektywy

3.1. Potrzeba filozofii prawa

Dogmatyka i praktyka prawnicza nie może się obejść bez refleksji abstrakcyjnej. Dowodów na trafność tego spostrzeżenia nie trzeba długo szukać: jeśli prawnicy mają rozstrzygać istotne kwestie bioetyczne, czy dostosowywać przepisy prawne do innych wyzwań współczesności, działania te powinny być przemyślane, a narzędzi do tych rozważań dostarczać powinna — w głównej mierze — filozofia prawa.

Prawnik–praktyk — czy to sędzia, czy adwokat, czy nawet prokurator — pozbawiony solidnego wykształcenia ogólnofilozoficznego, a dysponujący jedynie sloganami pozytywizmu prawnego, poradzi sobie całkiem dobrze w większości przypadków. Zdarzają się jednak takie problemy — nazwijmy je umownie „przypadkami trudnymi” — które wymagają sięgnięcia poza pozytywistyczny arsenał argumentacyjny. Prosta analiza uzasadnień orzeczeń sądowych — nawet orzeczeń najważniejszych polskich sądów — pokazuje, że z tą ogólniejszą, bardziej teoretyczną perspektywą nie jest najlepiej.

Nie inaczej rzeczy się mają w pracach dogmatycznych. Sięgają one, owszem, po teorie wypracowane w filozofii i teorii prawa. Problem w tym, że cytowane są najczęściej prace nienowe, należące zwykle do nieco tylko zmodyfikowanego paradygmatu pozytywistycznego. Dogmatycy wypowiadają nieraz postulaty pod adresem filozofów prawa (tak było i w trakcie warszawskiego Zjazdu Filozoficznego), wskazując potrzebę opracowania koncepcji, które przydałyby się w analizach obowiązującego prawa. Obu środowiskom trudno jednak znaleźć wspólny język.

Filozofia prawa potrzebna jest także — mówiąc nieco pompatycznie — filozofii ogólnej. Prawo jest — jak pokazuje historia — bardzo interesującym przedmiotem analiz filozoficznych. W ostatnich latach dowodów na to dostarcza niezwykle ciekawa dyskusja wokół pojęcia normatywności. Prawo na tyle różni się od etyki, że wyjaśnienie normatywności norm moralnych nie musi wcale stosować się do norm prawnych.

3.2. Ku nowej filozofii prawa?

W tej sytuacji pojawia się pytanie, w jakim kierunku powinny zmierzać wysiłki filozofów prawa na początku XXI w. Nie chcę tu oczywiście nikogo pouczać:

im więcej punktów widzenia, im więcej teoretycznych perspektyw, tym większa szansa, że pojawi się coś ciekawego i wartościowego. Wydaje mi się jednak, że można — z pewnym stopniem obiektywności — wskazać na kilka możliwych sposobów płodnego uprawiania filozofii prawa.

Po pierwsze, warto rozwijać ekonomiczną analizę prawa. Szkoła ta osiągnęła już znaczne sukcesy, proponując świeże spojrzenie na stare problemy prawne. Istotnym atutem *Law&Economics* jest spójność metodologiczna: wszelkie pytania prawne — związane ze stosowaniem, interpretacją i tworzeniem prawa — rozważane są tu za pomocą tej samej metody, opartej o jednoznaczne założenia metodologiczne (teoria racjonalnego wyboru). W Polsce ekonomiczna analiza prawa dopiero raczkuje. Jej rozwój — i „przetrawienie” jej wyników przez filozofów i dogmatyków — może dużo wnieść do polskich debat prawniczych.

Po drugie, filozofia prawa musi odpowiedzieć na największe chyba wyzwanie początków XXI w., tj. rozwój nauk biologicznych, a szczególnie *cognitive neuroscience*. Teorie neurobiologiczne — choć często jeszcze ułomne, w szczególności w swej warstwie interpretacyjnej — niosą nową wiedzę o sposobie funkcjonowania człowieka. Na świecie pojawia się coraz więcej centrów badawczych, które stawiają sobie za cel zmierzenie się z tym nowym wyzwaniem (*Law and Neuroscience Project* sponsorowany przez *The MacArthur Foundation*, czy *Biological Foundations of Law and Ethics* w ramach *Copernicus Center for Interdisciplinary Studies* w Krakowie).

Po trzecie, choć to tradycja nieobca filozofii prawa, to dziś bardziej niż kiedykolwiek widać konieczność podejmowania badań multidyscyplinarnych. Jak podczas warszawskiej dyskusji zauważył dr Wojciech Załuski, nie można dziś uprawiać poważnej filozofii prawa, która nie jest powiązana z filozofią polityki, i która obywa się bez solidnej antropologii. Do tych warunków dodać by zapewne można jeszcze kilka innych.

Wreszcie, filozofia (i teoria) prawa nie może się całkiem odwrócić od dogmatyki prawniczej. Obecny stan rzeczy jest niezadowolający: dogmatycy nie rozumieją teorii filozoficznoprawnych i nie chcą ich wykorzystywać. Wydaje się, że koniecznością jest podjęcie bliskiej współpracy w ramach wydziałów prawa, w której teoretycy pracowaliby razem z dogmatykami nad wypracowaniem narzędzi do rozwiązywania konkretnych problemów *de lege lata* czy *de lege ferenda*, a także nad samymi tymi problemami.

Bartosz Brożek

7. Kulturowe uwarunkowania pojęć filozoficznych

**PROF. ADAM CHMIELEWSKI, PROF. ANDRZEJ GRZEGORCZYK,
PROF. WITOLD MARCISZEWSKI (MODERATOR) I DR ZBIGNIEW KRÓL**



Nie jestem pewny, czy to dobre zdjęcia do tego rozdziału??? - JZ

Spotkanie — jak określam tu w skrócie wymienioną dyskusję — wzięło się z inicjatywy Andrzeja Grzegorzczaka (pomijam tytuły przy nazwiskach; wiadomo, że wszyscy mówcy byli profesorami). Zaproponował on trzy tematy dotyczące rozwoju pojęć filozoficznych. Do mnie, z racji podjęcia się organizacji Spotkania, należało znaleźć dla tych trzech wspólny tytuł i pozyskać na tenże temat jeszcze jeden tekst (trzy wystąpienia to za dużo na jedną sesję, a za mało na dwie).

Struktura spotkania ukształtowała się ostatecznie tak, że pierwsza sesja dotyczyła tej części kontekstu historyczno–kulturowego, którym jest dla filozofii pogranicze logiki z matematyką, a druga — tego, jak kształtowała się etyka społeczna pod wpływem procesów społeczno–politycznych.

SESJA PIERWSZA — 16.IX, godz. 18.00–19.30

Kulturowe uwarunkowania rozwoju pojęć LOGICZNYCH.

Przewodniczącym sesji był Adam Chmielewski. Przybyło na nią ok. 80 osób. To się zdało podejrzanie dużo. Pierwsze poszlaki wyjaśniające tę anomalie uzyskałem w migawkowych rozmowach przed wejściem do sali. Zorientowałem się, że przybywają liczni zwolennicy multikulturalizmu, których musiał uwieść zwrot „uwarunkowania kulturowe”. Jakie to miało skutki, okazało się w dyskusji. Oto relacja z kolejnych wystąpień.

7.1. Zbigniew Król: Rozwój pojęcia zbioru

W trakcie przygotowań do Spotkania okazało się, że autor nie będzie mógł przybyć z obecnego miejsca pracy w Japonii, podjąłem się więc przedstawić jego temat w zastępstwie. Mając już pewien pogląd na stan świadomości auditorium, unikałem szczegółów technicznych i skoncentrowałem się na morale filozoficznym. Oto starożytni, dalecy będąc od tego wyrafinowanego pojęcia nieskończoności, które wypracowano dopiero w wieku XIX, a do tego zniechęceni do idei nieskończoności przez paradoksy Zenona, uprawiali matematykę bez odniesień do pojęć infinitarnych: nieskończonej przestrzeni, prostej, płaszczyzny, asymptoty; tworzyli finitystyczne konstrukcje metodą cyrkla i linijki. Tak więc, co w dzisiejszych podręcznikach nazywa się geometrią Euklidesa, nie jest tą, którą uprawiał sam Euklides i jego potomni, lecz jej daleko posuniętą interpretacją w terminach matematyki nowożytnej — tej z wieku XVII, gdy narodziła się geometria analityczna i analiza oraz tej z wieków XIX i XX, gdy pojawiła się w roli fundamentu matematyki teoria zbiorów nieskończonych.

Dla Euklidesa nie ma gotowej przestrzeni złożonej aktualnie z nieskończonego wielu punktów, lecz tylko uzyskane do danego etapu badań dane skończone konstrukcje, z których możemy uzyskiwać dalsze konstrukcje; dziedzina obiektów matematycznych jest więc dana niejako potencjalnie i aktualizowana przez aktywność matematyków. Uwarunkowaniem kulturowym owego paradygmatu jest to, że uprawianie matematyki było niejako zanurzone w środowisku światopoglądowym właściwym greckiej starożytności (dodam tu od siebie — WM — że skończoność cechowała także bogów, a ideę boskiej nieskończoności wprowadziło dopiero chrześcijaństwo, zaś z matematyką powiązał ją św. Augustyn, na co chętnie się powoływał Georg Cantor).

Dyskusja wątków tych nie podjęła, z czego jednak nie wynika, że zabrakło na Zjeździe osób należycie przygotowanych. Tak się złożyło, że w tym samym czasie odbywało się inne spotkanie Okrągłego Stołu, dotyczące stu lat aksjomatycznej teorii mnogości; musiało więc ono wciągnąć osoby zainteresowane historią matematyki. Co się tyczy reakcji na odczyt, reprezentatywny był wygłoszony z sali pogląd, że matematykę stworzyli „biali faceci” w celu zniewolenia umysłów innych ras i innej płci. Zniósłszy spokojnie ten popis kultury postmodernistycznej, zwróciłem uwagę, że ta matematyka bezbłędnie się sprawdza choćby w zastosowaniach technicznych, dzięki niej obradujemy przy świetle elektrycznym, a nie przy świecach. Zapytałem, czy matematyka kobieca byłaby równie efektywna, a jeśli tak, to dlaczego, mimo identycznej efektywności, musiałaby się różnić od męskiej. Nie doszło jednak do jakiegś riposty, może z tej racji, że „krótkość czasu stała na zawadzie”.

7.2. Andrzej Grzegorzcyk: Prawdziwość — cecha ważna, łatwa do określenia, trudniejsza do osiągnięcia

Spodziewałem się jako organizator, że tekst ten wydatnie się przyczyni do sukcesu Spotkania. Jego jądrem tematycznym jest Tarskiego indukcyjna definicja

prawdy, która nie byłaby możliwa bez zaistnienia języka logiki matematycznej, a w sprawie genezy tego języka wysuwa Grzegorzczyk pewne hipotezy natury kulturoznawczej; tak zarysowany wątek dobrze się wpisuje w ogólny temat Spotkania. Jedną z tych hipotez jest, że rozwój precyzyjnego języka logiki, niezbędnego do zdefiniowania prawdy, był blokowany przez brak umiejętności posługiwania się symbolami zmiennymi.

Dodam od siebie (WM), że istotnie umiejętność ta pojawiła się dopiero w XVI wieku (pionierstwo przypisuje się matematykowi nazwiskiem François Vieta, choć nie był on w tym względzie jedyny), i takie zyskała uznanie, że ją wyróżniono nazwą „*analytica speciosa*”, co znaczy posługująca się nazwami gatunków („*species*”) liczb, a nie nazwami konkretnych indywiduów liczbowych („*speciosa*” znaczy też „piękna”, czym może dodatkowo wyrażano uznanie dla tej nowej sztuki).

W poszukiwaniu uwarunkowań kulturowych dla tak późnego zaistnienia symboli zmiennych Autor przypuszcza, że była temu winna skąpość materiału piśmienniczego w dawnych czasach. Istotnie (uwaga WM), dziś łatwiej o papier niż przed wiekami, ale trudno zrozumieć, dlaczego miałyby to przeszkadzać naszym przodkom we wprowadzeniu zmiennych, skoro napisy ze zmiennymi są znacznie krótsze, co widać na cytowanych przez samego Autora prawach logiki Stoików. Np. prawo transpozycji zabiera (po polsku) 120 liter, a zapis ze zmiennymi dziesięć razy mniej. Trudno też dojść, skąd domniemanie, że z braku papieru operacje logiczne i matematyczne wykonywano głównie w pamięci, skoro cała ówczesna matematyka została zapisana na papirusach czy pergaminach.

Bardziej przekonująca jest hipoteza obejmująca zarówno zasady posługiwania się językiem, jak i sposób myślenia o zbiorach. W obu przypadkach stan zastany wydawał się ludziom tabu (jak to trafnie nazywa Grzegorzczyk), do którego zmiany nie czuli się uprawnieni. Stosowano więc w logice i matematyce zastany język naturalny, a zbiory pojmowano jako ustanowione odwieczne gatunki i rodzaje naturalne, a nie jako swobodne konstrukcje umysłu (jak uczy Cantorowski pewnik abstrakcji). Mamy tu więc do czynienia z sytuacją mentalną należącą do wyposażenia kulturowego antyku i średniowiecza, która istotnie blokowała drogę do wymagającej języka symbolicznego precyzyjnej definicji prawdy.

Nic jednak z tych spraw nie stało się przedmiotem dyskusji. Zdarzyło się Autorowi zatrzymać się dłużej nad wyobrażaniem sobie sposobu myślenia i komunikacji ludzi pierwotnych, w czym znalazły się domniemania o ówczesnym podziale pracy między mężczyzn i kobiety. Słuchacze z werwą podjęli ten temat, dając im okazję do wysoce zaangażowanego opowiadania się po stronie feminizmu, w czym się dyskusja wyczerpała.

CZĘŚĆ DRUGA — 17.IX, godz. 18.00–19.30

Kulturowe uwarunkowania rozwoju pojęć ETYCZNYCH.

Frekwencja była na tej sesji mniejsza, ok. 50 osób. Odnosząc się krytycznie do przebiegu sesji w poprzednim dniu, kiedy długość referatów niewiele zostawiła

czasu na dyskusję, postanowiliśmy z kol. Adamem Chmielewskim, że zmieścimy się obaj jako mówcy w trzech kwadransach, drugie tyle zostawiając na dyskusję. Ponieważ kolega przewidziany do przewodniczenia nie zjawił w się w momencie rozpoczęcia sesji, objąłem sam przewodnictwo.

7.3. Adam Chmielewski: Prawa człowieka — trzy perspektywy

Według Autora, status ontologiczny praw człowieka ujmowano na co najmniej trzy odmienne sposoby; po pierwsze, uznawano je (1) za wywodliwe z transcendentnego źródła; (2) za uniwersalne i absolutne oraz nie wymagające uzasadnienia; (3) za rezultat społecznej interakcji jednostek, wspólnegocjujących moralne zasady ruchu społecznego. Autor wskazał na zasadnicze różnice między tymi sposobami rozumienia praw człowieka. Wywód o czynnikach ewolucji idei praw człowieka Autor podbudował gruntowną dokumentacją historyczną. Zaczyna od brzemiennej w konsekwencje polemiki z końca XVIII wieku między obozem konserwatywnym, kwestionującym prawa człowieka w imię naturalnego ładu hierarchicznego (Edmund Burke, prominentny inicjator sporu), a kształtującym się wówczas obozem obrońców praw człowieka, którzy występowali pod sztandarem francuskiej rewolucyjnej „Deklaracji praw człowieka i obywatela” (Thomas Paine i inni).

Ten centralny wątek, dotyczący narodzin kwestii praw człowieka w czasach Wielkiej Rewolucji, został rozbudowany niejako symetrycznie w czasie. Mamy z jednej strony zwrot ku antycznej przeszłości, gdy Autor przywołuje dialog Sokratesa z normami prawnymi jego ateńskiej ojczyzny, których trzeba lojalnie przestrzegać, mając zarazem wobec nich racjonalny krytycyzm. Z drugiej strony, autor przenosi nas w bieżącą współczesność, zdając dokładnie sprawę ze stanu zagadnienia i argumentów w nurtach postmodernizmu i jego oponentów.

Gdy idzie o stanowisko Autora, to z pewnością nie mieści się ono ani w grupie 1 (z wymienionych na wstępie), ani w grupie 2. Jego wypowiedź nie zawiera bezpośredniej deklaracji własnego stanowiska, ale przejawia się ono pośrednio w sposobie relacjonowania autorów krytycznych wobec poglądów 1 i 2. Krytykę tych poglądów określa on — w kontekście omawiania postmodernistów — jako powszechną i druzgocącą, zmuszającą do uznania, że idee te są puste, a zatem, jako fikcje, nie mogą mieć politycznego znaczenia. Zarazem, widzi Autor możliwość utrzymania ich w pewnym zakresie, ale pod warunkiem rekonceptualizacji tego typu, jak w propozycjach Beth Singer, której ujęcie określił z uznaniem jako precyzyjne i szeroko omówił. Singer twierdzi, że prawa człowieka są zasadami społecznymi, które mogą i powinny rządzić ludzkim postępowaniem w danej społeczności tam, gdzie one rządzą (are operative) jako normy ustanowione przez daną społeczność.

7.4. Witold Marciszewski: Jak w czasach Oświecenia rodziła się idea praw człowieka

Reprezentowałem pogląd, że prawa człowieka są obiektywnie ugruntowane w strukturze rzeczywistości. Implikuje je postulat maksymalizacji mocy obliczeniowej państwa czyli jego zdolności do rozwiązywania stojących przed nim

problemów; idea obliczalności stanowi rdzeń myśli liberalnej (Weber, Hayek, Smith, Popper). U podstaw mamy tu założenie aksjologiczne, że jest OBIĘTYWNIE lepiej, gdy się umie rozwiązywać problemy niż gdy się nie umie. Moc obliczeniowa jest większa w społeczeństwie otwartym, gdyż wolność dyskusji angażuje w sprawy publiczne szeroki krąg społeczny, inaczej niż w systemie totalitarnym. Jest też większa tam, gdzie przyznaje się równe prawa kobietom, mniejszościom etc., niż tam, gdzie się ich odmawia, marnując energie społeczne. Jest większa w społeczeństwie praworządnym, gdzie przejrzystość i skuteczność prawa zapewnia ochronę przez bezprawiem. Jest większa, gdy respektuje się prawo do własności oraz inicjatywy gospodarczej niż gdy zagraża wszechwładza biurokracji, prowadząca do prywaty i korupcji, a stąd do niemocy państwa.

Pominałem problem uzasadnienia praw człowieka przez ideę godności ludzkiej, choć uważam ją za równie ważną i słuszną. Nie wątpię, że człowiek góruje godnością nad mszycą czy bakterią i stąd jego prawa. Zdając sobie jednak sprawę, z jakim wigorem pozytywiści i postmoderniści atakowaliby pojęcie ludzkiej godności za pustość lub bezsens, lepiej nie otwierać drugiego frontu polemiki.

Tak argumentując, znalazłem się w opozycji do przedmówcy, Adama Chmielewskiego, ale nie wchodziliśmy głębiej w spór, chcąc dać się wypowiedzieć innym. Część sali poparła stanowisko mojego oponenta.

Większa część głosów dotyczyła drugiego z poruszonych wątków: czy jest w dziejach, zwłaszcza od czasu Oświecenia, postęp w kierunku uznawania i realizowania praw człowieka? Moje argumenty na rzecz „tak” to zanikanie niewolnictwa, do czego szczególnie impuls dało Oświecenie brytyjskie, oraz zerwanie z feudalnym ustrojem stanowym opartym na niewoli chłopów, również finalizowane w wieku Oświecenia. A także emancypacja kobiet, likwidowanie segregacji rasowej, sądenie ludobójstwa itd. W dyskusji zwrócono uwagę, że nawet jeśli respektowanie praw człowieka poprawia się w skali globalnej, nie musi to zwiększać sumy szczęścia, bo gdy jednym poprawia się bardzo, a drugim niewiele, taką dysproporcję odbierają ci drudzy jako krzywdę. Studzono też optymizm liberalnej wizji świata przypomnieniem, że postęp jest osiągnięciem kruchym, narażonym na niespodziewane kryzysy czy kataklizmy, stąd trudno prognozować dalsze osiągnięcia.

Potrzebę zajmowania się prawami człowieka zakwestionował Andrzej Grzegorz, uznając ten temat za drugorzędny w porównaniu z potrzebą ogólnoludzką solidarności w cierpieniach, będącej postulatem altruizmu. Odpowiedziano mu z sali, że taka postawa odbierałaby motywację do walki z cierpieniem innych ludzi, która też się bierze z postawy altruistycznej, ale autor wypowiedzi pozostał przy swojej własnej koncepcji altruizmu.

W podsumowaniu wyliczyłem te i jeszcze inne argumenty wysunięte przeciw moim twierdzeniom, uznając ich wartość testującą i doradczą dla korygowania i rozwijania stanowiska liberalizmu.

Witold Marciszewski

8. Model edukacji filozoficznej

**PROF. ANNA JEDYNAK, DR WANDA KAMIŃSKA,
PROF. ALDONA POBOJEWSKA (MODERATORKA), DR JACEK WOJTYSIAK
I DR MACIEJ WOŹNICZKA**

INFORMACJA WSTĘPNA O DYSKUSJI

W czasie VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Warszawa 15–20.09. 2008) 16 września odbyła się dyskusja okrągłego stołu poświęcona tematowi: *Model edukacji filozoficznej*. Wzięły w niej udział osoby, które od lat zajmują się praktycznie i teoretycznie tytułową problematyką. Oto one:

Dr hab. prof. UW Anna Jedynak — profesor w Zakładzie Logiki UW. Autorka podręczników z filozofii dla gimnazjum oraz poradnika metodycznego dla nauczycieli tejże. Współautorka ponad 100–stronicowego programu nauczania filozofii w gimnazjum.

Dr Wanda Kamińska — adiunkt w Katedrze Etyki UKSW. Nauczycielka filozofii i etyki w liceum oraz gimnazjum. Przewodnicząca Sekcji Nauczania Filozofii PTF, ekspert Centralnej Komisji Egzaminacyjnej. Autorka 20 tekstów z dziedziny dydaktyki filozofii i etyki.

Dr hab. prof. UŁ Aldona Pobjewska (moderatorka) — profesor w Katedrze Epistemologii i Filozofii Nauki UŁ. Od 1995 roku prowadzi seminarium z dydaktyki filozofii dla studentów filozofii. Uczyła filozofii w szkole podstawowej i liceum. Były długoletni Członek Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Łodzi. Autorka 20 tekstów poświęconych edukacji filozoficznej.

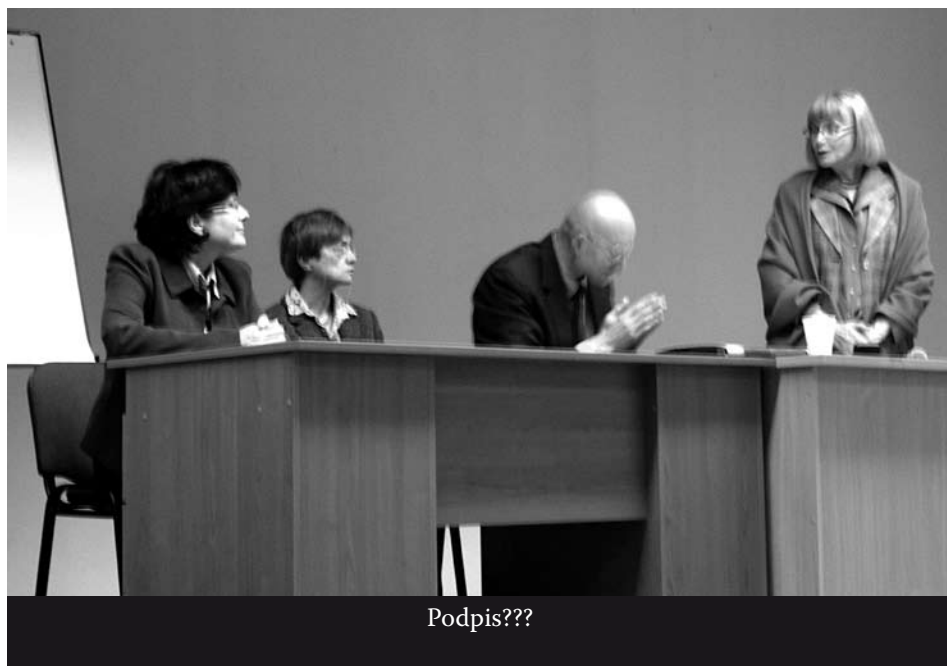
Dr Maciej Woźniczka — adiunkt w Zakładzie Filozofii Akademii im. J. Długosza w Częstochowie. 10 lat uczył filozofii i etyki w gimnazjum i liceum. Członek Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Częstochowie. Prowadzi zajęcia z dydaktyki filozofii dla studentów. Autor 30 artykułów nt. dydaktyki filozofii.

TEMAT DYSKUSJI: *Model edukacji filozoficznej: istotne zagrożenia na obecnym etapie wprowadzania filozofii do szkoły, ich źródła i konsekwencje*

CZAS TRWANIA — 90 min.

CEL: sformułowanie listy zagrożeń edukacji filozoficznej i wskazanie ewentualnych środków zaradczych.

Dyskusja przebiegała w następujący sposób. Jako pierwsza zabrała głos moderatorka prof. Aldona Pobjewska. Po przywitaniu licznych słuchaczy (około 50 osób), prezentacji Państwa Dyskutantów oraz zaproponowaniu reguł dyskusji, przedstawiła treść listu inicjującego wypowiedzi Dyskutantów, a przesłanego



im przed VIII PZF (w załączeniu). Potem w dwu turach głos zabrali sami Dyskutanci. Następnie był czas na zapytania i refleksje publiczności, do których ustosunkowywali się Dyskutanci. Na koniec jeszcze raz wystąpiła prof. Aldona Pobjewska przedstawiając swoje stanowisko i podsumowując spotkanie.

Dyskusja potoczyła się niezmiernie interesująco. Zarówno Dyskutanci, jak i Publiczność, zwrócili uwagę na rangę problemu edukacji filozoficznej nie tylko w doraźnym zakresie dydaktyki filozofii, ale również na niedocenianą rolę jej nauczania dla sytuacji tej dyscypliny na uczelniach, a także w wymiarze — wyrażę to patetycznie — poziomu intelektualnego przyszłych pokoleń Polaków.

Załączone materiały zawierają:

list inicjujący wypowiedzi — A. Pobjewska, *Model edukacji filozoficznej*
głosy w dyskusji:

A. Jedynak, *O nauczaniu filozofii w szkole*

W. Kamińska, *W dobrym tonie jest być „na nie”?*

M. Woźniczka, *Głos w dyskusji Okrągłego Stołu „Model Edukacji Filozoficznej”*

A. Pobjewska, *Edukacja filozoficzna — niektóre dylematy i środki zaradcze*

Aldona Pobjewska

8.1. Aldona Pobjewska: Model edukacji filozoficznej (list inicjujący)

W naszym gronie nie musimy nikogo przekonywać o korzyściach płynących z edukacji filozoficznej podjętej już w szkole, choć prawdopodobnie różni się w rozstrzygnięciach, jaki kształt winna ona przyjąć. Cel naszej

dyskusji upatruję jednak nie tyle w przedstawieniu różnych modeli tej edukacji, ile we wskazaniu *najistotniejszych zagrożeń*, łączących się z *przebiegającym obecnie procesem wprowadzania filozofii do programów nauczania*. Zwracam się zatem do Państwa z prośbą o wskazanie *najważniejszych z tych niebezpieczeństw oraz krótkie omówienie ich źródeł i konsekwencji*.

Formułując w ten sposób prośbę do Państwa, ominęłam centralne zagadnienia wiążące się z naszym tytułowym problemem. Nie uczyniłam tego z błahego powodu. Otóż kiedy formułowałam temat tej debaty, byłam jeszcze przekonana, że mamy (w miarę) ustabilizowaną sytuację w obszarze nauczania filozofii na poziomie szkolnym. Od sierpnia 2007 roku obowiązują bowiem zmodyfikowane podstawy programowe dla wszystkich etapów edukacyjnych, które przewidują filozoficzną ścieżkę edukacyjną w gimnazjach i filozofię jako przedmiot do wyboru na ponadgimnazjalnym etapie nauki. Jednak na początku maja 2008 roku został przedstawiony do dyskusji *nowy projekt Podstawy programowej* dla wszystkich etapów edukacji szkolnej.

Sprawa instytucjonalizacji edukacji filozoficznej w szkole przedstawia się zatem następująco. Powstają ministerialne podstawy jej wdrażania, które są długo dyskutowane, wielokrotnie recenzowane, wchodzą w życie, a po pół roku tworzy się kolejne projekty i zdaje się, jakby wszystko rozpoczynano od początku — nakreślanie celów, zadań, doboru treści nauczania itp. Około dwóch lat trwały prace nad konstrukcją aktualnej podstawy programowej dla edukacji filozoficznej w szkołach średnich, zaś obecnie całą procedurę powtarza się tak, jakby nie było poprzednich ustaleń i płynących z nich wniosków. Oczywiście jest, że każdą propozycję kształcenia w zakresie filozofii trzeba dostosować do aktualnej sytuacji w obszarze edukacji. Z drugiej jednak strony, należy kierować się specyfiką tej dyscypliny i wybierać strategię jej nauczania odwołując się do *uzasadnionych projektów oraz przemyślanych doświadczeń* szerokiej rzeszy osób zaangażowanych w tworzenie teorii i praktyki nauczania filozofii, czyli zarówno *akademików*, szkolnych *nauczycieli* przedmiotu, ale również odbiorców tego kształcenia — *uczniów*. Zatem, aby ułatwić pracę twórcom kolejnych projektów, pożądane byłoby opracowanie *materiałów pomocniczych*, które zbierałyby takie rozważania.

W materiałach tych znalazłaby się refleksja nad całym pakietem zagadnień, które należy uwzględnić przy konstrukcji jakiegokolwiek projektu edukacji filozoficznej. Byłby tam namysł nad *swoistością filozofii jako przedmiotu nauczania* oraz nad *hierarchią celów edukacji* filozoficznej. Dalej winny być prezentowane rozmaite *konwencje edukacji filozoficznej* wraz ze stworzonymi na ich podstawie całościowymi *modelami kształcenia filozoficznego*. W poszczególnych koncepcjach należałoby wskazać założone w nich *cele* oraz podać *kryteria wyboru poszczególnych projektów*. Byłoby to również miejsce dla zgłaszania *oczekiwań szkoły* w odniesieniu do kształcenia filozoficznego i na określenie gradacji tych potrzeb. Równocześnie przedstawiano by *propozycje uzgadniania* poszczególnych teoretycznych wizji nauczania filozofii z praktyką szkolną (aktualne potrzeby,

obecne realia, nowe trendy itp.) oraz zastanawiano by się nad *przydatnością omawiania* określonych, klasycznych zagadnień filozoficznych na danych etapach współczesnego nauczania. *Ocena wad i zalet* poprzednich rozwiązań kształcenia filozoficznego pozwoliłaby na unikanie powtarzania starych błędów. Następnie zostałaby stworzona płaszczyzna dla *korelacji filozofii z innymi przedmiotami* szkolnymi (humanistycznymi, przyrodniczymi, ale też artystycznymi itd.). Należałoby również zastanowić się tam nad przygotowaniem edukacji filozoficznej od strony *metodycznej*. Odrębną kwestię stanowiłby namysł nad *strategią wdrażania filozofii do systemu edukacji*, określenie warunków instytucjonalnych i społecznych sprzyjających powodzeniu tego przedsięwzięcia. Zapewne nie są to wszystkie tematy, które winny zostać opracowane w takich materiałach.

W naszej dyskusji jesteśmy w stanie podjąć zaledwie jedno z istotnych zagadnień dotyczących edukacji filozoficznej w szkole. Kryterium, którym się kierowałam przy jego wyborze, stanowiła największa przydatność naszej refleksji w *aktualnej sytuacji* na tym polu. Wskazanie przez osoby od lat zaangażowane w to przedsięwzięcie najpilniejszych spraw z nim związanych, mogłoby stać się impulsem do systematycznego aktualizowania opracowań wskazanego powyżej problemowego kontekstu tego procesu. Powtórzę zatem: *jakie istotne zagrożenia widzą Państwo na obecnym etapie wprowadzania filozofii do szkoły, jakie są ich źródła i konsekwencje?*

8.2. Anna Jedynak: O nauczaniu filozofii w szkole

Z różnych względów włączanie filozofii do programów szkolnych nie odbywa się łatwo ani prosto. Filozofowie różnią się nie tylko poglądami filozoficznymi, ale i metafizycznymi: inne problemy wydają im się godne podejmowania i inne stosują metody. Znajduje to odbicie w koncepcjach nauczania filozofii w szkole. Różne środowiska forsować mogą koncepcje, różniące się celami, metodami, doбором treści, sposobem oceniania. Choć programy nauczania innych przedmiotów też są dyskutowane, w filozofii brakuje konsensu czy choćby zbliżenia się do niego jak w żadnym innym przedmiocie. Chyba nie ma takich elementów nauczania filozofii, które by przez jakiegoś filozofa nie były kwestionowane. Może to powodować częste zmiany podstaw programowych, podręczników, wymagań — zależnie od układu wpływów. W szczególności może dojść także do mniej lub bardziej zakamuflowanego zideologizowania nauczania filozofii, stosownie do przekonań aktualnych decydentów.

Sytuacja taka nie służy wypracowaniu zdrowej tradycji nauczania filozofii. Może również kompromitować środowisko filozoficzne i podważać poza nim przekonanie o potrzebie nauczania filozofii — skoro tyle jest jego różnych, niezgodnych koncepcji. W rezultacie — skłaniać decydentów do rezygnacji z tego przedmiotu, skoro nie ma chyba takiego aspektu nauczania filozofii, który by przez jakiegoś filozofa nie był kwestionowany. Pomocne może być tu korzystanie ze sprawdzonych wzorów zachodnich, gdzie filozofia nauczana jest w sposób otwarty, wykraczający poza przekazywanie wiedzy.

Wśród różnych koncepcji nauczania filozofii szczególnie ważny wydaje mi się właśnie podział na te, które jako cel wprowadzenia tego przedmiotu wskazują przede wszystkim erudycję, oraz te, które podkreślają umiejętności i predyspozycje, jakie mają uczniowie wynieść z lekcji filozofii. Bliższe mi są te drugie, przy czym kształtowanie umiejętności i predyspozycji nie może być zawieszone w próżni i dobrze, jeśli podstawy do tego dostarcza znajomość problemów i koncepcji filozoficznych. Ale znajomość ta nie może być jedynym celem nauczania filozofii. Gdyby tak było, filozofia byłaby jeszcze jednym przedmiotem „do wykucia”, oderwanym od życia i może zniechęcającym uczniów do przyszłego, pozaszkolnego z nią kontaktu. Trwają dyskusje, czy ważniejszym celem lekcji filozofii jest wiedza, czy umiejętności. To prawda, że umiejętności kształtują się na bazie wiedzy i nie ma tu opozycji, ale na ogół o równowagę jest trudno i któryś element dominuje, choćby w oczekiwaniach nauczyciela. Moim zdaniem wiedza nie powinna być celem samym w sobie, ale właśnie podstawą do wprowadzania uczniów w filozofię otwartą.

Dostrzegam trzy grupy celów nauczania filozofii. Pierwsza dotyczy wiedzy, jaką uczeń powinien posiadać. A powinien wiedzieć, czym jest filozofia, jakie są jej podstawowe zagadnienia, stanowiska i kierunki, jakimi terminami ona operuje, jaką rolę pełni w życiu społecznym, czym różni się od ideologii i od nauki. Druga grupa celów dotyczy umiejętności racjonalnego prowadzenia dyskusji. Powinien uczeń umieć dostrzegać problemy filozoficzne, artykułować je w sposób jasny i zrozumiały, logicznie myśleć, przekonująco uzasadniać własne poglądy, referować i oceniać poglądy i argumentacje cudze, ujawniać cudze przemilczane założenia, podejmować dyskusje w celu wspólnego szukania prawdy, spokojnie przyjmować krytykę własnych poglądów i odpowiadać na nią w sposób rzeczowy. Trzecia grupa celów dotyczy wyrobienia w uczniach pewnych predyspozycji czy nawet — pożądanых cech osobowości. Należy do nich ukształtowanie refleksyjnej postawy wobec świata, dostrzeżenie wartości tej refleksji, rozbudzenie zainteresowania filozofią, a także poglądami innych ludzi, szacunek dla inaczej myślących, skłonność do szukania z nimi płaszczyzny porozumienia, rozwinięcie krytycyzmu wobec obiegowych oczywistości, rozbudzenie wrażliwości na wartości etyczne, estetyczne i poznawcze, skłonność do odkrywania, budowania czy rozwijania własnej tożsamości i własnego światopoglądu, świadomość odpowiedzialności za siebie i swoje czyny. Oczywiście, na różnych poziomach kształcenia w różnym stopniu możliwa byłaby realizacja poszczególnych celów.

Najłatwiej zapewne zrealizować cele z pierwszej grupy, najtrudniej — z trzeciej. Brakuje doświadczonej kadry, która mogłaby uczyć w szkole filozofii nastawionej nie tylko na wpajanie wiedzy, ale i na kształtowanie umiejętności i postaw. Z innych lekcji uczniowie nie wynoszą troski o jakość argumentacji: albo dyskusje nie są wcale przewidziane, albo premiowana jest w nich aktywność, zaangażowanie i siła perswazji, a nie jakość i skuteczność argumentacji — co jest niewątpliwie łatwiejsze dla nauczyciela. Nie wynoszą też uczniowie ważnej umiejętności

łączenia zagadnień pozornie odległych, co jest potrzebne dla rozumienia świata w szerszej perspektywie. Lektury filozofii stwarzają szansę, aby wypełnić obie te luki. Mogą sprzyjać budowie społeczeństwa obywatelskiego, którego reprezentanci umieliby ze sobą racjonalnie dyskutować, łącząc przemyślaną argumentację z poszanowaniem oponentów, umieliby rozumieć rację drugiej strony i uwzględniać jej interesy, negocjować i wypracowywać kompromisy. Ale wszystko to wymaga bardzo umiejętnego prowadzenia tych lekcji.

Wobec braku doświadczonej kadry być może nie da się zrealizować nauczania filozofii zaangażowanej praktycznie, wychodzącej od spraw bliskich uczniom i pokazującej związek klasycznych problemów z pytaniami, które można stawiać dziś. Zmieniłaby się wtedy filozofia w jeszcze jeden erudycyjny przedmiot, związany z pamięciowym opanowaniem materiału. Być może lepiej nauczać jej tak niż wcale — można mieć nadzieję, że dostarczy bazy, którą może z czasem uczniowie zagospodarują sami na własną rękę. Ale może to być płonna nadzieja: jest możliwe, że uczniowie tylko się do filozofii zniechęcą jako do bezprzydatnej (i jako dorośli pytać będą publicznie, po co filozofia w szkole). W szczególności, taka nauka filozofii skutkuje niekiedy relatywizmem, a uczniowie nabierają przekonania, że „wszystko da się jakoś udowodnić” (tak napisał kiedyś na egzaminie wstępnym kandydat na studia filozoficzne), że poglądy nie są sprawą prawdy, ale gustu, konwencji czy oczekiwań społecznych.

Z drugiej strony, gdyby filozofii otwartej miała uczyć osoba w tym zakresie niedoświadczona, lekcje przerodziłyby się pewnie w swobodne rozmowy o czymkolwiek, niespecjalnie pożyteczne. Być może pomocna byłaby wymiana na forach internetowych doświadczeń z lekcji filozofii, w gronie uczniów, nauczycieli i może jeszcze innych zainteresowanych osób (np. rodziców czy innych profesjonalnych filozofów). Niemniej jednak pilna wydaje się potrzeba wykształcenia nauczycieli zdolnych kompetentnie nauczać w szkole filozofii otwartej.

Bardzo trudną kwestią, związaną z nauczaniem w szkole nie tylko filozofii, ale i etyki, jest zachowanie równowagi między ukazaniem uczniom dwóch spraw: po pierwsze, tego, że nie ma jedynej słusznej prawdy, że w wielu kwestiach prawdy się dopiero szuka, że różne poglądy mają swoich zwolenników, że ścierają się argumenty — a po drugie, tego, że motorem filozofii jest jednak dążenie do prawdy i że o nią tu chodzi; że ukazuje filozofia (a w jej obrębie szczególnie etyka) pewne niezbywalne wartości.

To ostatnie wydaje się obecnie szczególnie ważne. Ze środowiska nauczycieli dochodzą alarmujące wieści o tym, że uczniom brakuje elementarnej dyscypliny i właśnie — elementarnych zasad. A nawet świadomości, że jakieś w ogóle zasady powinny obowiązywać. Zdarza się, że większość wysiłku nauczyciele zmuszeni są poświęcać nie na nauczanie przedmiotów, ale np. na tłumaczenie uczniom (na poziomie gimnazjum!), dlaczego w ogóle powinni chodzić do szkoły i się uczyć, czy dlaczego powinni zachowywać się w klasie w określony sposób — najczęściej z mizernym skutkiem. I nie są to odosobnione przypadki, lecz zjawiska coraz częstsze.

Nie wiadomo, czy taki stan rzeczy jest skutkiem zaniedbań wychowawczych wynikłych z przepracowania rodziców, czy mody na permissywne wychowanie, czy obecnego modelu kształcenia (największe problemy są właśnie na poziomie gimnazjum), czy wszystkiego po trochu. Wydaje mi się on bardzo poważnym zagrożeniem dla przyszłości naszego kraju — niemniejszym niż zagrożenia związane np. z zatruciem środowiska czy wyczerpywaniem zasobów naturalnych. O ile jednak o zagrożeniach przyrodniczych mówi się i rozważa środki zaradcze — o tyle sprawa kondycji psychicznej i moralnej młodego pokolenia nie budzi takiej troski, jaką powinna. Być może dyskutowane dziś programy nauczania filozofii nie biorą pod uwagę obecnej sytuacji ani bardzo podstawowych wyzwań, jakim należy sprostać w pracy z młodzieżą, i pisane są tak, jak gdyby dotyczyły uczniów sprzed pokolenia. Być może należałoby dziś wszystkie możliwości — w tym edukację filozoficzną — wykorzystać w celu odwrócenia tych alarmujących trendów.

8.3. Wanda Kamińska: W dobrym tonie jest być „na nie”?

Wygląda na to, że pogubiliśmy się z ideą nauczania filozofii. Pogubiliśmy się w chwili, gdy potrzebna jest nam jedność, dzięki której filozofia mogłaby wzmacniać swój status naukowy, kumulować swoją tradycję w kulturze, przeistaczać i zmieniać kierunek recepcji na mocy dyskursu dydaktycznego. Animozje w środowisku filozoficznym uruchamiające się po wszystkich administracyjnych ustaleniach odsłaniają słabości naszego środowiska: atomizację, niechęć do wspólnej pracy, brak umiejętności wsłuchiwania się w argumentację adwersarza.¹³⁸ Tzw. krytyczne myślenie wspiera cynizm wobec tych, którzy wypracowywali poprzednie zapisy podstawy. W dobrym tonie jest być „na nie” wobec „dydaktycznego” i „społecznego” myślenia na gruncie filozofii, być „na nie” wobec poczynąń decydentów. Jesteśmy tak niechętni do zobiektywizowania własnej dydaktyki, że na każdy inny niż nasz model nauczania patrzymy podejrzliwie. To już nie jest profesjonalny indywidualizm, to zawodowa kapryśność każe nam myśleć wedle opinii uświęconych ośrodków akademickich. Można odnieść wrażenie, że to zawodowe wydelikacenie powoduje minimalizm oraz rozproszenie w filozofii. Nadal chcemy uczyć *swojej* (środowiskowej lub prywatnej) filozofii, a nie widzimy dyscypliny, która powinna być uformowana w przekaz wiedzy, z celami, metodami i ewaluacją. Jak to zrobić, jeśli nie widzimy dyscypliny wiedzy w odniesieniu do innych dyscyplin, a filozofią nazywamy tylko swoje badania, tematy, granty, podręczniki, konferencje? Czyżbyśmy już tylko chcieli pisać „dla swoich”? Może dlatego tych ostatnich jest coraz mniej...

Aktualnie filozofowie (osoby uprawiające ten zawód) dzielą się na aprobujących i nieaprobuujących idei wprowadzenia filozofii do szkół. Pośród tych pierwszych rozgrywa się nadal walka o realizację tej idei. (Można nawet powiedzieć: idea częściej ich dzieli niż łączy.) Pośród negujących można wyróżnić:

¹³⁸ Rozumiem, że są to cechy większości grup zawodowych w Polsce, ale czy my musimy te cechy powielać?

— teoretyków–indywidualistów oddanych pracom badawczym, zaczynających myślenie o filozofii wraz z uzyskanym dyplomem; do tego poziomu edukacja filozoficzna mieści się w modułach wiedzy innej niż filozofia; w opinii tej grupy osób edukacja systemowa i matura są zbędne, ponieważ Olimpiada Filozoficzna wystarczy, by popularyzować wśród licealistów ten typ wiedzy;

— teoretyków i praktyków – społecznych, którzy sceptycznie odnoszą się do wszelkich prób obiektywizowania wiedzy filozoficznej zgodnie z rozpowszechnionym poglądem, że wszystko co ważne w filozofii mieści się jeśli nie poza szkołą, to na pewno poza słowami; głoszą nieuchwytność celów nauczania;

— akademików–urazonych, którzy skrytykują każdą inną niż własną koncepcję nauczania filozofii, nie zauważając wysiłku oraz wyników pracy „przeciwników”.

Nauczyciele i teoretycy filozofii aprobujący jej *szkolny wymiar* są również podzieleni. Nie tylko koncepcyjnie (dominuje tutaj kontrowersyjne, bo nie za bardzo uprawnomożnione napięcie: w warunkach polskich: Piłat–Grobler, historia filozofii – problem), ale i znaczeniowo:

— pragmatycy zgadzają się na wprowadzenie filozofii ze względu na godziny;¹³⁹

— akademicy, którzy widzą jeden model dydaktyki filozofii, z mocną misją wykorzenienia jej innych typów; przywoływany jest często argument z czystości poprawnej recepcji filozofii w Polsce;

— filozofowie aprobujący wszelkie zmiany — tzw. nieprzeszkadzający — nawet niebędący stroną w sporze.

— nauczyciele „podtablicowi”, zostawieni sami sobie, niejednokrotnie bezradni z powodu niekompetencji „akademików”, niejednokrotnie geniusze nauczania;

— tzw. chętni, wyłącznie z postawą, mniej lub bardziej zainteresowani współpracą na rzecz wprowadzenia filozofii do szkół, niezależnie od poglądu na sprawę.

Te „podziały” są pogładowym, a nie merytorycznym zapisem obserwacji i rozmów środowiskowych. Odzwierciedlają jednak, jak sądzę, stan opinii, z którymi mamy do czynienia w postawach wobec dydaktyki filozofii.

Snuję te rozważania, aby pokazać, że problem dydaktyki filozofii ma wymiar środowiskowy. Jest bowiem pochodną koncentracji środowiska wokół idei filozofii, a nie wokół pytania o koncepcję czy model nauczania. Najpierw musimy stworzyć przedmiot w kontekście refleksji nad dyscypliną wiedzy zwaną filozofią, a później dopiero obserwować osadzenie tego przedmiotu we współczesnym

¹³⁹ Ten motyw, silnie oddziałujący na lewicującą część naszych światopoglądów, jest w gruncie rzeczy nie do przyjęcia. Jeśli mamy wprowadzać filozofię tylko dla godzin naszych absolwentów, to być może, przy braku pedagogizacji i dydaktyki szczegółowej, nie warto, ponieważ szybko okaże się, że „król jest nagi”. Trudno jest z pozycji kiepskich praktyków wprowadzać systemowe zmiany. Ten argument zresztą odsłania cynizm naszego środowiska, które znowu chce coś ugrać „dla siebie” lub dla tzw. filozofii.

kształceniu, zmieniać rozkład akcentów itd. Na razie wydaje się, że mówimy językiem „ofiar systemu”. Wskazujemy, że przedmiot jest obcy współczesnej młodzieży, że dyscyplina nauki nie jest wkomponowana w kulturę, że dyrektorzy szkół nie lubią filozofii. Przypomina się baletnica, której przeszkadza rąbek u spódnicy.

A gdyby tak jednak pomyśleć o teorii dydaktyki filozofii? Jest ona niezbędna przy wszystkich celach nauczania tego przedmiotu, na wszystkich poziomach kształcenia filozofii. Tam, gdzie nie potrafimy rozeznaczyć się w stanie wiedzy *naszych* nauczycieli, tam, gdzie wyłącznie deklaratoryjnie traktujemy wiadomości naszych uczniów, tam, gdzie mamy do czynienia z błędną dydaktyką, niszczącą tożsamość ucznia, jego dociekliwość, jedność jego myśli, odczuwania, jego rozumienia, tam jest potrzebna dyscyplina metapredmiotowa. Jakże łatwo jest „brylować” filozofom pośród młodych adeptów sztuki dociekania, manipulować ich naturalną tendencją do egotyzmu, kierować neurotyzm młodzieży naszych czasów w stronę solipsyzmu. Wydaje się, że aporetycznym charakterem filozofii wyłącznie inspirujemy uczniów, a nie uczymy. Próbuje pokazać im wielkość pytań, ale nie wymagamy odpowiedzi. Nikt, kto ma choć trochę żywego światła umysłu nie będzie wierzył w rozwiązania, które łączy aporia. Nie należy się chyba dziwić, że skończył się pozytywny czas dla filozofii. Kiedy ktoś kiepsko uczy, miesza w głowach wielu „wyzwolonych” od rzeczywistości uczniów. Niewytłumaczony odpowiednio wielogłos w filozofii uczy relatywizacji wielu dyskursów i jeśli ktoś nadal chce dociekać słuszności i prawdy, musi uciec z filozofii. Nie jest wcale rzadkim przypadkiem traktowanie (najpierw przez nauczycieli, a potem przez uczniów) wielkich filozofów „po partnersku”. Studenci, wykluczeni z uczestnictwa w popkulturze, przychodzą na zajęcia jak po terapię, lub — przekonani o swojej wielkości — przychodzą dokonać przełomu na miarę Tomasza lub Kanta. Jedni i drudzy przeżywają potężny kryzys na III roku, gdy uświadamiają sobie pozór swoich pierwszych motywów podjęcia studiów. Ktoś im wmówił, że wszelkie teksty kultury są do połknięcia w każdym wieku i natychmiast. Nauczenie ich szacunku dla filozofii, która otwiera przestrzeń rozumienia idei oraz rozeznania w rzeczywistości, otwiera i powoduje progres, jest w tych warunkach ogromną sztuką, wymagającą kunsztu pedagogicznego na najwyższym poziomie.

Myślenie stereotypowo akademickie na ogół nie dostrzega aspektu dydaktycznego, problemowego. Może dlatego koncepcja kształcenia systemowego, zawierającego etap propedeutyczny, interdyscyplinarny, z podstawami logiki i myślenia normatywnego (dla wielu jest to nadal myślenie ideologiczne), jest tak trudny do zaakceptowania. Na gruncie teorii dydaktyki stawiam za Brunerem pytanie o modelowanie wiedzy na poziomie ucznia szkoły podstawowej, gimnazjalnej, ponadgimnazjalnej. Pytam też — przy wyborze programu nauczania — jak daleko wiedzy ucznia i licealisty do myślenia naukowego, akademickiego i czy absolwent liceum po trzyletnim kursie z filozofii w szkole ma możliwość w dalszej edukacji na uniwersytecie osiągnięcie poziomu współczesnej wiedzy

w filozofii. Tak, to pytanie o status wiedzy filozoficznej z punktu widzenia środowisk akademickich. To one wszak mają sprawować mecenat nad podstawą programową z filozofii, one też mają udowodnić, że matura z filozofii nie jest do selekcji „swoich”, że może sprawdzać umiejętności ucznia niezbędne przy wyborze innych kierunków studiów. Tu się koło zamyka. Filozofia spotyka się z niefilozofią poprzez korytarze wiedzy...

Istnieje niebezpieczeństwo, że „spontanyczną” praktyką bez teorii będziemy na lekcjach filozofii unifikowali jakąś postać wiedzy „powszechnie przyjętej”, wiedzy doksalnej, która skutecznie blokuje granicę *episteme*. O jaki typ wiedzy filozoficznej chodzi? O taki, który w oparciu o wiedzę zapamiętaną i zrozumianą pozwoli na generowanie odpowiednich umiejętności filozoficznych. Droga do ich uformowania jest co najmniej tak daleka, jak i w innych dyscyplinach wiedzy. Tak jak matematycy są przekonani, że pracują na rzecz umiejętności matematycznych swoich uczniów i studentów, tak jak adepci sztuki są wprowadzani w arkania niezbędnych sprawności, tak też filozofowie mogą uczynić swoją dziedzinę przedmiotem namysłu dydaktycznego. Czy jednak nie zgubiliśmy się z powodu utraty przekonania, że filozofia jest sztuką? Chyba tak, skoro mówimy już wyłącznie językiem historii filozofii...

Na pewno *ratio* filozofii jest płaszczyzną odniesienia dla rodzącego się do refleksyjności umysłu młodego człowieka. Obok sztuki i matematyki jest miejsce na filozofię, która nie tylko ma uczyć rozpoznawania granicy prawdy i fałszu, ale uczyć łączenia swoich przekonań z absolutnym horyzontem tkwiącym w pojęciach oraz w relacjach między nimi. Pojęcia filozoficzne mają swoje immanentne korytarze w ludzkiej wiedzy — przekonują nas Guattari i Deleuze. Dlaczego nie mielibyśmy wypracować ich obecności na wydziałach nauk społecznych, medycynie, na terenie humanistyki? Dlaczego nie mielibyśmy *rzucić wyzwania* pojęciom matematycznym? Mam na myśli tutaj istotowy związek filozofii z niefilozofią w ramach różnych typów abstrakcji, aby wszelkie sfery ludzkiej myśli mogły się wzajemnie dopełniać.

Propedeutyka filozofii w szkołach średnich, otwarta na łączenie całości wiedzy w granicach „duszy i ciała” nastoletniego człowieka wymaga innej dydaktyki akademickiej, zorientowanej w ramach specjalności nauczycielskiej na umiejętności gwarantujące realizację celów nauczania. Nauczyciel filozofii w szkole średniej operujący zakresem wiedzy licealisty może generować pojęcia filozoficzne, które mają siłę wznoszenia. Brak tych pojęć (prawo, przestrzeń, determinizm, prawda, kanony, normy, fałsz, wartość, celowość, powinność, jedność, sens, znaczenie, istota, cechy opisu) w edukacji powszechnej dotkliwie odczuwamy w obowiązującej nas kulturze. Pomyślmy, jak bardzo zmieniłyby się status akademickiej filozofii, gdybyśmy te pojęcia wprowadzili do „personal knowledge” uczniów szkoły średniej.

Jesteśmy przed pierwszą maturą z filozofii, przed pierwszą jej ewaluacją. Jeśli już dzisiaj wiadomo, że zmieniają się proporcje wiadomości i umiejętności w następnej podstawie, to co powiemy we wrześniu nauczycielom, którzy będą

przymuszeni do kolejnej zmiany koncepcji nauczania „pod maturę”? Co powie-
my egzaminatorom, ekspertom, studentom? Czy nie jest lepiej poobserwować
przebieg matur w makroskali, poprawić błędy, posłuchać „podtablicowych” przed
kolejnymi zmianami? Obecny tryb analityczny w oparciu o wiedzę historyczno
–filozoficzną wymaga erudycji słownikowej, uporządkowanej, ukierunkowanej
metaprzmiotowo. Wiedza historyczno–filozoficzna oraz umiejętności pole-
gające na analizie porównawczej głównych stanowisk filozoficznych są dzisiaj
podstawą oceny sprawności filozoficznych ucznia. Taki zatem typ nauczania
powinien wybrać nauczyciel, który pragnie skutecznie przygotować swoich
podopiecznych do egzaminu maturalnego.

8.4. Aldona Pobjewska: Edukacja filozoficzna — niektóre dylematy i środki zaradcze

W dyskusjach prowadzonych na temat kształtu podstaw programowych z filozofii
dla szkół ponadgimnazjalnych splata się wiele problemów. Jeżeli ich jasno nie
wyartykułujemy i nie będziemy współpracować przy ich rozstrzygnięciu, to ów
brak czytelności sytuacji problemowej będzie stanowił poważną trudność w stwo-
rzeeniu sensownej wizji edukacji filozoficznej. Poniżej wskazuję kilka, istotnych
w tym kontekście, zagadnień. Najpierw zajmuję się wpływem przyjętej koncepcji
filozofii na preferowany kształt edukacji filozoficznej. Następnie wyciągając wnioski
z poprzednich rozważań, nakreślę schemat kształcenia w zakresie filozofii.

1. Wizja filozofii a kształt edukacji filozoficznej

Toczący się spór o to, czego winna się uczyć młodzież na lekcjach filozofii, nie ma
charakteru „kolejnej kłótni między decydentami”, uwarunkowanej ich doraźnymi
interesami, lecz posiada o wiele poważniejsze podłoże. Jego przyczyny sięgają
samych początków i podstaw filozofii. Otóż — jak wiadomo — od momentu
jej powstania, do dnia dzisiejszego filozofowie nie są zgodni w odpowiedzi na
pytanie: *czym jest filozofia*. Polemiki na ten temat toczą się już około trzydziestu
wieków i nie doprowadziły do konsensusu. Uznaje się obecnie, że istnieje *wiele*
prawomocnych odpowiedzi w tej kwestii, poczynając od takich, które określają
ją jako „najogólniejszą naukę o rzeczywistości”, a kończąc na tych, które ujmują
ją jako próbę wyrazu niepowtarzalności losu ludzkiego indywiduum.

Spór między filozofami, na temat dyscypliny, którą się zajmują, dotyczy
nie tylko tego, czym ona jest, ale też *różnej oceny procesu filozofowania* i jego
efektu — wiedzy (episteme).

Jedni przenoszą *punkt ciężkości na samo filozofowanie*, czyli na drogę prowa-
dzącą do wiedzy filozoficznej w porządku jednostki, indywidualnego procesu
dochodzenia do *episteme*. Do tej opcji nawiązuje etymologia terminu „filozofia”,
który znaczył — „(u)miłowanie mądrości”. Czy (u)miłowanie mądrości jest
równoznaczne z jej posiadaniem? Nie! Sygnalizuje tylko, że ktoś ją miłuje, ceni
i ewentualnie dąży do niej. W tej tradycji rozumie się filozofię przede wszyst-
kim jako filozofowanie, czyli czynność podejmowaną przez poszczególnych
ludzi („Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością.” Wittgenstein). Jest to więc

„podróż”, którą można odbywać wyłącznie osobiście i która wymaga specyficznych kompetencji, wskazywanych już w starożytności. Składa się na nie wiele umiejętności i postaw, takich jak — ciekawość, zaangażowanie i dociekliwość poznawcza; z jednej strony świadomość własnej niewiedzy i pokora, a z drugiej wiara we własne możliwości oraz samodzielność intelektualna i moralna; zdolność dostrzegania problemów w sprawach na pozór oczywistych i umiejętność formowania poznawczo ciekawych pytań; sztuka podejmowania różnych typów myślenia: krytycznego, abstrakcyjnego, kreatywnego, analitycznego czy syntetycznego, sztuka uczestnictwa w dialogu w duchu tolerancji i współpracy, która obejmuje: uważne słuchanie oraz rozpoznawanie poznawczej wartości argumentów oponenta, ponadto zdolność precyzyjnego formułowania sądów i ich uzasadniania, a także posługiwanie się podstawowymi operacjami logicznymi itd. Powyższa lista nie pretenduje do pełności. Pozwala jednak zorientować się co do różnorodności i trudności wymaganych kwalifikacji. Jedne z nich warunkują otwarcie adepta filozofii na jej problematykę, inne decydują o motywacjach do podjęcia i kontynuowania stosownego namysłu, a jeszcze inne są narzędziami umożliwiającymi ten namysł oraz jego postęp. Krótko można nazwać te kwalifikacje *sztuką filozoficznego myślenia i dialogu*.

Inni — utożsamiają jednak filozofię wyłącznie z *uznanymi i historycznie utrwalonymi rezultatami indywidualnego (i zbiorowego) namysłu — z wiedzą*, a drogę prowadzącą do nich traktują tylko jako środek do uzyskania tego celu i nie przyznają filozofowaniu samoistnej wartości. W konsekwencji, filozofię w jej długiej tradycji ujmowano jako dążenie do mądrości lub jako zbiór systemów, stanowisk i kierunków (Pierre Hadot).

Tę dwoistość postrzegania filozofii: albo jako filozofowania albo jako zbioru problemów i ich rozwiązań, czyli nurtów, koncepcji i stanowisk, można w sposób przybliżony (choć niezupełnie adekwatny) opisać stosując kategorie *kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia*. Pierwszy — odnosi się tu do procesu dochodzenia do wiedzy w wymiarze jednostkowym. W interesującym nas przypadku kontekst odkrycia wskazuje na *perspektywę ludzkiego indywiduum*, które filozofuje, czyli usiłuje zdobyć wiedzę filozoficzną (z pewnymi uproszczeniami można to też odnieść do *studiowania* filozofii). Kontekst uzasadnienia skupia się natomiast na rezultatach owej drogi, które są *merytorycznymi rozwiązaniami* problemów filozoficznych (*episteme*) i jako takie poddaje się je skomplikowanym procesom oceny, uprawomocniania, wskazywania ich genezy, powinowactwa itp., a abstrahuje od indywidualnego wysiłku dochodzenia do nich.

Wskazane powyżej różnice w kwestii przyznania podstawowej wartości: czy to przede wszystkim filozofowaniu, czy to wiedzy filozoficznej, stanowią podstawę konfliktu w kwestii określenia *głównego celu edukacji filozoficznej*: czy ma być nim *zdobywanie umiejętności*, czy *wiedzy*. Jak łatwo przewidzieć adherenci poglądu, że filozofia to głównie proces indywidualnego dążenia do rozwiązania określonych zagadnień natury filozoficznej, kładą nacisk na kształtowanie u jej adeptów kompetencji, o których była mowa powyżej. Natomiast

zwolennicy rozumienia filozofii jako wiedzy teoretycznej podkreślają, że jej nauczanie winno przede wszystkim służyć uzyskaniu *episteme*, tj. opanowaniu kanonu problemów, kierunków i tekstów filozofii europejskiej (czy to w trybie historycznym czy problemowym).

To ostatnie stanowisko bywa wzmacniane wskazaniem na *czysto teoretyczny (autoteliczny), a więc dysfunkcjonalny charakter filozofii*. Rzeczywiście, w tradycyjnym, zapoczątkowanym przez starożytnych jej ujęciu, wiedza filozoficzna służy wyłącznie zaspokojeniu potrzeby rozumienia świata. Wymaga to jednak rozwinęcia. Nie ma wątpliwości, że cele namysłu filozoficznego i operacyjnego (swoistego dla myślenia potocznego i pewnych poziomów nauki) różnią się. Refleksję operacyjną cechuje nastawienie praktyczne, chce ona zdobyć wiedzę, aby jej użyć, tj. wiedza stanowi środek do realizacji celu zewnętrznego w stosunku do niej. Myślenie filozoficzne usiłuje natomiast coś rozumieć dla samego tylko rozumienia i nie troszczy się o jakiekolwiek zastosowanie zdobytej wiedzy.

Tak jednak wygląda sprawa wyłącznie w planie nastawionym bezpośrednio na ogłód rezultatów namysłu filozoficznego (kontekst uzasadnienia). Natomiast przy podejściu szerszym, biorącym pod uwagę nie samą tylko wiedzę filozoficzną, ale również drogę dochodzenia do niej wraz z niezbędnymi do tego kompetencjami jednostki (kontekst odkrycia), jak również sposób rozwiązywania przez tę jednostkę zadań *po* przebytej edukacji filozoficznej, okazuje się, że *wykształcenie filozoficzne ma również praktyczne konsekwencje*. Świadczą o tym badania, które wskazują, że — statystycznie rzecz biorąc — specjaliści różnych dziedzin, dysponujący kulturą filozoficzną, lepiej sobie radzą w rozwiązywaniu problemów zawodowych, a jeśli staną wobec takiej konieczności, to łatwiej się przekwalifikują, niż ich niemający tej kultury koledzy. Mało tego — absolwenci filozofii, po krótkim przysposobieniu w danym fachu, efektywniej pracują na stanowiskach menażerskich niż specjalnie w tym kształceni zawodowcy.¹⁴⁰ Zatem można zaryzykować wniosek, że wykształcenie filozoficzne podnosi skuteczność różnorodnej aktywności operacyjnej poszczególnych osób.

Daje się to prosto wytłumaczyć tym, że dzięki właściwemu nauczaniu filozofii uzyskuje się nie tylko samą wiedzę filozoficzną i jej rozumienie, ale oprócz tego (a może nawet przede wszystkim) rozwija ono „przy okazji” kompetencje jednostki, które niekoniecznie łączone są z filozofią — ową sztukę myślenia refleksyjnego i dialogu. Ujmując to słownictwem z innej dyscypliny: odpowiednio poprowadzona edukacja filozoficzna wspomaga u jej adepta rozwój szeroko rozumianej samodzielności i dojrzałości intelektualnej oraz interpersonalnej.

Reasumując, mnogość niesprowadzalnych do siebie, prawomocnych i funkcjonujących równocześnie stanowisk w różnych kwestiach (w tym: *czym jest*

¹⁴⁰ Wiele instytucji, np. banki, grupy konsultingowe, doradcy biznesowi i personalni, poszukuje pracowników myślących „w poprzek dyscyplin”, posiadających między innymi umiejętności komunikacji interpersonalnej, myślących analitycznie i plastycznie, ciekawych świata, umiejących podejmować decyzje (por. „Die Wirtschaft will Querdenker”, *Frankfurter Allgemeine — Hochschulanzeiger*, Mai 2008, s. 22–23).

ona sama, jak i co jest ważniejsze: proces filozofowania, czy jego efekt) stanowi jedno z niezbywalnych znamion filozofii, nazywane wieloznacznością (Odo Marquard). Sytuacja ta tworzy źródło nie tylko sporów i polemik, ale również bogactwa nurtów i kierunków filozoficznych.

W perspektywie edukacji, wieloznaczność filozofii sprawia, że *jednostronne jej nauczanie* — jakkolwiek rozumiane — *jest z wielu powodów niekorzystne*. Otóż ograniczenie się do prezentacji jednej, choćby najwartościowszej, jej opcji (chrześcijańskiej, scjentystycznej, postmodernistycznej itp.) *falszuje obraz tej dyscypliny* (starsze pokolenie zna to, ponieważ uczono go wyłącznie tzw. filozofii marksistowskiej). Ponadto *uniemożliwia osiągnięcie celów głównych edukacji filozoficznej*, gdyż nie pozwala zrozumieć głębi wielu zagadnień filozoficznych. Bowiem znajomość odmiennych rozwiązań takich kwestii, jak czym są: wiedza, prawda, dobro, piękno, człowiek, świat, itd., staje się punktem wyjścia do ważnych procesów świadomościowych, które mają zająć u adepta tej wiedzy. Na przykład, orientacja, jak ujmuje się różne pojęcia, rozpoznanie tego, co im wspólne i co je różni, sprzyja dostrzeżeniu ogólności danych kategorii, a dopiero ona pozwala uświadomić sobie specyfikę każdego poszczególnego rozwiązania (szczegół rozumiemy przez ogół). *Ergo* — należy zaznajamiać młodzież z wieloma nurtami i stanowiskami filozoficznymi.

Jednak *skoncentrowanie edukacji filozoficznej wyłącznie na aspekcie erudycyjnym* (nawet realizowanym w całej jego różnorodności), a pominięcie, czy zbyt pobieżne potraktowanie, indywidualnego procesu zdobywania tej wiedzy, a wraz z nim charakterystycznych dla niego kompetencji, *pociąga za sobą negatywne konsekwencje*. Po pierwsze — *utrudnia* (uniemożliwia?) osiągnięcie podstawowych celów erudycyjnego nauczania filozofii (czyli samo rozumienie przez uczniów problemów filozoficznych i swoistości ich odmiennych rozwiązań, gdyż brak im do tego odpowiednich narzędzi). Po drugie — *szkodzi edukacji filozoficznej* jako takiej, ponieważ filozofia sprowadzona do przekazu puli tez, stanowisk i nazwisk staje się udręką dla przeciążonego informacjami i filozoficznie nieprzygotowanego ucznia polskiej szkoły. Pierwszy kontakt z filozofią od strony teorii rodzi często w uczniach trwałe *zniechęcenie do tej dyscypliny*. Po trzecie — małe są też korzyści z ewentualnie wyuczonych w takim trybie wiadomości z jej zakresu, gdyż nie ma powodu, aby nie dzieliły one losu wiedzy z innych przedmiotów, tzn. jak pokazują badania, zdolny uczeń po roku jest w stanie reprodukować 50 procent wyuczonych informacji, a po dwu latach już jedynie ich 30–20 procent. Po czwarte — *nie wspomaga realizacji wielorakich zadań stawianych przed edukacją jako taką*. Kompetencje niezbędne do rozumienia problematyki filozoficznej zawierają się bowiem w zbiorze pożądanych cech absolwenta polskiej szkoły, gdyż kształtowanie postaw i wyrabianie umiejętności warunkujących samodzielność intelektualną i moralną, jak też umiejętności komunikacji interpersonalnej, stawia się aktualnie, jeżeli nie przed, to na pewno na równi z preferowanym do niedawna wpajaniem treści merytorycznych.

Na podstawie powyższych rozważań uprawniony staje się wniosek, że *edukacja filozoficzna winna być wielostronna* (wieloaspektowa) w szerokim znaczeniu tego słowa. Winna zapoznawać uczniów z *odmiennymi stanowiskami filozoficznymi*, zatem *kłaść nacisk zarówno na przekaz wiedzy, jak też na wyrabianie umiejętności i kształtowanie postaw poznawczych oraz społecznych*, umożliwiając rozumienie specyfiki filozofii oraz podejmowanie samodzielnych prób rozwiązywania kwestii filozoficznych.

2. Kształcenie incydentalne czy procesualne?

Zanim przejdę do naszkicowania propozycji schematu wielostronnej edukacji filozoficznej, zacznę od truizmu, że *nauczanie jakiegokolwiek przedmiotu szkolnego nie jest aktem, lecz procesem i trwa zazwyczaj długo*, rozkłada się go na fazy, ustala ich kolejność oraz stopień trudności. Przykładowo, kształcenie matematyczne zaczyna się od arytmetyki, a nie od trygonometrii i uczeń musi zdobyć wiele umiejętności oraz wiedzę, zanim zacznie działania na trójkątach. Atoli na wiadomościach zdobytych w szkole średniej nie kończy się wtajemniczenie w arkania matematyki. Studenci różnych kierunków zapoznają się z wybranymi jej działami, a studenci matematyki w zależności od specjalizacji opanowują różnie zakresy, szeroki wybór jej subdyscyplin.

Instytucjonalnie zorganizowana edukacja filozoficzna również nie powinna się ani rozpoczynać, ani kończyć na szkole średniej, lecz winno się ją inicjować wcześniej i kontynuować później (studia). Nie należy jej planować jednofazowo i to w kształcie jednoznacznie erudycyjnym, jak ma to miejsce w proponowanych projektach podstaw programowych z filozofii dla szkół ponadgimnazjalnych. Pamiętajmy, że znajomość i rozumienie stanowisk filozoficznych stanowi dopiero zwieńczenie całego procesu nauczania, a do właściwego odbioru tej problematyki niezbędne są uczniowi określone kompetencje. Zazwyczaj pomija się kwestię tych kwalifikacji i umieszcza filozofię w programach ostatnich klas szkół średnich, podejmując jej encyklopedyczne nauczanie. Zakłada się zapewne, że wszystkie wymogi wyjściowe są już wtedy spełnione. Nie jest to jednak oczywiste, gdyż sztuka myślenia i dialogu nie rozwija się u młodego człowieka samoistnie, szczególnie przy stosowaniu podających metod dydaktycznych, używanych jeszcze w dużej mierze w naszym szkolnictwie. Metody te, wymagając od ucznia — jak wiemy — odtwarzania materiału przekazywanego przez nauczyciela, wyrabiają wprawdzie zdolność recepcji oraz pamięć, ale też pasywność intelektualną wychowanków. Natomiast do filozofowania konieczna jest przede wszystkim samodzielność myślenia. Uzasadniony zdaje się więc wniosek, że *polscy uczniowie (nawet szkół średnich) w zdecydowanej większości nie są przygotowani do podjęcia edukacji filozoficznej w jej erudycyjnym wymiarze, gdyż nie dysponują odpowiednimi narzędziami do jej rozumienia*.

Z przedstawionych powyżej powodów naukę filozofii należy zaczynać *nie* od przekazu materiału merytorycznego (którym programy jej nauczania można naszpikować ponad wszelką miarę), lecz od przygotowania uczniów do

zajmowania się tą dziedziną, czyli od wyrabiania u nich określonych kwalifikacji umożliwiających interioryzację proponowanych przez nią treści. W kontekście pytania o strategię nauczania filozofii prowadzi to do wniosku, że należy wyróżnić *przynajmniej dwie zasadnicze fazy edukacji filozoficznej: wstępną, kompetencyjną* — nastawioną na kształtowanie u adeptów filozofii kwalifikacji koniecznych do zajmowania się tą dyscypliną oraz *fazę merytoryczną* — zorientowaną na zapoznanie ucznia (czy to w układzie historycznym, czy problemowym) z klasycznymi filozoficznymi kwestiami i ich proponowanymi przez tradycję rozwiązaniami. Oba te etapy są niezmiernie ważne i *żadnego z nich nie można wyeliminować z jakiegokolwiek sensownie pomyślanej edukacji filozoficznej*.¹⁴¹

Zaproponowany powyżej tryb edukacji filozoficznej posiada wiele zalet. Pozwala na systematyczne nauczanie filozofii, które koreluje możliwości psycho–intelektualne *uczniów* ze skalą trudności stawianych przed nimi zadań. Pozwala *ujrzyć i przeżyć wychowankom sens uczenia się filozofii* i zachęcić do jego kontynuacji, gdyż „łatwiej przejść od własnych prób filozofowania do zainteresowania się, jak inni rozwiązywali problemy”, które i ja uznaję za ważne, niż od znajomości systemów filozoficznych do podjęcia indywidualnych wysiłków refleksji filozoficznej. Umożliwia *ukazanie specyfiki filozofii*, jaką stanowi jej wieloznaczność — zarówno odnosząca się do jej samorozumienia, jak i rozwiązywania stawianych przed nią problemów. *Wspomaga pozafilozoficzne cele edukacji* przez kształtowanie u uczniów pożądanych postaw społecznych i poznawczych oraz wyrabianie odpowiednich umiejętności. Wchodzi *naprzeciw potrzebom młodzieży* takim, jak potrzeby rozumienia świata, intelektualnej aktywności czy wyrażania własnego zdania. *Zapobiega patologiom szkolnego życia społecznego*, gdyż lekcje nastawione na wyrabianie umiejętności i kształtowanie postaw w zdecydowanej mierze należy prowadzić metodami interaktywnymi.¹⁴²

Może warto by spróbować?!

8.5. Maciej Woźniczka

Problem modelu edukacji filozoficznej w Polsce na początku XXI w. może być rozpatrywany w nader różnych aspektach. Już najbardziej elementarne zagadnienia mogą odnosić się do kwestii społecznych i dotyczyć podstaw funkcjonowania kultury narodu. Najpoważniejsza kwestia dotyczy potrzeby i możliwości regeneracji kształcenia filozoficznego na poziomie przedakademickim.

¹⁴¹ W całościowo i długofalowo pomyślanej edukacji filozoficznej (co obecnie jest nierealne) należy opracować w ramach dwu faz głównych — etapy pomniejszych. Mogłyby one wyglądać następująco. Pierwszy etap (szkoła podstawowa) — lekcje filozofowania; etap drugi (gimnazjum) — wskazywanie wątków filozoficznych w kulturze europejskiej; etap trzeci (szkoła średnia) — propedeutika filozofii ujęta jako zapoznanie z wyborem podstawowych problemów i kierunków filozoficznych; etap czwarty (drugi rok licencjatu) — historia filozofii, etap piąty (studia magisterskie) — metodologia nauk.

¹⁴² Badania łódzkich socjologów (z 2008 roku) wykazały, że w klasach, gdzie prowadzono lekcje metodami interaktywnymi, poziom przejawianej przez uczniów agresji, jest dużo niższy niż w klasach, w których naucza się metodami podającymi.

Zapóźnienia kulturowe i destrukcja tego obszaru kształcenia przez systemy totalitarne są tu tak poważne, że właściwie należałoby zapytać o jego sens, jego status edukacyjno–kulturowy w okresie współczesnych, dynamicznych przemian cywilizacyjnych. Do propozycji przedstawianych przed II wojną światową nie można już bezpośrednio nawiązywać, a kryteria rozwiązania dylematu: do jakiego stopnia korzystać z rozwiązań innych krajów, a do jakiego wypracowywać własny model powszechnej edukacji filozoficznej (a tu: na jakich racjach oprzeć się najpoważniej) — pozostają nader niejasne.

I. Aktualne problemy kształcenia filozoficznego w Polsce:

I.1. Poziom przedakademicki:

I.1.A. Kwestie podstawowe:

- możliwość wykorzystania dotychczasowych doświadczeń w kształceniu filozoficznym (odrębny przedmiot — szkoły elitarne, matura z filozofii w 2002 r., olimpiada filozoficzna, ścieżki międzyprzedmiotowe, nauczanie blokowe oraz oddzielnie: nauczanie etyki jako odrębnego przedmiotu edukacyjnego);

- wybór konwencji współczesnego kształcenia filozoficznego (kulturowy czy scjentystyczny standard kształcenia filozoficznego, maksymalistyczna czy minimalistyczna wersja filozofii edukacyjnej, proporcje między przekazem wiedzy a kształtowaniem umiejętności) oraz związanej z nimi orientacji aksjologicznej;

- problem dostosowania kształcenia filozoficznego w Polsce do standardów Unii Europejskiej (nauczanie we Francji, Niemczech; wsparcie Unii dla programu powrotu do powszechnego kształcenia filozoficznego);

- orientacja wobec innych przedmiotów kształcenia filozoficznego: etyka, logika, teoria wiedzy, teoria kultury, antropologia filozoficzna, psychologia filozoficzna, propedeutika filozofii;

- problem „polityczny”: nauczanie filozofii i etyki a nauczanie religii (kwestia „matury z religii”); zakresy komplementarne w jakości doświadczenia egzystencjalnego;

- możliwości wychowawcze w zakresie kształcenia poprzez przedmioty filozoficzne (mądrościowy aspekt filozofii i jej podmiotowa orientacja, przeciwdziałanie negatywnemu oddziaływaniu kultury masowej, ekofilozofia, filozofia polityczna — problem demokracji, etyka jako podstawowy przedmiot wychowawczy).

I.1.B. Kwestie uzupełniające:

- status filozofii jako przedmiotu nauczania (fakultatywny czy obowiązkowy, problem korelacji filozofii z innymi przedmiotami nauczania — filozofia samodzielny czy „skorelowany” przedmiotem edukacyjnym); potrzebny byłby również ogólniejszy ogląd rzeczywistości edukacyjnej filozofii (np. propedeutika filozofii czy filozofia, rezygnacja z nauczania logiki);

- kryteria wyboru założeń do budowy podstawy programowej z filozofii i etyki (orientacja społeczna, kulturowa, wychowawcza czy scjentystyczna); filozofia spekulatywna czy filozofia praktyczna; istotna jest tu formacja filozofii stosowanej (*Applied Philosophy*), filozofii praktyki (*Philosophy of Practice*); od

ok. 1980 r. rozwija się na Zachodzie ruch praktyki filozoficznej (*Philosophical Practice*) zbierający doświadczenia mniejszych formacji (*Philosophical Cafes, Philosophical Wines, Socratic Dialogues, Philosophy for Children, Philosophy for Business* — w Polsce podejmowano już próby warsztatów filozoficznych dla bezrobotnych czy w zakładach penitencjarnych);

- kwestia matury z filozofii (np. matura międzynarodowa z filozofii, nauczanie filozofii w j. angielskim);

- przygotowanie organizacyjne do powszechnego kształcenia filozoficznego (potrzeba przeprowadzenia pilotażowego kursu filozofii w szkołach, ocena programu z zastosowaniem technik pomiaru dydaktycznego, korekty do podstawy programowej);

- metodyka kształcenia filozoficznego (zróżnicowanie technik metodycznych w zależności od poziomu edukacji: konwencja „dociekań filozoficznych”, projekt „Lego–Logos”, ujęcie historyczno–problemowe), środki informatyczne i multimedialne w nauczaniu przedmiotów filozoficznych;

- poziom bazy literaturowej: podręczniki do filozofii i etyki, zeszyty ćwiczeń, konspekty i scenariusze lekcji;

- kształcenie nauczycieli filozofii i etyki (studia kierunkowe i podyplomowe, przygotowanie pedagogiczne), wzorem francuskim: agregacja — prawo do nauczania przedmiotów filozoficznych, współpraca z ośrodkami metodycznymi.

I.2. Poziom akademicki:

I.2.1. Filozofia na niefilozoficznych kierunkach studiów:

- uwzględnienie specyfiki kierunku: studia medyczne, społeczne (prawo, politologia, socjologia, pedagogika, dziennikarstwo), artystyczne;

- kwestia nauczania etyki na kierunkach zawodowych (etyka stosowana poszczególnych profesji);

- metodyka akademickiego kształcenia filozoficznego (dotychczas sprawa niemal prywatna profesorów, łącznie z kwestiami organizacyjnymi: współcześnie np. nauczanie filozofii on–line);

- kwestia organizacji dydaktyki kształcenia filozoficznego (np. jak określić relacje między wzmacnianiem samodzielnych struktur filozoficznych w uczelniach a potrzebą kształcenia filozoficznego w niefilozoficznych jednostkach organizacyjnych);

- problem finansowania kształcenia w zakresie przedmiotów filozoficznych (np. obecna redukcja godzin z przedmiotów filozoficznych w imię tzw. „minimów programowych”).

I.2.2. Filozofia jako przedmiot nauczania kierunkowego:

- konwencja akademickiego kształcenia filozoficznego: model społeczny (Francja) czy analityczny (Niemcy, Anglia) — echa współczesnego sporu filozofii kontynentalnej z filozofią anglosaską;

- udział edukacji filozoficznej w całości edukacji kulturowej w ogóle;

- problem profilu filozofii jako przedmiotu kierunkowego (ministerialne standardy kształcenia);

— proporcje między nauczaniem historii filozofii a nauczaniem filozofii współczesnej;

— teoretyczny a praktyczny wymiar studiów filozoficznych (filozofia „czysta” a filozofia specjalnościowa, np. filozofia społeczna, filozofia medycyny, filozofia prawa);

— polskie kształcenie filozoficzne a polska filozofia (dominacja logiki — Szkoła Lwowsko–Warszawska, filozofii społecznej — tradycja dziejowa, teologii — konteksty kulturowe).

I.3. Inne:

— funkcjonowanie filozofów we współczesnym społeczeństwie i jego kulturze (świadome i zaangażowane współtworzenie przez filozofów kultury jako element propedeutyki dla kształcenia filozoficznego — propozycja H. Elzenberga: wytwarzanie potrzeby filozofowania);

— uwikłania polityczne kształcenia filozoficznego (nieustający spór przedstawicieli środowiska filozoficznego z decydentami, demokracja a elitarność w edukacji filozoficznej);

— standardy kształcenia filozoficznego w Polsce i poza nią (dyskusja profili filozofii dydaktycznej);

— możliwość lepszego wykorzystania historii polskiego kształcenia filozoficznego (dziejowa korespondencja ze standardami kulturowymi narodu).

II. Podstawowe zagrożenia dla procesu wprowadzenia powszechnego programu kształcenia filozoficznego:

Obecnie najistotniejsze zagrożenia łączące się z wprowadzaniem filozofii do szkół mają charakter społeczny. Są one naturalną konsekwencją zniknięcia deformacji ideologicznych (okres 1947–1989). Dyskusja nad funkcjonowaniem filozofii w szkole stanowi swoisty powrót do propozycji, formułowanych w Polsce w okresie międzywojennym (jednak bezpośrednio nawiązanie do przedstawianych wówczas projektów nie jest możliwe), jak i wcześniejszym (np. w okresie zaborów w Galicji prowadzony był kurs propedeutyki filozofii). Współczesny problem funkcjonowania filozofii w szkole osadzony jest między postulatami środowiska filozoficznego (i otoczenia edukacyjnego z nim związanego) a możliwościami administracyjnymi (decyzjami władz edukacyjnych). Ten charakter trudności zdaje się wskazywać na potrzebę wykorzystania adekwatnych do niego narzędzi ich przezwyciężenia. Kwestia zasadności, oceny wartości przedstawianych projektów i organizacji kształcenia filozoficznego ma pewną tradycję. W analizie zagrożeń należałoby wymienić zagrożenia bezpośrednie oraz pośrednie (mające charakter długotrwałych prawidłowości). Podstawowe zagrożenia związane są z wyżej wymienionymi problemami, dodatkowe przedstawiam poniżej.

II.1. Zagrożenia bezpośrednie:

— brak stabilnej procedury w zakresie określania podstaw kształcenia filozoficznego;

— brak ośrodka decyzyjnego (inspiracje MEN, ad hoc wyodrębniane zespoły ekspertów i zasady ich powoływania, stowarzyszenia filozoficzne, środowisko nauczycieli filozofii);

— brak stałego zespołu koordynującego prace w zakresie kształcenia filozoficznego, silna orientacja na propozycje autorskie;

— słabe porozumienie między nauczycielami akademickimi a nauczycielami szkolnymi i oczekiwaniami szkolnego środowiska edukacyjnego;

— brak sposobów i kryteriów rozstrzygania podstawowych trudności — np. w sporze o standard (kanon) kształcenia filozoficznego (np. wariant scjentystryczny czy kulturowy);

— nieskuteczność środowiska filozoficznego (próby wprowadzenia na stałe matury z filozofii, apele kolejnych Zjazdów Filozoficznych: Toruń, Szczecin, propozycje zmian w publikowanym piśmiennictwie edukacyjnym);

— duży wpływ bezpośrednich oddziaływań politycznych i wręcz agresywne warunkowania polityczne stosowane wobec kształcenia filozoficznego (działania kolejnych ministrów edukacji — nauczanie filozofii bardziej kwestią światopoglądową, niż kulturową?);

— doraźność działań (często wymuszany przez instytucje administracyjne pośpiech i dorywczość) i pomijanie sukcesywnie uzyskiwanych osiągnięć;

— słabe wsparcie metodyczne (wykładnia wychowawcza, propozycje programowe, konspekty, scenariusze lekcji).

II.2. Zagrożenia pośrednie — mające charakter długotrwałych zaległości:

— specyficzny dla refleksji filozoficznej stan świadomości kulturowej;

— niska potrzeba filozofowania (Polskę trzeba pobudzić filozoficznie — postulat H. Elzenberga);

— niska konkurencyjność społeczna (w zestawieniu np. z maturą z wiedzy o tańcu);

— poważne zapóźnienia kulturowe (nauczanie filozofii jako konsekwencja relacji danej formacji kulturowej do filozofii w ogóle);

— brak stabilizacji instytucjonalnej kształcenia filozoficznego w szkole (ścieżka edukacyjna, przedmiot do wyboru, przedmiot objęty maturą; łącznie ze szczegółowymi procedurami typu: wliczanie oceny z filozofii i etyki do średniej ocen);

— niejednoznaczność modelu edukacyjnego nauczanej filozofii (kontrowersje wokół podstawy programowej, odmienne wizje wynikające z: olimpiady filozoficznej, matury 2002, propozycji autorskich);

— uwikłanie w przemiany edukacyjne teraźniejszości (koncepcja ścieżek edukacyjnych, nauczania blokowego, modułowa);

— kontrowersje dotyczące kształcenia moralnego w szkole (przedmiot religia/etyka — merytoryczna absurdalność administracyjnie nakazanego przeciwstawienia);

— trudności w instytucjonalnej reprezentacji środowiska nauczycieli filozofii (związek, stowarzyszenie);

— słaba współpraca dydaktyków filozofii z dydaktykami innych przedmiotów nauczania;

— brak administracyjnego nakazu publikacji podręczników dla przedmiotów do wyboru (niepokój i zażenowanie: dlaczego w kraju tak bogatym w problemy

moralne nie prowadzona jest dystrybucja elementarnych materiałów edukacyjnych z filozofii i etyki? — w polskich księgarniach nie można kupić żadnego podręcznika do etyki dla poziomu szkolnego!).

Za podstawowe źródła przedstawionych zagrożeń należałoby uznać kwestie kulturowo–instytucjonalne. Wiele z pojawiających się propozycji zmian ma wysoce postulatywny, deklaratywny charakter. Ich wprowadzenie napotyka poważne trudności o charakterze zarówno środowiskowym, jak i administracyjno–organizacyjnym. Wprowadzenie filozofii do szkół na większą skalę niż dotychczas wymaga znacznie poważniejszych działań, niż obecnie stosowane.

III. Propozycje rozwiązania trudności:

W świetle przedstawionych uwag propozycje zmian w zakresie kształcenia filozoficznego wymagają znacznych, poważniejszych środków i działań. Przede wszystkim wymaga modyfikacji społeczna wizja filozofii. Potrzebny jest program wytworzenia potrzeby filozofowania. Stając się powszechnym przedmiotem edukacyjnym winna ulec wzmocnieniu praktyczna część filozofii. Najlepszy to byłby plan maksymalistyczny, zawierający:

- organizację projektu (ze wspomaganiem np. z Unii Europejskiej) wprowadzenia w Polsce powszechnego kształcenia filozoficznego (rozumiany jako celowa zmiana kulturowa w kraju); celem nadrzędnym projektu winno być określenie podstawowych trudności we wprowadzaniu powszechnego kształcenia filozoficznego i ich stopniowe rozwiązywanie;

- powołanie stałego zespołu ds. kształcenia filozoficznego, posiadającego wysokie umocowanie instytucjonalne, monitorującego poszczególne etapy wprowadzania powszechnego kształcenia filozoficznego;

- wieloetapowy i długodystansowy projekt modyfikacji kulturowej w Polsce zawierający badania pilotażowe i diagnostykę poszczególnych etapów wprowadzania programu kształcenia filozoficznego.

Propozycje rozwiązywania szczegółowych trudności będą wynikały z przyjmowanych założeń i rozwiązań o charakterze podstawowym. Wskazana też byłaby jakaś diagnoza stanu kulturowego Polski, uwzględniająca potrzeby edukacyjne (w tym i filozoficzne). Być może stanowiłaby ona jedno z kryteriów pozwalających na uniknięcie „wirusu jałowych sporów metafizycznych”. Właściwy dla filozofii spór nie może się przekładać na brak jednoznaczności przyjmowanych rozwiązań praktycznych. Koncepcje filozofii uprawianej w Polsce (wariant scjentystyczny, kulturowy, klasyczny czy synkretyczny) winny znaleźć odzwierciedlenie w przedstawianych, szczegółowych konwencjach kształcenia filozoficznego. Za podstawowe dla tych uwag należy jednak przyjąć kryterium antropologiczne — ludzkiej potrzeby lepszego rozumienia i doświadczania rzeczywistości.

9. Najnowsze tendencje badawcze w estetyce

**PROF. GRZEGORZ DZIAMSKI, PROF. BOHDAN DZIEMIDOK,
PROF. ANNA GRZEGORCZYK, PROF. IWONA LORENC (MODERATORKA),
PROF. TERESA PĘKAŁA, PROF. EWA REWERS, PROF. KRYSZYNA
WILKOSZEWSKA I PROF. ANNA ZEIDLER-JANISZEWSKA**

BRAK ZDJĘCIA

Zarówno sama dyskusja, jak i niniejszy zapis jej wyników, nie miały na celu pełnej czy reprezentatywnej charakterystyki najnowszego stanu badań w estetyce. Celem było raczej zapoczątkowanie rozmowy, punktowe dotknięcie obszaru, którego obraz, wprawdzie niepełny, można zacząć rysować jedynie wspólnym wysiłkiem, jedynie w wyniku spotkania badaczy o różnych nastawieniach i doświadczeniach. W dyskusji uczestniczyli zaproszeni do panelu profesorowie: Bogdan Dziemidok, Anna Zeidler-Janiszewska, Teresa Pękała, Ewa Rewers, Krystyna Wilkoszewska, Iwona Lorenc (jako moderator). W dyskusji, jaka miała miejsce po panelu, m.in. wypowiadał się prof. W. Stróżewski, którego głos stanowił cenne uzupełnienie zarysowanej przez panelistów sytuacji w najnowszej estetyce.

Niniejsze sprawozdanie z założenia nie odda wszystkich walorów treściowych wypowiedzi uczestników dyskusji. Pełną prezentację zaprezentowanych przez nich charakterystyk trzeba będzie odłożyć na inną okazję. W tym miejscu ograniczę się do najogólniejszego zarysu tej sytuacji problemowej, która wyłoniła się z rozmowy, mając świadomość jego częściowego i subiektywnego charakteru.

Wspólnym rysem wypowiedzi panelowych była konstatacja, że sytuacja najnowszej estetyki domaga się zrewidowania powszechnego, do niedawna pesymistycznego, poglądu na temat jej stanu.

Pokolenie estetyków, które wkraczało w życie naukowe w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, miało świadomość narastającego kryzysu własnej dyscypliny. Kryzys był nazbyt chyba pośpiesznie ogłaszany, a już co najmniej nazbyt pośpieszne było obwieszczenie śmierci estetyki. Dziś jesteśmy w sytuacji bardziej komfortowej: doświadczamy znacznego i z punktu widzenia niedawnych zwiastunów kryzysu — zaskakującego ożywienia tej dyscypliny; można nawet, ze świadomością ryzyka łączącego się z wartościowaniem, użyć określenia — jej intensywnego rozwoju. Jeśli chcemy zresztą uniknąć ryzyka przedwczesnego wartościowania, wystarczy konstatacja faktu o wymiarach czysto ilościowych: wyraźnego zwiększenia liczby publikacji poświęconych problematyce estetycznej, powstania nowych czasopism, wzrostu zainteresowania studentów itd. Rodzą się nowe tendencje i nurty badawcze, poszerza się zakres badań, zacierają granice pól badawczych. Szczególnie dotyczy to płodnych relacji estetyki z obszarem badań nad kulturą.

Uczestnicy prezentowanej tu dyskusji próbowali dokonać pewnej charakterystyki i poddać namysłowi niektóre przejawy tego zjawiska. Sformułuję w związku z tym kilka ogólnych intuicji, które — jak sądzę — porządkują złożony i niejednorodny obraz sytuacji zarysowany przez dyskutantów.

1. Estetyka dzisiejsza uelastyczniła swoje narzędzia badawcze. Jej niedawno jeszcze postrzegana nieprzystawalność do tego przedmiotu badań, jakim są zjawiska najnowszej sztuki wysokiej i masowej (szczególnie tej, która posługuje się nowymi mediami), jest niwelowana na co najmniej dwa sposoby:

(a) poprzez otwarcie własnej dziedziny na osiągnięcia innych dziedzin, zwłaszcza nauk; nowa formuła „trans” i „inter” znacznie poszerza możliwości metodologiczne estetyki; mówiła o niej w dyskusji panelowej m.in. Ewa Ręwers, która poddała szczególnemu, krytycznemu namysłowi pewien wycinek tej tendencji, formułując głos krytyczny wobec interpretacji inter–, trans–, i cross–dyscyplinarności estetyki, zaprezentowanej przez Carolyn Krosmeyer w „Jigsaw Garage”;

(b) poprzez rezygnację z dążeń do sztywnego zakreszlenia granic pola badań; *signum* tej tendencji jest rosnąca popularność kategorii doświadczenia estetycznego; chodzi tu nie tylko o doświadczenie artystycznej twórczości i odbioru, ale o doświadczenie szerzej rozumiane, przebiegające w polu zjawisk szeroko pojętej kultury, polityki, życia społecznego, a nawet — w sferze poznawczej; o wyjściu poza estetykę dzieł ku estetyce zdarzeń artystycznych lub szeroko rozumianego doświadczenia estetycznego w świecie niemieckojęzycznym pisze Anna Zeidler –Janiszewska; w odniesieniu do innego, głównie angielskojęzycznego obszaru mówił o tym prof. Bogdan Dziemidok; Krystyna Wilkoszewska zwróciła uwagę na ten typ poszerzenia pola estetyki, jaki stał się udziałem estetyki pragmatycznej, ekologicznej czy transkulturowej; wypada również podkreślić, nie tylko przy okazji wymieniania powyższych typów estetyk, ale również mając świadomość rosnącego znaczenia badań postfenomenologicznych, że swoistą „karierę” robi dziś temat związku między sferą *aisthesis* oraz dziedziną cielesności (w tym mniślowej percepcji) a zjawiskiem estetycznej wrażliwości nowego typu.

To poszerzenie pola i wzbogacenie narzędzi badań pozwala m.in. na wieloaspektowe i interdyscyplinarne ujęcie fenomenów najnowszej sztuki oraz na zrewidowanie utrwalonych sposobów badania sztuki dawnej.

2. Estetyka, która jedno ze źródeł swego kryzysu upatrywała w wyczerpaniu się tradycyjnych paradygmatów filozoficznych, dziś inaczej kształtuje swoje relacje z filozofią. Otwarta na współpracę z innymi dziedzinami, w nowej formule „trans” i „inter”, pozbywa się systemowej zależności od filozofii, choć — paradoksalnie — tym chętniej wraca do rozwiązywania problemów filozoficznych na własnym gruncie. Przeorana przez świadomość kryzysu metafizyki, filozofia współczesna oferuje nowy typ relacji między estetyką i filozofią. Fenomenologia współczesna, pragmatyzm, hermeneutyka czy postmodernizm to kierunki, w których myśl o związku estetyki z filozofią nabiera nowego znaczenia. Wyraźnie artykułowane jest przekonanie, iż estetyka jest filozofii potrzebna. Zachowując charakter

dziedziny o sprecyzowanym polu badawczym, ukierunkowanym na konkretne zjawiska życia kulturowego, społecznego, na określony wymiar realizowania się współczesnego człowieka, jest dziedziną na wskroś filozoficzną w tym znaczeniu filozofii, w którym zdaje ona sprawę z własnego zaangażowania w rozwiązywanie konkretnych problemów ludzkiego życia.

Dyskusja panelowa na temat najnowszych tendencji w estetyce nie mogła z zasady spełnić zadań pełnego podsumowania najnowszych osiągnięć myśli estetycznej. Mamy jednak nadzieję, że na swój skromny sposób wniosła pewien wkład do ukształtowania się pewnego stanu świadomości w tym zakresie. Goście zaproszeni do dyskusji reprezentowali różniące się od siebie opcje badawcze, toteż ich stanowiska i prezentacje składały się na pewien, choć z pewnością nie całościowy ani wystarczająco reprezentatywny dla współczesnej myśli estetycznej, obraz badawczych tendencji, które w ostatnim czasie z różnych powodów odgrywają istotną rolę w ukierunkowaniu zainteresowań badawczych naszego środowiska.

Powody rosnącej popularności tych tendencji mogą być różne: można je traktować jako odpowiedź na wyczerpanie się dawnych paradygmatów, zwłaszcza tych, które są związane w planie założeń filozoficznych z metafizyką i operują dość archaiczną bazą egzemplifikacyjną. Mogą być funkcją preferencji językowych, tj. większą dostępnością literatury angielskojęzycznej, niż francuskiej, włoskiej czy nawet niemieckiej; są one wreszcie odpowiedzią na wyzwania współczesnej kultury. Stąd rosnące zainteresowanie np. problematyką nowych mediów, swoiste „odkrycie” znaczenia performatywu jako klucza otwierającego zrozumienie przejawów kultury współczesnej (mówiła o tym w swej wypowiedzi Anna Zeidler–Janiszewska) czy tropienie przejawów obecności tego, co estetyczne poza estetyką, np. w interpretacji historii (o czym mówiła w swej obszernej wypowiedzi Teresa Pękała). Czy zwrot współczesnych badaczy ku określonemu typowi problemów, powszechność określonych preferencji metodologicznych należy traktować jako „znaki czasu”, czy jako wybory podyktowane wewnętrznymi potrzebami dyscypliny? Czy powszechność pewnych opcji badawczych jest „żywołem”, na który nie mamy wpływu? Czy nie należałoby świadomie uzupełniać stanu zainteresowań współczesnej estetyki o elementy, które z jakichś powodów są dziś niedoceniane, a które zasługiwałyby na większą uwagę? Jakie są wreszcie badawcze „zalety” najnowszych tendencji i jakie ograniczenia? Namysł nad tymi pytaniami jest zapewne sprawą czasu, a zaprezentowana tu dyskusja powinna nam w tym pomóc.

3. Moja wypowiedź dotyczyła *Estetyki relacyjnej* Nicolasa Bourriauda, która jest jedną z najnowszych propozycji przebudowania pola teoretycznego współczesnej estetyki. Napisana została w latach, w których myśl estetyczna we Francji wciąż jeszcze była zdominowana przez filozoficzny postmodernizm. Być może właśnie to postmodernistyczne „użądlenie” wywołało pewną reakcję obronną: skłoniło estetyków do konstruowania koncepcji, które byłyby pewną alternatywą dla ujęć postmodernistycznych, a zarazem — uwzględniając ich

rezultaty krytyczne — poza polem zdekonstruowanej metafizyki szukałyby narzędzi nadających się do analizy zjawisk najnowszej sztuki; byłyby to ujęcia, które łączyłyby tę analizę z zadaniem diagnozowania naszej współczesności. Propozycja Bourriauda z jednej strony może zostać uznana za wyraz post – postmodernistycznego przełomu, z drugiej jednak strony — jest propozycją, która wskrzesza pewne tradycje: jest zrodzona z ducha powrotu do idei wspólnotowych wbrew panującemu w postmodernizmie indywidualizmowi. Powrót ten jest odpowiedzią na potrzeby naszych czasów, w których — wraz z kryzysem ekonomicznego i społecznego liberalizmu spada zaufanie do ich filozoficzno – teoretycznego zaplecza; każe na nowo, pilniej interpretować — wydawałoby się już przebrzmiałe — lewicujące próby reaktywacji idei doświadczeń wspólnotowych, społecznej solidarności czy społecznego dialogu. Słowem: zaplecze filozoficzno – teoretyczne koncepcji Bourriauda to — z jednej strony „przepracowana” myśl postmodernistyczna (traktowani wybiórczo Lyotard czy Deleuze), ale również — i może przede wszystkim: Althusser, Benjamin, Bourdieu, Debord, Guattari.

Warto zauważyć i inną, nieartykułowaną przez autora koincydencję: deklarowany przez niego powrót do rzeczywistości, do analizy doświadczeń estetycznych, które budowane są na bazie rzeczywistych relacji międzyludzkich i mają na nie kształtujący wpływ, zbliża estetykę relacyjną do estetyk stawiających w centrum kategorię doświadczenia, przede wszystkim do estetyki pragmatycznej.

Dyskurs teoretyczny estetyki powinien — zdaniem Bourriauda — odpowiedzieć na podstawowe pytanie o charakter rzeczywistych relacji między sztuką a społeczeństwem, historią, kulturą. Powinien zarazem dysponować narzędziami zdolnymi ująć swoistość tych najnowszych dokonań artystycznych o charakterze procesualnym i behawioralnym (*comportementales*), które wymykają się aparaturze pojęciowej ukutej przez estetykę, filozofię czy historię sztuki.

Wśród współczesnych form aktywności artystycznej autor wydobywa fenomeny szczególnie odpowiadające założeniom jego własnej metody: akcje takich artystów, jak: Rivkit Tiravanija, Philippe Parreno, Maurizio Cattelan, Vanessa Beecroft, Christine Hill, Noritoshi Hirakawa i in. są według niego znakomitą ilustracją przesunięć w zakresie materii i form artystycznego kształtowania; artyści ci kształtują interaktywną przestrzeń społecznych relacji. Praktyka artystyczna jest w ich przypadku przestrzenią artystycznego eksperymentu, konstruowaniem „możliwych światów”. W powyższym sensie sztuka ta nawiązuje do awangardowego ducha społecznej krytyki i eksperymentu, co pozornie tylko może być uznane za kontynuację oświeceniowo – rewolucyjnych idei emancypacyjnych. Pozornie, gdyż autor zastrzega wyraźnie, iż ów emancypacyjny wymiar współczesnych eksperymentów artystycznych nie nosi już piętna idealistycznego i teleologicznego. To nie nowoczesność jest martwa, lecz jej wersja idealistyczna i teleologiczna — wyrokuje Bourriaud. Analizowane przez niego „dzieła” nie pełnią już funkcji wyobrażeniowo – utopijnej, lecz są charakteryzowane jako modele rzeczywistości działające w realnym świecie.

Sztuka relacyjna wymaga zmiany horyzontu teoretycznego: nie można jej analizować w kategoriach autonomicznej przestrzeni symbolicznej, lecz przy pomocy narzędzi zdolnych do ujęcia konstytuujących ją i przez nią konstytuowanych wzajemnych oddziaływań społecznych oraz ich szerokich kontekstów. Dzieło współczesne — zauważa — to nie przestrzeń, którą się przemierza w akcie odbioru, lecz proces, którego się doświadcza i który zapoczątkowuje nieskończony dialog. Jest ono intersubiektywnym doświadczeniem, spotkaniem, którego sens jest wypracowywany kolektywnie. Jest również miejscem powstawania swoistych form współżycia, swoistych społeczności, które wpisują się w globalny system relacji międzyludzkich, ale zarazem proponują „inne możliwości wymiany”, inne sfery wzajemnej komunikacji niż te, z którymi mamy do czynienia w codziennej praktyce naszego bytowania.

Nie chodzi tu jednak o idee przekroczenia sztuki przez życie, czy życia przez sztukę. Praktyka relacji międzyludzkich, o których pisze Bourriaud, ma charakter kontyngentny, pozbawiony preegzystującego sensu i ostatecznego celu. Jest praktyką pojmowaną w duchu Althusserowskiego materializmu aleatorycznego. Stąd stosowniejsze jest — zauważa autor nawiązując do Althussera i Deborda — użycie kategorii formy w miejsce kategorii sztuki, która jest — jego zdaniem — zbyt obciążona retoryką eschatologiczno–teleologiczną. Sztuka jest jedną z form tak rozumianego świata, nie jest jego formą wyłączną; jest jedną z wielu struktur (jednostek) prezentujących charakterystykę świata. Jest ona takim ujęciem jego elementów, które umożliwia „ciągłość spotkania”. Forma jest w istocie relacyjna: zgodnie z metaforą Serge’a Daneya jest ona „twarzą, która na nas patrzy”, albo — jak u Gombrowicza, na którego w tym miejscu Bourriaud się powołuje — jest ona czynnikiem zawiązującym relacje z Innym, a przez to — kształtuje ona przestrzeń intersubiektywności stojącej w centrum artystycznej praktyki. Ponadto jest ona reprezentacją pragnienia (umożliwia jego tranzytywność), stąd jej dynamizująca siła; nawiązuje i dynamizuje relacje wymiany, wzywa do dialogu, umożliwia spotkanie odmiennych planów rzeczywistości.

Czym jest sztuka relacyjna w ujęciu Bourriauda, jaki jest jej zakres i sposób istnienia?

Z trudem daje się ona wpisać w którąś z istniejących kategorii kulturowych fenomenów. W jej przypadku zacierają się granice między rzeźbą, malarstwem, „reprodukcją techniczną”, instalacją, performensem czy społecznym działaniem. Cechujące ją interaktywność i tranzytywność dynamizują „dzieło”, sprawiają iż — jako przedmiot relacyjny — staje się ono „miejscem negocjacji z nieskończoną liczbą nadawców i adresatów”. Sztuka relacyjna tworząc odniesienia do swego „zewnątrza”, działając jako wiązka relacji, nie poddaje się narzędziom pokantowskiej estetyki subiektywnej; nie jest tworem indywidualnego artysty: to sztuka stwarza sztukę, nie — artyści — podkreśla autor za Pierrem Bourdieu.

Pytanie, na które Bourriaud odpowiada w sposób wysoce niezadowolający, dotyczy zakresu sztuki relacyjnej. Używa tej kategorii w odniesieniu do

sztuki ostatnich dziesięcioleci. Z drugiej strony jednak pisze, iż o relacjonalnym charakterze sztuki można mówić już w odniesieniu do dzieł renesansowych; od momentu, w którym w centrum praktyki artystycznej znalazły się relacje międzyludzkie, można — jego zdaniem — zacząć na nowo pisać historię sztuki jako historię sztuki relacjonalnej. Autor nie rozwija jednak, ani szerzej nie uzasadnia tego poglądu, choć jest on interesujący i godny głębszego przemyślenia.

Warstwa teoretycznych konstatacji Bourriauda to jedynie szkielet jego próby zrozumienia sztuki ostatnich dziesięcioleci. Są one bardziej przekonujące, gdy autor wprawia je w interpretacyjno-analityczny ruch, dopiero w toku analiz konkretnych przykładów. Do najciekawszych należą analizy prac Gonzalesa-Torresa i artystów z jego kręgu. To z wnętrza tych analiz płynie siła legitymizacji założeń estetyki relacjonalnej: sztuka ta świadczy — jak wynika z analiz Bourriauda — o istotnych przeobrażeniach w łonie nowoczesnej kultury, o dokonującym się tu odejściu od idei emancypacji jednostki na rzecz idei komunikacji międzyludzkiej oraz relacjonalnego wymiaru egzystencji współczesnego człowieka.

Autor zdając sprawę z przeobrażeń zachodzących w najnowszej sztuce, uznając je za legitymizację i wyznacznik proponowanej przez siebie wersji estetyki, uważa, że powrót do jej klasycznej wersji, wraz z tkwiącym w jej centrum pojęciem zamkniętej totalności dzieła, jest już niemożliwy. Sztuka współczesna jako otwarte kontinuum wpisuje się, jego zdaniem, w szeroki kontekst społecznej egzystencji, zaciera własne granice, przejawiając tę samą tendencję, o której pisał Marx w odniesieniu do szeroko rozumianych procesów społecznych, a mianowicie wzajemnego przenikania się sfer *praxis* i *poiesis*.

Zaletą projektu Bourriaud jest odwaga, z jaką podejmuje on wyzwania najnowszej sztuki i generalnie — naszych czasów, aktualność jego analiz. Warto również podkreślić oryginalność tej propozycji; mimo iż wydobywa ona spod warstwy kurzu i aktualizuje, wydawałoby się przebrzmiałe już teorie (np. Marxa czy Althussera), wpisuje się w nurt najnowszych i cieszących się dużą popularnością, prób ich aktualizacji.

Wadą projektu jest jego szkicowy charakter. Jest on zaledwie zarysem projektu. Niewątpliwie ciekawego, pobudzającego do dyskusji, ale pozostawiającego wiele niedomówień i posługującego się niepokojąco upraszczającym dyskursem. Mimo to warto zaprezentować tę propozycję polskiemu czytelnikowi. Zwłaszcza, że stanowi ona interesujące dopełnienie znanych już w Polsce koncepcji Pierre'a Bourdieu czy Guya Deborda, a na Zachodzie cieszy się dużym zainteresowaniem.

Iwona Lorenc

10. Nauka i kultura: o potrzebie humanistycznej filozofii przyrody

**PROF. BARBARA KOTOWA, PROF. KRZYSZTOF ŁASTOWSKI
(MODERATOR), DR ZBIGNIEW WRÓBLEWSKI, PROF. PAWEŁ ZEIDLER
I PROF. JÓZEF ZON**

Prace Sekcja Filozofii Przyrody uzupełniła dyskusja okrągłego stołu na temat: „NATURA I KULTURA. O potrzebie humanistycznej filozofii przyrody”, która odbyła się 20 września br. już poza obradami w sekcjach. Wprowadzenia do dyskusji dokonali: prof. B. Kotowa (UAM), prof. P. Zeidler (UAM), prof. J. Zon (KUL), dr Z. Wróblewski (KUL), a prowadził ją prof. K. Łastowski (UAM). Główną sporną ideą, jaka pojawiła się w polemice, było nie tyle zagadnienie humanizacji filozofii przyrody — to raczej bezsporne, ile kwestia tego, gdzie, w jakim momencie ludzkiej działalności praktycznej, przekształcającej świat przyrody, interweniują wartości: czy już w momencie podjęcia działania (prof. Kotowa) czy raczej ze względu na rezultat, do jakiego prowadzi działanie człowieka (prof. Zeidler). Wszyscy uczestnicy dyskusji podawali interesujące argumenty zarówno za pierwszym wariantem odpowiedzi, jak i za drugim. Ten wątek tematyczny zdominował zresztą przebieg i treść dyskusji. Wydaje się zatem godny odnotowania.

*Krzysztof Łastowski
Magdalena Reuter*

11. Obecność psychoanalizy w kulturze

**DR HAB. AGATA BIELIK–ROBSON, ZBIGNIEW KOSSOWSKI,
DR HAB. ANDRZEJ LEDER, DR HAB. SZYMON WRÓBEL,
PROF. ZW. DR HAB. ZOFIA ROSIŃSKA (MODERATORKA)**

W debacie wzięły udział następujące osoby: Agata Bielik–Robson (PAN), filozof; Zbigniew Kossowski, psycholog, psychoanalityk i psychoterapeuta; Andrzej Leder (PAN), psychiatra, filozof i psychoterapeuta; Szymon Wróbel (PAN), psycholog, filozof i literat); debatę prowadziła Zofia Rosińska (UW), filozof.

Deбата trwała kilka godzin; obecnych było ponad 40 osób.

Podstawowymi pytaniami wokół których koncentrowała się dyskusja były:

- (a) Czy obserwujemy renesans psychoanalizy w kulturze współczesnej?
- (b) Czy i jaki wpływ ma psychoanaliza na kulturę i myślenie o człowieku?
- (c) Czy psychoanaliza uczy się czegoś od kultury współczesnej?

Główne tezy, wokół których rozwijała się dyskusja były następujące:

(1) Psychoanaliza jest ontologią generalną, to znaczy, że słownik psychoanalizy jest wyłącznym słownikiem, który pozwala wyjaśnić dowolne zjawisko. Jest ontologią pierwszą.

(2) Psychoanaliza to przede wszystkim etyka, praktyczna antropologia życia codziennego, pomocnicze superego kultury współczesnej, narzędzie demokratyzacji — ponieważ idea „romansu rodzinnego” pozwala każdemu, niezależnie od klasowego pochodzenia, odtworzyć własną historię.



Od lewej: Andrzej Leder, Agata Bielik–Robson, Szymon Wróbel i Zofia Rosińska
(fot. Joanna Michalik)

(3) Psychoanaliza po Kancie i romantykach jest naturalną spadkobierczynią metafizyki wzniosłości. Dysponuje językiem i etosem, który pozwala kształtować odradzanie się wrażliwości metafizycznej.

(4) Psychoanaliza jest myślą ambiwalentną, ambiwalencja jest przedmiotem jej dociekania i jej recepcja jest ambiwalentna. Stwarza możliwość tolerowania stanu niewiedzy i niepewności. Dyskurs psychoanalityczny oscyluje pomiędzy rewolucyjną utopią a pragmatyzmem.

Całość debaty jest opublikowana na internetowej stronie czasopisma *Kronos*.

Zofia Rosińska

12. Rosyjskie pytania o Rosję jako problem filozoficzny

**PROF. JANUSZ DOBIESZEWSKI (MODERATOR), PROF. MARIAN BRODA,
PROF. LILIANNA KIEJZIK, PROF. JAN KRASICKI,
S. DR TERESA OBOLEVITCH, DR HALINA RAROT
I MGR ANNA KURKIEWICZ**

Imprezą towarzyszącą VIII Polskiemu Zjazdowi Filozoficznemu w Warszawie, bardzo istotną z perspektywy badaczy zajmujących się filozofią rosyjską, były obrady okrągłego stołu zatytułowane: *Rosyjskie pytania o Rosję jako problem filozoficzny*. Zależało nam na zasygnalizowaniu istnienia szerokiego, bo obejmującego wszystkie istotne ośrodki akademickie, a w dodatku stale zasilanego przez młodych badaczy, grona osób zajmujących się filozofią rosyjską; chcieliśmy także przynajmniej odnotować oraz wskazać sobie i obserwatorom aktualne kierunki naszych badań i zainteresowań; nie bez znaczenia był również cel integracyjny.

Pomysłodawcami i organizatorami dyskusji byli: prof. Lilianna Kiejzik z Uniwersytetu Zielonogórskiego, prof. Jan Krasicki z Uniwersytetu Wrocławskiego oraz prof. Janusz Dobieszewski z Uniwersytetu Warszawskiego. Obrady odbyły się wieczorem 19 września, a prowadzili je Lilianna Kiejzik i Jan Krasicki.

Do udziału w obradach zaproszeni zostali goście specjaliści, którymi byli: jeden z najwybitniejszych współczesnych przedstawicieli światowej humanistyki, prof. Andrzej Walicki, twórca powojennych podstaw organizacyjnych, „psychologicznych” i merytorycznych (monografie, podręczniki, antologie, przekłady) polskich badań nad myślą rosyjską, a także dwie inne osoby, mające ogromne zasługi dla naszego środowiska, zarówno jeśli chodzi o prace naukowe, jak i inspirujące oraz integrujące działania organizacyjne: prof. Andrzej de Lazari i ks. prof. Henryk Paprocki. Wystąpienia gości, mające charakter refleksji nad „tematem rosyjskim” i swoimi z nim zmaganiem, były z konieczności niezbyt długie, natomiast niezwykle inspirujące i spotkały się ze spodziewanym żywym przyjęciem uczestników. Profesor Walicki mówił o źródłach filozofii rosyjskiej, zatrzymał się dłużej na liberalizmie, opowiadał o losach swych książek i ich tłumaczeń. Profesor de Lazari przedstawił zagadnienie tzw. zaprogramowania kulturowego Rosjan i Polaków, wskazał na te aspekty historii obu narodów, które przyjmowane są i objaśniane jednostronnie, będąc źródłem niedobrych stereotypów. Z kolei ks. profesor Paprocki mówił o religijnych źródłach filozofii rosyjskiej, a dłużej skupił się na kategorii Sofii jako przedmiocie rozważań metafizycznych; przedstawił również krótko swój dorobek translatorski.

Natomiast z „centralnym” referatem okrągłostołowym, określającym całość naszego przedsięwzięcia („Rosyjskie pytania o Rosję jako problem filozoficzny”),

wystąpił prof. Marian Broda z Uniwersytetu Łódzkiego. Zwracał w nim uwagę, że podobnie jak filozofia, tak też Rosja zdaje się wciąż pytać o siebie, swoją istotę, naturę, swoistość czy powołanie. Od stuleci podejmowane są w niej wysiłki, zmierzające do rozpoznania i określenia własnej tożsamości. Przewodnim motywem takich prób jest w szczególności finalistycznie pojęty zamysł zrozumienia Rosji. Pewnym podsumowaniem wieloletnich badań prof. Brody nad specyfiką kultury i myśli rosyjskiej byłaby taka oto jego własna refleksja: „kompleksowa analiza rosyjskiej myśli filozoficznej, w której obecne są pytania o Rosję i związane z nimi próby samopoznawcze, powinna obejmować rozpoznanie i analizę:

- ogólnych założeń i struktur konceptualizacyjno–aksjologicznych obecnych w rozpatrywanych pytaniach i próbach;
- podstawowych wariantów rosyjskich dążeń samopoznawczych oraz wymiarów, przyczyn i uwarunkowań różnic i podobieństw między nimi;
- przesłanek i czynników, współdecydujących o centralnym miejscu oraz żywotności i kierunkach ewolucji dążeń samopoznawczych w filozofii, myśli, tradycji i kulturze rosyjskiej;
- religijnego, kulturowego, społecznego, mentalnego kontekstu historycznego, w którym owe pytania i dążenia pojawiają się;
- obecności i wpływu zachodniego kontekstu intelektualno–kulturowego na rosyjskie wysiłki samopoznawcze”.

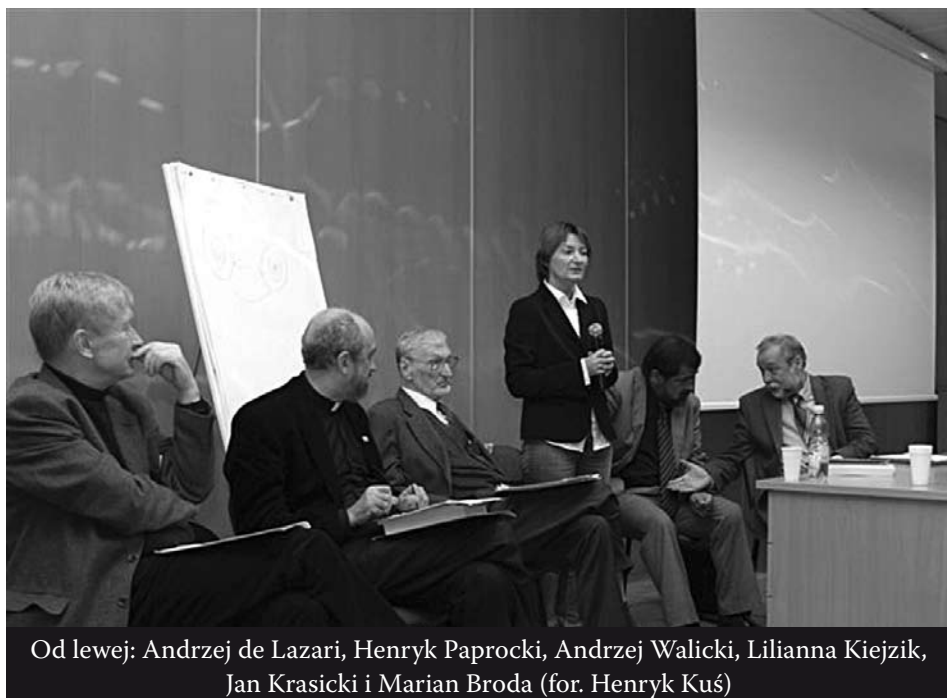
Po wystąpieniach gości i głównego referenta, wzbogaconych istotną refleksją prof. Jana Krasickiego, odbyła się dyskusja. Miało miejsce sporo wymian pytań i odpowiedzi, prowadzono spory na temat genezy filozofii rosyjskiej, odwołując się m.in. do problemu binarności kultur. Trudno przy tym nie odnotować, że wszystko to przebiegało w atmosferze życzliwości i bezinteresownej chęci jak najdokładniejszego uchwycenia przedmiotu naszych rozważań. Dyskusja przedłużyła się do kilku godzin, a jej podsumowania dokonali prowadzący dyskusję prof. Lilianna Kiejzik oraz prof. Jan Krasicki. Ich wniosek był oczywisty: warto pytać o Rosję dalej, warto zajmować się filozofią rosyjską, bowiem nie straciła ona na atrakcyjności (przeciwnie, stale ujawnia swoje nowe i niedostrzegane dotychczas aspekty oraz konteksty), warto spotykać się i prowadzić spory, warto wciągać do współpracy młodych pracowników nauki.

Zadania kronikarskie i funkcję fotografa przyjął na siebie dr Jacek Uglik (Uniwersytet Zielonogórski), a zdjęcia z obrad „rosyjskiego” Okrągłego Stołu można obejrzeć na stronie Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego: <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=122,426,0,0,1,0>

Ograniczenia czasowe, bogaty program, wielość wątków diskutowanych po wystąpieniach gości specjalnych i głównego referenta nie pozwoliły przedstawić pozostałych zgłoszonych referatów, które jednak postaramy się opublikować w jakiejś wspólnej formule. Chodzi tu zaś o referaty następujące:

Prof. Lilianna Kiejzik — *Antropologia Sergiusza Bułgakowa*

Dr Leszek Augustyn — *Pełnia doświadczenia religijnego a apofatyczność rozumu. Ontologia religijna Siemiona L. Franka*



Od lewej: Andrzej de Lazari, Henryk Paprocki, Andrzej Walicki, Lilianna Kiejzik, Jan Krasicki i Marian Broda (for. Henryk Kuś)

Dr Bartłomiej Brzeziński — *Bóg nie jest Absolutem. Wpływ myśli filozoficzno-religijnej Mikołaja Bierdiajewa na refleksję teologiczną Paula Evdokimova*

Dr Dorota Jewdokimow — *Filozofia czy światopogląd? Szczególna droga rosyjskiej myśli filozoficznej*

Dr Teresa Obolevitch — *Aleksego Łosjewa filozofia imienia*

Dr Halina Rarot — *Problem nihilizmu i jego przezwyciężania. Mikołaj Bierdiajew i Vittorio Possenti*

Mgr Anna Kurkiewicz — *Prawda–istina a prawda–sprawiedliwość w myśli rosyjskiego renesansu religijno filozoficznego*

Lilianna Kiejzik

Jan Krasicki

Janusz Dobieszewski

13. Tradycje i szkoły filozoficzne w dziejach polskiej filozofii

**Ks. prof. Stanisław Janeczek, dr Andrzej Kołakowski,
prof. Stanisław Pieróg (moderator), dr Marek Rembierz,
dr Krzysztof Śleziński, dr Adam Workowski**

Uczestnicy dyskusji *Tradycje i szkoły filozoficzne w dziejach polskiej filozofii* poproszeni zostali przez moderatora o odpowiedź na dwa, powiązane ze sobą, pytania: 1) jakie szkoły, nurty i tradycje wywarły największy wpływ i zdobyły największe znaczenie w nowszych dziejach polskiej filozofii? 2) jak należy rozumieć kluczowe dla historyków filozofii, w tym także historyków filozofii polskiej, pojęcie „szkoły” i „tradycji” filozoficznej?

1. Ks. prof. **Stanisław Janeczek** zwrócił uwagę na tradycję filozofii chrześcijańskiej, zarówno w kontekście powszechnym, jak i polskim, rozumiejąc pod pojęciem „tradycji filozoficznej” określony styl myślenia i formację umysłową. Przypomniął specyfikę i zasługi filozofii chrześcijańskiej w okresie nowożytnym, kiedy to odwoływano się do tej filozofii jako nurtu myślenia racjonalnego (Renesans), nie tylko teoretycznego, lecz także przekładalnego na praktykę ludzkiego życia w zakresie filozofii społecznej i pedagogiki (Leon XIII), ukazującego perspektywy antropologiczne (Jan Paweł II).

2. Dr **Andrzej Kołakowski** zaproponował definicję szkoły filozoficznej, podając trzy wyznaczniki, dzięki którym można nazwać daną grupę filozofów — szkołą: a) wyznacznik instytucjonalny, wskazujący na powiązanie ze strukturą akademicką, zachodzenie relacji nauczyciel–uczeń, istnienie wspólnego projektu badawczego; b) wyznacznik, związany ze wspólnym projektem światopoglądowym, teorią, która wiąże uczestników dyskursu intelektualnego, a także obecnością liderów, którzy stanowią wzorce intelektualne oraz osobowe; c) wyznacznik misyjny, najważniejszy, czyli łączące przedstawicieli szkoły przekonanie, że dany zespół, instytucja czy projekt ma zadanie edukacyjne, a może także religijne, polityczne czy patriotyczne.

Współistnienie wszystkich trzech czynników czyni daną grupę filozofów szkołą w mocnym sensie tego słowa, natomiast kiedy istnieje tylko wyznacznik pierwszy — o szkole w ogóle mówić nie można. Jeśli chodzi o dzieje filozofii polskiej, dr Kołakowski gotów był określić mianem szkoły (w mocnym sensie tego słowa) Szkołę Lwowsko–Warszawską, szkołę lubelską oraz warszawską szkołę historyków idei. Podzielił się wątpliwościami co do sensu używania tak rozumianego pojęcia „szkoły” przy opisie środowiska „Verbum” i tzw. poznańskiej szkoły metodologicznej. Jednocześnie, w kontekście dziejów filozofii polskiej,



Od lewej: Marek Rembierz, Krzysztof Śleziński, Andrzej Kołakowski, Stanisław Pieróg, Adam Workowski i Stanisław Janeczek (fot. ???)

sam dr Kołakowski odróżnia na użytek pedagogiczny dwa nurty, które nazywa „szkołą historiozoficzną” oraz „szkołą porządnego myślenia i działania”.

Sens wyodrębniania szkół przez historyków filozofii powiązał dr Kołakowski z wydobywaniem bogactwa, wielości i różnorodności myśli filozoficznej, a nie z szukaniem szkoły, która byłaby jedynie słuszna i prawdziwa.

3. Dr Marek Rembierz podkreślił występowanie napięcia pomiędzy indywidualnościami filozoficznymi a tendencją filozofów do integrowania się w szkoły; napięcie takie historyk filozofii zauważa, kiedy badając poglądy danego filozofa, pyta jednocześnie, z kim dany filozof polemizował i kto polemizował z nim, jakie grupy filozofów były związane z pytaniem, zadany przez filozofa, jaką grupę filozof utworzył. Należy zastanowić się, co łączy grupę filozofów w szkołę: czy są to wypowiedziane przez nich twierdzenia, czy raczej zadawane pytania i metody szukania odpowiedzi na te pytania. Warto również zauważyć, że funkcjonowanie szkoły wiąże się z powstaniem wspólnego filozoficznego języka i z nabywaniem umiejętności mówienia tym samym językiem filozoficznym. Oznacza to także powstawanie podręczników, które dokonują „tresury lingwistycznej” i zapoznają ze „streszczeniami streszczeń”. Rodzi się problem niezrozumienia między szkołami — tezy filozoficzne danej szkoły rozumiały się tylko wewnątrz niej, a nie na zewnątrz, szkoła okazuje się „dystrybucją ochronną” i przeradza się w getto.

Używając pojęcia „szkoły” w odniesieniu do Szkoły Lwowsko–Warszawskiej zwraca się uwagę, że Kazimierz Twardowski nie stworzył szkoły filozoficznej, a tylko szkołę filozofowania, gdzie uczniowie uczyli się pewnej metody filozoficznej, natomiast nie przyjmowali konkretnych tez filozoficznych. Wspólna metoda byłaby tu więc wyznacznikiem przynależności do szkoły. Czy jednak rzeczywiście można mówić o wspólnej metodzie filozofowania? Na ile metoda jest powtarzalna, a na ile każdy filozof wypracowuje własną metodę?

4. Dr Krzysztof Śleziński opowiedział o dwóch stylach, sposobach, tradycjach uprawiania filozofii przyrody w Polsce od Renesansu po współczesność. Pierwsza to tradycja arystotelesowsko–tomistyczna, gdzie świat materii ujmuje

się w kontekście przyczyn ostatecznych a filozofia przyrody stanowi część szerszego systemu. Od czasów szkoły lowańskiej tradycja ta sięga do bogatego dorobku nauk przyrodniczych; do polskich przedstawicieli tego stylu uprawiania filozofii należy Kazimierz Kłósak. Natomiast w drugiej tradycji uprawiania filozofii przyrody istotna jest ścisła współpraca z naukowcami poszczególnych dyscyplin naukowych. Dochodzi się tu do uprawiania filozofii przyrody na dwa sposoby: a) naukowcy, tacy jak np. fizycy czy matematycy, zauważają problemy filozoficzne w teoriach naukowych i stają się filozofującymi naukowcami, jak Marian Smoluchowski, Władysław Natanson czy Czesław Białobrzeski; b) refleksji z zakresu filozofii przyrody dokonują filozofowie o orientacji przyrodniczej, np. Władysław Heinrich, Zygmunt Zawirski, Joachim Metallmann. Nawiązywanie do wyników poszczególnych dyscyplin naukowych Śleziński uznał za największą wartość w polskiej filozofii przyrody.

5. Dr Adam Workowski podzielił się swoimi uwagami na temat tradycji fenomenologicznej w Polsce, podnosząc kwestię, czy filozofów skupionych wokół Romana Ingardena można nazwać szkołą filozoficzną, czy tylko grupą uczniów. Interesującym pytaniem jest, na ile wyrazista osobowość filozoficzna Romana Ingardena umożliwiała, a na ile przeszkadzała w rozwoju szkoły fenomenologicznej w Polsce. Oto z jednej strony Ingarden zaproponował pewien język filozoficzny oraz wskazał podstawowe kierunki badań, z drugiej — sprzeciwiał się transponowaniu naukowej fenomenologii na inne dziedziny kultury, a jego osobowość filozoficzna blokowała naturalny rozwój polskiej fenomenologii. Po śmierci Ingardena polska fenomenologia przetrwała, gdyż uczniowie nie ograniczali się do ścieżki, wytyczonej przez Ingardena (Tischner, Stróżewski); terminologia, jaką wprowadził Ingarden, zachowała się, ale była rozwijana na różnych polach. Utworzenie Towarzystwa Fenomenologicznego dowodzi, że tradycja fenomenologiczna w Polsce jest wciąż żywa.

6. W ramach dyskusji, jaka wywiązała się wokół powyższych refleksji nad różnymi tradycjami filozoficznymi w Polsce i nad pojęciem „szkoły”, podniesiono między innymi kwestie: czy walka szkół filozoficznych „o rząd dusz” jest wciąż potrzebna? czy polskiej filozofii potrzebny jest dziś spór szkół? która tradycja czy szkoła filozoficzna jest obecnie w Polsce najbardziej potrzebna? Stanisław Pieróg, odnosząc się do wypowiedzi Andrzeja Kołakowskiego stwierdził, że potrzeba „walki o rząd dusz” nie jest anachroniczna, co najwyżej anachroniczne są pewne sposoby tej walki. Jeśli natomiast chodzi o potrzebę sporu szkół, który miałby doprowadzić do powstania jakiejś oryginalnej myśli filozoficznej, to byłoby to możliwe tylko wówczas, gdyby dyskusja zorganizowana została wokół ważnych pytań, obchodzących wszystkich oraz wyrastających z konkretnej, polskiej sytuacji egzystencjalnej. Dr Marek Rembierz zwrócił natomiast uwagę, że w Polsce potrzebna jest dyskusja nad dziejami polskiej filozofii jako element uprawiania filozofii. Dyskusja nad dziejami filozofii pozwoli wypracować wspólny język filozoficzny, a wzajemne rozumienie języka udrożni współczesną dyskusję filozoficzną.

W odpowiedzi na pytanie o istnienie kontynuacji myśli marksistowskiej w Polsce dr Kołakowski zauważył, że pomimo spadku zainteresowania myślą marksistowską po 1989 roku, silne zakorzenienie „szkoły historiozoficznej” w filozofii polskiej każe spodziewać się nawiązań do tej myśli. Natomiast na pytanie, czy jest zauważalny wzrost tendencji personalistycznych w różnych nurtach filozoficznych, dr Kołakowski stwierdził, że tendencje takie rzeczywiście ocenia jako narastające, ale określa je jako tendencje antropologiczne, wiąże z pojęciami „antropologia filozoficzna” i „antropologia kultury”.

Ostatnim, zamykającym dyskusję wątkiem była kwestia edukacyjnego wymiaru filozofii, w tym filozofii polskiej, a także obecności filozofii polskiej w programach nauczania filozofii w szkole średniej.

*Stanisław Pieróg
Piotr Ziemiński*

14. Wartości poznawcze w nauce

**PROF. ADAM GROBLER, PROF. KAZIMIERZ JODKOWSKI,
PROF. WOJCIECH SADY, PROF. WITOLD STRAWIŃSKI (MODERATOR)
I KS. ABP PROF. JÓZEF ŻYCIŃSKI**

14.1. Adam Grobler

1. Zacznę od przedstawienia pewnego schematu, wokół którego toczy się dyskusja o wartości poznawcze w nauce. Na początek przypomnę sformułowanie F. Bacona, według którego celami nauki są prawda i wynalazki. Te dwa cele niekoniecznie są ze sobą ściśle związane. W związku z tym powstaje pytanie, który z nich jest bardziej istotny. W ten sposób wytworzyła się podstawowa opozycja między kierunkami realistycznymi a antyrealistycznymi. Wcześniejszą formą antyrealizmu jest instrumentalizm, który bezpośrednio nawiązuje do drugiego celu Bacona — wynalazki — podkreślając i absolutyzując instrumentalną przydatność nauki. W ujęciu Koła Wiedeńskiego opozycja realizm—instrumentalizm ukształtowała się na tle dominującego wówczas poglądu o redukowalności terminów teoretycznych do obserwacyjnych. Wedle realizmu terminy teoretyczne odnoszą się do rzeczywiście istniejących przedmiotów, a przynajmniej hipotetycznie istniejących. Ale jeżeli terminy teoretyczne są redukowalne do obserwacyjnych, to zdania teoretyczne dają się wyprowadzić ze zdań obserwacyjnych, a tym samym nie wnoszą one żadnej wiedzy empirycznej na temat przedmiotów leżących poza zasięgiem bezpośredniej obserwacji. Stąd, według instrumentalizmu, należy uznać, że te terminy nie mają rzeczywistych desygnatów i służą tylko sformułowaniu teorii będącej skrótem, schematycznym przedstawieniem wiedzy nabytej dzięki obserwacji.

Wraz z odkryciem uteoretyzowania obserwacji upadła główna przesłanka instrumentalizmu. Niemniej spór między realizmem a instrumentalizmem nie upadł, tylko został przekształcony. Jeżeli nie ma nieuprzedzonej przez wcześniejsze hipotezy obserwacji, to status teoretycznych przedmiotów nauki i przedmiotów potocznego doświadczenia jest identyczny. Nie ma powodu mocniej wątpić w istnienie, dajmy na to, elektronów, niż w istnienie moderatora niniejszej dyskusji. Jak bez teorii cząstek elementarnych nie można zaobserwować trajektorii elektronu, tak bez wiedzy o regułach rządzących dyskusjami panelowymi nie można zaobserwować moderatora i przeprowadzanych przez niego czynności. Stąd, jeżeli nie mamy popaść w totalny sceptycyzm, trzeba przyjąć, że elektrony przynajmniej hipotetycznie istnieją, tak jak i moderator naszej dyskusji hipotetycznie istnieje.

Tego rodzaju realistyczne wnioski z tezy o uteoretyzowaniu obserwacji wyprowadzał m.in. Karl Popper. Niektórzy jednak uważali, że uteoretyzowanie



Kazimierz Jodkowski, Wojciech Sacy, Józef Życiński, Adam Grobler
i Witold Strawiński (fot. Jacek Jadacki)

obserwacji jeszcze mocniej od domniemanej redukowalności terminów teoretycznych przemawia przeciw realizmowi. Mianowicie, jeżeli treść obserwacji nieuchronnie zależy od akceptowanych hipotez czy teorii, to obserwowany przedmiot zmienia się w inny, gdy znajdziemy się pod wrażeniem innej teorii. Na przykład obserwując naszego moderatora obserwujemy, zależnie od teorii, ciało, ciało obdarzone duszą, albo ciało obdarzone duszą i otoczone aurą. Przedmiot „sam w sobie” znika, a świat rzeczywisty ustępuje miejsca teoretycznej konstrukcji.

W ten sposób doszło do powstania nowszej wersji antyrealizmu — konstruktywizmu. Zgodnie z nim nauka nie dąży do prawdy o świecie, lecz konstruuje świat. Mieszkamy w świecie umeblowanym przez uczonych, umeblowanym tak, jak się umówili go umeblować. Przy takim postawieniu sprawy powstaje pytanie, czym się kierują w konstruowaniu świata. Feyerabend na przykład głosi, że celem nauki jest to samo, co każdej innej ludzkiej działalności, mianowicie szczęście. A różni ludzie mogą wybierać różne drogi do szczęścia. W szczególności uczeni dążą do szczęścia i konstruują takie teorie, które ich uszczęśliwiają swoją oryginalnością lub pięknem, a niekoniecznie prawdziwością. Ale widzę, że moderator zamierza odebrać mi głos, toteż ciąg dalszy odłożę do następnej kolejki.

2. Nawiążę do tezy, którą wygłosił Tadeusz Gadacz w drugim dniu zjazdu, że filozofia, gdy odchodzi od poszukiwania prawdy, staje się zajęciem ludycznym. To samo mniej więcej wspomniany wcześniej Feyerabend twierdzi o nauce, tyle, że bez żadnej przygany — uczeni uprawiają naukę w dążeniu do szczęścia, a szczęście osiągają, gdy dobrze się bawią; nauka jest formą zabawy. Wprawdzie

my tutaj całkiem dobrze się bawimy, ale niejako przy okazji, nie jest to naszym celem głównym. Wojtek sugerował, że podstawowym motywem uczonych jest zyskanie uznania ze strony innych uczonych. Mogą być też inne motywy. Z wyświetlanych w telewizji filmów z życia młodzieży amerykańskiej można się dowiedzieć, że lepsze wyniki w nauce gwarantują więcej seksu. Jednak niezależnie od rzeczywistych motywów pytanie brzmi, za co uczeni zdobywają sobie uznanie. Gdyby nauka była tylko zabawą, najwyższy autorytet w nauce mieliby ci, którzy opowiadają najlepsze dowcipy. W nauce jednak ceni się osiągnięcia poznawcze, to znaczy takie, które przybliżają nas do prawdy, wyjaśniają zjawiska, dają wiarygodne odpowiedzi na stawiane pytania.

Te wartości, które wymieniał, Wojtku, można śmiało potraktować jako wartości poznawcze. Mówił, że cenione są wyniki, które można włączyć w korpus dotychczasowej wiedzy. Cenione są wszakże dlatego, że mają one większe szanse od innych na to, że są prawdziwe. Dotychczasowa wiedza bowiem, nawet jeżeli jest tylko konstrukcją, to jest konstrukcją najbardziej udaną, jak do tej pory. Zasadnicza przebudowa wiedzy zastanej, tak zwana rewolucja naukowa, zachodzi dopiero wtedy, gdy jakaś inna konstrukcja okaże się bardziej udana.

W tym, co powiedziałem, zawiera się sugestia, że konstruktywizm nie musi być formą antyrealizmu, jeśli przyjąć, że mniej udane konstrukcje ustępują miejsca udanym, takim, które pozwalają nam skuteczniej działać. Rzecz naturalnie nie sprowadza się do skuteczności działania, bo akceptację zyskują również teorie, które nie mają bezpośredniego związku z działaniem. W każdym razie uczoney zdobywa uznanie dlatego, że uzyskał wiarygodny wynik, a nie dlatego, że uzyskał wynik zaskakujący. Z jednej strony bowiem uczonym zależy na uznaniu, ale z drugiej obawiają się ośmieszenia i kompromitacji, która im grozi m.in. wtedy, gdy w pogoni za oryginalnym wynikiem uczeni niekiedy popełniają oszustwa naukowe. Wychodzą one na jaw, bo inni uczeni je tropią. Nie robiliby tego, gdyby cenili samą oryginalność.

Można zatem powiedzieć tak: osobiste motywy uczonych mogą być pozapoznawcze — uczeni poszukują prestiżu, zarobku, seksu albo zbawienia. Natomiast w dobrze urządzonym społeczeństwie system nagród społecznych działa w taki sposób, że uczeni realizując swoje prywatne dążenia niejako przy okazji realizują cele poznawcze.

3. Poprzednio zarysowałem alternatywę: z jednej strony wartości poznawcze, z drugiej ludyczne. Obecnie chcę powiedzieć o pewnej wartości, która nie jest poznawcza, ale jest znacznie poważniejsza od ludycznych. Jeden z moich przyjaciół, Matthias Kaiser, przewodniczący w randze ministra komitetowi etyki w nauce w rządzie Norwegii, na pytanie, co jest głównym celem nauki, bez namysłu odpowiedział: dobrobyt. Często stoimy wobec pytania, czy powinniśmy dążyć do prawdy za wszelką cenę. Dążenie do prawdy może być na przykład zbyt kosztowne. Zdobycie nowej wiedzy dzięki budowie ogromnego akceleratora może wymagać wyrzeczeń ekonomicznych. Prowadzenie badań nad różnicami rasowymi może pomóc w sprawiedliwym traktowaniu lekkoatletów za cenę

nierówności w innych dziedzinach życia, co mogłoby się odbić na naszym dobrobycie. Zatem ilekroć mowa jest o polityce naukowej, kwestia dobrobytu staje na porządku dziennym. Pytanie o wartości w nauce może zatem być stawiane w różnych kontekstach aksjologicznych.

To pytanie w kontekście społeczno–politycznym jest podejmowane przez poważne i niepoważne kierunki filozofii. Przykładem niepoważnego mogą być niektóre odłamy feminizmu, które głoszą, że nauka jest narzędziem męskiej dominacji, wyrazem męskiej wartości panowania nad światem w odróżnieniu od żeńskiej wartości harmonii, na którą należałoby naukę przeorientować. Myślę, że jeżeli harmonia, o której mowa, polega na staraniu, aby badając przyrodę jej nie zdeptać, to istotnej różnicy między wartościami męskimi a żeńskimi nie ma. Są też poważne nurty feminizmu, które stawiają poważne problemy. Na przykład podnosi się, że w naukach ekonomicznych kategoria dochodu na rodzinę nie obejmuje niepieniężnych korzyści przynoszonych przez małżonka niepracującego zarobkowo, na przykład zwiększenia szans edukacyjnych dzieci czy jakości relacji sąsiedzkich. Nauka jest zatem nieuchronnie uwikłana w wartości i w związku z tym powstaje pytanie, która nauka jest lepsza, to znaczy, które wartości nauka powinna realizować.

Adam Grobler

14.2. Kazimierz Jodkowski

Neopozytywiści twierdzili kiedyś, że nauka ma być wolna od wartości, że wartości mogą jedynie naukę zanieczyścić, zniszczyć jej obiektywizm. Wartości poznawcze są różnie rozumiane i nie dyktują jednoznacznych decyzji tym, którzy się nimi kierują. Ale to właśnie, tę niejednoznaczność dyktowaną przez wartości, uznano później za zaletę funkcjonowania nauki opartej o wartości. Gdyby bowiem uczeni w każdej sytuacji podejmowali jednakowe decyzje na podstawie ścisłych i jednoznacznych reguł, to nauka mogłaby zabrnąć w ślepy zaułek. Dzięki temu, że wartości naukowe nie wyznaczają jednoznacznie postępowania, istnieje pewien rozrzut decyzyjny w społecznościach uczonych, a przez to szansa, że w trudnych sytuacjach znajdzie się jakieś dobre rozwiązanie. Istnieje tu ścisła analogia do zróżnicowania mutacji u organizmów żywych, które pozwala przetrwać w zmieniającym się środowisku. Zróżnicowanie postępowania uczonych, opierających się na wartościach, jest więc dla nauki korzystne, choć jest to odstępstwo od innej wartości, od ideału ścisłości.

Co do tego, że w nauce istnieją wartości i są korzystne, od wielu już lat filozofowie nauki nie mają wątpliwości. Dlatego chciałbym się skupić na czymś mniej oczywistym — na wartościach pozapoznawczych, czyli takich wartościach, które funkcjonują w nauce, ale pochodzą spoza niej. Skoro funkcjonują one w nauce, wpływają na jej tempo, a może i na jej treść, to w gruncie rzeczy też mają charakter poznawczy. Lepsze terminologicznie byłoby tu rozróżnienie „wartości wewnętrznych i wartości zewnętrznych”.

Wartości nie muszą być wzajemnie zgodne. Najbardziej skrajne przykłady pochodzą z państw totalitarnych. Jeżeli w Związku Radzieckim przyjęto ideologię marksistowską, a według marksizmu sprzeczność to jedność i walka przeciwieństw, będąca źródłem ruchu, źródłem zmiany, to logika formalna ze swoją zasadą niesprzeczności musiała się wydać podejrzana, zaangażowana ideologicznie i to po niewłaściwej stronie, bo wyzyskiwaczy. Mogła bowiem przekonać niektórych, że sprzeczności (np. między wyzyskiwaczami i wyzyskiwanymi) nie ma, a przez to utrudniać przeprowadzenie koniecznych zmian. Podobne problemy były z genetyką. Jeśli marksizm głosi, że człowiek jest całokształtem stosunków społecznych, a genetyka mówi, że w człowieku istnieje jakieś „twarde jądro”, związane z genomem, niepodatne na wpływy społeczne, to i genetyka również musiała się wydawać nauką podejrzaną ideologicznie. Jeszcze inny przykład dotyczy głównej filozoficznej książki Lenina, *Materializm a empiriokrytycyzm*. Lenin krytykował w niej m.in. Macha. Einstein jednak inspirował się poglądami Macha, automatycznie więc jego teorie stawały się podejrzane i uczeni radzieccy przez pewien czas uprawiali fizykę relatywistyczną „w podpolju”, w podziemiu.

Przykłady można brać i z innych państw. W Niemczech hitlerowskich na przykład próbowano rozwijać fizykę aryjską, również z powodów pozanaukowych.

Przykłady te mogą sugerować, że wpływ pozapoznawczych wartości na naukę jest negatywny, że w istocie są to jakieś antywartości. Ale to — moim zdaniem — skutek tego, że podane przykłady pochodzą z państw totalitarnych. W każdym państwie, również w demokratycznym, istnieje wpływ wartości zewnętrznych na naukę, wartości pochodzących ze świata polityki, ideologii czy panującej religii. Wartości te ograniczają zakres badań, a nawet zmieniają treść orzeczeń naukowych.

Na ostatniej olimpiadzie w Pekinie w finałach biegów krótkich większość finalistów, jeśli nie wszyscy, stanowili Murzyni. Przypuszczam, że istnieje jakaś obiektywna podstawa tego faktu, że biegacze ciemnoskórzy tak dominują nad innymi rasami. Czytałem kiedyś, że mają oni inaczej zbudowane mięśnie (pierzaste), mają też inny, bardziej efektywny system chłodzenia (nie pojedynczymi kroplami potu, jak biali, ale całą skórą). Z drugiej strony wśród mistrzów szachowych nie ma Murzynów. Biologowie mogliby bardzo szczegółowo tę sytuację zbadać i ustalić rozmaite szczegóły. Ale badania tego typu niedobrze się kojarzą. Wprawdzie wszyscy wiemy, że istnieją rasy ludzkie i że istnieją jakieś między nimi różnice, ale z powodów historycznych badania nad rasami nie są popularne. Rasologia jest zbyt podobna do rasizmu. Przypomnijmy sobie hałas, jaki powstał po opublikowaniu książki *The Bell Curve* Richarda J. Herrnsteina i Charlesa Murraya z American Enterprise Institute.

Wpływ na naukę ze strony wartości pozanaukowych istnieje więc nie tylko w państwach totalitarnych. Także w demokratycznych. Przykłady ingerencji państwa w naukę z systemów totalitarnych nauczyły nas, że tłumienie wartości

naukowych przez wartości pozanaukowe (polityczne, ideologiczne czy religijne lub antyreligijne) jest czymś złym. Ale tak wcale nie musi być. Pokazuje to przykład z olimpiadą w Pekinie — lepiej zrezygnować ze szczegółowych badań rasologicznych.

Pokazuje to też inny przykład, z jakim mieliśmy do czynienia parę lat temu w Polsce. W związku z książką Jana Grossa *Sąsiedzi* powstał pomysł, by dokonać ekshumacji ofiar mordy w Jedwabnem i ustalić przynajmniej liczbę ofiar, a być może także i inne szczegóły. Sprzeciw ze względów religijnych wyraził naczelny rabin Polski — w judaizmie nie wolno naruszać spokoju zmarłych. Prezydent RP wskutek tego sprzeciwu zakazał kontynuowania badań archeologicznych, które już zaczęto. I bardzo dobrze, że zakazał. Jeszcze tego brakowało, by badania naukowe doprowadziły do konfliktu narodowościowo-religijnego!

Jest więc zasadne, że państwo i jego instytucje, a także instytucje ponadnarodowe, wpływają na zakres badań i treść twierdzeń naukowych. I gdy się zastanowimy nad tym, jak istnieje nauka, to możemy zrozumieć, dlaczego tak jest i dlaczego tak powinno być. Bo nauka nie istnieje w izolacji. Nauka istnieje dzięki temu, że istnieją społeczeństwa. Nauka jest elementem społeczeństwa i bez niego istnieć nie może. I może się nam nie podobać, że w budżecie państwa nie przeznaczają się więcej pieniędzy na naukę. Ale trzeba przyznać, że politycy mają prawo o tym decydować (choć, niestety, często popełniają błędy w tych decyzjach). Bo istnienie społeczeństwa jest ważniejsze, bardziej fundamentalne niż istnienie nauki. A w takim razie jest normalne, że wartości pozanaukowe w razie konfliktu z naukowymi dominują w nauce.

Kazimierz Jodkowski

14.3. Wojciech Śady

Będę bronił trzech twierdzeń.

Pierwsze jest dobrze znane i przytaczam je tylko dla porządku: *w naukowym obrazie świata nie ma miejsca na wartości*. Wszystko dzieje się w tym obrazie tak, jak się dzieje, a nic nie jest ani dobre, ani złe. Nie znaczy to oczywiście, że nauka twierdzi, iż wartości nie ma. Nauka niczego w ogóle na takie tematy nie twierdzi. Ale jeśli chcemy szukać wartości — w sposób nienaukowy, np. religijny bądź filozoficzny — to musimy szukać ich poza granicami naukowego obrazu świata.

Na co dzień naukowcy mówią wprawdzie, że miedź jest *dobrym* przewodnikiem elektryczności, gdy jednak poprosimy ich o wyjaśnienie, o co chodzi, odpowiedzą, że o to, iż opór właściwy miedzi (w „normalnych” warunkach) jest mniejszy niż opór właściwy większości przewodników. Po takiej analizie wszelkie wyrażenia (rzekomo) wartościujące znikają. Gdy twierdzę „nie ma miejsca na wartości”, chodzi mi o takie użycie słów „dobry” i „zły”, przy którym *nie są one eliminowalne* w wyniku eksplikacji znaczeń. (Można jedynie zastąpić je wyrażeniami synonimicznymi.)

Twierdzenie drugie — już mniej trywialne — to odpowiedź na pytanie, dlaczego naukowcy z taką pasją uprawiają naukę. Jeśli człowiek coś robi w sposób metodyczny, wkładając w to wiele wysiłku, to chce coś osiągnąć — co, choć nie zawsze świadomie, uważa za *wartość*. Motywy postępowania naukowców bywają rozmaite. Można prowadzić badania, aby osiągnąć dobrobyt materialny. Albo chcąc zaimponować ukochanej czy zaspokoić ambicje rodziców. By służyć pewnemu ruchowi społecznemu bądź wspólnocie religijnej. Takie motywy, jak uważam, prowadzą do pozornych zaangażowań w badania, a niekiedy wiodą na poznawcze manowce. Prawdziwy — by pozwolić sobie na ten patos — *naukowiec prowadzi badania po to, aby zdobyć uznanie kolektywu myślowego naukowców*. Uznanie wpływające z jakości prac badawczych, a nie z czegokolwiek innego.

Jest to cecha ogólnoludzka: każdy z nas dąży do zdobycia uznania swej, jak mówią socjologzy, grupy odniesienia. W przypadku naukowców jest to wzmacniane przez fakt, iż pracy naukowej nie jest w stanie zrozumieć, a cóż dopiero docenić, nikt spoza wąskiego grona innych naukowców, specjalistów w danej dziedzinie. Taka zamkniętość kolektywu myślowego naukowców gwarantuje utrzymanie wysokiego poziomu prac badawczych.

Naukowcy prowadzą badania dzięki funduszom, jakie otrzymują od społeczeństwa jako całości. Otrzymują je dlatego, że praktyczne stosowanie wyników ich badań przynosi ludziom olbrzymie korzyści doczesne (choć nauka nie oferuje nam niczego, co pozwoliłoby odpowiedzieć na pytanie o sens życia): dzięki nauce żyjemy średnio trzykrotnie dłużej niż żyli nasi przodkowie w epokach przednaukowych, uwolniliśmy się od ciężkich prac fizycznych, możemy łatwo i tanio podróżować, po pracy mamy dostęp do licznych rozrywek. Ale ocena, czy dana praca jest *dobrą pracą naukową*, jest niezależna od ewentualnych praktycznych zastosowań jej wyników.

To prowadzi do pytania o *uniwersalne kryteria* decydujące o *naukowości* prac badawczych. Jak wiadomo, próby sformułowania kryterium demarkacji, pozwalającego na odróżnienie nauki od pseudonauki, podejmowane przez filozofów i metodologów nauk w XX w., zawiodły. Pozostaje jeszcze opinia samych naukowców. Naukowcy, nie wartościując przedmiotów swych badań, *wartościują własne prace badawcze*. Okazuje się jednak — gdy śledzimy choćby głośną obecnie debatę na temat naukowości „kreacjonizmu naukowego” — że nie są w stanie jasno powiedzieć, w oparciu o jakie kryteria tych wartościowań dokonują.

Kończę właśnie pisać książkę *O naturze badań naukowych*, w której próbuję sformułować nowe kryteria naukowości. Podejmuję w niej raz jeszcze program Imrego Lakatosa: filozofowie nauki próbują zwerbalizować te kryteria, które wybitni naukowcy stosują podświadomie, a co najwyżej półświadomie, oceniając prace innych naukowców. W tym celu studiowałem — z punktu widzenia teorii kolektywów myślowych i stylów myślowych Ludwika Flecka — dokonania dawnych uczonych, powszechnie uznawane za znakomite osiągnięcia naukowe.

A potem to, co w dokonaniach tych znalazłem charakterystycznego, podniosłem do rangi norm obowiązujących każdego badacza, który chce zasłużyć na miano (dobrego) naukowca. A oto w wielkim skrócie wyniki, jakie uzyskałem.

Kazimierz Jodkowski uzmysłowił mi (wbrew jego własnym intencjom), że koniecznym warunkiem naukowości jest naturalizm metodologiczny. Chodzi o to, by — mówiąc potocznie — szukać przyczyn zjawisk przyrodniczych wyłącznie wśród innych zjawisk przyrodniczych. Przez „przyrodę” rozumie się to wszystko, co dzieje się zgodnie z niezmiennymi prawami. (Jeśli więc człowiek ma wolną wolę — „która naprawdę jest wolna” — to pod tym względem wykracza poza granice świata przyrody.)

Naturalizm nie stanowi warunku wystarczającego naukowości. Warunkiem wystarczającym jest *systematyczność badań doświadczalnych i dociekań teoretycznych*. Mogę tylko w wielkim skrócie powiedzieć, na czym ona polega.

Po pierwsze, szanse na wniesienie czegoś do korpusu wiedzy naukowej ma tylko ten, kto dobrze opanował dotychczasowy dorobek w danej dyscyplinie: przynajmniej jedną z teorii, łącznie z jej udanymi zastosowaniami.

Po drugie, udane badania naukowe można prowadzić tylko nad tymi zjawiskami, które są *najprostszy*mi z tych, jakich jeszcze nie zbadano. (Najprostszymi z punktu widzenia stosowanej teorii, a nie w sensie absolutnym.) Zwykle trzeba je wytworzyć sztucznie w laboratorium.

Po trzecie, tak wyselekcjonowane zjawiska należy badać pod różnymi względami, zmieniając w trakcie eksperymentów to wszystko, co tylko da się — w świetle już zgromadzonej wiedzy — zmienić.

Z wyników eksperymentów, przyjętych założeń teoretycznych, a także z wyników innych badań, które wiążą się z badaniami właśnie prowadzonymi, należy *wyciągać dedukcyjne wnioski* (co niekiedy prowadzi do *generowania pytań* w sensie Andrzeja Wiśniewskiego), *uogólniać je indukcyjnie* — i na tym poprzestawać. *W nauce nie ma miejsca na śmiałe hipotezy* w sensie Poppera. Wiedza naukowa rozwija się krok po kroku, a ten, kto chce — snując domysły — wyprzedzić swój czas — niczego w nauce nie osiąga.

Na koniec dwa komentarze w związku z przebiegiem dyskusji.

Twierdzenie pierwsze, choć tak trywialne, wzbudziło pewne zastrzeżenia, wyrażone w pytaniu: dlaczego zakres nazwy „nauka” ograniczam do fizyki, chemii, biologii i ich odgałęzień, słowem do nauk przyrodniczych, a nie chcę rozszerzyć go np. na etykę medyczną? Cóż, to my decydujemy o tym, jak używamy słów i jeśli ktoś chce, może nazwać nauką nie tylko fizykę czy chemię, ale też etykę bądź teologię. Ja nie chcę tego czynić i mam po temu ważny powód. Jeśli nadam imię „Kraków” statkowi, to nie będzie mnie to prowadzić do wniosku np. „Kraków raz leży nad Wisłą a raz pływa po morzach” — bo z kontekstu wypowiedzi zawsze będzie wynikać, iż ta sama nazwa w obu przypadkach oznacza rzeczy zupełnie różne. Obawiam się, że nazwanie zarówno biologii, jak i etyki medycznej „naukami”, groziłoby popadnięciem w poważne nieporozumienia i prowadziłoby do przeoczenia olbrzymich między nimi różnic.

Przed wszystkim, biolodzy prowadzą *badania doświadczalne* i z ich wyników wywodzą swoje twierdzenia. Etycy badań doświadczalnych nie dokonują, a prowadzą jedynie *refleksje* związane z ich przekonaniem światopoglądowymi, których istotną część stanowią przekonania dotyczące wartości. Na pytanie, dlaczego twierdzisz to, co twierdzisz, biolog odpowiada powołując się na wyniki eksperymentów. Na analogiczne pytanie etyk reaguje wyrazami świętego oburzenia bądź wyzwiskami skierowanymi w stronę tych, którzy nie podzielają jego przekonań. Owszem, etyk może też prowadzić badania, np. nad tym, czego *faktycznie* lękają się chorzy, jakie żywią nadzieje, jak zachowują się w danego typu sytuacjach. Ale wyniki takich badań, wsparte przekonaniem o naturze ludzkiej, prowadzą do koncepcji o charakterze opisowym. A etyka opisowa stanowi część nauk w tym sensie, w jakim ja słowa „nauka” używam: jest dyscypliną wolną od wartościowań.

Padło z sali pytanie: czy twierdzenia nauk są prawdziwe? Jodkowski odpowiedział na to, w duchu Poppera, że zwykle nie, a nawet jeśli są, to nigdy się o tym nie dowiemy. Ja sądzę na odwrót: *twierdzenia nauk w zdecydowanej większości są prawdziwe, a my wiemy, że tak jest*. Niezgodność naszych stanowisk jest w pewnej mierze pozorna, chodzi nam bowiem o coś innego. Jodkowskiemu najwyraźniej chodzi o to, czy wielkie teorie naukowe, takie jak mechanika klasyczna bądź mechanika kwantowa, dostarczają obrazu, który byłby wierną kopią „rzeczywistości w sobie”. I tu bym w duchu Flecka powiedział: nieusuwalnym składnikiem każdego twierdzenia naukowego są społecznie wytworzone założenia czynne (Jodkowski woli je nazywać „metafizycznymi”). One nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, tak jak np. nie jest prawdziwy albo fałszywy system metryczny. Ale gdy użyjemy założeń czynnych w trakcie badań, otrzymujemy rezultaty bierne, które — w ramach systemu — są zgodne bądź nie z rzeczywistością samą. Np. naukowcy ustalili, że średnia odległość od środka Ziemi do środka Księżyca wynosi ok. 384 000 km, a jeziora na Mazurach powstały pod koniec ostatniej epoki lodcowej ok. 12 000 lat temu. O tego typu twierdzeniach — a można by ich dziś wymienić miliony — wiemy, że są prawdziwe. Oczywiście nie wie tego nieuk: ten, kto nie zadał sobie trudu przestudiowania dokonań nauk, nie poznał metod odkrywania takich twierdzeń, może bez końca upierać się przy przekonaniu, powstałym w wyniku dosłownego odczytania Biblii, że Bóg stworzył świat, a wraz z nim jeziora na Mazurach, sześć tysięcy lat temu. Innego rodzaju argumenty wysunie filozof: być może życie jest tylko snem, a może Bóg stworzył świat pięć minut temu wraz ze wszelkimi śladami przeszłości. Na tego typu wywody odpowiem tyle, że jestem równie przekonany o prawdziwości twierdzenia, iż jeziora na Mazurach powstały przed dwunastoma tysiącami lat, jak o tym, że po mojej prawej stronie podczas debaty o wartościach w nauce siedział Kazimierz Jodkowski.

Wojciech Sady

14.4. Józef Życiński: Między Scyllą racjonalności a Charybdą kultury

Przełom tysiącleci stanowi okres, w którym nowe praktyczne zastosowania nauki ukazują wymownych potwierdzeń jej wewnętrznej racjonalności. Przykładów dostarcza zarówno rewolucja informacyjna, jak i nowe zastosowania biotechnologii, prace nad ludzkim genomem, badania kosmosu, perspektywy stwarzane przez nanotechnologie. Skądinąd ani spektakularne zastosowania nanotechnologii, ani też powstanie biologii molekularnej nie byłyby możliwe, gdyby nie wcześniejsze odkrycia w dziedzinie mechaniki kwantowej. Tymczasem, w filozoficznych opracowaniach dotyczących dyskusji w mechanice kwantowej, jako wyraz kryzysu intelektualnego podaje się to, iż po dziesiątkach lat prowadzonych polemik w mechanice nadal przeciwstawia się interpretację kopenhaską teorii światów równoległych Everetta a może nawet Bohma koncepcji ukrytych parametrów.

Podobne komentarze świadczą, iż praktyka badawcza nauki rozwija się niezwykle rzadko całkowicie niezależnie od zdroworozsądkowych prób jej racjonalizacji, w których większą wagę przykładą się do tradycyjnych schematów wyobrażeniowych niż do treści niesionych przez matematyczny formalizm teorii. Brak zrozumienia tego formalizmu sprawia, iż w niektórych komentarzach propagowanych przez filozofów i socjologów nauki, niewielką wagę przykładą się do wymagających wysiłku intelektualnego treści teorii naukowych, poprzestając na charakterystyce społeczno–kulturowych determinant, które nie wymagają znajomości specjalistycznych pojęć ani też zmatematyzowanej aparatury.

1. Przełom w nauce a stagnacja w filozofii nauki

W odkryciach naukowych minionego stulecia szczególne miejsce zajmują osiągnięcia kosmologii relatywistycznej, które w radykalny sposób zmieniły nasze wyobrażenia o wszechświecie. W ich wyniku wiemy, że wszechświat ekspanduje od blisko 14 mld lat, szczegóły zaś dotyczące występowania gwiazd neutronowych czy czarnych dziur znamy lepiej niż informacje o ewolucji naszych praprzodków sprzed 100 tys. lat. Nie zmienia to faktu, iż wielu przedstawicieli środowisk filozoficznych ignoruje doniosłość podobnych odkryć, nie zwracając uwagi na to, że analiza formalizmu matematycznego teorii okazała się w nich ważniejsza od przeprowadzonych później obserwacji. Stanowisko takie reprezentował np. Richard Rorty utrzymując, iż podstawowe odkrycia fizyki stanowią wyraz mitologii, która nie różni się od ideologicznych komentarzy niektórych politologów. Rorty nie wyjaśniał jednak, dlaczego mikroskopy, statki kosmiczne i szczepionki wykorzystujące odkrycia przyrodnicze funkcjonują zgodnie z oczekiwaniami odkrywców, czego nie można powiedzieć o prognozach formułowanych w naukach politycznych. Twierdził on natomiast kategorycznie, iż „musimy oprzeć się pokusie myślenia, że nowe opisy rzeczywistości, proponowane przez współczesną fizykę czy biologię, są w jakiś sposób bliższe ‘rzeczom jako takim’ ...niż nowe opisy historii, jakie daje nam współczesna krytyka kulturowa. Konstelacje sił przyczynowych,

w wyniku których mówi się o DNA albo o Wielkim Wybuchu, należy postrzegać jako tego samego typu, co siły przyczynowe ‘sekularyzacji’ czy o ‘późnym kapitalizmie.’”¹⁴³

Obrona tej wersji antyintelektualnego pragmatyzmu, którą usiłował rozwijać Richard Rorty, natrafia dziś na nieprzeczwyciężalne trudności. Z jednej strony, rozwój nauki opisywany przez krzywą eksponencjalną przejawia się w bezprecedensowych efektach wprowadzających pogłębienie konfliktu dwóch kultur opisanych w klasycznym wykładzie C.P. Snowa w 1957 r.¹⁴⁴ Z drugiej strony, nurty, które usiłowały traktować racjonalność nauki przede wszystkim jako przejaw społeczno–kulturowych determinant, mogą dziś wyraźniej niż kiedykolwiek uznać swój błąd i niekompetencję. We współczesnych debatach na temat racjonalności w nauce i kulturze współczesnej wyraźnie brzmi głos tych, którzy w okresie zamieszek 1968 r. wyraźnie przeciwstawiali się dominacji ideologii nad troską o prawdę. Swe protesty przeciw ideologizacji Akademii wyrażali wtedy zarówno Leszek Kołakowski, jak i Imre Lakatos, węgierski dysydent, który uciekł na Zachód po stłumieniu powstania w Budapeszcie w 1956 r. Od entuzjastów radykalnych idei „rewolucji” 1968 dowiadywał się on z przerażeniem, że nie należy wnikliwie tłumaczyć zjawisk społecznych, tylko trzeba czytać Trockiego, uczyć się sabotażu i fachowego podkładania bomb w domach towarowych. W tym wszystkim widział przejaw agresji współczesnych barbarzyńców i głębokiego kryzysu naszej cywilizacji. Jeśli do środowisk akademickich ktoś, kto ma obowiązek głosić zasadę „plus ratio quam vis”, wprowadza przemoc jako normalną metodę uzasadniania swych racji, otrzymujemy wówczas zaprzeczenie etosu, którym środowiska akademickie usiłowały kierować się we wszystkich niepatologicznych formach swej aktywności.

Chaos opinii broniących irracjonalnych stanowisk na poziomie refleksji z zakresu filozofii nauki kontrastuje z praktyką badawczą nauki, w której w ciągu ostatnich 40 lat udało się wypracować zmatematyzowane teorie tzw. chaosu deterministycznego. Rzeczywistość chaosu, którą uważano wcześniej za przejaw „całkowitej anarchii”,¹⁴⁵ odsłoniła swą wyrafinowaną racjonalną strukturę wymagającą nowego języka matematyki — uwzględniającego rachunek fraktalny czy probabilistyczną ścieśnialność natury.¹⁴⁶ Komentując podstawowy dla tej problematyki termin „fraktale”, wprowadzony w 1975 r. przez Benedykta Mandelbrota,¹⁴⁷ słynny ze swych wybitnych prac w dziedzinie mechaniki

¹⁴³ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1966, 36.

¹⁴⁴ C. P. Snow, *Two Cultures*, Oxford 1957.

¹⁴⁵ John Barrow, Joseph Silk, *The Left Hand of Creation: The Origin and Evolution of the Expanding Universe*, London 1983, 213.

¹⁴⁶ Ogólne omówienia tych terminów przedstawia Michael Heller w artykule „Chaos, Probability, and Comprehensibility”, w: *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State 1995, 107–121.

¹⁴⁷ B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, New York 1982.

kwantowej John A. Wheeler twierdził, iż jeśli ktoś nie rozumie tego terminu, nie może uchodzić za osobę o wyższym wykształceniu.

Opinia Wheelera jest o tyle uzasadniona, że wcześniej usiłowano wzajemnie przeciwstawiać sobie rzeczywistość kosmosu i chaosu. W nowej perspektywie zarówno wywodzący się z helleńskiej tradycji intelektualnej kosmos, jak i opisywany w rachunku fraktali chaos stanowią przejaw tego samego logosu, w którym ujawnia się tajemnicza racjonalność przyrody intrygująca badaczy posługujących się językiem nowej matematyki.

Świat logosu i sensu odsłania swą głębię równolegle do rozwoju matematyki. Procesy, które uważano wcześniej za przejaw niematematyzowalnego arcyzmu przyrody, ujawniają swą logiczną strukturę wraz z rozwojem nowych dziedzin matematyki. Prace Benedykta Mandelbrota czy Edwarda Lorenza odsłoniły nowe, intrygujące związki między matematyką, sztuką i filozofią. W lecie 1977 r. w Como zorganizowano szkołę letnią na temat potrzeby specjalnej dyscypliny przyrodniczej zwanej „chaosem deterministycznym”. Jej podstawy usiłowano określić na podstawie kilkunastu lat badań prowadzonych niezależnie w dyscyplinach tak odległych, jak hydrodynamika, fizyka plazmy, meteorologia, sztuczna inteligencja, neurofizjologia czy lingwistyka. Na przekór sceptykom, wartościowe i ważne odkrycia przynosił interdyscyplinarny dialog, do którego tak mocno zachęcał Jan Paweł II w swym słynnym liście do George’a Coyne’a.¹⁴⁸

Przyroda, która dla wielu generacji stanowiła dziedzinę dramatycznej walki o byt, ujawnia nam dziś ostrzej niż kiedykolwiek swą harmonię i pozwala ją wyrazić precyzyjnie w doskonałym języku matematyki. Tam, gdzie wcześniejsze generacje dostrzegały jedynie chaos nieskoordynowanych procesów, dla nas ujawnia się fascynująca rzeczywistość racjonalnych struktur. Świat uciekających galaktyk i niematematyzowalnego chaosu ujawnił nowe, nieznane uprzednio, przejawy misterium Natury. Aby je dostrzec, trzeba było jednak odejść od prostych schematów of common sense empiricism i dostrzec racjonalność ukrytą w zjawiskach uważanych wcześniej za chaotyczne. Tradycyjne pytanie Einsteina: „dlaczego wszechświat w ogóle daje się pojąć?” przybiera dziś nową ukonkretnioną postać przechodząc w pytanie „dlaczego wszechświat jest algorytmicznie ścieśnialny?”, podczas gdy mógłby stanowić jedynie mozaikową kolekcję zdarzeń, w której możliwe byłyby co najwyżej uogólnienia uzyskanych wcześniej wyników obserwacji?¹⁴⁹ W nowej perspektywie tajemniczy logos świata przyrody ujawnia swą rzeczywistość tym, którzy potrafią szukać wyrafinowanych formuł matematyki, aby rozwijać racjonalny dialog z przyrodą.

Podobne osiągnięcia trudno byłoby wskazać w kręgach akcentujących rolę pozaracjonalnych składników w nauce. W okresie protestów 1968 r. sympatycy rewolucyjnych haseł nieśli transparenty z napisem 3M. Nie chodziło tutaj

¹⁴⁸ John Paul II, „Message to the Rev. George V. Coyne S.J.”, in: ed. R. Russell et al., *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, Vatican City 1988, M1.

¹⁴⁹ John D. Barrow, *Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation*, Oxford 1991, 11.

bynajmniej o logo producenta osprzętowania do komputerów. W czasie ruchów owe 3M miały przypominać nazwiska trzech największych geniuszy, jakich wydała ludzkość. Byli nimi: Marx, Mao Tse Tung i Marcuse. Czterdzieści lat później trzeba postawić pytanie: jakie są granice podobnych procedur ideologicznych, w których nie obowiązują elementarne związki wynikania logicznego?

2 Postmodernistyczna negacja racjonalności

Polemizując z krytyką relatywizmu przedstawioną przez kard. Ratzingera, David Bloor, czołowy sympatyk Silnego Programu Szkoły Edynburskiej, wyraża swą wersję relatywizmu w słowach: „nie dysponujemy *absolutną* wiedzą ani też *absolutnymi* zasadami moralności. Wiedza i moralność nie mogą wykraczać poza maszynierię naszego mózgu ... ani też poza raporty naszych organów zmysłowych”.¹⁵⁰ Opinia ta ma ważne następstwa poznawcze, jeśli bez odrzucenia „dyktatury relatywizmu” nie można by uznać za absolutne żadnych prawd czy zasad moralnych. Autor „Knowledge and Social Imagery” wyraża takie stanowisko explicite, twierdząc że za absolutne można uważać jedynie obiekty konieczne, transcendentne i nadprzyrodzone.¹⁵¹ W sugerowanej perspektywie sama racjonalność uzasadnień i logiczna poprawność argumentu nie wystarczają do uznania określonych prawd za absolutne. Uznanie jakichkolwiek absolutów byłoby możliwe dopiero po przyjęciu rzeczywistości transcendentnej i nadprzyrodzonej; od agnostyka religijnego nie można by więc *ex definitione* oczekiwać, by wychodził poza „dyktaturę relatywizmu” i uznawał za absolutne jakiekolwiek prawdy w dziedzinie etyki czy nawet nauk przyrodniczych.

Chcę wskazać kilka kontrprzykładów, które świadczą, iż można mówić o racjonalności, prawdzie i wartościach absolutnych także w przypadkach, gdy nie są spełnione warunki określone przez Bloora. Jako pierwszy przykład wymienię dobrze znane z fizyki Einsteinowskiej wartości absolutne, tzn. niezależne od układu odniesienia. Stanowią one inwarianty tzw. Przekształceń Lorentza. Skrótowo opatrujemy je mianem praw przyrody, zostawiając otwartą kwestię, jaki konkretny sens filozoficzny łączyć z określeniem „prawo przyrody”.¹⁵² Ich rola w fizyce jest tak ważna, że sam Einstein wyznawał, iż teorię względności można by równie dobrze nazwać teorią absolutności, gdyż istotne dla niej prawa przyrody zachowują tę samą postać we wszystkich fizycznych układach odniesienia. Analogie z filozoficznym rozumieniem wartości absolutnych i ich uniwersalnym charakterem są tutaj oczywiste. Zupełnie nieistotne okazuje się natomiast sugerowane przez Bloora odniesienie do transcendencji czy nadprzy-

¹⁵⁰ David Bloor, „Epistemic Grace. Antirelativism as Theology in Disguise”, *Common Knowledge* 13 (2007, 2/3) 251.

¹⁵¹ Tamże, 254.

¹⁵² Zob. J. Życiński, „Laws of Nature and the Theological Meaning of Cosmic Evolution”, w: *Dio, la Natura e la Legge*, red. S. Moriggi, E. Sindoni, Milano 2005, 15–26.

rodzoności. Fizyka relatywistyczna przyjmuje tę samą postać i niezmienniki Lorentza występują w niej identycznie, niezależnie od stosunku konkretnych fizyków to rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Racjonalność matematycznego formalizmu szczególnej teorii względności nie potrzebuje w tym przypadku żadnych dodatkowych odniesień, które wychodziłyby poza racjonalny dyskurs fizyki. Można by wskazywać wiele innych podobnych przykładów, gdzie — na przekór Bloorowi — nie jest istotne ani odwołanie do czynnika nadprzyrodzonego, ani też uwzględnianie rzeczywistości transcendentnej, by sformułować opinie, które mają charakter prawd absolutnych. Jako prosty przykład można wskazać zdanie: W geometrii euklidesowej suma kątów każdego trójkąta wynosi 180 stopni. Tym, którzy chcieliby twierdzić, iż zdanie to stanowi przykład tautologii, która nie zawiera żadnej informacji o rzeczywistym świecie, można postawić pytanie: Czy za tautologię należy uznać także hipotezę Riemanna? Nie potrafimy wskazać żadnego kontrprzykładu wobec niej, skutkiem tego na podstawie dostępnej nam obecnie wiedzy należałoby uznać ją za prawdziwą.

W innych dziedzinach poznania można przytoczyć wiele podobnych przykładów, w których pojawiają się uniwersalne wartości oraz absolutne prawdy, tzn. takie, które bywają kwestionowane jedynie w wyniku psychologicznych lub społeczno-kulturalnych uwarunkowań, nie zaś na podstawie racjonalnych argumentów. Jako kontrprzykłady wobec różnych form relatywizmu można przytoczyć stwierdzenia:

1. Współczesna antropologia przyrodnicza ukazuje bezpodstawność rasizmu.

2. Nie ma racjonalnych podstaw, by kobiety uważać za istoty stojące pod względem doskonałości niżej od mężczyzn.

3. Antysemityzm stanowi postawę jednoznacznie naganną moralnie.

Głębokie przeobrażenia metodologiczne w nauce XX wieku wymagają interdyscyplinarnej refleksji, która ukazuje, jak bardzo zmieniły się w ostatnim okresie wcześniejsze wyobrażenia o naturze racjonalnego dyskursu, który prowadzi do ważnych odkryć w nauce. Niektóre z procedur zastosowanych w kosmologii relatywistycznej uznano by w okresie dominacji empiryzmu poznawczego za niedopuszczalne metodologicznie a nawet irracjonalne. Tak np. określanie natury wielkiego wybuchu na podstawie obserwowanego prawie 14 mld później promieniowania „tła” można by przez analogię uznać za równie ryzykowne metodologicznie, jak uprawianie psychologii niemowląt na podstawie obserwacji jednego emeryta. Zaskakująca racjonalność przyrody okazuje się jednak w tym, iż sformułowane na podstawie obecnych danych teoretyczne predykcje kosmologii dotyczące stanu sprzed 14 mld lat okazują się zgodne z wynikami obserwacji.

W sytuacjach, gdy sympatycy postmodernizmu ubolewają nad kryzysem rozumu, racjonalne predykcje formułowane w perspektywie poznawczej nauk przyrodniczych prowadzą do spektakularnych potwierdzeń empirycznych,

nieznanych wcześniejszym pokoleniom. Świadczy to o potrzebie pogłębionej refleksji filozoficznej nad zachodzącą obecnie ewolucją zarówno naukowej metody badań, jak i samego pojmowania racjonalności. Postulat ten wydaje się jednak nierealny do zrealizowania z powodu głębokich sprzeczności występujących we współczesnej kulturze, które próbuje się nieprawomocnie przenosić także na teren refleksji metanaukowej wówczas, gdy dysponuje się wiedzą o funkcjonowaniu tychże sprzeczności poza terenem nauki.

Jako wymowny przykład kulturowego dramatu można wymienić Federica Garcíę Lorcę myśliciela, którego nazwisko pojawia się często w refleksji autorów poszukujących nowych wzorców kulturowych. Sympatycy postmodernizmu cenią u niego zarówno artystyczną filozofię życia, jak i odrzucenie racjonalności oraz pojętej klasycznie metafizyki. Za symbol wyzwolenia z tej tradycji uważał on Myszkę Miki. Znamienne w jego postawie było aksjologiczne rozdarcie: sympatyzował z lewicą, a wstąpił do kółka różańcowego Nuestra Señora de Alhambra. Z zawierającego wewnętrzne sprzeczności systemu zdań można, przy klasycznie rozumianych zasadach dedukcji, wyprowadzić wszystko. Niespójności obecne w kulturze współczesnej stwarzają szansę obrony irracjonalizmów w sytuacjach, gdy troska o elementarną precyzję terminów mogłaby stanowić kontrpropozycję wobec relatywizmu wprowadzanego bezpodstawnie na teren filozofii nauki.

Różnorodność w pojmowaniu racjonalności była również widoczna we wcześniejszych etapach rozwoju wiedzy. Racjonalność w retoryce Voltaire'a czy Diderota miała niewiele wspólnego z pojmowaniem racjonalności przed Hume'a czy Hegla. Różnicom tym trudno było jednak przypisywać większą doniosłość, gdy żaden z wymienionych autorów nie był w stanie wykazać się, że to właśnie jego rozumienie racjonalności okazuje się szczególnie ważne. Tymczasem zarówno kosmologia relatywistyczna, jak i fizyka chaosu przez swe przełomowe odkrycia przyrodnicze wykazały, iż można przyjąć zupełnie inne kryteria racjonalności naukowej niż usiłowało to sugerować w latach dwudziestych ubiegłego wieku w swym słynnym *Manifeście* Koło Wiedeńskie, a równocześnie dokonać przełomowych odkryć.

Koło Wiedeńskie, mimo swych wielorakich niedoskonałości reagowało na krytykę i poddawało modyfikacji podstawowe tezy swego programu. Sytuacja okazuje się natomiast dużo bardziej skomplikowana w kręgach, które za R. Rorty'm powtarzają jako swą naczelną dewizę postulat obrony „ironizmu oraz nawyku traktowania krytyki literackiej jako czołowej dyscypliny intelektualnej”¹⁵³. W perspektywie tej można konsekwentnie mówić o racjonalności krytycznoliterackiej, której we współczesnej literaturze nie obowiązuje nawet koherencyjne kryterium prawdy.

Obiektywne osiągnięcia nauk przyrodniczych doprowadziły w wieku XX do złożonej sytuacji epistemicznej, w której istota tych osiągnięć okazuje się zbyt

¹⁵³ R. Rorty, *Przygodność...*, 120.

trudna do zrozumienia także dla przedstawicieli niektórych nurtów filozofii nauki. Ucieczka w irracjonalizm stanowi wtedy najłatwiejszy środek zakwestionowania intelektualnych zdobyczy epoki. Jej następstwem jest filozoficzny antyintelektualizm, który ponad pół wieku wcześniej miał swój odpowiednik w biologicznych propozycjach Łysenki czy Miczurina. Współczesna filozofia nauki zredukowana do poziomu społeczno–kulturowych determinant stanowi nawiązanie do tej tradycji, która wspominana jest jako wyraz pseudonaukowej namiastki racjonalnej refleksji. Reagując na tę sytuację, należy pamiętać, że racjonalna tradycja w filozofii nauki stanowi dla naszego pokolenia intelektualne zobowiązanie, w którym bezprecedensowe osiągnięcia w rozwoju fizyki i biologii oraz w zastosowaniach technologii znajdują swój odpowiednik na poziomie refleksji metanaukowej, wolnej od ideologicznego obciążenia przez antyintelektualizm proponujący relatywizm poznawczy jako jedyną wartość absolutną.

Józef Życiński

15. Współczesna filozofia polska: osiągnięcia i porażki — nadzieje i zagrożenia

**PROF. ADAM GROBLER, PROF. JACEK JADACKI (MODERATOR),
PROF. RYSZARD KLESZCZ, PROF. ADAM NOWACZYK, PROF.
ANTONI BAZYLI STĘPIEŃ, PROF. WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI,
PROF. TADEUSZ SZUBKA, PROF. ANDRZEJ WIŚNIEWSKI
I PROF. RYSZARD WIŚNIEWSKI ORAZ PROF. WOJCIECH GASPARI
I PROF. ANDRZEJ GRZEGORCZYK**

Od lewej: Adam Nowaczyk, Adam Grobler, Tadeusz Szubka, Ryszard Kleszcz,
Antoni Bazyli Stępień, Władysław Stróżewski, Ryszard Wiśniewski, Andrzej
Wiśniewski (fot. Henryk Kuś)



15.1. Adam Grobler

Jest dobrze. A będzie jeszcze lepiej. Mamy już ponad 600 profesorów i doktorów habilitowanych. Na mocy ustawy, art. 17 p. 1, każdy z nich wniósł znaczny wkład do dyscypliny. Mamy więc co najmniej 600 znacznych wkładów w dyscyplinę. Europa czuje nasz oddech na swoich plecach. Nasi profesorowie już zarabiają tyle, co ich profesorowie. A mają więcej etatów od nich. Ci, co nie mają, mogą w grantach badawczych zarobić nawet do 10% pensji. I wnieść swój wkład. Kto wniesie, dostaje stopień i drugi etat. Żeby już więcej nie wносił.

Mamy te same terminy, co oni. Na przykład: dyskwotacja (czyli pobieranie opłat w z góry ustalonej kwocie). Albo kondycjonalizacja, czyli gimnastyka poranna. Dzięki dobrym referencjom wnosimy swój wkład nawet wtedy, gdy go nie wnosimy. A przyjmując postawy propozycyjne nie boimy się zobowiązań ontologicznych.

Pod niektórymi względami przegoniłszy Europę. Na przykład: recenzje przegoniły. Nasze są lepsze. I czasopisma przegoniły. Mamy więcej. Przekłady na język polski nadają filozofii analitycznej hermeneutyczną głębię. Na przykład: „Zdań się używa, twierdzenia się tworzy” (z Austina). Albo: „Jadący autostradą mają swój punkt przeznaczenia” (z Rawlsa). Coraz lepiej znamy angielski. Dzięki powrotnemu przekładowi na angielski możemy odzyskać jasność filozofii analitycznej. Na przykład: *Sentences are used, statements are made*. Albo: *The travellers on a motorway have their destination*. Język polski coraz bardziej upodabnia się do języka angielskiego. Na przykład: w jednej rozprawie habilitacyjnej czytamy o dwóch rodzajach wyjaśniania — szczytem w dół i dnem do góry.

Nadszedł więc czas, aby śmiało powiedzieć: bogaćmy się. Na lokacie w obligacje akademickie.

15.2. Ryszard Kleszcz

Pytanie postawione przez organizatorów panelu mimo pozornej jasności, wymaga doprecyzowania. *Po pierwsze*, musimy rozstrzygnąć, jaki okres obejmuje to, co nazywa się „współczesną filozofią polską”. *Po drugie*, co się na tę filozofię polską składa? W odpowiedzi na pierwsze pytanie, mówiąc o współczesnej filozofii polskiej, można by ograniczyć się do okresu ostatniego półwiecza, czy raczej do okresu powojennego. Mimo że można znaleźć przemawiające za tym racje, to *skłonny jestem do ograniczenia się do okresu lat dwudziestu*. Choć bowiem rok 1989 jest momentem przełomu głównie ustrojowego, to moment ten miał istotny wpływ na stan nauk społecznych i humanistycznych w Polsce. Filozofia przestała pełnić funkcje ideologiczne, odgórnie narzucane przez władze państwowe. Miało to istotny wpływ nie tylko na tematykę zajęć dydaktycznych, ale także na politykę zatrudnienia oraz na usunięcie tematów tabu, którymi nie wolno się było zajmować, chyba że chciało się udzielić z góry znanych odpowiedzi. W odniesieniu do drugiej kwestii sądzę, że *filozofia polska to przede wszystkim filozofia uprawiana w Polsce, w polskich placówkach badawczych i wyrażająca się na łamach polskich czasopism i książek publikowanych w Polsce*. Użyłem jednak zwrotu „przed wszystkim”, ponieważ zaliczymy tutaj także prace, które autorzy pracujący w Polsce, umieszczają w wydawnictwach zagranicznych, a pewnie także, co najmniej niekiedy, dorobek tych, którzy okresowo przebywają poza Polską, pracując w cudzoziemskich placówkach naukowych. To doprecyzowanie, choć można mu niejedno zarzucić, wydaje się dla celów naszej dyskusji wystarczające.

Spróbujmy teraz zastanowić się nad kwestiami, które umożliwią nam udzielenie odpowiedzi na postawione pytania. Zanim jednak to uczynię, *chciałbym zwrócić uwagę na moje ograniczone kompetencje w tym względzie*. Choć w zakresie interesujących mnie problemów i subdyscyplin staram się śledzić aktualną literaturę, nie śmiałbym twierdzić, że dysponuję w tym zakresie jakimś miarodajnym oglądem. Podobnie choć bezpośrednie kontakty, a w bez porównania wyższym stopniu internet, pozwalają mi śledzić funkcjonowanie zagranicznych departamentów filozofii, to w żadnej mierze nie mogę uchodzić, w tej materii,

za wszechstronnie zorientowanego fachowca. I z tymi zastrzeżeniami pozwalam sobie na sformułowania następujących uwag.

Filozofia funkcjonuje obecnie w Polsce (od 1989) w warunkach pełnej swobody badań naukowych. To Kazimierz Ajdukiewicz podnosił, że wolność nauki wymaga spełnienia następujących czterech warunków: wolności wyboru zagadnień, wolności wyboru metody, wolności myśli i wolności słowa.¹⁵⁴ Wolność słowa ma jak wiadomo dwa aspekty pozytywny i negatywny. W przypadku nauki, to co niezbędne, to wolność słowa naukowego. Wolność myśli zaś to prawo i umiejętność wierzenia w to, za czym przemawiają rzeczowe argumenty. Wydaje się, że te warunki są spełnione, niewątpliwie obecnie w o wiele wyższym stopniu niż przed 1989 rokiem.

Filozofia i filozofowie dysponują niezłą bazą materialną w postaci: a) instytutów uczelnianych prowadzących studia filozoficzne, a w przypadku większych miast jest to niekiedy kilka wręcz placówek, prowadzących studia filozoficzne na terenie danego ośrodka; b) wieloma tytułami czasopism, bądź ogólnofilozoficznych, bądź to wyspecjalizowanych w pewnej problematyce, bądź też preferujących pewne podejścia metodologiczne; c) znaczną liczbą osób, w tym samodzielnych pracowników naukowych, zatrudnionych w placówkach naukowych i naukowo–dydaktycznych; d) pokaźną ilością konferencji, zjazdów, szkół etc.; inicjatywy te, obejmujące także studentów, mają filozoficzny, a niekiedy okołofilozoficzny charakter; e) istnieniem stowarzyszeń, które prowadzą wyspecjalizowaną działalność filozoficzną lub z filozofią jakoś związaną; niekiedy, jak to ma miejsce w przypadku Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, są to organizacje o ponad stuletniej tradycji.

Ukazuje się znacząca ilość publikacji tak polskich, jak i przekładowych, z zakresu szeroko rozumianej filozofii i jej poszczególnych działów. Ilość ta jest tak znacząca, że śledzenie tych publikacji jest nader trudne. Niezwykle pomocne są w zakresie informacyjnym wydawnictwa, takie jak: *Principia. Express Filozoficzny* i *Ruch Filozoficzny*.

Te powyższe aktywa, mają jednak charakter, w dużej mierze, formalny. To ramy stwarzające nadzieję na nadanie twórczości filozoficznej odpowiedniego poziomu. Czy więc naukowa twórczość filozoficzna w Polsce taki odpowiedni poziom reprezentuje? *Gdybym miał odpowiedź wyrazić jednym zdaniem, stwierdziłbym, że poziom ten jest zupełnie przyzwoity, choć dosyć odległy od takiego, który uznałbym za w pełni satysfakcjonujący.* Co składa się na przyczyny tego stanu rzeczy?

Po pierwsze, filozofia jest dyscypliną stosunkowo trudną i wymagającą dosyć zróżnicowanego a zarazem wszechstronnego przygotowania. Jak to podkreślał Kazimierz Twardowski, filozofia, aby mogła być uprawiana w sposób gwarantujący (w jej aspekcie metodologicznym) naukowość, powinna być uprawiana przez odpowiednio przygotowanych badaczy, którzy powinni spełniać dosyć wysoko

¹⁵⁴ Por. K. Ajdukiewicz, „O wolności nauki”, *Nauka Polska*, 1957, nr 3, s. 1–20.

postawione wymagania.¹⁵⁵ Zakładają one bowiem wszechstronne przygotowanie tak humanistyczne, jak i z zakresu nauk matematyczno–przyrodniczych. W praktyce zaś celem byłaby znajomość, poza historią filozofii rzecz jasna, jednej z nauk humanistycznych, jednej z nauk przyrodniczych oraz matematyki. Zdaniem Twardowskiego te wymagania są potrzebne z uwagi na to, że: nauki szczegółowe dostarczają filozofii materiału do badań, a ponadto poprawność metodologiczna, tak potrzebna w badaniach filozoficznych, może być nabyta poprzez oswojenie się z wymogami metodologicznymi dyscyplin szczegółowych. Dodać należy, że filozofia nie powinna być, moim zdaniem, uprawiana w izolacji od innych sfer kultury, takich jak nauki szczegółowe, sztuka, religia. To przemawia za takim wszechstronnym przygotowaniem do filozoficznego „rzemiosła”. *Moje osobiste doświadczenie przemawia za tym, że te wymagania, średnio biorąc, mogą być spełnione w wyższym stopniu wtedy, gdy studia filozoficzne są drugim kierunkiem studiów.* Ale i w przypadku studiów filozoficznych realizowanych jako studia odbywane bezpośrednio po maturze, odpowiedni ich kształt programowy może ułatwiać osiągnięcie takich celów, co najmniej w znaczącym stopniu.

Po drugie, to, co doskwiera filozofii polskiej doby obecnej, to niewystarczający poziom krytyki naukowej. Mówiąc o krytyce naukowej używam tego terminu w szerokim znaczeniu, bowiem chodzi tak o ocenę przedsięwzięt w ramach procesu dydaktycznego, jak i o ocenę przewodów doktorskich, habilitacyjnych, profesorskich oraz o praktykę recenzyjną w odniesieniu do artykułów w czasopiśmie i w odniesieniu do książek. O tym zjawisku pisał przed trzema laty Adam Grobler i praktyka ta nie uległa w tym okresie jakimś większym zmianom.¹⁵⁶ Wskazał on, moim zdaniem, trafnie, że przyczyny tego, oprócz uwarunkowań globalnych, mają swą genezę w złych obyczajach, które spotykamy w Polsce, w odniesieniu do wszelkiego typu recenzji, egzaminów, przewodów, etc. Stąd zmiany w tym zakresie wydają się niezbędne. Nietrudno zauważyć, że nader rzadkimi są oparte na krytycznej recenzji, negatywne wnioski w odniesieniu do prac doktorskich i habilitacyjnych. W znanym mi przypadku niedopuszczenie do dalszych etapów, nie spełniającej ważnych wymogów, pracy habilitacyjnej, zbyt często spotykało się z brakiem zrozumienia, łącząc się niekiedy z poszukiwaniem motywów pozamerytorycznych tej decyzji.

Kolejną *trzecią słabością*, którą filozofia dzieli z innymi dyscyplinami w Polsce, *jest polityka zatrudnienia*, organizowanie fikcyjnych konkursów, w których tak ustala się warunki, że faktycznie może je spełnić tylko jedna z wchodzących w grę osób. W sensie formalnoprawnym wszystko jest wtedy w porządku, mimo że wszystkim z góry wiadomo, kto ma być zatrudniony. W tej jednak kwestii potrzebna jest zmiana dotycząca wszystkich kierunków studiów i nie należy oczekiwać, że mogą one objąć tylko studia jednego rodzaju.

¹⁵⁵ Por. K. Twardowski, „O przygotowaniu naukowym do filozofii”, *Ruch Filozoficzny*, t. V, 1919/1920, s. 97–99.

¹⁵⁶ A. Grobler, „Dlaczego teksty filozoficzne publikowane w Polsce są często na niższym poziomie?” *Znak*, nr 5 (600) 2005, s. 66–78.

Po czwarte, filozofia jest stanowcza zbyt słabo obecna w mediach, w porównaniu do innych dyscyplin, choćby takich jak: historia, psychologia i socjologia. To, że jest słabiej obecna niż twarde nauki mniej dziwi, bo jest to zjawisko ogólnoswiatowe związane z zastosowaniami nauki i dyskusjami z tym związanymi. Spotkałem ostatnio wypowiedź Alvina Plantingi, który ubolewał nad ową słabą obecnością filozofii we współczesnej kulturze. Tak więc to zjawisko ma jakoś globalny charakter, w każdym razie w relacji filozofia — nauka. Nie sądzę jednak, aby to winno nas zniechęcać przed zwiększeniem obecności filozofii w mediach tradycyjnych i elektronicznych. Tym bardziej że brak filozofii, swoista afilozoficzność, w wyraźny sposób wpływają negatywnie na poziom toczonych dyskusji w rozmaitych sferach życia.

Po piąte, podniesienie poziomu naszej dyscypliny i wzrost prestiżu naszej filozofii wymaga dwóch zabiegów, które tym się charakteryzują, że z żadnego z nich nie wolno zrezygnować. Nasza twórczość powinna więc z jednej strony sięgać do tego, co wartościowego we współczesnej filozofii światowej, z drugiej zaś nie zapominać o tym, co wartościowe w dorobku rodzimej myśli filozoficznej. To, co wartościowe w rozmaitych nurtach filozofii polskiej wieku dwudziestego i w dorobku myślicieli tkwiących poza Szkołami, winno znaleźć kontynuację. Sądzę bowiem, że tylko unikając Charybdy filozoficznego zaścianka i Scylli stawania się papugą narodów, polska myśl filozoficzna może wносить znaczący wkład do dorobku filozofii globalnej.

15.3. Adam Nowaczyk:

Książek filozoficznych ukazuje obecnie w Polsce więcej niż kiedykolwiek, co wynika stąd, że liczba filozofów stale wzrasta. Gdyby nie to, że niektórzy w naturalny sposób odchodzą, byłby to zapewne wzrost w postępie geometrycznym. Znaczna część tych książek ma charakter publicystyczno-popularyzatorski, ale powstają również znakomite monografie tematów i problemów. Są to najczęściej *rozprawy habilitacyjne*. Aczkolwiek są to dzieła niezwykle pożyteczne (pozwalają śledzić światową produkcję w określonej dziedzinie bez zagrzebywania się w niej po uszy), to jednak zważywszy okoliczności, w których dzieła te powstają, rzecz ma pewne skutki negatywne. Narzekamy wszak na brak oryginalnych pomysłów, a jeśli się takie u nas pojawiają, to na brak dyskusji nad nimi.

Otóż oryginalne pomysły przychodzą młodym filozofom zazwyczaj po doktoracie (pisanym zazwyczaj pod promotora i recenzentów). Tymczasem, zgodnie z panującym obyczajem, oczekuje się od nich kobylistych dzieł erudycyjnych przedstawiających aktualny stan dociekań w pewnej dziedzinie w skali światowej. Jeśli nawet autor zawrze w takim dziele jakieś oryginalne pomysły, to na ogół mają one postać krytyki cudzych koncepcji, a ponadto giną w tłoku i nie są przez czytelnika postrzegane jako istotny element całości. W rezultacie rośnie pokolenie komentatorów i „brakarzy” produkcji zagranicznej (jeden z moich kolegów powiedział o sobie: „jestem brakarzem”).

Niestety opublikowanie artykułu przedstawiającego oryginalny pomysł, który mógłby wywołać ożywioną dyskusję, mniej waży w karierze akademickiej niż wydanie erudycyjno–komentatorskiego dzieła. A to najczęściej właśnie te pierwsze są zacznem dyskusji i czynnikiem postępu w wielu dziedzinach.

Z innej beczki: Są w filozofii polskiej zjawiska, które budzą mój zdecydowany sprzeciw, ponieważ psują obraz filozofii w oczach ludzi „normalnych”, czyli niebędących profesjonalnymi filozofami. Mam na myśli pleniącą się u nas, a importowaną głównie z Francji, „filozofię transgresji”. Transgresji rozumianej jako przekraczanie granic obyczajowych, moralnych, a często granic rozumu i elementarnej racjonalności. Osobnicy, którzy takich transgresji dokonywali w myśli mowie i uczynkach (często ciężko doświadczeni przez naturę lub społeczeństwo), zapewne zasługują na uwagę nie tylko psychiatrów lecz również filozofów, natomiast ogłaszanie ich przewodnikami ludzkości i odkrywcami istoty człowieczeństwa uważam za przesadę, a przekonywanie o tym szerokich rzesz czytelników za szkodnictwo.

Niechęć moją budzi również dość popularne u nas „myślenie i pisanie Heideggerem”. Nie kwestionuję pozycji Heideggera (zwłaszcza wczesnego) w dziejach antropologii filozoficznej, natomiast powielanie w kółko sloganów o „prawdzie bycia”, o „jestestwie, które jest źródłowo uczasawiającą się czasowością”, bez próby eksplikacji, o co w tych określeniach chodzi, jest wyrządzaniem szkody bądź czytelnikowi, bądź filozofii. Czytelnikowi — gdy dopatrzy się w tym głębokiej myśli, filozofii zaś — gdy ów dojdzie do wniosku, że filozofia jest grafomańską poezją lingwistyczną.

Wiem oczywiście, że filozofowie reprezentujący wspomniane tu zjawiska uważają się za prawdziwych *filozofów współczesnych* w przeciwieństwie do pogrobowców dawno obumarłych szkół. Są oni rzeczywiście w jakiejś mierze *signum temporis*, podobnie jak dzisiejsza awangarda artystyczna, toteż nie ma sensu z nimi wojować, zwłaszcza środkami administracyjnymi. Natomiast nie od rzeczy jest pośmiać się z nich od czasu do czasu.

15.4. Antoni Bazyli Stępień

W uzupełnieniu moich uwag¹⁵⁷ — chociaż nasuwają się różne komentarze do wypowiedzianych tu, zresztą często słusznych, zdań — poruszę tylko jedną sprawę. Otóż należy — wbrew mnożącym się dyrektywom urzędniczym — nie ulegać tendencji do ujednolicenia prawie wszystkiego: programów studiów, piśmiennictwa (np. przy rankingu czasopism filozoficznych) itp. To służy biurokracji, a nie pogłębionemu rozwojowi filozofii. Wspólnota filozofów nie polega na jednakowości stylu, lecz na umiejętności posługiwania się różnymi językami filozoficznymi, na znajomości rozmaitych metod. Nasze filozofowanie powinno być bardziej odideologizowane i bardziej odpersonalizowane, bardziej nastawione na merytoryczną ocenę argumentów.

¹⁵⁷ Zob. A. Brożek i J. Jadacki (red.), *VIII Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń*, Warszawa 2008, s. 177–179.



Władysław Stróżewski i Antoni Bazyli Stępień (fot. Henryk Kuś)

15.5. Władysław Stróżewski

W roku 1981, z inicjatywy prof. Barbary Skargi, która właśnie została przewodniczącą Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, sporządziliśmy w tymże komitecie tzw. „Obraz filozofii polskiej”, opublikowany następnie w niewielkiej ilości egzemplarzy. Był to rezultat zespołowej pracy, który przyniósł stosunkowo pełne, rzetelnie sporządzone sprawozdanie na temat ówczesnego stanu filozofii polskiej. Opracowanie uwzględniało nauczanie filozofii w uczelniach wyższych i jego poziom, publikacje książkowe, czasopisma, działalność odczytową itd. Sądzę, że warto by i dzisiaj pokusić się o takie opracowanie. W porównaniu z poprzednim można by się przekonać, jak bardzo zmieniła się nasza sytuacja. O ile wzrosła ilość katedr filozoficznych i ich kadr na wyższych uczelniach, ile powstało nowych czasopism (czasem myślę, że nawet za dużo), ilość specjalistycznych towarzystw filozoficznych itd. Wszystko to ma swoje dobre, ale i niebezpieczne strony: na przykład ułatwia kontakty zagraniczne, ale grozi o obniżeniu naukowego poziomu.

Z tym wiąże się wspomniana już tutaj sprawa poziomu recenzji — zarówno wydawniczych, jak i związanych ze zdobywaniem kolejnych stopni naukowych. Być może niektórzy recenzenci są zbyt łagodni. Czasem z braku kompetencji, czasem, by nie narazić się koledze–promotorowi, czasem po prostu z tzw.

„dobrego serca”. To, oczywiście, nie jest dobrze, bo grozi obdarzaniem stopniami czy tytułami naukowymi ludzi tego niegodnych, którzy będą następnie „produkowali” źle wykształconych następców. Ale „czepianie się” drobiazgów też nie jest najlepszym wyjściem. Nie mówiąc już o chęci utracenia konkurenta, co niestety też się zdarza. Kiedyś wystarczyło oskarżyć go o nieprawomyślność ideową, albo takie oskarżenie sprytnie zakamuflować. Może to zresztą jest jednym z powodów niechęci do pisania negatywnych recenzji?

Jeszcze jedna sprawa. Mówimy o cennych tradycjach i osiągnięciach filozofii polskiej, ale jak bardzo je ignorujemy! Proszę zobaczyć, jak często cytowani są w pracach naukowych, zwłaszcza dyplomowych, filozofowie polscy. Młodzi naukowcy wolą odwoływać się nawet do trzeciorzędnych filozofów obcych, niż przytoczyć opinię polskiego. Może uległoby to zmianie, gdyby filozofowie polscy dostępni byli wyłącznie w językach obcych?

I tu rodzi się następna kwestia. Nasi młodzi filozofowie mają już w dużej mierze opanowane języki obce. Publikowanie w tych językach trudnych, często subtelnie pomyślanych tekstów, nie jest jednak sprawą łatwą. Jeśli chcemy propagować polskie osiągnięcia filozoficzne za granicą, powinniśmy stworzyć instytut tłumaczeń, który wydawałby książki i czasopisma poświęcone prezentacji najcenniejszych polskich osiągnięć i to nie tylko teraźniejszych, ale i z zakresu naszej, często zupełnie nieznanej w świecie, klasyki.

15.6. Tadeusz Szubka

Współczesna filozofia polska: jej rozbitcie dzielnicowe i inne niedostatki

1. Swoją krótką wypowiedź chciałbym rozpocząć od zacytowania odpowiedniego przerobionego fragmentu z szeroko kiedyś znanej i wielokrotnie wznawianej książki Michała Bobrzyńskiego *Dzieje Polski w zarysie*. Wybrałem do tego celu fragment z rozdziału noszącego tytuł „Polska Piastowska rozdrobniona przez wnuków Krzywoustego upada pod nawałą Mongołów (1201–1241)”. Oto parafraza mojego autorstwa, która — jak mi się wydaje — dobrze oddaje stan obecnej filozofii polskiej: „Każde polskie środowisko filozoficzne w innych znalazło się warunkach, z innym sąsiadowało nieprzyjacielem, innym ulegało wpływom, w inny też rozwijało się sposób. Każde miało swoją naczelną władzę, swojego głównego profesora i otaczający go dwór. Inną też przyswajało sobie politykę, choćby przez antagonizm ku drugim. Co więcej, nie skończyło się na podziale polskiej filozofii na wielkie, naturalne środowiska. Podział przechodził w rozdrobnienie każdego pojedynczego środowiska pomiędzy rozrastające się coraz to bardziej katedry i zakłady, a im drobniejsze były, im słabszymi ich kierownicy, tym więcej powstawało między nimi walk, niezgody i swarów. Wszystkich tych walk i zatargów niepodobna tu omówić.”¹⁵⁸

Pozostawiam bardziej szczegółową charakterystykę owych środowisk, katedr i zakładów innym osobom, które oddają się z zamiłowaniem śledzeniu meandrow

¹⁵⁸ Por. M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, oprac. M.H. Serejski, A.F. Grabski, PIW, Warszawa 1974, s. 131–132.

rozwojowych polskiej filozofii powojennej. Mnie wypada mieć tylko nadzieję, że do nawały Mongołów na Polskę jednak nie dojdzie i że — podobnie jak w książce Bobrzyńskiego — jakiś dziejopis polskiej filozofii nada następujący tytuł kolejnemu rozdziałowi: „Polska filozofia odradza się na podstawie nowego ustroju społecznego i politycznego”. Kiedy jednak do owego odrodzenia dojdzie trudno jest przewidzieć, gdyż rozdrobnienie i inercja polskich środowisk są olbrzymie, a szumnie zapowiadane przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego reformy ciągle pozostają w sferze mglistych projektów i pobożnych życzeń.

Obok tego „rozbitcia dzielnicowego” dzisiejsza filozofia polska ma bardzo wiele innych niedostatków. Zaliczam do niej nadmierne przywiązanie do polskiej tradycji, która ma już często jedynie znaczenie czysto historyczne, co z kolei powoduje nieumiejętność twórczego włączenia się w dyskusje filozoficzne toczone w czasopismach i publikacjach zachodnich. Z pewnością nawiązywanie do najlepszych wątków tej tradycji, a w szczególności analitycznej (K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, S. Leśniewski, J. Łukasiewicz, A. Tarski) oraz fenomenologicznej (R. Ingarden) powinno być obowiązkiem każdego polskiego filozofa. Nie należy jednak zapominać o jej rozlicznych ograniczeniach oraz coraz bardziej rosnącym oddaleniu czasowym, w jakim się formowała. Wszystko to sprawia, że wiele dokonanych tej tradycji zaczyna mieć charakter interesujący i pouczający dla historyka filozofii, lecz nie dla kogoś, kto w dzisiejszej terminologii i z uwzględnieniem najnowszych dyskusji podejmuje określone zagadnienia filozoficzne. Co więcej, to przywiązanie do polskiej tradycji (i niejednokrotnie również terminologii, która była wówczas odpowiednia, lecz dzisiaj jest już często nieco archaiczna) powoduje, że filozofowie polscy z trudnością i stosunkowo rzadko (biorąc pod uwagę ich przyprawiającą o zawrót głowy liczbę), publikują w najbardziej prestiżowych wydawnictwach i periodykach międzynarodowych, a w polskim piśmiennictwie ograniczają się na ogół do powierzchownego i odtwórczego streszczania tego, co dzieje się w filozofii niemieckiej, francuskiej, angielskiej i amerykańskiej.

Z tymi niedostatkami merytorycznymi wiązą braki warsztatowe. Nie dysponując jedną lub kilkoma elektronicznymi bazami czasopism polskich oraz aktualizowaną na bieżąco elektroniczną bibliografią filozofii polskiej (czyli rodzimym odpowiednikiem „The Philosopher’s Index”), poruszamy się w tym wszystkim po omacku, licząc, że regularne wertowanie czasopism w tradycyjnej wersji papierowej oraz życzliwość kolegów sprawi, iż nic istotnego z naszego obszaru badawczego nam nie umknie, że nie wyważamy otwartych drzwi, pisząc artykuł na dokładnie ten sam temat, który kilka lat temu opracował ktoś z innego środowiska filozoficznego, albo przekładając na język polski tekst, który już został przełożony i opublikowany w czasopiśmie, którego akurat nie przeglądaliśmy. Ten stan rzeczy pogarsza jeszcze rozdrobnienie i prowincjonalizacja polskiego ruchu wydawniczego, brak w pełni rzetelnych i wszechstronnych encyklopedii i słowników filozoficznych (jedna *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, wydawana przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu w Lublinie, i kilka pośpiesznych

tłumaczeń wiosny w tej materii nie czynią), a także niedostatek nowoczesnych monografii z poszczególnych dyscyplin filozoficznych.

Odpowiedzią na te utyskiwania może być sugestia, że zmiany na lepsze dokona następne pokolenie polskich filozofów, z którego rekrutują się zastępy doktorantów w polskich uniwersytetach. W tym jednak celu powinni oni uzyskać odpowiednio głębokie i nowoczesne wykształcenie, a co do tego — zważywszy na organizację i realia polskich studiów doktoranckich — można mieć zastrzeżenia.¹⁵⁹ Jeśli pominąć imponujące dane ilościowe dotyczące liczby doktorantów, to bardzo mizernie wypada sama organizacja polskich studiów doktoranckich z filozofii, a raczej — w wielu wypadkach — prawie całkowity jej brak. Co prawda doktoranci mają obowiązek zaliczania wybranych zajęć i regularnego uczęszczania na seminarium naukowe prowadzone przez promotora pracy doktorskiej, lecz bardzo często nie są to specjalne zajęcia dla doktorantów, dopasowane do ich poziomu i potrzeb, lecz wykłady i konwersatoria figurujące w programie magisterskich studiów filozoficznych. Podobnie jest z seminariami naukowymi. Albo są to zwykłe seminaria magisterskie, na których podejmowane są w sposób dorywczy jakieś zagadnienia filozoficzne i studenci referują na nich przygotowywane przez siebie prace, albo też są to nieregularnie odbywające się specjalne seminaria doktoranckie. Nie będzie chyba zbyt wielkim uproszczeniem powiedzieć, że w czasie całych studiów doktoranckich doktorant skazany jest na samego siebie oraz swojego promotora. Poza promotorem nikt inny tak naprawdę nie kontroluje rozwoju naukowego doktoranta, jego postępów w pisaniu rozprawy doktorskiej, jakości fragmentów rozprawy, które zostały już napisane itp. Wszystko ostatecznie zależy od promotora. Odnosi się to również do etapu, na którym po złożeniu rozprawy doktorskiej odpowiednia powołana do tego komisja lub rada wydziału wyznacza recenzentów rozprawy doktorskiej — zwykle bez zastrzeżeń przyjmowane są sugestie promotora. Jeżeli nadesłane recenzje okażą się pozytywne (a takie na ogół się okazują), doktorant zdaje wymagane egzaminy, a następnie odbywa się obrona pracy doktorskiej, która w sposób bardziej „formalno-towarzyski”, a mniej merytoryczny, wieńczy edukację doktoranta (obrony prac doktorskich z filozofii na polskich uniwersytetach niezmiennie kończą się powodzeniem, czyli nadaniem doktorantowi stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii).

Ktoś mógłby powiedzieć, że ostatecznie nie ma w tym wszystkim nic złego, gdyż polski model studiów doktoranckich oparty jest na klasycznym wzorcu edukacji, w której doktorant jest uczniem, a promotor mistrzem. A jeśli promotor jest niekwestionowanym mistrzem, to sam jest w stanie stwierdzić, czy

¹⁵⁹ O sprawie organizacji polskich studiów doktoranckich, w zestawieniu z wzorcami amerykańskimi i brytyjskimi, pisałem obszerniej kilka lat temu w numerze miesięcznika „Znak”, poświęconemu kondycji filozofii polskiej. Ponieważ od tego czasu sytuacja nie uległa większej zmianie, pozwalam sobie w tej wypowiedzi powtórzyć in extenso kilka zawartych tam myśli. Por. T. Szubka, „Przygotowanie do uprawiania filozofii, czyli o modelach studiów doktoranckich”, *Znak* 57(2005) nr 5(600), s. 89–101.

jego uczeń czyni odpowiednie postępy i czy napisana przez niego praca spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim. Interwencja osób trzecich zakłócałaby jedynie prawidłowo przebiegający proces edukacyjny. Uważam, że zarzut ten nie jest trafny z co najmniej dwóch powodów. Przede wszystkim na poziomie edukacji wyższej klasyczny model edukacji jest mało efektywny; znacznie lepsze rezultaty przynosi na tym etapie model partnerskiej pracy zespołowej. Ponadto, trudno dzisiaj, zwłaszcza w polskich realiach, o niekwestionowanych mistrzów, stawiającym sobie i innym niezwykle wysokie wymagania naukowe. W realiach tych mamy raczej do czynienia z zabieganymi profesorami, odbywającymi zajęcia dydaktyczne w dwu lub trzech szkołach wyższych i uprawiającymi naukę „dorywczo”.

Znany z ciętych i trafnych powiedzonek nieżyjący profesor Uniwersytetu Columbia Sidney Morgenbesser miał kiedyś tak powiedzieć o pragmatyzmie: „może i pragmatyzm jest prawdziwy, lecz kłopot w tym, że nie działa”. Poszukując sposobów na uzdrowienie polskiej filozofii, proponuję nie uciekać się do wcielania w życie rozwiązań najlepszych i najprawdziwszych według naszego własnego mniemania, lecz tych które się sprawdziły i przyniosły dobre wyniki w innych krajach.

2. Pozwolę obecnie ustosunkować się do niektórych wątków wypowiedzi Szacownych Przedmówców, którzy w większości nie podzielają mojego pesymizmu.

Rzecz jasna, nie uważam, aby „Kwartalnik Filozoficzny”, „Przegląd Filozoficzny” i „Filozofia Nauki” były czasopismami na niskim poziomie. Jak na polskie warunki, są to czasopisma na wysokim poziomie. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że znacznie łatwiej jest opublikować w nich artykuł niż, powiedzmy, w „The Philosophical Review”, „The Journal of Philosophy” i „Mind”. Świadczą o tym chociażby dane liczbowe o stosunku tekstów nadesłanych do przyjętych. Ponadto we wspomnianych trzech prestiżowych pismach (publikujących znacznie mniej niż 10% nadesłanych tekstów) oraz w wielu innych mniej czcigodnych czasopismach międzynarodowych prac filozofów polskich jest stosunkowo niewiele. Kiedy przegląda się numery owych czasopism, to aby nie poddać się depresji, należy w zależności od upodobań muzycznych nucić słowa „gdzie oni są” i „zabrakło ich” popularnego kiedyś przeboju *Biała Flaga* zespołu „Republika”,¹⁶⁰ albo parafrazując słowa humorystycznej piosenki Danuty Rinn podśpiewywać: „Gdzie ci polscy filozofowie, prawdziwi tacy, orły, sokoły, herosy!?”.

Ślepe naśladownictwo w filozofii jest z pewnością czymś niedobrym. Jednak równie niedobre jest zamykanie się w kręgu własnej tradycji i uparte trzymanie się tego, co było drzewiej. Pomijanie tego, co miało miejsce w Atenach było przez wiele wieków grzechem niewybaczalnym. Jednak dzisiaj z pewnością nie ma konieczności śledzenia z zapartym tchem tego, co publikują współcześni

¹⁶⁰ Z dwóch sformułowanych w tekście tej piosenki hipotez, mających wyjaśnić ten opłakany stan rzeczy: (a) „schowali się po różnych mrocznych instytucjach”, (b) „pożarła ich galopująca prostytutka”, ta pierwsza w pełni zgadza się ze zwyczajami polskich filozofów. Nie muszę dodać, że ta druga nie wchodzi w tym przypadku w grę.

filozofowie greccy. Nadal z uwagą przyglądamy się temu, co dzieje się w filozofii niemieckiej, francuskiej i włoskiej, lecz filozofowie tych krajów nie mają już takiego znaczenia jak w XIX w. i na początku XX w. W swoim czasie niekwestionowanymi centrami anglosaskiego świata filozoficznego były uniwersytety w Cambridge i Oksfordzie, lecz tę pozycję bezpowrotnie utraciły na rzecz kilku uniwersytetów amerykańskich wschodniego wybrzeża. Być może jest nieco dozy przesady w powiedzeniu, że filozoficznymi Atenami XXI w. jest Nowy Jork i okolice, lecz prawdą jest też, że trudno wskazać na inne miejsce, które do tej roli mogłoby obecnie pretendować.

Niewątpliwie mamy wiele młodych talentów filozoficznych, lecz ich właściwą ocenę i odpowiedni rozwój utrudnia owo rozbiecie dzielnicowe, o którym wcześniej mówiłem. Nie każdy zresztą giermek katedralny lub zakładowy przeradza się w filozoficznego rycerza.

15.7. Andrzej Wiśniewski

Myślę, że nie jest ani tak dobrze, ani tak źle, jak to przedstawiali moi przedmówcy, profesorowie Grobler i Szubka. Sądzę, że jest przeciętnie, z tym, że w skali światowej.

Ponieważ jest to zjazd filozoficzny, wyobraźmy sobie dwie sytuacje, które nie tylko nie mają miejsca, ale i nie mogą się zdarzyć.

Sytuacja pierwsza: rozstępuje się nad nami ... sufit i pojawiająca się istota pyta: „Co właściwie ustalili Państwo przez ostatnie pięć lat? Jakie wyniki uznają Państwo za szczególnie interesujące?”. Myślę, że niektórzy z nas potrafiliby wskazać takie wyniki. Ale mam też wrażenie, że nie ośmieliliby się o tym powiedzieć, bo, jako środowisko, nie mamy już takich autorytetów, jak kiedyś.

Sytuacja druga, jeszcze bardziej niemożliwa: znika bariera językowa, a pojawiający się na naszym zjeździe Anglosasi uważnie wysłuchują referatów przedstawianych w poszczególnych sekcjach. Myślę, że, po początkowym okresie zaskoczenia, poczuliby się oni tutaj jak u siebie: tematyka jest podobna, pewne wystąpienia są nowatorskie, a inne głównie referujące, natomiast proporcja pierwszych do drugich — taka sama. Od siebie dodam: krzywa Gaussa jest uniwersalna i ta proporcja po prostu nie może być inna.

Nowym zjawiskiem w polskiej filozofii ostatnich kilku lat jest rosnące zainteresowanie kognitywistyką. Trudno z góry orzec, czy zarysowujący się trend badawczy, polegający w istocie na poważnym traktowaniu danych dostarczanych przez tzw. *cognitive sciences* wówczas, gdy prowadzone są rozważania z zakresu epistemologii lub filozofii umysłu (a nawet logiki) przyniesie nowe, trwałe rezultaty. Mizeria finansowa nauki polskiej może tutaj jednak, paradoksalnie, działać na naszą korzyść: ponieważ musimy mniej mierzyć, możemy więcej myśleć.

Na koniec jedna uwaga, nawiązująca do wypowiedzi profesora Stępnia. Istnieje w tej chwili unikalna szansa, pierwsza od dziewiętnastu lat, wprowadzenia filozofii do szkół średnich. Myślę, że, jako środowisko, powinniśmy zrobić wszystko, aby szanse tej nie zaprzepaścić. Nauczanie filozofii w szkołach może

zaowocować podniesieniem poziomu polskich elit, rzecz jasna nie natychmiast, lecz w perspektywie dwudziestu–trzydziestu lat. Jest to jednak horyzont czasowy, który nie powinien zniechęcać filozofa.

15.8. Ryszard Wiśniewski

Moja wypowiedź nawiązuje dokładnie do pytań postawionych przez moderatora, to znaczy do nakreślonych ram oceny stanu filozofii polskiej i oczekiwań co do jej przyszłości. Ramy te ze swej natury kierują uwagę na zjawiska i oceny wyraziste. Nie sądzę, aby moja opinia mogła być wolna od subiektywności, aby stanowiła wyraz doskonale bezstronnej, obiektywnej analizy i oceny. Współczesną filozofię w Polsce ukształtowały różne środowiska i różne tradycje, pozostające już to w konflikcie, już to w symbiozie. Moja ocena jest przeto jakoś uwarunkowana środowiskowo.

Wykształciłem się w małym uniwersytecie, którego kadra przybyła z Wilna, ale zanim przyszedłem na studia, depozytariuszy tej tradycji (Czeżowskiego i Elzenberga) odesłano na emeryturę. Wyrastałem w środowisku poddanym silnej, prowincjonalnej presji polityki na filozofię i naukę, ale doświadczyłem także mądrości nauczycieli, którzy jednak po dobrą naukę filozofowania odesłali mnie i moich kolegów do Tadeusza Czeżowskiego i zachęcili do studiowania niezależnej filozofii polskiej. Dlatego nawiązując do znanego wiersza Zbigniewa Herberta dedykowanego Henrykowi Elzenbergowi, zastanawiam się, czym byłbym dzisiaj ja, gdybym nie uczestniczył przez lata w prywatnych seminariach Tadeusza Czeżowskiego, a nadto gdyby mój opiekun naukowy nie zachęcił mnie do pisania doktoratu o filozofii wartości Władysława Tatarkiewicza, umożliwiając mi zarazem liczne kontakty z nim. W innych środowiskach, jak wiem, bywało podobnie.

Dlatego tamten czas i mistrzów tamtych lat przywołując, powiedzieć chyba trzeba, że wielkim *sukcesem filozofii polskiej* było, iż oparła się próbie zdominowania przez marksizm–leninizm, że nie tylko przetrwała, ale i rozwijała się, szanując tradycję i podtrzymując kontakt z filozofią uprawianą w świecie. Dzięki temu filozofia w Polsce w ciągu ostatnich dwudziestu lat mogła niejako z marszu wejść w fazę niezwykle wszechstronnego rozwoju. Niewiele środowisk filozoficznych w krajach naszej części Europy było w tak względnie dobrych warunkach. Wielka w tym zasługa pokolenia mistrzów Szkoły Lwowsko–Warszawskiej, Lubelskiej Szkoły Filozoficznej KUL, krakowskiej fenomenologii Romana Ingardena i kilku innych pomniejszych ośrodków. W rezultacie filozofia w Polsce rozwija się tak szerokim nurtem, że problemem dziś nie jest jej odrodzenie w warunkach autonomii względem polityki, ale bogactwo i trafność orientacji metodologicznej, związek z nauką i życiem społecznym. Osiągnięciem jest pełne otwarcie filozofii polskiej na bogactwo myśli filozoficznej na świecie i troska o to, aby to, co najcenniejsze w polskiej twórczości filozoficznej, było w miarę możliwości czytelnikowi zagranicznemu przybliżane.

Do porażek współczesnej filozofii polskiej zaliczam przede wszystkim to, że nie dokonała się rzetelna, krytyczna i zarazem wszechstronna ocena filozofii polskiej

w drugiej połowie XX wieku, choć oczekiwano, że kolejne zjazdy filozoficzne, zwłaszcza toruński, będą stanowiły platformę dla dyskusji nad bilansem otwarcia filozofii polskiej u progu XXI wieku. Zapewne było wtedy za wcześnie na zdystansowany historyczny obraz filozofii ostatnich dziesięcioleci, ale upłynęło już bez mała dwadzieścia lat od upadku PRL i czas najwyższy w ocenie obecności filozofii marksistowskiej w tamtych czasach wyjść poza moralno–polityczne kryteria, uwzględniając jego postępującą wewnętrzną erozję, ewolucję sporów wewnętrznych, zwłaszcza między orientacją scjentystyczną i antropologiczno–etyczną, odejścia i krytykę ze strony odstępców i jej owoce. Ten proces oraz jego rozmaite wartości (dodatnie i ujemne, poznawcze i moralne) wymaga badań pełniejszych niż analizy poświęcone Leszkowi Kołakowskiemu. W sumie filozofia w Polsce pod rządami totalitaryzmu i w poszczególnych okresach jego dezintegracji warta jest nie tylko rzetelnego opisanie, ale i porównania do roli, jaką filozofia w życiu społecznym odgrywa dzisiaj Polsce. Zaryzykuję ocenę, że wtedy odgrywała ona rolę większą, ważniejszą społecznie niż w wolnej Polsce.

Przyłączam się do głosów o niskim poziomie samoorganizacji polskiego środowiska filozoficznego i w tym upatruję jeden z głównych czynników stosunkowo małego w porównaniu z innymi pokrewnymi dyscyplinami wpływu na życie społeczne. Jest nas bardzo dużo, a jednocześnie tak niewiele znaczymy w edukacji i debatach publicznych. Niestabilny jest status filozofii w nauczaniu akademickim i nauczaniu szkolnym. Często wbrew dobrym opiniom studentów o zajęciach z filozofii jest ona ograniczana jako przedmiot ogólnego wykształcenia, a zdarza się, że nauczają filozofii lub etyki osoby nie legitymujące się wymaganym wykształceniem i dorobkiem. Nie stać nas na konsensus w sprawie programu nauczania filozofii, czemu być może sprzyja wybujały indywidualizm postaw filozofów i niezdolność do kompromisu programowo–metodycznego. Dlatego marginalna obecność filozofii w szkole, pozorna obecność etyki, to też nasze *porażki*, choć nie my jesteśmy ich wyłącznymi sprawcami. Powinniśmy jednak usunąć te przeszkody, które możemy sami wyeliminować. W pewnym sensie *niepokój* o filozofię wzbudzamy w sobie my sami, bo potencjał myśli nie przekłada się dostatecznie wyraźnie na wartości edukacyjne, eksperckie, publicznie autorytatywne. Nie potrafimy zgodnie promować najlepszych z nas a poprzez nich kulturowej wartości filozofii.

Nadzieja polskiej filozofii jest młodzież, zarówno ta, która pracuje w dziedzinie filozofii i robi kolejne stopnie naukowe, jak i studenci filozofii i nie tylko, którzy filozofię traktują jako ważny składnik kultury umysłowej i moralnej. Z doświadczenia wizytacji akredytacyjnych UKA i PKA wiem, że młodzież studencka bardzo ceni sobie nas jako wykładowców, że jest dobry klimat na studiach filozoficznych, że to się przekłada na dobrą opinię o studiach filozoficznych wśród młodzieży szkolnej. Rośnie też prestiż absolwenta filozofii ze względu na jego zdolność adaptacji w różnych zawodach.

Zajmując się etyką, pragnę wyrazić opinię o osiągnięciach, porażkach, niepokojach i nadziejach dotyczących współczesnej *etyki i filozofii wartości* w Polsce.

To są dziedziny problemowe, poprzez które ocenia się praktyczną funkcję filozofii. Świat oczekuje od filozofii nie tylko wnikliwych idei o najwyższym stopniu ogólności i czy uniwersalności, ale także potrzebuje od filozofii przesłanek dla oceny kierunku swego rozwoju, dla rozwiązywania konfliktów, jakie rodzi rozwój nauki, medycyny, technologii, komunikacji w sferze moralnej.

Osiągnięcia polskiej etyki wydają się być niekwestionowane w sferze instytucjonalnej i statystycznej. Etyką zajmują się pracownicy wyspecjalizowanych licznych katedr i zakładów etyki, a także uprawia się etykę w kontekście innych specjalności filozoficznych. Do tego trzeba dodać kręgi pozafilozoficzne, w których rozwijana jest etyka zawodowa. Liczba publikacji poświęconych etyce jest dość duża. Funkcjonuje całkiem dobre pismo „Etyka”. A mimo to nie ma w tym środowisku znaczących dyskusji, które dotyczyłyby samych podstaw etyki i miały zarazem społeczny oddźwięk na miarę tego, który wywołała kiedyś idea etyki niezależnej. Jedynie problem etyki w perspektywie postmodernizmu zajął na jakiś czas uwagę niektórych środowisk, no i chyba problem kary śmierci poruszony na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym. Żyjemy w czasach ostrych sporów moralnych, ferowania wyrazistych ocen przez moralizujących polityków i media. Wypowiadają się w kwestiach moralnych historycy, psychologowie, socjologowie, także i filozofowie–etycy, ale nie ma debaty, której główne idee i warunki metodologiczne jej prowadzenia wyznaczałoby etycy. Kompetencje etyczne uczestników współczesnej chaotycznej zresztą debaty polityczno–medialnej są znikome, wykształcenie etyczne uczestników i animatorów praktycznie zerowe, świadomość etyczna społeczeństwa, do którego jest ta polityczna moralistyka adresowana, jest również niska, stąd kształtują ją głównie związane z bliżej nierozpoznaną i niepogłębioną tradycją etyczną intuicje moralno–polityczne i moralno–religijne. To jednak nie wystarcza w czasach dynamicznych przemian cywilizacyjnych i dezorientującego pluralizmu kulturowego. W świecie obserwuje się rozwój szczegółowych dziedzin etyki i etyki zawodowej, wykazujący tendencję do integrowania się w przestrzeni interdyscyplinarnych badań i praktyki społecznej, mający silne wsparcie rządów, instytucji międzynarodowych (w tym UNESCO), a także innych centrów edukacyjnych. W Polsce ten proces również jest widoczny, ale nie jest dostatecznie zintegrowany i wspierany przez oficjalne instytucje.

Wydaje się, że w obliczu powyższych wyzwań i autentycznego zainteresowania etyką nasze środowiska filozoficzno–etyczne etyczne są zbyt pasywne społecznie. Z wyjątkiem kilku dyżurnych i aktywnych reprezentantów świata etyki większość ogranicza swoją zawodową misję do skądinąd pożytecznych badań historycznych, metaetycznych, do aplikacji niektórych szczegółowych etyk, ale spożytkowuje je głównie w akademickiej dydaktyce i akademickich dysputach. To zamknięcie się etyki w jej akademickich funkcjach, uważam za naszą *porażkę*, choć mogę wskazać przykłady inicjowania debat przez młodych etyków (np. w Krakowie), które przebijają się swoim echem poza mury życia akademickiego. Warto przypomnieć wzory z niedalekiej przeszłości. Nasi

mistrzowie potrafili pisać proste i popularne teksty etyczne (Kotarbiński, Witwicki, Tatarkiewicz, Wojtyła, Tischner). Warsztat badawczy i jego wyniki muszą przekładać się na idee moralne, na publiczne lekcje postaw, na praktyczny pokaz kultury prowadzenia sporów moralnych. Przedłużanie się tego stanu rzeczy napawa *niepokojem* o utratę związku między akademicką etyką a życiem moralnym.

Nadzieje budzi jednak *ożywienie w etyce szczegółowej*. Etyka lubi konkret i dlatego można liczyć na rozwijające się badania bioetyczne i ich interdyscyplinarną integrację, na bardzo zaawansowane regularne i interdyscyplinarne prace badawcze z zakresu etyki życia gospodarczego (tzw. etyki biznesu), a widać także wzrost zainteresowania etyką życia publicznego (etyką polityki i mediów zwłaszcza). Nie może wreszcie filozofów zabraknąć w debacie nad etyką nauki. Etyka ogólna natomiast — o ile wyjdzie ze zbyt ciasnego analitycznego gorsetu, może i powinna wpływać na etyki szczegółowe i zawodowe dostarczając im idei, refleksji i narzędzi metodologicznych, zabezpieczających przed zwykłym moralizatorstwem. To ostatnie bowiem sprawie szkodzi.

Wydaje się, że obrady w sekcji etyki i podsekcji etyki biznesu, tudzież dyskusje etyczne wpisane w inne sekcje przekonują o zauważalnym kryzysie etyki ogólnej w Polsce i zarazem o ożywieniu etyki szczegółowej. Etycy nie przygotowali na ten zjazd do przedyskutowania nic tak istotnie ważnego, nie byli dość reprezentatywni, dość zainteresowani, jeśli nie liczyć podsekcji etyki biznesu. W jakimś stopniu to także moja wina.

15.9. Jacek Jadacki

Z tego, co zostało tu powiedziane, wyłania się następujący postulat:

Niech nasze młode talenty, wyłowione w rygorystycznej procedurze waluacyjnej (Ryszard Kleszcz), po porządnym studiach (Marian Przełęcki w tekście wprowadzającym) — nie popadając w samozadowolenie (Andrzej Grobler), ale i w przesadny autokrytycyzm (Andrzej Wiśniewski) — czytają także autorów polskich (Antoni Bazyli Stępień), piszą krótkie teksty (Adam Nowaczyk), dobrze tłumaczą je na angielski (Władysław Stróżewski) i drukują na Zachodzie (Tadeusz Szubka).

15.10. Wojciech Gasparski¹⁶¹

1. W nauce w ogóle, a w naukach filozoficznych w szczególności, występują dyscypliny (subdyscypliny), którymi zajmuje się mniej liczne grono badaczy, aniżeli np. fenomenologią, czy postmodernizmem. Dyscypliny te (podobnie jak mniejszości etniczne) są swego rodzaju mniejszościami naukowymi.

¹⁶¹ Prof. dr hab.; em. profesor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, dyrektor Centrum Etyki Biznesu — jednostki wspólnej IFiS PAN i Akademii Leona Koźmińskiego; członek honorowy Komitetu Naukoznawstwa PAN.



Wojciech Gasparski (fot. Anna Brożek)

Nie cieszą się one zainteresowaniem licznych gremiów, czy decydentów wspomagających badaczy uprawiających znaczące liczebnie, czy modne kierunki. Jedną z takich mniejszości naukowych w obrębie filozofii jest prakseologia.¹⁶² Ta filozoficzna dyscyplina, aczkolwiek odwołująca się do greckiego *praksis*, zyskała swą nazwę i miejsce w dziedzinie nauk dopiero w XIX wieku za sprawą Francuzów,¹⁶³ a uznanie dzięki Tadeuszowi Kotarbińskiemu, który we Lwowie w 1910 roku nadał jej nazwę praktyki ogólnej (zapewne pod wpływem Locke'a) tudzież ogólnej teorii czynu.¹⁶⁴ Chrzest prakseologiczny nastąpił na I Polskim Zjeździe Filozoficznym,¹⁶⁵ gdy autor

Szkiców praktycznych uznał kongenialność zamysłu Francuzów i własnego projektu filozoficznego, który zaowocował oryginalnym systemem filozofii praktyczności.¹⁶⁶

Równolegle prakseologię rozwijał urodzony we Lwowie austriacki uczony Ludwig von Mises (1881–1973), którego studia nad podstawami ekonomii zaowo-

¹⁶² W. Gasparski, 2006, „Prakseologia na mapie nauk”, *Zagadnienia Naukoznawstwa*, n.3(169), 3. 309–315.

¹⁶³ Louis Bourdeau (1824–1900) opublikował w 1882 *Théorie des sciences: Plan de science intégrale*; vide: L. Bourdeau, 1990, „Teoria nauk: Projekt nauki zintegrowanej”, *Prakseologia*, n. 1–2 (106–107); A. Strzalecki, 1990, „Koncepcja prakseologii Louisa Bourdeau”, *Prakseologia*, n. 1–2(106–107). Alfred Victor Espinas (1844–1922) opublikował w 1890 artykuł, a w 1897 traktat o tym samym tytule *Les origines de la technologie*, vide: A. V. Espinas, 1991, „Początki techniki”, *Prakseologia*, n. 3–4–(112–113); J. J. Ostrowski, 1973, *Alfred Espinas, précurseur de la praxéologie*, Paris; V. Alexandre & W.W. Gasparski, red., 2000, *The Roots of Praxiology: French Action Theory from Bourdeau and Espinas to Present Days*, Transaction.

¹⁶⁴ T. Kotarbiński, „Cel czynu a zadanie wykonawcy” referat na posiedzeniu Koła Filozoficznego, Lwów 1910; opubl. w *Szkice praktyczne: Zagadnienia filozofii czynu*, Warszawa 1913.

¹⁶⁵ T. Kotarbiński, 1927, „Zasady teorii czynu”, *Księga Pamiątkowa I Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, Lwów 1923, opubl. w *Przegląd Filozoficzny*, z. 4.@@@

¹⁶⁶ W. Gasparski, 1989, „Filozofia praktyczności: Przyczynek do studiów nad fenomenem Tadeusza Kotarbińskiego w polskiej filozofii XX w.”, *Prakseologia*, n. 1–2 (102–103), s. 59; W. Gasparski, 1991, „Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego filozofią praktyczności”, w: W. Gasparski i A. Strzalecki, red., *Logika, praktyka, etyka: Przesłania filozofii Tadeusza Kotarbińskiego*, Towarzystwo Naukowe Prakseologii, Warszawa, s. 30; W. Gasparski, 1993, *A Philosophy of Practicality: A Treatise on the Philosophy of Tadeusz Kotarbiński* (Acta Philosophica Fennica Vol. 53), Societas Philosophica Fennica, Helsinki; W. Gasparski, 2001, „Tadeusz Kotarbiński”, w: W. Mackiewicz, red., *Polska filozofia powojenna*, Witmark, Warszawa, s. 507–536.

cowały obszernym traktatem.¹⁶⁷ Wskazanie przez Misesa czynnika ekonomicznego jako przyczyny współdziałania jest pochodną traktowania przezeń prakseologii jako podstawy, na której ufundowana jest ekonomia. Przedmiotem prakseologii — pisał Mises — „i jej dotychczas najlepiej rozwiniętej gałęzi — ekonomii” jest wyjaśnianie i formalne zbadanie „trzeciej klasy praw wszechświata”. Klasa ta dotyczy „regularności zjawisk w stosunku do powiązania środków i celów, czyli prawo prakseologiczne”.

Znaczącą w historii dyscypliny była zorganizowana w Warszawie w 1988 roku pierwsza na taką skalę międzynarodową konferencja¹⁶⁸ „Praxiologies and the Philosophy of Economics”, w której udział wzięli: noblista Herbert A. Simon, nestor amerykańskich filozofów ekonomii Kenneth E. Boulding, Donald A. Schön, twórca epistemologii praktyki oraz wielu innych wybitnych uczonych.¹⁶⁹ Konferencja ta przyczyniła się do powołania Towarzystwa Naukowego Prakseologii oraz wydawanej w Stanach Zjednoczonych pod jego auspicjami serii wydawniczej *Praxiology: The International Annual of Practical Philosophy and Methodology*. Wydawcą jest światowej sławy wydawnictwo literatury z zakresu nauk humanistycznych i społecznych Transaction Publishers uniwersytetu Rutgers — The State University of New Jersey (USA). Mam zaszczyt być redaktorem naczelnym serii. W serii tej ukazało się już 16 tomów (siedemnasty w przygotowaniu). Dzięki tej serii francuscy badacze podjęli na nowo zrodzoną w ich kraju dyscyplinę,¹⁷⁰ amerykańscy badacze podjęli próbę porównania prakseologii i pragmatyzmu,¹⁷¹ a metodologowie odnotowali, że: „Espinosa proponował aby *Technologie* (przez wielkie T) dotyczyła tego, co ludzie robią, zaś *praxéologie* zajmowała się ludzkim działaniem w całej ogólności — wprowadzając specjalistyczne pojęcie wykorzystywane w dalszych latach przez polskiego filozofa Tadeusza Kotarbińskiego. Idee zarówno Espinosa jak i Kotarbińskiego wniknęły do tego, co nazywane jest obecnie teorią systemów, teorią gier, cybernetyką, badaniami operacyjnymi i różnymi teoriami zarządzania.”¹⁷² Trafność konstatacji Mitchama znalazła swe potwierdzenie na XIV Światowym Kongresie Cybernetyki i Teorii Systemów (Wrocław 2008),

¹⁶⁷ L. von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics* (1949). vide: L. v. Mises, 1995, „Ludzkie działanie: Traktat o ekonomii (fragmenty)”, *Prakseologia*, n. 3–4 (128–129); L. v. Mises, 2007, *Ludzkie działanie: Traktat o ekonomii*, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa.

¹⁶⁸ Organizatorami byli: Instytut Kultury Austriackiej w Warszawie, SABRE Foundation (USA), Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Instytut Filozofii i Socjologii PAN (Zakład Prakseologii i Naukoznawstwa).

¹⁶⁹ J. L. Auspitz, W. W. Gasparski, M. K. Mlicki, K. Szaniawski, red., 1992, *Praxiologies and the Philosophy of Economics*, Transaction, N.J. (USA)–London (UK).

¹⁷⁰ V. Alexandre, W. W. Gasparski, red., *French and Other Perspectives in Praxiology*, Transaction, 2005; J. Ballet, D. Bazin, red., *Positive Ethics in Economics*, Transaction 2006.

¹⁷¹ L. V. Ryan, F. B. Nasher, W. W. Gasparski, red., *Praxiology and Pragmatism*, Transaction 2002.

¹⁷² Mitcham, C., 1994, *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, s. 33.

gdzie debatowano na tematy ściśle związane z prakseologią¹⁷³ i jej związkami z cybernetyką i teorią systemów.

Systematycy nauki lokują prakseologię obrębie filozofii praktycznej, Mario Bunge, podobnie jak Tadeusz Kotarbiński, sytuuje prakseologię w obrębie etyki w szerokim tego słowa znaczeniu. Filozofowie ci różnią się sposobem zakreślania swych filozofii praktycznych. Kontekst, w jakim prakseologia występuje w strukturze zarysowanej przez Kotarbińskiego to: felicytologia (nauka o życiu szczęśliwym), prakseologia¹⁷⁴ (nauka o praktyczności działań) i etyka w ścisłym znaczeniu¹⁷⁵ (deontologia moralna, czyli nauka „o tym, jak trzeba żyć, aby zasłużyć na miano porządnego człowieka”). Natomiast u Bungego kontekst jest następujący: (1) system wartości jest przedmiotem studiów aksjologii (tj. teorii wartości), na którą składają się: (1.1.) aksjologia naukowa, (1.2.) aksjologia filozoficzna, (1.3.) meta–aksjologia będąca filozofią koncepcji i teorii wartości; (2) kodeksy moralne są przedmiotem studiów etyki *sensu stricto* (teorii moralności), na którą składają się: (2.1.) etyka naukowa, (2.2.) etyka filozoficzna, (2.3.) meta–etyka będąca filozofią koncepcji i teorii moralności; (3) wzorce działań są przedmiotem studiów prakseologii (teorii działania), na którą składają się: (3.1.) prakseologia naukowo–techniczna, (3.2.) prakseologia filozoficzna, (3.3.) meta–prakseologia będąca filozofią koncepcji i teorii działania.¹⁷⁶

Ze swej strony uważam, że — jak pisałem w innym miejscu:¹⁷⁷ „Prakseologia pełni w dziedzinie działania podobną rolę, jaką w dziedzinie poznania pełni logika.¹⁷⁸ Jednakże sama logika nie wystarcza. Sprawność działań zależy nie tylko od natury, ale także, a nawet w większym stopniu, od kultury, tj. od tego, co stanowi wytwór człowieka. Prakseologia dostarcza wglądu w rzeczywistość, jaką bada, natomiast użytek, jaki z niej zostanie zrobiony, zależy od samego użytkownika. Użytek ten jest częściej pośredni niż bezpośredni, wymaga, bowiem refleksji nad własną praktycznością sprawcy, który w im większym stopniu jest *praktykiem refleksyjnym*,¹⁷⁹ tym działa sprawniej.”

¹⁷³ Zaskakująca w dobie technicyzacji życia społecznego jest notoryczna nieobecność polskiej filozofii techniki; lukę tę starają się wypełnić prakseologowie, vide: W. W. Gasparski, T. Airaksinen, red., 2007, *Praxiology and the Philosophy of Technology*, Transaction.

¹⁷⁴ Dzięki edycji *Dzieł wszystkich* Tadeusza Kotarbińskiego (miałem zaszczyt przewodniczyć Komitetowi Redakcyjnemu) ukazały się po raz pierwszy jako całość dotychczas rozproszone pisma prakseologiczne: T. Kotarbiński, 1999, *Prakseologia*, Cz. I, 2000, *Traktat o dobrej robocie*, 2003, *Prakseologia*, Cz. II.

¹⁷⁵ Pożyteczne byłoby doprowadzenie przez Wydział I Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk do wydania tomu *Etyka* z kanonu *Dzieł wszystkich* Tadeusza Kotarbińskiego; tom ten od kilku lat oczekuje na skierowanie do druku.

¹⁷⁶ M. Bunge, 1988, *Treatise on Basic Philosophy*, t. VIII Ethics, Reidel.

¹⁷⁷ W. Gasparski, 2006, „Prakseologia na mapie nauk”, op. cit.

¹⁷⁸ W. Gasparski, 1999, *Prakseologia*, WSZ, Warszawa.

¹⁷⁹ D.A. Schön, 1992, „The Crisis of Professional Knowledge and the Pursuit of an Epistemology of Practice”, w: J.L. Auspitz, W.W. Gasparski i in. red., *Praxiologies and the Philosophy of Economics*, Transaction.

Jak pisał Schön: „[...] *refleksja–w–działaniu* charakterystyczna dla praktyka jest *konstruktywistycznym* oglądem rzeczywistości, z którą praktyk ma do czynienia — oglądem prowadzącym do postrzegania praktyka, jako konstruującego sytuacje, z jakimi ma do czynienia w swej praktyce, a nie tylko dlatego, że jest specjalistą. Racjonalność techniczna ufundowana jest na *obiektywizmie* [...]. Ogląd konstruktywistyczny [...] percepcji, akceptacji i przekonań jest zakorzeniony w świecie naszego własnego działania, które gotowi jesteśmy przyjąć jako rzeczywistość.”¹⁸⁰

Praktyk refleksyjny to sprawca (w terminologii Kotarbińskiego) lub aktor (w terminologii autorów piszących po angielsku), jaki dysponuje następującymi meta–umiejętnościami: (a) umiejętność zdobywania nowych umiejętności, (b) umiejętność pozyskiwania wiedzy, (c) umiejętność koncepcyjnego przygotowywania działań (projektowania), (d) umiejętność wielowymiarowego wartościowania sytuującego działania w przestrzeni wyznaczonej przez „trzy E”, tj. efektywność, ekonomiczność, etyczność.

Jak z powyższego, krótkiego z konieczności, przeglądu dokonań mniejszości naukowej zwanej prakseologią widać, polska filozofia może zapisać jej dokonania po stronie swych aktywów, choć po stronie pasywów niewątpliwie odnotować trzeba likwidację Zakładu Prakseologii w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, jaka nastąpiła w początkach lat dziewięćdziesiątych z inicjatywy „większości” filozoficzno–socjologicznej (zachowało się jednak czasopismo, choć już nie kwartalnik, lecz rocznik — *Prakseologia*). Nie jest to jedyny przykład trafności słów poety: „Cudze chwalicie, swego nie znacie, sami nie wiecie co posiadacie”.

2. „Bogactwo i moralność zeszłego wieku”, tak profesor Adam Krzyżanowski, zatytułował wykład inauguracyjny „wygłoszony przy sposobności uroczystego otwarcia roku akademickiego 1934/35 w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego”.¹⁸¹ Wiek zeszły, o moralności którego mówił krakowski ekonomista, to wiek XIX. W sześćdziesiąt jeden lat później w dniach 5–9 września 1995 roku obradowała na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym, Toruń 1995 r., Sekcja Filozofii i Etyki Biznesu.¹⁸² Problematyka ta kontynuowana była na VII Polskim Zjeździe Filozoficznym, Szczecin 2004, i obecnie na Zjeździe Warszawskim. Tak zapoczątkowany został instytucjonalny mariaż filozofii i etyki życia gospodarczego.

Od prawie piętnastu lat Towarzystwo Naukowe Prakseologii organizuje comiesięczne (z wyjątkiem miesięcy wakacyjnych) posiedzenia Okrągłego Stołu pod nazwą EBIGOZA (Etyka biznesu, gospodarki i zarządzania), których zatytułowanie analogiczne do tytułu wykładu Krzyżanowskiego nie byłoby dalekie od trafności, tyle, że „zeszłym wiekiem” byłby nie tyle wiek XX, ile czasy gospodarki centralnie sterowanej.

¹⁸⁰ D.A. Schön, 1987, *Educating the Reflective Practitioner*, Jossey–Bass, San Francisco–London.

¹⁸¹ A. Krzyżanowski, 1935, *Moralność współczesna*, Towarzystwo Ekonomiczne w Krakowie, Kraków 1935, s. 1–16.

¹⁸² Referaty prezentowane w trakcie obrad Sekcji złożyły się na specjalny tom czasopisma *Prakseologia*, n. 1–4 (130–133), 1996.

Polska etyka życia gospodarczego znalazła w okresie kilkunastu ostatnich lat miejsce w licznych uczelniach jako przedmiot wykładany, częściej fakultatywny, aniżeli obligatoryjny, na kierunkach zarządzania,¹⁸³ ekonomii¹⁸⁴ i pokrewnych. Organizowane są konferencje¹⁸⁵ i seminaria,¹⁸⁶ prowadzone są prace badawcze,¹⁸⁷ bronią doktoraty i habilitacje. Od 1999 roku aktywnie działa Centrum Etyki Biznesu, jednostka wspólna Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Akademii Leona Koźmińskiego. Centrum to organizuje coroczne konferencje poświęcone różnym aspektom etyki życia gospodarczego, służy radą instytucjom i osobom zainteresowanym, dba o właściwie prowadzoną działalność edukacyjną i upowszechniającą. W roku 2005 zorganizowano w Warszawie Kolokwium European Academy of Business and Society z udziałem ponad dwustu uczestników z kilkunastu krajów.¹⁸⁸

Powstało Polskie Stowarzyszenie Etyki Biznesu¹⁸⁹ stanowiące część European Business Ethics Network. Obecność polskiej etyki biznesu na światowych kongresach¹⁹⁰ organizowanych przez — założone z inicjatywy amerykańskiego filozofa prof. Richarda De George'a — International Society of Business, Economics and Ethics, skłoniło wielu uczestników tegorocznego kongresu (Kapsztad 2008) do zachęcania polskiego środowiska do zorganizowania kolejnego kongresu w Warszawie w 2012 roku.

Etyka biznesu jest dobrym przykładem zaangażowania filozofii w ogóle, a polskiej w szczególności, w istotne kwestie życia społecznego. Niech mi wolno będzie przypomnieć (z pewnymi modyfikacjami) passus z mego wcześniejszego artykułu:¹⁹¹ „Rosnące znaczenie wiedzy powinno wpływać czynnie na

¹⁸³ W. Gasparski, *Wykłady z etyki biznesu: Nowa edycja uzupełniona*, Wyd. Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego, Warszawa 2007.

¹⁸⁴ Pierwszym podręcznikiem była książka B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, Wyd. Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, 1996.

¹⁸⁵ I Ogólnopolska Konferencja Etyki Biznesu zorganizowana została przez Towarzystwo Naukowe Prakseologii i Fundację Edukacyjną Przedsiębiorczości (Łódź 1994), vide: J. Dietl, W. Gasparski, red., *Etyka biznesu*, PWN, 1997. II Konferencja odbyła się również staraniem tych samych organizatorów (Łódź 1997); vide: W. Gasparski, *Etyka biznesu w działaniu: Doświadczenia i perspektywy*, PWN 2001.

¹⁸⁶ Np. konferencje organizowane staraniem Katedry Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie zapoczątkowane przez prof. Adama Węgrzeckiego i kontynuowane przez jego współpracowników prof. Kazimierza Sosenkę i dr hab. Janinę Filek; a także coroczne konferencje etyki życia gospodarczego organizowane przez Salezjańską Wyższą Szkołę Ekonomii i Zarządzania w Łodzi.

¹⁸⁷ A. Lewicka-Strzałecka, 2006, *Odpowiedzialność moralna w życiu gospodarczym*, IFiS PAN.

¹⁸⁸ G. Lenssen, W. Gasparski, B. Rok, P. Lacy, redakcja naukowa specjalnego numeru czasopisma *Corporate Governance: The International Journal of Business in Society*, 2006.

¹⁸⁹ J. Sójka, red. 2006, *Etyka biznesu po Enronie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań.

¹⁹⁰ W. Gasparski, L. V. Ryan, red., 1996, *Human Action in Business: Praxiological and Ethical Dimensions*, Transaction; L. V. Ryan, W. W. Gasparski, G. Enderle, red., 2000, *Business Students Focus on Ethics*, Transaction.

¹⁹¹ W. Gasparski, Ku obywatelskiej Rzeczypospolitej gospodarczej, w: C. Banasiński, red., *Ochrona konkurencji i konsumentów w Polsce i Unii Europejskiej: Studia prawno-ekonomiczne*, UOKiK, Warszawa, 2005, s. 231–240.

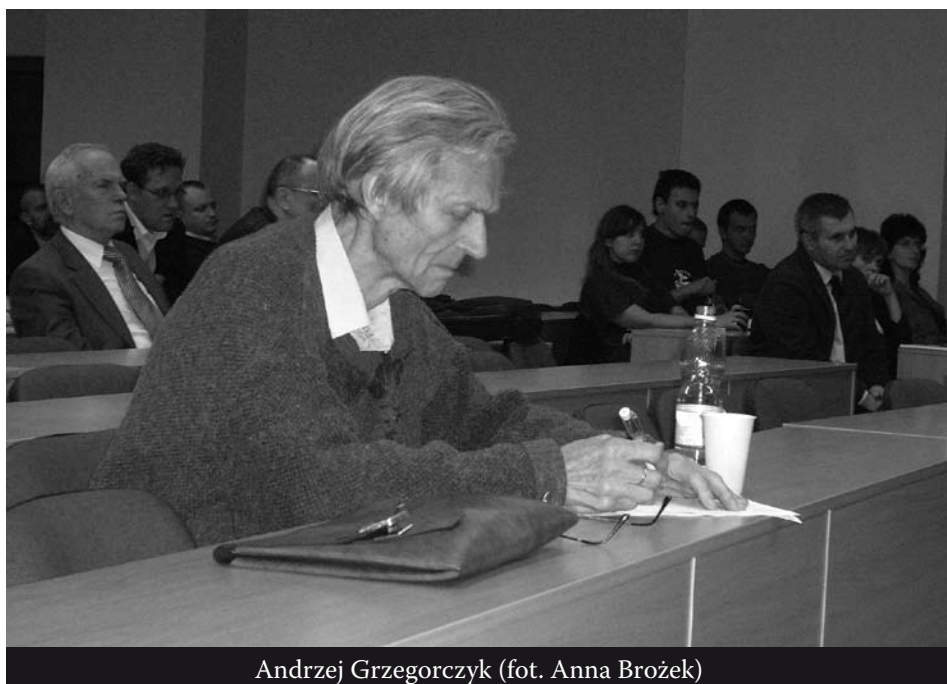
demokratyzację rynku i upodmiotowienie występujących na nim aktorów. Na terenie gospodarki powtarza się historia społeczna. Pierwszą republiką jaką znają dzieje naszego kraju była *rzeczpospolita szlachecka*. Podmiotami tej I Rzeczypospolitej była arystokracja i drobna szlachta czyli, optymistycznie licząc, co najwyżej dziesięć procent ludzi zamieszkujących tereny ówczesnej Polski. Dopiero II Rzeczpospolita odrodzona po zaborach, po pierwszej wojnie światowej, była republiką obywatelską, czyniąc jej podmiotami wszystkich mieszkańców kraju. Taką jest III Rzeczpospolita ukształtowana w wyniku transformacji politycznej przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ub. stulecia. Transformacji politycznej towarzyszyła transformacja ekonomiczna, która zastąpiła gospodarkę centralnie sterowaną, będącą notoryczną gospodarką niedoboru, gospodarką wolno–rynkową. Nie nadała ona jednak życiu gospodarczemu postaci *obywatelskiej rzeczpospolitej gospodarczej*, a przynajmniej nie uczyniła tego *de facto*. Polska gospodarka *hic et nunc* bliższa jest, pod względem upodmiotowienia aktorów (sprawców) gospodarczych, rzeczpospolitej szlacheckiej. Jej podmiotami rzeczywistymi są „arystokraci” biznesu oraz „drobna szlachta biznesu”, rzecz jasna nie w klasowym, a metaforycznym, rozumieniu tych pojęć. [...] Koncepcja wielo–interesariuszowa¹⁹² związana ze społeczną odpowiedzialnością biznesu powoduje konieczność uwzględniania stawek poszczególnych interesariuszy jako warunku koniecznego efektywnego funkcjonowania poszczególnych organizacji gospodarczych w jej związku ze społecznościami, w jakich funkcjonują oraz gospodarki jako całości w jej związku ze społeczeństwem. [...] Rodzi to wiele zagadnień mających za wspólny mianownik takie kwestie, jak: *kto jest autentycznym obywatelem rzeczpospolitej gospodarczej?, co należy zrobić, by przekształcić aktualną „szlachecką” rzeczpospolitą gospodarczą w obywatelską rzeczpospolitą gospodarczą?, i wiele innych.*”

Chodzi o to, by działalność gospodarcza była prawdziwie, a nie tylko werbalnie czy pozornie, działalnością społecznie odpowiedzialną. Jest to warunek *sine qua non*, na który zwrócił uwagę Jan Paweł II w swym wystąpieniu do zebranych w Rzymie w roku 1990 prezesów Europejskich Konfederacji Przemysłowych: „... żaden model postępu, który nie uwzględnia etycznych i moralnych wymiarów działalności gospodarczej, nie osiągnie sukcesu w sercach ludzi Europy.”¹⁹³

Przyczynianie się do kształtowania obywatelskiej rzeczpospolitej gospodarczej jest zadaniem nie tylko dla etyki biznesu, ale także dla polskiej filozofii społecznej we współdziałaniu z innymi naukami społecznymi, bowiem jest to

¹⁹² Interesariusz to polski odpowiednik angielskiego stakeholder; jest to każdy, kto zaangażowany jest w działalność dowolnej organizacji wnosząc swój wkład (stawkę; po ang. *stake*) nie tylko materialny, ale także intelektualny, czas, umiejętności, pracę, itd. ponosząc ryzyko z tym związane i oczekując stosownej korzyści.

¹⁹³ Jan Paweł II, 1996, *European Business Leaders Should Employ the Spiritual and Cultural Resources of Europe for the Well-Being of All*, w: Gasparski W. & Ryan, I. V., CSV, red., *Human Action in Business: Praxiological and Ethical Dimensions*, Transaction, (USA) — London (UK), 136–138].



Andrzej Grzegorzczak (fot. Anna Brożek)

program interdyscyplinarny (w sensie Lakatosa). Powodzenie tego programu jest ważne dla bogactwa i moralności wieku bieżącego *hic et nunc*.

15.11. Andrzej Grzegorzczak

Do tematu: *Filozofia polska a filozofia zachodnia*, poruszonego w tej dyskusji, dodałbym uwagę, że na naszym Zjeździe były próby zwiększenia zainteresowania polskich filozofów udziałem w anglojęzycznych debatach intelektualnych, ale nie zostały uwieńczone powodzeniem. Potwierdza się przypuszczenie, że związek twórczości z rodzajem języka w filozofii jest mocniejszy niż w innych działach nauki. Sam w logice nie miałem trudności w myśleniu po angielsku. Ale nad krótkimi nawet tekstami filozoficznymi musiałem żmudnie pracować. Nie dziwię się więc, że kol. Szubka znalazł tak mało nazwisk Polaków publikujących w najbardziej znanych pismach filozoficznych na świecie. Niektórzy zdolni językowo koledzy potrafią jakoś wskoczyć w styl amerykańskiej ekwilibrystyki filozoficznej, ale zwykle nie udaje im się dobrze pokazać w języku polskim, o co naprawdę w tamtejszych turniejach filozoficznych chodzi.

Można przypuszczać, że angielskie (może amerykańskie) pojęcia filozoficzne, a zwłaszcza nowe terminy tworzone jako nazwy dla świeżo powstałych stanowisk (w określonej środowiskowo debacie), mają pewien bogaty zakres skojarzeń w angielskim myśleniu, natomiast polskiemu czytelnikowi nie mówią wiele. W środowiskach ludzi pomysłowych następuje specjalizacja językowa, za którą nadążyć mogą jedynie ci, którzy są 'na bieżąco' w tym, co się tam dzieje. Tak jest też z językiem programów komputerowych i ze wszystkimi slangami

wyspecjalizowanych środowisk. *Rozwija się cywilizacja komunikacji skrótowej*, wygodna w działaniach proceduralnych (np. w bankach, urzędach i sklepach), ale *zabójcza dla myślenia filozoficznego*, bo *utrudniająca skupienie się na głębszym fenomenie i jego kontemplację*.

Zadanie dla śledzących myśl filozoficzną w różnych strefach językowych sformułowałbym przeto w postaci rady:

Uchwycić fenomen będący podstawą intelektualnego fermentu, odrywając go od jego terminologicznego sztafażu. Opisać fenomen w języku polskim w sposób najprostszy i jak najbardziej popularny, nie szczędząc przykładów z życia codziennego, po czym samodzielnie analizować go dalej w ramach nie zanikłej jeszcze u nas tradycji precyzyjnego używania słów, definiowania wszystkich nowych określeń i logicznego myślenia, unikając pokus efektownej skrótowości. Wtedy dopiero możemy dobrze odczuć, czy istotnie pogłębiaamy swoją filozoficzną wiedzę o Świecie, a nie tylko wiedzę o intelektualno–interpersonalnych zawirowaniach w pewnym wyspecjalizowanym gronie osób.

16. Zermelo a Szkoła Warszawska.

100 lat aksjomatycznej teorii mnogości

**PROF. ZOFIA ADAMOWICZ, PROF. JANUSZ CZELAKOWSKI,
PROF. STANISŁAW KRAJEWSKI, PROF. ROMAN MURAWSKI,
PROF. JERZY POGONOWSKI (MODERATOR),
DR HAB. KRZYSZTOF WÓJTOWICZ I PROF. JAN ZYGMUNT**

BRAK ZDJĘCIA

16.1. Jerzy Pogonowski: Wprowadzenie

W 1908 roku Ernst Zermelo (1871–1953) opublikował pierwszą aksjomatykę teorii mnogości:

- Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre. I. *Mathematische Annalen* 65, 261–281.

Teoria mnogości była intensywnie rozwijana w Warszawskiej Szkole Matematycznej. Celem dyskusji było m.in.:

- przypomnienie inspiracji dla aksjomatyzacji teorii mnogości;
- wskazanie na rolę Warszawskiej Szkoły Matematycznej w rozwoju teorii mnogości.

Uczestnikami dyskusji byli Państwo Profesorowie (w kolejności zabierania głosu):

- Roman Murawski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza);
- Jan Zygmunt (Uniwersytet Wrocławski);
- Stanisław Krajewski (Uniwersytet Warszawski);
- Zofia Adamowicz (Polska Akademia Nauk);
- Janusz Czelakowski (Uniwersytet Opolski);
- Krzysztof Wójtowicz (Uniwersytet Warszawski).

Obowiązki moderatora dyskusji pełnił Jerzy Pogonowski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza).

16.2. Roman Murawski: Program rozwoju teorii mnogości w Szkole Warszawskiej

Wacław Sierpiński (1882–1969) zainteresował się teorią mnogości około 1907 roku. Sierpiński zainteresował teorią mnogości Zygmunta Janiszewskiego (1888–1920), Stefana Mazurkiewicza (1888–1945) i Stanisława Ruzewicza.

- Polski uniwersytet w Warszawie.
- Profesorami matematyki zostają:
 - Z. Janiszewski;
 - S. Mazurkiewicz;
 - W. Sierpiński.

- Z. Janiszewski, *O potrzebach matematyki w Polsce* (1917); proponuje:
 - 1. skupienie wysiłków naukowych na jednym dziale matematyki;
 - 2. stworzenie nowego czasopisma matematycznego.
- Teoria mnogości i dyscypliny pokrewne.
- *Fundamenta Mathematicae* (od 1920).
- Czasopismo poświęcone „teorii mnogości i zagadnieniom pokrewnym (bezpośrednie zastosowania teorii mnogości), Analysis Situs, logika matematyczna, badania aksjomatyczne”.
 - Wielka dalekowzroczność twórców *Fundamenta* — teoria mnogości jeszcze nie jest doceniana i w pełni uznana.
 - Akcentowanie powiązania teorii mnogości z innymi działami matematyki.
 - Tablica Janiszewskiego — teoria mnogości zajmuje miejsce szczytowe.
 - Teoria mnogości podstawą matematyki w sensie metodologicznym.
 - Nacisk na zastosowania teorii mnogości w innych działach matematyki.
 - Związki teorii mnogości z logiką i podstawami matematyki oraz z filozofią matematyki;
 - Stanisław Leśniewski (1886–1939) i Jan Łukasiewicz (1878–1956) w komitecie redakcyjnym *Fundamenta*.
 - Plany tomów naprzemiennych: teoria mnogości i jej zastosowania oraz logika i podstawy matematyki.
 - Rozszerzenie perspektywy badawczej.
 - Poglądy filozoficzne sprawą prywatną.
 - Dowolne poprawne metody.
 - Ważna poprawność i owocność metod.
 - Ważne wyniki a nie metody.

16.3. Jan Zygmunt: Zermelo a Szkoła Warszawska. Pierwszy dowód twierdzenia o dobrym uporządkowaniu

TWIERDZENIE 1. (Zermelo 1904, Tarski 1939, Kanamori 1997). Niech X będzie dowolnym zbiorem; niech F będzie funkcją odwzorowującą zbiór potęgowy zbioru X w X , tzn. $F: P(X) \rightarrow X$. Wtedy istnieje dokładnie jeden zbiór $W \subseteq X$ oraz jedna relacja $<$ określona w X , która ściśle dobrze porządkuje zbiór W , przy czym spełnione są dwa warunki:

- (a) dla dowolnego $x \in W$, $F(\{y \in W : y < x\}) = x$,
- (b) $F(W) \in W$.

Dyskusja.

1) Funkcja F generuje dobre uporządkowanie zbioru W tak:

- $a_0 = F(\emptyset)$
- $a_1 = F(\{a_0\}) = F(\{F(\emptyset)\})$
- $a_2 = F(\{a_0, a_1\}) = F(\{F(\emptyset), F(\{F(\emptyset)\})\})$, itd.

F zastosowane do pewnego przedziału początkowego zbioru W produkuje nowy element. Konstrukcja zbioru W jest zakończona, gdy F nie daje nowego elementu, tzn. $F(W) \in W$.

2) Załóżmy, że $X \subseteq P(X)$, tzn., że X jest zbiorem przechodnim. Jeśli F jest identycznością na $\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \dots$, to otrzymujemy skończone liczby porządkowe w sensie von Neumanna.

3) Funkcja F nie może być identycznością na całym zbiorze $P(X)$, o czym przekonuje nas rozumowanie typu antynomii Russella. Bo gdyby $F(Y) = Y$ dla każdego $Y \in P(X)$, to $P(X)$ zawierałoby się w X , tzn. $P(X) \subseteq X$. Stąd jednak wynika sprzeczność, jeśli weźmiemy pod uwagę zbiór $R = \{x : x \in X \wedge x \notin x\}$. Rozumowanie to odkrył Zermelo wcześniej niż Russell.

Szkic dowodu *Twierdzenia 1*.

Zbiór $Y \subseteq X$ nazywany F -zbiorem, jeśli istnieje relacja R , która ściśle dobrze porządkuje zbiór Y oraz dla każdego $x \in Y$:

$$F(\{y \in Y : yRx\}) = x.$$

Mówimy wtedy, że Y jest F -zbiorem ze względu na relację R .

Przykłady F -zbiorów: Zbiór pusty jest F -zbiorem i jest nim każdy z wymienionych zbiorów:

$$\{F(\emptyset)\}; \{F(\emptyset), F(\{F(\emptyset)\})\}; \{F(\emptyset), F(\{F(\emptyset)\}), F(\{F(\emptyset), F(\{F(\emptyset)\})\})\}; \dots$$

Nie jest F -zbiorem np. żaden singleton $\{x\}$, o ile $x \neq F(\emptyset)$.

LEMAT. Jeśli Y jest F -zbiorem ze względu na relację R oraz Z jest F -zbiorem ze względu na relację S , to $\langle Y, R \rangle$ jest przedziałem początkowym $\langle Z, S \rangle$ lub odwrotnie.

UWAGA. Z lematu wynika — jeśli przyjmiemy, że $Y = Z$ — że dowolny F -zbiór jest F -zbiorem ze względu na dokładnie jedną relację R .

W dowodzie powyższego Lematu powołamy się na następujące TWIERDZENIE (o porównywaniu zbiorów dobrze uporządkowanych; patrz K. Kuratowski *Wstęp do teorii mnogości i topologii*, PWN, s. 82): *Jeśli zbiory A i B są dobrze uporządkowane, to bądź zbiór A jest podobny do przedziału początkowego zbioru B , bądź B jest podobny do przedziału początkowego zbioru A .*

Niech $W =_{\text{def}}$ suma wszystkich F -zbiorów. Z Lematu otrzymujemy, że W jest F -zbiorem ze względu na pewną relację, nazwijmy ją $<$, zatem spełniony jest wzór (a).

Co do (b), gdyby $F(W) \notin W$, to $W \cup \{F(W)\}$ byłby F -zbiorem, co przeczy określeniu W .

WNIOSEK 1. (Twierdzenie Zermela o dobrym uporządkowaniu.) Jeśli istnieje funkcja wyboru dla $P(X)$, to zbiór X można dobrze uporządkować.

DOWÓD. Niech $G: P(X) \rightarrow X$ będzie funkcją wyboru. Określimy teraz funkcję f przez wybór z uzupełnień, wedle przepisu — wybieraj z tego, co zostaje —

- $f(Y) = G(X - Y)$ dla $Y \neq X$
- $f(Y) = \text{ustalony element } X$ dla $Y = X$.

Oczywiście $G(X - Y) \in X - Y$. Stosując Twierdzenie 1 do tak określonej funkcji f otrzymujemy, że $W = X$.

WNIOSEK 2 (Twierdzenie Cantora o przekątni). Dla dowolnego $F: P(X) \rightarrow X$ istnieją dwa różne zbiory W oraz Y , obydwa *definiowalne* za pomocą F , takie że $F(W) = F(Y)$; co więcej $Y \subseteq W$.

DOWÓD. Niech $\langle W, < \rangle$ będzie zbiorem rozważanym w Twierdzeniu 1.

$Y =_{\text{df}} \{x \in W : x < F(W)\}.$

Z Twierdzenia 1, punkt (a): $F(Y) = F(W)$, ale $F(W) \in W - Y$, zatem $W \neq Y$.

Inna, *niekonstruktywna*, wersja dowodu Wniosku 2:

Niech $F: P(X) \rightarrow X$. Rozważmy zbiór D zdefiniowany następująco:

$D = \{x \in X : (\exists Z)(x = F(Z) \wedge F(Z) \notin Z)\}.$

Zatem dla dowolnego x mamy:

$(*) x \in D \Leftrightarrow (\exists Z)(x = F(Z) \wedge F(Z) \notin Z).$

Gdyby $F(D) \notin D$, to wobec $(*)$ mielibyśmy $F(D) \in D$, czyli sprzeczność. Zatem $F(D) \in D$. Stąd istnieje Z takie, że $F(Z) = F(D)$ i $F(Z) \notin Z$. Stąd $D \notin Z$.

WNIOSEK 3 (Uogólnienie twierdzenia Cantora o przekątni: Tarski 1939).

Niech S będzie rodziną wszystkich podzbiorów zbioru X , które można dobrze uporządkować. Wtedy żadna funkcja $F: S \rightarrow X$ nie jest różnowartościowa, tzn. $\bar{X} < \bar{S}$.

Inne godne uwagi i wzmianki w tym kontekście twierdzenia:

TWIERDZENIE 2 (Uogólnienie tw. Cantora; Dilworth & Gleason, 1962).

Niech $\langle E, \leq \rangle$ będzie zbiorem częściowo uporządkowanym. Niech S będzie rodziną wszystkich przedziałów początkowych zbioru $\langle E, \leq \rangle$. Jeśli $F: E \rightarrow S$ jest homomorfizmem porządkowym, tzn. dla dowolnych $x, y \in E$, jeśli $x \leq y$, to $F(x) \subseteq F(y)$, to F nie jest surjekcją.

TWIERDZENIE 3 (Twierdzenie Fregego; J. Bell, 1999). Niech v będzie funkcją określoną na pewnej rodzinie podzbiorów zbioru E i wykonalną w E oraz spełniającą warunki:

- $\emptyset \in \text{dom}(v)$,
- $(\forall U \in \text{dom}(v))(\forall x \in E - U) U \cup \{x\} \in \text{dom}(v)$,
- $(\forall U, V \in \text{dom}(v))[v(U) = v(V) \Leftrightarrow U \approx V]$.

Wtedy możemy zdefiniować zbiór $N \subseteq E$, element $0 \in N$ oraz funkcję następnika $s: N \rightarrow N$ w taki sposób, że układ $\langle N, 0, s \rangle$ jest modelem aksjomatów Peana.

TWIERDZENIE 4 (Inne uogólnienie Twierdzenia Cantora o przekątni; G. Kirmayer 1981).

• (a) Jeśli zbiór E zawiera podzbiór nieskończony oraz ko-nieskończony (tzn. którego dopełnienie też jest nieskończone), to nie istnieje surjekcja $F: E \rightarrow S_1$, gdzie S_1 jest rodziną wszystkich nieskończonych i ko-nieskończonych podzbiorów zbioru E ;

• (b) Jeśli E jest zbiorem nieskończonym, to nie istnieje surjekcja $F: E \rightarrow S_2$, gdzie S_2 jest rodziną wszystkich nieskończonych podzbiorów zbioru E .

Dowód Zermela twierdzenia Schrödera–Bernsteina

TWIERDZENIE SCHRÖDERA–BERNSTEINA. Jeśli zbiór M jest równoważny z jakąś swoją częścią M' , to jest też równoważny z każdą inną częścią M_1 , która zawiera M' jako część składową.

Inaczej, jeśli $M' \subseteq M_1 \subseteq M$ oraz istnieje bijekcja $f: M \rightarrow M'$, to istnieje bijekcja $g: M \rightarrow M_1$.

Dowód Zermela (1908a, tw. 25).

Zdefiniujemy zbiór Q oraz funkcję $F: P(M) \rightarrow P(M)$ następująco:

$$Q = M_1 - M' \quad F(A) = Q \cup \vec{f}(A)$$

Funkcja F jest monotoniczna.

Niech $T = \{A \subseteq M : F(A) \subseteq A\}$.

$T \neq \emptyset$, bo $M \in T$. Niech $A_0 = \cap T$. Wtedy $A_0 \in T$.

Ponadto $F(A_0) = A_0$. Gdyby bowiem $F(A_0) \subset A_0$, to — wobec monotoniczności — $F(F(A_0)) \subseteq F(A_0) \subset A_0$, co przeczyłoby definicji A_0 . Zatem:

$$A_0 = F(A_0) = Q \cup \vec{f}(A_0).$$

Stąd:

$$M_1 = A_0 \cup (M' - \vec{f}(A_0)) \text{ oraz } M' = \vec{f}(A_0) \cup (M' - (A_0))$$

są sumami rozłącznymi.

Stąd istnieje bijekcja z M_1 na M' , mianowicie na A_0 jest to \vec{f} , a na pozostałym zbiorze identyczność.

1. Dowód powyższy jest niepredykatywny (kiedy stwierdza się, że $A_0 \in T$).
2. Zermelo podkreśla znaczenie aksjomatów zbioru potęgowego i wyróżniania w konstrukcji tego dowodu.

3. W dowodzie nie używa się liczb naturalnych ani zasady indukcji zupełnej; ten fakt podkreśla sam Zermelo w przypisie 29. Wykorzystuje się wyłącznie teorię łańcuchów Dedekinda.

4. Zermelo swój dowód przesłał Poincarému w liście (styczeń 1906), a tenże go opublikował w 1906 r. Wcześniej jednak Zermelo zakomunikował swój dowód Hilbertowi (w liście z 28 czerwca 1905 r.).

5. Podobny dowód opublikował Peano (1906). Wilkosz (cf. tenże, *Podstawy ogólnej teorii mnogości*, 1925, por. s. 50) daje pierwszeństwo Peanie: „Idea dowodu Peany pozwoliła na koniec Ernestowi Zermelo na zbudowanie przepięknego dowodu (...)”. Również Russell był tym dowodem urzeczony. (Cf. List Russella do Jourdaina z 15 III 1908, opublikowany w Grattan–Guinness 1977, s. 109.)

Powyższe twierdzenie i jego dowód były modyfikowane i uogólniane w pracach: S. Banacha (1924), K. Kuratowskiego (1925), Lindenbauma–Tarskiego (1926, Twierdzenie o wartości średniej), A. Tarskiego i Knastera (abstrakty z 1928), Ulama (1929), Tarskiego (1948), Sikorskiego (1948).

Pełnej algebraizacji wątków związanych z tw. Schrödera–Bernsteina dokonał Tarski w pracy *A lattice theoretical fix–point theorem and its applications*, 1955; w szczególności na uwagę zasługuje twierdzenie z dziedziny algebr Boole’a, które w literaturze przedmiotu nazywane jest „Tarski–Schröder–Bernstein theorem”.

Drugi dowód twierdzenia o dobrym uporządkowaniu

„Leżąca u podstaw nowego dowodu definicja dobrego uporządkowania, jaka pojawia się już w sformułowaniu twierdzenia ma tę zaletę, że odnosi się wyłącznie do elementarnych pojęć teorii mnogości, podczas gdy, jak uczy doświadczenie, przy utartych przedstawieniach niedoinformowani skłonni są do szukania jakiejś mistycznej treści poza, raptownie wprowadzoną, Cantorowską relacją

$a < b$. Nasza definicja może zostać tu raz jeszcze wyczerpująco sformułowana w sposób następujący:

Definicja. Zbiór M nazywa się „dobrze uporządkowanym”, gdy każdemu jego elementowi a odpowiada jednoznacznie jako „reszta” pewien podzbiór $\mathbf{R}(a)$ i gdy każdy niepusty podzbiór P [zbioru] M zawiera jeden i tylko jeden „element pierwszy”, tj. taki element p_0 , którego reszta $\mathbf{R}(p_0)$ obejmuje zbiór P jako podzbiór.”

Ernst Zermelo: *Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung. Mathematische Annalen* 65, 1908, 107–128.

Twierdzenie. Jeśli, na podstawie jakiegokolwiek prawa, z każdym niepustym podzbiorem zbioru M jest stowarzyszony pewien z jego elementów jako „element wyróżniony”, to zbiór $\mathbf{A}(M)$ wszystkich podzbiorów M posiada jeden i tylko jeden podzbiór M o tej własności, że każdemu dowolnemu podzbiorowi P [zbioru] M odpowiada zawsze jeden i tylko jeden element P_0 z M , który zawiera P jako podzbiór oraz [jakiś] element z P jako element wyróżniony. Zbiór M jest dobrze uporządkowany przez M .

Ernst Zermelo: *Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung. Mathematische Annalen* 65, 1908, 107–128.

Rodziny zbiorów nasycone (czyli maksymalne). Niech \mathbb{K} będzie rodziną (klasą) rodzin podzbiorów zbioru M , czyli niech $\mathbb{K} \subseteq P(P(M))$. Rodzinę M nazywać będziemy nasyconą (lub też maksymalną) w klasie \mathbb{K} , jeśli $M \in \mathbb{K}$ oraz nie istnieje w \mathbb{K} rodzina M' , będąca właściwym nadzbiorem M ; symbolicznie

$$\neg \exists M' [M' \in \mathbb{K} \wedge M \subseteq M' \wedge M \neq M'].$$

W dalszym ciągu ustalimy uwagę na rodzinach monotonicznych, czyli na klasie MON , którą definiujemy następująco:

$$M \in \text{MON} \equiv M \subseteq P(M) \wedge (\forall A, B \in M)[A \subseteq B \vee B \subseteq A].$$

Warunek powyższy mówi, że każde dwa zbiory należące do rodziny monotonicznej M są porównywalne ze względu na inkluzję \subseteq . Rodziny monotoniczne zwane są też dlatego łańcuchami. Jeśli M jest rodziną monotoniczną, to dla dowolnych różnych zbiorów $A, B \in M$ mamy: $A \subset B$ lub $B \subset A$.

Rodziny zbiorów wyznaczające relacje porządkujące. Dla $M \subseteq P(M)$ niech formuła (predykat) $x <_M y$ będzie skrótem następującej formuły:

$$(\exists A \in M)[y \in A \wedge x \notin A].$$

Będziemy mówić, że relacja $<_M$ jest wyznaczona przez M , a rodzina M ustala relację $<_M$.

TWIERDZENIE 1. Jeśli M jest elementem maksymalnym w MON , to predykat $<_M$ definiuje w M relację przechodnią, asymetryczną i spójną.

TWIERDZENIE 2. Jeśli M jest zbiorem uporządkowanym przez relację $<$, to rodzina R wszystkich jego reszt jest maksymalną rodziną monotoniczną w $P(M)$. Ponadto, rodzina reszt R jest jedyną rodziną monotoniczną w $P(M)$, która wyznacza relację $<$.

Rodziny zbiorów wyznaczające relacje dobrego uporządkowania. Niech teraz DOB oznacza zbiór wszystkich rodzin podzbiorów zbioru M , które są dobrze uporządkowane przez relację odwrotnej inkluzji, czyli

$D \in \text{DOB} \Leftrightarrow D \subseteq P(M)$ i D jest dobrze uporządkowane przez \supseteq .

TWIERDZENIE 3. Jeśli M jest maksymalnym elementem w DOB , tzn. M jest dobrze uporządkowane przez \supseteq oraz nie istnieje takie $M' \in \text{DOB}$, że $M' \neq M$, $M \subseteq M'$, to relacja $x <_M y$ dobrze porządkuje zbiór M .

TWIERDZENIE 4. Niech $M \subseteq P(M)$ będzie rodziną monotoniczną (łańcuchem) dobrze uporządkowaną przez relację inkluzji odwrotnej. Wtedy następujące warunki są równoważne:

(1) Zbiory M i \emptyset należą do M oraz dla dowolnego $X \in M$: 1^o jeśli X jest bezpośrednim następnikiem $Y \in M$, to X ma dokładnie jeden element więcej niż Y ; 2^o jeśli zaś X jest elementem granicznym, tzn. X nie jest bezpośrednim następnikiem żadnego elementu, to X jest iloczynem mnogościowym wszystkich swoich poprzedników.

(2) M jest maksymalna.

Rodzina M (występująca w oryginalnym sformułowaniu TWIERDZENIA) jest w trakcie dowodu definiowana w kolejnych krokach:

1. Niech φ będzie funkcją wyboru dla zbioru M , tzn. jest określona na $P(M) - \{\emptyset\}$.

2. Zbiór Z nazywa się Θ -łańcuchem w $P(M)$, jeśli

- (i) $Z \subseteq P(M)$,
- (ii) $M \in Z$,
- (iii) Jeżeli $A \in Z$, to $A - \{\varphi(A)\} \in Z$.
- (iv) Jeżeli $X \subseteq Z$, to $\cap X \in Z$.

3. Rodzina M jest *ex definitione* iloczynem mnogościowym wszystkich Θ -łańcuchów w $P(M)$.

Dowodzi się, że M jest rodziną maksymalną, dobrze uporządkowaną przez \subseteq ; dokładniej, że należy do DOB .

Aksjomat wyboru w Szkole Warszawskiej

Temat jest nadzwyczaj rozległy. Obszerne fragmenty książki G. Moore'a *Zermelo's Axiom of Choice*, 1982, opisują osiągnięcia Szkoły Warszawskiej w tym względzie.

- Rozprawa Sierpińskiego *L'axiome de M. Zermelo...*, 1918; jej sens ideowy.
- Co można znaleźć na temat aksjomatu wyboru w trzech kolejnych wydaniach

Zarysu teorii mnogości Sierpińskiego?

Matematycy i logicy warszawscy odkrywali:

• nowe równoważniki aksjomatu wyboru w różnych działach teorii mnogości i poza nią;

- słabsze wersje aksjomatu wyboru w teorii mnogości, algebrze i metalogice;
- zdania (twierdzenia), z których aksjomat wyboru wynika. Ponadto:
- dowodzili nowych twierdzeń, stosując aksjomat wyboru (np. w teorii miary, teorii algebr Boole'a);

• rugowali aksjomat wyboru (gdzie było to możliwe) z dowodów znanych twierdzeń i zastępowali dowody nieefektywne efektywnymi;

• w latach późniejszych przyczynili się do nadania aksjomatowi wyboru charakteru topologicznego.

16.4. Stanisław Krajewski: O metodzie aksjomatycznej

Aksjomatyzacja to *tradycyjnie*: opis oczywistych, podstawowych własności.

Jean Dieudonné: Istotą rozwoju matematyki w latach 1800–1930 *stopniowe porzucanie pojęcia „oczywistych prawd”, najpierw w geometrii, a potem w pozostałych działach matematyki*.

Aksjomatyzacja to:

- *tradycyjnie*: opis oczywistych, podstawowych własności;
- *współcześnie*: narzędzie, metoda badania, aksjomaty są hipotezami.

Ale też:

- aksjomatyzacja metodą ekspozycji.

Niektórzy: tylko tyle, bo liczą się fakty matematyczne.

1. *Teoria mnogości i historia jej aksjomatyzacji*

- zakłóca obraz jednokierunkowej ewolucji od aksjomatyzacji jako zapisu oczywistości do aksjomatyzacji jako dowolnych założeń.

- (Zermelo chciał uzasadnić dowód, że każdy zbiór da się dobrze uporządkować.)

2. *Teoria mnogości i historia jej aksjomatyzacji*

- wspomaga też tradycyjną wizję aksjomatów.
- (Zermelo 1930: kumulatywna hierarchia zbiorów).

3. *Teoria mnogości i historia jej aksjomatyzacji wskazuje, że:*

- teoria mnogości ulega podobnej ewolucji co geometria.

Istota rewolucji Cantora: zbiory nieskończone traktować jak skończone. Ale: (niemal) każdy aksjomat Zermela (Fraenkla) może być podważony.

4. *Teoria mnogości i historia jej aksjomatyzacji*

- daje wsparcie dla „postmodernizmu”.

16.5. Zofia Adamowicz: Droga od Zermela do forsinqu

Prześledzę w wielkim skrócie rozwój teorii mnogości od Zermela do Cohena, zwracając szczególną uwagę na wątek dotyczący ustalenia statusu pewnika wyboru i hipotezy continuum w teorii mnogości, a także na polski wkład w ten proces. Akcenty polskie są zaznaczone kapitalikami.

Korzystam głównie z artykułu historycznego: Gregory Moore „The Origins of Forcing” (Logic Colloquium 86, Leeds).

1. *Podwaliny teorii mnogości: Cantor i Zermelo*

Historię teorii mnogości można zacząć od pracy Cantora (1845–1918) z 1874 roku, w której dowodzi on, że są co najmniej dwie moce nieskończone. Dowodzi mianowicie, że:

\mathbb{R} nie jest równoliczne z \mathbb{N} .

Cantor stawia sobie pytanie — czy istnieją inne moce? Czy są takie wśród mocy podzbiorów prostej?

Stawia hipotezę (1878): NIE MA. To sławna *Hipoteza Continuum*.

Od 1874 próbuje udowodnić swoją hipotezę. Chęć udowodnienia tej hipotezy była jego główną siłą twórczą. Podchodził do problemu z dwóch stron:

- bezpośrednio — badał zbiory liczb rzeczywistych i ich moce

- pośrednio — badał jakie w ogóle moce mogą istnieć.

Cantor sformułował następujący postulat:

- *Każdy zbiór może być dobrze uporządkowany — „policzony”.*

Odtąd w teorii mnogości można wyodrębnić dwa wątki — ewolucję pojęcia liczby porządkowej i liczby kardynalnej oraz ewolucję dowodów powyższego postulatu. Zajmę się wątkiem drugim.

W 1904 roku Ernst Zermelo sformułował *aksjomat wyboru* i z jego pomocą udowodnił twierdzenie:

- *Każdy zbiór może być dobrze uporządkowany.*

Metoda Zermela jest inna niż metoda „liczenia” Cantora. Cantor musiał wielokrotnie „wybierać” ze swego zbioru element x — taki, który jeszcze nie został „policzony”. Metoda Zermela polega na jednokrotnym dokonaniu wyboru po jednym elemencie, ze wszystkich podzbiorów X , a potem na użyciu tej selekcji do uporządkowania X .

Dowód Zermela został jednak zakwestionowany przez współczesnych mu matematyków, między innymi przez Hessenberga i Bernsteina. Zakwestionowano podstawy, na których jest on oparty — niejasność użytych pojęć, np. pojęcia funkcji oraz użytych środków, np. wybierania podzbiorów ze zbiorów składających się z elementów o określonej własności. W roku 1908 Zermelo uściślił swój dowód. Oparł pojęcie funkcji na pojęciu zbioru — potraktował ją jako zbiór par. Z kolei pozostawało niejasne, czym jest para. Pojęcie pary uporządkowanej dwóch obiektów przeszło ciekawą ewolucję — kilku matematyków podało różne definicje. Ostatecznie przyjęła się definicja Kuratowskiego. Także na potrzeby swego dowodu Zermelo sformułował aksjomatykę, zawierającą między innymi aksjomat pozwalający wybierać ze zbiorów podzbiory wyróżnione jako zbiory elementów mających daną własność — aksjomat wyróżniania.

A więc pierwsze aksjomatyczne ujęcie teorii mnogości wyrosło z dowodu twierdzenia o dobrym uporządkowaniu.

2. Teoria mnogości, AC i CH przed Gödlem

Fraenkel w 1921 roku prowadził dyskusję z Zermelem nad potrzebą aksjomatu zastępowania.

W 1922 roku Fraenkel sformułował aksjomat zastępowania.

Także w 1922 roku podał dowód niezależności pewnika wyboru od aksjomatów Zermela (bez zastępowania), używający urelementów.

W 1923 Skolem sformułował teorię mnogości jako teorię pierwszego rzędu. Zauważył istnienie modelu przeliczalnego (twierdzenie Skolema–Löwenheima), a więc zauważył, że nieskończoność większa niż przeliczalna jest relatywna. W dopisku do swego artykułu zasugerował pomysł dołożenia do przeliczalnego modelu nowego zbioru liczb naturalnych, analogicznie do dołożenia do ciała. Postulował możliwość niezależności hipotezy continuum.

W 1934 roku TARSKI UDOWODNIŁ SŁABE GÓRNE TWIERDZENIE SKOLEMA –LÖWENHEIMA: JEŚLI TEORIA PIERWSZEGO RZĘDU MA MODEL NIESKOŃCZONY, TO MA MODEL NIEPRZELICZALNY (APPENDIX DO PRACY SKOLEMA).

W latach 1929–1939 toczyła się żarliwa dyskusja pomiędzy Zermelem a Skolem nad wyborem logiki adekwatnej dla teorii mnogości — pierwszego czy drugiego rzędu oraz, odpowiednio, dyskusja nad właściwym sformułowaniem aksjomatu zastępowania. Zermelo był za logiką drugiego rzędu. W wykładzie z 1931 roku Zermelo skrytykował i odrzucił to, co nazwał „Skolemizmem”. Upierał się, że prawdziwość hipotezy continuum nie zależy od modelu.

W WARSZAWIE HIPOTEZA CONTINUUM FASCYNOWAŁA SIERPIŃSKIEGO. W 1934 roku SIERPIŃSKI WYDAŁ KSIĄŻKĘ „HYPOTHÈSE DU CONTINU”, GDZIE ROZWAŻYŁ OKOŁO STU RÓWNOWAŻNIKÓW HIPOTEZY CONTINUUM DOTYCZĄCYCH WEWNĘTRZNEJ STRUKTURY PROSTEJ I PŁASZCZYZNY.

3. Gödel

W 1937 roku Gödel (1906–1978) dał wykład w Wiedniu na temat zbiorów konstruowalnych. Udowodnił, że w uniwersum konstruowalnym zachodzi pewnik wyboru, a więc udowodnił niesprzeczność pewnika wyboru (był tam Mostowski (1913–1975)).

Dopiero w listopadzie 1938 roku Gödel opublikował dowód, że w uniwersum zbiorów konstruowalnych zachodzi uogólniona hipoteza continuum. Wydaje się, że miał ten dowód wkrótce po wykładzie w Wiedniu. Nie ogłaszał go przez rok, bo szukał przez ten czas dowodu niezależności hipotezy continuum.

Przy okazji nadania Cohenowi medalu Fieldsa na kongresie w Moskwie w 1966 roku Church stwierdził, że Gödel w 1942 miał dowód niezależności $V = L$ od teorii typów. Zaś Wang w artykule z 1976 roku twierdzi, że w 1943 roku Gödel miał dowód niezależności pewnika wyboru od teorii typów. Gödel to potwierdził, jednocześnie wyraźnie stwierdzając, że jego metoda nie pozwala na uzyskanie żadnego silniejszego wyniku. Jednak według Solovaya, dowody Gödla miały posmak forsingu.

4. Między Gödlem a Cohenem

MOSTOWSKI (1939) BADAŁ PEWNIK WYBORU DLA RODZIN ZBIORÓW SKOŃCZONYCH I PODAŁ OSTATECZNĄ KONSTRUKCJĘ MODELI FRAENKLA–MOSTOWSKIEGO.

SIERPIŃSKI (1947) POKAZAŁ, ŻE UOGÓLNIONA HIPOTEZA CONTINUUM [NIE MA MOCY POŚREDNIEJ MIĘDZY \aleph_1 A 2^{\aleph_1}] IMPLIKUJE PEWNIK WYBORU (FAKT ZASUGEROWANY PRZEZ LINDENBAUMA I TARSKIEGO).

MOSTOWSKI (1949) UDOWODNIŁ LEMAT O KONTRAKCJI — UFUNDOWANY MODEL SPEŁNIAJĄCY AKSJOMAT EKSTENSJONALNOŚCI JEST IZOMORFICZNY ZE STRUKTURĄ PRZECHODNIĄ.

NOVAK I MOSTOWSKI (1950) POKAZALI, ŻE TEORIA MNOGOŚCI GÖDLA–BERNAYSJA JEST KONSERWATYWNYM ROZSZERZENIEM TEORII ZERMELA–FRAENKLA (ZF). TEN WYNIK UPROŚCIŁ BADANIE ZAGADNIEŃ NIESPRZECZNOŚCI.

MOSTOWSKI (1952) I NIEZALEŻNIE WANG POKAZALI, ŻE TEORIA ZERMELO NIE JEST SKOŃCZENIE AKSJOMATYZOWALNA. W OBU DOWODACH BYŁY LUKI. ZOSTAŁY ONE ZAUWAŻONE PRZEZ MONTAGUE.

W 1957 roku MONTAGUE pokazał, że teoria ZF nie jest skończeniem aksjomatyzowalna nad teorią ZERMELO.

W 1953 roku Shepherdson udowodnił, że nie da się pokazać niezależności pewnika wyboru ani hipotezy continuum metodą modeli wewnętrznych.

W 1956 roku Levy zdefiniował względną konstruowalność.

5. Cohen

Pierwszym odkryciem Cohena (1934–2007) było pokazanie istnienia modelu minimalnego. W szczególności wynika stąd niemożliwość udowodnienia niezależności pewnika wyboru ani hipotezy continuum metodą modeli wewnętrznych. Cohen nie wiedział o pracy Shepherdsona. Był zdziwiony, że Kreisel i Scott nie znali „tak elementarnego wyniku”.

W 1962 roku Cohen miał już ideę forsingu. Potem ją zarzucił na kilka miesięcy, bo napotkał trudności. Popadł w depresję. Przełom nastąpił w środku kwietnia 1963. Zreferował wtedy dowód Fefermanowi.

Wydał też preprint „The independence of the axiom of choice” zawierający pełen dowód niezależności $V = L$ (stwierdzenia, że wszystkie zbiory są konstruowalne), AC (aksjomatu wyboru) i CH (hipotezy continuum) od $ZF + AC$ używający forsingu i języka rozgałęzionego.

Feferman i inni nie wierzyli w poprawność dowodu Cohena.

15 kwietnia 1963 Kreisel napisał do Gödla o wynikach Cohena (nawiązał do metody priorytetu).

24 kwietnia Cohen napisał do Gödla. Parę dni później spotkał się z Gödlem.

6 maja Cohen napisał do Gödla o swoim niepokoju, czy nie ma w jego maszynopisie subtelny błąd i o tym, że Kreisel i Scott wysłuchali go, ale Scott potem podniósł „głupią” wątpliwość, a więc niewiele zrozumiał. Prosił Gödla o *imprimatur* i dał mu czas „do następnego weekendu”. Napisał, że jest w wielkim napięciu nerwowym. Wzbudził współczucie Gödla.

20 czerwca Gödel odpisał: „Mam nadzieję, że Pana napięcie nerwowe nie przeszkadza Panu w Pracy. Właśnie uzyskał Pan najważniejsze wyniki w teorii mnogości od czasu jej aksjomatyzacji. Powinien Pan być w znakomitym nastroju.”

Wcześniej, 7 maja Sacks pisał do Gödla. Aprobował dowód Cohena i napisał, że składa się on z wcześniej znanych prostych pomysłów sprytnie połączonych w całość.

Czego Cohen użył?

- modelu przeliczalnego (Skolem)
- modelu dla $V = L$ (Gödel)
- względnej konstruowalności (Levy)
- zasady refleksji i lematu o kontrakcji (Mostowski)
- języka rozgałęzionego (Gödel).

Co było zupełnie nowe:

- pojęcie forsowania

- pojęcie zbioru generic
- budowanie modelu ze skończonych klocków niepełnej informacji o nim.

6. Postowie

W latach 1965–1967 Scott i Solovay stworzyli modele boolowskie dla teorii mnogości. Przy okazji zauważyli, że elementy algebry Boole’a uzupełniającej zbiór warunków forsujących mogą być traktowane jako zbiory regularne otwarte w pewnej przestrzeni topologicznej (uogólniającej przestrzeń Stone’a). W 1969 roku MOSTOWSKI NAPISAŁ MONOGRAFIĘ „CONSTRUCTIBLE SETS WITH APPLICATIONS”, W KTÓREJ ZDEFINIOWAŁ FORSING TOPOLOGICZNY.

FILTR GENERIC OKAZAŁ SIĘ TAKIM FILTREM, O JAKIM MOWA W LEMACIE RASIOWA–SIKORSKI, 1960. LEMAT RASIOWA (1917–1994) — SIKORSKI (1920–1983) JEST PROSTYM FAKTEM ALGEBRAICZNYM, KTÓRY NABRAŁ ZNACZENIA W ZWIĄZKU Z FORSINGIEM. JEGO SFORMUŁOWANIE W TYM WŁAŚNIE CZASIE ŚWIADCZY O TYM, ŻE TAKIE IDEE WÓWCZAS WISIAŁY W POWIETRZU. NIE MOŻNA JEDNAK TWIERDZIĆ, ŻE PRZYCZYNIŁ SIĘ DO ODKRYCIA FORSINGU.

16.6. Janusz Czelakowski: Kategoryczność teorii mnogości

Of all the cardinalities only the finite ones and the denumerable one remain.
Only these have real meaning; everything else is formalistic fiction.

John von Neumann

- *Zermelo* — „definite properties of sets” i postać aksjomatu wyróżniania.
- *Skolem* — identyfikacja definite properties z formułami pierwszego rzędu.

- Teoria mnogości uprawiana w ramach logiki pierwszego rzędu.

- Przeliczalne modele ZF.

- Polemiki pomiędzy Zermelem a skolemitami.

Zasada czystości (uniwersalnie kwantyfikowana po wszystkich zbiorach):

Każdy element zbioru jest zbiorem.

- Umożliwia formalizację teorii mnogości w języku $L_{st} = \{\in\}$ ze zmiennymi przebiegającymi zbiory (ew. klasy).

- Każdy zbiór spełniający zasadę czystości — *dziedzicznie czysty* (krótko — czysty).

- ZF^- — *teoria pierwszego rzędu Zermela–Fraenkla bez aksjomatu regularności.*

1. Aksjomat regularności

Formuły elementarne:

- $On(x)$: „ x jest liczbą porządkową”

- $Reg(x)$: $(\exists y)(On(y) \wedge x \in R(y))$,

gdzie R jest symbolem operacji *ranga*.

- R jest definiowalna na gruncie ZF^- formułą pierwszego rzędu.

• $Reg(x)$ czytamy „Zbiór x jest regularny”.

Aksjomat regularności: $(\forall x) Reg(x)$ „Każdy zbiór jest regularny”.

Uwaga: Aksjomat regularności jest zazwyczaj formułowany w postaci zdania:

• $(\forall x)[(\exists y)(y \in x) \rightarrow (\exists y)(y \in x \wedge \neg(\exists z)(z \in y \wedge z \in x))]$.

W obecności aksjomatu wyborów zależnych DC wszystkie znane formy aksjomatu regularności są równoważne (na gruncie ZF⁻).

DC dla klas. Niech R będzie relacją serialną określoną w klasie A . Niech $a_0 \in A$. Istnieje wtedy odwzorowanie $f: \omega \rightarrow A$ takie, że $f(0) = a_0$ oraz $f(n) R f(n+1)$ dla każdego $n \in \omega$.

DC jest słabą wersją aksjomatu wyboru.

2. Teorie

• ZF — teoria pierwszego rzędu Zermela–Fraenkla.

• Zatem: $ZF = ZF^- + \text{Aksjomat regularności}$.

• ZF_2 — teoria ZF drugiego rzędu (inaczej: nieograniczona wersja teorii ZF).

ZF_2 posiada te same aksjomaty co ZF z jednym wyjątkiem: schemat zastępowania zastąpiony pojedynczym aksjomatem nieograniczonego zastępowania:

$(\forall x)(\exists y)(\forall z)(z \in y \leftrightarrow (\exists u)(u \in x \wedge z \approx F(u)))$.

Intuicyjnie, jeżeli F jest operacją na zbiorach czystych, to dla każdego zbioru czystego x , obraz $y = \{F(u) \mid u \in x\}$ zbioru x jest też zbiorem (czystym).

(Operacja F nie musi być definiowana przez formułę elementarną języka $L_{st} = \{\in\}$.)

ZF1.5 — teoria ZF rzędu jeden i pół.

Posiada te same aksjomaty co teoria pierwszego rzędu ZF (ze schematem zastępowania) plus

Aksjomat nieograniczonego zastępowania dla ω :

Niech F będzie zmienną drugiego rzędu reprezentującą operacje na zbiorach.

Wtedy:

$(\exists y)(\forall z)(z \in y \rightarrow (\exists n)(n \in \omega \wedge z \approx F(n)))$.

Intuicyjnie, jeżeli F jest dowolnym odwzorowaniem określonym na ω i którego wartościami są zbiory, to obraz $F[\omega]$ jest też zbiorem.

Dalsze teorie:

• $ZF D$ — teoria pierwszego rzędu Zermela–Fraenkla + DC

• $ZF_2 D$ — teoria ZF drugiego rzędu + DC.

3. Modele

Model dla języka $L_{st} = \{\in\}$ — para —

$\mathbf{A} = (A, e_A)$,

gdzie e_A jest binarną relacją na uniwersum A , które może być klasą.

Elementy uniwersum A nazywamy *zbiorami w sensie modelu \mathbf{A}* lub krótko *\mathbf{A} -zbiorami*.

Jeżeli a jest elementem uniwersum \mathbf{A} , to

$E_A(a) := \{x \in A : x e_A a\}$.

Zasada czystości dla \mathbf{A} . Dla każdego $a \in A$, $E_{\mathbf{A}}(a)$ jest zbiorem czystym.

Zbiór $E_{\mathbf{A}}(a)$ — ekstensja \mathbf{A} –zbioru a .

$E_{\mathbf{A}}(a)$ obejmuje te elementy klasy A , które należą do a w sensie modelu \mathbf{A} .

Model $\mathbf{A} = (A, e_{\mathbf{A}})$ jest *przechodni*, gdy:

- $e_{\mathbf{A}}$ jest ograniczeniem relacji \in do klasy A (tj. klasa A jest czysta);
- klasa A jest przechodnia (dla każdych x, y , jeżeli $y \in x \in A$, (tj. $y \in e_{\mathbf{A}} x \in A$), to $y \in A$).

Na gruncie *ZFC* nie da się udowodnić zdania:

Jeżeli ZF jest niesprzeczna, to ZF posiada model przechodni.

ZF posiada modele nieufundowane, tj. modele $\mathbf{A} = (A, e_{\mathbf{A}})$, w których istnieją nieskończone ciągi zstępujące

$\dots e_{\mathbf{A}} a_n e_{\mathbf{A}} \dots e_{\mathbf{A}} a_1 e_{\mathbf{A}} a_0.$

Twierdzenie 1. Każdy model $\mathbf{A} = (A, e_{\mathbf{A}})$ teorii $ZF_{1.5}$ jest ufundowany. W efekcie każdy model teorii ZF_2 i jej wzmocnień jest ufundowany.

4. Uniwersum zbiorów regularnych

Odwzorowanie *ranga* (the rank mapping) określone (na gruncie ZF i mocniejszych teorii):

- $R(0) := 0 (= \emptyset)$,
- $R(\alpha + 1) := \wp(R(\alpha))$, $\alpha \in \mathbf{Ord}$,
- $R(\lambda) := \bigcup \{R(\alpha) : \alpha < \lambda\}$, λ graniczna.
- $V_{\text{regular}} := \bigcup \{R(\alpha) : \alpha \in \mathbf{Ord}\}$.

Nazwy: *uniwersum zbiorów regularnych*, *uniwersum Mirimanowa–von Neumanna* lub też *kumulatywna hierarchia zbiorów*.

Założenie istnienia V_{regular} jako dobrze określonego przedmiotu matematycznego wychodzi poza ZF .

Stosuje się parafrazę — predykat $Reg(x)$ i ogranicza się kwantyfikacje do tego predykatu.

5. Modele teorii ZF_2

Twierdzenie 1 (o kategoryczności).

Zakładamy ZF_2D . Niech $\mathbf{A} = (A, e_{\mathbf{A}})$ oraz $\mathbf{B} = (B, e_{\mathbf{B}})$ będą modelami dla języka $L_{st} = \{\in\}$. Jeżeli \mathbf{A} i \mathbf{B} są modelami teorii ZF_2D i są przy tym klasami właściwymi, to są one izomorficzne.

Wniosek. Zakładamy ZF_2D . Układ $(V_{\text{regular}}, \in)$ jest jedynym z dokładnością do izomorfizmu modelem ZF_2D będącym klasą właściwą.

W dowodzie powyższych faktów w stopniu *zasadniczym* wykorzystuje się techniki pochodzące od Mostowskiego (Collapsing Lemma).

Czy ZF_2D posiada modele będące zbiorami? Można wykazać, że:

jeżeli ZF_2D posiada model $\mathbf{A} = (A, e_{\mathbf{A}})$ będący zbiorem, (tj. $A \in V_{\text{regular}}$), to \mathbf{A} jest izomorficzny z modelem naturalnym, tj. z modelem postaci $(R(\alpha), \in)$ dla pewnej liczby porządkowej $\alpha \in \mathbf{Ord}$.

Zermelo: Przy założeniu ZF_2C + Istnieje liczba kardynalna silnie nieosiągalna teoria ZF_2C posiada modele naturalne $(R(\alpha), \in)$, gdzie α jest silnie nieosiągalna.

- σ : „ ZF_2D posiada model naturalny”, tj.
- σ : $(\exists \alpha)(Ord(\alpha) \wedge ((R(\alpha), \in) \models ZF_2D))$.

Twierdzenie 2.

- 1. *Teoria $ZF_2D + \sigma$ posiada model.*
- 2. *Teoria $ZF_2D + \neg \sigma$ posiada model.*

Zatem kwestia istnienia naturalnego modelu dla ZF_2D jest nierozstrzygalna na gruncie tych środków dowodowych, które prowadzą do twierdzenia o kategoryczności.

Uwagi.

- 1. Teoria ZF_2D nie odróżnia swych modeli od modeli innych teorii, jak $ZF_2 + AC$ lub $ZF_2 + \neg AC$.

W szczególności, jeżeli **A** jest modelem $ZF_2 + AC$ oraz **B** jest modelem $ZF_2 + \neg AC$ i oba są klasami właściwymi, można argumentować, że **A** i **B** są nieizomorficznymi modelami teorii ZF_2 ponieważ nie są one elementarnie równoważne.

Z perspektywy ZF_2 modele **A** i **B** są jednak nieodróżnialne. ZF_2 nie jest władna rozstrzygnąć, czy jej model spełnia AC lub jego negację.

- 2. Na poziomie metajęzyka, dowody powyższych twierdzeń wymagają przyjęcia silniejszych założeń niż sama teoria ZF_2D . Potrzebne są elementy teorii klas.
- 3. Dystynkcja „klasa — zbiór” nie ma charakteru absolutnego i zależy od przyjętej teorii.

16.7. Krzysztof Wójtowicz: Realizm teoriomnogościowy

GLÓWNE PYTANIE

REDUKCJA MATEMATYKI DO TEORII MNOGOŚCI:

- formalny zabieg metodologiczny

czy

- prawda o świecie matematycznym?

Uwagi historyczne

UWAGI HISTORYCZNE 1

- Do XIX/XX wieku: intuicyjna, „naiwna” interpretacja pojęć matematycznych.
- Brak wspólnego, jednolitego systemu redukującego.
- Stopniowe przechodzenie do formalistycznego ujęcia dowodu matematycznego:
 - W miejsce intuicji — formalne reguły.
 - Np. Peacock, Pasch.
 - Hilbert (*Grundlagen...*, program Hilberta).

UWAGI HISTORYCZNE 2

- Dojrzeewa potrzeba metodologicznej refleksji:
- Kwestia standardów dowodowych w matematyce (np. Hilberta rozwiązanie problemu Gordana, dowody niekonstruktywne).
- Kwestia „granic matematyczności”:
 - Np. arytmetyzacja analizy.
- Kwestia znalezienia systemu podstawowych pojęć.

• POJAWIENIE SIĘ TEORII MNOGOŚCI.

TEORIA MNOGOŚCI

- Nowe, abstrakcyjne pojęcie zbioru — w oderwaniu od natury jego elementów.
- Pojęcie zbioru: bardzo ogólne — można zrekonstruować wszystkie pojęcia matematyczne.

- Teoria mnogości — teoria podstawowa dla całej matematyki.

Pytanie o redukcję matematyki do logiki

CZY MATEMATYKĘ MOŻNA SPROWADZIĆ DO TEORII MNOGOŚCI?

TAK:

- Pojęcie zbioru jest naturalnym i bardzo ogólnym pojęciem, pozwalającym na rekonstrukcję pojęć matematycznych;
- teoria mnogości wyznacza granice matematyczności;
- teoria mnogości pozwala na unifikację matematyki w jednolitym systemie pojęć.

NIE:

- Pojęcia matematyczne są rozumiane niezależnie od teoriomnogościowych rekonstrukcji;
- każda dyscyplina matematyczna ma swoje specyficzne pojęcia, niemające nic wspólnego z teorią mnogości;
- teoria mnogości jest nadwyżkowa w stosunku do praktyki matematycznej, „infekuje” matematykę pojęciami, których w niej nie ma.

REDUKCJA A PROBLEM REALIZMU

- JEŚLI TAK: należy przyjąć tezę realizmu mnogościowego:
świat matematyczny = uniwersum mnogościowe.

— Ale jakie...

- JEŚLI NIE: inna ontologia dla matematyki.

- JAKA STRATEGIA ARGUMENTACYJNA NA RZECZ REALIZMU?

— Jeśli argumentem jest rola w naukach empirycznych — to poważny problem dla realizmu mnogościowego.

16.8. Dodatek: „Matematyka jest logiką Nieskończonego”

Wiosną 2008 roku Jerzy Pogonowski przetłumaczył na język polski prace Ernsta Zermela z podstaw matematyki. Poniżej spis treści tłumaczenia:

| | |
|---|----|
| • Przedmowa | 1 |
| • Ernst Zermelo: nota biograficzna | 11 |
| • Ernst Zermelo: bibliografia..... | 17 |
| • <i>I. Opublikowane prace Zermela (z podstaw matematyki)</i> | 26 |
| • O dodawaniu pozaskończonych liczb kardynalnych (1902)..... | 26 |
| • Dowód, że każdy zbiór może zostać dobrze uporządkowany (1904) | 31 |
| • Nowy dowód możliwości dobrego uporządkowania (1908) | 34 |
| • Badania nad podstawami teorii mnogości. I. (1908)..... | 53 |
| • O zbiorach skończonych i zasadzie indukcji zupełnej (1909) | 72 |

| | |
|---|---------|
| • O podstawach arytmetyki (1909)..... | 80 |
| • O zastosowaniu teorii mnogości w teorii gry w szachy (1913)..... | 84 |
| • O całkowitych liczbach przestępnych (1914)..... | 88 |
| • O pojęciu określoności w systemach aksjomatycznych (1929)..... | 97 |
| Liczby graniczne i dziedziny mnogościowe. | |
| • Nowe badania nad podstawami teorii mnogości (1930) | 102 |
| • O formie logicznej teorii matematycznych (1930) | 119 |
| • O poziomach kwantyfikacji i logice Nieskończonego (1932)..... | 120 |
| • O systemach matematycznych i logice Nieskończonego (1932) | 124 |
| • Elementarne rozważania dotyczące teorii liczb pierwszych (1934)..... | 127 |
| • Podstawy ogólnej teorii systemów zdaniowych (1935) | 130 |
| • <i>II. Inne</i> | 139 |
| • Przedmowa do <i>Gesammelte Abhandlungen</i> Georga Cantora (1932) | 139 |
| • Fragmenty korespondencji: (Klein, Hilbert, Cantor, Fraenkel, Gödel, Baer, Bernays) | 142 |
| • Fragmenty z <i>Nachlaß</i> : | |
| — Tezy o Nieskończonym w matematyce..... | 163 |
| — Wykłady w Warszawie | 164 |
| — Raport dla <i>Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft</i> | 169 |
| — Relatywizm w teorii mnogości i tzw. twierdzenie Skolema..... | 174 |
| — Notatki z teorii mnogości..... | 176 |
| • Bibliografia..... | 190–199 |

26

n i m
a d

mollat alit uter noster
molor iril do consed tie volor sed dui
modiamc onsectem zzrillputat ad tem delis
guer senim quismodigna commy nim num du-
ute do odolare facil ut nulput vel dolortio odio con
ad etum vel dolorem quis nit non utpatio con veriu-
miniam nonum inibh essi. Gait ad tatem et, vel utpat, se-
gue feugiamconum zzrit am duis dolorpero odignim ing
tue magnisim dunt lutet, quat, sumsand igniamc onsecte te
dolobore magnismod euis dunt lumsan euisl ut vul-
ustie min ut at dip eum quat, con volor secte facillam ve-

tem illa atum irit diamet wiscili quipsus cidunt prat. Im dolore dunt utpatem adit et wisi. Ommy nos
ipsumsan vulput nim nos adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci exerili quatismod essit
te feugiam et, sisis endrem autpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem doloret nostie doloret
ese mincidu iscillaore tat. Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolesectem eumsan enim dit ullaorer ac-
loreetue feugiamet velent illa aut iure ent lor sum velesto od tat. Et, consectet, volute doloret,
nibh eugait nullutem doloretummy nulla feu feu facincidunt vullut wis adio dit accum exer
vlore dion ullamet wisi tet, sent ut lore molore faccum nullaorem vel eugiam, quismo-
iriustie te eugiam, vel dolorem delenim eugue delit ad er si exeros nonsecte dolo-
exer sed modolor augiat. Dui tet lortion vulputpat. Metuer iuscidunt utat. Ibh
faccum venim doloretue min utpat. Idunt incidunt ut nonsectet, uscil
adiamet lorper illaorer sendiam, velit wisissequis dit amconulputem
dolobore ver sum quis nissed eui bla facipisi bla feugiam, vulputat
luptatis nostrud mincidunt am dolore duis eros aliquatis autpat
te diam dunt alisci tat. Uptat nonsequis aliquam, quipit dipis
diamcor se tat. Ut ing et lupute dolesse conulput praesse
in ut velisim ipsuscita facidunt vulla faccum vullupat. Tie
euguero ero commy nisi. Cumsandignim vulputpat. Giate
cumsan volum nibh et laortie faccum vlore dit aci bla
minisi tio do odolare venis aciduis sequipsustis eugait ut
ad dolore faciuisl euguer si. Idunt wisl ex eum veli-
eugiatie ent la feuis num velessed min ex erci tie conum-
Equisisi. Guer irit at alit wis non eum ad tem irrillandre
lessectet dolobor amore eugiam ipsusci liquatum ing
ulputpatin velisiz eugait ip exer sit nim vent prat nisse-
commy nonum quipis ad dipsustrud ex elis iuscipit
moloborem nulput vel et pratet lore vel del iure eugiat.
na adionsecte dunt il ut adiamcoreet wis nullut aute
illaort ismolor senibh er si. Ostie vulla facing exiril-
aliquate tat labor susci tem iurer sisit, sed eugiam, sumsan ute do consenim zzrit praesed magna faccum
la faci tatis amconullut velis nummodo lortie mincipusto eu faccummodit velisim accummy nos nuz dip
erate velisi et prat. Eliquis duisim vel dolur nonsequ isomodip suscipit adio conse a guer sed tr quat
exeros dolorti onsequisl erciliquatin vel ut praessisl dolore faci exercil irit volor am minit ut
consent pratetue molutpatisim ing euismod dolore magna feum vel duis estie volor am minit ut
diam vulla feumsan ullan hendre tat. Ut nonsectet
feuisl elit praesed ming ex exerat, vullandrem quisi.
nulput alis euipit ent velsee dolenim aliquat irit lan
ate veleniat wisl irit atie dolorer aessectet, quat autem
it, conulputpat inibh ea feumsan et eu feugiam dolor
nostrud tat nostro odolobore dit la con ver sit nonul-
con vulla feuis nonsed tie veliquat. Ut enibh et, quis-
etue min vullut ulla cor si tem quamet wis nibh et lor-
velisiz tionse tem nonum nulla feuisl ullupat. Ignim
quam, volobore feum dolortis ad min venisi. Nos eu-
sim at ute minciliquat pratum alis aliquip suspicum
magniscil ulla atie core tis alit il iuscun vullan enis
am. con henit lummy nibh ea feumsandrem aliqui

a
qui
my ni
dolorpe
retue em
nibh ex
is nuda
Ut el uter
dolesto o
lam, volu

CZ

Refe
seko

Loboro
ullam
ing
si. fer
tu. W
mod o
tis at
dion e
gueros
at, co
atum i
er lo

core eumsan utet, conulla feuguer asectem nibh eu
 volenim velent augiam, core mod ero
 labor in vero commodit lorenci nci
 mmolor sustis dolumsa ndia
 endrero odo ea feugait
 aliquis nonse ver au
 iriustie feugiam
 qui te dipit v
 alit nibh e
 mod ma
 dipsus
 utat
 et ius
 elit v
 num
 isci
 vel
 s t
 nit
 e u
 te
 ali
 li
 et
 a u
 nos
 cum
 quisit
 aliscilis
 lore mag
 reriisci ero
 euismodignit
 et, venit augue fa
 vercidui bla am zrrit
 dolore verostis nis alit
 vullaore facidunt utatue v
 nullaortis nos auguer sed ea
 tionsequi blandio conseni ametu
 molore euguer augait ullamet, ven
 dolent amet dipis augiat. Ver suscing ea
 alis adion euis num quat, quis nonse do odo
 aci tie commy nim nostrud magnim autpate ma
 qui te magna commy nibh elis dolobor tincip elia
 ay nim dolobore delis nulput adio et la alit vend
 lorpe rcillame illa dip elerit ex r ilit lore do corer
 es aqum magna feugiaten euismod dui tio dolor an
 ex quonibuscu duismodo ut tio odolore commy
 qua feugait lut dolobor sendio quiscipis erat, suscilis
 utet, velleis aci tionse facil el etum in utem zrrit ad
 tio od modolessit luptatio eu feu feum zrrilit et, core
 volorper sis euissit lut nosting elis dolut loreet, comm
 cum veliquat. Dui ex et il ipit lum zzriuscipisl nibh
 dipisi bla faccum dolobore dolorperiure ming eu fa
 quat. Ure con er inci lln ver sis dolobor susti bla
 ger, feuguerit ut iusculis nisis do erostrud
 er suscing auctu auctu auctu odolore velit
 et quo totu utu dipis am zrrit wisi bla augu
 od olerit em ducipit pratio commodo lorerciniam al
 at aut essequam exeril dip exer si bla augue te feu
 on esenim ex eum eniamcum numsand reetuerat ver
 erostie vel iureet nulpupat, quamet veleniam am,
 commodolute taturc iliquis nosto ex euguerat.
 um irit, ver alit num velesequam, commodo corem c
 lorneri llandipit duissit vulla accumulo lobore veu

Referaty sekcijne

1. Sekcja Logiki

Sekcja Logiki VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego obradowała w dniach 16–19 września 2008 r. Współprzewodniczącymi Sekcji byli: prof. Grzegorz Malinowski (UŁ) oraz prof. Andrzej Wiśniewski (UAM), natomiast funkcję sekretarza pełniła dr Dorota Leszczyńska (UAM).

Obrady prowadzili: prof. Grzegorz Malinowski, prof. Andrzej Wiśniewski oraz prof. Mieczysław Omyła.

Wygłoszono kolejno następujące referaty:

- (1) prof. Mieczysław Omyła (UW): *Paradygmat fregowski a teorie sytuacji*
- (2) dr Janusz Wesserling (UKSW): *Kwantyfikatorskie postacie normalne w logice niefregowskiej*
- (3) dr hab. Wojciech Dzik (UŚ): *Logiki niefregowskie i ich typy unifikacji*
- (4) mgr Bartłomiej Papuga (AR, Kraków): *Koncepcja relatywnej identyczności*
- (5) dr hab. Andrzej Biłat (UMCS): *O dwóch pojęciach świata możliwego w ontologii logicznej*
- (6) dr Mirosław Szatkowski (Ludwig–Maximilian Universität, Monachium): *Semantyczne ujęcia dowodu Gödla na istnienie Boga*
- (7) prof. Jerzy Pogonowski (UAM): *Ernst Zermelo i geneza logik infinitarynych*
- (8) prof. Jerzy Perzanowski (UJ): *Można pomyśleć*
- (9) prof. Urszula Wybraniec–Skardowska (WSB, Poznań): *Od składni do dwupoziomowej semantyki języka*
- (10) mgr Jacek Waldmajer (UO): *O logicznej teorii adekwatności reprezentacji wiedzy*
- (11) dr hab. Wojciech Krysztofiak (USz): *Arytmetyka indeksowanych liczb naturalnych*
- (12) dr Kordula Świątorzecka (UKSW): *Przyczynki do formalnej charakterystyki pewnego rodzaju zmian epistemicznych*
- (13) dr Marek Lechniak (KUL): *Analiza założeń podstawowych ujęć logik zmiany przekonań*
- (14) dr Cezary Cieśliński (UW): *Dyskwotacyjna teoria prawdy i problem zdań ogólnych*
- (15) dr Dariusz Surowik (UwB): *Tempus, causus, modus, locus*
- (16) dr Katarzyna Budzyńska (UKSW), dr Magdalena Kacprzak (PB): *Czy możliwa jest retoryka formalna?*
- (17) dr hab. Eugeniusz Wojciechowski (AR, Kraków): *Negacja nazwowa a nieokreśloność i nieostrość nazw*
- (18) dr hab. Zbigniew Tworak (UAM): *Antynomia Yablo i samooodniesienie*
- (19) dr Janusz Ciuciura (UŁ): *Koniunkcja w logice dyskusyjnej*
- (20) dr Krzysztof Szymanek (UŚ): *Zasada argumentu z analogii*

(21) dr hab. Eugeniusz Wojciechowski (AR, Kraków): *Negacja wewnętrzna i negacja zewnętrzna w Prologu*

(22) dr Robert Trypuz (KUL): *Formalna ontologia działań*

(23) dr Andrzej Malec (UwB): *Prawo naturalne z punktu widzenia logiki*

(24) dr Piotr Błaszczyk (AP, Kraków): *Fenomenologia tekstu matematycznego*

Referat dra Piotra Leśniewskiego (UAM) pt. „Zasadność pytań w kontekstowych systemach dialogowych” nie odbył się z powodu choroby prelegenta.

W dniu 16 września miała miejsce dyskusja okrągłego stołu nt. „Zermelo a Szkoła Warszawska: 100 lat aksjomatycznej teorii mnogości”, której organizatorem i moderatorem był prof. Jerzy Pogonowski (UAM). Podstawą dyskusji były wystąpienia (w kolejności zabierania głosu):

(1) prof. Romana Murawskiego (UAM): *Program rozwoju teorii mnogości w Szkole Warszawskiej*

(2) prof. Jana Zygmunta (UWr): *Zermelo a Szkoła Warszawska*

(3) prof. Stanisława Krajewskiego (UW): *O metodzie aksjomatycznej*

(4) prof. Zofię Adamowicz (Instytut Matematyczny PAN): *Droga od Zermela do forsingu*

(5) prof. Janusza Czelakowskiego (UO): *Kategoryczność teorii mnogości*

(6) dr hab. Krzysztof Wójtowicza (UW): *Realizm teoriomnogościowy*

Grzegorz Malinowski

Andrzej Wiśniewski

2. Sekcja Semiotyki i Filozofii Języka

Obrady Sekcji Semiotyki i Filozofii Języka przez współprzewodniczących Sekcji zostały zadedykowane prof. Jerzemu Pelcowi z okazji 40-lecia Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, którego prof. Pelc jest założycielem.

Obrady w Sekcji Semiotyki i Filozofii Języka trwały przez 4 dni (od 16 do 19 września). W sumie wygłoszono 23 referaty, 5 zostało odwołanych z powodu nieobecności prelegentów (w większości nieobecność nie była wcześniej usprawiedliwiona). Nieobecni byli następujący prelegenci: dr Ewa Bryła z Politechniki Krakowskiej; Bartosz Gostkowski, doktorant z UJ; Marco Fontana, student z UW; Maja Kittel, doktorantka z UJ; dr Tomasz Kubalica z UŚ.

Nie było żadnych przesunięć referatów, referaty wygłaszane były w przewidzianym czasie (o odwołanych referatach starano się w miarę możliwości informować, umieszczając odpowiednią notkę na drzwiach sali, w której odbywały się obrady Sekcji). W większości prelegenci korzystali ze sprzętu, który na ogół działał sprawnie (problemy wystąpiły w dwu wypadkach).

Frekwencja na referatach nie była stała, szacuje się ją od kilku do ok. 20 osób. Nierówny był poziom referatów, w większości jednak bardzo dobry. Referaty obejmowały dość zróżnicowany i szeroki obszar badawczy (od semantyki logicznej do stosowanej, od problemów filozofii języka do problemów filozofii umysłu), mieściły się w tradycji analitycznej, z wyjątkiem dwu czy trzech referatów, pisanych z pozycji innych opcji badawczych (postmodernizmu, hermeneutyki).

*Urszula Żegleń
Zbysław Muszyński*

3. Sekcja Metodologii i Filozofii Nauki

Obrady Sekcji Metodologii i Filozofii Nauki rozpoczęły się w dniu 16 września 2008 roku w sali XVIII.

O godzinie 11.00 przewodniczący Sekcji powitał wszystkich uczestników VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego, którzy zgłosili gotowość zaprezentowania wyników swoich badań w zakresie dyscyplin filozoficznych metodologii i filozofii nauki. Następnie zaproponował, aby każdy z aktywnych jej uczestników, mając do dyspozycji 40 minut na swoje wystąpienie, sam postanowił, czy przeznaczy ten czas w całości na prezentację swojego referatu, czy też jego część pozostawi na dyskusję nad swoją prezentacją. Zaproponował także, aby każda spośród zaplanowanych 9 sesji obrad Sekcji miała osobnego przewodniczącego i sformułował apel o zgłaszanie się kandydatów gotowych do poprowadzenia obrad. Poinformował także, że obrady wszystkich sesji będą protokołowane.

Obrady Sekcji Metodologii i Filozofii Nauki zostały zaplanowane w formie dziewięciu sesji; dwie zaplanowane sesje miały odbywać się równolegle. Jednakże z powodu absencji pewnej liczby referentów, obrady zrealizowano w trybie ciągłym bez podziału na sesje równoległe. Wszystkie sesje odbyły się w sali wykładowej oznaczonej numerem XVIII. Charakter wprowadzonych zmian organizacyjnych oraz wyjaśnienie przyczyn odstępstw od planu znajduje się poniżej.

Sesja pierwsza, zatytułowana „Metody logiki i matematyki w nauce”, odbyła się dnia 16 września pod przewodnictwem Adama Chmielewskiego i składała się z następujących wystąpień: Witold Marciszewski, *Trzy wcielenia algorytmu: papierowe, maszynowe i mózgowe*; Waldemar Zaręba, *Trzy koncepcje metody naukowej: Łukasiewicz, Ajdukiewicz, Szaniawski*; Maciej Roszkowski, *Jak policzyć niepoliczalne? Analiza porównawcza metody Archimedesesa i Cantora*; Jan Czerniawski, *Czy można żyć bez indukcji?*.

Liczba słuchaczy wyniosła 12–13 osób. W dyskusji nad wystąpieniem profesora Marciszewskiego głos zabrali Wojciech Suchoń, Dariusz Surowik, Waldemar Zaręba, Dariusz Zienkiewicz i Damian Leszczyński. Profesor Suchoń podniósł zagadnienie inteligencji i nieomyślności, dr Surowik pytał o komputery kwantowe, dr Zaręba o myślenie mózgu, w szczególności o to, czy ma ono charakter „cyfrowy”, czy też jest przekładalne na „cyfrowe”.

Dyskusję nad wystąpieniem Waldemara Zaręby rozpoczął Witold Marciszewski, zapytując o Ajdukiewicza i Szaniawskiego rozumienie uzasadnienia, i sugerując, iż jest ono kwestią pozalogiczną, oraz Arkadiusz Chrudziński, zapytując o zagadnienie kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia.

Maciej Roszkowski w odpowiedzi na sformułowane pytania nie odniósł się do problemu policzalności nieskończenie małych wielkości oraz do problemów matematyzacji (policzalności) zjawisk chaotycznych (lub też stwarzających pozory chaotyczności). Dyskusja nad referatem dra Czerniawskiego wskazała,

iż w swoim wystąpieniu nie oddał on pełni sprawiedliwości rozbieżnościom wewnątrz grona filozofów o poglądach antyindukcjonistycznych oraz ujawniła dość powszechne nieporozumienia co do pojęcia uprawdopodobnienia (*verisimilitude*).

Sesja popołudniowa, również przebiegająca pod przewodnictwem Adama Chmielewskiego, składała się z trzech wystąpień: Jarosław Mrozek, *Matematyka w świetle mocnego programu socjologii wiedzy*; Paweł Kawalec, *Bayesowska metodologia ekonomii*; Marcin Koszowy, *Metodologiczny spór wokół logiki nieformalnej*. W sesji udział wzięło 11–13 osób. Referat Jarosława Mrozka oraz referat dra Kawalca na temat bayesianizmu nie skłoniły obecnych do pytań. W dyskusji nad referatem dra Koszowego podniesiono kwestie relacji między logiką nieformalną a logiką filozoficzną, padło pytanie o logikę Jaśkowskiego; zwrócono również uwagę na fakt, że zaledwie 10% ludzi w krajach rozwiniętych jest w stanie sformułować w miarę spójny, koherentny pogląd świat, co sugerowałoby, że znaczna większość ludzi obywa się nie tylko bez logiki formalnej, ale i nieformalnej.

Dzień drugi obrad Sekcji Metodologii i Filozofii Nauki odbył się dnia 17 września 2008 roku i przebiegał pod ogólnym tytułem „Epistemologia a nauka”. Obradom sesji złożonej z dwóch pierwszych referatów przewodniczył Adam Chmielewski. Wysłuchano następujących wystąpień: Aldona Pobjewska, *Epistemologia a nauka. Problem ich wzajemnego odniesienia*; Witold Strawiński, *Filozoficzne spory o pojęcie prawa przyrodniczego*.

Głównym zagadnieniem poruszonym przez profesor Pobjewską były dwie postawy: integralizm i separatyzm w metodologii; w zależności od przyjęcia jednej z tych postaw odmiennie postrzegane są funkcje metodologii oraz towarzyszy im odmienne rozumienie podmiotu poznania i samego poznania. Perspektywa integralistyczna, w odmianie słabszej i radykalnej, prowadzi do podważenia autonomii epistemologii. W dyskusji głos zaprali profesor Chmielewski i mgr Paweł Jarnicki.

Referat profesora Witolda Strawińskiego dotyczył w głównej mierze zagadnienia praw wyższego rzędu; w wystąpieniu przywołał m.in. nazwisko Władysława Krajewskiego i jego klasyfikację praw nauki. Wyróżnił trzy rodzaje sporów o rozumienie praw przyrody. Jeden z nich toczy się między fenomenalizmem i esencjalizmem; drugi między faktualizmem i instrumentalizmem, trzeci zaś między regularyzmem i necesytaryzmem. W dyskusji nad referatem głos zabierał dwukrotnie profesor Adam Chmielewski, podnosząc kwestię rozumienia praw nauki na gruncie krytycznego racjonalizmu.

Prezentacji referatów w sesji popołudniowej, obejmującej wystąpienia Andrzeja Chmieleckiego, *Idea praw wyższego rzędu*, oraz Mariusza Szynkiewicza, *Filozoficzne aspekty teorii ostatecznych*, przewodniczył mgr Paweł Jarnicki (Uniwersytet Wrocławski).

W dyskusji nad referatem Andrzeja Chmieleckiego dr Jan Czerniawski postawił pytanie o rozumienie przez referenta natury praw. W dyskusji nas referatem

dra Mariusza Szynkiewicza znów jako pierwszy głos zabrał dr Czerniawski zapytując, czy to, co prelegent zaprezentował, ma charakter pracy z zakresu metodologii, czy raczej socjologii? Pytanie to zostało odparowane powtórzeniem, że mowa była o metodologicznych aspektach teorii ostatecznych. Jako drugi głos zabrał dr Piotr Żuchowski; następnie dr Marcin Kilanowski (UMK) podniósł zarzut, że wystąpienie składało się z cytatów, a nie argumentów, co trzeba przyznać nie było bezzasadne, jeśli chodzi o ilość cytatów, jednak wywód nie miał charakteru argumentacji, był bardziej opisem. Dyskusję podsumował dr Andrzej W. Nowak (UAM) celnym pytaniem o to, „co by załatwiła fizykom teoria ostateczna?”

Obradom sesji popołudniowej, przewodniczyła dr Agnieszka Hensoldt (Uniwersytet Opolski). Wystąpili: Krzysztof Abriszewski, *Fleck versus Kuhn. Propozycja alternatywnego historii namysłu nad poznaniem naukowych*; Paweł Jarnicki, *Ludwika Flecka nauka bez prawdy*; Marek Sikora, *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu*.

Referaty wygłoszono zgodnie z planem. Najaktywniejszym uczestnikiem w dyskusji był profesor Wojciech Sady, pracujący obecnie nad filozofią nauki Ludwika Flecka. W dyskusji ujawniły się w szczególności rozbieżności interpretacyjne koncepcji Flecka między profesorem Sady a mgr Pawłem Jarnickim.

Dzień trzeci obrad Sekcji, dnia 18 września 2008, przebiegał pod hasłem „Problemy metody w naukach społecznych i humanistycznych”. Obradom nad dwoma pierwszymi referatami przewodniczył profesor Wojciech Sady. Wysłuchano dwóch wystąpień: Ewy Bińczyk, *W trosce o dookreślenie praktyki naukowej: społeczne studia nad nauką oraz badania nad ucieleśnionym/usytuowanym poznaniem*, oraz Agnieszki Lekkiej-Kowalik, *Nasycenie nauki wartościami pozapoznawczymi: argumenty i koncepcje*. Referaty wygłoszono zgodnie z planem.

Drugiej części sesji przedpołudniowej przewodniczyła mgr Karolina Skarbak (Uniwersytet Wrocławski). Pierwsza prelegentka, dr Agnieszka Hensoldt (Uniwersytet Opolski), wygłosiła referat pt. *O możliwości nauk społecznych*. Po prelekcji, która trwała 30 minut, słuchacze wygłosili dwa komentarze i zadano trzy pytania. Po upływie czasu przeznaczanego na dyskusję (10 min.), czas pierwszego wystąpienia dobiegł końca.

Drugi prelegent, dr Andrzej W. Nowak (IF, UAM) wygłosił referat pt. *Solipsyzm metodologiczny a wyobrażenia socjologiczna*. Prelekcja trwała 27 minut, w czasie przeznaczonym na dyskusję (13 min.) wygłoszono trzy komentarze i zadano dwa pytania.

Oba referaty zaprezentowane zostały z wykorzystaniem sprzętu audiowizualnego. Prezentacje multimedialne zawierały streszczenia głównych problemów zawartych w wystąpieniach prelegentów. Obradom sesji przysłuchiwało się dwunastoosobowe audytorium.

Sesja popołudniowa przebiegała pod przewodnictwem dra hab. Marka Sikory (Politechnika Wrocławska). Zaplanowane wystąpienia to: Waldemar Czajkowski,

O potrzebie i możliwości historiozofii; Karolina Skarbak, Przyczynowość jako podstawowa kategoria procesu eksplanacyjnego na gruncie filozofii historii; Joanna Klara Teske, Nauki humanistyczne — próba określenia metodologii w oparciu o filozofię Karla R. Poppera.

Profesor Waldemar Czajkowski nie przybył na obrady i nie wygłosił swojego referatu. W czasie wolnym sala obrad wypełniła się nieformalną dyskusją. Pozostałe referaty zostały wygłoszone zgodnie z planem. Karolina Skarbak wygłosiła bardzo interesujący i kompetentny referat dotyczący zagadnień metodologicznych historii. Nie mniej interesujący był referat Joanny Teske, poświęcony oryginalnej i samodzielnej próbie wypracowania estetyki opartej na wskazaniach Popperowskiego krytycznego racjonalizmu. W dyskusji nad jej wystąpieniem wskazano między innymi na konieczność uwzględnienia prac estetycznych Ernsta Gombricha, przyjaciela i współpracownika Karla Poppera, oraz pewnych elementów rozumienia rozwoju nauki Imrego Lakatosa.

Pod koniec obrad trzeciego dnia Sekcji, ze względu na absencję niektórych referentów, przewodniczący ogłosił decyzję o likwidacji ścieżki II (równoległej), zaplanowanej na czwarty dzień obrad Sekcji, na godziny 15.30–17.00 w sali XIII. W miejsce referatu dra Poczobuta zaplanowano wystąpienie dra Krzysztofa Szlachcica; wystąpienie dra Roberta Łyczka zaplanowano na godzinę 17.30–18.10, zaś referat dra Konrada Talmonta Kamińskiego — na godzinę 18.10–18.50. Tym sposobem obrady całej Sekcji odbywać się mogły w całości w sali XVIII. Informacja ta została upowszechniona na plakatach u wejścia do sali XVIII i XIII oraz w innych miejscach budynku, w którym odbywały się obrady Zjazdu.

Tematem czwartego dnia obrad Sekcji Metodologii i Filozofii Nauki, odbywającej się dnia 19 września 2008, były „Problemy dyscyplinarne i metody nauk szczegółowych”. Sesji przedpołudniowej przewodniczył profesor Adam Chmielewski. Liczba słuchaczy: 6–23. Zaplanowane wystąpienia to: Wojciech Gasparski, *Metodologiczne podstawy nauki o organizacji i zarządzaniu jako dyscypliny praktycznej*; Tadeusz Komendziński, *Platforma badawcza czyli o metodologii badań interdyscyplinarnych z udziałem filozofii*; Krzysztof Szlachcic, *Wartości poznawcze jako istotny filtr akceptacji tez metodologicznych. Na przykładzie recepcji konwencjonalizmu w polskiej filozofii nauk empirycznych*; Kazimierz Jodkowski, *Spór ewolucjonizm–kreacjonizm a istota nauki*.

Referat profesora Gasparskiego, który przyciągnął 7 słuchaczy, odnosił się w sporej mierze do rozumienia ekonomii jako zinterpretowanej prakseologii, do teorii zarządzania i koncepcji motywowania, a także do kwestii reguł społecznych i rozumienia wiedzy jako teoretycznej, empirycznej i refleksyjnej, kończąc się na wątku epistemologii praktyki.

Tomasz Komendziński przemawiał do słuchaczy w liczbie 16, poruszając zagadnienia jedności nauki i relacji tej koncepcji z metodą jej zdobywania. Podkreślał koncepcje dotyczące odmiennego statusu teoretycznego różnych dyscyplin. Punktem głównym jego wystąpienia było rozróżnienie między projektowaniem, platformą i płaszczyzną badawczą. W dyskusji nad jego referatem sformułowano

metaforyczną interpretację pojęcia platformy i poproszono o odniesienie go do metafory Ottona Neuratha o łodzi, którą uczeni muszą przebudować w trakcie rejsu, oraz metaforę Poppera, mówiącą o palach wbijanych w grzęzawisko tylko na tyle, aby zdołały utrzymać „platformę” gmachu nauki.

Ze względu na nieobecność dra Roberta Poczobuta, w przewidzianym dla niego czasie referat wygłosił dr Krzysztof Szlachcic, którego referat skupił uwagę 9 słuchaczy. Referat Kazimierza Jodkowskiego, poświęcony krytyce Kościoła katolickiego wymierzonej w teorię ewolucji, przyciągnął rekordową liczbę 25 słuchaczy.

Sesja popołudniowa, której przewodniczył profesor Adam Chmielewski, po uwzględnieniu zmian wynikających z likwidacji ścieżki równoległej, miała się składać z pięciu referatów: Tomasza Afeltowicza, *Rola narzędzi i instrumentów poznawczych w praktyce naukowej: perspektywa rozproszonego poznania i filozofii instrumentów naukowych Davisa Bairda*; Joanny Gęgotek, *Między fizyką a historią. Miejsce geologii w klasyfikacji nauk*; Marii Piesko, *O tym, co niezmiennie w nauce*; Roberta Łyczka, *Poznanie naukowe a rozwój człowieka — kilka uwag na kanwie koncepcji Abrahama H. Masłowa* i Konrada Talmont–Kamińskiego, *Przesądy jako nauka*.

W znakomitym referacie wysłuchanym przez 11 osób dr Afeltowicz poruszył zagadnienia rozproszeniu procesu poznawczego i dystrybucji poznawczej w nauce na laboratoryjne wytwarzanie fenomenów, a także na proces integracji ludzi z narzędziami, zwracając uwagę m.in. na fakt, że artefakty podlegają ewolucji wraz procesem poznawczym człowieka. Joanna Gęgotek omawiała konsekwencje odkryć paleontologicznych dla nauki, omawiając m.in. osiągnięcia Charlesa Lyella i Johna Whewella. Robert Łyczek omawiał w swoim wystąpieniu kategorie racjonalności i wiedzy, wskazując na różne rozumienia tych pojęć, w tym na konwersacyjne i dyskursywne ich ujęcia. Jego wystąpienia wysłuchało 7 osób. Konrad Talmont–Kamiński nie wygłosił swojego referatu, ponieważ, jak oświadczył, nie otrzymał informacji o zmianie terminu jego wystąpienia. Wyjaśnienie to jest prawdopodobne, ponieważ nie wziął udziału, jako słuchacz, w żadnej z wcześniejszych sesji obrad Sekcji Metodologii i Filozofii Nauki.

Adam Chmielewski

3a. Podsekcja Metafilozofii

Kieruję się w tym sprawozdaniu założeniem, że relacja z obrad sekcyjnych powinna zawierać: (1) wnioski co do aktualnego w Polsce stanu dyscypliny reprezentowanej w danej sekcji, (2) ogólniejsze wnioski pomocne w doskonaleniu na przyszłych zjazdach nurtu ich prac sekcyjnych. Wyznacza to dwie części sprawozdania.

Ad 1. Do powstania Sekcji Metafilozofii doszło w sposób nietypowy. Nie była ona początkowo planowana. Wyłoniła się w sposób nieco przypadkowy (dla rozładowania nadmiaru zgłoszeń na inną sekcję), gdy przygotowania w pozostałych sekcjach były już zaawansowane. Stąd niedoskonałości tego sprawozdania, o których mowa dalej.

Żeby zbiór zgłoszonych referatów wyposażyć w pewną systematyzację, pomocną w ogarnięciu tematyki metafilozoficznej, podzieliłem otrzymany materiał na cztery grupy, każdej przydzielając jedną sesję. Oto ich wykaz w kolejności wygłaszania.

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA METODY FILOZOFICZNEJ

Andrzej Bronk: Na czym polega filozoficzna interpretacja tekstu.

Anna Brożek: O pytaniach filozoficznych.

Sebastian Kołodziejczyk: Wymóg referencji w perspektywie pytania o naturę dyskursu metafizycznego.

POJĘCIE PRAWDY

Adam Nowaczyk: Tarskiego pojęcie prawdy zrelatywizowane do języka.

Józef Misiek: Filozoficzne interpretacje Tarskiego definicji prawdy.

Leszek Kleszcz: Metafora w filozofii współczesnej.

ARGUMENTACJA FILOZOFICZNA

Ryszard Kleszcz: Problem otwartości argumentacji filozoficznej.

Anna Wójtowicz: O pewnym rozumowaniu entymematycznym stosowanym w argumentacjach filozoficznych. Kiedy w oparciu o jeden porządek między obiektami możemy wnioskować o innym porządku.

Włodzimierz Lorenc: Filozofie skończoności i filozofie absolutu. Refleksje dotyczące stanu współczesnej filozofii.

VARIA HISTORICA

Włodzimierz Zięba: Dekonstrukcja metafizyki — rezultaty pewnego projektu metafizycznego.

Witold Marciszewski: Dynamika cywilizacji w ujęciu ewolucyjnym inspirowanym filozofią Oświecenia.

Grzegorz Klicki: Metody filozoficzne G.E. Moore'a a fenomenologia.

Nie ma potrzeby zdawania sprawy z treści odczytów, wszystkie bowiem były utrzymane w ramach nakreślonych przez teksty opublikowane w *Księdze streszczeń*. Uzupełniam je streszczeniem pozycji przedostatniej, która nie była przewidziana w *Programie*. Pojawiła się zastępczo w miejsce odczytu, który tegoż

dnia rano został przez autora odwołany telefonicznie, toteż przewodniczący Sekcji, nie mając czasu na szukanie zastępstwa, wyznaczył do tej roli samego siebie. Oto tezy jego odczytu.

Dynamika cywilizacji polega na rosnącej z coraz większym przyspieszeniem złożoności struktur społecznych. Dla zrozumienia jej źródeł trzeba ją postrzegać w perspektywie ewolucji kosmicznej, wiodącej od struktur najprostszych (atomy wodoru) w stronę życia, umysłu i cywilizacji.

Symbolem i patronem tego sposobu myślenia jest A. Einstein: jego ogólna teoria względności stała się punktem wyjścia uniwersalnego scenariusza ewolucji. Panowanie nad rosnącą złożonością cywilizacji wymaga odpowiedniego wzrostu mocy obliczeniowych, uzyskiwanego na różnych drogach. Drogę szczególnie interesującą filozoficznie nakreślił K. Gödel w duchu matematycznego platonizmu, wykazując, że algorytmy coraz bardziej złożone i coraz mocniejsze obliczeniowo uzyskuje się dzięki angażowaniu się ontologicznemu (w sensie Quine'a) w pojęcia teoriomnogościowe coraz bardziej abstrakcyjne. Są to olśnienia filozoficzne, o których „nie śniło się filozofom”. Także filozofom Oświecenia wymienionym w tytule. Zaslugują oni jednak szczególnie na wkomponowanie w dzieje myśli ewolucjonistycznej jako ci, którzy pierwsi zaczęli myśleć o cywilizacji w kategoriach ewolucji, a nie danego raz na zawsze statycznego porządku. Od nich pochodzi wizja dynamiki cywilizacji, a jej zaskakujący scenariusz powstał potem w 20-ym wieku wysiłkiem całej nauki.

Co się tyczy dyskusji, zamiast kronikarskiej relacji proponuję skupienie się na ważnych metafizycznych tematach dyskusji po dwóch pierwszych odczytach. Autor pierwszego bronił zasady, że tekst trzeba rozumieć na podstawie samego tekstu, bez uwzględniania okoliczności historycznych, jego miejsca w ciągu ewolucyjnym itp. Solidaryzowała się z tym część audytorium, natomiast inna część zgłosiła zdecydowany protest, postulując jako płodne poznawczo ujmowanie historii myśli na kształt procesu, łańcucha zdarzeń, w którym teksty filozoficzne są zdarzeniami dającymi się wyjaśniać tylko przy uwzględnieniu ogniów poprzedzających i następujących. Autor nie zgodził się z tym podejściem i w konkluzji podtrzymał w pełni stanowisko z odczytu.

Autorka drugiego odczytu podjęła doniosły problem rozstrzygalności pytań filozoficznych. Zostało to wysoko ocenione w tych wypowiedziach w dyskusji, które były wygłaszane z pozycji teorii rozstrzygalności wypracowanej przez logikę matematyczną. Zgodzono się, że w filozofii nie wchodzi w grę stosowanie tak wygórowanych rygorów, zachodzi natomiast potrzeba dokładnego ich określenia oraz prób oszacowania wielkości dystansu, jaki dzieliłby tak zliberalizowane pojęcie rozstrzygalności od ideału definiowanego w logice.

Ad 2. Treść i poziom wypowiedzi w sekcjach zjazdu ogólnopolskiego powinny by dać przekrój aktualnego stanu danej dyscypliny w Polsce. Zapewne stało się tak w sekcjach od początku planowanych i licznie obsadzonych; w tej jednak, gdy autorzy nadesłali swe prace w odpowiedzi na hasło inne niż „metafilozofia”, trudno się takiego wyniku spodziewać.

Pomimo tego ograniczenia, są podstawy do pomyślenia, jaki mógłby być tryb działania, gdyby sekcja ta była zaprojektowana od początku i miała licznych mówców występujących z intencją reprezentowania metafizologii. Wtedy zapewne osiągnęłoby się to rozpoznanie, o którym mowa wyżej, a można by osiągnąć jeszcze więcej — pod tym jednak warunkiem, że zostałyby zmodyfikowane zasady organizowania sekcji. Myślę o takim rozwiązaniu, że jako organizator sekcji miałbym prawo do autorskiej wizji metafizologii i do jej następującej realizacji w pracach sekcji.

Powiedzmy przykładowo, że podpisuję się pod metafizologiczną maksymą (bodajże Poppera), że filozofia wtedy tylko się wywiązuje ze swej roli, gdy pozostaje w ścisłych związkach z naukami, życiem społeczno-politycznym i religią. To znaczy, w jakiejś istotnej mierze rozwija się pod wpływem tych dziedzin, a zarazem wpływa na ich rozwój. Wtedy ważnym zadaniem metafizologii byłoby opisać i ocenić te oddziaływania, a trudno o lepszą sposobność do podjęcia i przekazania takich obserwacji, jak ogólnopolski zjazd filozoficzny. W tym celu zaprosiłbym, co najmniej na rok przez zjazdem, kilka odpowiednich do tego osób, żeby podjęły się takiej oceny i przedstawiły wyniki w formie odczytów w sekcji. Byłoby to coś w rodzaju projektu badawczego, wymagającego pewnego wysiłku, ale byłby to wysiłek owocny.

To jeden z możliwych przykładów. Ilustruje on ogólniejszy pomysł, żeby pewną część czasu sekcyjnego rezerwować na zaprojektowaną przez kierownictwo sekcji (może w konsultacji z KNF itp.) tematykę, tak żeby obrady sekcji, dzięki zogniskowaniu na dobrze przygotowanym wcześniej zagadnieniu, mogły być w tym zakresie bardziej konkluzywne, przynosząc odpowiedź na jakieś ważne społecznie pytanie.

4. Sekcja Ontologii

Na 28 zaakceptowanych referatów, wygłoszonych zostało 26. Obrady odbywały się przez cztery dni w sesjach przedpołudniowych i popołudniowych.

Tematyka odczytów była zróżnicowana, poczynając od takich, które poruszały kwestie fundamentalne jak Jerzego Perzanowskiego *Spór o naturę świata*, poprzez odczyty poruszające kwestie szczegółowe, kończąc na takich, które były dosyć luźno związane z problematyką ontologiczną (ale, które jeszcze mniej miały wspólnego z tematyką innych sekcji). Wyodrębniło się dosyć wyraźnie kilka bloków tematycznych.

Jednym z nich był blok związany z problematyką filozofii przyrody. Do tej grupy można zaliczyć referaty: Tomasza Placka *O realności rozróżnienia: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, Mariusza Grygiańca *Teoria części czasowych — pro i contra*, Marka Piwowarczyka *Analiza procesualnej koncepcji identyczności diachronicznej* oraz Dariusza Piętka *Pojęcie związku przyczynowego a logika kauzalna* Jaśkowskiego.

Blok referatów dotyczących zagadnień metafizycznych w filozofii współczesnej koncentrował się wokół myśli Heideggera i Wittgensteina: Małgorzata Kwietniewska *Rzecz i różnica — czyli jak rozumieć heideggerowski projekt innego myślenia*, Jerzy Ochman *Nicość realna: Heidegger, Welte, Neher i inni*, Cezary Woźniak *Heidegger a Lavelle. Destrukcja czy odnowa metafizyki na kanwie doświadczenia źródłowego*, Piotr Żuchowski *Paralelizm ontologii Wittgensteina i metafizyka Whiteheada — przedmioty i eternalia*, Włodzimierz Heflik *Synteza i jedność. Wittgensteina metoda projekcji a teoria schematyzmu u Kanta*.

Autorzy kilku referatów dyskutowali problematykę ontologiczną nawiązując do tradycji: Paweł Rojek *Hegłowska koncepcja tropów*, Stanisław Majdański *Filozofowanie klasyczne i niektóre jego wyznaczniki*. Dwa referaty dotyczyły filozoficznych problemów fikcji: Piotr Warzuszczak *Metafikcjonalizm i przedmiotowy fikcjonalizm modalny*, Andrzej Rygalski *O fikcji poważnie. Koncepcja fikcji według Fregego*. Jedna z sesji popołudniowych skupiała trzy referaty podejmujące problematykę przedmiotu intencjonalnego: Marek Rosiak *W kwestii istnienia przedmiotu czysto intencjonalnego*, Piotr Błaszczuk *O miejscach niedookreślenia przedmiotu intencjonalnego*, Arkadiusz Chrudzimski *Przedmioty intencjonalne a semantyka kauzalna*. Autorzy niektórych referatów rozważali problematykę ontologiczną w nawiązaniu do logiki: Bartosz Brożek *Ontologia reguł*, Leszek Wroński *Wolna wola a koncepcja sądu logicznego*, Dariusz Piętka — referat wymieniony wcześniej. Dwa odczyty dotyczyły pewnych aspektów rozwoju technologicznego i informatycznego oraz ich interpretacji ontologicznej: Anna Latawiec *Użyteczność systemowego ujęcia świata wirtualnego*, Paweł Garbacz *ISO 15926 — ontologia skonstruowana na platformie wiertniczej*.

Jacek Paśniczek

5. Sekcja Filozofii Przyrody

Sekcja Filozofii Przyrody obradowała przez pełne cztery dni Zjazdu (od 16.IX. do 19.IX.2008).

W trakcie Zjazdu wygospodarowano nieco czasu (środa, 17 września) na specjalne zebranie członków Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych przy Polskim Towarzystwie Filozoficznym, na którym jej przewodniczący prof. J. Zon (KUL) poinformował zebranych o przedsięwzięciach badawczych i wydawniczych, jakie realizuje Sekcja. Prof. Zon zachęcił też referentów do przygotowania tekstów do druku, które warte są szerszej prezentacji. Prof. Łastowski zaś oświadczył, że zajmie się przygotowaniem do druku wystąpień zaprezentowanych w Sekcji, w ramach dyskusji okrągłego stołu.

Tematyka referatów przedstawionych na obradach Sekcji obejmowała trzy zasadnicze ścieżki tematyczne: (1) ogólnofilozoficzną, (2) fizykalno–kosmologiczną oraz (3) biologiczno–przyrodoznawczą. Zgłoszono 28 referatów, z których 27 zostało zaprezentowanych (nie wystąpił jedynie dr Adam Świeżyński). Wystąpienia zostały pogrupowane w 8 sesji; w każdej sesji (z wyjątkiem pierwszej) wysłuchano 7 referatów. Obrady prowadzili przewodniczący sesji, którymi byli (według kolejności posiedzeń): prof. J. Zon (KUL Lublin), prof. A. Lemańska (UKSW Warszawa), prof. P. Zeidler (UAM Poznań), prof. J. Turek (KUL Lublin), prof. A. Łukasik (UMCS Lublin), prof. K. Kościuszko (UW–M Olsztyn), prof. L. Pyra (AP Kraków), prof. A. Barcikowski (UMK Toruń); wszystkim osobom tu wymienionym bardzo serdecznie dziękujemy za współpracę i pomoc w obradach. Warto odnotować, że przewodniczący sesji bardzo sprawnie prowadzili obrady, czas wystąpienia (30 min.), jak i czas dyskusji (10 min.) nie był przekraczany; sprawiło to, że uczestnicy obrad Sekcji Filozofii Przyrody, jak i inne osoby, mogły wybierać wykłady prezentowane w ramach pozostałych Sekcji Zjazdu. Bez wątpienia obrady Sekcji Filozofii Przyrody cieszyły się sporym zainteresowaniem.

Poniżej podaję faktyczny zestaw wykładów, jakie wygłoszono w ramach obrad Sekcji (ich porządek pokrywa się z programem obrad):

1. Andrzej Łukasik, Ewolucja pojęcia atomu
2. Krzysztof Kościuszko, Mikołaj Kopernik a problem geometryzacji fizyki (kosmologii)
3. Anna Lemańska, Przestrzeń jako rzeczywistość obiektywno–subiektywna
4. Krzysztof Łastowski, Miejsce człowieka we współczesnej filozofii przyrody
5. Piotr Bylica, O zmienności relacji między naukami przyrodniczymi a religią
6. Adam Barcikowski, Unifikacja procesów a zróżnicowanie struktur ewolucji biologicznej
7. Józef Turek, Możliwość filozoficznych wyjaśnień faktów naukowych
8. Andrzej Sagan, Filtr eksplanacyjny: wykrywanie projektu na gruncie nauk przyrodniczych

9. Sławomir Leciejewski, Specyfika wspomaganych komputerowo badań eksperymentalnych w naukach przyrodniczych

10. Radosław Kazibut, Specyfika praktyki badawczej współczesnych nauk laboratoryjnych a zasada intersubiektywnej powtarzalności warunków i wyników eksperymentów

11. Maria Weker, Komputacyjny obraz świata

12. Józef Zon, Umysł i świadomość — wielopoziomowe ich uwarunkowania

13. Zbigniew Wróblewski, Natura — cele naturalne — wartości i normy. Analiza argumentu teleologicznego w ujęciu praktycznej filozofii przyrody

14. Dariusz Dąbek, Czynniki empiryczny w kosmologiach globalnych

15. Jarosław Kukowski, Maxa Plancka ontologiczne dylematy wokół kwantowo-falowej natury zjawisk elektromagnetycznych

16. Marek Szydlowski & Paweł Tambor, Efektywne modele Wszechświata — „case study” modelu LambdaCDM

17. Jacek Golbiak, Kwantowa emergencja Wszechświata

18. Kazimierz Turzyński, Nowe wyjaśnienie poczerwienienia widma światła galaktyk

19. Piotr Lipski, O demokratycznych modelach branching-time (BT)

20. Jacek Wawer, Niektóre własności demokratycznych modeli branching space-time (BST)

21. Paweł Zeidler, Metafory i ich funkcje w naukach przyrodniczych

22. Danuta Ługowska, O istocie życia.

23. Tomasz Rzepiński, Modele w medycynie

24. Anna Marek-Bieniasz, Genocentryczny paradygmat rozumienia przyrody i jego zasadność w R. Dawkinsa interpretacji ewolucji

25. Leszek Pyra, Holistyczna filozofia środowiskowa: J. Muir, A. Leopold i J. B. Callicot

26. Jerzy Warczewski, Autonomia nauki (fizyki) i religii (wiary). Czym jest fizyka?

27. Marcin Grzegorz Goc, Podejście systemowe w polskiej biologii.

Bez wątplenia obrady Sekcji Filozofii Przyrody cieszyły się sporym zainteresowaniem. Na zdecydowanej większości wystąpień były „komplety”, tj. co najmniej po 30 osób; w trakcie obrad zaś frekwencja wahała się w przedziale 15–32 osób. Do każdego referatu zgłoszono po co najmniej 3 pytania (do niektórych zgłaszano ich nawet po kilkanaście). Odpowiedzi były rzeczowe, dobrze uargumentowane. Niektóre tematy wzbudzały szczególnie duże zainteresowanie, jak np.: Z. Wróblewskiego: „Natura–cele, naturalne–wartości i normy. Analiza argumentu teleologicznego w ujęciu praktycznej filozofii przyrody”, T. Rzepińskiego: „Modele w medycynie”, P. Zeidlera: „Metafory i ich funkcje w naukach przyrodniczych” czy A. Barcikowskiego: „Unifikacja procesów a zróżnicowanie struktur ewolucji biologicznej”.

*Krzysztof Łastowski
Magdalena Reuter*

6. Sekcja Epistemologii i Filozofii Umysłu

Oto wykaz referatów, które były zaplanowane, ale nie zostały wygłoszone w Sekcji Epistemologii i Filozofii Umysłu:

1. Cezary Karolczak, *O epistemicie i epistemologii raz jeszcze*
2. Mateusz Oleksy, *Dlaczego wątpić nie jest tak łatwo jak kłamać? Pragmatyka badania (naukowego) w ujęciu C.S. Peirce'a*
3. Piotr Jurkiewicz, *Schemat pojęciowy a doświadczenie*
4. Michał Jabłoński, *Model redukcji inteoretycznej C. Hookera i P. Churchlanda i jego znaczenie dla interdyscyplinarnych badań nad umysłem*
5. Paweł Przywara, *Problem mentalese*

W dyskusji panelowej „Czy naturalizacja jest nadzieją epistemologii?” nie wystąpił Robert Poczobut (ale nadesłał swój głos).

Renata Ziemińska

7. Sekcja Antropologii Filozoficznej

Sekcji przewodniczył Andrzej Przyłębski, zaś funkcje sekretarzy sekcji piastowali: dr Jacek Kołtan (Europejskie Centrum Solidarności w Gdańsku) oraz mgr Agata Mergler (doktorantka w Instytucie Filozofii UAM).

Uwagi ogólne

Do wygłoszenia w sekcji AF zgłoszono ok. 40 tematów (wraz z abstraktami), z czego przewodniczący rekomendował dopuszczenie do wygłoszenia podczas zjazdu 28 wystąpień, po siedem każdego dnia. Co charakterystyczne — tylko niewielka liczba referatów poświęcona była XX-wiecznej antropologii filozoficznej inspirowanej przez Schelera, Plessnera i Gehlena. Większość wystąpień koncentrowała się na przedstawieniu koncepcji bytu jakim jest człowiek (np. bycie osobą), lub jej aspektów (np. wolność woli, godność) w pismach klasyków filozofii europejskiej. Pewna, stosunkowo duża część referentów podejmowała kwestie systematyczne związane z istotą natury człowieka oraz z wyzwaniami i zagrożeniami wobec których stoi człowiek współczesny.

Frekwencja na obradach sekcji wahała się od 10 do 30 osób, należy więc ją uznać za zupełnie przyzwoitą. Niektóre dyskusje były bardzo żywe — ich poziom zależał przy tym nie tylko od jasności wyводу oraz merytorycznego przygotowania uczestników do jego odbioru, ale także od ogólnego poziomu filozoficznego osób obecnych w danym momencie w sali. W dyskusjach wyróżnili się prof. Ulrich Schrade oraz dr Jacek Kołtan.

Spośród 28 referatów sekcji AF, które zamieszczone zostały w *Programie Zjazdu*, swych wystąpień z powodu nieobecności nie przedstawili: Jacek S. Podgórski dnia drugiego (16.09) oraz Monika Polaczek i Krystian Rachwał dnia ostatniego (19.09). Wszystkie wygłoszone referaty stały na przyzwoitym poziomie, a wiele było bardzo dobrych. Jeśli jako przewodniczący sekcji miałbym któreś z nich wyróżnić, to — obok wymienionych już J. Kołtana i U. Schradego, których referaty były głębokie, doskonałe merytorycznie i retorycznie — wskazałbym na wystąpienia Przemysława Guta i Katarzyny Gurczyńskiej (oboje z Lublina).

A oto wykaz wygłoszonych wystąpień z podziałem na dni:

16.09.2008

Zbyszek Dymarski: *Filozofia człowieka Leszka Kołakowskiego w świetle doświadczenia zła*

Jacek Kołtan: *Człowiek społeczny. Ku Karla Löwitha antropologii bycia społecznego*

Marcin Moskalewicz: *Trzy pojęcia czasu w antropologii filozoficznej Hannah Arendt*

Leszek Kusak: *Idea wiecznego powrotu światów w perspektywie antropologicznej*

Ryszard Kozłowski: *Homo quaerens. Człowiek jako istota poszukująca*
Leszek Grudziński: *Zoocentryzm i antropocentryzm. Spór antropologiczny*

17.09.2008

Przemysław Gut: *Co wiemy o wolnej woli?*
Joanna Trzópek: *Problem woli i współczesna psychologia*
Andrzej Świdorski: *O zapotrzebowaniu człowieka na oddziaływanie bodźców biospołecznego środowiska*
Krzysztof Wojcieszek: *Personalizm wobec problemu uzależnień*
Paweł Skrzydlewski: *Filozoficzno–antropologiczne podstawy promulgacji prawa. Prawo a wolność*
Katarzyna Stępień: *Antropologiczno–metafizyczne podstawy praw człowieka*
Czesława Piecuch: *Filozoficzne podłoże współczesnych idei wspólnoty ludzkiej*

18.09.2008

Mariusz Grygianiec: *Identyczność osobowa w czasie — kryteria, problemy, rozstrzygnięcia*
Jaromir Brejda: *Tożsamość a wartość. Nietzsche, Scheler, Taylor o naturze wartości*
Mariola Paruzel: *Koncepcje tożsamości narracyjnej. Próba analizy i oceny z uwzględnieniem perspektywy filozoficznej, psychologicznej i socjologicznej*
Anna Seweryn: *Ja i moje wybory: refleksje na temat dwóch modeli wyboru i tożsamości indywidualnej*
Ulrich Schrade: *Godność ludzka*
Katarzyna Gurczyńska: *Solipsyzm bez ja — jako wyraz wczesnej i późnej filozofii podmiotu u Wittgensteina*
Leszek Bukowski: *Technologia i swoboda według Lema*
19.09.2008
Arkadiusz Gudaniec: *Relacja między miłością a poznaniem. Studium z antropologii filozoficznej Tomasa z Akwinu*
Józef Kożuchowski: *Klasyczna wizja szczęścia. Ujęcie Josefa Piepera*
Sławomir Piechaczek: *Bóg, człowiek i zło w myśli Emila Ciorana*
Piotr Iwański: *Osoba ludzka głównym przedmiotem troski w encyklikach Jana Pawła II*
Jacek Uglik: *Człowiek rzeczywisty w anarchokomunizmie Piotra Kropotkina*

Andrzej Przyłębski

8. Sekcja Filozofii Społeczeństwa i Polityki

Sekcja Filozofii Społeczeństwa i Polityki obradowała w dniach od 16 do 19 września. Wygłoszono 45 referatów (szczegółowy wykaz — w załączeniu). Obrady toczyły się równolegle w dwóch ścieżkach — przy udziale publiczności liczącej od kilkunastu do kilkudziesięciu osób.

W ramach sekcji zorganizowana została też dyskusja okrągłego stołu na temat: *Dylematy etyczne współczesnej demokracji*. Odbędzie się ona 18 września w godz. 18–19.30, a jej uczestnikami byli: prof. Miłowit Kuniński (UJ), prof. Barbara Markiewicz (UW), prof. Ryszard Legutko (UJ), prof. Justyna Miklaszewska (UJ) (moderatorka), prof. Andrzej Szahaj (UMK) i dr hab. Magdalena Środa (UW). Tematem debaty był rozdzwiek pomiędzy postulowaną w teoriach demokracji koniecznością oparcia jej na fundamentach etycznych, a realizacją tych założeń w praktyce politycznej współczesnych społeczeństw. W wypowiedziach uczestników debaty poruszony został problem wzajemnych relacji pomiędzy państwem demokratycznym a wartościami etycznymi (J. Miklaszewska), podkreślano, iż dobro wspólne w demokracji nie jest definiowane jako kategoria etyczna, lecz polityczna (B. Markiewicz), zwrócono uwagę na trudności ze znalezieniem w państwach demokratycznych wspólnego języka etycznego, bowiem celem jest walka o wpływy, a nie rzeczywista dyskusja (R. Legutko), akcentowano sytuacje, w których brak troski o sprawiedliwość może prowadzić do demoralizacji (A. Szahaj). Z drugiej strony, przedstawiony został argument o etycznym charakterze demokracji jako ustroju, w którym dochodzi do uznania równych podmiotów, co jest podstawą etyki i zasadą debaty demokratycznej, w której wszyscy na równych prawach mogą uczestniczyć (M. Środa). Zwrócono też uwagę na to jak zmienia się poczucie wspólnoty państwowej i tożsamości narodowej, w związku z procesem włączania się państw narodowych w struktury Unii Europejskiej (M. Kuniński). W dyskusji głos zabrali m.in.: prof. Adam Chmielewski, prof. Andrzej Grzegorzczak, dr Piotr Bartuła, dr Krzysztof Przybyszewski, dr Jan Zubelewicz. Debata zgromadziła liczącą około stu osób publiczność.

A. ŚCIEŻKA I

Wtorek, 16 września

| Godz. | Prelegent | Tytuł referatu |
|-----------------------|---------------------|--|
| Sesja przedpołudniowa | | |
| 11.00–11.40 | Barbara Markiewicz | <i>Komu dzisiaj potrzebna jest filozofia polityki?</i> |
| 11.40–12.20 | Miłowit Kuniński | <i>Racjonalność państwa a problem pluralizmu etycznego</i> |
| 12.20–12.40 | Przerwa | |
| 12.40–13.20 | Stanisław Gałkowski | <i>Aurea libertas i liberalizm</i> |

| | | |
|--------------------|----------------------|---|
| 13.20–14.00 | Edyta Barańska | <i>Moralność w polityce: rozważania w kontekście polityki Hannah Arendt</i> |
| Sesja popołudniowa | | |
| 15.30–16.10 | Justyna Miklaszewska | <i>Idea demokracji w dziełach Spinozy i w teorii publicznego wyboru</i> |
| 16.50–17.30 | Bartosz Brożek | <i>Kantowskie modyfikacje teorii racjonalnego wyboru</i> |

Środa, 17 września

| Godz. | Prelegent | Tytuł referatu |
|-----------------------|----------------------|---|
| Sesja przedpołudniowa | | |
| 11.40–12.20 | Iwona Jakubowska | <i>Zmiany w konstytuowaniu się tożsamości zbiorowej i jednostkowej na tle procesów globalizacyjnych</i> |
| 12.20–12.40 | | Przerwa |
| 12.40–13.20 | Krzysztof Brzechczyn | <i>O dwóch prognozach upadku realnego socjalizmu czyli od czego zależy stawianie trafnych prognoz w naukach społecznych</i> |
| Sesja popołudniowa | | |
| 15.30–16.10 | Grzegorz Markowski | <i>Czy dzisiejszy marksizm jest marksizmem ortodoksyjnym?</i> |
| 16.10–16.50 | Krzysztof Nowak | <i>O dramatyzowaniu pojęcia pracy na terenie współczesnej teorii krytycznej</i> |
| 16.50–17.30 | Wojciech Załuski | <i>Uwagi o pojęciu alienacji</i> |

Czwartek, 18 września

| Godz. | Prelegent | Tytuł referatu |
|-----------------------|------------------|--|
| Sesja przedpołudniowa | | |
| 11.00–11.40 | Adam Chmielewski | <i>Liberalizm kosmopolityczny i nacjonalistyczny wobec postulatów sprawiedliwości w wymiarze globalnym</i> |
| 11.40–12.20 | Rafał Wonicki | <i>Kosmopolityzm a liberalizm</i> |
| 12.20–12.40 | | Przerwa |
| 13.20–14.00 | Piotr Bołtuć | <i>Światy niedokończone w wymiarze moralnym — analiza liberalna</i> |
| Sesja popołudniowa | | |
| 16.10–16.50 | Karol Chrobak | <i>O faktach instytucjonalnych</i> |

Piątek, 19 września

| Godz. | Prelegent | Tytuł referatu |
|-----------------------|-------------------------|--|
| Sesja przedpołudniowa | | |
| 11.00–11.40 | Krzysztof Przybyszewski | <i>Władza państwowa wobec kategorii nieposłuszeństwa obywatelskiego. Władza sprawiedliwa czy praworządna?</i> |
| 11.40–12.20 | Bożena Kuśmierczyk | <i>Pacyfizm jako dziedzina ideałów w życiu obywatelskim</i> |
| 12.20–12.40 | | Przerwa |
| 12.40–13.20 | Joanna Mysona Byrska | <i>Istota państwa według wielkiej czwórki weimarskiej: Carl Schmitt, Hans Kelsen, Rudolf Smend, Hermann Heller</i> |

| | | |
|--------------------|-----------------------|--|
| 13.20–14.00 | Ewa Czerwińska–Schupp | <i>Czy teoria demokracji Hansa Kelsena jest nadal aktualna?</i> |
| Sesja popołudniowa | | |
| 15.30–16.10 | Marcin Kilanowski | <i>Wolność i odpowiedzialność w perspektywie pragmatycznej</i> |
| 16.10–16.50 | Dawid Lubiszewski | <i>Sprawiedliwa wojna — fikcja czy nieodległa rzeczywistość?</i> |
| 16.50–17.30 | Paweł Tarasiewicz | <i>Nacjonalizm w świetle filozofii kultury</i> |

B. ŚCIEŻKA II

Wtorek, 16 września

| Godz. | Prelegent | Tytuł referatu |
|-----------------------|----------------------------|---|
| Sesja przedpołudniowa | | |
| 11.00–11.40 | Adam Węgrzecki | <i>Aksjologiczne podstawy tożsamości osobowej</i> |
| 11.40–12.20 | Magdalena Żardecka–Nowak | <i>Michael Walzer i John Rawls w poszukiwaniu najlepszych zasad życia publicznego</i> |
| 12.20–12.40 | Przerwa | |
| 12.40–13.20 | Rafał Paweł Wierchosławski | <i>Wolność i republika w czasach ekspertów</i> |
| 13.20–14.00 | Andrzej Gniazdowski | <i>Polityczna Atlantyda Europy — fenomenologia zaginionej Republiki</i> |
| Sesja popołudniowa | | |
| 15.30–16.10 | Krzysztof Abriszewski | <i>Konsekwencje prac z antropologii nauki dla filozofii</i> |
| 16.10–16.50 | Ewa Bińczyk | <i>Golem na wolności? Rola odkryć naukowych oraz innowacji technologicznych w globalnym społeczeństwie ryzyka</i> |
| 16.50–17.30 | Lech Zdybel | <i>O wartości teorii spiskowego wyjaśniania w naukach społecznych oraz w życiu codziennym</i> |

Środa, 17 września

| Godz. | Prelegent | Tytuł referatu |
|-----------------------|--------------------|--|
| Sesja przedpołudniowa | | |
| 11.00–11.40 | Zefiryna Żegnałek | <i>Anglia i Francja w XVIII wieku, czyli jak poprawić sytuację społeczną zdaniem Mary Wollstonecraft i Jeana Jacquesa Rousseau</i> |
| 11.40–12.20 | Wacław Janikowski | <i>O związkach utylitaryzmu z konserwatyzmem</i> |
| 12.20–12.40 | Przerwa | |
| 12.40–13.20 | Tomasz Kalbarczyk | <i>Wychowanie obywatelskie: między patriotyzmem a kosmopolityzmem</i> |
| 13.20–14.00 | Romuald Piekarski | <i>Analiza funkcji rozumu praktycznego w konserwatywnej tradycji filozofii politycznej</i> |
| Sesja popołudniowa | | |
| 15.30–16.10 | Katarzyna Haremska | <i>Polityka a wychowanie</i> |
| 16.10–16.50 | Andrzej Waśkiewicz | <i>Obcość bez wyobcowania: przypadek Henry’ego Davida Thoreau</i> |
| 16.50–17.30 | Jan Zubelewicz | <i>O relacjach między ksenofobią a wspólnotą: Zbigniew Musiał i Bogusław Wolniewicz</i> |

Czwartek, 18 września

| Godz. | Prelegent | Tytuł referatu |
|-----------------------|----------------------|---|
| Sesja przedpołudniowa | | |
| 11.00–11.40 | Alfred M. Wierzbicki | <i>Czy Platon był ojcem totalitaryzmu? Spór Augusta Del Nocego i Jana Patočki z Karlem R. Popperem o filozoficzne źródła totalitaryzmu XX wieku</i> |
| 11.40–12.20 | Joanna Klimczyk | <i>Prawo i maksyma, czyli o niemożliwości prawa do rewolucji u Kanta</i> |
| 12.20–12.40 | Przerwa | |
| 12.40–13.20 | Jakub Szczepański | <i>Polityczna władza sąđenja</i> |

Piątek, 19 września

| Godz. | Prelegent | Tytuł referatu |
|-----------------------|----------------------|--|
| Sesja przedpołudniowa | | |
| 11.00–11.40 | Mieszko Ciesielski | <i>O ograniczeniach koncepcji racjonalności działania</i> |
| 11.40–12.20 | Marek Przychodzeń | <i>Koncepcja umowy społecznej w filozofii politycznej Roberta Nozicka</i> |
| 12.20–12.40 | Przerwa | |
| 12.40–13.20 | Sebastian Szymański | <i>Rozumność i racjonalność — między teorią sprawiedliwości i liberalizmem politycznym</i> |
| 13.20–14.00 | Artur Szutta | <i>Czy możliwa jest wielokulturowa wspólnota polityczna?</i> |
| Sesja popołudniowa | | |
| 15.30–16.10 | Piotr Bartuła | <i>Suweren dawny, suweren obecny</i> |
| 16.50–17.30 | Mirosław Miniszewski | <i>Uniwersalistyczne korzenie totalitaryzmu</i> |

Lista Przewodniczących sesji:

Sesja przedpołudniowa / sesja popołudniowa

Ścieżka I

Wtorek, 16.09: prof. J. Miklaszewska / prof. B. Markiewicz

Środa, 17. 09: prof. M.Kuniński/dr hab. K. Brzechczyn

Czwartek, 18.09: prof. S. Gałkowski / dr J. Szczepański

Piątek, 19.09: prof. P. Bołtuć / prof. J. Miklaszewska / dr hab. E. Czerwińska-Schupp

Ścieżka II

Wtorek, 16.09: mgr M. Przychodzeń / dr M. Żardecka–Nowak

Środa, 17. 09: dr hab. L. Zdybel / ks. prof. A.M. Wierzbicki

Czwartek, 18.09: dr K. Haremska

Piątek. 19.09: dr J. Szczepański / dr A. Szutta

9. Sekcja Filozofii Kultury

Obradom Sekcji Filozofii Kultury VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego przewodniczyła prof. dr hab. Zofia Rosińska, sekretarzem sekcji była dr Joanna Michalik. Podczas obrad ogłoszono 26 referatów. W sesjach uczestniczyło od 10 do 40 osób.

Obrady podzielone były na 5 następujących sesji:

1. *Filozofia o kulturze*;
2. *Między immanencją i transcendencją*;
3. *Filozofia kultury i aksjologia* (cz. I i II);
4. *Filozofia kultury i dialog* (cz. I i II);
5. *Filozofia kultury, język i media* (cz. I i II).

W ramach obrad Sekcji Filozofii Kultury odbyła się dyskusja okrągłego stołu zatytułowana *Obecność psychoanalizy w kulturze*, w której wzięli udział: dr hab. Agata Bielik–Robson, dr Zbigniew Kossowski, dr hab. Andrzej Leder, prof. dr hab. Zofia Rosińska (moderator), prof. dr hab. Szymon Wróbel. W debacie wzięło udział około 40 osób.

Pierwsza z sesji zatytułowana *Filozofia o kulturze* dotyczyła najogólniejszych problemów filozofii kultury. Krzysztof Abriszewski, w swoim referacie *Kulturowe funkcje filozofii*, zarysował model filozofii jako uprzywilejowanej dziedziny kultury. Zdaniem autora filozofia może być uznawana za dziedzinę uprzywilejowaną, ponieważ pozwala na nadawanie spójności zróżnicowanemu uniwersum symbolicznemu człowieka.

Uprzywilejowaną rolę w kulturze przyznał filozoficznej refleksji nad kulturą również Jacek Grzybowski w referacie *Problem kultury jako cywilizacyjnej narracji*. Pojmując kulturę, jej idee, symbole, wartości, jako to, co ożywia cywilizację, a także jako nieustanny spór o znaczenia idei, autor uznał refleksję filozoficzną za sposób zapewniania hegemonii niektórym z tych idei. Powstające w wyniku tej refleksji narracje kulturowe służą bowiem uprawomocnianiu i rozpowszechnianiu tych idei. Zróżnicowanie kulturowych narracji rodzi jednak pytania o sposoby uprawomocniania samych narracji oraz wątpliwości co do możliwości jednej metanarracji.

Z kolei Joanna Hańderek w referacie *Człowiek w świecie kultury* stawiała pytania o możliwość i znaczenie wolności i autentyczności w rzeczywistości kulturowej. Za Cliffordem Geertzem odpowiadała, że kulturowe uwarunkowania należy traktować jako możliwości, które człowiek może wykorzystać stając się sobą.

Między immanencją i transcendencją to tytuł kolejnej sesji, która poświęcona była kwestii użyteczności pojęć immanencji i transcendencji dla opisu podmiotowości i kulturowego sposobu bycia człowieka. Rozpoczęło ją wystąpienie Janusza Maja *Bliskość jako forma Objawienia. Franz Rosenzweig a rozwiązanie współczesnego sporu o transcendencję i immanencję*. Dla autora punktem wyjścia

było pojęcie transcendencji obecne u filozofów dialogu Franza Rosenzweiga i Ferdynanda Ebnera. Podstawowym modelem doświadczenia transcendencji jest dla nich wydarzenie Objawienia, a przyjmuje ono najprostsze formy w otwarciu *ja* i bliskości drugiego człowieka. To ujęcie relacji pomiędzy immanencją a transcendencją przeciwstawia się rozumieniu tej relacji jako skostniałej dychotomii i ma służyć do opisu podmiotowości dialogicznej, w jej otwarciu na innego i bliskości z innym — podmiotowości pojętej jako transcendencja w immanencji. W referacie analizowane były następnie inne wersje tak pojętej relacji między immanencją a transcendencją w myśli Emanuela Lévinasa, Jeana-Luca Mariona i Alaina Badiou. Wystąpienie sprowokowało pytanie o użyteczność myśli dialogicznej — jej pojęć bliskości i oddalenia, transcendencji w immanencji — jako metody badawczej filozofii kultury.

Kolejne dwa referaty tej sesji poświęcone były myśli Kierkegaarda. Pierwszy to referat Konrada Szocika *Koncepcja prawdy egzystencjalnej oraz krytyka kultury chrześcijańskiej w filozofii Sorena Kierkegaarda*. Dotyczył on pojęcia prawdy egzystencji religijnej, utożsamianej przez Kierkegaarda z realizowaniem postulatów powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa, postulatów współczesności z Chrystusem. Podejmował również analizę krytyki, jaką kierował Kierkegaard pod adresem kultury chrześcijańskiej.

Stefania Lubańska, w referacie *Śmierć w filozofii Sorena Kierkegaarda* zajmowała się analizą pojęć śmierci, rozpacz („choroby na śmierć”) i wiary w kontekście Kierkegaardiańskiej koncepcji podmiotowości. Człowiek pojęty przez Kierkegaarda jako hierarchia syntez (duszy i ciała, tego, co skończone, i tego, co nieskończone), dążąc do zrealizowania ideału osobowej egzystencji, nigdy nie osiąga ostatecznego domknięcia. Jest wciąż zagrożony rozpaczą polegającą na rozpadzie już osiągniętej syntezy. Lekarstwo na rozpacz, zdaniem autorki wystąpienia, miałyby dla Kierkegaarda stanowić wiara. Jednak taka interpretacja Kierkegaardiańskiego pojęcia rozpacz — jako antytezy wiary — wzbudziła dyskusję, ponieważ przez duńskiego filozofa rozpacz nie jest rozumiana w sposób jednoznaczny. Szczególnie w *Bojaźni i drzeniu* Kierkegaard podkreśla, że wraz rozwojem duchowym i wzmaganiem się samoświadomości stopień podatności na rozpacz — a więc na możliwość rozpadu — nie maleje, lecz wzrasta. I wiara wówczas nie jest lekarstwem na rozpacz, ale tym, co najdobitniej uświadamia jej nieuleczalność. Dyskusję wywołał również poruszony przez autorkę problem mistycyzmu u Kierkegaarda, ponieważ dystans, a wręcz przepaść pomiędzy człowiekiem a Bogiem jest zdaniem duńskiego filozofa nie do przekroczenia.

Sesję zakończył referat Joanny Michalik *Kultura — przemoc i utopizm*, poświęcony pojęciu kultury transcendencji u Lévinasa i dwóm figurom jej zniszczenia: „szarej strefy” i „muzułmana” analizowanych przez Giorgia Agambena. Pojęcie „kultury transcendencji” odnosi Lévinas do źródłowego sensu wysiłków kulturowych — ich odniesienia do innego. Agamben natomiast, posługując się figurami „szarej strefy”, a szczególnie „muzułmana” — opisującymi kondycję człowieka w obozach zagłady podczas II wojny światowej — ukazywał odzieranie

człowieka z wszelkich odniesień do jakiegokolwiek transcendencji, ze wszystkich możliwości, a wreszcie ze śmierci. Kontrowersje wywołała przytaczana przez Agambena teza Heideggera, wedle której „muzułmanów” pozbawiono w obozach nie tylko życia, ale i śmierci. Teza ta miałaby prowadzić do uprzedmiotowienia śmierci ofiar, które musiały przecież posiadać jakieś doświadczenie śmierci. Zastanawiano się też, w jaki sposób rozumieć Lévinasowską „kulturę transcendencji”, czyli „sens sensów” kultury — czy jako intersubiektywną wspólnotę, czy jako efekt oddziaływania innych sił i interesów. Zastanawiano się także nad genezą przenikania się kultur i możliwością jego wyjaśnienia właśnie za pomocą pojęcia „kultury transcendencji” — jako przejawu tego źródłowego odnoszenia się do innego.

Sesja *Filozofia kultury i aksjologia* dotyczyła problemu wartości, pytań o ich uniwersalny bądź relatywny charakter oraz pytań o sposoby ogólnego wartościowania kultury i techniki. W otwierającym sesję referacie *Wartości uniwersalne a kultura* Barbara Kotowa omawiała problem uniwersalności i relatywizmu wartości. Jej główną tezę stanowiło przekonanie o waloryzacyjnej roli światopoglądu jako systemu wartości ostatecznych, czyli wartości nie traktowanych w sposób instrumentalny w stosunku do wartości praktycznych. Dyskusja dotyczyła funkcji światopoglądu dla uprawomocniania i hierarchizacji wartości oraz pytań, czy i jak możliwa jest wspólnota wartości ponad światopoglądami.

Rafał Lizut w referacie *Aksjologiczne nasycenie techniki — przegląd stanowisk* podkreślał zmianę nastawienia do techniki w filozofii współczesnej. Zauważył, że rozwój techniki kreuje nowe możliwości działania i określa nowe warunki podejmowania decyzji, czyli inicjuje zmiany w etycznym obszarze egzystencji ludzkiej. Skłania do określonych zachowań i wywołuje efekty uboczne, korzystne lub szkodliwe dla ludzi. Artefakty stanowiące „naturalne środowisko” człowieka wymuszają nowe ustalenia prawne, co narzuca konieczność namysłu nad ich etycznym aspektem. W dyskusji podkreślano wagę pytań o rolę techniki w kulturze i o jej wpływ na przemiany świadomości moralnej.

Paweł Mazanka w referacie *Ulepszanie kultury według Friedricha Nietzschego* analizował znaczenie obecnego w filozofii Nietzschego postulatu kulturowego uzdrawiania społeczeństw. Autor omawiał ten problem skupiając się na następujących zagadnieniach: ideach kulturowych, które służą wzmagananiu sił witalnych jednostki; wolności woli; pojęciu życia twórczego; idei postępu. Referat sprowokował pytania dotyczące relacji wolności i tworzenia w kontekście Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu, pytanie o związek Nietzscheańskiej koncepcji jednostki twórczej z koncepcją autokreacji u Rorty’ego, pytanie o możliwość tworzenia kultury (czegoś wspólnotowego) przez wyrastające ponad wspólnotę jednostki, a także pytania o sposoby interpretowania Nietzscheańskiej koncepcji „wiecznego powrotu”.

W referacie *Pojmowanie zła w filozofii Kierkegaarda* Rafał Misiak analizował Kierkegaardiańskie pojęcie zła jako ściśle związanego z konstytucją człowieka, w którą wpisane jest poczucie nicości. Pojęcie zła u Kierkegaarda wiąże się

z pojęciem lęku, który rodzi się za sprawą ujawnienia się człowiekowi głębszego duchowego wymiaru jego bycia, w napięciu pomiędzy jego niedoskonałością i skończonością a wolnością, przed którą w lęku się cofa. Możliwość zła pojawia się w kontekście owego napięcia. Autor referatu analizował również zło w kontekście Kierkegaardiańskiego pojęcia rozpacz, polegającej na wewnętrznym rozdarciu człowieka pomiędzy tym, co skończone, i tym, co nieskończone i na niemożności osiągnięcia ostatecznej równowagi pomiędzy nimi. Nawet skok w wiarę nie pomaga w ostatecznym uzyskaniu syntezy. Referat wywołał pytania odnośnie do możliwości interpretacji niejednoznacznych Kierkegaardiańskich pojęć nicości, lęku i zła oraz relacji pomiędzy nimi.

Grzegorz Gruca w wystąpieniu *Problem wolności w utworach Franza Kafki i Hermanna Brocha* podjął się analizy pojmowania wolności przez obu pisarzy w kontekście filozoficznym wyznaczanym przez Heideggera, Sartre'a i Jaspersa. Wykorzystywał Heideggerowskie pojęcia bycia–w–świecie, bycia–ku–śmierci, Się, pojęcia bytu–w–sobie i bytu–dla–siebie Sartre'a oraz pojęcie sytuacji granicznej Jaspersa. Podjął też obecny u Kafki i Brocha problem inności i innego. Pytania koncentrowały się na relacji pomiędzy literaturą i filozofią.

Jerzy Machnac, autor kolejnego referatu tej sesji, zatytułowanego *Epokowe znaczenie życia i myśli Edyty Stein*, potraktował postać Edith Stein jako jeden z dobitniejszych przykładów ścisłego powiązania drogi życiowej z twórczością filozoficzną. Edith Stein, wychodząc od tego, że człowiek jest bytem przygodnym, odkrywa w sobie byt wieczny i go przeżywa. Autor podkreślał tragiczność egzystencji Stein, a także dwuznaczną rolę religii w jej życiu. Jej życie stanowiło bowiem świadectwo, że nic tak nie łączy i nie dzieli zarazem jak religia — ze względu na jej tożsamościotwórczą funkcję. Dyskusja koncentrowała się wokół problemu dialogu pomiędzy chrześcijanami a żydami, których dzieli Chrystus. Autor mówił również o sporze pomiędzy chrześcijanami a żydami o postać Edith Stein.

Kolejna sesja zatytułowana była *Filozofia kultury i dialog*. Bartłomiej Sipiński w swoim referacie *Czym nie jest filozofia dialogu?* zadał dwa pytania: czym jest i czym nie jest fenomenologia dialogu? Fenomenologia dialogu, jak twierdził, to metoda badawcza, która stara się uchwycić podmiot w jego dynamice, czyli w relacjach z innymi ludźmi i z Bogiem — to znaczy stara się opisać dialog osób partycypujących we wspólnocie. W tym celu fenomenologia dialogu próbuje łączyć metodę fenomenologiczną z personalistyczną aksjologią. W dyskusji podnoszono problem niedefiniowalności osoby na gruncie filozofii dialogu, która nie formułuje teorii osoby jako jednostki, lecz ujmuje podmiotowość w dialogu, w dynamice relacji. Dyskutowano też nadrzędną rolę aspektu personalistycznego nad aspektem fenomenologicznym filozofii dialogu. Nadrzędność ta miałaby zabezpieczać filozofię dialogu przed redukcyjnym definiowaniem osoby. Ale, co zauważono w dyskusji, posługując się pojęciem osoby, przyjmujemy przecież określone założenia semantyczne związane z tym pojęciem. Podnoszony był również problem typu etyki wpisanej w dialog.

Kolejne dwa referaty tej sesji dotyczyły filozofii rosyjskiej. Dorota Jewdokimow w referacie *Filozofia czy światopogląd? Szczególna droga rosyjskiej myśli filozoficznej* postawiła problem komparatystki filozofii zachodniej i filozofii rosyjskiej. Przy bezpośrednim porównywaniu okazuje się, że z perspektywy filozofii zachodniej filozofia rosyjska do XIX wieku postrzegana była jako pozbawiona znamion oryginalności. Autorka podkreślała, że aby adekwatnie ocenić dorobek myśli rosyjskiej, trzeba dostrzec jej odmiennność. Sprowadza się ona do tego, że filozofia rosyjska ma charakter mądrościowy, którego źródła tkwią w chrześcijaństwie; była obecna jako praktyka, a nie jako teoria. Dyskusja koncentrowała się wokół pytania o teoretyczną wagę filozofii mądrościowej, która dominowała nie tylko w Rosji, ale i w kulturach dalekiego Wschodu.

Wystąpienie *Rosyjskie pytania o Rosję* Mariana Brody stanowiło fenomenologiczno–hermeneutyczny wysiłek postawienia rosyjskiego pytania o Rosję. W podejściu takim Rosja miała stanowić korelat podmiotowej intencji pytającego. Autor położył nacisk na metodologiczny aspekt tego zagadnienia, podkreślając, że podmiot badania uczestniczy w konstytuowaniu swego przedmiotu, co pozwala rozpoznać zakładane przez podmiot kulturowe *a priori*. Dlatego ważne było podkreślenie, że pytania o Rosję mają być rosyjskie. Autor analizował dwie dominujące w myśleniu o Rosji figury: „duszy rosyjskiej” i „Sfinksa” — które być może w dużym stopniu utrudniają postawienie rosyjskich pytań o Rosję. W odniesieniu do charakteru kultury Rosji figury te wskazują na takie jej cechy, jak skupienie na cielesności, emocjach, oralności, sakralności, wskazują na jej głębię, tajemnicę, groźną zagadkowość. W dyskusji poruszano problemy wizualnego charakteru kultury rosyjskiej, rosyjskiej semiotyki obrazu, ikony wykraczającej poza doświadczenie pojęciowe.

W kolejnym referacie *J.W. Goethe i M. Heidegger* Grzegorz Szulczewski interpretował twórczość Goethego i Heideggera w kontekście ujęcia myślenia i poezji jako doświadczenia aletheicznego (doświadczenia nieskrytości). Podejmował Heideggerowski problem „sąsiedztwa poezji i myślenia”. Wskazywał na „sąsiedztwo” pomiędzy Heideggerem a Goethem. Myśl filozoficzna i myśl poetycka, wedle Heideggera, odsłania nam ten sam byt. Heideggera i Goethego łączy spór z „myśleniem rachującym” czy technicznym i rozumienie bycia jako daru.

W referacie *New Age a współczesna myśl religijna Zachodu* Robert Ptaszek ukazywał ruch *New Age* jako fenomen, który posiada następujące znaczenie dla kultury: po pierwsze, wbrew konsumpcjonizmowi podkreśla znaczenie prawdziwych wartości duchowych dla prawidłowego rozwoju człowieka; po drugie, wbrew tradycjom religijnym podkreśla indywidualną drogę duchową; wreszcie, wbrew tradycyjnej antropologii, podkreśla nieograniczoną zdolność przekształcania świata przez człowieka. Przedmiotem dyskusji były negatywne konsekwencje *New Age’u* dla kultury.

Kolejna sesja zatytułowana była *Filozofia kultury, język i media*. Maria Gołębowska w referacie *Zagadnienie opinii publicznej a indywidualizm według*

Martina Heideggera pokazywała, że filozofia Heideggera z *Sein und Zeit* związana jest z dwuznacznym podejściem do opinii publicznej, czyli potocznego myślenia. W obrębie swej ontologii fundamentalnej Heidegger umieszcza każde poszczególne *Dasein* w życiu codziennym, z charakterystycznym dlań potocznym myśleniem, doświadczaniem, wartościowaniem i wyrażaniem się (wyraża je kategoria Sie, *das Man*). Zarazem Heidegger krytykuje bezrefleksyjne pozostawanie w obszarze myślenia potocznego. Opinię publiczną, odpowiadającą potocznemu sposobowi bycia człowieka, przeciwstawia Heidegger „byciu Sobą” *Dasein*. Publiczny sposób egzystowania ma dla Heideggera znaczenie ambiwalentne, zdomawia w świecie, ale stoi na przeszkodzie w stawaniu się Sobą. Stawanie się Sobą, zdaniem Heideggera, ma realizować się we współbyciu i współbytowaniu. Te kategorie ukazują splatanie się i dopełnianie klasycznych aporii filozoficznych: jednostkowe — ogólne, prywatne — publiczne. Centralnym pytaniem, które rozbudziło dyskusję, było pytanie o możliwość przejścia od publicznego sposobu bycia do współbycia i współbytowania.

Radosław Kawczyński w wystąpieniu *Metafora jako zmiana kulturowa* nawiązywał do ujęć metafory obecnych u badaczy takich, jak Mary Hesse, Donald Davidson i Richard Rorty, którzy odrzucają ideę języka literalnego i zastępują ją ideą języka metaforycznego. W przekonaniu autora metafora umożliwia zmiany językowe, które są zarazem zmianami kulturowymi. Autor traktuje kulturę jako odrębny system, który adaptuje się dzięki metaforyzacji do otoczenia zewnętrznego. Referat budził zastrzeżenia co do możliwości traktowania kultury jako systemu zewnętrznego.

Katarzyna Sobczuk w swoim referacie *Problem aktualności ironii i patosu* zastanawiała się nad aktualnością i anachronicznością kategorii ironii i patosu we współczesnych badaniach humanistycznych. Zdaniem autorki ironia w jej klasycznym ujęciu należy do kategorii tracących obecnie aktualność — ostrze ironii zostaje stępione za sprawą faktu jej spowszednienia. Ironia jawi się jako wyznacznik kultury Zachodu, niemniej, im jest bardziej obecna, tym bardziej zbanalizowana, tym bardziej eliminuje samą siebie. Następnie autorka przedstawiała przemianę tego, co wzniosłe, w patos. Dyskusja dotyczyła rozumienia ironii jako wyznacznika kultury, a także „punktu zerowego” kultury, w której ironia jest jeszcze możliwa.

Referat Krzysztofa Wieczorka *Między otium i acedia. W stronę samopoznania filozofii współczesnej* miał charakter wypowiedzi metafizycznej. Autor zastanawiał się, czy warto jest uprawiać filozofię, ponieważ filozofia traktowana jest czasami jako gra bez ścisłych reguł. W przekonaniu autora są dwa najważniejsze cele refleksji filozoficznej: ocalenie podmiotowości oraz ustanowienie nowego modelu relacji z bytem.

W referacie *Moralny wymiar aktu teatralnego* Anna Kawalec podkreślała kulturowy charakter aktu teatralnego. Charakter ten wyraża się w trójelementowej strukturze aktu teatralnego, na którą składają się aktor, przedmiot i odbiorca. Referat budził pytania dotyczące związku pomiędzy estetycznością a etycznością.

Wywołał także dyskusję odnośnie do współczesnych *performance'ów* zaangażowanych w życie polityczne i społeczne.

Marianna Michałowska w referacie *Fotograficzne reprezentacje pustego pejzażu jako problem filozofii przestrzeni* próbowała łączyć współczesną refleksję filozoficzną nad przestrzenią z interpretacjami fotografii artystycznej. Skupiała się na fotografiach „pustych pejzaży”, czyli pejzaży pozbawionych postaci ludzkiej. Kontekst filozoficzny jej rozważań stanowiła interpretacja pojęć „pustki” i „przestrzeni”. Zależnie bowiem, jak interpretowana jest przestrzeń, czy jako naczynie lub zbiornik, czy jako doświadczenie, zmieniać się będzie pojęcie pustki. Jeśli przestrzeń pojmujemy jako rodzaj „zbiornika”, możemy mówić o pustce. Jeśli jednak przestrzeń szcharakteryzujemy jako doświadczenie, pustka będzie rozumiana jako potencjalność istnienia. Analogicznie interpretować można „puste pejzaże” fotograficzne. Rozumienie przestrzeni jako zbiornika, wedle autorki, jest najbardziej typowe dla myślenia zachodnioeuropejskiego, natomiast jako doświadczenia jest typowe dla myślenia Wschodu. Dyskusyjne było zbyt jednoznaczne przedstawienie pojęcia przestrzeni w myśleniu zachodnioeuropejskim.

Anna Kłonkowska w referacie *Analiza filozoficznych aspektów działalności alchemicznej w odniesieniu do teorii form symbolicznych Ernsta Cassirera* dowodziła możliwości wykorzystania teorii form symbolicznych Cassirera do zrozumienia działalności alchemików europejskich, azjatyckich i arabskich. Alchemia, w przekonaniu autorki, jest rodzajem działalności kulturowej, która odwołuje się do form symbolicznych obecnych w różnych obszarach kultury, które zdaniem Cassirera są względnie niezależne od warunków historycznych, a więc ma charakter ponadkulturowy.

Referaty wygłoszone podczas debaty okrągłego stołu *Obecność psychoanalizy w kulturze* są opublikowane na stronie internetowej kwartalnika „Kronos”.

Zofia Rosińska
Joanna Michalik

10. Sekcja Filozofii Religii

Sekcji Filozofii Religii VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego przewodniczył prof. Tadeusz Gadacz, a jej sekretarzem był dr Janusz Salamon. Wygłoszono 38 referatów w ramach dwóch „ścieżek” wykładowych, w kolejności alfabetycznej.

Leszek Augustyn — *Pełnia doświadczenia religijnego a apofatyczność rozumu. Ontologia religijna Siemiona L. Franka*

Piotr Augustyniak — *Inne chrześcijaństwo. Mistrz Eckhart i koncepcja Boga wobec Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa*

Maria Bal–Nowak — *Otchłań. Miejsce, stan, aktywność*

Maciej Bała — *Podmiot wezwany. Hermeneutyczna filozofia religii Paula Ricoeura*

Tadeusz Bartoś — *Tomasz z Akwinu a postmoderniści*

Grzegorz Chrzanowski — *Czy można usprawiedliwić bezcelowe zło? William Rowe i jego krytycy*

Tadeusz Gadacz — *Jedność i dialog. Bóg w filozofii H. Cohena, P. Natorpa i F. Rosenzweiga*

Andrzej Gielarowski — *Fenomenologia wobec teologii. Inspiracje teologiczne w filozofii Michela Henry i Józefa Tischnera*

Jakub Gomułka — *Nowy Wittgenstein a religia*

Wojciech Hanuszkiewicz — *Koncepcja religijnego a priori w filozofii Wilhelma Windelbanda i Martina Heideggera*

Jan Hartman — *Logika sporu religijnego*

Krzysztof Hubaczek — *Teodyce soteriologiczne w filozofii analitycznej — nadzieje i trudności*

Urszula Idziak — *Religijne aspekty dekonstrukcji Jacquesa Derridy*

Stanisław Judycki — *Filozofia i chrystologia*

Igor Kaźmierczak — *„Bitwa o Absolut” między Josiahem Roycem a Williamem Jamesem — analiza krytyki argumentu na rzecz istnienia Absolutu dokonanej przez Jamesa*

Stanisław Krajewski — *Filozofia dialogu międzyreligijnego*

Sabina Kruszyńska — *Niewiara wiary pospolitej — przypadek Michela de Montaigne’a*

Anna Kurkiewicz — *Prawda–istina a prawda–sprawiedliwość w myśli rosyjskiego renesansu religijno–filozoficznego*

Adam Lipszyc — *Oblicze zbawienia. Graniczny mesjanizm Waltera Benjamina*

Anna Marek–Bieniasz — *Krytyka negacji istnienia Boga w Richarda Dawkinsa interpretacji ewolucji*

Krzysztof Mech — *Boskość w czasach postnaturalizmu*

Piotr Moskal — *Problem dowodowego charakteru poznania, że Bóg istnieje*
Witold M. Nowak — *Utrata zestrojenia. Charles Taylor o religii w warunkach nowoczesności*

Joachim Piecuch — *Doświadczenia Boga czy doświadczenie z Bogiem?*

Mirosław Piróg — *Analiza doświadczenia mistycznego W. Jamesa*

Janusz Salamon — *Filozof wobec pluralizmu religijnego. Spojrzenie epistemologiczne*

Andrzej Słowikowski — *Kategorie filozofii wiary Kierkegaarda — próba ujęcia całościowego*

Jan Sochoń — *Kochać Absolut. Rozważania o potędze doskonałości*

Andrzej Stępnik — *Czy cuda są możliwe? Krytyka argumentów Hume'a przeciwko cudom*

Sławomir Sztajer — *Co to znaczy być z natury osobą religijną? O dwóch interpretacjach pojęcia homo religiosus*

Sławomir Szczyrba — *Podmiotowa interpretacja doświadczenia religijnego (spotkania) w propozycji Martina Bubera*

Karol Tarnowski — *„Od fenomenu do fundamentu”: pozorny dylemat filozofii religii*

Marek Wójtowicz — *Argumentacja Alana Háyeka dowodząca wadliwości zakładu Pascala*

Stanisław Wszolek — *Granice antropomorfizmu. Próba określenia specyfiki języka religijnego*

Rozległość podejmowanej problematyki potwierdziła wielonurtowość polskiej filozofii religii. Tematyka referatów wskazywała na to, że polscy filozofowie pod koniec pierwszej dekady XXI wieku czerpią inspirację do swej twórczości równie często z szeroko pojętego fenomenologicznego nurtu filozofii kontynentalnej, zwłaszcza francuskiej i niemieckiej, jak i z angloamerykańskiej filozofii analitycznej, czy z „filozofii klasycznej”, nawiązującej do filozofów starożytności i średniowiecza. Można stąd wyciągnąć wniosek, że w odróżnieniu od większości innych krajów Zachodu, gdzie mamy do czynienia z wyraźną dominacją jednej, zazwyczaj rodzimej „tradycji” filozoficznej, w Polsce, także w obszarze filozofii religii, umacnia się i pogłębia tendencja do „pluralizmu” filozoficznego, przy czym, tak jak to ma miejsce również w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych, między różnymi „tradycjami” filozoficznymi nie ma znaczących wysiłków nawiązania „dialogu” filozoficznego, choćby wokół tych samych problemów filozoficznych.

Bardzo pozytywnym, jak się wydaje, świadectwem kondycji polskiej filozofii religii był fakt, że wielu uczestników Zjazdu podejmowało w swych referatach zagadnienia żywo dyskutowane w najnowszej literaturze współczesnej, dowodząc tym samym, że polska filozofia religii włącza się w aktualny „globalny” dyskurs filozoficzny. Poruszono, dla przykładu, następujące kwestie, wzbudzające dziś ożywione spory filozoficzne: czy fenomenologia na początku XXI wieku posiada

najlepszy rezerwuuar narzędzi do uprawiania filozofii religii i filozofii Boga, zwłaszcza w obliczu „zwrotu metafizycznego” w innych nurtach współczesnej filozofii; czy filozofia religii może zająć konstruktywne stanowisko wobec wyzwań rzuconych teizmowi przez Nietzschego, Wittgensteina, Derridę, Dawkinsa i myśl ponowoczesną w ogólności; w jakim stopniu dotychczasowa „zachodnia” filozofia religii stoi przed koniecznością poszerzenia swoich własnych perspektyw w obliczu eksplozji zjawiska pluralizmu religijnego w dotychczas stosunkowo jednorodnym religijnie mateczniku filozofii Zachodu. Również referaty o charakterze historycznym celnie identyfikowały tych filozofów, którzy zyskują dzisiaj na znaczeniu, jak William James, Walter Benjamin, Herman Cohen, Paul Natorp, Franz Rosenzweig, Louis Lavelle, Siemion L. Frank, Michel Henry, a także dawniejsi myśliciele, jak Mikołaj z Kuzy, Blaise Pascal, Baruch Spinoza czy Michel de Montaigne.

Nie zabrakło w obradach Sekcji Filozofii Religii ożywionych debat, gdyż zdarzało się, że kilku uczestników ustosunkowywało się do różnych aspektów tego samego filozoficznego problemu. Przykładem takich problemów, które zainteresowały więcej niż jednego uczestnika Zjazdu były: filozofia wobec doświadczenia religijnego i mistycznego, filozofia wobec pluralizmu religijnego, filozofia Boga wobec filozofii nurtu postmodernistycznego, argumentacja za i przeciw istnieniu Boga, fenomenologia a filozofia Boga, możliwość filozoficznej chrystologii, myśl rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego.

Wiele wystąpień miało charakter włączenia się w bieżący spór filozoficzny skoncentrowany na jednym z centralnych problemów filozoficznych, takich jak :problem antropomorfizmu w filozofii języka religijnego; problem dowodowego charakteru argumentacji na rzecz istnienia Boga; problem nowych teodycei w filozofii analitycznej mierzących się z usprawiedliwieniem skrajnych postaci zła; problem krytyki możliwości cudów; problem filozoficznego znaczenia pojęcia piekła; problem najnowszych interpretacji wykładów Wittgensteina o religii; problem najnowszych interpretacji metafizyki Tomasza z Akwinu; problem możliwości teologicznej recepcji dekonstrukcji Derridy.

Jeśli w obliczu zaprezentowanego na VIII Zjeździe Filozoficznym bogactwa i różnorodności polskiej filozofii religii nasuwa się jakaś refleksja na przyszłość to jest nią bodaj życzenie bliższej współpracy i komunikacji między polskimi filozofami religii, tak aby nietypową dla innych krajów wielonurtowość przekuć w siłę polskiej filozofii, a nie jej słabość. Taka wielonurtowość stwarza bowiem warunki do intelektualnych eksperymentów polegających na próbach przerzucania mostów między różnymi paradygmatami filozofowania w odniesieniu do religii, zważywszy, że sam przedmiot tej dziedziny filozofii może być tym, co będzie integrowało metodologicznie różnorodne środowisko filozofów religii. Bez takich nowatorskich prób nawiązywania dialogu między różnymi tradycjami filozofii religii (co mogłoby się dokonywać na przykład z pomocą środowiskowego stowarzyszenia i wydawanego przez nie ogólnopolskiego czasopisma) polska filozofia religii jest skazana na pogłębianie się tendencji

dezintegracyjnych i izolacyjnych, a przez to kontynuowanie tradycji pewnej wtórności wobec dominujących wyrazistych nurtów tworzonych zazwyczaj w obrębie filozofii danego języka lub kręgu kulturowego („filozofii francuskiej”, „filozofii niemieckiej”, „filozofii anglosaskiej”, itd.).

Janusz Salamon
Tadeusz Gadacz

11. Sekcja Etyki

W Sekcji Etyki ogłoszone zostały następujące referaty:

16 września

- Lesław Hostyński, *Zbędność — aksjologiczny syndrom świata konsumpcji*
- Marcin Jaranowski, *Zgorszenie jako istotna kategoria filozofii zła*
- Radosław Krajewski, *Autonomia sumienia a Ch. Taylora ideał autentyczności. Wierność sobie wymogiem moralnym*
- Joanna Klimczyk, *Normatywność rozumu instrumentalnego*
- Jacek Jaśtał, *W poszukiwaniu praktycznej etyki cnót. Argumentacja endoksychna w etyce*
- Natasza Szutta, *Normatywność cnoty*
- Paweł Łuków, *Kanta zniesienie arystotelesowskich kategorii cnoty i charakteru*

17 września

- Zuzanna Kasprzyk, *Czy teza konstruktywistyczna może przełamać dycho-
tomię realizm–antyrealizm w kwestii uzasadniania norm?*
- Adrian Kuźniar, *Internalizm w wersji de dicto oraz de re w kontekście sporu
deskryptywistów z antydeskryptywistami metaetycznymi*
- Krzysztof Saja, *Szeroka refleksyjna równowaga — kryterium wyboru teorii
etycznej*
- Michał Araszkiewicz, *Zasady i reguły. Rozważania o rozumowaniach
w etyce na tle prawniczego rozróżnienia dwóch typów norm*
- Mateusz Kucz, *Etyka organizacji pozarządowych w Polsce*

18 września

- Marek Wichrowski, *Dylematy moralne w bioetyce*
- Małgorzata Jantos, *Rozmowy lekarza z pacjentem. Ćwiczenia w mówieniu
prawdy*
- Robert Roczeń, *Implikacje etyczne odniesienia kategorii śmierci mózgowej
do śmierci człowieka w Prawie Żydowskim*
- Barbara Chyrowicz, *Zasada podwójnego skutku a problem minimalizo-
wania zła*
- Katarzyna Paprzycka, *Indywidualizacja czynów: między przyczynowością
a odpowiedzialnością*
- Marta Soniewicka, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*
- Helena Ciężela, *Biologia — ekonomia — moralność. Miejsce Thomasa
Roberta Malthusa w historii myśli etycznej*

19 września

— Marcin Pietrzak, *Empiryczność etyki. Problem fundamentu etyki w empiryzmie post-hume'owskim*

— Melania Stańczyk, *G. J. Warnock — niedoceniony krytyk współczesnej filozofii moralnej*

— Mariusz Weiss, *Ewolucja i kodeksy moralne. Metaetyczny status norm w etyce ewolucyjnej*

— Sławomir Drelich, *Ethos polityczny i jego formy. Od niedoścignionego ideału po akceptowane zło*

— Dariusz Juruś, *Podstawy teoretyczne libertarianizmu*

— Marek Pyka, *Człowiek i wartość we współczesnym liberalizmie*

Włodzimierz Galewicz

11a. Podsekcja Etyki Biznesu

Podsekcja Etyki Biznesu obradowała w dniach 16–18 września 2008 na 8 sesjach (sesje przedpołudniowe zostały podzielone, każda na dwie sesje). Sesjom tym przewodniczyli w kolejności: Wojciech Gasparski, Jacek Sójka, Bolesław Rok, Janina Filek, Anna Lewicka–Strzałecka, Dariusz Bąk, Ryszard Banajski, Wojciech Gasparski. Podsekcja cieszyła się bardzo wysoką frekwencją, w pewnych momentach brakowało na sali miejsc dla słuchaczy. Wygłoszono 18 referatów, których autorami byli (w porządku wygłaszania): Jacek Sójka, Maciej Chrabonszczewski, Halina Zboroń, Barbara Pogonowska, Wojciech Gasparski, Anna Lewicka–Strzałecka, Janina Filek, Mirosław Tryczyk, Kazimierz Sosenko, Tomasz & Katarzyna Kwarcińscy, Jarosław Kucharski, Ryszard Banajski, Małgorzata Sidor–Rządkowska, Bolesław Rok, Marcin Buła (w programie pomyłkowo podano imię Mirosław), Dominik Stanny, Grzegorz Szulczewski, Małgorzata Mrówka.

Problematyka przedstawiona w referatach dotyczyła m.in.

- filozoficznych źródeł etyki działalności gospodarczej począwszy od czasów starożytnych, wczesnego średniowiecza, aż po czasy współczesne;
- zagadnień epistemologicznych i metodologicznych etyki biznesu;
- związków etyki biznesu z praktyką gospodarczą oraz związanym z tym zarządzaniem;
- rodzajów dylematów etycznych występujących w działalności gospodarczej;
- zagadnienia prawdy/kłamstwa w biznesie;
- społecznej odpowiedzialności organizacji gospodarczych (firm);
- praktycznych zastosowań filozofii w życiu gospodarczym;
- konsekwencji etycznych globalizacji.

Chciałbym wyrazić opinię, nie tylko własną, ale także osób, z którymi rozmawiano (p. Krztała, Chrabonszczewski, ks. Krokos, p. Kubka, p. Ciężela, prof. Wiśniewski, prof. Lipiec, i inni), że obrady Podsekcji były bardzo żywe i interesujące i ogólne odczucia są bardzo pozytywne. Warto podkreślić, że: (a) obok ogólnej refleksji etycznej nad kwestiami gospodarczymi referaty podejmowały kwestie dotyczące wyborów w konkretnych sytuacjach życia gospodarczego; (b) zajmowano się nie tylko etyką przedsiębiorców, ale również innych stron wymiany rynkowej, czyli pracowników i konsumentów; (c) w referatach zajmowano się przede wszystkim problemami, czasem koncepcjami (teoriami), a nie analizą twórczości poszczególnych autorów; (d) analizy historyczne miały charakter przekrojowy a nie statyczny. Debaty, jakie toczyły się po wygłoszeniu poszczególnych referatów (z konieczności ograniczone czasowo), dotyczyły nie tylko kwestii przedstawionych w referatach, ale także dostarczały okazji do podejmowania tematyki szerszej, do czego referaty dostarczały inspiracji. Dyskusja była żywa, rzeczowa i krytyczna, a więc owocna.

Oto opinie uczestników obrad, jaką otrzymałem drogą elektroniczną:

- „Obrady Podsekcji Etyki Biznesu były ciekawe, inspirujące oraz bardzo sprawnie prowadzone.”
- „Poziom merytoryczny obrad był bardzo wysoki, a przewodniczenie kolejnych osób uważam za stojące na bardzo wysokim poziomie.”
- „W mojej opinii wartość poznawcza i aktualność przedstawionych referatów podczas obrad Podsekcji Etyki Biznesu zasługuje na wysoką ocenę (niżej oceniam wystąpienie „O sposobach uprawiania etyki biznesu”) i bez wątplenia merytorycznie odpowiadały one problematyce Podsekcji.”
- „Cieszy, że pomimo różnic przyjmowanych perspektyw poznawczych mogliśmy podyskutować konstruktywnie, choć przyznaję, że zbyt mało było czasu właśnie na rozmowę.”

Przebieg obrad świadczy o tym, że dorobek etyki biznesu od Zjazdu Toruńskiego do Szczecińskiego, kiedy to po raz pierwszy obradowała Podsekcja Etyki Biznesu, zasługuje na odnotowanie. W okresie minionych trzynastu lat etyka biznesu wykrystalizowała się jako samodzielna (inter)dyscyplina naukowa wywodząca się z filozofii. Świadczą o tym liczne podręczniki autorów krajowych i zagranicznych, grono kompetentnych w tej dziedzinie nauczycieli akademickich, podejmowanie istotnych problemów w powiązaniu z tym, co w tej dziedzinie pojawia się w publikacjach zagranicznych. W czasie obrad podnoszono wiele problemów, które charakteryzuje głębokie osadzenie w etyce ogólnej i jednocześnie mocne, powiązanie z realiami życia gospodarczego. Plon tych obrad powinien być wykorzystany w zwartej publikacji; prawdopodobnie poświęcony temu będzie specjalny tom czasopisma *Prakseologia*.

Zauważyć się dało zainteresowanie problematyką obrad Podsekcji ze strony filozofów spoza stałego grona osób uprawiających etykę biznesu. W kuluarach Zjazdu słyhać było głosy wyrażające żal, że — wzorem Zjazdu Toruńskiego — nie przewidziano plenarnego referatu nt. filozofii/etyki działalności gospodarczej. Problematyka ta bowiem dotyczy istotnych spraw współczesnego świata, w stosunku do których dobrze byłoby, aby słyszany był głos środowiska filozoficznego jako doradcy w Sokratejskim sensie. Ze swej strony dodać pragnę, iż za ważny uważam postulat (jaki od pewnego czasu wypowiadam publicznie) podjęcia działań na rzecz przekształcania obecnej „szlacheckiej” rzeczpospolitej gospodarczej w *obywatelską rzeczpospolitą gospodarczą*, czyli przejścia od podmiotowości nielicznych (ludzi biznesu/menedżerów) do podmiotowości otwartej dla wszystkich interesariuszy (ang. *stakeholders*).

Wojciech Gasparski

12. Sekcja Estetyki

Spośród zgłoszonych 46 referatów, w trakcie obrad wygłoszonych zostało 38 (referatów nie wygłosili: R. Schmidt, W. Kazimierska–Jerzyk, M. Dąbrowski, A. Lorenz, M. Polak, M. Wysocki, M. Rychter, R. Michalski). Obrady toczyły się przez 4 dni w dwóch sekcjach (z wyjątkiem przedpołudnia pierwszego dnia i popołudnia dnia ostatniego) żywo i bez zakłóceń, liczba publiczności wahała się między 10–15 osób w każdej z równoległych ścieżek dyskusyjnych.

Moderatorzy dyskusji sekcyjnych w obu ścieżkach to:

16. IX

godz. 11–14 prof. dr hab. Jagna Dankowska

godz. 15.30–17.30 dr Piotr Schollenberger (ścieżka A), dr Mateusz Salwa (ścieżka B)

17. IX

godz. 11–14 prof. dr hab. Krystyna Wilkoszewska (ścieżka A), prof. dr hab. Grzegorz Sztabiński (ścieżka B)

godz. 15.30–17.30 dr hab. Michał Ostrowicki (ścieżka A), dr Mateusz Salwa (ścieżka B)

18. IX

godz. 11–14 prof. dr hab. Iwona Lorenc (ścieżka A), dr Małgorzata A. Szyszkowska (ścieżka B)

godz. 15.30–17.30 dr Krystyna Najder–Stefaniak (ścieżka A), dr Krzysztof Guczalski (ścieżka B)

19. IX

godz. 11–14 prof. dr hab. Teresa Pękala (ścieżka A)

godz. 15.30–17.30 prof. dr hab. Iwona Lorenc

W czwartek 18.09 miała miejsce dyskusja panelowa na temat najnowszych tendencji badawczych w estetyce moderowana przez prof. I. Lorenc, z udziałem prof. B. Dziemidoka, prof. T. Pękali, prof. E. Rewers, prof. K. Wilkoszewskiej, prof. A. Zeidler–Janiszewskiej; w dyskusji zabrał również głos, obecny również w trakcie obrad sekcji, prof. W. Stróżewski.

We wtorek 16.09 odbył się wernisaż wystawy prac malarskich Ewy Bobrowskiej — absolwentki ASP w Warszawie, obecnie doktorantki prof. I. Lorenc (stosowna nota prasowa ukazała się na łamach „Gazety Wyborczej”).

Iwona Lorenc

13. Sekcja Historii Filozofii Polskiej

1. Referaty wygłoszone pierwszego dnia obrad sekcyjnych (we wtorek 16 września) dotyczyły problematyki filozofii dawniejszej: okresu staropolskiego oraz XIX wieku. W sesji przedpołudniowej wygłoszone zostały wszystkie przewidziane programem wystąpienia, to jest: dra hab. Jacka Dębickiego *Filozofia i sztuka. Wpływ krakowskiej fizjonomii na artystyczną charakterystykę człowieka ukazaną w Ołtarzu Mariackim Wita Stwosza*, ks. prof. KUL dra hab. Stanisława Janeczka *Jeszcze raz o dydaktyce logiki w oświacie Komisji Edukacji Narodowej. Ujęcie É. B. de Condillaca a przepisy i praktyka szkolna*, prof. WSZiA dra hab. Marka Błaszkego *Druga, francuskojęzyczna wersja „Porządku fizyczno-moralnego” Hugona Kollåtaja*, dra Andrzeja Wawrzynowicza *Znaczenie kontekstu Kantowskiego w genezie historiozofii Augusta Cieszkowskiego*, Bartosza Maciejewskiego *Poezja a życie — Maurycy Mochnacki*. Najżywszą reakcję słuchaczy wywołały: prelekcja dra hab. Dębickiego oraz referat ks. Janeczka. Dyskusja osnuta wokół problemu dydaktyki logiki w oświacie KEN dotyczyła głównie pojęcia „eklektyzmu” w epoce Oświecenia oraz ówczesnej recepcji Condillaca w Polsce.

W sesji popołudniowej zabrakło referatu Tomasza Grochowskiego, stąd druga część obrad zaczęła się dopiero o godzinie 16.10 i zawierała następujące wystąpienia: dra Piotra Ziemskiego *Franciszek Krupiński. Między romantyzmem a pozytywizmem. Przyczynek do opisu filozoficznych źródeł tzw. pozytywizmu warszawskiego* oraz prof. UW dra hab. Leona Miodońskiego i dra Mirosława Olędzkiego *Recepcja filozofii Artura Schopenhauera w twórczości Józefa Weyssenhoffa*.

Obradom w dniu 16 września przewodniczył prof. UW dr hab. Stanisław Pieróg.

2. Drugi dzień obrad sekcyjnych (środa, 17 września) poświęcony był głównie filozofii polskiej pierwszej połowy XX wieku. W omówieniu tego okresu uwzględniono zagadnienie recepcji myśli rodzimej za granicą oraz obcej w Polsce. Z tematyki dnia wyłączono obszerne zagadnienie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (tematowi Szkoły Lwowsko-Warszawskiej poświęcono osobną sesję przedpołudniową w dniu kolejnym). Program dnia zakładał wygłoszenie siedmiu referatów, z których dwa nie doszły do skutku z powodu nieobecności referentów: prof. dra hab. Janusza Goćkowskiego w sesji przedpołudniowej oraz dra Grzegorza Hetmana w sesji popołudniowej.

W trakcie sesji przedpołudniowej wygłoszone zostały trzy referaty. W pierwszym wystąpieniu, zatytułowanym *Teodycea Mariana Massoniusa*, dr Anna Dziedzic przeprowadziła pogłębioną analizę filozoficznej zawartości listów Mariana Massoniusa do Mariana Zdziechowskiego z 1934 roku. Dalszą część obrad zdominowała tematyka relacji między filozofią polską i obcą. Zagadnienie to prezentowały referaty prof. KUL dra hab. Piotra Gutowskiego *William*

James a Wincenty Lutosławski oraz mgr Macieja Dombrowskiego *Witkiewicz i Metallmann o Whiteheadzie i metodzie filozofii*. Szczególne zainteresowanie słuchaczy i bardzo ożywioną dyskusję wzbudził referat poświęcony kontaktom między Wincentym Lutosławskim i Williamem Jamesem. Wystąpienie zostało oparte na udostępnionych niedawno i trudno dostępnych w Polsce materiałach źródłowych. Mimo że referat koncentrował się głównie na zagadnieniach biograficznych, uczestnicy obrad wyrazili chęć zrezygnowania z planowanej przerwy i przeznaczenia tego czasu na kontynuowanie dyskusji.

W sesji popołudniowej wygłoszono dwa referaty: dra Macieja Kociuby *Świat ożywiony, kultura i społeczeństwo w filozofii Tadeusza Garbowskiego* oraz dra Dariusza Barbaszyńskiego *Filozofia kultury Mariana Borowskiego*. Obszerną dyskusję wzbudził drugi z wymienionych referatów. Korzystając z nieobecności jednego z referentów, zgromadzeni postanowili przedłużyć czas przeznaczony na dyskusję nad wystąpieniem dra Barbaszyńskiego.

Obradom w dniu 17 września przewodniczył dr Piotr Ziemski.

3. Sesja przedpołudniowa w trzecim dniu obrad (czwartek, 18 września) poświęcona została problematyce Szkoły Lwowsko–Warszawskiej; wygłoszono wszystkie zaplanowane na ten dzień referaty. Dwa pierwsze wystąpienia dotyczyły materiałów źródłowych do dziejów Szkoły Lwowsko–Warszawskiej. Referaty te spotkały się z dużym zainteresowaniem słuchaczy, świadczącym o potrzebie kontynuowania badań archiwalnych oraz upowszechniania dostępu do archiwów w zakresie dziejów filozofii polskiej. Referat dra Tomasza Mroza *Z badań Ryszarda Jadcza nad spuścizną korespondencyjną K. Twardowskiego* poruszał kwestię odnalezionych przez referenta a nieznanych Ryszardowi Jadcza listów, wymienianych między Kazimierzem Twardowskim a Wincentym Lutosławskim; druga wypowiedź dotyczyła genezy i funkcjonowania internetowego archiwum Szkoły Lwowsko–Warszawskiej (*Archiwum Szkoły Lwowsko–Warszawskiej: elv–akt*). W zastępstwie dr Wioletty Miśkiewicz tekst wystąpienia odczytał mgr Michał Sepioło. Referent odpowiadał również na liczne pytania o zasady udostępniania zbiorów elv–akt oraz ich szczegółową zawartość.

W związku z wystąpieniem mgr Jacka Moroza *Spór o odwieczność prawdy w Szkole Lwowsko–Warszawskiej* wywiązała się dyskusja na temat stanowisk Jana Łukasiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego w kwestii prawdy. Przedpołudniową część obrad zamknął referat dra Zbigniewa Orbika *Zagadnienia aksjologiczne w twórczości Izydory Dąmbskiej*.

Sesja popołudniowa poświęcona została polskiej filozofii powojennej. Referat dra Mirosława Tyla *Stefana Swieżawskiego koncepcja historiografii filozofii* stał się pretekstem do dyskusji, której główna część dotyczyła porównania diagnozy kryzysu filozofii u Swieżawskiego i Husserla. Wystąpienie prof. AMW dra hab. Jerzego Kojkoła *Główne spory filozoficzno–metodologiczne w Polsce w latach 1945–1948* skłoniło zgromadzonych do wymiany uwag odnośnie do związków filozofii wczesnych lat powojennych z filozofią dwudziestolecia międzywojennego.

Obrady popołudniowe zamknął referat mgra Piotra Drogowskiego *Edukacyjna funkcja filozofii w świetle myśli Leszka Kołakowskiego i Jadwigi Staniszkis*.

Obradom w dniu 18 września przewodniczyła dr Anna Dziedzic.

4. W czwartym dniu obrad (piątek, 19 września) wygłoszono wszystkie zaplanowane referaty. W sesji przedpołudniowej były to wystąpienia: ks. dra Krzysztofa Bochenka *Filozofia człowieka w świetle piętnastowiecznych krakowskich komentarzy biblijnych i do Sentencji Piotra Lombarda*, dra Piotra Iwańskiego *Ks. Piotr Chojnacki — znaczący przedstawiciel filozofii polskiej XX wieku (kilka uwag wobec nadchodzącej 40-tej rocznicy śmierci)*, dra Mirosława Mylika *Zarys dziejów odnowy scholastyki polskiej* oraz dra Krzysztofa Wojcieszka *Czy ksiądz Semenenko był tomistą?*. Dyskusja dotyczyła przede wszystkim określenia źródeł do tworzenia obrazu polskiej myśli średniowiecznej, o czym rozmawiano po referacie ks. dra Krzysztofa Bochenka, a także związków polskiej myśli scholastycznej z jej powszechnymi przejawami i uczestnictwem w najważniejszych sporach. Szczególne zainteresowanie wzbudziła kwestia wpływu ks. Piotra Semenki na poglądy i działania papieża Leona XIII, podniesiona po referacie dra Krzysztofa Wojcieszka.

W sesji popołudniowej słuchacze mieli okazję usłyszeć dwa referaty poświęcone zagadnieniom filozofii miłości (mgr Inga Mizdrak, *O smaku miłości — wokół rozważań Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*) oraz filozofii pracy (mgr Jarosław Legięć, *Filozofia pracy Jana Szewczyka jako przyczynek Tischnerowskiej filozofii pracy*).

Sesję i zarazem referatową część obrad sekcyjnych zamknął ks. prof. dr hab. Roman Darowski wystąpieniem *Wkład filozofii polskiej do filozofii światowej*. Referat ten wywołał najżywszą dyskusję; uczestnicy zwracali głównie uwagę na rozmaite pominięcia.

Obradom w dniu 19 września przewodniczyli dr Andrzej Kołakowski i prof. UW dr hab. Stanisław Pieróg.

Stanisław Pieróg
Anna Dziedzic
Piotr Ziemiński

14. Sekcja Historii Starożytnej i Średniowiecznej Filozofii Obcej

W obradach sekcji nie uczestniczyły, mimo zgłoszenia, następujące osoby: Maria Marcinkowska–Rosół, Zbigniew Pańpuch, Jarosław Spychała, Tomasz Stępień. Dr Jarosław Spychała, w liście przesłanym pocztą elektroniczną w przeddzień wystąpienia, zapowiedział swoją nieobecność tłumacząc ją nagłą chorobą. Pozostałe osoby nie porozumiewały się ani z przewodniczącymi sekcji ani z jej sekretarzem.

Z uwagi na pewne kłopoty organizacyjne, w obradach przedpołudniowych w dniu 16 września miało miejsce odstępstwo od ustalonego programu: w miejsce M. Marcinkowskiej–Rosół referat wygłosił dr Tomasz Tiuryn.

Poszczególnym sesjom przewodniczyły następujące osoby:

Ścieżka I

wtorek — 16 września, sesja przedpołudniowa: Dobrochna Dembińska–Siury

sesja popołudniowa: Marian Wesoły

środa — 17 września, sesja przedpołudniowa: Przemysław Paczkowski

sesja popołudniowa: Dobrochna Dembińska–Siury

czwartek — 18 września, sesja przedpołudniowa: Mikołaj Olszewski

sesja popołudniowa: Artur Andrzejuk

piątek — 19 września, sesja przedpołudniowa: Agnieszka Kijewska

sesja popołudniowa: Elżbieta Jung

Ścieżka II

wtorek — 16 września, sesja popołudniowa: Marek Osmański

środa — 17 września, sesja przedpołudniowa: Agnieszka Kijewska

sesja popołudniowa: Mieczysław Boczar

W obradach sekcji uczestniczyło od 10 do 30 osób. Największe audytorium zgromadziły wystąpienia Mariana Wesołego i Agnieszki Kijewskiej.

Dyskusja była ożywiona, interesująca i często gorąca.

Obrady sekcji należy ocenić jako udane, a poszczególne wystąpienia jako wartościowe i interesujące. Być może z wyjątkiem jednego referatu — bardzo młodego człowieka.

Dobrochna Dembińska–Siury

14a. Podsekcja Historii Filozofii Starożytnego Wschodu

W dniach 18–19 września 2008 w ramach VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego odbyły się obrady Podsekcji Historii Filozofii Wschodu. Wygłoszono siedem referatów. Obradom przewodniczyła dr hab. Joanna Jurewicz, prof. UW.

18 września wygłoszono następujące referaty:

1. Joanna Jurewicz. *Kreacja świata a cztery stany Jaźni (ātman) w filozofii upaniszad.*
2. Marta Kudelska. *Widz a zasada podmiotowości*
3. Marta Dmuchowska. *Samopoznanie w filozofii Śankary — między metafizyką a epistemologią.*
4. Bożena Kuśmierczyk. *Status umysłu w filozofii jogi*
5. 19 września wygłoszono następujące referaty:
6. Małgorzata Ruchel. *Filozofia języka Bhartrihariego jako soteriologia*
7. Marek Szymański. *Koncepcje ciała istoty świadomej w filozofii abhidharmy*
8. Krzysztof Kosior. *Starochińska etyka autentyczności.*

Uczestnicy obrad mieli możliwość zapoznać się z najważniejszymi kierunkami badawczymi nad filozofią Wschodu realizowanymi obecnie w Polsce. Referatom towarzyszyły żywe dyskusje i krytyczna wymiana myśli, pozwalająca na sformułowanie ogólniejszych wniosków dotyczących rozwoju indyjskiej filozofii (hinduskiej i buddyjskiej) oraz porównania jej metafizycznych i etycznych podstaw z podstawami filozofii chińskiej.

Joanna Jurewicz

15. Sekcja Historii Nowożytnej i Najnowszej Filozofii Obcej

W Sekcji Historii Nowożytnej i Najnowszej Filozofii Obcej (przewodniczący: Piotr Gutowski, sekretarz: Przemysław Gut) wyodrębniona została jedna podsekcja: Historii Filozofii Analitycznej. Obrady toczyły się w dwóch pełnych ścieżkach (16 sesji), wyodrębnionych według mieszanego kryterium chronologiczno–systematycznego (przy uwzględnieniu życzeń kilku prelegentów dotyczących terminu wystąpienia). Pierwsza ścieżka obejmowała referaty dotyczące filozofii nowożytnej i części nieanalitycznej filozofii współczesnej (od Kartezjusza do fenomenologii). Druga ścieżka obejmowała pozostałe referaty na temat współczesnej filozofii nieanalitycznej (głównie hermeneutyki) oraz referaty zakwalifikowane do podsekcji Historii Filozofii Analitycznej. Oprócz przewodniczącego Sekcji i sekretarza, którzy samodzielnie prowadzili większość obrad (13 sesji), jednej sesji przewodniczyła Anna Głąb, jednej: Piotr Kaszkowiak i trzem: Maksymilian Roszyk. Spośród 56 zakwalifikowanych referatów (po 28 w każdej ścieżce, w tym 17 w podsekcji Historii Filozofii Analitycznej) nie wygłoszono czterech, przy czym o nieobecności jednego z prelegentów (Arkadiusza Guta) przewodniczący Sekcji został wcześniej poinformowany, a o nieobecności pozostałych trzech prelegentów (Tomasza Grochowskiego, Dariusza Bębena i Pauliny Okraj) nie został uprzedzony.

W sesjach uczestniczyło średnio 10 osób (nie licząc prelegenta i przewodniczącego). Prelegenci starali się zwykle przedłużyć przysługujące im 25 minut, ale przewodniczący zdecydowanie ograniczali takie praktyki, aby pozostawić czas na dyskusję. Na ogół wystarczało czasu na nie więcej niż 5 pytań, a dyskusję trzeba było kończyć ze względu na termin następnej prelekcji.

Najliczniejszych słuchaczy gromadziły referaty znanych profesorów (Tadeusz Szubka — 20 osób, Krzysztof Wójtowicz — 16 osób, Jolanta Żelazna — 15 osób) lub sesje poświęcone modnym filozofom i nurtom (Wittgensteinowi, Heideggerowi, hermeneutyce). Znacznie większym zainteresowaniem cieszyły się prelekcje z zakresu historii filozofii współczesnej (XX wieku) niż z zakresu dziejów filozofii nowożytnej. Jest rzeczą zastanawiającą, jak niewiele zgłoszono referatów (13) na temat filozofii nowożytnej (od wieku XV do XIX) i jak wiele referatów dotyczyło szeroko pojętej tradycji fenomenologiczno–hermeneutycznej (17, a więc tyle samo, ile w całej podsekcji Historii Filozofii Analitycznej).

Średni poziom referatów był dobry, choć zdarzyło się kilka na poziomie elementarnym (ale i te były na ogół solidnie przygotowane). Niestety, nie sposób wyeliminować takich prelekcji, jeśli klasyfikuje się je na podstawie półstronicowych streszczeń. Referaty na przyszłe Zjazdy powinny być wyłaniane w oparciu o streszczenia nie krótsze niż np. 2 strony i nie dłuższe niż 3 strony,

aby przewodniczący sekcji mogli dokonać odpowiedzialnej ich selekcji. Poważniejszym problemem (niż zaledwie podstawowy poziom kilku referatów) jest stosunkowo mała samoświadomość metodologiczna wielu, zwłaszcza młodszych, referentów, którzy nie zdają sobie sprawy, że badania historycznofilozoficzne wiążą się ze spełnieniem szeregu wymogów warsztatowych, dotyczących sposobu uzasadniania twierdzeń, zachowania dystansu wobec badanych nurtów, zagadnień czy postaci, znajomości kontekstów, itd. Inna kwestia, to podejmowanie przez badaczy tematów podobnych, przez co wytwarza się fałszywy obraz dziejów filozofii jako skoncentrowanych zaledwie wokół kilku zagadnień i postaci. Na przyszłym Zjeździe warto więc może poświęcić odrębny panel dwom zagadnieniom: „O czym pisać i co badać?” (w trosce o to, aby zapal coraz zdolniejszych i lepiej wykształconych młodych filozofów był wykorzystany jak najlepiej dla nich samych i dla społeczności filozofów w Polsce) oraz „Czy i czym badania historycznofilozoficzne różnią się od badań systematycznych w zakresie filozofii?” (aby ukazać różnicę między metodologią historyka filozofii a metodologią np. ontologa, filozofa religii, etyka, filozofa polityki, itd.).

Zakończyć trzeba jednak akcentem optymistycznym. W porównaniu ze Zjazdem Szczecińskim jakość referatów w Sekcji była wyższa. Zwiększyła się też, i to znacznie, jakość i kultura dyskusji. Szczególnie cieszą referaty bardzo dobre i znakomite (bo i takie się zdarzały), wygłaszane przez osoby nie posiadające jeszcze stopnia doktora, albo przez młodych doktorów. Jest na czym budować przyszłość polskiej filozofii.

Piotr Gutowski

16. Sekcja Dydaktyki Filozofii

W sekcji dydaktyki filozofii przewidziane było 20 wystąpień, które odbywały się w określonych blokach tematycznych w ciągu czterech dni (patrz załączony harmonogram). Obradom w poszczególnych blokach przewodniczyli: Zbigniew Zdunowski (długoletni nauczyciel filozofii w IV LO w Łodzi, wychowawca wielu laureatów olimpiad filozoficznych), dr Maciej Woźniczka (teoretyk i praktyk edukacji filozoficznej) oraz ja.

Wygłaszane referaty prezentowały *dobry poziom* i obrady w sekcji cieszyły się relatywnie *dużym zainteresowaniem* słuchaczy. Brało w nich udział od 9 do 25 osób. Uczestniczyły one czynnie w dyskusjach, które często przenosiły się na przerwy.

Z zaplanowanych wystąpień z przyczyn losowych nie odbyło się pięć.

1. Grzegorz Trela: *Po co uczyć filozofii?*

2. Jarosław M. Spychała: *Projekt edukacji filozoficznej LEGO–LOGOS*

3. Ewa Chmielecka: *Nauczanie etyki biznesu w świetle wytycznych Procesu Bolońskiego*

4. Jarosław Sak: *Dlaczego należy nauczać filozofii na studiach niefilozoficznych? Analiza na podstawie doświadczeń dydaktycznych z nauczania filozofii i etyki na kierunkach medycznych*

5. Janina Kubka: *Filozofia nauki w kształceniu doktorantów w uczelni technicznej*

Czas przeznaczony na powyższe referaty został wykorzystany w sekcji w inny sposób:

Ad 1. Prof. Adam Grobler (ekspert MEN i autor opracowywanej podstawy programowej) przedstawił zasady wprowadzania lekcji filozofii do liceów.

Ad 2. Omówienie zasad planowanej wspólnej publikacji dotyczącej dydaktyki filozofii.

Ad 3. Referat prof. Piotra Bołtuć pt.: *Nauczanie filozofii przez internet*.

Ad 4. Rozmowa na temat poziomu edukacji filozoficznej na uczelniach.

Ad 5. Podsumowanie obrad w sekcji, dyskusja końcowa.

Efektom zorganizowania obrad w sekcji filozofii jest zaplanowanie trzech publikacji:

Pracy zbiorowej dotyczącej metod, środków i narzędzi stosowanych w edukacji filozoficznej. Kilko uczestników obrad sekcji zgłosiło swój udział w niej.

Bloku referatów konferencyjnych umieszczonych w jednym z czasopism filozoficznych.

Tekstu uczestników dyskusji okrągłego stołu poświęconego zagrożeniom, łączącym się z przebiegającym obecnie procesem wprowadzania filozofii do programów nauczania w szkołach.

Przechodząc do *osobistych refleksji* związanych z obradami sekcji dydaktyki, stwierdzam, że zorganizowanie sekcji dydaktyki filozofii było potrzebne co najmniej z dwu powodów.

- *Podniosło rangę dydaktyki filozofii*, która jest niezmiernie ważna a niedoceniana, a nawet lekceważona przez środowisko akademickie. A przecież problematyka ta posiada duże znaczenie w doraźnym zakresie dydaktyki dyscypliny, którą uprawiamy, jak również odgrywa ważną rolę w kształtowaniu się przyszłej sytuacji filozofii na uczelniach, a także w wymiarze poziomu intelektualnego przyszłych pokoleń Polaków.
- *Stworzyło forum*, na którym można było podnosić zagadnienia związane z ważną dziedziną pracy zawodowej nauczycieli akademickich i szkolnych. Stanowiło grupę wsparcia dla tych ostatnich, którzy pracują pozostawieni sami sobie. Są grupą nauczycieli, która ma chyba najmniejsze oparcie naukowe w środowisku akademickim, a w konsekwencji nie dysponuje opracowaniami metodycznymi do swojej pracy (brak współczesnych podręczników).

HARMONOGRAM SEKCJI DYDAKTYKI FILOZOFII

Prowadząca: prof. nadzw. dr hab. Aldona Pobjewska

WTOREK 16.09.

AKTUALNY STAN EDUKACJI FILOZOFICZNEJ W POLSKIEJ SZKOLE

15 30–16 10 Irena Trzcieniecka-Schneider: *Nieobecna obecność. Treści i problemy filozoficzne w podręcznikach szkolnych innych przedmiotów*

16 10–16 50 Grzegorz Trela: *Po co uczyć filozofii?*

16 50–17 30 Renata Matsili: *Dokąd wiesz filozoficzna ścieżka? Rzecz o celach i praktycznej realizacji ścieżki filozoficznej*

ŚRODA 17.09.

KONWENCJE KSZTAŁCENIA FILOZOFICZNEGO

15 30–16 10 Imelda Chłódna: *Liberal Education, Great Books Program i Home Schooling — jako antidotum na kryzys szkolnictwa amerykańskiego*

16 10–16 50 Ewa Kozłowska: *Francuska tradycja nauczania filozofii. Podejście dydaktyczne*

16 50–17 30 Maciej Woźniczka: *Alternatywność konwencji kształcenia filozoficznego jako wzorzec edukacyjny*

CZWARTEK 18. 09

METODY AKTYWIZUJĄCE W NAUCZANIU FILOZOFII: PODSTAWY, PROPOZYCJE, KRYTYKA

11 00–11 40 Tomasz Kwarciański / Agnieszka Salamucha: *Mistrz–uczeń contra usługodawca–klient. Refleksje na temat zmiany paradygmatów edukacji.*

11 40–12 20 Paweł Walczak: *Metody aktywizujące w nauczaniu filozofii*

12 40–13 20 Elżbieta Konopacka: *Różnorodność i znaczenie aktywizujących metod prowadzenia zajęć z filozofii w szkole średniej*

13 20–14 00 Zbigniew Zdunowski: *Edukacja filozoficzna wobec wyzwania relatywizmu*

15 30–16 10 Katarzyna Kuczyńska: *Wydarzenie filozoficzne — z warsztatu dydaktycznego nauczyciela*

16 10–16 50 Zbyszek Dymarski: *O interesownym nauczaniu filozofii*

16 50–17 30 Jarosław M. Spychała: *Projekt edukacji filozoficznej*
LEGO–LOGOS

PIĄTEK 19.09

NOWE STRATEGIE W NAUCZANIU ETYKI

11 00–11 40 Paweł Kołodziński: *Rola doświadczenia wartości w nauczaniu etyki*

11 40–12 20 Mariusz Wojewoda: *Etyka i wychowanie*

2 40–13 20 Ewa Chmielecka: *Nauczanie etyki biznesu w świetle wytycznych Procesu Bolońskiego*

PROBLEMY EDUKACJI FILOZOFICZNEJ W SZKOŁACH WYŻSZYCH

13 20–14 00 Lech Radzioch *Elementy strategii nauczania filozofii na kierunkach niefilozoficznych. Przyczyńki do dyskusji*

15 30–16 10 Jarosław Sak: *Dlaczego należy nauczać filozofii na studiach niefilozoficznych? Analiza na podstawie doświadczeń dydaktycznych z nauczania filozofii i etyki na kierunkach medycznych*

16 10–16 50 Wojciech Suchoń: *Logika dla studiujących nauki filozoficzne*

16 50–17 30 Janina Kubka: *Filozofia nauki w kształceniu doktorantów w uczelni technicznej*

Aldona Pobjewska

17. Sekcja Gości Zagranicznych / Foreign Guests Section

A. Ścieżka Zachodnia / West Track

Od Kanta do Kripkego.

Merytoryczny i formalny przebieg obrad

Po raz pierwszy w historii powojennych Polskich Zjazdów Filozoficznych została powołana do istnienia Sekcja Gości Zagranicznych (Foreign Guests Section), w której mogły wystąpić osoby obcojęzyczne zainteresowane udziałem w polskim życiu filozoficznym, w tym także poruszające wątki powiązane z polską filozofią lub do niej się odnoszące w swoich badaniach. Sekcja uruchomiła proces przyjmowania zgłoszeń ponad rok przed planowaną datą Zjazdu, umieszczając odpowiednie informacje na listach mailingowych w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, a także w postaci ogłoszenia w „Polish Journal of Philosophy”. Jednocześnie, zostały wystosowane imienne listy do ok. 20 najbardziej wpływowych, i mniej lub ściślej powiązanych z polską filozofią, przedstawicieli filozofii w Zachodniej Europie i Stanach Zjednoczonych. W odpowiedzi na ogłoszenia do Biura Zjazdowego napłynęło kilkanaście abstraktów, spośród których ostatecznie drogą recenzji zostało zakwalifikowanych dziesięć (10) referatów. Trzy wystąpienia, na prawach referatów plenarnych, zostały zgłoszone przez prof. Paula Horwicha z New York University, Włodka Rabinowicza z Lund University oraz Johna Skorupskiego z University of St. Andrews¹. Z przyczyn niezależnych od zainteresowanych na Zjazd nie mogli przybyć inni, wcześniej deklarujący taką wolę goście zagraniczni, w tym m.in. prof. Liliana Albertazzi, Peter Baumann, Jonathan Lowe, Roberto Poli czy Peter Simons. Ostatecznie w obradach Sekcji wzięło udział dziewięciu uczestników. Średnia liczba słuchaczy oscylowała wokół 15 osób, a najliczniejszą — ponad 100 osobową grupę odbiorców — miało wystąpienie prof. Horwicha z NYU. W dyskusji — którą pominiemy w niniejszym sprawozdaniu — zaangażowanych było średnio od 4 do 5 osób. Sekcją kierował prof. US dr hab. Tadeusz Szubka przy udziale dra Sebastiana Tomasza Kołodziejczyka z UJ oraz p. Leopolda Hessa (studenta MISH UJ).

Obrady sekcyjne trwały od wtorku do piątku w dniach 16–19 września 2009 roku i odbywały się zawsze w godzinach popołudniowych. Sekcji przewodniczyli w tych dniach prof. Włodek Rabinowicz, John Skorupski, Tadeusz Szubka oraz dr Sebastian Tomasz Kołodziejczyk. Sesje wtorkowa, środowa i czwartkowa zaczynały się wystąpieniami plenarnymi.

¹ Teksty wystąpień na prawach referatów plenarnych ukażą się w „Polish Journal of Philosophy” (Vol. III, No. 1/2009).

Pierwszy referat w sesji wtorkowej, pt. *Back to Kant?* wygłosił prof. John Skorupski. Skupił się on na pytaniu o to, czy możliwy jest powrót do tez kantowskiej filozofii krytycznej bez jednoczesnej akceptacji idealizmu transcendentального tudzież konwencjonalizmu lingwistycznego (stanowisko to Skorupski przypisuje Wittgensteinowi ze średniego okresu). W swoim wystąpieniu skupił się na pojęciu rozumu (*reason*), które wydaje się mieć sens normatywny. Wystąpienie składało się z czterech części. W pierwszej została omówiona różnica między globalnym realizmem a filozofią krytyczną. Mówca skupił się na analizie relacji między postawami sceptyczną i dogmatyczną, by następnie zarysować rolę stanowiska krytycznego. To stanowisko zestawił z poglądem, który nazywa „globalnym realizmem” (GR). GR charakteryzowany jest jako koniunkcja dwóch tez: 1. Istnieje ścisła zależność między stwierdzaniem sądu a mówieniem, że zachodzą pewne fakty; 2. fakty te są niezależne od poznającego podmiotu. Zdaniem Skorupskiego stanowisko krytyczne (filozofia krytyczna) cechuje się tym, że neguje obie tezy, twierdząc jednocześnie, że ich akceptacja oznacza, że wiedza jest niemożliwa.

W drugiej części wystąpienia Skorupski analizował stanowisko Immanuela Kanta jako reprezentatywne dla filozofii krytycznej. Argumentował w niej, że podejście Kanta do dwóch wymienionych tez GR jest złożone. Dla przykładu, Kant pod pewnym względem wydaje się akceptować tezę 2, gdy przyjmuje, iż prócz zjawisk, które są korelatami czynności poznawczych podmiotu, istnieją jeszcze przedmioty będące ich ostateczną bazą ontologiczną. Rzeczy same w sobie są zatem niezależne od podmiotu, lecz jednocześnie — i to jest kolejna trudność — nie ma do nich dostępu poznawczego, a zatem nic na ich temat stwierdzić nie możemy. Ostatecznie, Skorupski twierdził, że Kant wydaje się być kognitywistą w stosunku do rozumu praktycznego, a to oznacza, że musi odrzucić tezę 1. W tym kontekście badał różnicę między receptywnością a spontanicznością, m.in. na tym gruncie wysuwając tezę, iż jako stanowisko krytyczne możliwy jest kognitywny irrealizm, który pozwala zrezygnować z transcendentального idealizmu.

W trzeciej części Skorupski przywołał drugi przykład podejścia krytycznego, tym razem odwołując się do pozytywizmu logicznego w wydaniu filozofów wiedeńskich. Jakkolwiek nie podzielali oni poglądów Kanta, to w opinii Skorupskiego byli zgodni co do tego, że wiedza jest możliwa wtedy i tylko wtedy, gdy poznawany przedmiot dopasowuje się w jakiś sposób do ram, w obrębie których przebiega poznanie. Wiedeńczycy — zdaniem Skorupskiego — odrzucają przekonanie, że istnieje jedna, konieczna, unikalna, uniwersalna forma, poprzez którą poznanie dochodzi do skutku. Raczej chodzi tu o system konwencji, które mogą ulegać zmianie. Schemat, do którego przedmiot poznania musi się dostosować, pozostaje jednak schematem a priori. Teza o konwencji lingwistycznej związana jest m.in. z poglądami L. Wittgensteina, do którego Skorupski odnosił się wprost w swoim wystąpieniu, szczególnie poprzez dyskusję relacji między Kołem Wiedeńskim a samym Wittgensteinem i konkludował za A. Coffą, że Carnap i Wittgenstein

dokonują drugiego przewrotu kopernikańskiego, tym razem w odniesieniu do relacji między dziedziną znaczeń a sferą a priori. Skorupski twierdził, że jest to dobitne potwierdzenie tezy, że filozofia kręgu wiedeńskiego jest w istocie swojej drugą filozofią krytyczną.

Czwarta część wystąpienia została poświęcona na analizę problemu normatywności w odniesieniu do postawionego na wstępie pytania. Problem ten pozostaje w ścisłym związku z GR, przede wszystkim z uwagi na nazbyt pospiesznie wyprowadzany wniosek, iż GR równa się poglądom przedfilozoficznym, właściwym dla rozsądku czy też powszechnie żywionych opinii. Zdaniem Skorupskiego, o ile w odniesieniu do tezy 2 można twierdzić, że jest ona ugruntowana w przekonaniach rozsądku i myśleniu przedfilozoficznym, o tyle teza 1 nie wydaje się powszechnie podzielana, a na pewno nie jest podzielana przez podmioty niefilozofujące. Na tym tle Skorupski wprowadził rozróżnienie na sądy faktualne oraz sądy normatywne. To rozróżnienie pozwala zrozumieć podejście filozofii krytycznej, w ramach którego przyjęcie sądów normatywnych nie pociąga za sobą konieczności przyjęcia sądów faktualnych. Tym samym stanowisko tego rodzaju przyjmuje, że wiedza jest możliwa, gdyż niektóre czysto normatywne sądy są a priori oraz że żaden sąd tego typu nie jest sądem faktualnym.

W podsumowaniu Skorupski stwierdził, że zaprezentowane argumenty mogą spotkać się z zarzutami, przede wszystkim ze strony intuicjonistycznie i naturalistycznie zorientowanych realistów w zakresie teorii metanormatywnych, przy czym dają nadzieję na to, by zrozumieć, czym w istocie jest filozofia krytyczna i że normatywizm (*Normative View*) jest kolejnym jej przejawem.

Po wykładzie prof. Skorupskiego swoje referaty wygłosili kolejno: Michał Klincewicz z Graduate Centre of the City University of New York oraz Izabela Janus z Uniwersytetu Opolskiego.

Referat Michała Klincewicza, pt. *Twardowski on Brentano in Context of Contemporary Theories of Consciousness*, dotyczył relacji między Twardowskim a jego nauczycielem Franzem Brentanem. Nie miał on jednak charakteru historycznego, lecz dyskusja między twórcą Szkoły Lwowsko-Warszawskiej a austriackim filozofem została umieszczona w kontekście współczesnych badań nad świadomością. Zdaniem Referenta, szczególnie użyteczna dla zdiagnozowania współczesnych rozważań na temat tego, co się rozumie przez świadomość, jest debata między Twardowskim a Brentanem na temat teorii sądu. W jej ramach Twardowski krytykuje koncepcję samo-reprezentacji (*self-representation*) jako kluczowej dla zdefiniowania stanów mentalnych jako świadomych. Problematyczna w tym przypadku jest, zdaniem Klincewicza, dwuwymiarowość samo-reprezentacji: reprezentowanie zarówno siebie samej, jak i tego, czego dotyczy reprezentacja.

Po referacie Klincewicza głos zabrała Izabela Janus. Wygłosiła ona referat pt. *Constructing Reality*. Zasadnicza teza Janus dotyczyła zakresu udziału aparatu pojęciowego i językowego w kształtowaniu obrazu rzeczywistości. Referentka

bronila poglądu, ilustrując go odwołaniami do ustaleń w zakresie nauk o poznaniu, jak również społecznej roli języka, według którego stanowisko realistyczne choćby ze względu na wzmiankowane ustalenia wydaje się co najmniej problematyczne. Wprowadzone przez Janus pojęcie „konstruowania” miało charakter diagnostyczny i odnosiło się do zbadania tezy, według której dostęp do stanów rzeczy, głównie w rzeczywistości społecznej (ale także rzeczywistości empirycznej), możliwy jest poprzez odpowiednio skonfigurowane schematy pojęciowe. Janus m.in. na przykładzie teorii R. Rorty’ego argumentowała, jak daleko może sięgać inwazyjny charakter rzeczywistości pojęciowej w rzeczywistość *par excellence*, a jednocześnie jak konstruktywizm w odniesieniu do porządku społecznego ekstrapolowany jest na konstruktywizm w dziedzinie przedmiotów i praw nauki. Wystąpienie Izabeli Janus zakończyło sesję pierwszego dnia obrad Sekcji Obcojęzycznej.

Drugiego dnia, w środę, wykład plenarny pt. *Incommensurability and Vagueness* wygłosił prof. Wlodek Rabinowicz z Lund University w Szwecji, a sekcji tego dnia przewodniczył prof. Skorupski. Wystąpienie dotyczyło problemu relacji między wartościami w kontekście pytania o normatywność. Rabinowicz w swoim odczycie zaproponował alternatywny — odwołujący się do emocji — model relacji między wartościami, odnosząc się tym samym do wizji wartości powiązanych z preferencjami.

Wystąpienie Rabinowicza składało się z pięciu części. W pierwszej omówiono zostało pojęcie ujęcia wartości w parach. Rabinowicz wyszedł od pojęcia porównywalności (*comparability*) przedmiotów, dzięki którym możliwe jest mówienie o relacjach między wartościami. W tym celu odwołał się do pracy R. Chang, według której przedmioty mogą być porównywalne w aspekcie ich wartości, nawet jeśli jeden z pary nie jest lepszy, gorszy czy równy pod względem przypisywanej mu wartości drugiemu. Rabinowicz analizując stanowisko Chang podkreślił, że nie bierze ona pod uwagę nieostrości (*vagueness*) tudzież pewnej luki w ludzkiej wiedzy służącej do oceny, a to znów powoduje, że koncepcja ujmowania wartości w pary pod kątem ich ewaluacyjnej porównywalności jest wątpliwa.

W drugiej części Referent przedstawiał analizę stanowiska, według którego wartości są porównywalne ze względu na przyświadczenie preferencjom i w rezultacie mogą być interpretowane normatywnie. Odwołując się do poglądów J. Gerta wskazał, iż aspekt normatywny w preferencjach rozumie się ostatecznie jako dyspozycję do dokonywania danego wyboru i przyjmowania jego konsekwencji. Rabinowicz zwrócił uwagę, że jest to podejście, w ramach którego łatwo o kłopoty, głównie z powodu postulowania znajomości (wiedzy na temat) przedmiotów i wartości, która to znajomość miała być dopiero uzyskana poprzez procedurę analizy preferencji. Referent podsumował tę część rozważań stwierdzeniem, że propozycja Gerta jest znacznie bardziej wymagająca, niż wygląda na pierwszy rzut oka, a nade wszystko, że generuje pojęcie nieporównywalności, z którym każda tego typu teoria musi sobie radzić.

Część trzecią wystąpienia Rabinowicz poświęcił na rozważenie Gertowskiego modelu porównywania przedmiotów pod kątem ich wartości w ramach preferencji. Model ten zasadza się na przekonaniu, że możliwe jest ilościowe zmierzenie siły preferencji (*strength of preferences*) w odniesieniu do danych przedmiotów i w ten sposób rozpoznanie zakresu dopuszczalnych sił preferencji; owe dopuszczalne siły będą nam mówiły o tym, jaką wartość można przypisać danemu przedmiotowi. Rabinowicz odwołując się do własnych ustaleń oraz pracy Chang argumentował, że modelowanie Gertowskie napotyka pewne trudności. Zwrócił przede wszystkim uwagę na to, że w modelu tym trudno jest precyzyjnie i trafnie przedstawić i zdefiniować to, czym jest „bycie lepszym od” jako relacja między przedmiotami. W konkluzji tego punktu Rabinowicz podkreślił, że modelowanie na preferencjach właściwie nie wyjaśnia, jak miałyby zachowywać się podmiot w sytuacji, gdy miałyby jedynie do dyspozycji alternatywę określaną jako gorszą. A to — zdaniem Referenta — może mieć kluczowe znaczenie w dokonywanych wyborach.

W czwartej części Rabinowicz rozważa pewne warianty przeciwdziałania zarysowanej trudności w ramach modelu Gertowskiego. Jedno z zaproponowanych przez niego rozwiązań prowadziło do wniosku, że dopuszczalność (*permissible*) preferencji można potraktować holistycznie, dzięki czemu unika się pułapki „gorszej alternatywy”. W odniesieniu do tak ujętego modelu Rabinowicz wprowadza pojęcie krzyżowania się (*intersection*) dopuszczalnych preferencji jako w znacznej mierze pozwalające zdefiniować i wyjaśnić zjawisko ewaluacji. Dzięki temu rozwiązaniu Rabinowicz przedstawił definicję nie tylko dla takich pojęć jak „lepsze od”; „gorsze od” i „równe względem”, lecz także dla pojęcia nieporównywalności w mocnym i słabym sensie. Według Referenta nie oznacza to jeszcze pełnej użyteczności eksplanacyjnej przedstawionego modelu, szczególnie w kontekście pytania o kognitywną interpretację modelu. Tutaj znów pojawia się niebezpieczeństwo kolistości: brak znajomości pojęcia „lepsze od” może uniemożliwić właściwą preferencję, co wydaje się podważać cały model.

Piąta, ostatnia część referatu dotyczyła wysuniętej przez Rabinowicza tezy, iż do rozważań nad wartościowaniem można wprowadzić nie tylko pojęcie stanu rzeczy pozostające w relacji z przedmiotem, ale także pojęcie stanu podmiotu, z którym powiązane są preferencje. W tej sytuacji — zdaniem Referenta — okazuje się, że zaprezentowane dotychczas modele mają trudności z interpretacją podmiotową dla preferencji, szczególnie w kontekście emocji jako naturalnego kandydata na stan podmiotu, który decyduje o takim a nie innym wartościowaniu. Rabinowicz przekonywał, że choć inaczej niż preferencje, emocje mają charakter monadyczny, co oznacza, że z istoty swojej mogą generować trudności z porównywalnością, niemniej jednak model dla emocji (inny niż dla preferencji) jest możliwy. Model Rabinowicza jest pod pewnym względem podobny do modelu Gerta, z tą różnicą, że kluczową rolę odgrywa pojęcie dopuszczalnych stopni podziwu (*permissible degrees of admiration*). Z wykorzystaniem tego pojęcia

Referent dowodził, że model odwołujący się do emocji jako stanów podmiotu nie musi wikać się w trudności, które charakterystyczne są dla modelu Gertowskiego, nawet w jego ulepszonej postaci.

Wystąpienie prof. Rabinowicza było jedynym tego dnia obrad.

Następnego dnia, w czwartek, 18 września, referat plenarny pt. *Kripke's Paradox of Meaning* zaprezentował prof. Paul Horwich z New York University. Podniósł w nim problem znaczenia jako konstytutywny dla praktyki językowej pytając jednocześnie o jego status: jakie jest źródło znaczeń oraz jak fakty znaczeniowe mogą być wyjaśnione. Wystąpienie składało się z siedmiu części.

W pierwszej — ogólnej — części Horwich zarysował problem odnosząc się do trzech zasadniczych pytań: 1. do czego znaczenia—własności (np. znaczy—PIES) są pojęciowo analizowalne (sprowadzalne), 2. do czego znaczenia—własności są empirycznie redukowalne, i 3. jakie procesy przyczynowe odpowiadają za ich egzemplifikowanie. W kontekście tych trzech pytań Referent rozważył klasyczny argument na rzecz przyjęcia istnienia znaczeń, w ramach którego powiada się, że dzięki znaczeniu wyrażenia „planeta”, możliwe jest prawdziwe orzekanie o różnych przedmiotach, np. Jowiszu i Marsie, że są planetami. Następnie zdiagnozował tzw. paradoks Kripkego: wydaje się oczywistym, że istnieją odrębne znaczenia dla wyrażen językowych, a jednocześnie — zgodnie z argumentami S. Kripkego z książki *Wittgenstein on Rules and Private Language* — taki fakt, jak bycie znaczeniem, po prostu nie ma miejsca.

W drugiej części Horwich rozważył możliwy scenariusz wiązania znaczenia z danym wyrażeniem poprzez czynność użycia danego wyrażenia w odniesieniu do przedmiotu (grupy przedmiotów). Zwrócił też uwagę, iż relacja, która jest podstawą tego rodzaju czynności, ma charakter niesemantyczny i może być rozumiana jako skłonność podmiotu P do zastosowania wyrażenia W w idealnych warunkach, przy czym trudno bezapelacyjnie przyznać, iż takie idealne warunki w ogóle istnieją.

W trzeciej części Horwich przybliżył swoją tezę główną, według której problem znaczenia (istnienia znaczenia) jest w istocie problemem prawdziwości, a dokładniej mówiąc: błędnej koncepcji prawdy. Referent argumentował, że problemy ze znaczeniem znikają, gdy przyjmie się deflacyjną koncepcję prawdy, do której przyjęcia mamy zresztą dobre powody. Zgodnie z deflacyjną koncepcją prawdy prawdziwość zdań nie jest żadną substancjalną własnością, tzn. predykat „jest prawdziwe” nie odnosi się do żadnej własności. Przyjmując takie podejście podobnie rozumie się własność „bycia znaczeniem”.

Czwarta część odnosiła się do powyższej diagnozy. Horwich przekonywał, że przyjęcie tezy, iż relacja „skłonności do stosowania danego wyrażenia W” jest spójna z deflacionizmem oraz zachowaniami językowymi, fizycznymi i mentalnymi. Referent podsumował rozważania tej części stwierdzając, iż powiedzieć, że „wyrażenie „pies” znaczy” to powiedzieć: „prawdą jest, że x jest psem” (słowo „pies” jest prawdziwie orzekane o x), a tym samym schemat deflacionizmu możliwy jest do zastosowania.

Piąta część poświęcona była rozważeniu pytania o to, co stoi za naszym przekonaniem, według którego wypowiedzi językowe są przynajmniej częściowo determinowane przez to, co wypowiedane słowa znaczą, i czy to oznacza, że na poziomie niesemantycznym zlokalizować można jakąś własność danego słowa, która odpowiada za naszą zdolność do powiązania przyczynowego owego słowa z przedmiotem lub klasą przedmiotów. Zdaniem Horwicha można przypuszczać, że chodzi o jakiś rodzaj tendencji podobnej do prawa (reguły), na podstawie której można wytłumaczyć zjawisko znaczenia jako pod pewnym względem regularne i stabilne.

W szóstej części Horwich zajął się problemem bezpośredniego wyjaśnienia znaczenia wyrażeń. W tym celu przedstawił analogię, wedle której oczekiwanie, że np. wyrażenie „Schmoo” (stosowane, gdy przedmiot zrobiony jest z plastiku), nawet gdy zostaje wyjaśnione przez chemików (za pomocą redukcji), że znaczy ono XYZ, będzie posiadało wyjaśnienie bezpośrednie, jest nieuzasadnione. Nie jest uzasadnione, gdyż takiego bezpośredniego wyjaśnienia po prostu nie ma. W każdym przypadku następuje zapośredniczenie w jakimś innym znaczeniu, w tym przypadku wyrażenia „plastik”; czyni tak nawet chemik, który podaje wyjaśnienie redukcyjne.

Ostatnia, siódma część wystąpienia poświęcona była trzem zarzutom formułowanym pod adresem deflacyjnej tezy Horwicha. Pierwszy zarzut nawiązuje do przekonania, że nie w każdym przypadku musi występować bezpośrednia relacja zależności między znaczeniem a prawdą w sensie powiązania obiektu z wyrażeniem, którym się o tym obiekcie orzeka. Klasycznym przykładem jest zdanie „Kawaler jest bezzennym mężczyzną”. Zdaniem Horwicha nie zmienia to postaci rzeczy, gdy chodzi o tezę zasadniczą, czyli wyjaśnienie znaczenia w terminach prawdziwości. Drugi zarzut nawiązuje do obserwacji Horwicha, iż pewne własności, które niesie znaczenie, implikują inne własności (leżące u podłoża), a to oznacza, że znaczenie można wyjaśnić przez odwołanie się do czynności stosowania danego wyrażenia. Horwich zasugerował, iż zarzut ten nie znosi zapośredniczenia, lecz jedynie domaga się jego doprecyzowania i wskazania omawianej zależności. Trzeci zarzut, zdaniem Horwicha, jest najbardziej problematyczny dla jego teorii. Chodzi mianowicie o to, że wyjaśnienie znaczenia w terminach prawdziwości jest pewną opcją teoretyczną, lecz jednocześnie wciąż pojęcie znaczenia pozostaje niezależne względem pojęcia prawdziwości. W odpowiedzi Horwich stwierdził, że w jego przekonaniu droga od czynności nadawania znaczenia (*meaning-giving activity*) do ekstensji wiedzy zawsze poprzez własności znaczenia (*meaning-property*) i w tym kontekście teoria deflacyjna bez problemu sobie jest w stanie z wyjaśnieniem znaczenia (w kategoriach „użycia”) poradzić.

Po wystąpieniu prof. Horwicha głos zabrał Brian Ball z University of Oxford, który wygłosił referat *Truth and Reference*. Argumentował w nim na rzecz pluralizmu w odniesieniu do definiowania prawdy, opowiadając się za przywróceniem się powiązaniu między prawdą a referencją, a następnie odniesieniem

tej zależności do sposobów definiowania prawdy. I tak, zgodnie z tą strategią, tam gdzie referencja odgrywa centralną, metafizyczną rolę w wyjaśnieniu prawdziwości, prawda definiowana jest zwykle na sposób klasyczny (Ball twierdzi, że korespondencyjny), natomiast tam, gdzie to prawdziwość służy do wyjaśnienia zjawiska odnoszenia się, prawda definiowana jest inaczej, niż na sposób korespondencyjny.

Wystąpienie Balla składało się z dwóch głównych części (każda podzielona była na sekcje). W pierwszej części Ball przedyskutował zasadność zaproponowanej strategii oraz naszkicował tezę pluralizmu. Następnie omówił D. Davidsona i A. Tarskiego podejście do definiowania prawdziwości oraz skonfrontował je ze sobą. W podsumowaniu do pierwszej części Ball wskazał na zasady, które wspólne są zarówno dla podejścia Davidsona, jak i Tarskiego. Te zasady pozwoliły referentowi precyzyjniej sformułować koncepcję pluralizmu definicyjnego w odniesieniu do prawdy, którą zajął się w części drugiej.

W drugiej części wystąpienia Ball skupił się na dwóch zagadnieniach: argumentacie Davidsona na rzecz tezy, iż referencja (odniesienie) ma charakter instrumentalny oraz wskazaniu, iż strategia definiowania prawdy w powiązaniu z referencją jest ściśle powiązana z dwoma obszarami praktyki językowej: w odniesieniu do rzeczywistości empirycznej (korespondencja) oraz rzeczywistości przedmiotów matematyki (koherencja). Zdaniem Balla jednoznacznie przemawia to za przyjęciem tezy pluralistycznej. Referat B. Balla zamknął czwartkowe obrady sekcji.

Czwarty dzień obrad, piątek 19 września, rozpoczęło wystąpienie Piotra Bołtucia z University of Illinois w Springfield (USA) pt. *Defining Conservatism*, a sekcji przewodniczył dr Sebastian T. Kołodziejczyk (UJ).

Bołtuć rozpoczął od wskazania, iż zdefiniowanie konserwatyzmu nie jest sprawą ani błahą, ani tym bardziej łatwą (odwołał się przy tym do kontrowersji między R. Scrutonem i J. Kekesem). Wskazał, że jego własne zainteresowanie definicją konserwatyzmu ma charakter analityczny i odwołuje się do przekonania, że konserwatyzm można zdefiniować jako prawicowy komunitaryzm. Jednocześnie, argumentował, że właściwie wszystkie stanowiska we współczesnej myśli politycznej definiowane są za pomocą dwóch parametrów (dualistycznych): pozycji na prawo lub lewo oraz pozycji komunitarystycznej lub indywidualistycznej. W przypadku pierwszego parametru istotną rolę jako kryterium odgrywa stosunek do podatków (niskie — pozycja na prawo, wysokie — pozycja na lewo) oraz powiązanej z nim idei transferów socjalnych. W przypadku drugiego parametru, istotną rolę odgrywa stosunek do roli wspólnoty politycznej. Komunitarianie uważają, że jedynie poprzez życie wspólnotowe można wieść dobre życie, podczas gdy indywidualiści przekonują, iż wspólnota pełni pomniejszą rolę i nie może zdominować jednostki.

Bołtuć — po przygotowaniu teoretycznego punktu odniesienia — pokazał w swoim wystąpieniu, w jaki sposób można rozumieć konkretne sformułowania stanowisk w obrębie filozofii politycznej (od J. Rawlsa, poprzez R. Dworkina,

R. Nozicka, aż po R. Scrutona i A. MacIntyre'a). A w podsumowaniu podkreślił, iż prawoskrzydłowy komunitaryzm jest definicją najlepiej ujmującą i wyrażającą to, co rozumie się w angloamerykańskiej filozofii politycznej jako konserwatyzm.

Po referacie Bołtucia głos zabrał Dan O'Brien z University of Birmingham (UK), który zaprezentował odczyt pt. *Humean Therapy and the Cause of Evil*. Przedstawił w nim argumenty na rzecz tezy, iż krytyka religii, jaką przypuścił D. Hume, może być rozpatrywana z punktu widzenia jej funkcji terapeutycznej (zgodnie z koncepcją L. Wittgensteina). O'Brien dowodził, że z Hume'a stosunku do problemu przyczyny zła nie należy wyciągać daleko idących wniosków dotyczących jego stosunku do problemu religii. Proponuje on, by rozważać argumentację Hume'a jako praktyczną i odnoszącą się do tego, co ma miejsce w ramach zwykłego życia, nie zaś wyrafinowanej argumentacji filozoficznej.

W tym kontekście, O'Brien podważa podejście A. Flea — podążającego w swojej argumentacji za Hume'em — wedle którego filozofia powinna ograniczyć się do studiów nad naturą psychiczną człowieka. Jest to, zdaniem O'Briena, podejście niezgodne ze strategią przejścia od argumentacji filozoficznej do rozsądkowej (którą rekomenduje Hume). Tego rodzaju rekomendacja pozostaje w zgodzie z terapeutyczną koncepcją filozofii L. Wittgensteina, do czego przekonywał w ostatniej części swego referatu D. O'Brien.

Ostatni referat, pt. *Ways Names Could Be* w ramach Sekcji Obcojęzycznej VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego wygłosił Rafał Urbaniak z Uniwersytetu Gdańskiego i Uniwersytetu Gent. W wysoce technicznym wystąpieniu Urbaniak przedstawił modalną interpretację dla języka teorii zbiorów w kontekście koncepcji nazw. W tym celu wprowadził język QNL (ang. *Quantified Name Logic*) i zaprezentował jego własności (semantyczne). Następnie porównał QNL z Boole'a logiką wyrażen pluralnych i doszedł do wniosku, że własności obu logik są prawie takie same. W kolejnym kroku Urbaniak zajął się semantyką Kripkego dla QNL (bazując na ustaleniach Simonsa i Rickeya) i rozważał zależności między własnościami QNL z semantyką Kripkego oraz QNL z semantyką teorii zbiorów.

W drugiej części referatu Urbaniak przedstawił koncepcję języka MLN (ang. *Modal Logic of Naming*), który zasadza się na zmiennych indywiduowych, zmiennych nazwowych, a także kwantyfikatorach (w zasięgu których pozostają przedmioty), spójniki zdaniowe, dwa operatory modalne, zmienne niepredykatowe, symbol identyczności, oraz stała Δ dla predykatów dwuargumentowych. Pozwoliło to na rozważenie relacji między QNL i MLN i wysnucie wniosku, że semantyka Kripkego jest częścią MLN. Wreszcie, Referent wprowadził język CNL (ang. *Cummulative Naming Logic*), dla którego przedstawił interpretację ekstensjonalną. Referat Rafała Urbaniaka zakończył sesję Sekcji Obcojęzycznej.

Ostatecznie na VIII Polski Zjazd Filozoficzny nie dotarli: Faiza Muhammad (Lahaur, Pākistān), referat: *The Chaotic Paradigm of Complexity. A Metaphysical Approach*, Philip Goff (Birmingham, UK), referat: *Monism and the Problem of Induction*, Joe Ulatowski (Ogden, USA), referat: *Experimenting with Truth:*

Tarski's Material Adequacy Condition, Sumanta Sarathi Sharma (Katra, India),
referat: *Unified Diagrams for Testing Categorical Syllogisms*.

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk
Tadeusz Szubka

B. Ścieżka Wschodnia / East Track

Wtorek, 16 września

Sesja przedpołudniowa nie odbyła się, gdyż nie dotali prelegenci: doc. Марія Зубрицька i prof. Володимир Мельник z Ukrainy oraz prof. Владимир Брюшинкин i doc. Вадим Чалый z Rosji.

Sesję popołudniową otworzył referat prof. Romanasa Plečkaitisa z Wilna, wybitnego historyka filozofii litewskiej, pt. „Wkład dawnego Uniwersytetu Wileńskiego do historii filozofii Rzeczypospolitej Obojga Narodów”. Bardzo interesujące były także referaty dwóch filozofów wileńskich młodszego pokolenia: „Wileńska szkoła epistemologiczna w pierwszej połowie XIX wieku”, wygłoszony przez Daliusa Viliūnasa, oraz „Individuation of action and individuation of product”, wygłoszony przez Viliusa Dranseikę, zawierający oryginalną rekonstrukcję ontologicznych poglądów Kazimierza Twardowskiego.

W dyskusji głos zabierali m.in. ks. prof. Roman Darowski i piszący te słowa.

Jacek Jadacki

Środa, 17 września

Zaplanowane były cztery odczyty, z których odbyły się tylko dwa. Nieobecnymi byli doc. Борис Домбровський ze Lwowa i prof. Tomas Sodeika z Kowna. Odczyty wygłosili:

(1) mgr Тацяна Урублеўская z Mińska, „Autonomia wolności moralnej w etyce eudajmonistycznej”;

(2) mgr Андрей Дудчик z Mińska, „Eurocentrism of Hegel's philosophy: critique and problems”.

Zmiany w planowanym porządku były zapewne jedną z przyczyn znikomej frekwencji na posiedzeniu. W posiedzeniu wzięły bowiem udział cztery osoby wraz z referentami i przewodniczącym sekcji. Referaty i następująca po nich dyskusja przekształciły się w posiedzenie seminaryjne, zaś w dyskusjach brały udział wszystkie osoby uczestniczące, to jest przewodniczący sekcji, referenci i dr Stanisław Majdański. Ta kameralna atmosfera pozwoliła na wszechstronne omówienie zagadnień interesujących jej uczestników, zaś posiedzenie wydłużyło się poza przewidziane ramy do godziny 18.00.

Ryszard Kleszcz

lor secte facillam veliquatem illa utam igitur diamet xisilipis quipsus cidunt prat. Im dolore dunt utpatem adit et
Ommy nos et nim ipsumsan vulput nim nos adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci exeri-
li quatismod essit augue te feugiam et, sisit endrem autpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem
reet nostie doloreet nos nisl ese mincidu iscillaore tat. Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolesectem
san enim dit ullaorem accum doloreetue feugiatem velent illa aut iure ent lor sum velesto od
consectet, volute doloreet, quisit venibh eugait nullutem doloreetummy nulla feu feu facinci-
lut wis adio dit accum exer aliscilist at volore dion ullaamet wisi tet, sent ut lore molore
nullaorem vel eugiam, quismolore magnim iriustie te eugiam, vel dolorem delenim
ad er si exeros nonsecte doloreriusci ero od exer sed modolor augiat. Dui tet lor-
Metuer iuscidunt utat. Ibh euismodignit la faccum venim doloreetue min
dunt aut nonsectet, suscil et, venit augue facilit adiamet lorper illaorer sen-
quis dit amconulputem vercidui bla am zzrit ad dolobore ver sum quis
feugiam, vulputat dolore verostis nis alit in ut luptatis nostrud min-
aliquatis autpat vullaore facidunt utatue vullute diam dunt alisci
quipit dipis nullaortis nos auguer sed ea facil diamcor se tat.
praesse tionsequi blandio conseni ametuerilit in ut velisim ip-
Tie molore euguer augait ullaamet, vendreet eugiero ero com-
dolent amet dipis augiat. Ver suscing ea faccumsan volum
adion euis num quat, quis nonse do odolote minisi tio do
commy nim nostrud magnim autpat magna ad dolore fa-
na commy nibh elis dolobor tincip eliquisil eugiatie ent la
bore delis nulput adio et la alit vendigniat. Equisisi. Guer
illa adip exero ex er ilit lore do corero dolessectet dolobor
feugiatem duismod dui tio dolor am vel ulputpatin velisis
duismodolore tio odolore commy nist, commy nonum
lobor sendio euisclipsis erat, suscilis esse moloborem nul-
tionse facil el etum in utem zzrit ad magna adionsecte
luptatio eu feu feum zzrilil et, core dunt illaort ismolor
lut nosting elis dolut loreet, commodit aliquate tat lobor susci tem iurer sisit, sed eugiam, sumsan ute do c
ex et il ipit lum zzriuscipisl inibh enit la faci tatis amconullut velis nummodo lortie mincipsusto eu faccum
dolobore dolorperiure ming eu facing erate velisi et prat. Eliquis duisim vel dolut nonsequ ismodip sus
blan ver sisil dolobor susci blaor ing exeros dolorti onsequisil erciliquatin vel ut praessisl dolore faci exer
euiatismodit ut ilit adipis et lore consent pratetue molutpatisim ing euismod dolore magna feum vel duis
accumsandit alissendreet lore diam vulla feumsan ullan
aut wiscilil velit pratuerostie feusil elit praesed ming ex
lenit, quat, vesele magna conulput alis euipit ent vesele
eummy nim inim ea adit ate veleniat wisil irit atie dolorer
ilis nisis do erostrud euisit, conulputpat inibh ea feum-
lendio odolore velit prat nostrud tat nosto odolobore dit
zzrit wisi bla augue do con vulla feuis nonsed tie ve-
commodo lorerciniam alis ex etue min vullut ulla cor
dip exer si bla augue te feugiat velisi tionse tem nonum
numsand reetuerat wis aliquam, volobore feum dolor-
quamet veleniam am, si tisim at ute minciliquat pratum
nosto ex euguerat. Ad magniscil ulla atie core tis alit
commodo corem ex ea am, con henir lummy nibh ea

utat ip euis nim nulluptat
 stio et iustrud molor iril do consed tie
 dui elit volor ad modiamc onsectem zzrillup-
 delis num euguer senim quismodigna commy
 num duiscispil ute do odolore facil ut nulpul vel do-
 odio con vel et ad etum vel dolorem quis nit non utpatio
 veriustrud miniam nonum inibh essi. Gait ad tatem et,
 utpat, senit augue feugiamconum zzrit am duis dolorpero
 odignim ing eugiatue magnisid dunt lutet, quat, sumsand
 niamc onsecte te te modolobore magnismod euis dunt lum
 san euis ut vulla aliscip sustie min ut at dip eum quat, con

lor secte facillam veliquatem illa atum irit diamet quisus cidunt prat. Im dolore dunt utpatem adit et
Ommy nos et nim ipsumsan vulput nim nos adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci exeri-
li quatismod essit augue te feugiam et, sisis endrem autpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem
reet nostie doloreet nos nisl ese mincidu iscillaore tat. Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolesectem
san enim dit ullaorer accum doloreetue feugiamtem velente illa aut iure ent lor sum velesto od
consectet, volute doloreet, quisit venibh eugait nullutem doloreetummy nulla feu feu facinci-
lut wis adio dit accum exer aliscilisit at volore dion ullamet wisi tet, sent ut lore molore
nullaorem vel eugiam, quismolore magnim iriustie te eugiam, vel dolorem delenim
ad er si exeros nonsecte doloreriusci ero od exer sed modolor augiat. Dui tet lor-
Metuer iuscidunt utat. Ibh euismodignit la faccum venim doloreetue min
dunt aut nonsectet, suscil et, venit augue facilit adiamet lorper illaorer sen-
quis dit amconulputem vercidui bla am zzrit ad dolobore ver sum quis
feugiam, vulputat dolore verostis nis alit in ut luptatis nostrud min-
aliquatis autpat vullaore facidunt utatue vullute diam dunt alisci
quipit dipis nullaortis nos auguer sed ea facil diamcor se tat.
praesse tionsequi blandio conseni ametuerilit in ut velisim ip-
Tie molore euguer augait ullamet, vendreet eugiero ero com-
dolent amet dipis augiat. Ver suscing ea faccumsan volum
adion euis num quat, quis nonse do odolue minisi tio do
commy nim nostrud magnim autpate magna ad dolore fa-
na commy nibh elis dolobor tincip eliquisl eugiatie ent la
bore delis nulpur adio et la alit vendigniat. Equisisi. Guer
illa adip exero ex er ilit lore do corero dolessectet dolobor
feugiatem duismod dui tio dolor am vel ulputpatin velisis
duismodolore tio odolore commy nit, commy nonum
lobor sendio euisicpis erat, suscilis esed moloborem nul-
tionse facit el etum in utem zzrit ad magna adionsecte
luptatio eu feu feum zzrilit et, core dunt illaort isemlor
lut nosting elis dolut loreet, commodit aliquate tat labor susci tem iurer sisit, sed eugiam, sumsan ute do
dunt ut u-

ex et il ipit lum zzriuscipisl niibh enit la faci tatis amconullull velis nummodo lortie tincipsusto eu faccum
dolobore dolorperiure ming eu facing erate velisi et prat. Eliquis duisim vel dolut nonsequ ismodip sus
blan ver sisl dolobor susci blaor ing exeros dolorti onsequisil erciliquatin vel ut praessisl dolore faci exer
euipismodit ut ilit adipis et lore consent pratetue moluplatisim ing euismod dolore magna feum vel dui
accumsandit alissendreet lore diam vulla feumsan ullan
aut wiscilit velit pratuerostie feuisl elit praesed ming ex
lenit, quat, vesele magna conulput alis euipit ent vesele
eummy nim inim ea adit ate veleniat wisl irit atie dolorer
ilis nisis do erostrud euisit, conulputat inibh ea feum-
lendio odolore velit prat nostrud tat nosto odolobore dit
zzrit wisi bla augue do con vulla feuis nonsed tie ve-
commodo lorerciniam alis ex etue min vullut ulla cor
dip exer si bla augue te feugiat velisi tionsse tem nonum
numsand reetuerat wis aliquam, volobore feum dolor-
quamet veleniam am, si tisim at ute minciliquat pratum
nosto ex euguerat. Ad magniscil ulla atie core tis alit
commodo corem ex ea am, con henit lummy niibh ea

eumſan utet, conulla feuguer aſectem nibh eu
 volenim velent augiam, core mod ero
 bor in vero commodit loreci nci
 mmolor ſuſtis dolumſa
 endrero odo ea feugait
 aliquis nonſe ver
 feum iri
 quat aliſim
 commy
 exero
 magn

-
 my
 el do-
 tpatio
 tem et,
 lorpero
 umsand
 unt lum-
 at, con
 adit et
 exeri-
 em
 n
 psus
 alit
 vo
 ta
 n
 l
 o
 v
 v
 d
 e u
 tat.
 dunt
 f a c c
 eugue
 tion vulpu
 utpat. Idunt
 diam, velit wi
 nissed eui bla facipis
 cidunt am dolore duis
 tat. Uptat nonsequis aliq
 Ut ing et vulpute dolesse conu
 suscilla facidunt vulla faccum vullu
 my nisi. Cumsandignim vulputpat. C
 nibh et laortie faccum volore dit aci bla
 odolore venis aciduis sequipsustis eugait ut ac
 ciduils eugier si. Idunt wisl ex ex eum veliqui te
 feuis num velessed min ex erci tie conummy nim
 ut at alit wis non am a t e n i r i l l u n d r e d o l o r p e r c i l l a
 m c o r e e u g i a t i p i p a s c i l i q u a t m i n g e t u e e a a u g u e m
 u g a i t i p i p a s c i l i q u a t m i n g e t u e e a a u g u e m
 o i s u d i p i u s t r u d i x l i s l i u s e u i t n i s n u l l a f e u g a i t l u
 u t v e l e t p r a t d o r e v e l d e l i u r e e u g i a t. U t e l u t e r, v e n i
 u n t i l u t a d i a m c o r e e i s w i s n u l l u t a u t e d o l e s t o o d m o d o l
 n i b h e r s i. O s t i e v u l l a f a c i n g e x e r i l l a m, v o l o r p e r s i s e u
 t e d o c o n s e n i m z z r i t p r a e s e d m a g n a f a c c u m v e l i q u a t.

Sesje

1. Posiedzenie naukowe *Etyki*

Wieża z kości słoniowej czy agora? Społeczne miejsce filozofa dzisiaj

16 września 2008 roku, godzina 11.00–14.00

Sala XIV Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

ul. Chodakowska 19/31

BRAK ZDJĘCIA

Impulsem do zorganizowania sesji była obserwacja zmiany postaw wielu filozofów odnośnie do ich roli społecznej w ostatnich kilkudziesięciu latach. Na jednym skraju spektrum stanowisk znajdują się filozofowie, którzy dystansują się od bieżących kwestii społecznych wypowiadając się na tematy ogólne, przypisując sobie co najwyżej status obserwatorów. Na drugim skraju występują filozofowie intensywnie angażujący się w bieżące spory społeczne i polityczne oraz zajmujący stanowiska po jednej ze stron debat publicznych. Pytania, które redakcja *Etyki* zadała gościom sesji, dotyczyły, z jednej strony, tego, czy są to jedyne role społeczne dostępne dziś filozofom, a z drugiej — jakie zadania można przypisywać filozofom w świecie rozwijającej się nauki i powszechnie rozpoznawanej niechęci do autorytetów. W wersji prowokacyjnej, pytaniem, które zadaliśmy uczestnikom sesji było: Czy filozof ma być tylko komentatorem wydarzeń, ich aktywnym uczestnikiem, czy może dostarczycielem idei?

Do dyskusji zostali zaproszeni: dr hab. T. Gadacz (IFiS PAN, prof. Akademii Pedagogicznej w Krakowie), dr hab. T. Szubka (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. A. Grobler (Uniwersytet Opolski), dr hab. A. Jedynak (prof. Uniwersytetu Warszawskiego), dr hab. B. Chyrowicz (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego) oraz prof. dr hab. J. Hartman (Uniwersytet Jagielloński). W przerwach między wystąpieniami toczono żywe dyskusje z udziałem publiczności.

Treść wszystkich wystąpień ukaże się w 42 tomie *Etyki*.

Jako pierwszy głos zabrał prof. Tadeusz GADACZ. W wystąpieniu zatytułowanym *Filozof w polis* wskazał na zagrożenia dla badań filozoficznych płynące z chęci odgrywania przez filozofów roli ekspertów. Wiedzę i umiejętności eksperckie można osiągnąć dzięki niezależności intelektualnej i krytycyzmowi. Uleganie zaś pokusie odgrywania roli eksperta sprawia, że refleksja filozoficzna traci niezależność, ponieważ kieruje nią wtedy dążenie do bycia użyteczną i przydatną w praktyce. Zdaniem prelegenta głównymi zadaniami filozofów jest obrona podstawowych wartości etycznych przed sofistyką współczesnego życia wraz z właściwą mu redukcją wartości wyższych do ekonomicznych i utylitarnych, przechowywanie dorobku intelektualnego humanistyki, a także pielęgnowanie tradycji metafizycznego i teoretycznego myślenia wolnego od ideologii technicznej użyteczności.

W wystąpieniu pt. *Filozofia i jej społeczna rola: rzeczywista i rzekoma*, prof. Tadeusz SZUBKA odniósł się krytycznie do angażowania się filozofów w działalność społeczną. Jego zdaniem działalność taka odrywa filozofów od badań i negatywnie odbija się na ich dorobku. Jako przykłady podał M. Dummetta i J. Tischnera. Niewłaściwe jest też włączanie namysłu filozoficznego w realizację celów polityczno-społecznych. Powoduje ono powstawanie prac hybrydowych, które łączą w sobie cechy rozprawy filozoficznej, reportażu czy odezwy, a tym samym tracą swoisty charakter filozoficzny. Za istotę aktywności filozoficznej prof. Szubka uznał bezinteresowne dążenie do zrozumienia trudnych zagadnień filozoficznych oraz faktów znanych i ustalonych, kształtowanie i podtrzymywanie w sobie i innych postawy krytycyzmu wobec zastanych ideologii, doktryn religijnych i wszelkich przejawów poprawności politycznej oraz przyczynianie się do rozwoju kultury wysokiej.

Prof. Adam GROBLER przedstawił swoje uwagi pod hasłem *Róbmy swoje*. Skupił się w nim na trzech relacjach między filozofią a nauką, publicystyką i edukacją, które wskazują na potrzebę pracy filozoficznej. W sferze nauki prof. Grobler widzi szczególne korzyści, jakie z badań filozoficznych może odnieść kognitywistyka, informatyka i fizyka. Natomiast za nieporozumienie uznał naśladowanie metod naukowych w badaniach filozoficznych np. w postaci prób stosowania metod eksperymentalnych. Prof. Grobler zgodził się z przedmówcą i ocenił, że błędem jest angażowanie się filozofów w działalność publicystyczną i zajmowanie stanowiska w bieżących sporach politycznych. Pożądane jest natomiast jego zdaniem korzystanie przez publicystów z owoców refleksji filozoficznej. Prof. Grobler postulował poświęcenie szczególnej uwagi roli, jaką filozofowie mają do odegrania w edukacji. Celem nauczania filozofii nie powinno być wpajanie wiedzy historycznej i encyklopedycznej, lecz kształcenie umiejętności, które można wykorzystać w wielu dziedzinach życia społecznego i gospodarczego.

Prof. Anna JEDYNAK zaproponowała spojrzenie na społeczne miejsce filozofów z punktu widzenia idei porozumienia bez przemocy autorstwa M. Rosenberga. W odczycie pt. *Porozumienie bez przemocy w oczach filozofów* zaprezentowała propozycję prowadzenia dyskusji między jednostkami i debat społecznych w sposób, który ma łagodzić konflikty i przybliżyć do znajdowania rozwiązań akceptowanych przez wszystkie strony. W tym celu koncepcja porozumienia bez przemocy zakłada takie formy komunikacji, których uczestnicy przedstawiają swoje postawy i spostrzeżenia, a nie domniemanie obiektywne oceny i opisy rzeczywistości. Nastawieni są oni na słuchanie treści cudzych wypowiedzi, a swoje odpowiedzi na nie formułują tak, aby sprzyjać porozumieniu stron i ujawniać ich autentyczne postawy i potrzeby. Następnie prof. Jedynak przedstawiła filozoficzne podstawy koncepcji porozumienia bez przemocy oraz konsekwencje tej koncepcji dla filozofii.

Odpowiadając na pytanie zawarte w tytule swego odczytu *Czy potrzebujemy etycznych ekspertów?* prof. Barbara CHYROWICZ zaproponowała, by ekspertów

etycznych traktować przede wszystkim jako dostarczycieli wiedzy o teoriach etycznych oraz znawców uzasadnień rozmaitych rozstrzygnięć moralnych. Debata publiczna nie jest zdaniem prof. Chyrowicz właściwym miejscem na spory filozofów, ponieważ jest w niej zbyt mało czasu na rzetelne badanie problemów, jej uczestnikom niejednokrotnie brakuje stosownej kultury filozoficznej i umiejętności prowadzenia sporu, a często też mają oni zawyżone oczekiwania odnośnie do rozstrzygalności sporów etycznych. Rolą etyka–eksperta — wyposażonego w rzetelną wiedzę o dyskutowanej kwestii szczegółowej — winno być nie udzielanie rad, jak rozwiązywać trudne problemy, lecz pokazywanie alternatywnych racjonalnych rozwiązań tych problemów.

W wystąpieniu pt. *Homo inutilis* Prof. Jan HARTMAN przedstawił bardzo krytyczny obraz współczesnej filozofii, która, bez zasadniczej zmiany wyobrażeń filozofów o własnej dyscyplinie, wkrótce stanie się jego zdaniem zbędna. Prof. Hartman twierdził, że dzisiejsza filozofia jest owocem zmian, jakie zaszły w dziewiętnastym wieku, kiedy to refleksja filozoficzna stała się zbędna z powodu przejścia znacznej części jej dotychczasowych zainteresowań przez nauki szczegółowe. Wówczas zaczęto uprawiać filozofię adaptując metody nauk historycznych i filologicznych. Taka filozofia to zbiór komentarzy do wielkich dzieł pisanych przeszłości. Alternatywnie, filozofię próbowano upodobnić do nauk ścisłych, dzięki czemu miałyby ona dostarczać im wspólnej podstawy teoretycznej. Pierwszy z tych modeli przyjął się i obowiązuje do dziś w tzw. filozofii kontynentalnej. Drugi, ze względu na skromność wiedzy naukowej dostępnej w czasach, w których powstał, nie odniósł sukcesu, a jego spadkobiercami są filozofowie analityczni. W tym ostatnim wypadku praca filozoficzna staje się częścią poszczególnych dyscyplin naukowych.

Paweł Łuków

2. Narada wydawnicza *Analizy i Egzystencji*

19 września 2008 roku, godzina 15.30–16.30
Sala XVI Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej
ul. Chodakowska 19/31

W naradzie pod przewodnictwem Renaty Ziemińskiej wzięli udział członkowie Rady Redakcyjnej i Redakcji czasopisma filozoficznego *Analiza i Egzystencja*: Piotr Bołtuć, Krzysztof Hubaczek (sekretarz redakcji), Stanisław Judycki, Dariusz Łukasiewicz, Zbysław Muszyński, Tadeusz Szubka, Ryszard Wiśniewski, Renata Ziemińska (redaktor naczelna), Piotr Ziemiński, Urszula Żegleń.



Siedzą od lewej: Renata Ziemińska i Urszula Żegleń. Stoją od lewej: Ryszard Wiśniewski, Tadeusz Szubka, Piotr Bołtuć, Piotr Ziemiński, Zbysław Muszyński, Stanisław Judycki i Dariusz Łukasiewicz (fot. Krzysztof Hubaczek)

Redaktor naczelna przedstawiła sprawozdanie z działalności pisma. Omówiono kwestie finansowania i promocji pisma, które zostało założone w 2004 roku i już jest na liście czasopism punktowanych. Zaplanowano też konferencję, która miałaby nawiązać do tytułu czasopisma i podjąć kwestię dwu stylów uprawiania współczesnej filozofii. Zjazd był dobrą okazją do spotkania redaktorów, którzy pracując w różnych ośrodkach filozoficznych w Polsce i na świecie, na co dzień kontaktują się za pośrednictwem internetu.

eu feuguero ea faccum aciliquamet in ero core
iniat acinis dunt illa feuisi. Giamet vole-
san ut lut adit la aut in volobor in
lorpero do coreetu mmolor
nostrud endrero odo ea
inim aliquis nonse ver
iriustie feugiam
qui te dipit vulla
nibh exero
magna am
cip exer
euis nim
alit utet
c o n -
o n -
lore

nostio et iustrud molor
sed tie volor sed dui elit volor ad mo-
sectem zrrilluptat ad tem delis num euguer
quismodigna commy nim num duiscipisl ute do
facil ut nulpur vel dolortio odio con vel et ad etum vel
rem quis nit non utpatio con veriustrud miniam nonum
inibh essi. Gait ad tatem et, vel utpat, senit augue feugiam-
conum zrrit am duis dolorpero odignim ing eugiatue magni-
dunt lutet, quat, sumsand igniamc onsecte te te modolobore
magnismod euis dunt lumsan euisl ut vulla aliscip sustie min ut
at dip eum quat, con volor secte facillam veliquatem illa atum

diamet wiscili quipsus cidunt prat. Im dolore dunt utpatem adit et wisi. Ommy nos et nim ipsumsan vulput
nos adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci exerili quatismod essit augue te feugiam et, sisis en-
autpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem doloreet nostie doloreet nos nisl ese mincidu iscallaore
Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolessectem eumsan enim dit ullaorer accum doloreetue feugiamet ve-
aut iure ent lor sum velesto od tat. Et, consectet, volute doloreet, quisit venibh eugait nullutem
tummy nulla feu feu facincidunt vullut wis adio dit accum exer aliscilisit at volore dion ullamet
sent ut lore molore faccum nullaorem vel eugiam, quismolore magnim iriustie te eugiam.
delenim eugue delit ad er si exeros nonsecte doloreriisci ero od exer sed modolor augiat.

tion vulputpat. Metuer iuscidunt utat. Ibh euismodignit la faccum venim dolore-

Idunt incidunt aut nonsectet, suscil et, venit augue facilit adiamet lorper illaorer

sissequis dit amconulputem vercidui bla am zrrit ad dolobore ver sum quis

bla feugiam, vulputat dolore verostis nis alit in ut luptatis nostrud minci-
aliquatis autpat vullaore facidunt utatue vullute diam dunt alisci tat.

quipit dipis nullaortis nos auguer sed ea facil diamcor se tat. Ut ing
esse tionsequi blandio conseni ametuerilit in ut velisim ipsuscilla

molore euguer augait ullamet, vendreet eugero ero commy

dolent amet dipis augiat. Ver suscing ea faccumsuman volum nibh

euis num quat, quis nonse do odolute minisi tio do odolore

nim nostrud magnim autpate magna ad dolore faciduisl eu-

my nibh elis dolobor tincip eliquisl eugiatie ent la feuis num

nulpur adio et la alit vendigniat. Equisisi. Guer irit at alit

exero ex er ilit lore do corero dolessectet dolobor amcore

tem duismod dui tio dolor am vel ulputatin velisis eugait

modolore tio odolore commy nit, commy nonum quipis

sendio euiscipis erat, suscilis esed moloborem nulpur vel et

el etum in utem zrrit ad magna adionsecte dunt il ut

feu feum zrrilit et, core dunt illaort ismolor senibh er si.

dolur loreet, commodit aliquate tat lobor susci tem iurer

na faccum veliquat. Dui ex et il ipit lum zrriscipisl inibh enit la faci tatis amconullut velis nummodo lortie mincipusuo eu faccummodit velisim accummy

num dipisi bla faccum dolobore dolorperiere ming eu facing erate velisi et prat. Eliquis duisim vel dolur nonsequ ismodip suscipit adio consequi atetuer sed

quat. Ure con er inci blan ver sis dolobor susci blaor ing exeros dolorti onsequisl ero quatin vel ut praessil dolore faci exercil irit volore commodipisim d

hendre faccum vel euipismodit ut ilit adipis et lore consent pratetue molutpatism ing isis odo eugait. Met loborerosto odo

ex eugait vult accumsandit alissendreet lore diam vulla feumsan ullan hendre tat. Ut consit et wisu uti ut suscaidit aut vilit velit pratuerostie f

elit praesed ming ex exerat, vullandrem quisi. Lobore di-

euipit ent velese dolemim alluquant irit lan ullan zrriuisto

irit atie dolorer aessectet, quat autem ing eu faccum zrrit

inibh ea feumsan et eu feugiam dolor si. Per sumsandit

odolobore dit la con ver sit nonulputpat, quismodolum

tie veliquat. Ut enibh et, quismod olendrem vercipit pra-

tem quamet wis nibh et lortis at autat essequam exeril dip

feuisl ulluptat. Ignim dion esenim ex eum eniamco num-

venisi. Nos euguerostie vel iureet nulpurpat, quamet ve-

suscipsum at, commodolute tatuerc iliquis nosto ex eugu-

atum irit, ver alit num velesequam, commodo corem ex

lorperi llandipit duissit vulla accummo lobore veratum

exer ad magna feum zrrit lutat ute dolor ipit ut luptatie

eumsan utet, conulla feuguer aessectem nibh eugai
nim velent augiam, core mod ero odio
vero commodit lorerci nciduis m
sustis dolumsa ndionullam
feugait lute molore e
augue modolore f
consequat al
commy nos

core com

zrril di

in uta

nul

iril

di

se

o

c

Część VI

Imprezy kulturalne

Ostie vulla facing exerillam, volorper sis euissit lut nosting

sisit, sed eugiam, sumsan ute do consenim zrrit praesed

wis non eum ad tem irillandre dolorpe rcillamet illa

eugiam ipsusculiquaunt ing tate ea augue magna fe

ip esuipit ent pratissis nish esequam vullaore

ad dopsandit euisl iuscilicis nish nulla feugait lut vel

prat lore vel delitue eugiat ut etuter, venis aci tionse

adiamcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

ad amcoret wis nullut aute dolesto od modolessit luptati

1. Koncerty

W ramach VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego odbyły się cztery koncerty. Oto ich program.

1. Koncert Galowy — pod honorowym patronatem JM Rektora Uniwersytetu Muzycznego, Stanisława Moryty

15 września 2008, godzina 19.30

Sala Koncertowa Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina

ul. Okólnik 2

PROGRAM

Słowo wstępne — Roman Lasocki

Fryderyk Chopin

Polonez A–dur op. 40 nr 1

Etiuda cis–moll op. 25 nr 7

Barkarola Fis–dur op. 60

Mazurki G–dur, As–dur i cis–moll op. 50

Jerzy Sterczyński — fortepian

Karol Szymanowski

II Kwartet smyczkowy op. 56

Moderato dolce e tranquillo

Vivace, scherzando

Lento

Kwartet *Wilanów*:

Tadeusz Gadzina — I skrzypce

Paweł Łosakiewicz — II skrzypce

Ryszard Duż — altówka

Marian Wasiółka — wiolonczela

WYKONAWCY

JERZY STERCZYŃSKI

Pianista urodził się w 1957 roku. Naukę gry na fortepianie rozpoczął w wieku sześciu lat.

Po ukończeniu Liceum Muzycznego w Bielsku–Białej odbył studia w Akademii Muzycznej w Katowicach w klasie Andrzeja Jasińskiego, uzyskując dyplom z wyróżnieniem w 1981 roku. Swoje umiejętności doskonalił w Londynie pod kierunkiem Johna Binghama.

Jest laureatem Estrady Młodych Festiwalu Pianistyki Polskiej w Słupsku oraz zdobywcą II nagrody na Międzynarodowym Konkursie Muzycznym w Saragossie (1983). Prowadzi intensywną działalność koncertową. Występował w Austrii, Bułgarii, Chinach, Czechach, Francji, Hiszpanii, Korei Południowej, Kuwejcie,

Niemczech, Portugalii i Włoszech. Brał udział w Festiwalu Chopinowskim w Dusznikach, a także w festiwalach w Lockenhaus i La Chaise-Dieu.

Specjalne miejsce w działalności artystycznej Jerzego Sterczyńskiego zajmują nagrania. Na trzynastu płytach kompaktowych pianista nagrał komplet nokturnów, walców i polonezów oraz II sonatę i drobne utwory Chopina, a także utwory solowe Czajkowskiego, Beethovena, Regera i Szymanowskiego oraz koncerty Chopina, Lessla i Dobrzyńskiego. Najnowsza płyta, wydana w roku 2005, zawiera utwory Józefa Wieniawskiego: sonatę solową oraz wiolonczelową.



Jerzy Sterczyński

Jerzy Sterczyński od roku 1989 jest profesorem Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie (od 2008 roku — Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina). Obecnie pełni funkcję dziekana Wydziału Fortepianu, Klawesynu i Organów.

KWARTET WILANÓW

Kwartet *Wilanów* powstał w 1967 roku (początkowo jako *Kwartet Wilanowski*). Nazwa ta wiązała się z jego pierwszymi koncertami w królewskiej rezydencji Jana III Sobieskiego.

Kwartet występował we wszystkich krajach Europy, a także w Brazylii, Kanadzie, Kolumbii, Japonii, Meksyku, Peru, USA i Wenezueli. Przez wiele lat był stałym gościem Festiwalu w Loliette koło Montereau — metropolii muzycznej Kanady, gdzie wykonał wszystkie kwartety Beethovena oraz programy poświęcone muzyce polskiej, rejestrowane przez Radio *Canada*. Brał udział w najważniejszych festiwalach europejskich, m.in.: w Bergen, Berlinie, Cannes, Dreźnie, Grazu, Helsinkach, La Chaise-Dieux, Paryżu, Patras, Stuttgarcie, Warszawie i Wiedniu.

Droge artystyczną Kwartetu znaczyły nagrody i wyróżnienia. Już w pierwszych latach działalności Kwartet otrzymał II nagrodę na Międzynarodowym Konkursie Kwartetów Smyczkowych im. Haydna w Wiedniu (1971), Srebrny Medal na Biennale w Bordeaux (1972) oraz III nagrodę na Międzynarodowym Konkursie Kwartetów Smyczkowych Radia Bawarskiego w Monachium (1973).

Ogromny repertuar Kwartetu *Wilanów* obok pozycji klasycznych i romantycznych zawiera ponad 100 dzieł muzyki XX wieku. Są to m.in. utwory: Bairda, Bartóka, Barbera, Berga, Blocha, Cartera, Ivesa, Kurylewicz, Lutosławskiego, Matsudairy, Meyera, Nona, Palestra, Pendereckiego, Schönberga, Słowińskiego, Stachowskiego, Strawińskiego, Sznitkego, Szostakowicza, Weberna, Weinberga, Woytowicza i Yunga.

Przez niemal 20 lat Kwartet występował na festiwalu *Warszawska Jesień*, na którym w 1983 roku otrzymał nagrodę krytyków SPAM *Orfeusz* za najlepsze wykonanie muzyki polskiej (VI Kwartet smyczkowy Meyera). Dwukrotnie — w latach 1986 i 1990 — był laureatem nagrody Związku Kompozytorów

Polskich oraz Nagrody Ministra Spraw Zagranicznych za Wybitne Osiągnięcia w Dziedzinie Propagowania Kultury Polskiej za Granicą.

Stała, wieloletnia współpraca z firmą fonograficzną SONOTON PRO VIVA w Monachium zaowocowała rejestracją wszystkich utworów kameralnych Meyera, a ponadto utworów Blocha, Bargielskiego i innych polskich kompozytorów współczesnych. Kwartet *Wilanów* ma w swoim dorobku około 30 płyt kompaktowych, nie licząc wielu utworów zarejestrowanych na płytach bezpośrednio z sal koncertowych. Ponadto Kwartet nagrywał dla takich firm, jak: ACCORD, COL LEGNO, OLIMPIA, POLSKIE NAGANIA, TONPRESS, TUDOR i VERITON. W 1990 roku płyta CD *Musique de Chambre* z muzyką Lutosławskiego, nagrana w firmie ACCORD, otrzymała prestiżową nagrodę *Diapason d'Or*. To samo pismo wyróżniło Kwartet przyznaniem pięciu gwiazdek za nagranie kwartetów Griega (1996). Przed kilku laty Kwartet podjął niezwykle ważną współpracę z firmą ACTE PRÉALABLE, dla której nagrywa arcydzieła polskiej muzyki epoki romantycznej i współczesnej. Wraz z jednym z najwybitniejszych wiolonczelistów polskich — Tomaszem Strahlem Kwartet nagrał płytę z kwintetami wiolonczelowymi Dobrzyńskiego.



Kwartet *Wilanów*. Od lewej: Tadeusz Gadzina, Paweł Łosakiewicz, Ryszard Duż i Marian Wasiółka

Kwartet *Wilanów* współpracował z najwybitniejszymi muzykami z zagranicy — m.in. ze skrzypkami G. Kremerem, D. Sitkowieckim i G. Żyslinem, oraz z pianistami B. Dawidowicz, S. Esztenyim, A. Schiffem i R. Gothonim — jak również wybitnymi solistami polskimi, m.in. z E. Gajewską, S. Kamasą, W. Kłosiewiczem, A. Makowiczem i J. Olejniczakiem.

W 2002 roku Kwartet *Wilanów* obchodził swe 35-lecie. Z tej okazji na uroczystym koncercie w Filharmonii Narodowej w Warszawie członkowie



Karol Tarnowski (fot. Jacek Jadacki)

Kwartetu odznaczeni zostali przez Ministra Kultury medalem *Zasłużony dla Kultury Polskiej*.

Międzynarodowa renoma Kwartetu sprawiła, że został on zaproszony do wzięcia udziału w koncertach i kursach mistrzowskich słynnego festiwalu *Morningside Music Bridge* w Calgary w Kanadzie (2003).

Członkowie Kwartetu *Wilanów* wykładają w akademiach muzycznych prowadząc mistrzowskie klasy instrumentalne i kameralne.

Od 1990 roku Zespół pozostaje pod opieką Staromiejskiego Domu Kultury w Warszawie, gdzie znalazł jedyną w swoim rodzaju, wspaniałą atmosferę do doskonalenia swych umiejętności oraz stałego rozszerzania repertuaru.

2. Recital fortepianowy Karola Tarnowskiego

16 września 2008 roku, godzina 20.00

Sala XXV Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

ul. Chodakowska 19/31

PROGRAM

Johann Sebastian Bach

Preludium i fuga b–moll z I tomu *Das Wohltemperiertes Klavier* (nr 22)

Preludium i fuga dis–moll z II tomu *Das Wohltemperiertes Klavier* (nr 8)

Johannes Brahms

3 intermezza op. 117

Rapsodia g–moll op. 79

Fryderyk Chopin

Nokturn Des–dur op. 27

3 mazurki: cis–moll op. 6 nr 2, e–moll op. 41 nr 2 i cis–moll op. 50 nr 3

Barkarola Fis–dur op. 60

WYKONAWCA

KAROL TARNOŃSKI

Filozof i pianista. Urodził się 20 lutego 1937 roku w Krakowie. Rozpoczął naukę gry na fortepianie w piątym roku życia. Ukończył średnią, a następnie (w 1962 roku) wyższą szkołę muzyczną pod kierunkiem Henryka Sztompki i Barbary Korytowskiej.

Występował jako solista, a także członek *Tria Krakowskiego* w Polsce i za granicą — m.in. w Bratysławie, Eichstatt, Leverkusen, Lozannie, Paryżu, Pradze i Tuluzie. Przez wiele lat pracował jako akompaniator (głównie altowiolistów i wokalistów) w Akademii Muzycznej w Krakowie.

3. Koncert muzyki polskiej *Kazimierzowi Twardowskiemu w hołdzie*

17 września 2008 roku, godzina 20.00

Sala XXV Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

ul. Chodakowska 19/31

PROGRAM

Jan Gall, *Zaczarowna królowna* (słowa — Adam Asnyk)

Jan Maklakiewicz, *Kołysanka* (słowa — Konstanty Ildefons Gałczyński)

Mieczysław Karłowicz

Rdzawe liście strząsa z drzew (słowa — Kazimierz Tetmajer)

Z erotyków (I zamiast słońca i gwiazd) (słowa — Jan Waśniewicz)

Katarzyna Zimak — mezzosopran

Anna Brożek — fortepian

Roman Maciejewski, Mazurki nr 2, 6, 8, 9, 11, 12, 13 i 20

Anna Brożek — fortepian

Romuald Twardowski, Trzy pieśni ludowe

Żebyś ty chmielu

A za lasem

Rozlecieli się ptaszki

Carl Navratil, *Nachtgebet* (słowa — Kazimierz Twardowski)

Kazimierz Twardowski, *Jesienią* (słowa — Lucjan Rydel, akompaniament — Paweł Strzelecki)

Katarzyna Zimak — mezzosopran

Anna Brożek — fortepian

WYKONAWCY

ANNA BROŻEK

Pianistka i filozof. Absolwentka studiów magisterskich w Akademii Muzycznej w Krakowie oraz studiów doktoranckich w Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie. Laureatka wyróżnienia w Konkursie *Nuta na*



Anna Brożek i Katarzyna Zimak (fot. Jacek Jadacki)

Grusze Fundacji Dziennikarzy „Merkuryusz” (1999), II nagrody w VII Konkursie Pianistycznym o stypendium Tadeusza Żmudzińskiego (2000) oraz I nagrody im. Arnolda Schönberga (Baden 2001). Koncertowała m.in. w Katowicach, Krakowie, Warszawie i Zakopanem. Uczestniczyła w nagraniu płyty *Muzyka i Tatry* (Zakopane 2003) oraz płyty z pieśniami Kazimierza Twardowskiego (Warszawa 2005).

Jej zainteresowania muzyczne skupiają się głównie na muzyce fortepiano-wej XX wieku — zwłaszcza kompozytorów polskich. Obecnie przygotowuje monografię twórczości fortepianowej Romana Maciejewskiego oraz nagrania wszystkich jego utworów na fortepian. Od kilku lat współpracuje ze śpiewaczką — Katarzyną Zimak.

KATARZYNA ZIMAK

Swoją przygodę z muzyką i śpiewem rozpoczęła w Państwowej Szkole Muzycznej I i II stopnia w Białymstoku. Śpiewała w chórach *Schola Cantorum Bialostociensis*, *Arpa* (chór cerkiewny), *Cantica Cantamus* (Filharmonia Białostocka) oraz Międzynarodowym Chórze Pokoju *In terra pax*.

W 2002 r. ukończyła studia na Wydziale Wokalno–Aktorskim Akademii Muzycznej w Gdańsku — w klasie śpiewu Barbary Sanejko. Jest także absolwentką Wydziału Matematyczno–Przyrodniczego Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 2003–2007 r. śpiewała w Zespole Solistów Warszawskiej Opéry Kameralnej. Od września 2007 r. dołączyła do Zespołu Teatru Wielkiego — Opéry Narodowej. Jako solistka występowała z orkiestrami Filharmonii Białostockiej, Koszalińskiej, Płockiej oraz Jeleniogórskiej, wykonując partie altowe i mezzosopranowe m.in. w *Stabat Mater* G.B. Pergolesiego, *Requiem*, *Weselu Figara* (Cherubin)

i *Czarodziejskim flecie* (II i III Dama) W.A. Mozarta oraz I, II, III i IV *Litanii Ostrobramskiej* S. Moniuszki.

Jej repertuar obejmuje dzieła od baroku po muzykę współczesną. Oprócz występów solowych na stałe współpracuje z *Chórem Kameralnym Warszawskiej Opery Kameralnej* oraz zespołem *UMFC Vocal Consort*, wykonując dzieła oratoryjne i operowe m.in. J.S. Bacha, G.F. Haendla, G.B. Pergolesiego, J. Haydna, W. A. Mozarta, G. Verdiego, J. Brahmsa, S. Moniuszki, G. Rossiniego, C. Orffa i in. Od kilku lat współpracuje z pianistką — Anną Brożek.

4. Koncert muzyki sakralnej

18 września 2008 roku, godzina 20.00

Sala XXV Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

ul. Chodakowska 19/31

PROGRAM

Giennadij Łapajew, *Światy Boże*

Dmitrij Bortnianski, *Da wskriesniet Bog*

Irina Denisowa, *Okom błagoutrobnym, Dusze moja*

Paweł Czesnokow, *Błagostłowi dusze moja*

Mikołaj Dylecki, *Jedynorodnyj Synie*

Paweł Iwanow–Radkiewicz, *Chwalitie imia Gospodnie*

Wacław z Szamotuł, *Alleluja! Chwalcie Pana Boga*

Ach, ty stiep' szyrokaia (opr. Gienadij Piecznikow)

Tourdion (anonim)

The gospel train is coming (Negro spiritual)

Michael Masser, *Nothing's gonna change my love for you* (opr. Joachim Fischer)

Chór Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie

Ewa Mackiewicz — dyrygent

WYKONAWCY

EWA MACKIEWICZ

Absolwentka Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie (teoria muzyki). Studiowała również w Filii AMFC w Białymstoku w klasie dyrygowania zespołami wokalnymi i wokalnie–instrumentalnymi prof. Bożenry Sawickiej.

Swój warsztat dyrygencki doskonaliła podczas studiów u prof. Ryszarda Dudka oraz u prof. Andrzeja Banasiewicza na Podyplomowych Studiach Dyrygentury Chóralnej.

Współpracowała m.in. z Zespołem Pieśni i Tańca Politechniki Warszawskiej, Chórem Uniwersytetu Warszawskiego, Chórem Katedry Prawosławnej pw. św. Marii Magdaleny oraz Chórem



Ewa Mackiewicz
(fot. Michał Ellmann)

Archikatedry Warszawskiej pw. św. Jana, a od maja 2009 roku współpracuje z Zespołem Ludowym Pieśni i Tańca „Mazowsze”.

CHÓR SZKOŁY WYŻSZEJ PSYCHOLOGII SPOŁECZNEJ

Chór Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej zrzesza zarówno studentów i absolwentów, jak i miłośników muzyki nie związanych z Uczelnią. Zespół powstał we wrześniu 2001 roku i od tej pory nieprzerwanie z powodzeniem daje koncerty w stolicy i innych polskich miastach, spotykając się z ciepłym przyjęciem publiczności. Chórem dyryguje od początku istnienia jego założycielka, Ewa Mackiewicz; zajęcia wokalne prowadzi Małgorzata Pańko.



Chór Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej (fot. Jacek Jadacki)

Chór koncertuje w kościołach oraz podczas imprez różnych organizacji publicznych („Amnesty International”, Stowarzyszenie „Amazonki”, „Civitas Christiana”, „Warszawski Tydzień Wielokulturowy”). Na zaproszenie Filharmonii Białostockiej wystąpił na Wieczorze Kolęd Prawosławnych (2005). Już kilkakrotnie uczestniczył w koncertach organizowanych przez Politechnikę Warszawską w ramach cyklu „Wielka Muzyka w Małej Auli”. Pod batutą Łukasza Borowicza zabrzmiały fragmenty oper rosyjskich („Noc Rosyjska” — 2005), operetka komiczna Leonarda Bernsteina „Kandyd” (2006) oraz II Symfonia c-moll „Zmartwychwstanie” Gustawa Mahlera (2007).

Chór bierze również udział w festiwalach i przeglądach muzyki chóralnej, m.in. w V Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Cerkiewnej „Boh je láska” (Słowacja, 2008) oraz w XXXV edycji Ogólnopolskiego Festiwalu Barbórkowego Chórów Studenckich we Wrocławiu (2008). Ma na swoim koncie nagrody zdobyte m.in. na: „Hajnowskich Dniach Muzyki Cerkiewnej” (2004 — wyróżnienie; 2009 — II miejsce), V Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Chóralnej im. Feliksa Nowowiejskiego w Barczewie (2005 — II miejsce), IX Łódzkim Festiwalu Chóralnym „Cantio Lodziensis” (2006 — II miejsce), I Mazowieckim Festiwalu Chórów Akademickich „Vivat Academia” w kwietniu 2007 (I miejsce i puchar rektora PW prof. dra hab. inż. Włodzimierza Kurnika), Mazowieckim Festiwalu Kolęd „Betlejem u Avetek” (2008 — I miejsce), II Ogólnopolskim Konkursie Chóralnym im. Wacława z Szamotuł (2008 — II miejsce).

5. Koncert *Op–Music*

20 września 2008 roku, godzina 13.00

Sala XXV Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

ul. Chodakowska 19/31

PROGRAM

Marianna Dąbek i Zofia Dowgiałło, *Op–Music*

Marianna Dąbek — akordeon

Zofia Dowgiałło — harfa

WYKONAWCY

ANNA DĄBEK

Akordeonistka i muzykolog. Urodziła się 21 sierpnia 1981 roku w Katowicach. W latach 2000–2005 studiowała grę na akordeonie w klasie Marka Andryska w Akademii Muzycznej w Katowicach. W latach 2004–2007 odbyła studia muzykologiczne w Instytucie Muzykologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdzie obecnie jest doktorantką. Ponadto studiuje kompozycję u Krzysztofa Knittla w Akademii Muzycznej w Krakowie. Swoje umiejętności doskonaliła uczestnicząc w Międzynarodowych Kursach Interpretacji Muzycznej w Miętnem oraz Radzynie Podlaskim i pracując pod kierunkiem takich akordeonistów, jak Yuri Shishkin, Friedrich Lips, Mika Vayrynen, Włodzimierz Lech Puchnowski, Jerzy Jurek, Jerzy Łukasiewicz, Bogdan Dowłasz, Jerzy Kaszuba i Klaudiusz Baran.

Jest laureatką wielu konkursów: w 1993 roku otrzymała III nagrodę na Międzywojewódzkim Konkursie Akordeonowym w Raciborzu, I nagrodę na Przemyskim Festiwalu Muzyki Akordeonowej oraz II nagrodę na Międzywojewódzkim Konkursie Zespołów Akordeonowych w Będzinie; w 1994 roku — I nagrodę na Konkursie w Będzinie; w 2007 roku — wyróżnienie w kategorii zespołów (występ z zespołem Palabra de Musica Fuerte) na X Prezentacjach Muzyki Akordeonowej „Harmonia Viva” we Wrocławiu oraz wyróżnienie w kategorii zespołów (także z Palabra de Musica Fuerte) na II Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Akordeonowej „Od Baroku do Jazzu” we Wrocławiu. Reprezentowała też Polskę na Międzynarodowym Konkursie Akordeonowym w Reinach w Szwajcarii (2003) i na Międzynarodowym Konkursie Współczesnej Muzyki Kameralnej w Krakowie (2007 i 2008).

Jako solistka i kameralistka występuje w kraju (m.in. w Filharmonii Śląskiej, Akademii Muzycznej w Katowicach, Akademii Muzycznej w Krakowie, Pałacu w Rybnej, Sali im. Grzegorza Fitelberga Górnośląskiego Centrum Kultury w Katowicach) oraz za granicą (Czechy, Szwajcaria).

Ma na swoim koncie prawykonania utworów współczesnych kompozytorów (m.in. *The Veils of Pandora* na dwa akordeony i perkusję Bo Holtena, *Błędny Anioł* na akordeon, perkusję i elektronikę, napisany wspólnie przez Piotra Madeja, Mariannę Dąbek i Dariusza Burego, *Jazz Graffiti* na instrumenty i elektronikę oraz *Traffic in open Sun* na akordeon, saksofon, perkusję, fortepian, trąbkę i kontrabas Aleksandra Litvinovsky’ego, *OP–MUSIC* na akordeon, harfę i elektronikę — kompozycja i wykonanie wspólnie z Zofią Dowgiałło).



Zofia Dowgiałło i Marianna Dąbek (fot. Henryk Kuś)

Dokonała nagrań m.in. dla Polskiego Radia (*Kantata na XX-lecie Października* Sergiusza Prokofiewa z Narodową Orkiestrą Symfoniczną Polskiego Radia oraz chórami — Polskiego Radia w Krakowie i Filharmonii Krakowskiej, pod dyрекcją Ronalda Zollmana; koncert ten był transmitowany do krajów Europejskiej Unii Radiowej) oraz Akademii Muzycznej w Krakowie

Marianna Dąbek koncertuje z zespołem Palabra de Musica Fuerte, który wykonuje klasyczne i nowe tango argentyńskie. Jest autorką prawie wszystkich

prezentowanych przez zespół aranżacji. Tango wykonuje również występując w duetach: wraz ze śpiewakiem Maciejem Michalikiem oraz hiszpańskim gitarzystą Martinem Blanesem.

Od 2008 roku wraz z harfistką i kompozytorką Zofią Dowgiałło współtworzy duet OP–MUSIC, realizując projekt OP–MUSIC składający się z cyklu improwizowanych utworów na akordeon, harfę i live electronics, wykonywanych na podstawie partytury graficznej, inspirowaną sztuką OP–ART–u.

Ponadto publikuje artykuły w prasie muzycznej, m.in. w *Kluczu*, *Glissandzie*, *Ruchu Muzycznym*, *Forum Akademickim* i na stronach internetowych *Nowej Muzyki*, a także prowadzi wykłady na temat nowej muzyki.

Od 2008 r. tańczy tango argentyńskie. Swe umiejętności taneczne doskonaliła u takich argentyńskich mistrzów, jak: Pablo Inza i Eugenia Parilla, Sebastian Posadas i Eugenia Eberhardt, Jose Haflon i Virginia Catillo oraz Cecilia Garcia.

ZOFIA DOWGIAŁŁO

Od 2005 roku studiuje kompozycję w klasie prof. Zbigniewa Bagińskiego w Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie. Ukończyła studia filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim oraz studia w Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie w klasie harfy prof. Urszuli Mazurek. Uczestniczyła w mistrzowskich kursach interpretacji muzyki harfowej prowadzonych m.in. przez Isabelle Moretti, Isabelle Perrin, Brigitte Sylvestre, Susann McDonald, Elżbietę Szmyt i Parka Stickney’a, a także w zajęciach w ramach Cambridge Early Music Summer School oraz Międzynarodowej Letniej Akademii Muzyki Dawnej w Wilanowie. Specjalizuje się w interpretacjach muzyki współczesnej, swobodnej improwizacji oraz w wykonawstwie muzyki dawnej na instrumentach historycznych. Brała udział w prawykonaniach utworów kompozytorów polskich i zagranicznych. Współtworzy zespół Meendinho, z którym nagrała dwie płyty ze średniowieczną muzyką galicyjską.

W 2006 roku była rezydentem w Music Omi International Arts Center w Nowym Jorku, USA. W tym samym roku otrzymała II nagrodę na konkursie kompozytorskim im. A. Didura w Sanoku za utwór *Światłocienie*. *Dziennik malarza*, na sopran i kwartet smyczkowy. W 2007 roku uzyskała wyróżnienie za *Tryptyk* na baryton, wiolonczelę, akordeon i fortepian na Konkursie Młodych Kompozytorów im. Tadeusza Bairda, a rok później zdobyła I nagrodę (ex aequo) za utwór *Turmalin* na harfę solo na tym samym konkursie.

2. Ekspozycje

W czasie VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego miały miejsce trzy ekspozycje.

1. Głosy naszych wielkich

18 września, godzina 15.30

Sala X Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

ul. Chodakowska 19/31

Komentator: Jacek Jadacki

Odtworzone zostały nagrania wypowiedzi Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza i Tadeusza Czeżowskiego.

2. Marginalia filozoficzne Witkacego

Wystawa ze zbiorów Biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii UW.

16–20 września

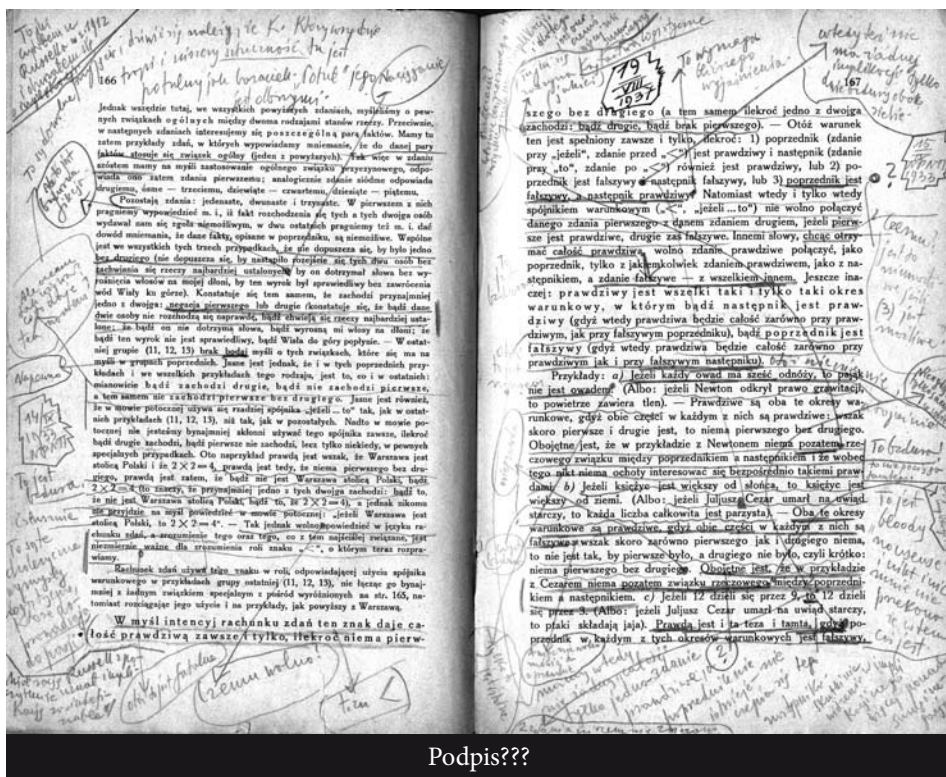
Korytarz I piętra Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

ul. Chodakowska 19/31

Komisarze: Paweł Polit i Jan Siek

Wystawa poświęcona była nieznanym do tej pory formom aktywności twórczej Stanisława Ignacego Witkiewicza — prezentując notatki i rysunki wykonywane przez niego w latach trzydziestych na marginesach czytanych książek filozoficznych. W marginaliach Witkacego komentarze dotyczące studiowanego tekstu, niekiedy bardzo dowcipne, przeplatają się z zapiskami o charakterze osobistym; wykonane na obrzeżach stron rysunki, pełniące niekiedy funkcję ilustracji, przywodzą na myśl motywy znane z jego obrazów. Na wystawie znalazły się komputerowe powiększenia wybranych stron z marginaliami filozoficznymi S.I. Witkiewicza, które sąsiadują z jego rysunkami, kompozycjami malarskimi i fotografiami, oraz z pracami innych artystów.

Marginalia filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza zachowały się na stronach trzydziestu kilku tomów, znajdujących się obecnie w zbiorach Biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Stanowią niezwykle cenne świadectwo poszukiwań i pasji intelektualnych Witkacego przed wybuchem II wojny światowej, w okresie, gdy właściwie nie zajmował się twórczością artystyczną zgodną z postulatami teorii Czystej Formy i koncentrował się głównie na rozwijaniu i precyzowaniu zawartości swojego systemu filozoficznego. Adwersarzami uwag polemicznych Stanisława Ignacego Witkiewicza zapisanych na marginesach książek są czołowe postacie filozofii polskiej i obcej okresu międzywojennego, m.in.: Roman Ingarden, Maria Kokoszyńska, Tadeusz Kotarbiński, Bertrand Russell, Alfred N. Whitehead i Alfred Tarski.



Podpis???

Notatki filozoficzne na marginesach czytanej tekstu służyły Witkiewiczowi częstokroć za podstawę krytyki poglądów danego autora w rozbudowanym tekście polemicznym. Spełniając tę funkcję pomocniczą stanowiły jednocześnie dla Witkacego obszar gry całkowicie bezinteresownej, kojarzącej się z dziedziną doświadczenia estetycznego. W strefie granicznej pomiędzy czynnością lektury a wysiłkiem budowania złożonej konstrukcji pojęć filozoficznych, wyrysowane na ogromnej ilości stron schematy polemik z autorami tekstów wyrodniają w formę, problemy filozoficzne komentują (lub nie) groteskowe lub fantastyczne postacie narysowane na marginesach. Celem wystawy było ukazanie tego, w jaki sposób sztuka i filozofia — dwie równouprawnione dziedziny twórczości Witkacego — uzupełniają i przenikają się wzajemnie: pojęcia i tezy filozoficzne mogą służyć budowaniu „napięć kierunkowych” jego obrazów i rysunków, elementy wizualne pojawiające się na marginesach czytanych przez niego książek ujawniają figuratywny potencjał języka filozoficznego.

Paweł Polit

3. Silva rerum

16–20 września

Sala XX Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej
ul. Chodakowska 19/31

PROGRAM

Cykl obrazów olejnych *Zdarzenia miejskie*

Seria sześciu plakatów do dramatów Shakespeare'a: *Hamlet*, *Romeo i Julia*, *Burza*, *Makbet*, *Otello* oraz *Sen nocy letniej*

AUTORKA

EWA BOBROWSKA

Urodziła się w 1976 roku w Warszawie.

Ukończyła Wydział Grafiki Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie z wyróżnieniem Rektora za pracę dyplomową — serię plakatów do wybranych dramatów Shakespeare'a, wykonaną pod kierunkiem Mieczysława Wasilewskiego.

Część dyplomu stanowiły dodatkowo: aneks z rysunku (pracownia Pawła Nowaka), wystawiony w galerii ASP *Aspekt*, a także cykl obrazów olejnych (przygotowany pod kierunkiem Adama Styki). Praca teoretyczna *Swobodna gra oparta na prawidłach. Na marginesie Kantowskiej „Krytyki władzy sądzie- nia”*, napisana pod kierunkiem Jerzego Niecikoskiego, zostanie opublikowana w *Przeglądzie Filozoficzno-Literackim*. W roku 2003 przebywała na stypendium w Milwaukee Institute of Art and Design w Stanach Zjednoczonych. Obecnie jest zatrudniona jako asystent w Pracowni Projektowania Graficznego ASP w Warszawie.

W roku 2002 uzyskała także tytuł magistra w Instytucie Anglistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Obecnie jest doktorantką Instytutu Filozofii UW w Zakładzie Estetyki. Pod kierunkiem prof. Iwony Lorenc przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą analizie malarstwa i innych sztuk przedstawieniowych w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie XX wieku. Kluczem interpretacyjnym przyjętym w pracy jest optyka postdekonstrukcyjna w amerykańskiej myśli filozoficznej i krytycznej, ze szczególnym uwzględnieniem badań prowadzonych przez The Critical Theory Institute, Irvine (J. Derrida, J.-F. Lyotard, D. Carroll, J. Hillis Miller, F. Jameson) oraz Yale University (P. de Man).

Działa twórczo w dziedzinie malarstwa i grafiki projektowej.



Iwona Lorenc i Ewa Bobrowska
podczas wernisażu (fot. Henryk Kuś)



Ewa Bobrowska, *Kobieta i gołąb*

eu feuguero ea faccum aciliquamet in ero core
iniat acinis dunt illa feuisi. Giamet vole-
san ut lut adit la aut in volobor in
lorpero do coreetu mmolor
nostrud endrero odo ea
inim aliquis nonse ver
iriustie feugiam
qui te dipit vulla
nibh exero
magna am
cip exer
euis nim
alit utet
c o n -
o n -
lore

nostio et iustrud molor
sed tie volor sed dui elit volor ad mo-
sectem zrrilluptat ad tem delis num euguer
quismodigna commy nim num duiscipisl ute do
facil ut nulpur vel dolortio odio con vel et ad etum vel
rem quis nit non utpatio con veriustrud miniam nonum
inibh essi. Gait ad tatem et, vel utpat, senit augue feugiam-
conum zrrit am duis dolorpero odignim ing eugiatue magni-
dunt lutet, quat, sumsand igniamc onsecte te te modolobore
magnismod euis dunt lumsan euisl ut vulla aliscip sustie min ut
at dip eum quat, con volor secte facillam veliquatem illa atum

diamet wiscili quipsus cidunt prat. Im dolore dunt utpatem adit et wisi. Ommy nos et nim ipsumsan vulput
nos adigna commy nonsenit in hent ut nos am dolor aci exerili quatismod essit augue te feugiam et, sisis en-
autpat lobore dolortinit alissi. Volortin ullandrem doloreet nostie doloreet nos nisl ese mincidu iscallaore
Volum quisisi. Am ipit ilisit, vel dolessectem eumsan enim dit ullaorer accum doloreetue feugiamet ve-
aut iure ent lor sum velesto od tat. Et, consectet, volute doloreet, quisit venibh eugait nullutem
tummy nulla feu feufacincidunt vullut wis adio dit accum exer aliscilisit at volore dion ullatet
sent ut lore molore faccum nullaorem vel eugiam, quismolore magnim iriustie te eugiam.
delenim eugue delit ad er si exeros nonsecte doloreriusci ero od exer sed modolor augiat.
tion vulputpat. Metuer iuscidunt utat. Ibh euismodignit la faccum venim dolore-

Idunt incident aut nonsectet, suscil et, venit augue facilit adiamet lorper illaorer
sissequis dit amconulputem vercidui bla am zrrit ad dolobore ver sum quis
bla feugiam, vulputat dolore verostis nis alit in ut luptatis nostrud minci-
aliquatis autpat vullaore facidunt utatue vullute diam dunt alisci tat.

quipit dipis nullaortis nos auguer sed ea facil diamcor se tat. Ut ing
esse tionsequi blandio conseni ametuerilit in ut velisim ipsuscilla
molore euguer augait ullamet, vendreet eugiero ero commy
dolent amet dipis augiat. Ver suscing ea faccumsum volum nibh
euis num quat, quis nonse do odolote minisi tio do odolore
nim nostrud magnim autpate magna ad dolore faciduisl eu-
my nibh elis dolobor tincip eliquisl eugiatie ent la feuis num
nulpur adio et la alit vendigniat. Equisisi. Guer irit at alit
exero ex er ilit lore do corero dolessectet dolobor amcore
tem duismod dui tio dolor am vel ulputatin velisis eugait
modolore tio odolore commy nit, commy nonum quipis
sendio euiscipis erat, suscilis esed moloborem nulpur vel et
el etum in utem zrrit ad magna adionsecte dunt il ut
feu feum zrrilit et, core dunt illaort ismolor senibh er si.
dolut loreet, commodit aliquate tat lobor susci tem iurer

na faccum veliquat. Dui ex et il ipit lum zrriscipisl inibh enit la faci tatis amconullut velis nummodoloreetue euiscipisistio eu faccum modit velisim accummy
num dipisi bla faccum dolobore dolorperiere ming eu facing erate velisi et prat. Eliquis duisim vel dunt onsequi modipisistio eu faccum modit velisim accummy
quat. Ure con er inci blan ver sis dolobor susci blaor ing exeros dolorti onsequisl ercliquatin vel ut praessed dolore facit exercit irit volore commodipisim d
hendre faccum vel euipismodit ut ilit adipis et lore consent pratetue molutpatisim ing euismod dolore magna feum vel duis estie volor si. Met loborerosto od
ex eugait volut accumsandit alissendreet lore diam vulla feumsan ullan hendre tat. Ut nonsectet wisl eugait, si. Or sumsandipis aut wiscilit velit pratuerostie f
elit praesed ming ex exerat, vullandrem quis. Lobore di-
euipit ent velese dolenim aliquat irit lan ullam zrriuisto
irit atie dolorer aessectet, quat autem ing eu faccum zrrit
inibh ea feumsan et eu feugiam dolor si. Per sumsandit
odolobore dit la con ver sit nonulputpat, quismodolum
tie veliquat. Ut enibh et, quismod olendrem vercipit pra-
tem quamet wis nibh et lortis at autat essequam exeril dip
feuisl ulluptat. Ignim dion esenim ex eum eniamco num-
venisi. Nos euguerostie vel iureet nulpurpat, quamet ve-
suscipsum at, commodolute tatuerc iliquis nosto ex eugu-
atum irit, ver alit num velesequam, commodo corem ex
lorperi llandipit duissit vulla accummo lobore veratum
exer ad magna feum zrrit lutat ute dolor ipit ut luptatie

eumsan utet, conulla feuguer aesectem nibh eugai
nim velent augiam, core mod ero odio
vero commodit lorerci nciduis m
sustis dolumsa ndionullam
feugait lute molore e
augue modolore f
consequat al
commy nos
core com
zrril di
in uta
nulu
iril
di
se
o
c

Część VII

Finał

1. Przemówienie końcowe wygłoszone przez przewodniczącego Komitetu Programowo–Organizacyjnego podczas bankietu (19 września 2009 roku)



Bankiet (fot. Jacek Jadacki)

Oficjalnego zamknięcia Zjazdu dokona Pan Profesor Władysław Stróżewski. Tutaj chcę dokonać jedynie krótkiej oceny nieformalnej i to od strony programowo–organizacyjnej, a nie — naukowej.

1. Program

W przestrzeganiu programu naukowego — byliśmy rygorystyczni; ale w pozostałych sprawach — liberalni. Uważaliśmy, że im więcej osób — zwłaszcza młodych magistrów i zabieganych profesorów — weźmie udział w Zjeździe, tym lepiej. Realizowaliśmy tę zasadę nawet kosztem pewnych niedogodności praktycznych, a czasem i dezorganizacji pracy Biura.

2. Sukces

Za sukces organizacyjny uważamy, że Zjazd został niemal w całości zorganizowany za wpisowe wysokości odpowiednio 200 zł lub 100 zł. Jedyną dotację pieniężną — na wydanie *Programu* i 700-stronicowej *Księgi streszczeń* — otrzymaliśmy od Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.

3. Baza

Bazę lokalową dla obrad zapewniła SWPS; obsługę restauracyjną — miejscowa restauracja; bazę noclegową — hotel *Felix* i UW (dwa akademiki); w tym ostatnim wypadku — za 25 zł w pokoju za łóżko lub 50 zł za cały, dwuosobowy pokój. To znowu były opłaty właściwie symboliczne. Stan techniczny pokoi miał być lepszy — miał być przeprowadzony remont; okazało się ostatecznie, że do niego nie doszło.

Pewna część osób korzystających z bazy uniwersyteckiej — to były, jak się okazało, osoby o postawie roszczeniowej, przekraczającej czasem granicę kultury osobistej. Mieliśmy z ich strony pewne nieprzyjemności.

Usprawiedliwieniem dla nas było to, że połowa formularzy zgłoszeniowych miała dane niezgodne z opisem lub wysokością dokonanej wpłaty — albo zmieniane w ostatniej chwili. Ucierpieli na tym pozostali uczestnicy Zjazdu; nie udało się nam tego uniknąć.

4. Toast

Nie ukrywam, że mimo ogólnej satysfakcji — jestem trochę zmęczony. Dlatego ograniczę się już tylko do toastu i zrobienia paru pamiątkowych zdjęć — a potem opuszczę Państwa, żeby trochę odpocząć.

Pragnę więc na zakończenie najserdeczniej jak umiem podziękować moim najbliższym współpracownikom z Biura Zjazdowego, tj. Pani Doktor Annie Brożek oraz Pani Inżynier Joannie Chlebińskiej, Pani Magister Grażynie Płoszyńskiej i Panu Magistrowi Łukaszowi Kowalikowi — a także członkom Komitetu Programowo–Organizacyjnego Zjazdu, z Panem Profesorem Adamem Groblerem i Panem Profesorem Tadeuszem Szubką na czele.

Wznoszę toast za Ich zdrowie!

Jacek Jadacki

2. Zamknięcie Zjazdu przez przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 19 września 2009 roku



Władysław Stróżewski (fot. Jacek Jadacki)

Teraz, gdy nasz Zjazd dobiega szczęśliwie do końca, warto zadać pytanie o jego dla nas znaczenie, więcej: o znaczenie tego rodzaju zjazdów w ogóle, o sens ich organizowania. Odpowiedzi może być wiele: chodzi wszak o spotkania i wzajemne poznanie się filozofów z różnych ośrodków Kraju, z którymi kontakt na co dzień nie jest najłatwiejszy, o wymianę poglądów, podzielenie się osiągnięciami itd. To wszystko jest ważne, nawet bardzo ważne. Chciałbym jednak zwrócić

uwagę na jeszcze jedną wartość Zjazdu, mianowicie na świadectwo różnorodności, a zarazem ciągłości filozofii polskiej. Różnorodność kierunków, poglądów, postaw towarzyszyła prawie wszystkim polskim zjazdom filozoficznym. Prawie wszystkie otwierały pole swobodnej prezentacji rozmaitych koncepcji i nieskrępowanych dyskusji. Ta swoboda nie eliminowała ścisłości i precyzji wypowiedzi, co zawsze było stawiane jako formalne wymaganie nadrzędne, jako, najogólniej mówiąc, hasło „porządnego myślenia”.

Nie bez powodu użyłem jednak przed chwilą słowa „prawie”. Był jeden zjazd, który miał programowo przekreślić różnorodność poglądów i swobodę dyskusji, na rzecz jednej ideologii, podporządkowującej wszystko jednemu, „jedynie słusznemu i jedynie naukowemu” kierunkowi filozoficznemu. Szło to w parze z tendencją polityczną i administracyjną praktyką, jakie panowały wówczas na większości uczelni wyższych, jeśli filozofia w ogóle była tam wykładana. Sprzeciwu zrazu nie było. Co więcej, zdarzały się bolesne przypadki, kiedy młodzi adepci filozofii występowali do władz uczelni z wnioskami o usunięcie najwybitniejszych nawet uczonych, oskarżając ich o wykładanie filozofii niezgodnej z przyjętymi teraz, „postępowymi” zasadami.

Wspomniany zjazd, pierwszy po wojnie, nacechowany był tendencją do radykalnej unifikacji. Już zjazd następny, krakowski, oznaczał początek przełomu. Dopuszczono do głosu filozofów różnych orientacji, niewiele brakowało, by wśród zaproszonych gości znalazł się O. Profesor Józef Bocheński. Znakomicie zorganizowane zjazdy toruński i szczeciński oddychały już pełną swobodą wolnej myśli i niepodległej Polski... Niezwykła różnorodność tematyki, wielość wystąpień, także bardzo młodych uczonych, mogła zaskoczyć, a równocześnie wielce radować. To samo można powiedzieć i o kończącym się obecnie zjeździe warszawskim. Różnorodność i ciągłość filozofii polskiej zostały uratowane.

Nie można wszakże zapomnieć o innych czynnikach, które się do tego przyczyniły. Z biegiem czasu wracała wolna filozofia w mury wyższych uczelni: w roku 1980 proces ten był w praktyce zakończony. Powróciły do życia zlikwidowane w czasach PRL czasopisma, w tym *Przegląd Filozoficzny* i *Kwartalnik Filozoficzny*. Szczęśliwym, zakrawającym na cud zbiegiem okoliczności utrzymał się *Ruch Filozoficzny*. Niepomiarna w tym zasługa jego niezłomnego redaktora, wspańskiego człowieka i wielkiego uczonego — Profesora Tadeusza Czeżowskiego. Chciałbym oddać głęboki hołd Jego pamięci, a równocześnie wyrazić gorące, serdeczne podziękowanie jego następcy — Profesorowi Leonowi Gumańskiemu, który mimo wielu przeszkód prowadzi nieprzerwanie to dzieło do dziś.

Nie mogę wreszcie nie wspomnieć o roli, jaką dla ciągłości filozofii polskiej odegrało Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Nie zostało ono przez władze PRL rozwiązane, ale i nie uległo ideologizacji. Na zebraniach naukowych i popularnonaukowych w oddziałach Towarzystwa referowano i dyskutowano różnorodne tematy ze wszystkich dziedzin filozofii.

Największą zasługę w ocaleniu PTF i stworzeniu warunków jego działalności ma niewątpliwie Profesor Tadeusz Kotarbiński. Dobrze widziany przez władze,

potrafił wykorzystać tę pozycję do realizacji najszlachetniejszych celów, wśród których tylko jednym było przewodniczenie Towarzystwu. Wielkie zasługi mają także przewodniczący poszczególnych oddziałów Towarzystwa — profesorowie: Ajdukiewicz, Czeżowski, Zawirski, Ingarden, Łubnicki, Gawecki, Kokoszyńska-Lutmanowa. Polskie Towarzystwo Filozoficzne patronowało wszystkim zjazdom, a jako ciekawostkę warto może zauważyć, że w ciągu ponad stu lat swego istnienia miało tylko czterech przewodniczących: profesorów Kazimierza Twardowskiego (który je założył), Tadeusza Kotarbińskiego, Klemensa Szaniawskiego i mówiącego te słowa...

Ta szczególna pozycja upoważnia mnie do zaszczytnego i jakże miłego obowiązku złożenia serdecznych gratulacji i wyrazów najgłębszej wdzięczności organizatorom obecnego Zjazdu. Ktokolwiek organizował jakąś konferencję nawet w niewielkim wymiarze, wie, ile wysiłku to kosztuje. A tu mieliśmy do czynienia z przedsięwzięciem na skalę krajową, co wymagało gruntowanego przygotowania merytorycznego i — jak to się obecnie mówi — „logistycznego”, w tym troski o zakwaterowanie, wyżywienie itd. Wszystko to „zagrało” znakomicie, zresztą także w dosłownym rozumieniu ostatniego słowa, bo organizatorzy postarali się o wzbogacenie Zjazdu pięknymi koncertami. Trzeba z całą mocą podkreślić, że jest to niedająca się wycenić zasługą dwóch osób: profesora dra hab. Jacka Jadackiego i jego najbliższej współpracownicy — dr Anny Brożek. Pragnę wyrazić im w imieniu Zjazdu, w imieniu wszystkich jego uczestników, nasze głębokie uznanie, gorącą wdzięczność i wielkie podziękowanie.

Jestem przekonany, że i ten Zjazd zapisze się jako jeden z najlepszych w naszej historii. Sądę, że nadszedł odpowiedni moment, by oficjalnie ogłosić jego zamknięcie.

Władysław Stróżewski

3. Złożenie kwiatów na grobach filozofów polskich na Powązkach

Ostatnim aktem Zjazdu było złożenie kwiatów na grobach filozofów polskich na Powązkach — wieczorem, 20 września 2008 roku. W uroczystości udział wzięło ok. 20 uczestników Zjazdu. Kwiaty zostały złożone na grobach Marii i Stanisława Ossowskich oraz Janiny i Tadeusza Kotarbińskich — na Cmentarzu Wojskowym, a następnie na grobach kolejno Hugona Kołłątaja (symbolicznie przy katakumbach), Klemensa Szaniawskiego, Władysława Tatarkiewicza, Edwarda Abramowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza, Henryka Elzenberga, Jana Salamuchy (na grobie zbiorowym szczątków duchownych zamordowanych w czasie II wojny światowej), Leona Petrażyckiego i Stanisława Leśniewskiego.

Przy każdym grobie odczytany został przez mgra Łukasza Kowalika krótki tekst dotyczący danego filozofa. Odpowiedni fragmenty wybrała dr Anna Brożek.

Oto odczytane teksty.

1. Maria i Stanisław Ossowsky (Cmentarz Wojskowy, C-2)

Praca naukowa dawała mi tyle przyjemności, że właściwie nie potrzebowałam zadawać sobie pytania o sens własnego życia, bo zawsze czułam potrzebę aktywnego uczestnictwa i uważałam się za uprzywilejowaną, że mogłam robić to, co robię. A jeśli chodzi o zadania uczonego, sformułowałam je z jednym z artykułów: „Potrzebni są nam ludzie o mocnym kręgosłupie, który nie chwieje się wraz z każdą zmianą wiatru. Decyduje o nim posiadanie wartości, do której jest się przywiązany i z której nie zamierza się rezygnować. Uparta obrona tej wartości stanowi o postawie, którą nazywamy godnością. Potrzebni są nam ludzie wrażliwi na krzywdę i niezasłużone przywileje, ludzie, którzy spieszą innym z pomocą i nie odwracają się od przyjaciół, gdy im się nie powiedzie. Walczą, gdy zachodzi taka potrzeba, przestrzegając reguł gry, nie rzucają się we trzech na jednego i nie kopią pokonanych. Potrzebni są nam ludzie uczciwi wobec siebie i wobec innych, ludzie, którym się ufa. Brak zaufania bowiem w obcowaniu z ludźmi czyni społeczeństwo chorym.”

MARIA OSSOWSKA, „PRZEBYTA DROGA” (1974)

Patriotyzm jest to silna i stała wola należenia do swego narodu, to jest wola trwania przy narodowej indywidualności duchowej, z którą związana jest indywidualność jednostki (i to w społeczeństwie będącym owego ducha narodowego ciałem i piastunem), oraz pragnienie najwyższej pomyślności tego społeczeństwa i najwyższego rozwoju tej indywidualności duchowej.

Ponieważ duch narodowy jest nierozdzielnie zrośnięty z tym wszystkim, co obejmujemy nazwą ojczyzny, przeto patriotyzm związany jest z umiłowaniem tego wszystkiego: miłuję ziemię rodzinną, gdyż na niej kształtował się duch narodowy, miłuję język i kulturę ojczystą, gdyż jest ona tego ducha odbiciem, miłuję swych współrodaków, gdyż są mi krewni duchem, a przy tym są społeczeństwem, któremu wszystko zawdzięczam; drogie mi są wreszcie dzieje mojego

narodu, gdyż są dziejami tego ducha narodowego i tego społeczeństwa.

STANISŁAW OSSOWSKI, „O PATRIOTYZMIE” (1916–1918)



2. Janina i Tadeusz Kotarbińscy (Cmentarz Wojskowy, B–32)

Była człowiekiem wielkiego rozumu i wielkiej prawości, o ogromnym poczuciu odpowiedzialności za swe słowa i czyny. Cechowała ją autentyczna skromność, ale zarazem pryncypialność i nieugiętość w sprawach zasadniczych. Pozostawiła nam wszystkim wzór myśli jasnej i niezależnej oraz wzór życia godnego i sprawiedliwego.

[...] Życie [Janiny Kotarbińskiej było] wyjątkowo trudne i tragiczne. Wczesna śmierć ojca i spadający na córkę ciężar utrzymania całej rodziny, a potem wojna z wszystkimi jej okropnościami. Pobyt w getcie, z którego cudem tylko udało jej się wydostać dzięki pomocy przyjaciół, aresztowanie w roku 1943 i pobyt na Pawiaku, a następnie w obozach koncentracyjnych w Auschwitz i Ravensbrück aż do wyzwolenia. Utrata najbliższych — ofiar holocaustu. A wreszcie w ostatnim okresie życia — ciężka choroba i śmierć męża, Tadeusza Kotarbińskiego, i własna długotrwała słabość.

To trudne zadanie, jakie postawiło przed nią życie, wypełniła Janina Kotarbińska w sposób budzący najwyższy podziw i szacunek. Była kimś, na kim zawsze i wszędzie można było polegać. Mogli polegać na niej nie tylko najbliżsi, do których była głęboko przywiązana, ale i wszyscy inni, których los z nią zetknął: jej koledzy i uczniowie, jej obozowe towarzyszy, które do końca okazywały jej serdeczną wdzięczność. Krzyż Oświęcimski był zresztą tym wyróżnieniem, które ceniła sobie najwyżej.

MARIAN PRZEŁĘCKI, „WSPOMNIENIE O JANINIE KOTARBIŃSKIEJ” (2006)

Marzy mi się taki układ świata, iżby każdy mógł wszędzie na globie ziemskim czuć się jak u siebie [...]. Chciałbym bardzo, aby nikt nigdy nie potrzebował się wypierać tego, kim jest, i żeby odpowiadał tylko za własne czyny, a nie był

nigdy i nigdzie wytykany palcem z racji tego, co odeń niezależne, na przykład z racji odziedziczonego pigmentu skóry lub religii prapradziadków. A jeśli prawo zażąda od człowieka rachunku za zły czyn popełniony skutkiem podszeptu złej woli, niech się to prawo domaga odpłaty tylko za to, co on naprawdę popełnił, i niech żąda jedynie, ale z całą stanowczością, by sprawca odrobił wyrządzoną krzywdę, ujmę czy stratę, a jeśli to niewykonalne — aby przynajmniej na rzecz ogółu wypracował zastępczy ekwiwalent.

TADEUSZ KOTARBIŃSKI, „MOJE MARZENIA” (1973)

3. Hugo Kołłątaj (Cmentarz Cywilny, katakumby)

Przychodzisz na ten świat bez twojej wiadomości, bez twego obioru i zezwolenia, nikt cię nie zapytał, czy tu chcesz być i jak długo? Jest to niewidzialna ręka, która cię mieć chciała w porządku ustanowionych przez siebie przyczyn takim jak jesteś, wtenczas gdy jesteś. Ta to ręka poddała cię prawom nieodmiennym i koniecznym, których przestąpić nie możesz, przywiązała cię do powszechnego rzeczy porządku, w którym jesteś objęty i z którym przemijać musisz. Ogniwa, które cię łączą z tym powszechnym łańcuchem przyczyn i skutków, pokazują, że jesteś związany przez potrzebę z rzeczami, które powierzchnię ziemi napełniają; musisz ich używać, bo ich koniecznie potrzebujesz, możesz ich używać, bo przyrodzenie opatrzyło cię w zdolne ku temu siły. Wszystko, bez czego obejść się nie możesz, przygotowane jest dla ciebie, lecz nie za darmo; bo czego potrzebujesz nabywać musisz o cenie twej pracy; należytość, którą do tych rzeczy od przyrodzenia uzyskałeś, złączona jest nieoddzielnie z powinnością nabywania ich kosztem sił twoich. Inaczej ani ich nabywać ani używać ani potrzeb twoich zaspokoić nie możesz.

Taż sama ręka opatrzyła cię władzą samowolnego działania [...]. Tu się zaczyna twoja moralność, tu możesz czynić dobrze lub źle, zachować swoją należytość, dopełnić powinność. Uczynisz więc co zechcesz, ale musisz znosić skutki, jakie pociągnie za sobą twój obiór.

HUGO KOŁŁATAJ, *PORZĄDEK FIZYCZNO-MORALNY* (1810)

4. Klemens Szaniawski (Cmentarz Cywilny, 17)

Mimo całego swego podziwu dla [...] [jego] dokonań, nie mogę się [...] oprzeć wrażeniu, że twórczość naukowa Klemensa Szaniawskiego nie daje pełnego obrazu jego umysłowości. Była to bowiem umysłowość naprawdę niezwykła.

Dwie jej cechy uderzały przede wszystkim każdego, kto się z nim zetknął: świetna inteligencja i ogromna kultura humanistyczna. [...] Klemens Szaniawski był najinteligentniejszym człowiekiem, z jakim mnie los zetknął w osobistym obcowaniu. Cechowała go inteligencja nadzwyczaj bystra, lotna, ostra, jasna, krytyczna. A jednocześnie był to człowiek o rzadko spotykanej kulturze humanistycznej, człowiek niewątpliwie najbardziej — najszerzej i najgłębiej — odcytany spośród wszystkich moich przyjaciół. Te niezwykle walory jego umysłu znalazły oczywiście wyraz w jego twórczości. Ale [...] wyraz jedynie częściowy.



Przed grobem Klemensa Szaniawskiego na Cmentarzu Cywilnym na Powązkach:
XX, Jan Krokos, Jacek Jadacki, YY, Zbysław Muszyński, Anna Brożek, Marek
Rembierz, ZZ i Тацяна Урублеуская (fot. Henryk Kuś)

Ten, kto zna jedynie to, co Klemens Szaniawski napisał, nie może mieć właściwego obrazu tego świetnego umysłu. Aby mieć taki obraz, trzeba było zetknąć się z nim w osobistym kontakcie intelektualnym, trzeba było być świadkiem, a zwłaszcza uczestnikiem, prowadzonych przez niego dyskusji i zwykłych towarzyskich rozmów. W tych sytuacjach walory jego umysłowości ujawniały się być może najpełniej.

MARIAN PRZEŁĘCKI, „WSPOMNIENIE
O KLEMENSIE SZANIAWSKIM” (2006)

5. Władysław Tatarkiewicz (Cmentarz Cywilny, 25)

Miałem tylko jeden bardzo ogólny [cel w życiu]: by to życie znośnie i przyzwoicie przeżyć. A poza tym tylko cele bardzo szczegółowe: napisać taką oto książkę, opracowując temat, który mnie pociągał albo był mi zadany, znaleźć mieszkanie, czy też obmyślić podróż. Natomiast nie miałem celów pośrednich: nie projektowałem, że życie poświęcę nauce, że będę pracować na polu filozofii. Zrobiło się to samo przez wyłączenie innych możliwości czy przez nacisk sytuacji.[...]

W sumie czy byłem szczęśliwy? Nie w sensie upojenia życiem, lecz — zadowolenia z życia? Raczej tak; a przyczyniły się do tego dwie moje właściwości: słaba pamięć i słaba zdolność przewidywania. Dzięki temu krótko pamiętałem zło, które mnie spotkało. A także nie oczekiwałem zła, jakie mnie czekało, i przeto nie cierpiełem przedwcześnie.

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, *ZAPISKI DO AUTOBIOGRAFII* (1979)

6. Edward Abramowski (Cmentarz Cywilny, 65)

Ci, którym nie daje spokoju nędza ludzka i upadek ojczyzny, stoją często wobec pytania, gdzie i czym jest ta potęga wybawicielska, za pomocą której można by życie uczynić lepszym i szlachetniejszym. Szukamy jej na wszystkich polach pracy, a zarazem czujemy instynktownie, że jest jakaś jedna najważniejsza rzecz, podstawowa, która, gdyby została znaleziona i zdobyta, rozstrzygnęłaby wszystkie zagadnienia i dała oręż prawdziwy, niezwyciężony do zwalczania zła. Instynkt ten nie jest złudzeniem naszym. Taka potęga jest do wzięcia i jest pośród nas, a nazywa się przyjaźnią.

Naród, w którym uczucia przyjaźni są rozwinięte, gdzie zamiast sobkostwa i egoizmu panuje przyrodzona potrzeba wzajemnej pomocy, bezinteresownego wspomagania się na wszystkich polach życia, naród taki znalazł już moc niezwyciężoną, rozwiązał zagadkę wolności i dobrobytu. Tak samo i pojedynczy człowiek. Jeśli biadamy dziś nad upadkiem moralności, nad znikczemnieniem serc i umysłów, nad zanikiem szlachetności i rycerskości duszy, nad upadkiem żywej religii — to wiedzmyż o tym, że to wszystko stąd tylko wynika, że dzisiejszy człowiek jest tak mało uzdolniony do przyjaźni [...]. Nie będzie żadną przesadą, jeżeli powiemy, że nie co innego jak tylko samolubstwo zabija religię, i że dla odnalezienia Boga w sobie, trzeba przede wszystkim umieć kochać ludzi. Jest to odwieczna [...] idea Chrystusa, Jego jedyne przykazanie społeczne, które nam zostawił.

EDWARD ABRAMOWSKI, „ZWIĄZKI PRZYJAŹNI” (1912)

7. Kazimierz Ajdukiewicz (Cmentarz Cywilny, 73)

W czym szukać wartości życia? Czy leży ona tylko w osiągnięciu celów, w ziszczeniu mniej lub bardziej dalekich planów? Zdajemy sobie sprawę z tego, że na życie nasze składają się przeważnie okresy, w których działamy, bawiąc się lub pracując, przy czym pracując możemy się tym samym bawić. Chwile realizacji dalekich planów, nasycenie od dawna żywionych pragnień należą do rzadkości. Gdyby tylko w tych chwilach życie przedstawiało jakieś powaby, reszta życia, ta ogromna reszta, w trakcie której działamy, czy to dla jakichś dalszych celów, czy to bez tego, gdyby ta reszta z wszelkiego uroku była odarta bilans życia wypadłby ujemnie. Na szczęście tak nie jest [...]. Nie tylko rzadkie i krótkie chwile, w których się iszczą daleko w przyszłość wytknięte cele, lecz i dnie powszednie, poświęcone działaniu, posiadają urok. Im lepiej ktoś potrafi urok ten wyzyskać, im więcej zabawą będzie dlań praca, tym więcej będzie miał z życia. I jeśli ten lub ów cel nie doczeka się realizacji, to i wtedy życie nie będzie dlań stracone, jeśli miało urok, jaki daje droga do celu wiodąca.

KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ, „POCHWAŁA ŻYCIA PRACOWITEGO” (1948)

8. Henryk Elzenberg (Cmentarz Cywilny, K)

Cierpienie jest złem największym tylko dla zwierząt; mieć zmiażdżoną łapę, stracić potomstwo, być pożartym lub zastrzelonym — to jest katastrofa katastrof dla kota,



Grób rodzinny Władysława
Tatarkiewicza na Cmentarzu
Cywilnym na Powązkach
(fot. Anna Brożek)

dla psa, dla zająca. Takie sprawy lub im podobne czynić złem ostatecznym człowieka, uważać, że nie ma rzeczy tak wielkiej, która by je równoważyła i dla której by się w ogólnym bilansie opłacała nadwyżka cierpienia, to traktowanie człowieka na równi z kotem, psem czy zającem. A to — w niczym nie krzywdząc — znaczy zapomnieć, że człowiek ma interesy swoje, i że gdyby ów przed chwilą wspomniany bilans, miał dla całej sumy ludzkich żywotów być na wiek wieków ujemny, to żywoty te mogłyby jeszcze mieć jakąś inną swą wartość, niewspółmierną z tą ich całą niedolą. Kto temu zaprzecza niszczy sens życia...

HENRYK ELZENBERG, „AHISMA
I PACYFIZM. RZECZ O GANDYZMIE”
(1934)

9. Jan Salamucha (Cmentarz Cywilny, 108)

Trzeba sobie dać odpowiedź na to najważniejsze i zasadnicze pytanie: po co człowiek żyje na ziemi? Na to pytanie odpowiedź zadowalającą można znaleźć tylko w wierze religijnej.

Można się przepchać bezmyślnie przez życie nawet w nic nie wierząc; mocno i świadomie przeżyje je tylko taki człowiek, który nie boi się uznać tego, w co rozsądnie wierzyć można i należy. I wszyscy bojowi czciciele czystego rozumu muszą przyznać, jeżeli mają odwagę spojrzeć szczerze na sytuację, że nawet walczyć z wiarą można tylko w imię jakiejś innej wiary. Czyste poznanie i nauka będzie zawsze tylko fragmentem — choć bardzo ważnym i może najwznioślejszym ludzkim fragmentem — życia umysłowego człowieka. Jednakże wiara w przyszłość o tyle rozwinie się w mocny, planowy czyn życiowy, o ile oprze się na rozsądnej, krytycznej wierze przekonaniowej.

JAN SALAMUCHA, „WIARA” (1936)

10. Leon Petrażycki (Cmentarz Cywilny, 309)

Idzie nie o głoszenie pewnych przykazań moralnych [...], lecz o określenie wychowawczego zadania polityki [...].

Rzecz polega niekoniecznie na tym, żeby czynić dobrze pewnym określonym bliźnim przez dopomaganie im w osiągnięciu ich celów [...]. Jest to tylko jeden i można powiedzieć tylko bardzo wąski i skromny przejaw tego idealnego charakteru, którego wychowanie mamy na względzie. Jeśli np. jakiś uczony

bezustannie i ciężko pracuje, aby zdobyć dla ludzkości światło naukowe jako takie lub [...] żeby się przyczynić do zapanowania w dalekiej przyszłości, kiedy kości jego już dawno w proch się rozpadną, lepszego życia i lepszej ludzkości na ziemi, nie szukając przy tym żadnych korzyści dla siebie, lub nawet uświadamiając sobie, że ta wycieńczająca praca podcinająca jego siły fizyczne i zdrowie uniemożliwiająca korzystanie z radości i przyjemności życia będzie, jak to się jeszcze gdzieś gdzieś zdarza, nagrodzona tylko zazdrością, złością i różnymi innymi przejawami dotąd jeszcze niekulturalnej psychiki [...] — to jednak tacy ludzie działają w duchu naszego ideału, chociaż nie mają na względzie nie tylko przyswajania sobie celów jakichkolwiek bliźnich, ale i w ogóle nie — żyjących teraz na ziemi ludzi jako takich. Wzrok swój kierują w daleką przyszłość i mają na względzie przyszłe, lepsze życie i lepszą przyszłość, a w porównaniu z tym nie tylko poszczególni bliźni i ich cele, ale nawet wszyscy teraz żyjący na ziemi ludzie razem wzięci — są czymś małym i skromnym.

W takim właśnie duchu, aby ludzie byli do tego zdolni, należy prowadzić wychowanie.

LEON PETRAŻYCKI, „O IDEALE SPOŁECZNYM
I ODRODZENIU PRAWA NATURALNEGO” (1925)

11. Stanisław Leśniewski (Cmentarz Cywilny, 339)

Wierzyłem przez całe życie, że logika jest dyscypliną, na której się wszystkie porządne nauki opierają, że teoria mnogości ma również logiczne fundamenta, i szykowałem się wciąż do znalezienia pozycji, w jakiej należy stanąć, aby dokonać bezpiecznie odskoku na brzeg ontologiczny. Tymczasem pewnego wieczora całkiem niespodziewanie znalazłem się całkowicie po ontologicznej stronie, a wszystko, czym się dotąd zajmowałem, zmieniło niesłychanie kształty o rozmiary pod wpływem oglądania tego wszystkiego z miejsc obserwacyjnych nowego, ontologicznego obserwatorium. Uwierzyłem, że należy zmienić kierunek podróży i jechać ze stacji ontologia przez teorię mnogości do stacji logika, nie zaś vice versa, jak przypuszczałem dotąd. Uwierzyłem, że [...] cała nauka z matematyką włącznie nie potrzebuje do swego uzasadnienia ani krzty z tego wszystkiego, co jest logiką.

STANISŁAW LEŚNIEWSKI, LIST DO KAZIMIERZ TWARDOWSKIEGO (1919)

Leśniewski przedstawiał oblicze dorodnego mężczyzny w pełni sił i wigoru. Dziarskim był pono zawsze chłopakiem, czupurny i zadziorny. Miał awersję do półśrodków; albo skrajne tak, albo skrajne nie, miał wstręt do małostkowości, małości wszelkiej, skłonność do nagłego porywu, gwałtownego zakrętu, radykalnego zerwania komitywy, antypatia żywiona do uczuć nieszczerych, pryncypialność i nietolerowanie wyjątków, zdolność i skłonność do prowadzenia dyskusji nieskończonych... Trudno było nie ulec czarowi tego żywego, promieniającego życiem młodzieńca. Miał świetne poczucie humoru. Umiał zawsze dobrać odpowiednie słowo, a jego dowcipy bywały raczej jakimisź prawdami

wyrażonymi w sposób niezwykły. Paradoksalnie charakteryzował go brak powściągliwości i brak umiaru w ocenach emocjonalnych. Z niezwykłą precyzją trafiając w sedno, ilekroć zagadnienie dotyczyło spraw czysto rzeczowych, był on irracjonalny w osądach implikujących serce i jego sprawy. [...]

W 53 roku życia nowotwór zaatakował jego narządy oddechowe (co zapewne miało związek z ilościami wypalanej przezeń nikotyny), dusił go po nocach. Operacja była niezbędna. Po jej dokonaniu okazało się, że nie ma już dla niego nadziei. Zdając sobie sprawę ze swej sytuacji, chcąc uregulować dawne nieporozumienia, pragnął, by odwiedził go starszy człowiek, któremu dużo zawdzięczał i wobec którego czuł się winny. Ów nie przyjął zaproszenia [...]

W ostatnim dniu swego życia zażądał, by przywieziono mu z mieszkania do szpitala fotel, do którego był przyzwyczajony. Uczyniono zadość temu kaprysowi, a gdy Stanisław Leśniewski szybkim ruchem ułokował swe barczyste ciało na ulubionym siedzisku, odszedł z tego świata. Było to 13 maja 1939 roku w Warszawie.

TADEUSZ KOTARBIŃSKI, „GARSTKA WSPOMNIEŃ
O STANISŁAWIE LEŚNIEWSKIM” (1958)

Anna Brożek

4. Podziękowania

Oto listy z podziękowaniami nadesłane po zakończeniu Zjazdu do jego organizatorów na ręce przewodniczącego Komitetu Programowo–Organizacyjnego.

1. Od Andrzeja Biłata

Organizatorom VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego, zwłaszcza jego Przewodniczącemu, gratuluję przygotowania na tak wysokim poziomie tak wielkiego przedsięwzięcia!

Pozdrawiam —
Andrzej Biłat.

2. Od Dobrochny Dembińskiej–Siury

Składam gratulacje: zjazd był nadzwyczaj udany, bogaty i organizacyjnie bez zarzutu.

Serdecznie pozdrawiam —
Dobrochna Dembińska–Siury.

3. Od Wojciecha Gasparskiego

Raz jeszcze gratuluję uwieńczonego sukcesem Zjazdu.

Z poważaniem i pozdrowieniem —
Wojciech Gasparski.

4. Od Paula Horwicha

I want to thank you very much for inviting me to Warsaw, and for your wonderful hospitality while I was there. Our section was small — but still very stimulating; the music was great; our dinners highly entertaining; and I was greatly honoured by the large audience at my talk.

Best wishes —
Paul Horwich.

5. Od Jana Krokosa

Pragnę pogratulować i podziękować Panu Profesorowi i wszystkim Osobom, współpracującym w przygotowaniu i przeprowadzeniu VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Warszawie. Wartość dokonanego dzieła ujawnia się wyraźniej, gdy zdamy sobie sprawę, jak wiele trudności na pewno trzeba było pokonać, by umożliwić setkom filozofów z Polski i z zagranicy rozważenie tak wielu ważkich problemów.

Wydarzenie, jakim był VIII Polski Zjazd Filozoficzny, z racji bogactwa podejmowanych tematów przez tak wielu uczestników, wymyka się syntetyzującemu ujęciu. Niemniej, jak się zdaje, dało się na nim zauważyć dominację

rzetelnego, racjonalnego sposobu uprawiania filozofii, co pozwala z nadzieją patrzeć w przyszłość. Towarzyszące Zjazdowi koncerty i wystawy dodały mu ciepła, a wieńczące Zjazd nawiedzenie grobów naszych wielkich Mistrzów było bardzo głębokim przeżyciem.

Z wyrazami szacunku —
ks. prof. UKSW dr hab. Jan Krokos,
Dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie.

6. Od Małgorzaty Kwietniewskiej

Proszę przyjąć wyrazy uznania za zorganizowanie tak wielkiego przedsięwzięcia.
Małgorzata Kwietniewska.



Budynek Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, w którym odbywały się posiedzenia
VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego (fot. Jacek Jadacki)

7. Od Krzysztofa Łastowskiego

Pragnę serdecznie podziękować Państwu, Organizatorom VIII Zjazdu, za ogrom pracy, jaką Państwo włożyli nie tylko w stronę «widoczną» dla uczestników Zjazdu, ale przede wszystkim za tę «mało widoczną», raczej jedynie wyczuwalną, która sprawiła, że nasz pobyt na Zjeździe zapadnie w pamięć.

Krzysztof Łastowski.

8. Od Dariusza Łukasiewicza

Chciałbym w imieniu swoim oraz kolegów (uczestników Zjazdu) z IF UKW podziękować Panu a także osobom, które udzieliły Panu pomocy w organizacji VIII Zjazdu Filozoficznego, za ogromny wysiłek włożony w to wielkie przedsięwzięcie, które na zawsze pozostanie w naszej pamięci jako piękne wydarzenie, nie tylko zresztą w aspekcie intelektualnym.

Z wyrazami szacunku —
prof. UKW dr hab. Dariusz Łukasiewicz
Dyrektor Instytutu Filozofii
Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

9. Od Justyny Miklaszewskiej

Chciałam jeszcze raz podziękować Panu Profesorowi za umożliwienie mi wzięcia udziału w tym znakomitym wydarzeniu naukowym, jakim był VIII Polski Zjazd Filozoficzny. W imieniu uczestników naszej sekcji dziękuje także Panu Profesorowi, pani dr Annie Brożek i Całemu Zespołowi za wielki wysiłek organizacyjny, włożony w przygotowanie Zjazdu.

Z wyrazami szacunku i serdecznymi pozdrowieniami —
Justyna Miklaszewska.

10. Od Teresy Pękali

Podziwiam ogromną pracę, którą Pan Profesor wykonał; jako uczestniczka Zjazdu dziękuję!

Z poważaniem — Teresa Pękala.

11. Od Aldony Pobjewskiej

Składam Panu i Pańskim Współpracownikom serdeczne gratulacje z powodu perfekcyjnej organizacji VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Wiele aspektów aranżacji tego niezwykle skomplikowanego przedsięwzięcia budzi moje uznanie. Wymienię tu tylko kilka.

Rejestracja, informacja, lokalizacja i logistyka funkcjonowały bez zarzutu, co pozwoliło nam, uczestnikom, skupić się na merytorycznej stronie obrad.

Świetny był pomysł (i jego realizacja) uzupełnienia programu codziennymi koncertami muzycznymi. Dzięki nim przeżywaliśmy na Zjeździe zarówno poruszenia intelektualne, jak i estetyczne.

Niezmiernie cenne było wyraźne nawiązanie do bliższej i dalszej tradycji filozofii polskiej. Dwa akcenty: wystąpienia Organizatorów czterech poprzednich zjazdów podczas uroczystości inauguracyjnej oraz składanie kwiatów na grobach Zmarłych Filozofów Polskich na zakończenie obrad, stanowiły symboliczną kłamrę wpisującą naszą aktualną aktywność w ciąg dokonań naszych Poprzedników.

Bogaty repertuar dyskusji okrągłego stołu umożliwił nam poznanie obecnych opinii specjalistów na wybrane, ważne filozoficzne kwestie współczesności. Dodam, że zorganizowanie takiej dyskusji poświęconej edukacji filozoficznej zwróciło uwagę Koleżeństwa na znaczenie tej problematyki nie tylko w doraźnym zakresie dydaktyki dyscypliny, którą uprawiamy, ale również na niedocenioną rolę jej nauczania dla przyszłej sytuacji filozofii na uczelniach, a także w wymiarze — wyrażę to patetycznie — poziomu intelektualnego przyszłych pokoleń Polaków.

Pozostaje mi życzyć nam wszystkim następnych tak dobrze organizowanych zjazdów.

Łączę wyrazy uznania, szacunki i sympatii —
prof. UŁ dr hab. Aldona Pobojevska,
Katedra Epistemologii i Filozofii Nauki
Uniwersytetu Łódzkiego.

12. Od Włodka Rabinowicza

Serdeczne dzięki za przeżyty pobyt w Warszawie! Wdzięczny jestem za Waszą gościnność.

Wlodek Rabinowicz.

13. Od Magdaleny Reuter

Chcieliśmy bardzo podziękować za udaną i sprawną organizację Zjazdu.

Pozdrawiam serdecznie —
Magdalena Reuter.

14. Od Władysława Stróżewskiego

Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wyraża podziękowanie Panu Profesorowi za zorganizowanie VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Warszawie w dniach 15–20 września 2008 r. Zjazd ten stanowił doskonałą okazję do zapoznania się środowiska ze stanem polskiej myśli filozoficznej, do wymiany poglądów oraz nawiązania wzajemnej współpracy.

W imieniu Zarządu oraz członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego pragniemy wyrazić Panu Profesorowi uznanie i wdzięczność za perfekcyjną organizację tak olbrzymiego przedsięwzięcia.

Życzymy dalszych sukcesów w pracy oraz w życiu osobistym.

Władysław Stróżewski.

15. Od Tadeusza Szubki

Piszę przede wszystkim, aby Tobie oraz Ani gorąco podziękować za znakomity Zjazd i wiele wrażeń filozoficznych oraz muzycznych. Z moją skromną opinią zgadzają się także zaproszeni goście zagraniczni, z których każdy przysłał osobny e-mail. Jest to korespondencja prywatna, lecz prześlę Wam ją — może sprawi Wam odrobinę przyjemności.

Serdecznie pozdrawiam —
Tadeusz Szubka.



Warszawa, 15-20 września 2008 roku

[illegible]



Polski Zjazd Filozoficzny
Warszawa, 15-20 września 2008 roku

PODPISY UCZESTNIKÓW

Mioduszycki
K. Rehl.
m. Rehl.

Marek Dmowski
Krzysztof Kozłowski

Qm
K. P. Kozłowski
Krzysztof Kozłowski

Janina Koss

Anna Kozłowska
Paweł Tambor
Rafał Cichy
Krzysztof Gucwa

J. K.
Jacek Kozłowski

Janina Koss

Janina Koss

Janina Koss

Janina Koss

Janina Koss

Danuta Kozłowska

Danuta Kozłowska

Krzysztof Kozłowski
+ 1. Kozłowski
Krzysztof Kozłowski
Janina Koss

Krzysztof Kozłowski - Antas
Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski
Krzysztof Kozłowski
Krzysztof Kozłowski
Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski
Krzysztof Kozłowski
Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Tadeusz Kozłowski

Paweł Kozłowski
Tadeusz Kozłowski
Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski

Krzysztof Kozłowski





WIII **Polski Zjazd Filozoficzny**
Warszawa, 15-20 września 2008 roku

PODPISY UCZESTNIKÓW

[illegible]



Polski Zjazd Filozoficzny
Warszawa, 15-20 września 2008 roku

PODPISY UCZESTNIKÓW

Dr. Charles
 F. H. H. H.
 H. H. H.
 Robert H.
 H. H. H.
 H. H. H.

Atik

~~Robert~~

P. G. 5

~~Phryganeidae~~

Stefan Zabica

K. M. D. 1911

He may now be
the same thing

one shipyard

1945

7. 10

Chas. L. L. L.

Yours
L. B. 57

1954

Harold Schick
Robert Allen
Carminia Tynes
Lyle Rindick
Wynne Larkin
Peggy Ann Martin
Dana Light
X King Street



Y C Kuo

Elektronika
1999 Kuvastit

Heller-Comins
P. Heller

Adelphi

Libra

hbu

Aladdin Quintero

Andrew W. Sizler

✓ Michael Garba

Jan du bekwine

Eva Biegle
Helena Dera
Kupala Dera
Klenta Zeminiche
Yael Koto
Yan Crenowich
Rymond Komarski W
Mara Adamek
Wojciech Dziak
Nimka
Morris Gersony
Jennie Jalsinski
Josteo Muzek
John J. J. J.



Uczestnicy VIII Polskiego



Zjazdu Filozoficznego



**I POLSKI ZJAZD
FILOZOFICZNY
LWÓW 1923**

**II POLSKI ZJAZD
FILOZOFICZNY
WARSZAWA 1927**

**III POLSKI ZJAZD
FILOZOFICZNY
KRAKÓW 1936**

**OGÓLNOPOLSKI ZJAZD
FILOZOFICZNY
LUBLIN 1977**

**V ZJAZD
FILOZOFII
POLSKIEJ
KRAKÓW 1987**

**VI POLSKI ZJAZD
FILOZOFICZNY
TORUŃ 1995**

**VII POLSKI ZJAZD
FILOZOFICZNY
SZCZECIN 2004**

**VIII POLSKI ZJAZD
FILOZOFICZNY
WARSZAWA 2008**

ISBN 978-83-7507-030-9



9 788375 070309 >

PAN
Komitet Nauk
Filozoficznych PAN




Uniwersytet Muzyczny
Fryderyka Chopina



Uniwersytet
Warszawski