

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y   p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LIX  
NUMER 3

---

Borys Dąbrowski – XIV odczyty ku pamięci Profesora Kazimierza Twardowskiego, założyciela Lwowsko-Warszawskiej Szkoły Filozoficznej. Leszek Kusak, Danuta Gierulanka – życie i twórczość. Włodzimierz Zięba – Parmenidejskie wyzwanie. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y   p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LIX  
NUMER 3

wydawnictwo  
**adam marszałek**

2002

## SPIS RZECZY

Borys Dąbrowski – XIV Odczyty ku pamięci Profesora Kazimierza Twardowskiego, założyciela Lwowsko–Warszawskiej Szkoły Filozoficznej.....	407
Leszek Kusak, Danuta Gierulanka – życie i twórczość.....	411
Włodzimierz Zięba – Parmenijskie wyzwanie.....	417
Odczyty i wykłady .....	421
Ingvar Johansson: Hume's Scottish Kantianism, s. 421. Jan Woleński: Uwagi historyczne o klasycznej, korespondencyjnej i semantycznej koncepcji prawdy, s. 455. Małgorzata Kowalska: Dialektyki i dialogiki, czyli o sposobach zarządzania różnicą, s. 457. Bogusław Górka: Woda i Duch (J 3,5). Problem hermeneutyczny, s. 475. Wojciech J. Bober: Czym jest etyka komputerowa?, s. 491. <span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Agata Sypniewska</span> : Life as a Work of Art. Richard Shusterman's Concept of Biography, s. 503. Aleksandra Derra–Włochowicz: Późny Wittgenstein o prawdzie, s. 517. Wacław Janikowski: Internalizm i eksternalizm w metaetyce współczesnej, s. 527.	
Recenzje i sprawozdania .....	533
Ernst Tugendhat: Bycie, prawda – Rozprawy filozoficzne (Piotr Żuchowski), s. 533. Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii. Pod red. A. Papuzińskiego (Mikołaj Niedek), s. 537. André Gallois: Occasions of identity. A study in the metaphysics of persistence, change, and sameness (Paweł Garbacz), s. 544.	
Przegląd czasopism (W. Mincer).....	551
Kant–Studien, 92, s. 551a. Kant–Studien, 93, s. 551b. Philosophical Studies, 94, 95, s. 552a. Philosophical Studies, 96, 97, s. 552b. Philosophical Studies, 98, 99, s. 553a. Philosophical Studies, 100, 101, s. 553b. Philosophical Studies, 102, 554a.	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer).....	555
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 555a. b) Piśmiennictwo obce, s. 564b.	
Wiadomości bieżące.....	569
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 569a; publikacje zbiorowe, s. 571b; wydawnictwa ciągłe, s. 572a; czasopisma, s. 574a; Odczyty i wykłady, s. 575b. Organizacje, s. 576a. Zjazdy i konferencje, s. 576a. Wiadomości osobiste, s. 577a. Konkursy i nagrody, s. 577b. Nekrologia, s. 577b.	

Komitet Redakcyjny  
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor  
LEON GUMAŃSKI

Sekretarz Redakcji  
RYSZARD WIŚNIEWSKI

Korespondenci

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

Adres Redakcji

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

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

©Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek  
Toruń 2002

Printed in Poland

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK  
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37/23  
tel./fax (0-56) 623-22-38, tel./fax (0-56) 660-81-60  
e-mail: info@marszalek.com.pl  
Wydanie I. Ark. druk. 12,72 Ark. wyd. 11,92  
Druk: Drukarnia „MADO”  
87-148 Łysomice, ul. Warszawska 52  
tel. (0-56) 678-34 78

Borys Dąbrowski

## **XIV Odczyty ku pamięci Profesora Kazimierza Twardowskiego, założyciela Lwowsko–Warszawskiej Szkoły Filozoficznej**

11 lutego 2002 roku we Lwowie odbyły się tradycyjne Odczyty ku pamięci założyciela Lwowsko–Warszawskiej Szkoły Filozoficznej, profesora Kazimierza Twardowskiego. Temat odczytów – „Świadomość estetyczna: świat realny i wyimaginowany”. Ten temat był kontynuacją ubiegłorocznego tematu – „Ściana”, który był znakiem przejścia od tematów etycznych do estetycznych. Fenomen ściany, to przekroczenie pewnej granicy zakazu. Granica ta nie ulega likwidacji, a pojawia się w świecie zewnętrznym, ograniczając istniejącą przestrzeń. W tym roku na konferencji omawiano to, co mogłoby być odbite na „ścianie”. Odwołując się do historii Odczytów, należy zaznaczyć, że na przestrzeni 14 lat tematy były różne: od logiki, filozofii języka, problematyki etycznej – do spraw estetyki, omawianych na tegorocznym posiedzeniu. Historia podpowiada, dlaczego odczyty odbywają się co roku właśnie 11 lutego. Czas ich przeprowadzenia nie jest przypadkowy: właśnie 11 lutego 1938 r. zmarł Kazimierz Twardowski. Coroczne zebrania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie zostały otwarte i zamknięte po tym smutnym komunikacie. Filozofowie Lwowa, całe środowisko akademickie, towarzyszyło w ostatniej drodze organizatorowi wielu przedsięwzięć w życiu społecznym miasta. Na wykłady Profesora przychodziło przecież niekiedy nawet 2000 osób. Uczniowie Twardowskiego zdecydowali, że co roku będą splanali daninę pamięci Mistrza, nie tylko poprzez składanie kwiatów i wieńców, ale również poprzez sprawozdania naukowe, urządzając zebrania z wygłaszaniem referatów. Taka konferencja odbyła się 11 lutego 1939 roku, zaś następna – dopiero po długich siedmiu latach. Później przekształciły się one w prywatne spotkania w dniu śmierci Mistrza, ale z biegiem lat i one zanikły. Jednak ziarna prawdy naukowej, posiane przez Twardowskiego, puściły korzenie na gruncie ukraińskim. Jak tylko osłabły pęta ideologiczne, od razu zaczęto stosować metody tej Szkoły w pracach naukowych, a także szerzyć je w środowisku naukowym. W 1989 r. odbyły się pierwsze Odczyty ku pamięci Kazimierza Twardowskiego.

W tym roku XIV Odczyty zgromadziły trzydziestu jeden referentów, reprezentujących różne uczelnie. Ze względu na ilość przedstawicieli (dziesięciu) pierwszeństwo miał Lwowski Uniwersytet Medyczny na czele z doktorem filozofii Iho-

rem Derżką, wice-przewodniczącym Administracji Państwowej Ziemi Lwowskiej. Aktywnie zaistniały na spotkaniu również: Politechnika Lwowska, Instytut Narodoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy oraz Lwowski Instytut Podyplomowego Kształcenia Pedagogicznego. Natomiast Uniwersytet Lwowski im. I. Franki oraz Wydział Filozoficzny, na którym pracował Twardowski i który Jemu zawdzięcza rozgłos światowy, już od czternastu lat pozostaje obojętny wobec stanowiska innych szkół i innych kierunków w historii filozofii – od Akademii Platona do Narodowej Akademii Nauk Ukrainy.

W referacie Borysa Dąbrowskiego zaproponowano podejście ewolucyjne do klasyfikacji środków wyrażania. Była to właściwie próba znalezienia podstawy do zbudowania klasyfikacji znaków w semiotyce, z wykorzystaniem znanej pracy K. Twardowskiego *O czynnościach i wytworach*. Autor podzielił wszystkie znaki na dwie kategorie – estetyczną i lingwistyczną – i wykorzystując podejście historyczne, odnotował rozbieżne tendencje ewolucyjne: od charakterystyk stacjonarnych znaków estetycznych w przeszłości do dynamicznych we współczesności oraz odwrotny proces – w sferze znaków lingwistycznych. Zdaniem referującego te przeciwstawne tendencje sprzyjają odejściu od świata realnego do tworzenia przestrzeni wyimaginowanych i wirtualnych.

Referat Wiktora Petruszenki „Estetyczne jak transcendentalne” poświęcony był kwestii natury piękna, które – zdaniem autora – wykracza poza granice empiryczności i nie może być zredukowane do harmonii etc.

Aleksander Filc próbował wyznaczyć granicę percepcji fenomenowi czasu w psychice, rozpatrując różne jej odmiany – świadomość, podświadomość i pozaświadomość w porównaniu do fenomenowi przestrzeni.

Janusz Sanocki omówił naturę stosunku intencjonalnego w twórczości Franza Brentana oraz zastosowanie tego stosunku w pracach spadkobierców naukowca wiedeńskiego.

Referat Romana Jaciwa poświęcony był problemowi otwartości wyboru oraz zamknięciu intelektu artysty na Ukrainie przełomu XX–XXI w.

W swoim referacie Ihor Derżko przedstawił panoramę Szkoły Lwowsko–Warszawskiej w aspekcie metodologicznym, słusznie zauważywszy konieczność czerpania metod naukowych z różnych sfer wiedzy filozoficznej, zwłaszcza w wypadku analizy wytworów estetycznych. Referujący podkreślił ich zasadniczo imaginatywny charakter.

Oksana Petruszenko na przykładzie książki W. Tatarkiewicza *O szczęściu* zademonstrowała metodę analityczną analizy pojęcia szczęścia oraz ustaliła jego łączność z utopijnością.

Jewhen Winogradow wykorzystując konstrukcje lingwistyczne, w kontekście współczesnej filozofii analitycznej, starał się bronić różnorodności modeli istnienia przedmiotów.

Witalij Bezsmertny oddzielił osobliwości hermeneutyczne w poglądach K. Ajdukiewicza jako refleksje pojęć przedmiotowych w metajęzyku.

Swietłana Powtorewa i Wiktor Sawieljew omówili rozumienie – przez Nietzschego – metod poszukiwania prawdy. Zdaniem Nietzschego, musi ona być oparta o filozofię sztuki, zwłaszcza – o mit starogrecki, niszczonej przez naukę współczesną.

Helena Cymbaluk przeanalizowała percepcję świata i motywację kognitywną w twórczości współczesnych artystów–projektantów ubioru.

Mykoła Odarczenko przeanalizował znane kryterium pojęcia estetycznego u Kanta z punktu widzenia badęńskiej szkoły neokantyzmu.

Sergiusz Symonenko spróbował podać własne kryteria oceny zjawisk estetycznych.

Analizę porównawczą pojęć przytomności i świadomości oraz ich zastosowanie w estetyce przedstawił Igor Kariweć.

O wpływie poezji epickiej na kształtowanie świadomości estetycznej (na przykładzie *Słowa o wyprawie Igora* oraz o możliwych drogach inspiracji informował referat Leonida Jeriomenki.

Oleś Uchacz zapoznał uczestników konferencji z nieznanymi kartami twórczości XVI-wiecznego pisarza lwowskiego Bartłomieja Paprockiego.

Maria Wawruch omówiła konflikt między światopoglądem artysty oraz systemem ideologicznym.

W referacie Olega Boluka przeanalizowano zdobnictwo drewnianych cerkwi w Karpatach Wschodnich oraz dokonano próby ich oceny estetycznej.

Oleg Girnyj przedstawił obecnym swoje myśli na temat wykładania propeutyki filozoficznej w reformowanej szkole ukraińskiej.

Referat Lubomiry Proć bezpośrednio dotyczył miejsca przeprowadzenia Odczytów ku pamięci Twardowskiego, które odbywały się w pomieszczeniu dawnej kaplicy seminaryjnej, ozdobionej malowidłami Jana Henryka Rosena (jest on też autorem malowideł w murach letniej rezydencji papieskiej w Castel Gandolfo oraz w Katedrze Ormiańskiej we Lwowie i w innych świątyniach). Przedmiotem referatu były właśnie malowidła Rosena na sali obrad.

Ogółem na spotkanie zgłoszono 31 referatów; niektóre nie zostały wygłoszone z powodu nieobecności autorów. Wśród referentów było dwudziestu dwu doktorów i jeden doktor habilitowany. Tegoroczna konferencja, jak również wszystkie poprzednie, odbyła się na zasadach społecznych, co oczywiście w żadnym wypadku nie sprzyja wzrostowi jej poziomu. Po konferencji jej uczestnicy tradycyjnie udali się na grób założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej prof. Kazimierza Twardowskiego i zapalili świece.

(z ukraińskiego tłumaczyła Irena Masalska)

Leszek Kusak

## Danuta Gierulanka – życie i twórczość

13-go grudnia 2001 roku odbyła się w Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego uroczysta sesja poświęcona naukowemu dziełu Danuty Gierulanki zorganizowana przez Komisję Nauk Psychologicznych przy Krakowskim Oddziale Polskiej Akademii Nauk, Instytut Psychologii UJ i Krakowski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Inicjatorem spotkania był Instytut Psychologii UJ, który od kilku lat stara się popularyzować wiedzę o swych nie żyjących już, wybitnych pracownikach.

Uczestników sesji przywitani JM Prorektor UJ oraz Dziekan Wydziału Filozoficznego. Następnie głos zabrali byli uczniowie i przyjaciele Danuty Gierulanki, którzy naświetlili różne aspekty Jej życia, twórczości i działalności wychowawczej. Lista problemów, które zostały poruszone, jest bardzo długa, dlatego też zainteresowani szczegółami muszą poczekać na książkę, która będzie owocem tej sesji. Złożą się na nią następujące wystąpienia: prof. Anna Gałdowa – „Życie i dzieło Danuty Gierulanki”; prof. Andrzej Półtawski – „Problematyka rozumienia w ujęciu Danuty Gierulanki”; dr Maria Zajac – „Danuty Gierulanki fenomenologiczna koncepcja rozumienia i niektóre jego ujęcia w psychologii poznawczej”; prof. Adam Węgrzecki – „Translatorskie i edytorskie dokonania Danuty Gierulanki”; dr Maria Węgrzecka – „Warsztat dydaktyczny Danuty Gierulanki”; prof. Andrzej Pelczar – „Danuta Gierulanka jako dydaktyk matematyki”; dr hab. Maria Kielar-Turska – „Implikacje Danuty Gierulanki rozważań nad rozumieniem dla współczesnych badań psycholingwistycznych”; prof. Janusz Zdebski – „Górskie pasje Danuty Gierulanki”.

Trudno streścić w jednej notatce wszystkie istotne zagadnienia, jakie zostały poruszone w trakcie sesji. Aby dać jakieś wyobrażenie o tematyce i atmosferze spotkania poświęconego Danucie Gierulance, skoncentruję swoją uwagę na wystąpieniach A. Półtawskiego, A. Węgrzeckiego i A. Pelczara. Autorzy ci przybliżyli słuchaczom sylwetkę Pani Profesor widzianą przez pryzmat Jej dokonań naukowych i dydaktycznych. Naszkicowany przez nich obraz, choć bardzo plastyczny, wymaga jednak uzupełnienia o pewne fakty z Jej biografii.

Danuta Gierulanka urodziła się w 1909 roku w Krakowie i tu spędziła całe życie (informacje o życiu Gierulanki zaczerpnąłem z artykułu A. Węgrzeckiego: *Szkic do biografii naukowej Danuty Gierulanki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, t. XXIII, z. 2). W 1932 roku ukończyła studia w zakresie matematyki na



Wydziale Filozoficznym UJ. Po studiach pracowała w gimnazjach krakowskich ucząc matematyki, fizyki, chemii i propedeutyki filozofii. Chcąc uzyskać dodatkowe uprawnienia do nauczania propedeutyki filozofii, odbyła w latach 1935–37 ćwiczenia w pracowni psychologicznej UJ. W 1938 roku rozpoczęła w tej pracowni samodzielne badania pod kierunkiem prof. Władysława Heinricha. W czasie wojny pracowała w tajnym nauczaniu. W 1945 roku została asystentką w Zakładzie Psychologii Doświadczalnej UJ. W 1947 roku obroniła pracę doktorską z psychologii myślenia i dydaktyki matematyki pt. „O przyswajaniu pojęć geometrycznych”. Od 1946 roku brała udział w wykładach i seminariach Romana Ingardena, który w decydujący sposób wpłynął na jej zainteresowania naukowe. W 1953 roku Danutę Gierulankę „przerzucono” (tak to później sama określiła) do Katedry Analizy Matematycznej” (A. W., s. 7). W 1957 roku powróciła na rok do pracy w Zakładzie Psychologii Doświadczalnej, a od 1958 roku zatrudniona została jako adiunkt w Katedrze Filozofii kierowanej przez Romana Ingardena. Stała się pierwszym czytelnikiem jego nie opublikowanych jeszcze prac i jednym z najlepszych znawców jego filozofii. W 1962 rok Gierulanka obroniła pracę habilitacyjną pt. „Zagadnienie swoistości poznania matematycznego”. Nie otrzymała jednak, jak się spodziewano, etatu docenta w Katedrze Filozofii. Władze, wykorzystując przejście Ingardena na emeryturę (1963 r.), postanowiły ograniczyć niezależność filozofii, pozbywając się osób szczególnie niewygodnych. „Rektor UJ prof. Kazimierz Lepszy (...) przekazał Danucie Gierulance oświadczenie Ministerstwa, że nie może otrzymać etatu w Katedrze Filozofii, lecz musi wybierać między matematyką a psychologią” (A. W., s. 10). Gierulanka wybrała Katedrę Psychologii i pracowała w niej na stanowisku docenta, aż do 1971 roku, gdy na własne żądanie przeszła na emeryturę. Zmarła w 1995 roku w Krakowie.

Krakowska sesja była okazją do przypomnienia niektórych aspektów życia i twórczości Danuty Gierulanki. Prof. Andrzej Póltawski poświęcił swoje wystąpienie analizie jej pracy habilitacyjnej pt. „Zagadnienie swoistości poznania matematycznego”. Uwagę skupił przede wszystkim na psychologicznym badaniu procesu rozumienia. Rozumienie – według Danuty Gierulanki – polega na „poznawczym ujmowaniu czegoś w sposób istotnie pośredni”. Zachodzi ono, gdy „1. jest na dane bezpośrednio coś takiego, co nas wyprowadza poznawczo poza siebie samo, wskazuje na coś innego, odnosi się doń czy je sugeruje lub każe się przez siebie jakoś doszukiwać, i gdy 2. Idąc za tymi wskazaniem czy sugestiami, odkrywamy coś nowego w stosunku do tego, co było *explicite* bezpośrednio dane. (...) To, co bezpośrednio dane, ma przy tym być dane «naocznie» w szerokim sensie, obejmującym nie tylko naoczność spostrzeżeniową i wyobrażeniową, lecz także kartezjańską intuicję rozumową, naoczność intelektualną” (Danuta Gierulanka, *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962, s. 61).

D. Gierulanka wyróżnia trzy odmiany rozumienia: (1) „rozumienie sensu czy intencji albo znaczenia tego, co dane”, (2) „rozumienie struktury pewnej całości budowanej przez konstytutywne momenty dane w sytuacji wyjściowej”,

oraz (3) „rozumienie roli (charakteru), jaką to, co dane, odgrywa w pewnej szerszej całości, w kontekście czy konstytucji” (D. G., s. 61 i n.).

W wypadku (1) mamy dane bezpośrednio coś w charakterze pierwszego członu określonej relacji znanego typu, a rozumienie polega na ujęciu członu drugiego jako czegoś nowego.

W wypadku (2) mamy dane dwa elementy jakiejś relacji, i elementy te uwypuklają właśnie ową relację odsłaniając nadrzędną całość, w ramach której są one powiązane.

W wypadku (3) dane jest coś – np. fragment tekstu – co doprowadza do zaktualizowania kontekstu, który nie jest dany naocznie, jak również do wzbogacenia naszej znajomości tego kontekstu.

We wszystkich tych wypadkach występuje charakterystyczne przejście od tego, co bezpośrednio dane, do tego, co ostatecznie ujęte. Podstawą możliwości tego przejścia jest relacja nazywana przez autorkę „relacją wskazywania na” lub „relacją wyprowadzania poza siebie ku”.

Półtawski podkreślając wielostronność i nowatorski charakter rozważań Gierulanki, zwrócił uwagę na problem, z którego autorka zdawała sobie sprawę, lecz którym szerzej się nie zajęła. Jeśli rozumienie jest poznaniem pośrednim polegającym na dochodzeniu do nowych rezultatów w oparciu o pewne „dane bezpośrednie”, to warunkiem zdobycia „nowych wglądów” jest zrozumienie owych „danych bezpośrednich”. Jest to problem „koła hermeneutycznego”, który, zdaniem Półtawskiego, możemy rozwiązać przechodząc na szerszy i bardziej podstawowy poziom rozumienia, „na którym samo uzyskanie–rozumienie ‘danych bezpośrednich’ stanie się tematem”.

Badania Gierulanki dostarczają tu pewnych wskazówek. Wynika z nich, że każde poznawanie odbywa się w pewnym horyzoncie, posiada kontekst, w którym ważną rolę odgrywają struktury danej dziedziny przedmiotowej, czy też odnoszący się do niej system znaczeń. Bez tego horyzontu nie jest możliwa jakakolwiek świadomość.

Mając na uwadze ten właśnie horyzont, można, według Półtawskiego, rozwiązać problem, który pojawił się w rozważaniach Gierulanki. Problem zawierający się w pytaniu: „Czy rozumienie jest doświadczeniem, czy też rozumowaniem?” Zdaniem Półtawskiego w doświadczeniu zawsze bierze udział, mający pewną strukturę logiczną, system, który określić można jako „osobisty model świata” (określenie to Półtawski zaczerpnął z pracy H. Ey’a: *La conscience*, Paris 1963, 2. wyd. 1968, s. 36). „‘Dane bezpośrednie’ są rozumiane (tj. umieszczane w kontekście owego modelu) dzięki przebiegającym poza świadomością „racjomorficznym” procesom, odpowiadającym świadomym rozumowaniom i stanowiącym ich ewentualne podłoże” (A. P.). Według Półtawskiego przedmiotem badań Gierulanki „jest pewna odmiana procesu rozbudowy osobistego modelu świata – poznawanie tego, co się w tym modelu już *implicite* zawiera. Proces ten zakłada jednak rozumienie w szerszym i wcześniejszym teoretycznie sensie, obejmującym także uchwycenie ‘bezpśrednich’ danych

wyściowych”. Analizy Danuty Gierulanki rzucają, zdaniem Półtawskiego, pewne światło na tę sytuację.

Prof. Adam Węgrzecki zwrócił uwagę na istotną, choć czasami zapomnianą, część dorobku Danuty Gierulanki, na którą składają się jej prace edytorskie i translatorskie. Prace te w większości pozostają w związku z edycją dzieł filozoficznych Romana Ingardena. Przedsięwzięcie to realizowane przez PWN rozpoczęło się w 1957 roku tomem *Studiów z estetyki*. W 1970 roku stanęło ono pod znakiem zapytania z powodu śmierci Ingardena. W tej sytuacji ciężar kontynuacji prac nad edycją wzięła na siebie Danuta Gierulanka, która nadała temu zadaniu bezwzględny priorytet, odsuwając własne zamierzenia na plan dalszy. W efekcie jej prace własne po 1970 roku dotyczą wyłącznie życia i dzieła Romana Ingardena. Zdaniem Węgrzeckiego wkład Danuty Gierulanki widoczny jest szczególnie w kilku tomach dzieł Ingardena: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki* (1972), *O poznawaniu dzieła literackiego* (1976), *Spór o istnienie świata*, t. III (1981), *Spór o istnienie świata*, t. I i II (1987).

Pracę translatorską rozpoczęła Gierulanka od przekładu *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Edmunda Husserla (BKF 1967). Przekład ten, niezmiernie trudny i pod wieloma względami pionierski, jest niewątpliwie wzorem jasności i wierności względem oryginału. Wielkim dziełem translatorskim Gierulanki był także przekład trzeciego tomu *Sporu o istnienie świata* ukończony w 1978 roku, opublikowany jako kolejny tom dzieł Ingardena w 1981 roku.

Praca translatorska Danuty Gierulanki bardzo często splatała się z jej pracą edytorską. Przykładem było nowe, trzecie wydanie polskiego *Sporu o istnienie świata*, któremu nadała ona postać wydania porównawczego, uwzględniającego zarówno jego ostatnią redakcję polską, jak też redakcję niemiecką. Gierulanka pragnęła udostępnić czytelnikom tekst „najpełniejszy, najbardziej precyzyjny, ale przy tym i najbardziej sugestywny” („Słowo od wydawcy”, s. 6).

Zdaniem Węgrzeckiego praca Danuty Gierulanki jako wydawcy i tłumacza nie stanowiła marginesu jej pracy badawczej i podporządkowana była tym samym ścisłym rygorom, którymi kierowała się przy pisaniu rozpraw i artykułów. Dlatego też jej dokonania w tej dziedzinie do dnia dzisiejszego pozostają przykładem godnym naśladowania.

Prof. Andrzej Pelczar w swoich wspomnieniach z czasów studiów naszkicował piękny portret Danuty Gierulanki jako nauczyciela matematyki i filozofii. W roku akademickim 1954/1955 prowadziła ona wykłady i ćwiczenia z analizy matematycznej na pierwszym roku studiów matematycznych. Jej zajęcia były wzorem precyzji i świadectwem głębokiego zrozumienia samych podstaw matematyki. Gierulanka potrafiła przekonać słuchaczy, że zgodny z rygorami formalnymi dowód twierdzenia poprzedzany jest zawsze przez intuicyjny wybór „kandydatów na twierdzenie”, wybór oparty na rozumowaniu indukcyjnym. Nie było przy tym wątpliwości, gdzie kończy się rozważanie intuicyjne, a gdzie zaczyna się formalny dowód, jaka jest różnica między tymi dwoma porządkami rozumowań.

Danuta Gierulanka potrafiła stymulować „sportowe” podejście do problemów. Chodziło przy tym o pokonanie problemu, a nie przeciwnika. Miała ogromne wyczucie w tej kwestii, stawiając zadania, które nie przekraczały możliwości studentów, ale nie były przy tym banalne, dawały więc satysfakcję z pokonania trudności. Według Pelczara dużą rolę odgrywało tu jej przygotowanie psychologiczne, ale jeszcze ważniejsza była jej wiedza matematyczna i zrozumienie podstaw matematyki.

Po raz drugi prof. Pelczar uczestniczył w zajęciach prowadzonych przez Danutę Gierulanę na IV roku studiów (1957/58). Były to ćwiczenia do wykładów prof. Izydory Dąbskiej „Główne kierunki i zagadnienia filozofii”. Gierulanka z ogromnym wyczuciem prowadziła studentów przez literaturę filozoficzną zwracając przy tym uwagę na elementy najbardziej potrzebne matematykom. Słuchacze wiedzieli doskonale, że zarówno wykłady prof. Dąbskiej, jak i ćwiczenia dr Gierulanki pozwalają im przybliżyć się do poznania prawdy.

Danuta Gierulanka traktowała studentów poważnie, stawiała im wysokie wymagania, co nie stało w sprzeczności ze „spontanicznie okazywaną życzliwością”. Jej jednoznaczna postawa moralna szczególnie wyraziście kontrastowała z konformistycznym duchem owych czasów.

W tym kontekście oczywista, a mimo to godna zacytowania jest opinia, którą prof. Pelczar zakończył swe wystąpienie i którą podzielali wszyscy uczestnicy tej interesującej sesji. „Są osoby, o których mówiąc, można – a czasem powinno się – używać słów i form podniosłych. Taką osobą była Profesor Danuta Gierulanka”.

Włodzimierz Zięba

## Parmenidejskie wyzwanie

Z różnych stron świata (Ukraina, Litwa, Słowacja, Czechy), z odległych miast Polski (m.in. Szczecin, Słupsk, Wrocław, Zielona Góra, Poznań, Katowice, Warszawa, Białystok, Lublin) przyjechali filozofowie do Boguchwały koło Rzeszowa na zorganizowaną przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego wspólnie z Wydziałem Filozofii i Socjologii UMCS Lublin w dniach 23–25 listopada 2001 roku Międzynarodową Konferencję „**Byt i możliwości jego pojęciowego ujęcia**”, by tym razem podejmować problematykę bytu, istnienia. Do Rzeszowa zjechali liczący się w kraju i za granicą filozofowie m.in. prof. Z. Cackowski (UMCS Lublin), prof. J. Bańka (UŚ Katowice), prof. K. Bal (UW Wrocław), prof. K. Jodkowski (Uniwersytet Zielona Góra), prof. Z. Czarnecki (UMCS Lublin), prof. J. Mizińska (UMCS Lublin), prof. S. Symotiuł (UMCS Lublin), prof. J. Jusiak (UMCS Lublin), prof. B. Andrzejewski (UAM Poznań), prof. W. Sztumski (UŚ Katowice), prof. H. Pisarek (UW Wrocław), prof. J. Szmyd (AP Kraków), doc. R. Mnich (Ukraina – Uniwersytet Drohobycz), prof. A. Czajkowski (Ukraina – Uniwersytet Odessa), Prof. A. Ujomow (Ukraina – Uniwersytet Odessa), prof. V. Leszko (Słowacja – Uniwersytet Preszów), prof. R. Dupkala (Słowacja – Uniwersytet Preszów), prof. F. Mihina (Słowacja – Uniwersytet Preszów), prof. M. Palenczar (Słowacja – Uniwersytet Bańska Bystrzyca), prof. L. Nesladkova (Czechy – Uniwersytet Ostrava), dr B. Nikforowa (Litwa – Wilno), prof. A. Ticholaz (Ukraina – Akademia Kijowsko–Mohylińska). Wygłoszono łącznie 60 referatów. Obrady odbywały się w 4 sekcjach: Byt i metafizyka – historia pojęć; Ontologia i metafizyka; Byt i jego pojęcie; Bóg, człowiek i świat człowieka.

To pierwsza międzynarodowa konferencja zorganizowana przez Instytut Filozofii nowo powstałego Uniwersytetu Rzeszowskiego, zaś trzecia w przeciągu niespełna 3 lat, z tym że dwie poprzednie organizował ten sam Instytut Filozofii, ale jeszcze WSP Rzeszów. Dwie poprzednie konferencje: pierwsza „Europejskie modele tolerancji” (maj 1999) oraz druga „Filozofia w krajach słowiańskich a procesy globalizacji kulturowej i integracji politycznej Europy” (grudzień 2000) przyniosły już konkretne owoce. Drukiem ukazały się materiały pokonferencyjne w książce *Europejskie modele tolerancji*, Rzeszów 2001. Powołane do życia czasopismo ‘Filozofów Krajów Słowiańskich’ „ΣΟΦΙΑ” ma na swoim koncie już pierwszy numer wydany w tym roku; składany jest już numer drugi. Trwają zaawansowane starania, by zarejestrować działalność powołanego do życia na pierwszej konferencji Stowa-

rzyszenia Filozofów Krajów Słowiańskich. W zamyśle są kolejne wspólne konferencje w Odessie, Lublinie, Rzeszowie.

Gości powitał dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego prof. A. L. Zachariasz, Rektor Uniwersytetu Rzeszowskiego prof. T. Lulek, Dziekan UMCS Lublin prof. Z. Czarnecki. Tym razem filozofowie podjęli się problemu o randze fundamentalnej, mianowicie problemu bytu, istnienia. Prof. A. L. Zachariasz otwierając tą konferencję powiedział, że to właśnie na filozofach spoczywa obowiązek podjęcia na nowo pytania o istnienie, bowiem jest to pytanie o to, co pierwsze w wymiarze myślenia, a także społeczno–kulturowego bycia człowieka. Pytanie to staje się nad wyraz ważkie, kiedy skontrastujemy je z dominującą współcześnie w kulturze tendencją do kwestionowania tego, co fundamentalne i pogrążania się kultury i człowieka w nihilizmie i wytrzebionym z wszelkich aktywności duchowo–myślowej płaskim konsumpcjonizmie, pragmatyzmie, tak iż świat jawi się obecnie jako pozbawiony wszelkiego uzasadnienia chaos. Dlatego też, jak powiedział prof. A. L. Zachariasz „Świat i ludzkość czeka na odpowiedzi, to tylko filozofowie tych odpowiedzi mogą udzielić”. Rektor UR prof. T. Lulek wskazując na bliski związek filozofii z fizyką, z radością powitał gości, jako że – jak powiedział – konferencja ta jest wbrew prawom termodynamiki mówiącym, iż wszystko ma tendencje do pogrążania się w chaosie, entropii i zmierza do nicości. Jako fizyk przyznał, że problem bytu, istnienia należy pozostawić filozofom, oczekując tylko, że będą w stanie sprostać postawionym przed nimi wyzwaniom postawionym po raz pierwszy przez Parmenidesa, a którym to wyzwaniom posłuszna była bez mała cała dotychczasowa tradycja filozoficzna Europy.

Wyzwanie zostało postawione, sami uczestnicy próbowali mu sprostać, bądź też obejść je powołując się na różnorakie motywy. Co znamienne, sporadycznie pojawiały się samodzielne próby sprostania wyzwaniu Parmenidesa poprzez podjęcie kwestii istnienia. Raczej wskazywano na rozmaite aporie pojawiające się przy tego typu teoretycznych zmaganiach. Kilkakrotnie dało się słyszeć głosy nawołujące do poszukiwania nowego paradygmatu myślenia o bycie (proponowana przez prof. A. L. Zachariasza ontologia egzystencjalna, czy usiłowania prof. J. Bańki zmierzające w kierunku zarzucenia przestarzałego słowa i problemu bytu na rzecz rzeczywistości wirtualnej – opracowywana przezeń w ramach reentywizmu metafizyka wirtualna). Były także próby poszukiwania nowych wydajnych filozoficznie narzędzi, albowiem te wypracowane przez logików zawodzą, gdy stawką jest istnienie (wskazał na to w swoim referacie prof. A. Ujomow twierdząc, że gdy mówimy o bycie jako o wszystkim, wtedy popadamy w niekategorialność, do tego potrzebujemy systemu kategorii. Na niewydolność filozoficzną kwantyfikacji jako narzędzia ujmowania istnienia wskazał prof. A. Molczanow).

Nie odbyło się także bez głosów mówiących, że filozofii i filozofom brak kompetencji i narzędzi (władz poznawczych), by coś konkluzywnie mówić o bycie, czy istnieniu i problem ten należy oddać w ręce nauki, np. fizyki. Prof. K. Jodkowski w niezwykle kontrowersyjnym referacie posiłkując się przykładami z historii nauki sformułował tezę o wyższości ontologii naukowej (uwzględniającej wyniki

nauk) nad ontologią spekulatywną (programowo ignorującą zdobycze nauk). Prof. Z. Cackowski podobnie uwypuklił trudności, na jakie natrafiamy, gdy zaczynamy mówić o bycie jako pojęciu podstawowym, bezwzględny. Rezerwował dla siebie i filozofów w ogóle możliwość mówienia jedynie o jakimś bycie, zmiennym, w czasie osadzonym, a nie o bycie jako bycie. Jednakże nakreślił dwojaki obraz sytuacji, gdy zmuszeni jesteśmy mówić o bycie nijakim, nie całkiem jakimś, tj. osobliwości dobrej teorii, poza które nie może ona wykroczyć z powodu niewydolności pojęciowej („wiemy, że trzeba mówić o czymś, ale nie wiemy jak mówić”) oraz świat autentycznie ludzkiej niemocy, który ciągle nas zderza z granicą ludzkich możliwości, zaś za tą granicą jest nieokreśloność, czyli jakiś byt w ogóle. Jeszcze inni pokazywali, że kondycja ludzka zależy w znaczny sposób od stanu refleksji ontologicznej (prof. J. Szmyd, prof. J. Mizińska). Nieco odrębną grupę stanowiła grupa referatów dotyczących kwestii bytu historycznego, społecznego (m.in. prof. Z. Czarnecki). Ontologiczne refleksje snuli także w powiązaniu z filozofami narodowymi, np. rosyjską, słowacką (prof. A. Ticholaz, prof. R. Dupkała). Do stałego repertuaru należało przywoływanie głosów wielkich – nieobecnych już – fundatorów myślenia europejskiego o bycie, istnieniu m.in. Arystotelesa, Platona, Leibniza, Heideggera, Wittgensteina. Można było także wychwycić cały szereg referatów podejmujących problem możliwości metafizyki po Heideggerze, metafizycznych presupozycji postmodernizmu, pragmatyzmu Rorty’ego, dekonstrukcji metafizyki.

Ten przepych problemów, głosów, podejmowanych zagadnień świadczyć może o tym, iż zasadą istnienia (z pewnością wśród filozofów) jest różnorodność – co podkreślał wielokrotnie prof. A. L. Zachariasz – tak, iż przybiera ono nieustannie nowe, inne formy. Problem był ważki, próby podjęcia go niebanalne, o czym świadczą mogą zażarte dyskusje, częstokroć prowadzone w kularach do późnych godzin nocnych. Pokazuje to także, że poruszona kwestia należy do szczególnie istotnych, czy wręcz fundamentalnych. To, że tego typu problemy postawione w scenerii o takiej randze (międzynarodowa konferencja) przywoływane są na nowo, poprzez powroty do nich w Rzeszowie, to też nobilitacja dla nowo powstałego Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Jak przystało na filozofów, teoretyczne zmagania niczym w biesiadach malowanych w platońskich dialogach odroczone zostały na czas uroczystej, zarazem wystawnej kolacji, podczas której grała i do zabawy zachęcała kapela ludowa z Lubenii.

## Odczyty i wykłady

Ingvar Johansson  
Umeå University, Sweden

### Hume's Scottish Kantianism

(Łódzki Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Łódź 21 IX 2001 r.)

*"Away with this passion for system building! it is pedantry:  
away with this lust of paradoxes! it is presumption".*

James Beattie advertising Hume, 1770.<sup>1</sup>

#### 1. Introduction

Apart from his moral philosophy, David Hume is most renowned for his empiricism in epistemology and philosophy of language. Seldom is his ontology stressed. However, both epistemology and philosophy of language have to presuppose that something exists. Therefore, the ontologically interesting question is whether Hume merely made some very simple and innocent ontological assumptions, or whether his three-book opus, *A Treatise of Human Nature*,<sup>2</sup> contains something like an ontological system, i.e., a list and taxonomy of basic concepts that denote presumed really existing entities, as well as some words about their relationships. In my opinion, the first book contains such a systematic ontology, if only an

---

<sup>1</sup> From Beattie's exposition (1770) of Hume's *Treatise* in *Essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism*; quoted from N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan: London 1941, p. 7.

<sup>2</sup> All Hume quotations in this paper are taken from the latest edition of the book, i.e., D.F. Norton and J.F. Norton (eds.), *David Hume, A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press: Oxford 2000. For instance, a quotation from the first book, fourth part, and seventh section on p. 173 is referred to as *Treatise* 1.4.7. (Norton p. 173). If it is taken from the so-called *Abstract*, the reference can be *Abstract* (Norton p. 407); when it is a reference to the editor's introduction, then, as in the book itself, an 'I' is put before the page number; that is, p. 20 becomes p. I20.



ontology of the mind. However, this ontology ought to be better systematised. Some details in some taxonomies are a bit blurred, and parts of one and the same classification tree are sometimes only given a scattered presentation. Even more importantly, the basic taxonomies are never carefully related to each other.

Now and then, over the years, I have tried to remedy Hume's defects with respect to ontological systematics and then connect his ontology with his epistemology and philosophy of language. At first, I thought that this could be easily done. But I have discovered that this is not the case; at least not if the completed system should still deserve to be called empiricist. My attempts to improve Hume's systematics have made his philosophy remarkably similar to Immanuel Kant's transcendental philosophy.

(As I am using the term 'ontology', not only Hume but even Kant must be said to have a kind of ontology since the posited transcendental faculties have to be regarded as really existing.<sup>3</sup> Of course, Kant's philosophical system contains the epistemological position that human beings cannot possibly come to know all there is; the noumenal part of the world is unknowable. However, this epistemology does not turn his philosophical system into a complete non-ontology.)

According to Kant, the world of experience is due both to an unknowable cause, the thing in itself, that gives rise to a manifold of sensible intuitions in time and space, and to a faculty of understanding that structures these intuitions into our common world of experience. This faculty is in itself neither immanent in experience nor transcendent like the unknown thing in itself; it is said to be transcendental. Its structuring capability contains twelve different functions. In Kant's own terminology, it consists of twelve categories, two of them being substance and causality. Necessarily, when this faculty is working on sensible intuitions, the categories appear in the world of experience as well.

According to the standard interpretations of Hume, he claimed something very different. The Humean world of experience consists only of a manifold of mind atoms, called perceptions, that are held together by principles of association. In this world there are neither matter-substances nor mind-substances; nor are there any proper causal relations. The referents of all traditional philosophical concepts of substance and causality are by Hume dismissed as figments of the imagination. If Hume had lived after Kant, then he would in the same way have dismissed Kant's philosophical concepts of a thing in itself and of transcendental faculties.

---

<sup>3</sup> As I read Kant, the basic transcendental faculties are those of sensibility, imagination, understanding, judgement, and reason. The faculty of sensibility contains two forms of intuition; the faculty of the imagination consists of two subfaculties, reproductive and productive imagination; similarly, the faculty of judgement consists of two subfaculties, determinant and reflective judgement, respectively. In this paper, only parts of the faculty of the understanding are discussed.

I will show that this classical contrast between Hume and Kant, presented in numerous histories of philosophy, relies on a neglect of Hume's ontology. A neglect, however, that Hume himself is very much responsible for.

In that part of the vast literature on Hume that I have made acquaintance with, some commentators have noted the existence of some similarities between Hume and Kant,<sup>4</sup> and a few have even stressed that some such similarities are important, but none have made exactly the main claim that I will put forward. Those who come closest to my semi-Kantian picture of Hume are L.W. Beck and R.P. Wolff.<sup>5</sup> The title of this paper has, by the way, its origin in a paper by Beck called 'A Prussian Hume and a Scottish Kant'. Beck wrote:

In a letter to Herder written in 1781, Hamann said of Kant: "He certainly deserves the title, 'a Prussian Hume.'" No one, so far as I know, has had the temerity to state explicitly that Hume deserves the title, "a Scottish Kant." But almost. One trend in contemporary Hume interpretation may finally lead someone to make this claim, or accusation.<sup>6</sup>

Beck's paper was published in 1978. In my opinion, Galen Strawson's *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*, 1989, should be regarded as another step in the trend noted by Beck. Now, with a little help from Strawson, I will try to take the last step to the (bitter?) end. I will argue that, really, Hume deserves to be called a Scottish Kant.

Wolff, in a paper called 'Hume's Theory of Mental Activity', has also coined an expression that I would like to borrow: "What Hume says is not the same as what Hume says he says."<sup>7</sup> More elaborately:

But I think the real reason for Hume's failure to get across his very novel suggestions is the fact that they carry him beyond the limits of his own system, so

---

<sup>4</sup> See e.g. H.H. Price, *Hume's Theory of the External World*, Clarendon Press: Oxford 1940, pp. 8–9, 15, 221–222, and B. Stroud, *Hume*, Routledge & Kegan Paul: London 1977, p. 140.

<sup>5</sup> Number three on my list is W.H. Walsh, who ends a paper by saying: "Seen from close to, the Humean imagination is simply the Kantian understanding in disguise"; 'Hume's Concept of Truth', in Royal Institute of Philosophy Lectures, volume five, 1970–1971, *Reason and Reality*, Macmillan: London 1972, pp. 99–116 (quotation p. 116). Walsh, however, is focussing on an aspect of Hume's philosophy that I will not discuss. He accuses Hume for having failed to realise that the *Treatise* contains a specific inconsistency (p. 106). According to Walsh, Hume relies on a distinction between "authentic and inauthentic operations of the understanding" (p. 108) at the same time as he claims that the operations of the understanding are determined only by non-rational principles.

<sup>6</sup> L.W. Beck, *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press: New Haven and London 1978, p. 111.

<sup>7</sup> R.P. Wolff, 'Hume's Theory of Mental Activity', *The Philosophical Review* vol. LXIX (1960); the quotation is from the reprint in V.C. Chappell (ed.), *Hume*, Macmillan: London 1968, p. 111.

that he is forced to express his best ideas in language totally unsuited to them. To put the point in a sentence, Hume began the *Treatise* with the assumption that empirical knowledge could be explained by reference to the contents of the mind alone, and then made the profound discovery that it was the activity of the mind, rather than the nature of its contents, which accounted for all the puzzling features of empirical knowledge.<sup>8</sup>

In section ten of this paper, I will distinguish between four more or less possible interpretations of Hume's *Treatise*: (1) Hume as a Heraclitean phenomenalist, (2) Hume as a Newton of the mind, (3) Hume as a proper Kantian, and (4) Hume as a Scottish Kantian. I will argue that the fourth position makes Hume's *Treatise* less incoherent and/or incredible than the other interpretations do.

## 2. Hume's Ontological System

After the first parts of his *Treatise* had been published, Hume soon discovered that, as he was to phrase it some months before his death, "It fell *dead-born from the press*".<sup>9</sup> Between the publications of the first two books ("Of the Understanding" and "Of the Passions") and the third book ("Of Morals"), he tried to change this state of affairs by doing something that, today, from a research-ethical point of view is regarded as unethical. He wrote a very positive review of his own book and had it published anonymously. Since scholars agree that this review, called the *Abstract*,<sup>10</sup> was really written by Hume, it can be used to show how Hume himself summarised his ontology. Here are some parts:

... the soul, as far as we can conceive it, is nothing but a system or train of different perceptions, ... all united together, but without any perfect simplicity or identity. ... And therefore it must be our several particular perceptions, that compose the mind. I say *compose* the mind, not *belong* to it. The mind is not a substance, in which the perceptions inhere. ...

Our imagination has a great authority over our ideas; and there are no ideas that are different from each other, which it cannot separate, and join, and compose into all the varieties of fiction. But notwithstanding the empire of the imagination, there is a secret tie or union among particular ideas, which causes the mind to conjoin them more frequently together, ... These principles of association are reduced to three, *viz. Resemblance. ... Contiguity... Causation*; ... they are really *to us* the

---

<sup>8</sup> R.P. Wolff, 'Hume's Theory of Mental Activity', *ibid.*, pp. 99–100.

<sup>9</sup> Quoted from D.F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press: Cambridge 1993, p. 352.

<sup>10</sup> Hume called his review "An abstract of a book lately published entitled 'A Treatise of Humean Nature, etc.'", wherein the chief argument of that book is farther illustrated and explained".

cement of the universe, and all the operations of the mind must, in a great measure, depend on them.<sup>11</sup>

As is quite clear from the first paragraph, Hume regards his ontology of the mind as containing a kind of mind atomism. All that exists on the mind-level are, at bottom, perceptual atoms, perceptions; “The mind is not a substance”. However, these perceptions are not completely free-floating. They are bound together by a kind of natural laws called principles of association. Hume’s picture of the mind is similar to Newton’s mechanical picture of the world.<sup>12</sup> Instead of Newton’s material atoms, the corpuscles, Hume invokes perceptions; and instead of Newton’s three laws of motion, Hume appeals to three principles of association. Furthermore, Newton has the law of gravitation, and Hume has his so-called “first principle in the science of human nature”,<sup>13</sup> i.e., the principle that simple ideas have to be copies of simple impressions. This similarity with respect to ontological structure should be kept distinct from the question whether there are similarities between Newton and Hume with respect to epistemology, too. The sub-title of the *Treatise* is *An attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. However, to begin with I will concentrate on ontology. In anticipation, note that Hume in the quotation above, apart from perceptions and principles of association, speaks of “the empire of the imagination” as well.

Let us now leave Hume’s *Abstract* for part 1 of the first book of his *Treatise*. Here, at once, section by section, he presents the basic entities in his ontology of the mind. They are of four kinds:

- A. Perceptions (sections 1 and 2)
- B. Faculties (section 3)
- C. Principles of associations (section 4)
- D. Relations (section 5).

I will in my next four sections present Hume’s views on these entities in more detail, but before embarking on the trip through his ontological system of the mind, I will very briefly explain why I have not listed the entities mentioned in the remaining two sections of part 1.

In section 6 Hume talks “Of modes and substances”. I neglect these because I find it obvious that Hume regards modes and substances as non-basic entities. He says that “The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination”.<sup>14</sup>

In section 7, “Of abstract ideas”, Hume makes it clear that he is some kind of nominalist. Therefore, it might be argued that it is nonsensical to speak of general

---

<sup>11</sup> *Abstract* (Norton pp. 414–417).

<sup>12</sup> This has been said before. See e.g. N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan: London 1941, pp. 71–72. However, Kemp Smith is not saying exactly what I am going to say.

<sup>13</sup> *Treatise* 1.1.1. (Norton p. 10).

<sup>14</sup> *Treatise* 1.1.6. (Norton p. 16).

ontological entities in Hume's philosophy the way I have started to do; and will continue to do. However, for my purposes it is enough (i) that Hume certainly needs the general terms used in the list above, and (ii) that he is not claiming that these general terms have no distinct referents at all. They are referring to real items in four different sets or aggregates.<sup>15</sup> All the items in each such set or aggregate are related by similarity relations. In this sense, the general terms in question are not mere terminological or conceptual constructions.<sup>16</sup>

### 3. Perceptions

The first thing now to be noted is that Hume is not in part I (book one) talking about any sensory faculty in which perceptions inhere. That would immediately destroy his mind atomism. Let me re-quote parts of his *Abstract*: "it must be our several particular perceptions, that compose the mind. I say *compose* the mind, not *belong* to it. The mind is not a substance, in which the perceptions inhere."

Next thing to be noted is that perceptions are not just one of a kind or one of two kinds. Hume classifies perceptions into both genera and species. The top of his taxonomy is easily conveyed; see Taxonomy A below:<sup>17</sup>

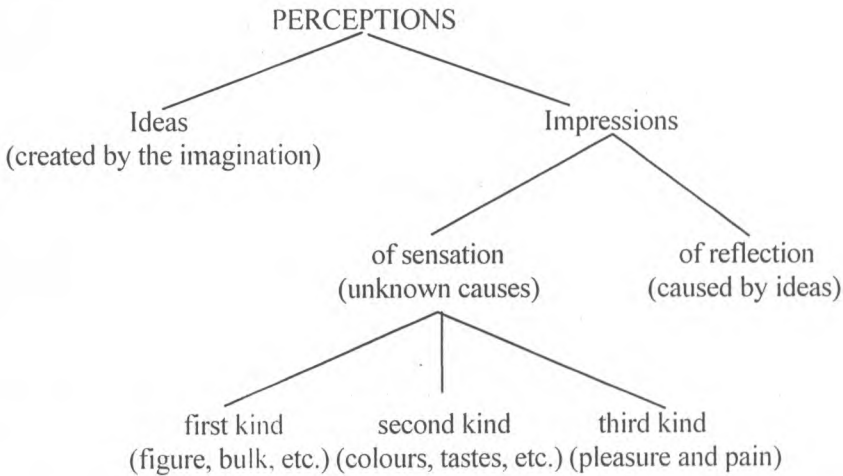
---

<sup>15</sup> As I am using the terms, a set is an abstract non-spatiotemporal entity, whereas an aggregate is a spatiotemporal entity

<sup>16</sup> To those familiar with D.M. Armstrong's terminology in *Nominalism and Realism*, Cambridge University Press: London 1978, and *Universals. An Opinionated Introduction*, Westview Press: Boulder 1989, one can say that Hume is definitely not a "predicate nominalist". He does not regard properties as "nothing but a shadow cast upon particulars by predicates" (*N&R*, p. 13). Nor is he, in my opinion, a concept nominalist. Armstrong says that "The 'British Empiricists', Locke, Berkeley and Hume, are often taken to be Concept Nominalists. It is not clear to what extent this is so. ... I have the impression that they never got the ontological problem into clear focus" (*ibid.* p. 26). In my opinion, Hume is a resemblance nominalist. Hume writes: "all general ideas are nothing but particular ones, annex'd to a certain term, which gives them a more extensive signification, and makes them recal upon occasion other individuals, which are similar to them."; *Treatise* 1.1.7. (Norton p. 17).

<sup>17</sup> Cf. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 106.

Taxonomy A:



Impressions and ideas can be either simple or complex. Simple ideas are copies or images of simple impressions of sensation; also, impressions have a higher degree of “force and liveliness” than their copies. Ideas are in this sense dependent for their existence upon simple impressions of sensation. Complex ideas need not be copies of any corresponding complex impression; they can be created by a mere combination of simple ideas. Since impressions of reflection are dependent upon ideas that, in turn, are dependent upon impressions of sensation, at bottom, all perceptions are dependent upon impressions of sensation. Therefore, such impressions are the most basic perceptions of all, and they have unknown causes.<sup>18</sup> The last row of the taxonomy is of course reminiscent of Locke.<sup>19</sup>

According to the taxonomy, all perceptions are ultimately produced either by unknown causes or by the faculty of the imagination. And that remains true even if the second and third books of the *Treatise* are taken into account. When Hume discusses passions, desires, and emotions, he regards most of them as subspecies of impressions of reflection, but some of them are claimed to have unknown causes. He says that some of them “arise from a natural impulse or instinct, which is perfectly

---

<sup>18</sup> He was not saying that impressions of sensation lack causes; that one knows for sure by a letter from Hume (to John Stewart 1754); see Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, pp. 408–09. With respect to the unknowability, he writes: “As to those impressions which arise from the senses, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and ’twill always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc’d by the creative power of the mind, or are deriv’d from the author of our being.”; *Treatise* 1.3.5. (Norton p. 59).

<sup>19</sup> It is put forward in *Treatise* 1.4.2. (Norton p. 128).

unaccountable"; and, "Of this kind is the desire of punishment to our enemies, and of happiness to friends; hunger, lust, and a few other bodily appetites."<sup>20</sup>

Let us now put the unknown causes aside and take a look at Hume's faculty concepts, in particular that of the faculty of the imagination and its workings. Hume regarded all ideas as imagination-dependent entities.

#### 4. Faculties

In section 3 of the *Treatise*, Hume explicitly mentions and distinguishes between two faculties, those of memory and imagination. Later on, in a footnote, he writes that he employs 'imagination' in two senses:

When I oppose the imagination to the memory, I mean the faculty, by which we form our fainter ideas. When I oppose it to reason, I mean the same faculty, excluding only our demonstrative and probable reasoning. When I oppose it to neither, 'tis indifferent whether it be taken in the larger or more limited sense, or at least the context will sufficiently explain the meaning.<sup>21</sup>

Both memory and imagination (in the limited sense) create ideas, but the ideas of imagination are fainter; also, this faculty of imagination is freer than the faculty of memory is. In Taxonomy A above, 'imagination' refers to imagination in the limited sense, and memory is left out of account.

The two faculties mentioned in section 3 are by no means the only faculties referred to by Hume. Surely, he speaks of the sense faculties and a faculty of reason, too. One of his famous problems is "whether it be the *senses*, *reason*, or the *imagination*, that produces the opinion of a *continu'd* or of a *distinct* existence".<sup>22</sup> Even though the faculty of reason is not especially mentioned in any of the sections of part 1, it is just as much part of Hume's ontology of the mind as the faculty of the imagination is. The overarching message of the whole *Treatise* is that the capacity of reason has been radically exaggerated. It is, for instance, imagination that produces the belief in "continu'd existences".

In several places in the *Treatise*, there is talk about sense faculties. Hume speaks of a "passive admission of the impressions thro' the organs of sensation"<sup>23</sup> and that "there are three different kinds of impressions convey'd by the senses".<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> *Treatise* 2.3.9. (Norton p. 281).

<sup>21</sup> *Treatise* 1.3.10. (Norton p. 81), footnote 22. These two different senses of 'imagination' is discussed in J. Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, Martinus Nijhof: The Hague 1968, pp. 16-19.

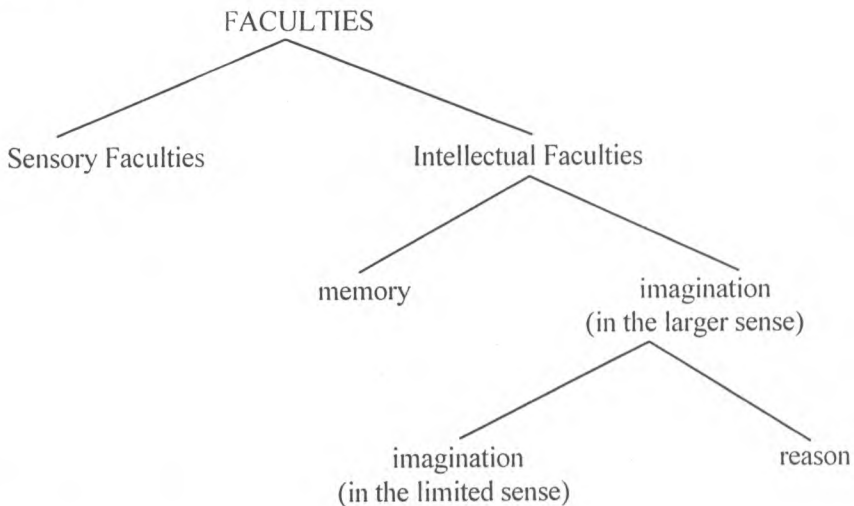
<sup>22</sup> *Treatise* 1.4.2. (Norton p. 126).

<sup>23</sup> *Treatise* 1.3.2. (Norton p. 52).

<sup>24</sup> *Treatise* 1.4.2. (Norton p. 128).

This way of speaking is not immediately reconcilable with his view that impressions do not inhere in anything (see first paragraph of section three above). In order to get a consistent Humean view, one must really take Hume on his words when, in the last two quotations, he says that impressions come “thro” and are “convey’d by” the sense organs. Impressions do not inhere in the sense organs that convey them. His talk of sense organs has to be regarded either as a way of speaking that is completely without ontological commitments, or as a way of referring to faculties that exist outside all mental contents. Be that, for the moment, as it may. No doubt, Hume is using some faculty concepts, and they can be classified as is done in Taxonomy B; even the term ‘intellectual faculties’ is Hume’s own.<sup>25</sup>

Taxonomy B:



In what follows, I will not discuss memory (it is disregarded by Hume himself in the *Enquiry*), and the term ‘imagination’ will mean imagination in the limited sense.<sup>26</sup> Reason, it should be noted, cannot create ideas. It can only work with ideas

---

<sup>25</sup> *Treatise* 1.3.12. (Norton p. 95).

<sup>26</sup> This is what Wilbanks in *Hume's Theory of Imagination* calls “Hume’s General Conception of Imagination”, and which refers to “the faculty of forming, uniting, and separating ideas” (ibid. p. 72). Wilbanks claims to have found in the *Treatise* also another and more special usage of ‘imagination’ (ibid. pp. 80–84); that issue will be discussed in section seven below. According to this special usage, “imaginative activity is the activity of supposing things, where the things supposed are such that no idea of them (in Hume’s sense of that term) is possible” (ibid. p. 170).



that are already created by the imagination.<sup>27</sup> All the different intellectual faculties create or work with the same general kind of content, ideas.<sup>28</sup>

Often, we make a contrast between our free and creative imagination and our sensory faculties that are passively stimulated or forced to receive what they meet. Hume uses this contrast, too. Furthermore, according to Hume, “nothing is more free than that faculty” of the imagination.<sup>29</sup> However, it is not absolutely free. I have already in relation to Hume’s taxonomy of perceptions mentioned his “first principle in the science of human nature”. He finds it evident that the faculty of the imagination, despite its freedom, cannot possibly create simple ideas out of nothing; simple ideas have to be copies of simple impressions. The principle in question puts down a restriction, which can be formulated as follows:

First restriction on the freedom of the imagination: (1) *The faculty of the imagination can only create simple ideas that are copies of already experienced impressions.*

This principle, however, admits of exceptions; a fact that is regarded as problematic by some commentators.<sup>30</sup> Hume claims that a man who has “become perfectly well acquainted with colours of all kinds, excepting one particular shade of blue” can nonetheless create the corresponding simple idea.<sup>31</sup> In my opinion, such exceptions can easily be taken care of by a reformulation of Hume’s “first principle”. Notwithstanding the fact that Hume himself says that “the instance is so particular and singular, that ’tis scarce worth our observing, and does not merit that for it alone we shou’d alter our general maxim”.<sup>32</sup> The principle can be reformulated as follows:

First restriction on the freedom of the imagination, first amendment: (1) *The faculty of the imagination can only create simple ideas that are copies of, or (i) are extremely similar to, already experienced impressions.*

When it comes to complex ideas, imagination has a combinatorial capacity. It can in various ways combine and unite the simple ideas that it has created. However, not even this combinatorial activity is wholly free. But this is the topic of my next section.

## 5. Principles of Association

Hume’s taxonomy of the principles of association is simple and not questioned by any commentator. It looks as in the third taxonomy below (‘contiguity’ means both spatial and temporal contiguity).

---

<sup>27</sup> See Wilbanks, *Hume’s Theory of Imagination*, p. 74.

<sup>28</sup> See e.g. Wilbanks, *Hume’s Theory of Imagination*, pp. 61–63.

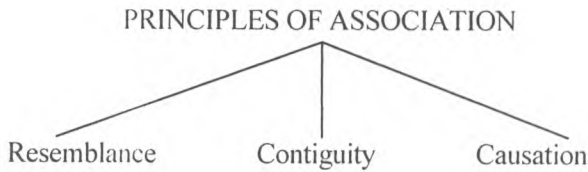
<sup>29</sup> *Treatise* 1.1.4. (Norton p. 12).

<sup>30</sup> See e.g. B. Stroud, *Hume*, Routledge & Kegan Paul: London 1977, pp. 33–35.

<sup>31</sup> *Treatise* 1.1.1. (Norton p. 10).

<sup>32</sup> *Treatise* 1.1.1. (Norton p. 10).

Taxonomy C:



According to Hume, causality is both the strongest and the most extensive of the principles, which all of them are a kind of natural laws for the realm of mind. They are not, however, laws for the emergence of impressions of sensations, only for the emergence of ideas. But, consequently, they can indirectly be laws for the emergence of impressions of reflections, too. In other words, they are laws for the faculty of the imagination. We get:

Second restriction on the freedom of the imagination: (2) *The faculty of the imagination is ruled by three principles of association: resemblance, contiguity, and causation.*

These principles, although claimed to be universal, are not exactly like Newton's inexorable natural laws. Hume says that a "uniting principle among ideas is not to be consider'd as an inseparable connexion; for that has been already excluded from the imagination: ... we are only to regard it as a gentle force".<sup>33</sup> He never takes pains to explain in what way a "gentle force" differs from an ordinary nomological force. In some way or other, however, the principles of association relate perceptions to each other and have to be some kind of "force" *relations*. This fact brings us to the last of the four enumerated basic entities of Hume's ontology.

## 6. Relations

Every atomistic system has to postulate some kind of relations between the atoms, and so does Hume's. There are not only perceptions, there are relations between perceptions as well. Philosophers, Hume says, use 'relation' in a wider sense than the ordinary man. Philosophers call anything that is due to any kind of comparison a relation, whereas "in common language" only relations in which one of the relata "naturally introduces the other"<sup>34</sup> are so called. To be "naturally introduced" is to be related by means of the principles of association. Since, as far as I can see, Hume is of the opinion that every natural relation can also be found by a reflected

---

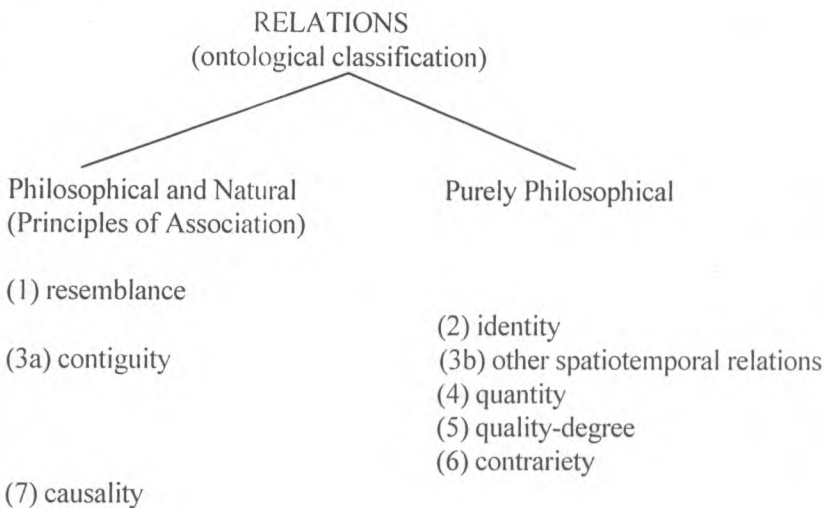
<sup>33</sup> *Treatise* 1.1.4. (Norton p. 12).

<sup>34</sup> *Treatise* 1.1.5. (Norton p. 14).

comparison, every natural relation has to be regarded as a philosophical relation, too.<sup>35</sup>

Hume lists and numbers seven kinds of philosophical relations. He even says “we shall find that without difficulty they may be compriz’d under seven general heads”.<sup>36</sup> These relation-species are: (1) resemblance, (2) identity, (3) spatial and temporal relations, (4) quantity, (5) degree of quality, (6) contrariety, and (7) causality.<sup>37</sup> If his remark on natural relations is taken into account, too, then we get the taxonomical schema D1 below.

Taxonomy D1:



Hume ought to have told the reader whether or not there can be impressions of relations, but he never does. Once, though, he says the following:

All kinds of reasoning consist in nothing but a *comparison*, and a discovery of those relations, either constant or inconstant, which two or more objects bear to each other. This comparison we may make, either when both the objects are present to the senses, or when neither of them is present, or when only one. When both the

---

<sup>35</sup> In the introduction to his edition of the *Treatise*, D.F. Norton (see footnote 2 above) writes: “Note that the three relations, resemblance, contiguity, and causation, may be either natural (the result of the involuntary associating quality) or philosophical (the result of a voluntary act of the mind).”; see *Treatise*, p. 121, footnote. I think that instead of ‘may be either natural ... or philosophical’, he should have written ‘may appear either as natural ... or as philosophical only’.

<sup>36</sup> *Treatise* 1.1.5. (Norton p. 15).

<sup>37</sup> Hume regards *difference* not as a relation but “rather as a negation of relation”; *Treatise* 1.1.5. (Norton p. 15).

objects are present to the senses *along with the relation* [italics added], we call *this* perception rather than reasoning;<sup>38</sup>

There is a problem here that Hume never notices. It can be stated as a trilemma. First horn, if Hume says that there are impressions of relations that connect properties of impressions, then he is contradicting his view that *all* impressions (i.e. even impressions of relations) are wholly distinct entities, i.e., entities that can be perceived independently of other entities.<sup>39</sup> Second horn, if Hume says that reason can *discover* non-perceivable relations between impressions, then he is contradicting both his nominalism and his empiricist epistemology.<sup>40</sup> Third horn, if Hume says that the faculty of imagination *creates* all ideas of relations,<sup>41</sup> then he is contradicting his view that imagination only can create ideas that are at bottom reducible to ideas that are copies of simple impressions. I think that Hume should be put in the third horn; I think he never observed that what an idea of a relation posits can never be wholly identified with the relata of the relation.<sup>42</sup> However, the contradiction he then falls prey to can be removed by adding a second amendment to his “first principle in the science of human nature”. In what follows, I will take this amendment as being part of Hume’s empiricism:

First restriction on the freedom of the imagination, second amendment:

(1) *The faculty of the imagination can only create simple ideas that are copies of, or*  
(ii) *are positing relations that have as their relata, already experienced impressions.*

---

<sup>38</sup> *Treatise* 1.3.2. (Norton p. 52).

<sup>39</sup> This is not noted by e.g. Galen Strawson, who in his exposition of Hume’s views on causality seems to take it for granted that there are impressions of sensation of contiguity and precedence; see *The Secret Connexion*, Clarendon Press: Oxford 1989, pp. 102–103.

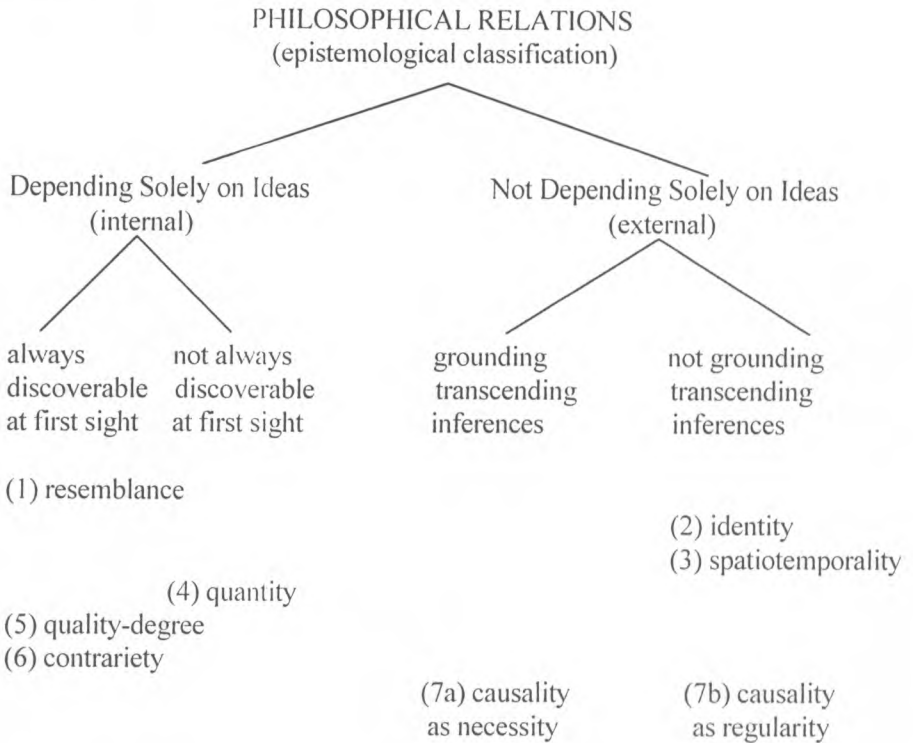
<sup>40</sup> Adolf Reinach argues that Hume has this position, but he never puts his interpretation in relation to Hume’s philosophy as a whole. See Reinach, ‘Kants Auffassung des Humeschen Problems’ (1911), in K. Schuhman and B. Smith (eds.), *Adolf Reinach. Sämtliche Werke. Band I*, Philosophia: München 1989, pp. 67–93; English translation by J. N. Mohanty as ‘Kant’s Interpretation of Hume’s Problem’, *Southwestern Journal of Philosophy*, 7 (1976), pp. 161–188. However, this paper makes some very good points about Hume’s philosophy, too; see e.g. the text that gives rise to footnote 45.

<sup>41</sup> The term ‘ideas of relations’ must not be conflated with Hume’s famous term ‘relations of ideas’. The latter term is introduced in *An Enquiry Concerning Human Understanding* (at the beginning of section IV), and should be contrasted with ‘matters of fact’. The former term, that I have introduced, should be contrasted with ‘ideas of properties’.

<sup>42</sup> Not even modern set theory can save Hume. In set theory, every two-term relation is identified with a set of ordered couples, and that order is something more than the aggregate of the relata.

The classification of relations first made by Hume is later on complemented by epistemological classifications.<sup>43</sup> I have assembled the latter in Taxonomy D2 below.

Taxonomy D2:



When Hume uses the expression 'depending solely on ideas', he means depending solely on ideas *about the relata of the relation*. What it then means for a relation to depend solely on ideas can be explained as follows. Think of two red impressions. You will then have two ideas, and, also, you can see that the impressions that they copy resemble each other. That is, you can find a relation between two red impressions merely by comparing the corresponding ideas. Similarly, in order to discover that there is a relation of contrariety, e.g. between a white impression and a black impression, one need not at the moment of discovery experience such impressions. It is enough to consider their ideas. Such is not the case, however, when it comes to identity (= identity over time) and spatial and temporal relations. For instance, by merely comparing the ideas of the Morning star and the Evening star, it is impossible to figure out that perceptions of the Morning star and the Even-

---

<sup>43</sup> In part 1, section 5, and in part 3, sections 1 and 2, respectively.

ing star, respectively, are perceptions of the same thing. Likewise, by a mere comparison between the ideas of two kinds of impressions, it is impossible to find out what spatial and temporal relations the corresponding impressions can bear to each other.

Hume's distinction between relations that do and do not depend solely on ideas is today often made in terms of internal and external relations, respectively.<sup>44</sup> It is often taken for granted that Hume regards all statements that describe relations that depend solely on ideas (among them mathematical truths) as analytic statements, but, like A. Reinach, I think this is a misinterpretation.<sup>45</sup>

A relation that depends solely on ideas can either be discoverable immediately or require elaborate reasoning in order to be found. Immediate discovery, Hume says, is a matter rather "of intuition than demonstration".<sup>46</sup> But he regards it nonetheless as being a kind of comparison. The term 'quantity' in the taxonomy is shorthand for 'proportions in quantity and number', and such proportions are of course not always "discoverable at first sight".

The expression 'grounding transcending inferences' is an invention of mine. It is meant to be shorthand for Hume's way of speaking about conclusions that take us "beyond the impressions of our senses", and conclusions that allow us to "inform us of existences and objects, which we do not see or feel".<sup>47</sup> According to Hume, it is only the idea of the causal relation that lays claim to refer to something that can ground transcending inferences. What then about the distinction between causality as necessity (necessity-causality) and causality as regularity (regularity-causality)?

According to the ordinary interpretation of Hume's analysis of causality, he claims that the *relational* content of the statement 'A causes B' is the content of the conjunction of the three relational statements (i) 'A and B are contiguous', (ii) 'A precedes B' (and 'B succeeds A'), and (iii) 'there is a constant conjunction between A and B'.<sup>48</sup> Since each of the statements (i) to (iii) contains an idea of a relation, one might just as well say that the idea of the causal relation consists of three other ideas of relations: the ideas of contiguity, precedence (or succession), and constant conjunction.

In order to understand how Hume looks upon the whole idea of causal necessity, one must also understand how he looks upon a perception of a causal relation-

---

<sup>44</sup> See e.g. D.M. Armstrong, *A Theory of Universals*, Cambridge University Press: London 1978, chapter 19, section iv, and *Universals. An Opinionated Introduction*, pp. 43–44. It should be noted that this concept of internal relation is quite different from that used within nineteenth century British idealism; see I. Johansson, *Ontological Investigations*, Routledge: London 1989, chapter 8.

<sup>45</sup> Reinach, 'Kants Auffassung des Humeschen Problems'; cf. footnote 40.

<sup>46</sup> *Treatise* 1.3.1. (Norton p. 50).

<sup>47</sup> *Treatise* 1.3.2. (Norton p. 53).

<sup>48</sup> I will avoid the question what Hume's real views on the structure of beliefs and statements are. For a classic discussion, see Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*.

ship.<sup>49</sup> Such a perception (that involves ordinary things and states of affairs) can be said to consist of three major perceptions. First, there is a complex perception dominated by impressions of sensations; this is the perception of the cause-event. Secondly, there is a complex idea that contains an idea of the effect-event combined with ideas of contiguity and succession. Thirdly, there is an impression of reflection (produced by the imagination) that confers its vividness to the idea of the expected effect. Thereby, the vividness constitutes a belief that the effect will necessarily occur. This impression of reflection comes into being because of an earlier constant conjunction between events of type A and B.

When, according to Hume, reason and imagination have isolated the idea of necessity from the complex idea of necessity-causality that it is part and parcel of, one realises that it only pictures an impression of reflection, not a relation. In Kemp Smith's words: "The 'impression', then, to which Hume thus traces the idea of necessity is, properly regarded, a feeling in the mind, not an apprehended relation between existents."<sup>50</sup> This feeling of anticipation is real, but the anticipated effect-event will not necessarily become real.

Since Hume regards the idea of a causal *necessity* not as a copy of a relation between impressions, but as a copy of an impression, he can of course not regard this idea as a proper part of the idea of the causal *relation*. Those who fall prey to the illusion that a cause necessarily produces its effect can on Hume's analysis be said to confuse a particular kind of event with a relation between events.

With these comments I end the presentation of Hume's ontology and turn to some of its "relation problems". I will highlight three difficulties that I have labelled 'The Problem of the Relation of Causality', 'The Problem of the Relation of Identity', and 'The Problem of the Relation to the External World', respectively. Afterwards, in section ten, I will evaluate the impact these problems have on Hume's philosophical system as a whole.

## 7. The Problem of the Relation of Causality

The problem of causality has to be described three times; first in relation to the ordinary view of Humean causality and then in relation to Kemp Smith's and G. Strawson's reinterpretations, respectively. All three interpretations, each in its own way, make Hume's philosophical system incoherent, if not plain inconsistent.

---

<sup>49</sup> Cf. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, pp. 88–95 and 396–402, and G. Strawson, *The Secret Connexion*, chapter 10.

<sup>50</sup> Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 93. Note that the account given is quite consistent with the view that there can be no impression of sensation of any relation.

Some commentators have found it problematic that Hume puts forward two definitions of the causal relation,<sup>51</sup> but on my view, according to which every natural relation is a philosophical relation, this is no problem. Hume says that his two definitions are only “presenting a different view of the same object, and making us consider it [causality] either as a *philosophical* or as a *natural* relation”.<sup>52</sup> He could very well have produced two definitions of every natural relation. Each such relation can be considered either in its associative and determining capacity or in its appearance as a mere comparison product. For Hume, ‘to determine’ is the same as to cause; in what follows I will use the expressions ‘determine’ and ‘cause’ interchangeably.<sup>53</sup>

When Hume claims that a two-term relation is a natural relation, he claims that the idea or impression of the first relatum determines the imagination to form a more lively idea of the other relatum.<sup>54</sup> That is: resemblance (1) as a natural relation is resemblance as a comparison product *plus* a power to determine the imagination; contiguity (3a) as a natural relation is contiguity as a comparison product *plus* a power to determine the imagination; and causality (7) as a natural relation is causality as a comparison product *plus* a power to determine the imagination

Hume does not care much about the distinction between a relation and its relata, and that is a pity.<sup>55</sup> His natural relations (or principles of association) are like natural laws. Now, as has been made abundantly clear in modern philosophy of science, natural laws need initial conditions (= instantiations of relata) in order to be able to cause anything. For instance, Newton’s law of gravitation relates in itself only kinds of entities to each other and cannot in itself cause anything. But as soon as there are initial conditions, a causal process is triggered.

Think now of the resemblance between two perceptions  $a_1$  and  $b_1$ . It is only the appearance of a particular  $a_1$  (first *relatum* and initial condition) *together* with the *relation* of resemblance between the two kinds of perceptions  $a$  and  $b$  that can cause the appearance of  $b_1$  (second *relatum*). Put more generally, if  $N$  is a natural

---

<sup>51</sup> See e.g. J.A. Robinson, ‘Hume’s Two Definitions of “Cause”’, T.J. Richards, ‘Hume’s Two Definitions of “Cause”’, and Robinson, ‘Hume’s Two Definitions of “Cause” Reconsidered’, in V.C. Chappell (ed.), *Hume*, Macmillan: London 1968, pp. 129–168.

<sup>52</sup> *Treatise* 1.2.14. (Norton p. 114).

<sup>53</sup> Even though Hume, as explained in section five, does not regard his principles of association as absolutely nomological, but as containing a “gentle force”, a “gentle force” is nonetheless a “gentle causality”; force and causality are for Hume one and the same thing. He writes: “I begin with observing that the terms of *efficacy*, *agency*, *power*, *force*, *energy*, *necessity*, *connexion*, and *productive quality*, are all nearly synonymous;” *Treatise* 1.3.14. (Norton p. 106).

<sup>54</sup> *Treatise* 1.2.14. (Norton p. 114–115).

<sup>55</sup> Hume’s carelessness with the distinction between relations and their relata is shown at once when he presents his two definitions of causality. First he says quite explicitly that there “may two definitions be given of this *relation*” (italics added), but then he says “We may define a CAUSE to be ...”; *Treatise* 1.3.14. (Norton p. 114).



relation that relates perceptions of kind a to perceptions of kind b ( $= aNb$ ), then nothing will happen until a is instantiated ( $= a_1$ ). On the other hand, if  $a_1$  obtains and there is no lawlike relation  $aNb$  that connects a with b, no  $b_1$  will be caused by  $a_1$ .

But things are even more complicated on Hume's account. He is not from the perspective of modern philosophy of science implicitly saying that  $aNb$  and  $a_1$  together cause  $b_1$ ; he is implicitly saying that  $aNb$  and  $a_1$  together cause *imagination* to create an *idea of*  $b_1$ . In fact, Hume regards the relation  $aNb$  as also being part of a *relatum* in another relation that has as *its* other relatum a kind of event in the faculty of imagination. This other relation I will symbolise by the expression '(aNb)C(I:idea-b)'; 'C' represents traditional causality, and 'I:idea-b' should be read 'the faculty of the imagination, I, has an of idea of b'. In order to be a natural relation, N has to be both a relation, as in 'aNb', and part of a relatum, as in '(aNb)C(I:idea-b)'. A natural relation is a relation between perceptions that is part of a relatum in a causal relation that can determine the imagination.

With respect to resemblance (R), the formula (aNb)C(I:idea-b) becomes (aRb)C(I:idea-b); and with respect to causality the formula becomes (aCb)C(I:idea-b). Note that 'C' appears twice in the causality formula.

Considered as ideas of purely philosophical relations, the idea of resemblance is in its generality<sup>56</sup> simple and that of causality is complex. Therefore, purely philosophical resemblance can only vacuously be defined as being resemblance, whereas purely philosophical causality can informatively be defined as being the conjunction of contiguity, precedency and constant conjunction ( $= aCCb$ ). However, considered as ideas of *natural* relations, both of them can be given non-trivial definitions:

Perception a has a natural relation of resemblance to perception b ( $aRb$ ) =<sub>def.</sub>  $aRb$ , and  $aRb$  can<sup>57</sup> cause imagination to create an idea of b; i.e.,  $aRb$  and (aRb)C(I:idea-b).

Perception a has a natural relation of causation to perception b ( $aCb$ ) =<sub>def.</sub>  $aCCb$ , and  $aCCb$  can cause imagination to create an idea of b; i.e.,  $aCCb$  and (aCCb)C(I:idea-b).

In this definition of causality, 'CC' is shorthand for regularity-causality (contiguity, precedency and constant conjunction), but there is a problem. Since the term 'cause' appears both in the definiendum and in the definiens, its appearance in the definiens has to be replaced by some other term. For Hume, there are only two alternatives. 'Cause' has to be substituted either by 'necessity-causality' (NC) or by 'regularity-causality' (CC). Let us see what happens in each case. Since according to

<sup>56</sup> There is a problem here that I have consciously avoided by using the term 'being simple in its generality'. Seemingly, a nominalist like Hume cannot regard any general term as referring to a simple idea. But this prima facie truth may disappear if a distinction between "thin" and "thick" relations is introduced. For this distinction, see K. Mulligan, 'Relations – Through Thick and Thin', *Erkenntnis* 48 (1998), pp. 325–353. Perhaps resemblance can be regarded as a simple idea of a thin relation.

<sup>57</sup> The term 'can' is shorthand for 'can in the case of proper initial conditions'.

the ordinary interpretation of Hume, the idea of necessity-causality should everywhere be replaced by the idea of regularity-causality, I take the regularity option first. We then get:

Perception a has a natural relation of causation to perception b =<sub>def.</sub> there is a regularity-causality between a and b (aCCb), and this regularity-causality (aCCb) can *regularity-cause* (CC) imagination to create an idea of b; i.e., aCCb and (aCCb)CC(I:idea-b).

Briefly, this means that there is a (second-order) constant conjunction between the (first-order) constant conjunction aCCb and events of the kind “the faculty of the imagination creates an idea of b”. Formally, such a definition is quite acceptable, but materially it is too weak for Hume’s enterprise. It turns the idea of a natural relation of causation and the ideas of principles of association into ideas of purely philosophical relations. Hume has then no longer recourse to a concept by means of which he can formulate his second restriction on the free play of the imagination. He can then not even explain why the subjective impression behind the idea of necessity arises. If ‘causality’ is substituted by ‘regularity-causality’ everywhere in the *Treatise*, then Hume’s analysis of causality becomes self-refuting, i.e., it has to be modified in some way or other.

In short, the ordinary view of Hume on causality makes his philosophy inconsistent, if only implicitly. That is, explicitly Hume is postulating principles of association, but implicitly he is denying their existence. There is, however, a seemingly simple way to save Hume from this accusation, and that way has been trod by Kemp Smith. He claims that the standard view is false, and that Hume does not reject the existence of necessity-causality altogether, only as a connexion between objects within the world of perceptions:

It will be observed that in defining causation as a natural relation Hume uses the term ‘determination’, and this in a dual capacity, as the determination of the mind to the forming of an idea and to the enlivening of that idea. Now, clearly ‘determination’ is here more or less synonymous with causation. His use of it in his definition of causation was, however, unavoidable. What he has set himself to give is a *causal* explanation of our belief in causation as holding between *objects*, by pointing to their connexion, *their causal connexion, in the imagination*. As has already been pointed out, the actual occurrence of causation, as a mode of union or connexion, is presupposed throughout.<sup>58</sup>

If Kemp Smith is right, Hume’s definition of causation as a natural relation can be spelled out as follows:

Perception a has a natural relation of causation to perception b =<sub>def.</sub> there is a regularity-causality between a and b (aCCb), and this regularity-causality (aCCb) can *necessity-cause* (NC) imagination to create an idea of b; i.e., aCCb and (aCCb)NC(I:idea-b).

This definition, however, gives rise to a new problem; a problem that Kemp

---

<sup>58</sup> Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 401.

Smith never really faces. If our idea of necessity-causality is at bottom not an idea of two relata and a corresponding necessity-relation, but only an idea of an object (“a feeling in the mind”), how can we use such an idea to refer to a relation? Together, Hume’s philosophy of language and his analysis of the idea of causality seem to make it impossible for the idea of necessity-causality to refer to any relation at all, not only to relations in the world of perceptions. If Kemp-Smith is right, then Hume’s presumed “causal explanation of our belief in causation” seems to be in conflict with Hume’s empiricist philosophy of language.<sup>59</sup> Kemp-Smith seems to save Hume from one inconsistency only to introduce another. This brings us to Galen Strawson.

So far, my presentation has mainly been concerned with Hume’s ontology of the mind, and that is the main concern of this paper. However, some words about his views on the external world will be useful, too. No doubt, Hume mostly writes about the world in a very commonsensical fashion. How is this manner of writing to be related to his scepticism with respect to the “continued and distinct” existence of objects? That question has been the topic of many an interpretative dispute. Even though my central claims are independent of Hume’s actual position in this respect, I do think, like G. Strawson, that Hume took it for granted that there is an external world that affects us.

Those who claim that Hume thought that he could consistently believe (not know) that there is a world outside mind seem to find it natural also to claim that Hume thought that regularity-causality is the only possible causality in the external world, too. Here, G. Strawson is of a different opinion. According to him, Hume thinks rightly that he can consistently believe that the idea of necessity-causality is applicable to relations between events in the external world. There is, G. Strawson says, a neglected distinction in the *Treatise* between *conceiving* ideas and *supposing* relative ideas:

Nevertheless (Hume seems to be saying), even if we cannot form any idea of external objects that counts as positively contentful on the terms of the theory of ideas, we can still form a ‘relative’ idea of such objects. It is a merely relative idea because we cannot in any way conceive of or descriptively represent the nature of an external object as it is in itself (when it is supposed specifically different from perceptions); we can conceive it only indirectly. ... But a merely relative idea of (or term for) something X is not no idea of (or term for) X at all.<sup>60</sup>

---

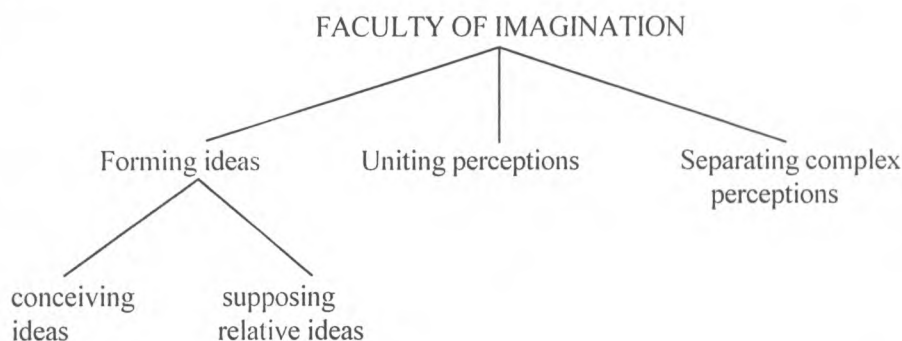
<sup>59</sup> This also answers Wilbanks rhetorical question: “Why is not possible to claim, without circularity, both that the causal principle is the ground of imaginative activity (or at least some of it) and also that the imagination is the sole faculty capable of giving rise to the *idea* of causation?”; *Hume’s Theory of Imagination*, p. 19.

<sup>60</sup> G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 51; the distinction is expounded in chapters 6.5 and 12.

The distinction between what we can *content-fully conceive* (given the special theory-of-ideas-based account of contentfulness) and what we can *coherently suppose* must be added to Hume's overall theory of meaning or intelligibility.<sup>61</sup>

In a book specifically concerned with Hume's theory of imagination, Jan Wilbanks has, like (and before) G. Strawson, argued that Hume "in addition to *conceiving*, ... recognizes a *supposing* activity of this faculty [of the imagination]."<sup>62</sup> They make a good case, although it implies that Hume, really, ought to be blamed for not having made the distinction more clear himself. However, such accusations apart, I think that Taxonomy B (section four) ought to be continued downwards as follows.<sup>63</sup>

Subtaxonomy B:



Relying on these distinctions, G. Strawson argues that Hume very well can talk of both external objects and relations of necessity-causality between them. Hume cannot, though, and he never does, claim that he can *conceive* such objects and relations. All that he can claim, and all that he does claim, is that he can *suppose* them with the help of relative ideas. In my opinion, G. Strawson has shown what he wanted to show: Hume talks about and believes in traditional causal relations between objects and events in the external world, and this is not in conflict with his philosophy of language rightly understood.

Let us now see what happens if we use the distinction between conceiving and supposing in relation to the problem that I claimed Kemp Smith's interpretation gives rise to. At first, things seem simple. We can even here claim that Hume says that we have a merely suppositional and relative idea of what it is to be a principle of association (necessity-causality) but a clearly and distinctively conceived idea of regularity-causality. However, more needs to be said.

---

<sup>61</sup> G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 58.

<sup>62</sup> J. Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, p. 80.

<sup>63</sup> The capacity of forming beliefs belongs to the imagination, too; however, it has to be regarded as a mix of the other capacities.

Within Hume's system as now interpreted, the conceived idea of regularity-causality can be used when the relata are *knowable* contents of the mind, and the supposed relative idea of necessity-causality can be used when the relata are *unknowable* events in the external world. There is a link between Hume's epistemology and his distinction between conceived and supposed ideas. Statements that contain knowledge have to involve conceived ideas; supposed relative ideas cannot be bearers of knowledge. This link remains even if Hume claims that necessity-causality can be legitimately used in order to talk about the relation between mind and the external world, since this relation is unknowable, too. However, the link is cut if Hume claims that there is a relation of necessity-causality between the referents of 'a<sub>1</sub> and aCCb' and 'l:idea-b'. This is due to the fact that he seems to lay claim to have *knowledge* about this relation since the idea of it is part and parcel of his theory of the mind. This means that if this relation is claimed to be a case of necessity-causality, then we should be able to conceive this relation, but the analysis of causality implies that we can only have a supposed relative idea of it. Therefore, the problem of causality that Kemp Smith's interpretation suffers from cannot be deleted by clicking on the conceiving-supposing distinction.

Let me restate the point. Even though Hume takes the existence of the external world for granted, he wants to produce a theory only of human nature, of the mind. In such an undertaking, Hume can rest content with suppositional relative ideas about both the ontology of the external world and the relation between this world and the mind. However, he cannot thus rest content when he talks about entities that are basic to his own ontology of the mind. That would make his philosophy unknowable.

If, in spite of all, we take Hume as implicitly saying that we have only a suppositional relative idea of the principles of association, another inconsistency can be ascribed to him. It arises as follows. In order to be a knowable theory of the mind, all the ideas of the basic kinds of entities in Hume's theory must be conceivable ideas, but since necessity-causality is not conceivable, Hume must be regarded as both endorsing and rejecting the claim that we can know that there are principles of association.

What I have called the problem of the relation of causality is in essence the problem of how to reconcile Hume's analysis of causality with his presumed discovery of principles of associations. With the presuppositions made in this section, Hume, as hitherto interpreted, seems inevitably to involve himself in one of three different incoherencies. First, if the *Treatise* maintains that there is only one kind of causality in the world, regularity-causality, then Hume's analysis of causality is self-refuting. Second, if 'causality' can mean necessity-causality when the denoted relation does not belong to the contents of the mind, then Hume's *Treatise* can no longer be ascribed a wholly empiricist philosophy of language. Third, if the causal relation between the principles of association and the faculty of the imagination is a case of necessity-causality referred to by means of a supposed relative idea, then we cannot know that this relation obtains. However, a final conclusion is not yet to be drawn. A

more presuppositionless look at the problem will be taken in section ten. Next, I will present an analogous problem in Hume's analysis of identity.

### 8. The Problem of the Relation of Identity

According to many textbook introductions to Hume, he rejects *tout court* the existence of pure and simple identity over time; be it in the form of material substances or in the form of strict personal identity. This is quite in conformity with the fact that Hume regards identity as a relation. On Hume's view, identity over time in the world of perceptions cannot be but a relation. In what follows, I will call pure identity through time endurance-identity, and I will rename Hume's relation of identity and call it perdurance-identity. In the last section I said that Hume, on one interpretation, seems both to reject and retain necessity-causality. Now I will claim that Hume, on the ordinary interpretation, seems both to reject and retain endurance-identity.

Several commentators, and even Hume himself,<sup>64</sup> have remarked that there is some kind of problem with his analysis of personal identity and/or the unity of the mind. Hume wants the principles of association to explain how bundles of different perceptions can be united into different persons or minds, for instance, myself as a specific person with a specific perdurance-identity. The problem is that in order for the principles to be able to perform this feat, the perceptions that make up myself seem already to have to belong to myself. Why? The reason is that the principles of association are regarded as being universal principles, which means that they "work" as much across minds as within minds.<sup>65</sup> If it is true that Hume wanted to picture his theory of the mind after Newton's theory of the material world, then he should perhaps have thought a bit more of the fact that Newton took it for granted that there is one and only one universe. Without such an assumption, Newton would have had a problem with the unity of the universe that is analogous to Hume's problem with the unity of the mind. If Newton's law of gravitation not only relates corpuscles in our universe to each other, but relates corpuscles in different universes to each other as well, are then the universes really numerically different?

Another problem with Hume's account of identity is the following. If every presumed endurance-identity is to be regarded as a figment of the imagination, then even the faculty of the imagination itself has only perdurance-identity, i.e., there are

---

<sup>64</sup> This is done in his *Appendix* to the third book of the *Treatise*. Hume is here even talking about an inconsistency of his (Norton p. 400), but he is not formulating this inconsistency correctly; see comment by J. Passmore, *Hume's Intentions*, Duckworth: London 1980 [1952], p. 83. I comment upon Hume's remark at the end of section ten below.

<sup>65</sup> The proposal that there is one and only one mind seems never to have been considered by Hume.

then only momentarily existing faculties of the imagination. However, since such faculties can have no memory they are not able to perform what Hume wants the faculty of the imagination to perform. They cannot take constant conjunctions into account. And, even worse, neither can they relate the creation of a simple idea to an earlier existing simple impression. A momentary faculty of the imagination cannot accommodate Hume's "first principle in the science of human nature".<sup>66</sup>

John Passmore thinks that Hume did not face the problem of personal identity because he confused the creating of a first person identity with the creating of third person identities: "Hume shifts to another question: are the perceptions of *other people* really united or do we unite them by a fiction?"<sup>67</sup> Passmore thinks, and so do I, that Hume has an insoluble problem: "For if all that happens is that a series of very similar (or causally linked) perceptions succeed one another, there is no possible way in which this series of itself could generate the fiction of personal identity."<sup>68</sup> Barry Stroud agrees, too: "He absolutely needs a prior notion of a self or mind within which the fundamental principles or dispositions of human nature 'operate'."<sup>69</sup>

Looked at from my ontological-systematic approach, Hume's problem of personal identity should be regarded, at bottom, not as a problem of personal identity, but as a problem of the identity of the faculty of the imagination. It is this faculty that is meant to be able to create the perdurance-identities both of ordinary perceivable things, other persons, and my own personal identity. This relationship between the continuants in the world of perceptions and the faculty of the imagination was noted long ago by H.H. Price.

His [Hume's] account of the identity of continuants in general is not easily reconciled with his account of the identity of the self in particular. A continuant, he says, is a series of numerically and qualitatively diverse particulars along which the imagination makes a smooth transition. The identity of a continuant is therefore a 'fictitious', or as others might say, a 'constructed' identity. But if the imagination is to make this smooth transition from item to item, must not it itself have an identity which is *not* fictitious or constructed? If it is itself a series of particular imaginings, what can we mean by saying that it makes a smooth transition along some other series of particulars? Perhaps there is some way of answering these questions without reintroducing the Pure Ego which Hume has officially rejected. But it is clear that the theory needs pretty drastic reformulation if his fundamental contentions are to be preserved.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> This point is also stressed by G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 130.

<sup>67</sup> J. Passmore, *Hume's Intentions*, p. 82.

<sup>68</sup> J. Passmore, *Hume's Intentions*, p. 82.

<sup>69</sup> B. Stroud, *Hume*, p. 135; chapter VI in the book is wholly devoted to 'The Idea of Personal Identity'.

<sup>70</sup> H.H. Price, *Hume's Theory of the External World*, p. 6.

Explicitly, Hume denies endurance-identity, but implicitly he presupposes that the faculty of the imagination has such an identity. What then about "pretty drastic reformulations"? Price also says:

The word 'imagination' is the keyword of Hume's whole theory of knowledge. But he never quite succeeded in drawing the distinction which Kant drew later between the Transcendental Imagination and the Empirical Imagination.<sup>71</sup>

This was written long before Wilbanks and G. Strawson began to stress Hume's distinction between conceiving ideas and supposing relative ideas. With this distinction at hand, one might of course claim that Hume maintains that we have only a suppositional and relative idea of the endurance-identity of the faculty of the imagination, but that we can have clearly and distinctively conceived ideas of the perdurance-identities of the continuants in the world of perceptions. G. Strawson writes:

... one might restate the point as follows: what Hume asserted was a bundle theory of the *self*, not of the *mind*. Thus the *mind*, considered as a whole, presumably (surely) has some unknown, ontologically perception-transcendent nature; but there is no such thing as the *self*, considered as something which features among the mental contents of the mind over and above all the perceptions that make up the mental contents of the mind: so far as the basic mental *contents* of the mind are concerned, all there are are perceptions.<sup>72</sup>

So far so good. But, as I remarked in relation to the problem of causality, even though Hume can rest content with suppositional relative ideas about the ontology of the external world, he cannot thus rest content when he talks about entities that are basic in his ontology of the mind. If Hume is interpreted as implicitly saying that we have a suppositional idea of the faculty of the imagination, a new inconsistency arises. Hume must then be taken both to endorse and to reject the claim that we can know that there is a faculty of the imagination. I will return to this issue in section ten, but first a brief remark on the third relation problem

## 9. The Problem of the Relation to the External World

If Hume's philosophical system should be regarded as being both consistent and containing a belief in the external world, there is, I think, no other option than to follow G. Strawson and regard Hume as having made a distinction between conceiving ideas and supposing relative ideas (as explained in section seven). But the introduction of that distinction has repercussions on other parts of the traditional picture of Hume.

G. Strawson's rescue operation affects the interpretation of how to look at the link between Hume's epistemology and his philosophy of language. On the Straw-

---

<sup>71</sup> H.H. Price, *Hume's Theory of the External World*, p. 15.

<sup>72</sup> G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 131.



sonian account, Hume can no longer be regarded as anticipating 20<sup>th</sup> century logical positivism, i.e., as saying that all talk about the unperceivable is meaningless. Hume states (see section three) that all simple impressions of sensations, as well as some passions, desires, and emotions, have unknown causes. Now we can see that Hume should, when stating this, be interpreted as referring by means of merely supposed relative ideas. Thereby, Hume seems to be pretty close to Kantian talk about unknowable things in themselves. This consequence of his reinterpretation is openly admitted by G. Strawson. He says:

Kant's position on the question of our ability to grasp the thought of something 'specifically different from perceptions' is arguably essentially the same as Hume's, if one supposes this something to be the 'noumenal reality'; although he distinguishes between the *thinkable* and the *knowable* rather than between what we may (intelligibly) *suppose* and what we may (contentfully) *conceive*, and also appears to make certain ill-advisedly definite claims about the character (e.g. the non-spatial and non-temporal nature) of his (noumenal) External Object(s).<sup>73</sup>

Traditionally, Hume has been interpreted as rejecting all talk about unobservables. According to the new Strawsonian picture, with which I agree, this is false. Hume regarded unobservables as unknowable, he regarded ideas of unobservables as unconceivable, but nonetheless he regarded some ideas of unobservables as intelligible.

### 10. Possible Solutions to Hume's Problems

Early in this paper, I claimed that Hume's ontology of the mind, at least in appearance, contains concepts that denote four basic kinds of entities: (A) perceptions, (B) faculties, (C) principles of associations, and (D) relations. As far as I can see, it is absolutely impossible to take away from Hume's philosophy the concepts of perceptions and relations. That Hume takes it for granted that there are perceptions is beyond all doubt, but to take away all relations seems almost as incredible; at least resemblance has to remain. Hume himself says that resemblance "is a relation, without which no philosophical relation can exist".<sup>74</sup> And if there are no philosophical relations, then neither can Hume's philosophy exist. The search for a consistent Hume should be directed towards his conceptions of faculties and principles of association.

So far, I have taken it for granted that Hume posits the existence of both a faculty of the imagination and three principles of association. What happens if we interpret him as not really believing in such entities at all? Or, what happens if we interpret him as positing one of them but not the other? Stroud seems to suggest that the last move would help a lot. He writes:

---

<sup>73</sup> G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 55 (footnote 35); see also pp. 54 and 125.

<sup>74</sup> *Treatise* 1.1.5. (Norton p. 15).

“To explain the idea of causality, personal identity is appealed to; and to explain the idea of personal identity, causality is appealed to. So, it might then be argued, there is a kind of circularity in Hume’s science of man. As long as we focus only on the explanation of the idea of causality, everything seems in order, but that is only because we are surreptitiously presupposing a prior notion of a single self or mind”.<sup>75</sup>

Within the perspective now drawn, there are four main interpretative possibilities. One may claim (1) that Hume in fact denies the existence of both faculties and principles of association; (2) that he posits principles of association but denies the existence of faculties; (3) that, conversely, he posits at least the faculty of the imagination but denies the existence of any principles of association; and (4) that, in spite of all, he posits both a faculty of the imagination and the three principles of association. I will comment on these options one by one in the next four subsections.

#### 10.1. *Hume as a Heraclitean phenomenalist*

Main thesis: Hume claims that, apart from perceptions and purely philosophical relations, mind contains nothing.

According to this interpretation, the faculty of the imagination and the principles of association are ladders that should be thrown away when the heights of the Humean insights have been reached. This may seem a good way to get rid of all the problems and incoherencies these entities give rise to. However, others crop up instead. If there are no principles of association and no faculty of the imagination, all that is left is a Heraclitean flow of perceptions. There is then no “cement of the universe” at all (see quotation from Hume’s *Abstract* in section two above). Even Hume’s statement that simple ideas have to be copies of simple impressions has on this interpretation to be looked upon as a ladder to be thrown away. Like G. Strawson, I find it “ludicrous”<sup>76</sup> to ascribe to Hume a view like this. Of course, it turns into nonsense the two books of the *Treatise* that are concerned with the passions and morals, too.

#### 10.2. *Hume as a Newton of the mind*

Main thesis: Hume claims that mind contains perceptions, purely philosophical relations, and principles of association, but no faculty of the imagination.

According to this interpretation, the principles of association connect perceptions the way in which Newton’s law of gravitation connects corpuscles. Three major problems accrue. First, there are on this interpretation necessary but unobservable relations between perceptions, and such relations are on Hume’s epistemology

---

<sup>75</sup> B. Stroud, *Hume*, p. 135.

<sup>76</sup> G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 130.

unknowable (see section seven). Secondly (as explained in section eight), there seems to be no possibility of explaining the existence of numerically different minds. Thirdly, the principles of association are now regarded as being like Newton's laws, but this they cannot be on pain of acceptance of an extremely peculiar relationship. Newton's laws are laws that connect simultaneously existing corpuscles, but Hume's principles of association are laws that connect existing and earlier existing perceptions with not yet existing perceptions. When a faculty of the imagination is assumed, both existing perceptions and existing memories of earlier perceptions can intelligibly be said to cause this existing faculty to create, in the next moment, an idea; but on the interpretation now under discussion, such mediation is by definition ruled out. This interpretation makes Hume's philosophy both incoherent and incredible.

### 10.3. *Hume as a proper Kantian*

Main thesis: Hume claims that mind contains perceptions, purely philosophical relations, and (at least) the faculty of the imagination, but no imagination-external principles of association.

On this interpretation, the faculty of the imagination is assumed to have endurance-identity. The problems such an assumption brings with it will not now be discussed since this interpretation has even greater problems. Nor, for the same reason, will I discuss whether Hume is of the opinion that there is (in a Kantian fashion) only one such faculty or whether he thinks that there are (in a more commonsensical way) many of them; one for every person.

If this interpretation is the truth about Hume's *Treatise*, then all the often-presumed structural similarities with Newtonian physics vanish. Nonetheless, the concept of a principle of association need not be regarded as referring to nothing at all. One may try to interpret Hume as saying that such principles are creations of the faculty of the imagination itself, not external laws for it. If so, causality as a principle of association would be to Hume's faculty of the imagination what Kant's category of causality is to his faculty of the understanding. According to Kant, the faculty of the understanding cannot but create the categories. They are part and parcel of the way the understanding functions. That makes the categories external laws in relation to the manifold of intuitions (simple impressions?) that the sensibility contains, and which the understanding structures. But in relation to the understanding itself, the categories are both free creations and imposed laws. A Kantian transcendental faculty has the peculiar property of being a law to itself. Interpreted in this way, Hume's faculty of the imagination would be a faculty that both freely creates and freely subordinates itself to the principles of association.

As far as I can see, Hume is never near a notion like this.<sup>77</sup>

#### 10.4. *Hume as a Scottish Kantian*

Main thesis: Hume claims that mind contains perceptions, (at least) the faculty of the imagination, principles of association, and purely philosophical relations.

We are now back where we started. There are four kinds of basic entities in Hume's ontology. All attempts to reduce their number lead to incredulities. And, by the way, there are no good indications that Hume wanted to use either 'faculty of the imagination' or 'principle of association' as a mere instrumental device in order to pave the way for more esoteric teachings. But we are back with a difference. Now we have recourse to the distinction between conceiving ideas and supposing relative ideas. Let us see what change that can make when we look upon Hume's ontology, epistemology, and philosophy of language as an interrelated whole.

If epistemology is abstracted away, we can now ascribe to Hume the following somewhat naturalist and partly commonsensical description of the world. Apart from the external material world with its objects, relations, and events, there are a lot of minds that endure for a while. Each mind contains four different kinds of basic entities: perceptions, faculties, principles of association, and relations. Normally, a mind contains a combination of several faculties, in particular, sense faculties, memory, imagination, and reason. The external world affects the minds via the sense faculties, and it creates within each mind a bundle of impressions of sensations. Mind can of itself, thanks to its faculty of the imagination, create ideas of such impressions. Within each mind there are weakly nomological psychological laws, principles of association, that restrict the freedom of the imagination. The contents of the mind are simple perceptions or aggregates of such perceptions; each particular simple perception is wholly distinct from all other simple perceptions. We can think about perceptions and relations between them with the help of conceived ideas, but we can think about faculties and principles of association only by means of supposed relative ideas. The external world can only be thought about by means of supposed relative ideas.

If epistemology is brought in, we can add that Hume claims we can have knowledge about existing contents of the mind and of internal relations, but only beliefs about the external world.

So far, Hume's system looks coherent. Now the problem. There is, as I have said, a link between Hume's epistemology and his distinction between conceived

---

<sup>77</sup> W.C. Gore, *The Imagination in Spinoza and Hume*, University of Chicago Press: Chicago 1902, seems to have discussed an interpretation like this and accused Hume for circular reasoning. This book, however, is not available in Scandinavia, and I have only read J. Wilbanks' exposition and (negative) evaluation of it; see *Hume's Theory of Imagination*, pp. 9–22.

and supposed ideas. Conceived ideas are necessary requirements for knowledge because supposed relative ideas are regarded as not being able to be bearers of knowledge. This means that Hume, on his own presuppositions, cannot claim that we know that the mind has all the structure that the *Treatise* tells us it has. In book one, part 1, sections 3 and 4 of the *Treatise*, Hume seems to say explicitly that we know that there is a faculty of the imagination and that there are principles of association, but his discussions later on in the book imply that we cannot know this. In this way, Hume both endorses and rejects the claim that we can know that there is a faculty of the imagination, and he both endorses and rejects the claim that we can know that there are principles of association. That is the post-Strawsonian Humean coherence problem. How should we handle it? Is there still a way out?

I think we have to admit that there is an epistemological incoherence in the midst of Hume's philosophy. It has been said many times that logical positivists suffer from an epistemological self-reflective inconsistency; that is, they cannot account for their own principle of verification. According to positivist epistemology, the principle of verification ought to be either an analytic and vacuously true statement or a synthetic and empirically testable statement. But it can be neither. In my opinion, Hume's philosophy suffers from an epistemological lacuna of a similar kind.

As I said in passing in section nine, Hume himself confesses doubts (if only in an appendix) about some parts of the *Treatise*; and the doubts concern his views on the unity of the flow of perceptions. He writes:

Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there wou'd be no difficulty in the case. For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding. I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable.<sup>78</sup>

Like Hume, I think that there may be a way out. But only if a clear-cut modification of his philosophy is allowed. I think that Hume's philosophy might become coherent if the described link between his epistemology and his distinction between conceived and supposed ideas is modified. If Hume would regard it as possible to get knowledge with the help of merely supposed relative ideas, then he could without inconsistency claim that in some way we know both that there is an enduring faculty of the imagination and that there are some necessity-causal principles of association. But, of course, we then have to ask "In what way?". Being consistent is merely a necessary requirement on substantial knowledge claims. I will now end with some somewhat Kantian reflections made in terms of Hume's conceiving-supposing distinction.

It seems odd to claim that one has knowledge about something that is only the object of a relative idea. But what if there is some kind of connection between this relative idea and some clear and distinct ideas about known states of affairs? Of

---

<sup>78</sup> *Appendix* (Norton p. 400).

course, such a connection cannot possibly be one of definition; a relative idea cannot be defined in terms of conceived ideas. Nor can the connection consist of an internal or an external relation; in such relations all the relata have to be denoted by conceived ideas. Possibly, though, there is a third kind of connection. Perhaps there is a special kind of inference relation whose premises would have to be stated in terms of conceived ideas, but whose conclusion nonetheless could be allowed essentially to contain a supposed relative idea. Let me speculate a little on that.

Taking-off questions for the kind of inference that I have in mind should have the classical Kantian form “We know that X, how is X possible?”, where the idea of X should have to be one or several clearly conceivable ideas. If the answer is Y, and Y is another conceivable idea, then it ought to be the case that Y logically implies X, i.e., the relation between Y and X would be internal. But what about cases where the best possible answer is Z, and the idea of Z is a relative idea? Since a relative idea cannot logically imply a conceived idea, there must in such a case exist an epistemological relation of some rather unexplored kind.<sup>79</sup> Many philosophers are here prone to say simply “There are no such cases”, but aren’t there? Let us look at Hume’s analysis of identity again.

Hume can very well be described as trying to answer the question “We know that there are entities that in appearance have endurance-identity, how is this kind of appearance possible?”. Since, according to Hume, such appearances are not possible on any account that relies only on conceivable ideas, either we have to say that we cannot possibly know anything about how such appearances come about, or we have to try to frame an explanation in terms of supposed relative ideas. And at least to some extent that works. We can at least intelligibly *say* “the faculty of the imagination makes it possible”. But I think there is more to it than that. The answer can be regarded as an “inference to the best presupposition”. In this inference we have by mere philosophical reflection moved from something that we know is actual and denoted by conceivable ideas to something else that is actual, too, but that is denoted by a supposed relative idea. Let me use the old example with the eye and the visual field to cast light on my suggestion. Wittgenstein argues in the *Tractatus* as follows:

Where *in* the world is a metaphysical subject to be found? You will say that this is exactly like the case of the eye and the visual field. But really you do *not* see the eye. And *nothing in the visual field* allows you to infer that it is seen by the eye.<sup>80</sup>

I would say that Wittgenstein is both right and wrong. Of course, my eye does not and cannot belong to my visual field; and in the strong sense of ‘inferring’ that is at stake, one cannot infer that oneself sees by means of an eye. However, is it not

---

<sup>79</sup> What I am going to say has affinities with Kant’s concept of transcendental deduction, but the inference I will speculate about is not meant to be, so to speak, an inference away from the spatiotemporal world.

<sup>80</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul: London 1961 [1922], § 5.633, p. 117.

possible to infer that the visual field is due to the existence of a *visual capability* of some sort? Put in Humean terms, we cannot from the existence of a visual field infer the existence of our eyes of which we have clearly conceived ideas, but can we not infer the existence of a visual faculty of which we have only a supposed relative idea?

The semantic-epistemological proposal just put forward mainly by means of rhetorical questions has consequences for Hume's ontology, too. It posits a faculty that seems to be neither inside nor outside the mind. The faculty of the imagination does not belong to the real contents of the mind, but since it creates a great part of this content and structures it all, it seems impossible to regard it as belonging wholly to the external world. This neither-inside-nor-outside-the-mind problem is in my view the source of Kant's postulation of a transcendental realm. However, in contradistinction to Kant, I think that the problem can be solved within a much more naturalist framework. In this, by all means, I am on Hume's side.

Nowadays, the Enlightenment is often regarded as having had one special form in each nation or culture where it made itself an intellectual movement. For instance, comparing the French and the Scottish Enlightenment, one might say that the former had a rationalist and the latter a naturalist bent. Hume was a prominent figure in the Scottish Enlightenment. If, firstly, one allows oneself to speak of Kantianism in a similar way, and, secondly, one thinks that the remarks made in this paper are not wide off the mark, then it makes good sense to call Hume a Scottish Kantian. His philosophy is Kantian in the way it ascribes the faculty of imagination a creative role in structuring our complex everyday perceptions, and it is naturalist in putting this faculty within the ordinary world and regarding it as being ruled by natural laws.

### 11. Kant's Relation to Hume

Famously, in the preface to his *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Kant wrote the following paragraph:

I openly confess that my remembering David Hume was the very thing which many years ago first interrupted my dogmatic slumber and gave my investigations in the field of speculative philosophy a quite new direction. I was far from following him in the conclusions to which he arrived by considering, not the whole of his problem, but a part, which by itself can give us no information. If we start from a well-founded, but undeveloped, thought which another has bequeathed to us, we may well hope by continued reflection to advance further than the acute man to whom we owe the first spark of light.<sup>81</sup>

I have become inclined to think that Kant got more from his knowledge of Hume's philosophy than a mere sceptical-epistemological push away from dogmatic rationalism. Pedantic as Kant was, perhaps he got part of his transcendental philoso-

---

<sup>81</sup> I. Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Hackett: Indianapolis 1977, p. 5.

phy by merely trying to make the ontology of the less pedantic Hume more systematic. Kant might very well deserve the label a Prussian Hume.

The views I have put forward do not, of course, imply that Kant's transcendental philosophy contains a more consistent and reasonable philosophical system than Hume's attempted and unmodified empiricism does. Sometimes the secondary effects of a cure are just as bad as the disease that is stopped.



Jan Woleński

## Uwagi historyczne o klasycznej, korespondencyjnej i semantycznej koncepcji prawdy

(XLVII Konferencja Historii Logiki, Kraków 24 X 2001 r.)

Wielokrotnie dyskutuje się to, jakiej tradycyjnej koncepcji prawdy odpowiada semantyczna definicja prawdy sformułowana przez Alfreda Tarskiego. Sam Tarski wyraźnie stwierdzał, że przeciwstawiał się utylitarystycznemu rozumieniu prawdziwości („prawdziwe to tyle, co pożyteczne”). Swoje zaś rozumienie prawdziwości wywodził od Arystotelesa. Wskazywał też na powinowactwa z korespondencyjną teorią prawdziwości. Posługiwał się również takimi kategoriami, jak zgodność czy adekwatność, ale, z drugiej strony, wskazywał na ich niejasność i uważał, że oryginalne sformułowania Stagiryty są znacznie bardziej precyzyjne od wyrażonych w konwencji „prawda to zgodność z rzeczywistością”, a w związku z tym uważał semantyczną definicję prawdziwości za współczesną wykładnię idei Arystotelesa. To jak teoria Tarskiego odnosi się do historii pojęcia prawdy jest ważne z uwagi na jej filozoficzne znaczenie. Rozumieli to rozmaici komentatorzy i dlatego starali się jakoś umieścić semantyczną koncepcję prawdy na filozoficznej mapie. Nie ma zgody w tej materii. I tak np. Czeżowski, Kotarbiński i Popper uważali, że Tarski zrehabilitował filozoficzne pojęcie prawdy wywodzące się od Arystotelesa (sam Tarski był nieco ostrożniejszy i uchylał się od odpowiedzi, zwłaszcza później, na pytanie, czy jego definicja ma wyraźny związek z filozofią), Quine interpretował semantyczną teorię prawdy jako narzędzie przejścia na poziom semantyczny drogą dyskwalifikacji (odczudysłowienia), co prowadzi do tzw. minimalistycznego lub deflacyjnego rozumienia prawdziwości, a Black uważał, iż idee Tarskiego nie mają żadnego istotnego znaczenia dla filozofii.

Aczkolwiek wypowiedzi Tarskiego w sprawach filozoficznych były nader oszczędne i nawet enigmatyczne, to przecież wyraźnie zaznaczał (w *Pojęciu prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, zarówno w oryginale, jak i w autoryzowanych tłumaczeniach na inne języki), że zajmował się jednym z głównych zagadnień epistemologii. Nie każdy musi się z tym zgadzać, ale każdy komentator winien brać oświadczenia Tarskiego na serio. Tyle w sprawie Blacka. Tarski, podobnie jak Kotarbiński, nie zgadzał się z tzw. nihilistycznym rozumieniem prawdziwości. Wedle tej koncepcji, prototypu deflacionizmu, orzecznik „prawdziwe” może być zawsze pominięty ze kontekstu „zdanie *A* jest prawdziwe”, które wyraża to samo, co zdanie *A*. Tarski wskazywał np., że nihilista ma kłopoty ze sformulowaniem w swym języku zasady „Logiczne konsekwencje zdań prawdziwych są prawdziwe”. Dzisiejszy

deflacionizm jest wprawdzie bardziej wyrafinowany od dawnego nihilizmu, ale usprawiedliwienie rzeczonyj zasady wymaga odwołania się do semantyki, a przeto do prawdziwości, przynajmniej już na poziomie rachunku predykatów.

Gdy zgadzamy się z komentatorami utrzymującymi, że semantyczna definicja prawdy winna być ulokowana na szlaku biegnącym od Arystotelesa, to nie od rzeczy jest wskazanie na rozwój idei pochodzących od Stagiryty. Uderza to, że Arystoteles nigdzie nie operował kategorią zgodności czy adekwatności. Tłumaczenia sugerujące, że było inaczej, są po prostu błędne i polegają na filtrowaniu języka pism Stagiryty poglądami tłumaczy. Kategoria zgodności wyrażana takimi słowami jak *adequatio*, *conformitas*, czy *convenientia* pojawiła się w średniowieczu (pod wpływem filozofów arabskich) i została rozpropagowana przez Tomasz z Akwinu i jego sławną formułę *veritas est adequatio intellectus et rei*, po której jednak następowало dosłowne tłumaczenie fragmentu z *Metafizyki* Arystotelesa, że powiedzieć prawdę, to powiedzieć, że jest o tym, co jest, ewentualnie, o tym, co nie jest, że nie jest. Kartezjusz, Spinoza, Leibniz i Kant (wszyscy dalecy od korespondencyjnej teorii prawdy) posługiwali się słowami wyrażającymi ideę adekwacji. Termin „correspondence” bardzo istotny dla filozofii anglosaskiej pojawił się po raz pierwszy u Coleridge’a na początku XIX w. Natomiast „the correspondence notion of truth” stało się popularne jeszcze sto lat później w związku z pracami Russella i jego polemikami z Bradleyem i Jamesem. To właśnie Russell rozwinął ideę, że prawdziwość sądu (u Russella: przekonania) polega na jego zgodności w sensie tożsamości strukturalnej z faktem.

Nasuwa się pogląd, że w historii filozofii obecne były dwa pojęcia korespondencji (pierwszy zwrócił na to uwagę Schlick odróżniając korespondencję jako korelację i korespondencję jako koordynację). Można je nazwać „słabym” (takim jak u Arystotelesa) i „mocnym” (jak u Russella). Tarski nawiązywał do słabego rozumienia korespondencji. Warto zauważyć, że mocne pojęcie korespondencji nie było popularne w Polsce. Twardowski w swych wykładach przeprowadził gruntowną krytykę poglądów Russella. Nawiązywał do krytyki korespondencyjnej teorii prawdy przez Brentana. Również Kotarbiński w swych wykładach i pracach wskazywał na niedostatki pojęcia korespondencji. Wszystko to musiało być wiadome Tarskiemu. Można zatem zasadnie przypuszczać, że jeśli Tarski rozwinął jakąś korespondencyjną koncepcję prawdziwości, to tylko w jej słabej (semantycznej) wersji. Inna kwestia interpretacyjna polega na pytaniu, jaki element koncepcji Tarskiego może być interpretowany jako ‘korespondencyjny’. Wydaje się, że sam Tarski wyjaśniał filozoficzny aspekt swej konstrukcji sensem tzw. schematu (T), tj. formuły (w wersji naiwnej): „*A* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *A*”, natomiast samą definicję („*A* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest spełnione przez każdy ciąg przedmiotów”) uważał za trik matematyczny. Niemniej jednak, można próbować interpretować filozoficznie także samą definicję prawdziwości. Znaczy ona, że prawdziwość zdania nie jest zależna od wartościowania zmiennych wolnych, a jedynie od struktury modelu, w którym dane zdanie jest prawdziwe.

Małgorzata Kowalska

## Dialektyki i dialogiki, czyli o sposobach zarządzania różnicą

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Warszawie, 14 V 2001 r.)

Jak każdy czcigodny termin filozoficzny, „dialektyka” (nawet jeżeli niektórzy zrobili wiele, aby jej czcigodność odebrać) ma długą historię. Od Platona przez Arystotelesa, stoików i autorów średniowiecznych po Hegla, Marksa i współczesność terminem tym posługiwało się wielu filozofów, nadając mu z konieczności rozmaite odcienie znaczeniowe. Ta długa historia i różnorodność kontekstów występowania terminu nieuchronnie owocuje jego wieloznacznością, a w końcu nieokreślonością. Szczególna intensywność, a zarazem *quasi* dowolność posługiwania się nim w filozofii francuskiej w latach czterdziestych–pięćdziesiątych kazała Vincentowi Descombes kpić sobie trzydzieści lat później: „Dialektyka staje się nawet pojęciem tak podniosłym, że byłoby uwłaczające domagać się jej zdefiniowania. (...) będzie ona niczym Bóg teologii negatywnej: należało wyrzec się jej określania, a przybliżyć ją było można wyłącznie dzięki wyjaśnianiu, czym nie jest. Po tylu latach funkcjonowania myśli dialektycznej Sartre w 1960 roku napisze tak oto: *Sama dialektyka (...) nie mogłaby stanowić przedmiotu pojąć, ponieważ jej ruch wszystkie je rodzi i unieważnia*”<sup>1</sup>. Niezależnie od tkwiącego w tej kpinie elementu przesady i niesprawiedliwości (mimo wszystko Sartre w pewien sposób dialektykę określał), oddaje ona istotę związanej z terminem trudności: znaczy on tak wiele, że w końcu już prawie nic. Zwłaszcza, jeżeli do różnych pozytywnych znaczeń dialektyki dodać sens – a raczej znów wiele sensów jakie pojęciu temu nadawali jego współcześni krytycy: od Poppera po Levinasa i „postmodernistów”. I nawet gdyby, pragnąc wyjść z impasu, chcieć ograniczyć się do samego tylko kontekstu heglowskiego, który niewątpliwie najbardziej naznaczył współczesne rozumienie terminu, jasności nie uzyskamy. Szkopuł bowiem w tym, że sam Hegel właściwie nigdzie dialektyki nie definiuje, a pośrednio daje wyraz różnemu jej rozumieniu: raz przeciwstawiając ją spekulacji jako jednaniu przeciwieństw (dialektyka w takim ujęciu byłaby tylko ruchem mechanicznego przechodzenia od jednego przeciwieństwa do drugiego, jałową oscylacją), innym razem używając obu pojęć – tj. dialektyki i spekulacji zamiennie (w tym ujęciu – przyjmowanym bodaj przez znakomitą większość interpretatorów i krytyków Hegla – dialektyka jest metodą systemu, logiką negacji

---

<sup>1</sup> Vincent Descombes. *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997, s. 60.

i negacji negacji albo zniesienia i zachowania). Ogólne twierdzenie, że dialektyka stanowi lub opisuje „ruch pojęcia”, daleko nas nie posuwa, skoro wszystko zależy od sposobu, w jaki ów ruch dookreślimy, a więc – w ostatecznej instancji – od tego, jak będziemy rozumieć sens heglowskiego systemu. Czy mamy tu do czynienia z systemem zamkniętym, czy otwartym, dogmatycznym czy krytycznym? Czy, co za tym idzie, heglowska dialektyka (jako dialektyczna spekulacja) jest nade wszystko, jak twierdził Lyotard, „maszyną do przewycięzania inności poprzez negacje i zachowanie oraz do wytwarzania uniwersalności z tego, co szczegółowe”<sup>2</sup>, czy raczej metodą krytyczną, służącą kwestionowaniu i rozbijaniu każdej prostej jedności, każdego prostego określenia, przez ich relatywizowanie, „puszczanie w ruch” i wiązanie ich z nieskończoną serią innych określeń? Pomimo dominującej wykładni Hegla, zgodnie z którą jego system – a więc i jego dialektyka – mają charakter „totalitarny”, wszystko w tej materii jest nieoczywiste i sporne, za co w znakomitym stopniu odpowiada hermetyczny i metaforyczny styl samych heglowskich tekstów.

W tej sytuacji wyjściem z kłopotu może wydawać się sięgnięcie do etymologii greckiego terminu *dialektike*. Okaże się wówczas (jak przypomina m.in. Claude Bruaire<sup>3</sup>), że „dialektyka” wywodzi się z „dialogu”, a nawet jest jego synonimem: *techné dialectike* to przecież po prostu tyle, co „sztuka rozmowy”. Opierając się na znaczeniu etymologicznym, ale też uwzględniając do pewnego stopnia późniejszą ewolucję terminu, dialektykę należałoby zatem rozumieć, jeśli nie jako równoznacznik dialogu, w każdym razie jako jego uogólnienie, jako przeniesienie logiki dialogu ze sfery relacji międzyludzkich na sferę bytu lub rzeczywistości w ogóle.

Na czym jednak polega logika dialogu? Niestety, również na to pytanie próżno szukać jednoznacznej odpowiedzi w historii filozofii, a choćby w filozofii najnowszej. Popularność, jaką termin „dialog” oraz jego pochodne i synonimy lub parasynonimy (rozmowa, konwersacja, komunikacja, dyskurs, relacja społeczna itd.) cieszy się w refleksji filozoficznej – od Bubera i Rosenzweiga po Habermasa, Rorty’ego i Vattimo – nie tylko nie usuwa potocznej wieloznaczności słowa, ale ją wybitnie potęguje. I tak, można widzieć w dialogu najważniejszą relację egzystencjalną, religijną i/lub etyczną, która warunkuje bycie osobą (w przeciwieństwie do bycia przedmiotem, ale także jednostką psycho-fizyczną), jak chce tradycja dialogiczno-personalistyczna, ale można traktować go również jako synonim polityczno-handlowej negocjacji, ustalającej kompromis na podstawie minimum wspólnego interesu, jak chcą teoretycy myśli liberalnej, czy wreszcie jako swobodną, niezobowiązującą konwersację; która byłaby przeciwieństwem „metafizycznego” dążenia do obiektywnej prawdy (Rorty, Vattimo); można przez dialog rozumieć relację osobistą lub zinstytucjonalizowaną, spotkanie „twarzą w twarz” albo demokratyczną debatę; można go pojmować jako szukanie konsensusu (Habermas) albo jako otwarcie na inność (Lévinas), jako racjonalny dyskurs albo jako moralny wymóg bycia dla Innego, jako relację wzajemną i symetryczną lub jako relację niesyme-

---

<sup>2</sup> Jean-François Lyotard. *Pérégrinations*, Galilee, Paris 1990, s. 99.

<sup>3</sup> Zob. Claude Bruaire. *La dialectique*, PUF, Paris 1985.

tryczną, zakładającą wyższość Innego nad „ja”. Słowem, w świetle rozmaitych propozycji składających się na filozofię współczesną, „dialog” okazuje się równie wieloznaczny, nieokreślony lub nadokreślony, co „dialektyka”.

Prawdę mówiąc, taki wynik nie zaskakuje. Nic bardziej normalnego niż fakt, że termin „z natury” (to jest w potocznym użyciu) nieostry występuje w rozmaitych kontekstach i użyciach filozoficznych. Staranne prześledzenie znaczeń, jakie terminy „dialog” i „dialektyka” przybierają w pismach różnych myślicieli, byłoby pewnie przedsięwzięciem użytecznym, ale jego rezultatu można się z góry spodziewać: potwierdziłby on niechybnie nasze sumaryczne ustalenia dotyczące notorycznej wieloznaczności obu pojęć. I wszystko wskazuje na to, że dopóki będziemy pozostawać na poziomie historyczno-filozoficznego opisu, dopóty nie będziemy w stanie dokonać żadnych rozstrzygnięć odnośnie podstawowego sensu czy to „dialektyki”, czy „dialogu”.

Toteż nie o historyczno-filozoficzny opis mi tutaj chodzi. Powyższe uwagi były tylko wstępem mającym w pewien sposób usprawiedliwić swego rodzaju teoretyczny *coup de force* (co niezbyt precyzyjnie można po polsku oddać przez „rozwiązanie siłowe”), jakiego chcę na obu pojęciach dokonać. Służy temu w szczególności to, co pozwolę sobie nazwać filozoficzną (w odróżnieniu od czysto historycznej) etymologią terminu „dialog”.

Zacznijmy od zawartego w „dialogu” – w *dia-logosie* – „logosu”. Jego pierwotnym znaczeniem jest, jak wiadomo, „mowa”, „słowo”, „język”, wtórnym zaś „racja, rozum”, a wreszcie „wiedza” lub „nauka”. Jako znaczenia oboczne można dodać spokrewnione z „rozumem” „pojęcie” oraz „prawo”. Łatwo zauważyć, że wspólnym mianownikiem tych znaczeń jest moment uniwersalności, ogólności, a przynajmniej intersubiektywności lub wspólnotowości. Już jako „słowo” czy „mowa” *logos* jest przeciwieństwem tego, co jednostkowe i prywatne, przeciwieństwem zamkniętego w sobie partykularyzmu (nie istnieje – zauważał Wittgenstein – język prywatny). Jak pisał już Heraklit, *logos* jest wspólny, a to, co wspólne, jest ogólne. Na jawie dodawał filozof – wszyscy mają jeden *logos*, choć we śnie każdy wraca do swojego świata. Przyjmijmy zatem, że w swoim najogólniejszym znaczeniu *logos* oznacza sferę wspólnoty, ogólności lub tożsamości – rozumianej jako to, co łączy różne elementy, jako to, co w nich „takie samo”.

Co do greckiego przedrostka *dia-*, słowniki podają, że odpowiada on na ogół polskiemu „przez”. *Dia-logos* znaczyłby zatem „przez mowę”, za pośrednictwem mowy i – szerzej – za pośrednictwem tego, co wspólne czy ogólne. *Logos* w *dia-logosie* byłby więc mediacją. Ale mediacją między czym? Wstępna intuicja podpowiada, że chodzi o mediację między terminami, które same z siebie pozostają wzajemnie niepowiązane i z których każdy, rozważany w oderwaniu, przebywa poza *logosem* (we własnym wnętrzu, „we śnie” – jak mówił Heraklit). W stosunku do siebie nawzajem oraz w stosunku do wspólnoty, jaką tworzy *logos*, terminy te byłyby tym, co różne, odmienne, odłączone. Za taką interpretacją przemawia dodatkowo fakt, że, jak twierdzą biegli w grece, przedrostek *dia-* ma również sens polskiego *roz-*; dlatego „rozmowa” już na poziomie słowotwórczym jest dokładnym odpowiednikiem

dialogosu. Otóż w pewnych użyciach przedrostek „roz–” ma sens prefiksu negatywnego – np. w czasowniku „rozłączyć” w stosunku do „łączyć”. W języku greckim z takim sensem *dia-* mamy bodaj do czynienia w słowie „diada”, które oznacza wszak podzieloną – lub, co na jedno wychodzi, podwojoną – monadę. Gdyby negatywności przedrostka *dia-* nadawać sens mocny, równoznaczny z sensem partykuły „nie”, wynikałoby stąd, że *dia-logos* jest przeciwieństwem logosu, odłączeniem od tego, co wspólne. Nie ma jednak ani podstaw językowych, ani filozoficznej potrzeby, aby przyjmować tak radykalną interpretację. Albowiem „roz–” tylko sporadycznie ma sens tak wyraźnie negatywny, jak w „rozłączyć”; w czasownikach takich jak „rozciągnąć” lub „rozrzuć” wyraża raczej uprzedzający, różnicujący, roz-bijający lub rozpraszający efekt jakiejś czynności. Z tego punktu widzenia roz-mowa nie jest wcale przeciwieństwem mowy, ale właśnie jej roz-biciem, roz-proszeniem, rozdzieleniem między wielu – przynajmniej dwóch – mówiących. Nakładając na siebie oba sensy *dia-*: „przez” i „roz–”, wystarczy zatem uznać, że *dia-logos* wyraża w sumie związek między momentem wspólnoty a momentem podziału i różnicy. Innymi słowy, podobnie jak *monologos*, *dialogos* zakłada logos jako domenę ogólności, wspólnoty lub tożsamości, ale, inaczej niż *monologos*, zakłada też zerwanie, różnicę, wielość – jako określenia terminów, których logos ma dotyczyć, między którymi ma pośredniczyć, ale też jako wyraz faktu, że *de facto*, jeśli nie *de iure*, wspólnota istnieje w postaci rozdartej i mnogiej.

Co nam dają takie etymologiczno-filozoficzne ustalenia? Z pewnego punktu widzenia – niewiele. Chociaż bowiem pozwalają uznać, że w dialogu chodzi o jakiś związek między momentem wspólnoty lub tożsamości a momentem różnicy, nie wyjaśniają ani natury tego związku, ani jego genezy. Nie mówią nic o tym, co w ramach tego związku jest ważniejsze lub pierwotne, co bardziej „rzeczywiste” lub „pozorne”: czy różnice (tj. wielość mówców, wielość punktów widzenia i opinii, wielość szczegółowych idiomów) są tylko odpryskami zasadniczej tożsamości, czy może tożsamość jest tylko splotem i wypadkową różnic? *A fortiori* nie pozwalają odpowiedzieć na pytanie praktyczne, o co powinno nam chodzić w dialogu: o poszerzenie obszaru tego, co wspólne, czy o uszanowanie tego, co różne, inne – w imię samej inności? Z drugiej wszak strony, powyższe ustalenia dają nam niewiele w tej mierze, w jakiej właśnie przez pryzmat pytań, do jakich prowokują, rzucają światło na charakter rozmaitych koncepcji dialogu i na istotne kontrowersje między nimi. Każdą z nich będzie można bowiem analizować jako odpowiedź na powyższe pytania, jako wyraz sporu (choćby niejawnego) o konkretny kształt relacji między momentem logosu a momentem różnicy, o znaczenie, jakie powinniśmy przyznawać odpowiednio momentowi wspólnoty i momentowi inności. Najogólniej mówiąc, skoro w *dia-logosie* chodzi o jakiś związek tożsamości i różnicy między dialogicznymi terminami, to zależnie od sposobu rozumienia tego związku otrzymamy różne dialogiki i różne dialektyki – albo różne sposoby „zarządzania różnicą”.

Szczegółowych sposobów takiego „zarządzania” może być – i faktycznie było oraz jest – wiele. Ale na interesującym mnie tu ogólnym poziomie każdy z nich pozostaje w mniejszej lub większej odległości od dwóch modeli skrajnych. Pierw-

szy z nich – nazwijmy go „modelem platońskim” – polega na przyznaniu ontologicznego i aksjologicznego pierwszeństwa temu, co wspólne i ogólne; drugi – anty-platoński, który z całą mocą dochodzi do głosu we współczesnej „filozofii różnicy” – odwraca platońską relację między „tożsamością” (ogólnością, jednością całości) i „różnicą”, proklamując ontologiczny i aksjologiczny prymat tej ostatniej.

### I. Model platoński: dialogos w służbie logosu. Dialektyka jako droga do jedności

Pierwszym systematycznym filozofem dialogu był niewątpliwie Sokrates. Wszystkie pośrednie świadectwa, jakimi dysponujemy na jego temat, zgodnie potwierdzają, że dialog był dla Sokratesa metodą dociekania prawdy. Prawdzie miało służyć w szczególności ustalanie sensu podstawowych pojęć etycznych takich jak sprawiedliwość czy cnota. Sokratejski dialog miał na celu przejście od subiektywnych i szczegółowych opinii (mniemań) do wiedzy pojęciowej – a więc do *episteme* lub *logosu*, do tego, co wspólne i ogólne. Stosowane przez Sokratesa konkretne metody dialogu jako „mądrej rozmowy” bywają przedstawiane rozmaicie. Mówi się na przykład (za Arystotelesem) o sokratejskiej indukcji, która polegałaby na poszukiwaniu tego, co wspólne rozmaitym szczegółowym użyciom jakiegoś słowa. Z tego punktu widzenia dialog miałby służyć odkryciu niejawnych podstaw semantycznych języka potocznego, albo ustaleniu pewnego ogólnego metajęzyka, który nadbudowywałby się nad językiem potocznym, ale też dawałby się z niego wywieść jako jego ukryta norma. Z drugiej strony, w metodzie Sokratesa wyróżnia się zwykle negatywny moment „elenktyczny” oraz pozytywny moment „majeutyeczny”. Ten pierwszy polegałby na zbijaniu rozmówcy z tropu, na odrzucaniu słabych argumentów, na wydobywaniu ukrytych w czyjejś wypowiedzi sprzeczności, na doprowadzaniu jakiegoś rozumowania do absurdu – słowem, na prowokowaniu *sui generis* intelektualnej katharsis lub, mówiąc bardziej kolokwialnie, na „oczyszczaniu terenu” przed przystąpieniem do etapu pozytywnego dociekania. Istotą tego ostatniego byłoby zaś stawianie pytań pozwalających rozmówcy „urodzić” sąd rozumny – jeśli nie całkiem prawdziwy, to w każdym razie bliższy prawdzie niż mniemania, które zaśmiecają umysły rozmówców na co dzień. Nie wiadomo jednak, o co naprawdę chodziło Sokratesowi, ani jak rzeczywiście postępował paraktykowany przez niego dialog. Możemy co najwyżej uwierzyć Diogenesowi Laertiosowi, gdy stwierdza on, że Sokrates „dysputy prowadził nie po to, by zmusić przeciwnika do zmiany poglądu, lecz po to, żeby razem z nim odkryć prawdę”<sup>4</sup>. Sokratejski dialog znamy tylko w postaci, jaką nadał mu w swoich pismach Platon. Mówmy zatem o sokratejskim dialogu Platona, a zwłaszcza o tej jego wersji, którą znajdujemy w *Dialogach* „konstruktywnych” (w odróżnieniu do „aporetycznych”), takich, jak *Uczta* lub *Państwo*, kończących się pozytywnymi ustaleniami

---

<sup>4</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 89.

(i przynoszących zasadniczy zarys platońskiej teorii idei). W dialogach tych znajdujemy istotnie zarówno elementy językowej indukcji, jak i przede wszystkim – połączenie metody „elenktycznej” z „maieutyczną”. Sokrates zmierza do ustalenia pewnych definicji (np. że celem miłości jest „wieczne posiadanie dobra”), analizując potoczne użycia słów i zadając swoim rozmówcom pytania, które najpierw każą im wycofywać się z wcześniej głoszonych sądów (por. przypadek Agatona z *Uczty*, zmuszonego przyznać, że miłość nie jest, jak twierdził chwilę wcześniej, najpiękniejsza, najlepsza itp.), a następnie pozwalają im wejść na drogę logiczno–spekulatywnego rozumowania (za sprawą którego okazuje się na przykład, że miłość nie jest tożsama ze swoim przedmiotem lub celem, albo że nie można pragnąć niczego poza dobrem). Co na tej podstawie można ogólnie powiedzieć o charakterze sokratejsko–platońskiego dialogu? Przede wszystkim – że ma on charakter z gruntu dydaktyczny. Sokratesowi–Platonowi nigdy nie chodzi o to, by jego rozmówca mógł się swobodnie wypowiedzieć, by zrozumieć lub uszanować jego subiektywny punkt widzenia. Chodzi mu wyłącznie o to, by skłonić go do udzielenia odpowiedzi, które dają się racjonalnie obronić. Więcej: współczesnego czytelnika musi uderzać fakt, że dialog jest tu w gruncie rzeczy pozorny, że na głębszym poziomie mamy tu raczej do czynienia z monologiem. Platoński Sokrates rozmawia tak naprawdę z samym sobą. Udaje tylko, że czegoś się od swoich rozmówców dowiadyuje. Wydobywa z nich to, co chce usłyszeć i co w gruncie rzeczy sam już dobrze wie (wbrew sławnemu „wiem, że nic nie wiem”). Manipuluje rozmówcą, czyni z niego tubę własnej wiedzy albo wprost sprowadza go do roli biernego potakiwacza, który tylko sekunduje suwerennemu sokratejskiemu monologowi. Jako rozmówca Sokrates jest despotą, który nie ma partnerów, a jedynie podwładnych (uczniów) lub przeciwników, z którymi walczy nie tylko na argumenty, ale też – i może przede wszystkim – z pomocą wszystkich odcieni swojej sławnej ironii. Otóż nietrudno dojść do wniosku, że, niezależnie od osobowych cech Sokratesa i/lub Platona, dzieje się tak właśnie dlatego, iż przesłanką i sprężyną dialogu jest tu wiara w jednoczącą moc logosu, a celem – ustanowienie jego panowania przez przewyciężenie lub unieważnienie różnic. „Strukturalny” despotyzm platońskiego Sokratesa płynie stąd, iż protagonista dialogów czyni się rzecznikiem logosu, tym, kto – dzięki intuicji dotyczącej tego, czym powinna być wiedza – jest lepiej od innych przygotowany do odróżniania fałszu i pozorów od uniwersalnie ważnej prawdy. Sokrates nie ma może wiedzy pozytywnej w tym sensie, że w końcu niczego nie jest pewien, ale doskonale wie przynajmniej, na czym rzetelna wiedza powinna polegać. Drugą stroną jego krytycyzmu wobec rozmaitych opinii jest apodyktyczny charakter ideału, który zakłada już w „elenktycznej” fazie swojej dialektycznej metody. W świetle tego ideału sens pojęć powinien być nie tylko ogólny, ale też niezmienny – skąd prosta droga do teorii Idei. Co więcej, wszystkie pojęcia powinny być ze sobą powiązane i hierarchicznie uporządkowane wedle stopnia ogólności lub istotności, zakorzeniając się ostatecznie w jakiejś jednej zasadzie podstawowej. Takie wnioski z nauki Sokratesa wyprowadza przynajmniej Platon. Mądra rozmowa, jak czytamy w VII księdze *Państwa*, „idzie tą drogą, że założenia rozbiiera i odnosi je do początku sa-



meo, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi w górę...”<sup>5</sup>. Celem dialogu jest więc dotarcie do ostatecznej podstawy wszelkich pojęć, do ich ukrytej centralnej zasady, do pojęcia nad pojęciami. W Państwie zasada ta nosi, jak wiadomo, miano idei Dobra. Później (zwłaszcza w *Parmenidesie*) Platon będzie mówił o Jednym. Próba określenia Jednego okaże się przedsięwzięciem arcytrudnym i wręcz aporetycznym. Świadczy o tym – poza platońskim *Parmenidesem* – cała tradycja neoplatońska, której odroślą lub odmianą jest tzw. teologia negatywna. Jedno jako źródło i zasada wszystkiego, jako Absolut, nie daje się spójnie wysłowić, wykracza poza możliwości racjonalnego dyskursu, może być co najwyżej przedmiotem (a raczej żywiołem) mistycznej kontemplacji lub – lepiej – mistycznego zatracenia. Cel dialogu jest więc zarazem jego kresem. Istotą platońskiego dialogu jest jego samoprzekraczanie się w stronę tego, co dialogiem już nie jest i być nie może, jego służebność wobec przed- i ponad-dialogicznej pełni. Ale znaczy to właśnie, że dialog od początku pomyślany został tylko jako środek, jako narzędzie w służbie absolutnej jedności. W platońskiej perspektywie różnice, wielość są czymś niesamoistnym i prowizorycznym, czymś, co dialog powinien zakwestionować i pokonać.

Na poziomie ontologicznym konsekwencją lub wyrazem takiej koncepcji dialogu jest platońska teoria partycypacji. Stanowi ona dialektykę rozumianą już nie tylko jako mądra rozmowa, ale jako pewna teoria bytu. W jej świetle empirycznym różnicom, zmysłowo danej wielości, przysługuje jedynie byt cieni, dwuznaczny status ontologiczny na granicy bytu i niebytu (albo czystego chaosu). Cienie nie istnieją naprawdę, czyli autonomicznie. Swoją pozór bytu, to znaczy całą swoją określoność, zawdzięczają uczestnictwu w wiecznym świecie idei – bez czego nie miałyby żadnej postaci, a tym samym nie mogłyby istnieć nawet na swój ułomny, widmowy sposób. Z kolei poszczególne idee mogą istnieć tylko o tyle, o ile uczestniczą w Idei nad ideami – w Dobru lub w Jednym. Plotyn wywiedzie stąd teorię – dialektykę – emanacji, zgodnie z którą cały widzialny świat (będący światem różnic) jest wtórnym efektem pełni, doskonałości i właściwego Jednemu „nadmiaru”. Wielość różnic byłaby tylko sposobem, w jaki Jedno się uzewnętrznia i przejawia, urzeczywistniając swoją nieskończoną moc. Ta moc dawałaby się odczytać w każdej różnicy – pod warunkiem wszelako, że żadnej różnicy, żadnego elementu wielości nie uznamy za wartość samą w sobie, za byt autonomiczny. Pod warunkiem zatem, że na właściwy Jednemu „ruch w dół” będziemy odpowiadali „ruchem w górę”, każdą różnicę odnosząc – i podnosząc – do jedyne go źródła. Dialektyczna ontologia Plotyna polega – na długo przed Heglem – na ukazaniu „jedności przeciwieństw”, jedności tego, co różne z tym, co takie samo. Ale w ramach tej dialektycznej jedności przeciwieństwa nie są traktowane symetrycznie: różnice są wyraźnie podporządkowane Jednemu jako ostatecznej przyczynie i zasadzie.

---

<sup>5</sup> Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, ks. VII, 533 D.

Taka metafizyka przez wiele stuleci dominowała w europejskiej filozofii. Jej realizację przyniosła w szczególności średniowieczna teologia, zastępująca platońską Ideę Dobra i platońskie Jedno *Logosem* jako Bogiem – zarazem wiecznym i wcielonym. Dlatego, chociaż w tradycji scholastycznej przez dialektykę rozumiano tylko propedeutyczną sztukę argumentacji, z interesującego nas punktu widzenia średniowieczno–chrześcijańską teologię można z powodzeniem uznać za metafizyczną dialektykę typu platońskiego.

Prymatu tożsamości nad różnicą nie naruszyła również klasyczna filozofia nowożytna. *Novum* w porównaniu z myślą starożytną i średniowieczną stanowiło co najwyżej ściślejsze związanie logosu z autonomiczną i rozumną podmiotowością. Do pewnego stopnia już u Kartezjusza, a zwłaszcza u Kanta to podmiot staje się logiczno–ontologiczną podstawą i zasadą jedności świata. Chodzi jednak nie o podmiot indywidualny, prywatny, empiryczny lub psychofizyczny, ale o to, co Kant nazywał „podmiotem transcendentальnym”, a więc o abstrakcyjną, uniwersalną strukturę, która miałaby przysługiwać ludzkiemu myśleniu, o ile jest ono rozumne. Myślenie rozumne to myślenie dokonujące apriorycznych i powszechnie obowiązujących syntez, myślenie porządkujące wielość zjawisk za pomocą ogólnych i niezmiennych „kategorii”, myślenie zdolne dźwignąć się od subiektywnego wrażenia i mniemania do tego, co intersubiektywnie ważne i racjonalnie konieczne. Słowem, jest to – po raz kolejny – myślenie, które podporządkowuje różnice temu, co wspólne, ogólne, takie samo. Jego ostateczną zasadą jest znowu jedność – tyle, że umieszczona w głębi podmiotu jako „transcendentalna jedność apercepcji”, a nie – jak u Platona lub myślicieli średniowiecznych – poza nim. Prawdę mówiąc, nie ma jednak istotnej różnicy między tym, co poza podmiotem (w świecie idei, w Bogu) a tym, co w jego głębi, skoro „głębia”, o którą tu chodzi, nie jest wcale prywatnym, jednostkowym wnętrzem, lecz, przeciwnie, tym, co w każdym konkretnym podmiocie „transcendentalne” – konieczne, uniwersalne i takie samo. Dlatego również na gruncie kantyzmu celem dialogu – dyskusji o sprawach teoretycznych lub praktycznych – może być tylko wydobywanie na jaw tego, co rozmówcom wspólne: uniwersalnych praw rozumu teoretycznego i praktycznego. Nad wszystkimi różnicami panuje zbiór wspólnych kategorii poznawczych i jeden jedyny, dla wszystkich taki sam imperatyw moralny, który nakazuje zresztą tylko tyle, by postępować wedle maksym mogących mieć powszechną ważność, a więc który już samą swoją formułą uświęca panowanie ogólności. Chociaż zatem sam Kant nadawał terminowi „dialektyka” wąskie i szczególne znaczenie (wiążąc je z „antynomiami czystego intelektu”, tj. ze sprzecznościami, w jakie wikła się intelekt, kiedy wykracza poza swoje kompetencje), to zgodnie z proponowanym tu ogólnym rozumieniem dialektyki jako sposobu „zarządzania różnicą”, jego własną filozofię wypada uznać również za dialektykę typu platońskiego.

Zgodnie z dominującym sposobem odczytywania heglizmu, do tego samego modelu należy zaliczyć także, a nawet przede wszystkim, dialektyczno–spekulatywną filozofię Hegla. O ile heglowski system opisuje teleologiczny ruch Idei, która różnicuje się i rozpada na przeciwieństwa tylko po to, by w końcu odzyskać jedność

i „powrócić do siebie”, zyskując samowiedzę – o tyle mamy tu do czynienia z filozofią, która dokonuje absolutnego zawłaszczenia różnicy w imię Jednego i Tego Samego. Hegel myślał wprawdzie różnicę, ale po to, by uczynić z niej – a dokładniej z negacji i ze sprzeczności – motor spełniania się jednej jedynej, absolutnej Całości. Jak ujmował to Gilles Deleuze, w heglowskim systemie „sprzeczność sprawia wrażenie, że rozwija różnicę do końca; droga ta jest jednak drogą bez wyjścia, która znów sprowadza różnicę do tożsamości i u kresu której okazuje się, że tożsamość wystarcza, aby tamta mogła być i być myślana. Jedyne w stosunku do tego, co tożsame, w zależności od tożsamego, sprzeczność jest największą różnicą... Nic nie pokazuje tego lepiej niż nudne zbieganie się wokół jednego ośrodka różnych kręgów w dialektyce heglowskiej”<sup>6</sup>. Jako twórca systemu wiedzy absolutnej, Hegel doprowadzałby więc tylko do końca długą historię dominacji logosu nad różnicą, a tym samym nadawałby ostateczny – tj. najbardziej konsekwentny i systematyczny – kształt platońskiemu modelowi dialektyki. Jednak według Deleuze’a w ten sposób wieńczyłby tylko „długą historię zniekształcania dialektyki”<sup>7</sup>. Dialektyce rozumianej jako droga do Jednego można bowiem przeciwstawić dialektykę w zupełnie innym i alternatywnym sensie.

## 2. Model antyplatoński: *dialogos* w służbie inności. Dialektyka jako sztuka różnicowania

Deleuze należy do nader dziś wpływowej grupy współczesnych myślicieli, którzy, kwestionując całą „zachodnią metafizykę” oraz jej „spełnienie” w heglowskim systemie, proponują „odwrócenie platonizmu” przez radykalną filozofię różnicy. Uczciwie mówiąc (tj. oddając należny hołd historyczno-filozoficznym faktom), tylko niektórzy spośród tych myślicieli Bataille, Deleuze, Derrida – odwoływali się jeszcze pozytywnie (a i to bardzo niekonsekwentnie) do terminu „dialektyka”. Na ogół „dialektyka” – utożsamiona z drogą do jedności i wręcz z „maszyną totalitarną” – jest w ramach filozofii różnicy radykalnie krytykowana i odrzucana. Nie zmienia to faktu, że w świetle naszych wstępnych ustaleń dotyczących filozoficznej etymologii „dialektyki” i „dialogu” współczesny antyplatonizm ustanawia konkurencyjny wobec platońskiego model pojmowania relacji między *logosem* i *dia-*, między tożsamością i różnicą – i w tym sensie konkurencyjną wersję dialektyki.

Sporu między dwoma możliwymi modelami dialektyki najbardziej świadom był bodaj właśnie Deleuze. Chociaż w swojej książce o Nietzschem<sup>8</sup> utożsamiał dialektykę z heglowską filozofią negacji, która nie pojmuje pozytywnej i afirmatywnej natury różnicy i która wyraża ostatecznie kult Tego Samego, w *Różnicy i powtórze-*

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, s. 362.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1993 i 1997 (wydanie drugie, poprawione).

*niu* odróżnił dialektykę platońsko–heglowską od dialektyki rozumianej jako różnicująca, zarazem krytyczna i twórcza „sztuka problemu”. Problem w ujęciu Deleuze’a nie ma statusu czegoś subiektywnego, czegoś związanego z ograniczeniami naszej wiedzy, lecz status całkowicie obiektywny: problemowa lub problematyczna jest sama rzeczywistość w tej mierze, w jakiej tworzą ją nie tożsame byty lub pojęcia, ale zmienne i chaotyczne, „różniczkowe” stosunki sił. Alternatywna dialektyka, dialektyka sprzed „długiej historii zniekształcenia”, wyrasta zatem z przekonania, że wszelka tożsamość, jedność czy ogólność jest wtórna wobec twórczego żywiołu różnicy. Różnica rozumiana jako pozytywne różnicowanie niczemu się wedle Deleuze’a nie przeciwstawia, niczego nie neguje (zarazem, jak chciał Hegel, zachowując), ale po prostu się staje, rozprzestrzenia, komplikuje, przekształca i w ten sposób stale się powtarza. Powtórzenie, co za tym idzie, nie jest nigdy powtórzeniem „nagim”, prostym lub dokładnym, lecz zawsze ma naturę twórczej modyfikacji. Innymi słowy, powtarzać się może tylko różnica; powtarzanie jest tylko drugą stroną różnicowania. W sumie różnica i powtórzenie są przez Deleuze’a pomyślane jako alternatywa dla pojęć negacji i tożsamości, konstytutywnych dla dialektyki heglowskiej. Zgodnie z tą nową koncepcją, negacja jest tylko cieniem różnicy postrzeganej przez pryzmat tożsamości, a sama tożsamość – tylko fenomenalnym, a nawet epifenomenalnym efektem różnicy działającej „w głębi” i wręcz pełniącej rolę kantowskiej rzeczy samej w sobie. Pod istotnymi względami podobna koncepcja wyłania się z „dekonstruktywistycznej” myśli Derridy. Wprawdzie, w odróżnieniu od Deleuze’a, Derrida nie formułuje wprost żadnej ontologii, ale rozwijana przez niego dekonstrukcja – czyli, najprościej mówiąc, metoda interpretacji polegająca na wydobywaniu wieloznaczności ukrytej w każdym pozornie jednoznacznym tekście, pojęciu czy zjawisku – również zakłada wtórność i w gruncie rzeczy złudność wszelkiej tożsamości, jedności czy całości w stosunku do rozmnażającego, roz–prasającego, roz–siewającego albo po prostu różnicującego i powtarzającego działania „różni” (rozumianej właśnie jako zasada nieskończonego wytwarzania różnic). W tym sensie sama dekonstrukcja jest urzeczywistnieniem nowej, antyplatońskiej dialektyki. Tezę o prymacie różnicy i wielości nad tożsamością czy jednością formułują też – w szczególach każdy na swój sposób, ale na ogólnym poziomie w sposób uderzająco podobny autorzy, tacy jak Bataille, Foucault i Lyotard.

Ujmując rzecz w modelującym uproszczeniu, dialektyka rozumiana jako sztuka różnicowania i – na poziomie ontologicznym – jako teoria pierwszeństwa różnicy w stosunku do tożsamości punkt po punkcie odwraca założenia i dążenia charakterystyczne dla platonizmu. Zamiast jednoczącego ruchu od różnicy do tożsamości, od wielości do jedności, znajdujemy tu ruch dokładnie odwrotny, protest przeciwko tradycyjnie rozumianemu logosowi i pochwałą radykalnego pluralizmu w imię samej różnicy. Zgodnie z tym ujęciem wszelka całość, jedność czy tożsamość mają de facto charakter uzurpacji, prowadzącej do tyranii lub terroru, do niwelowania i redukcji tego, co w swej różności nieredukowalne. O ile z punktu widzenia Platona świat różnic był mroczną jaskinią i więzieniem duszy spragnionej jedynie Dobra, o tyle z punktu widzenia „postmodernistów” jaskinią i więzieniem

jest, przeciwnie, Jedność, z okowów której trzeba wyzwolić różnicę. Tak jak dla Platona ideałem było wzniesienie się do absolutnej pełni–jedni, tak dla „postmodernistów” ideałem jest sytuacja, w której istniałyby tylko niezorganizowane, swobodnie przemieszczające się różnice. W obu wypadkach dialektyka jako metoda i jako ontologia jest nierozzerwalnie związana z postulatem aksjologicznym, z określonym sposobem wartościowania tego, co jest i tego, co być powinno. Z punktu widzenia krytyków Jednego sam *logos* okazuje się pojęciem głęboko ideologicznym, które krytyczna – różnicująca – myśl winna odrzucić, a przynajmniej zasadniczo zreinterpretować, dostrzegając w nim nie obszar lub zasadę jedności, ale – jak ujmował to Derrida – dwuznaczność farmakonu (lekarstwa i trucizny zarazem) lub „nieposkromione żywe jestestwo”, fundamentalnie wieloznaczne i nie poddające się żadnym unifikującym regułom<sup>9</sup>.

Jakie konsekwencje płyną stąd dla rozumienia dialogu? Nawet jeżeli termin „dialog” prawie się nie pojawia w pismach francuskich „postmodernistów”, mamy tu przecież do czynienia z pewną jego podskórną rewaloryzacją i reinterpretacją. Dialog typu platońskiego jest oczywiście odrzucany jako terrorystyczne narzędzie w służbie Jednego i Tego Samego. Faktyczne, a przynajmniej pożądane relacje między różnicami nie polegają – nie mogą, nie powinny polegać – na ustanawianiu sfery wspólnej tożsamości w wyniku redukcjonistycznych zabiegów uznawanych za racjonalne, ale na nieskrepowanym komunikowaniu się przez zderzenia, przemieszczenia, przez nieustanne różnicowanie się nawzajem wchodzących w komunikację „członów”. Komunikacja, o którą chodzi, nie ma nic wspólnego z porozumieniem, jeżeli przez porozumienie mamy na myśli docieranie do jednomyślności, a więc przewyciężanie różnic. Pluralistyczna, różnicująca komunikacja nie jest ani racjonalną dyskusją, ani urzeczywistnieniem empatii, sztuką wczuwania się. Jest raczej niekontrolowanym przepływem różnych i różnicujących impulsów, w wyniku czego „wyjściowe” różnice zmieniają się, komplikują, ale bynajmniej nie znikają, ani nie stają się mniej intensywne. W gruncie rzeczy nie chodzi tu nawet o komunikację między jednostkami (tym bardziej nie między „podmiotami”, które to pojęcie jest dla filozofów różnicy wybitnie „metafizyczne” lub „platońskie”, czyli mistyfikująco–ideologiczne). Dla Bataille’a, Deleuze’a, Derridy, czy Lyotarda jednostki rozumiane jako byty wewnątrznie tożsame są takim samym epifenomenem, jak nadrzędna w stosunku do nich Jedność–Całość. Byty uznawane za jednostkowe nie są w gruncie rzeczy niczym innym, jak „kłaczem”, splotem lub strumieniem dynamicznych różnic. Dlatego komunikacja polega raczej na ścieraniu się i wzajemnym przemieszczaniu różnych istniejących w „jednostkach” nurtów, wymiarów czy możliwości, niż na relacji między określonymi partnerami. Komunikacja tak rozumiana ma zatem charakter nieintencjonalny, a nawet nieświadomy. Dla Bataille’a modelem komunikacji są zachowania niedyskursywne – śmiech, taniec, erotyzm. Deleuze będzie mówił wprost o nieświadomo-

---

<sup>9</sup> Zob. Jacques Derrida, *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, Inter esse, Kraków 1992, s. 60.

mym charakterze wszelkiego istotnego myślenia, tworzenia, uczenia się itp. oraz wszelkiej autentycznej relacji społecznej. U Derridy komunikacja zachodzi wyłącznie między wieloznacznymi tekstami, nie zaś między ich autorami (zresztą samo pojęcie autorstwa jako świadomego, podmiotowego sprawstwa zostaje zakwestionowane).

Taka formuła „dialogu” ma swój wymiar etyczny. Z jednej strony niektórzy „postmoderniści” – zwłaszcza Lyotard i Derrida – chętnie podkreślają „terrorystyczny” charakter platońskiego logosu i platońskiego modelu dialogu. Są wrażliwi na przemoc zawartą w idei całości, jedności itp., a w końcu w samej racjonalności. Postulowany przez nich rodzaj komunikacji byłby zatem przeciwieństwem racjonalistycznej represji i oznaczałby poszanowanie inności. Lyotard wiele mówił o potrzebie przydania głosu milczącym ofiarom, które nie mogą się wypowiedzieć w „dominującym idiomie”, a Derrida – zwłaszcza w późnych tekstach – o potrzebie otwarcia się na inność, która wymyka się wszystkim pojęciom. Pod tym względem myśl „postmodernistyczna” jest niewątpliwie spokrewniona z myślą Levinasa, do którego zresztą często wprost nawiązuje. Z drugiej jednak strony sprzeciw wobec wszelkiej jedności czy tożsamości ma swój własny aspekt terrorystyczny. Postulat, aby komunikacja nie zacierała różnic, aby je, przeciwnie, ujawniała, a nawet nasilała, oznacza przecież nieuchronnie kontestację nie tylko ogólnej całości, ale też jakiegokolwiek ładu, jakichkolwiek intersubiektywnie zobowiązujących norm i ustaleń, wszelkiego konsensu. Z elementem przemocy w stosunku do tego co, tożsame (zarówno w sensie tożsamości jednostkowej, jak wspólnotowej, ogólnej, racjonalnej czy prawno-politycznej), spotykamy się nawet w myśli Levinasa, który skądinąd jest przecież najbardziej radykalnym moralistą w filozofii współczesnej, może nawet najbardziej radykalnym myślicielem etycznym wszech czasów. Postulując bezwarunkowe i całkowicie bezinteresowne oddanie się Innemu, Levinas wymaga od „ja” świętości: przekroczenia własnego bycia, wyrzeczenia się siebie, wyruszenia w niekończącą się i bezpowrotną podróż do Dobra rozumianego nie jako Jedno czy pełnia, ale jako Nieskończoność, a zatem z założenia zawsze nieuchwytnego, zawsze niedostępnego, danego tylko w postaci etycznego wezwania. Ale właśnie ta podróż w etyczną nieskończoność, w stronę tego, co Absolutnie Inne – tyleż przeciwstawna, co analogiczna do platońskiej wędrówki ku Jednemu – pociąga za sobą swoistą przemoc etyczną: nie tylko w stosunku do egoistycznego „ja”, ale też w stosunku do każdej skończonej formy i normy, każdego skończonego porządku i każdego porozumienia. W levinasowskim „służeniu Innemu” nie chodzi bowiem o porozumienie, lecz o wygnanie z siebie i zdanie się na to, co absolutnie inne. W gruncie rzeczy nie chodzi tu nawet o jakkolwiek rozumianą komunikację, która zakłada wszak – nawet gdy mowa o komunikacji różnic – element wzajemności i wymiany. Levinasowski dialog (a myśliciel wielokrotnie używa tego słowa) staje się synonimem jednostronnej otwartości na Innego, otwartości, która nie służy żadnemu poznaniu i żadnym wspólnym ustaleniom, a nawet ma charakter *pre-* i *ponadjęzykowy*. Mimo elementu *sui generis* przemocy – a raczej właśnie dlatego – ideałem etyki Levinasa jest jednak absolutna pokojowość relacji między

„ja” a Innym. Nie da się tego powiedzieć o ideale wynikającym z rozważań Lyotarda czy Deleuze’a. Przeciwnie, sprzeciw wobec tyrańskiej Całości w osobliwy sposób współlistnieje tu z pochwałą niezgody, konfliktu i wręcz gwałtu. Habermasowskiemu ideałowi konsensusu Lyotard prowokacyjnie przeciwstawi ideał „dissensusu” albo permanentnego poróżnienia. Będzie też mówił o „agonistycznym” charakterze wszelkiej relacji społecznej i językowej. Okazuje się paradoksalnie, że milczące ofiary powinny przemówić własnym głosem nie po to, by znaleźć czyjekolwiek zrozumienie, a jedynie po to, by wydobyć na jaw nieredukowalną „wielość idiomów”, by rozbić iluzję jednego, uniwersalnego języka, wspólnej mowy. Można powiedzieć, że marzeniem Lyotarda jest spotęgowanie efektu Wieży Babel, rozmnożenie języków, które będą ze sobą konkurować i z których nigdy nie wyłoni się żadna synteza. Podobnie ujmuje to Deleuze, kiedy zaznacza, że „afirmatywność” różnicy, to znaczy fakt, iż nie ma ona charakteru negacji (z definicji wtórnej wobec czegoś tożsamego), nie znaczy wcale, że różnicowanie się ma charakter łagodny lub pokojowy. Przeciwnie, pochwała różnicy ma nie mieć nic wspólnego z pięknoduchowskim” pragnieniem harmonii i pokoju: „gdy problemy osiągają właściwy sobie poziom *pozytywności*, a różnica staje się przedmiotem odpowiedniej *afirmacji*, wyzwala ją one moc agresji i selekcji, która unicestwia pięknoducha, pozbawiając go tożsamości i niszcząc jego dobrą wolę. Problemowość i różnicowanie określają rodzaj walk czy destrukcji, wobec których walki i destrukcje negatywności są już tylko czymś powierzchownym, a życzenia pięknoducha mają charakter mistyfikacji”<sup>10</sup>. Z tego punktu widzenia „postmodernistyczny” model dialogu nie tylko nie służy usuwaniu przemocy (wiązanego z modelem platońskim), ale wręcz przemoc uwydatnia i sankcjonuje. Bardziej niż kiedykolwiek dialogos staje się synonimem agonu i polemosu. Polemosu tym bardziej bezwzględniego, że nie będącego już starciem argumentów, lecz nieświadomych sił, i z założenia nie prowadzącego do odkrycia żadnej racjonalnej podstawy sporów. Jeżeli u Platona konflikt jako spór prowadzący do redukcji różnic był tylko negatywnym etapem docierania do ostatecznej harmonii, u autorów „postmodernistycznych” konflikt rozumiany jako poróżnienie w imię samej różnicy staje się wartością samą w sobie.

### 3. W poszukiwaniu trzeciego modelu. Dialektyka jako sztuka mediacji

Jak zauważał już Pascal, skrajności się spotykają. Platoński i antyplatoński model dialogu/dialektyki – przynajmniej rozważane na pewnym poziomie ogólności – stanowią swoje lustrzane odbicia. Nie tylko w tej mierze, w jakiej oba (choć w różnym stopniu) zakładają i sankcjonują element racjonalnej lub irracjonalnej – przemocy. Ich strukturalne podobieństwo polega także i może przede wszystkim na tym, że na poziomie ontologicznym oba prowadzą do aporii. O aporetycznym charakterze platońskiego pojęcia Jednego wspominałam już w pierwszej części tych

---

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 23.

rozważań. Najogólniej mówiąc, problem, z którym borykają się Platon, Plotyn i ich następcy, można sformułować tak: skoro Jedno jest podstawą wszystkiego, musi już zawierać w sobie wszystkie „późniejsze” różnice, a zatem musi już być wewnętrznie zróżnicowane. Czy jednak w takim razie zasługuje na miano Jednego? Z drugiej strony, czy zasługiwałoby na to miano, gdyby – transcendentne i nienaruszone trwało ponad wszystkimi różnicami? W takim razie byłoby przecież tylko jednym z członów opozycji jedność/wielość. Jeżeli Jedno ma być naprawdę czymś jednym (jedynym), musi być synonimem wszystkiego, a tym samym obejmować wszystkie różnice. Zarazem, aby być naprawdę czymś jednym (jednolitym), zawierać ich nie może, ewentualnie musi zawierać je w taki sposób, że przestają być one różnicami. Szkopuł w tym, że takiej jedności nie sposób ani wysłowić, ani pojąć. I nawet gdyby – na drodze niemożliwego – dało się to pojąć, samo takie pojęcie wprowadzałoby już pewną dwoistość do idealnej pełni Jednego, można by bowiem przeciwstawiać Jedno samo w sobie Jednemu w pojęciu albo – posługując się heglowskim terminem – Jednemu „dla siebie”. Platoński rozum dialektyczny zarazem nie może nie zakładać ostatecznej jedności i musi w niej odkrywać swoją nieprzekraczalną granicę. Z analogiczną sytuacją mają do czynienia „filozofowie różnicy”, kiedy w miejsce Jednego podstawiają czystą Różnicę: derridańską „różnię” albo deleuzjański „różniczkowy Chaosmos”. Nawet jeżeli jedność, tożsamość czy całość uznamy za wtórne efekty różnicy lub zgola za pozory, musimy przyjąć, że źródłowy żywioł różnicy zawiera w sobie przynajmniej możliwość takiego efektu lub pozoru, a więc, że stanowi ostatecznie „jedność różnicy i tożsamości”. Przyjmując to, rezygnujemy jednak – *nolens volens* – z postulatu, aby różnicę pojąć w stanie „czystym” (tj. jako nieskażoną przez tożsamość). Z drugiej strony, „czysta” różnica – nie bardziej niż „czyste” Jedno – nie daje się naprawdę ani pojąć, ani wysłowić. Język i związane z nim myślenie każą nam bowiem ujmować pojęcia różnicy i jedności lub tożsamości zawsze łącznie: coś jest różne w porównaniu z czymś, co jest takie samo. Co gorsza, już samo wyodrębnienie różnicy jako różnicy (choćby miało to być pojęcie niezrozumiałe lub puste) nadaje jej pewną tożsamość. Nie sposób mówić o różnicy, nie czyniąc z niej mimowolnie czegoś tożsamego, jednego i ogólnego. Jednym słowem, podobnie jak filozofia Jednego, również radykalna filozofia Różnicy nieuchronnie wikła się w paradoksy i rozbija się o granice dyskursu, poza którymi możliwe jest już tylko mistyczne milczenie teologii negatywnej.

Skoro tak, narzuca się wniosek, aby – zarówno w imię racjonalności, jak w imię pokoju – odrzucić oba modele skrajne, aby dialog oraz dialektykę zdefiniować w sposób, który w większym stopniu szanowałby zarazem konieczności językowe i samą rzeczywistość. Skoro już zwykła logika – albo logiczna gramatyka języka – każe nam ujmować różnicę i tożsamość tylko we wzajemnym związku, i skoro zwykła obserwacja wskazuje, że w świecie – w szczególności w świecie relacji międzyludzkich – ani tożsamość (jednostkowa lub ogólna), ani różnica nigdy



nie są „czyste”, lecz przemieszane ze sobą i względne<sup>11</sup>, czy nie powinniśmy uznać, że właśnie to ich przemieszanie i ta względność stanowią istotę dialogu i dialektyki? Czy, innymi słowy, dialektyka nie powinna być nade wszystko „sztuką środka”, a dokładniej: sztuką mediacji między tym, co partykularne i tym, co ogólne, między różnicą i tożsamością (a raczej różnicami i tożsamościami w liczbie mnogiej), między momentem *logosu* i momentem *dia-*? Jak pamiętamy, już analiza znaczenia słowa *dia-logos* doprowadziła nas, na początku tych rozważań, do związania „dialogu” z „mediacją”: rozumiany dosłownie jako „przez mowę” dialog jest tym, co pośredniczy. Ale na tym wyjściowym etapie nie mieliśmy jeszcze żadnych przesłanek pozwalających choćby trochę przybliżyć sens tej dialogowej mediacji. Dopiero przejście przez dwa modele skrajne – *via negativa* – pozwala sformułować kilka twierdzeń pozytywnych.

Po pierwsze, z platońskich i antyplatońskich przygód dialektyki należałoby wyciągnąć wniosek, że mediacja we właściwym sensie nie może być redukcją, to znaczy nie może służyć ani podporządkowaniu różnic jedności, ani podporządkowaniu jedności różnicom, ale że musi je ze sobą wiązać, wydobywając z nich niejawną, podskórną złożoność, relatywizując ich opozycyjność, komplikując i niuanując relacje między nimi, i właśnie w ten sposób – by użyć heglowskiego żargonu – „zapośredniczać” je ze sobą. Inaczej mówiąc, mediacja musi traktować oba człony opozycji – różnicę i tożsamość, wielość i jedność – „sprawiedliwie”, nie absolutyzując żadnej z nich. Należy też lepiej zrozumieć, co właściwie – w pojęciu *dia-logosu* – pełni funkcję mediacji: sam *logos* czy „cały” *dia-logos*? We wstępnych uwagach ujęliśmy to tak, jakby rola pośrednika między różnymi, odłączonymi elementami przypadła *logosowi* rozumianemu od razu jako ogólność, jedność, tożsamość. Ale w takim razie *logos* stanowiłby przeciwieństwo różnic i jako taki nie nadawałby się wcale do roli mediatora. Pojmowaniem *logosu* jako przeciwieństwa różnic grzeszyły właśnie zarówno platońskie, jak antyplatońskie wersje dialektyki. Wbrew tym filozofom trzeba przyjąć raczej, że *logos* rzeczywiście mediuje między różnicami, ale wynika stąd dokładnie tyle, że nie jest on ich przeciwieństwem, ale raczej ich aspektem, wymiarem, tłem lub potencjałem. I odwrotnie, aby poddawać się mediacji *logosu*, różnice nie mogą być od niego rzeczywiście odłączone, ani rzeczywiście mu się przeciwstawiać. Jednym słowem, aby możliwa była mediacja między *logosem* i *dia-*, sam *logos* musi już mieć strukturę *dia-logosu*. Ujmując rzecz nieco konkretniej, znaczy to tyle, że nie istnieje jedność, wspólnota czy ogół-

---

<sup>11</sup> Względność różnicy i tożsamości ma przynajmniej dwa wymiary: 1) coś jest tożsame ze sobą i/lub należy do zbioru takich samych elementów dokładnie w tej mierze, w jakiejś różni się od czegoś innego; z tego punktu widzenia tożsamość jest tylko drugą stroną różnicy i odwrotnie; 2) coś jest tożsame ze sobą i/lub należy do zbioru takich samych elementów zawsze tylko w przybliżeniu, zważywszy nieuchronną zmienność wewnętrzną oraz złożoność elementów, które można ze sobą utożsamiać zawsze tylko pod pewnym względem; z tego punktu widzenia każda tożsamość i każda różnica są stopniowalne, nigdy nie osiągając „absolutnej czystości”.

ność „sama w sobie”, „czysta” i od początku dana w niebie Idei (albo w politycznym terrorze), ale że każda rzeczywista jedność jest – tylko i aż – *częściowym pojednaniem* różnic. I odwrotnie: aby móc się choćby częściowo pojednać, różnice muszą mieć ze sobą coś wspólnego, muszą się nie tylko wyodrębnić jako różnice, ale też od początku odnosić się do czegoś, co je łączy.

Po drugie zatem, dialektyka jako teoria winna być właśnie opisem tych złożonych wzajemnych relacji między jednością i wielością, relacji, które mają wiele poziomów i wiele szczegółowych modalności, o czym powyższe uwagi dają w najlepszym razie tylko bardzo wstępne, bardzo sumaryczne i uproszczone wyobrażenie.

Po trzecie, podobnie jak w obu rozważanych wcześniej modelach, dialektyka jako teoria – lub jako forma opisu rzeczywistości – nie daje się oderwać od dialektyki jako normy. Niezależnie od tego, jak *faktycznie* kształtują się relacje między różnicami i tożsamościami, które można zaobserwować w świecie, dialektyka rozumiana jako sztuka mediacji ustanawia pewien ideał moralny. Zgodnie z tym ideałem, prawdziwy dialog jest relacją pokojową, w której chodzi o porozumienie, ale nie o ujednoczenie. Porozumienie nie musi wszak oznaczać jednomyślności ani konsensusu w mocnym sensie. Może i powinno oznaczać przede wszystkim właśnie rodzaj „środka” lub równowagi między poróżnieniem i zjednoczeniem. Choć niełatwo powiedzieć, na czym taki „środek” lub taka równowaga mają konkretnie polegać, szkicują one rodzaj idei regulatywnej, która lepiej chyba odpowiada naszym moralnym intuicjom niż platoński ideał pełnej jedności lub „postmodernistyczny” anty-ideał ciągłego poróżnienia. Za podstawową cnotę dialogiczną należy uznać zdolność do wychodzenia poza własny punkt widzenia, poza własną „rację”, do uwzględniania i uznawania – jeśli nie podzielenia – innych racji. Nie oznacza to wcale wiary w istnienie racji nad racjami, która ostatecznie wszystkich skłoniba, zmusi – do jednomyślności. Ta wiara nie jest niezbędna do tego, by nadać wartość porozumieniu. Przeciwnie, dialogowi w rozważanym tu sensie przyświeca raczej przekonanie, że właśnie radykalna niedostępność „racji nad racjami” uzasadnia potrzebę porozumienia. Z drugiej strony, nawet najbardziej skromne i ułomne porozumienie nie byłoby możliwe bez szukania tego, co pomimo różnic i przez samo ich stawianie się we wzajemnych relacjach – jest poróżnionym stronom wspólne. Wspólnota (jedność, ogólność), o której mowa, jest jednak zawsze względna, krucha – a nawet nie jest, ale wciąż na nowo się staje, nigdy się nie dokonując i wciąż zmieniając swój konkretny sens. Dopiero kiedy tak sformułujemy przesłanki i ideał dialogu, będzie on synonimem relacji pokojowej, zarówno w porządku egzystencjalno-osobistym, jak w porządku społeczno-politycznym. I dopiero wtedy dialektyka przestanie być sposobem autokratycznego „zarządzania różnicą”, stając się sposobem demokratycznego samorządzenia.

P. S. Na poziomie analizy historyczno-filozoficznej pozostaje do rozważenia, czy i na ile ideał dialektyki jako sztuki mediacji został już rozwinięty w filozofii Hegla, a przynajmniej, czy dialektyki tak rozumianej nie da się dość precyzyjnie sformułować za pomocą heglowskich kategorii (do których sama mediacji wszak

należy), choćby kosztem ich oderwania od heglowskiego „systemu”. Przyjmowana przez krytyków Hegla wyłącznie „panlogiczna”, „systemowa” wykładnia jego myśli, zwłaszcza zaś redukcja wszystkich mechanizmów dialektycznej spekulacji do „maszyny totalitarnej”, wydaje się zaiste uproszczeniem.

Bogusław Górka

## Woda i Duch (J 3,5). Problem hermeneutyczny<sup>1</sup>

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Słupsku, 5 XII 2000 r.)

### Wstęp

Rozmowa Jezusa z Nikodemem (J 3,1–21), którą otwierają wypowiedzi traktujące o warunkach wejścia do Królestwa Boga (J 3,3.5), wprowadza nas w centrum Janowego świata idei. Cała kompozycja rozmowy tworzy niejako drugi fundament czwartej Ewangelii (po prologu)<sup>2</sup>, fundament konkretyzujący i wzmacniający jaskrawe światła *hymnu* o *Logosie*.

Na Nikodemowe 'powitanie' (*Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie może tych znaków czynić, które Ty czynisz, jeśli Bóg nie byłby z nim*) Jezus reaguje tymi słowami: *Amen, amen mówię ci, jeśli ktoś nie zostanie zrodzony z góry, nie może zobaczyć Królestwa Boga*. Jezus nie tyle ignoruje tu problem Nikodema, ile przenosi go na inny poziom<sup>3</sup>. Ta 'mowa objawieniowa' Jezusa, choć sformułowana bezosobowo, posiada konkretnego adresata, który zostaje sprowadzony do właściwych ram: Nikodem ma sobie bardziej zaprzętać głowę narodzinami z góry jako warunkiem wejścia w zakres Królestwa Boga niż 'martwić się' sposobem wyjścia Jezusa od Boga. Z pozycji 'cenzora' (*wiemy... – 3,2*) i nauczyciela (*ty jesteś nauczycielem... – 3,10*) zostaje sprowadzony do rangi aspiranta na ucznia Królestwa. I nie jest to idea bez precedensu w tradycji ewangelijnej. Identyczną myśl spotykamy u Mt 13,52: *każdy uczoney w Piśmie, stawszy się uczniem Królestwa Niebios (...)*.

Nikodem nie uchwycił najgłębszego sensu wypowiedzi Interlokutora, ale na bazie literalnego znaczenia pojęcia „narodzić się” usiłuje sprowadzić ją do absurdu:

---

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy jest poszerzoną wersją referatu wygłoszonego w dniu 5 XII 2000 na zebraniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – Oddział w Słupsku.

<sup>2</sup> Zob. J. Becker, *J 3,1–21 als Reflex johanneischer Schuldiskussion*, s. 85–95, w: H. Balz, S. Schulz, *Das Wort und die Wörter*, Stuttgart 1973, s. 85.

<sup>3</sup> R. E. Brown: „Commentators have noted that Jesus does not answer Nicodemus' question directly. However, the tactic of the Johannine discourse is always for the answer to transpose the topic to a higher level; the questioner is on the level of the sensible, but he must be raised to the level of the spiritual”. Cyt. *The Gospel according to John*, t. 1., (I–XII), Garden City–New York 1966, s. 138.

*jak może człowiek zostać zrodzony starcem będąc? Czy może do łona matki swojej drugi raz wejść i zostać zrodzonym?* W ten sposób zmierza on do ośmieszenia autoritetu Jezusa jako nauczyciela uznanego już przez Sanhedryn<sup>4</sup>, a czyni to, jak się zdaje, przy pomocy jednego ze środków rabinicznego instrumentarium dialogu<sup>5</sup>. W odpowiedzi na tę Nikodemową obiekcję Jezus podejmuje swój wątek wyrażony w w. 3. i rozwija go jednocześnie: *Zaprawdę, zaprawdę mówię ci, jeśli ktoś nie zostanie zrodzony z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Boga* (3,5). Na miejscu *wejść* pojawiło się słowo *wejść*<sup>6</sup>, na miejscu *z góry* – wyrażenie: *z wody i Ducha*. Rabbi z Nazaretu napina atmosferę rozmowy do granic możliwości, bowiem gdy Nikodem sądzi, że aby się narodzić, trzeba wejść do łona matki, to według Jezusa, by przedostać się do sfery Królestwa Boga, trzeba skądś wyjść...

### 1. Postać i charakter logionów J 3,3.5

W przekonaniu większości rzeczoznawców obydwie te logiony, traktujące o wejściu do Królestwa Boga, nie są Janowymi tworem, ale zostały przejęte z tradycji<sup>7</sup>. Różnica zdań dotyczy charakteru tej tradycji, a mianowicie tego, czy jest to tradycja synoptyczna czy tradycja niezależna od niej. Na stanowisku zależności od tradycji synoptycznej stanął na początku wieku XX, np. G. H. C. McGregor<sup>8</sup>.

Ostatnio jednak coraz częściej powraca pogląd, że Jan nie referuje tutaj wspólnej tradycji, ale odwołuje się do niezależnego źródła. R. Bergmeier odnajduje go w tradycji przed-Pawłowej, zamieszczonej w 1 Kor 6,9–11, gdzie występują te same trzy Janowe momenty: Królestwo Boga, chrzest i Duch jako medium nowego stworzenia<sup>9</sup>. G. R. Beasley–Murray dla podparcia tego stanowiska wskazuje na

---

<sup>4</sup> Nikodem formułuje tu swoją obiekcję na sposób rabinacki, por. P. Létourneau, *Jésus, Fils de l'Homme et Fils de Dieu; Jean 2,23–3,36 et la double christologie johannique*, Paris–Montréal 1992, s. 144.

<sup>5</sup> Por. G. Maier, *Johannes–Evangelium*, t. 1., Neuhausen–Stuttgart 1984, s. 113.

<sup>6</sup> Starsi uczeni skłonni byli do akcentowania różnicy pomiędzy *widzieć Królestwo Boga* a *wejść do Królestwa Boga* (B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, London 1890, s. 48n; J. H. Bernard, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, t. 1., Edinburgh 1928, s. 103). Współcześni traktują te wyrażenia synonimicznie, por. np. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1976, s. 173. Również tradycja synoptyczna odnosi do Królestwa Boga zarówno termin „widzieć” (Łk 9,27 i par.), jak i „wejść” (Mk 10,15 i par.).

<sup>7</sup> Rzeczników tego przekonania wymienia G. Richter, por. *Zum sogenannten Taufes-text Joh 3,5*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 26 (1975) 101–125, s. 102n.

<sup>8</sup> Por. *The Gospel of John*, London 1928, s. 70.

<sup>9</sup> Por. *Gottesherrschaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in Joh 3*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 86 (1995) 53–73, s. 60n. Przy poszukiwaniach tradycji nie wolno nam zagubić wiodącego Janowego konceptu – narodzin, co niestety, przydarzyło się autorowi.

wersję Justyna: *jeśli nie narodzicie się na nowo, nie wejdziecie do Królestwa Niebios* (1 Apologia 61,4), której nie traktuje jako cytatu z czwartej Ewangelii, ale jako nawiązanie do wspólnego źródła dla Jana i Justyna<sup>10</sup>.

Rekonstrukcję źródeł Janowych logionów o wejściu do Królestwa Boga<sup>11</sup> cechuje znaczna rozbieżność poglądów. Ci, którzy chcieliby oderwać Jana od tradycji synoptycznej w tym zakresie, zapoznają istotne powiązania strukturalne między nimi, których brak z innymi pismami NT. Ponadto nad recepcją tej synoptycznej tradycji 'wisi' cień fatalnego założenia, jakoby logiony o wejściu do Królestwa Boga / Niebios były eschatologicznymi, tzn. traktującymi o erze, która nastąpi po Sądzie Ostatecznym<sup>12</sup>. Naszym dobrze ugruntowanym zdaniem<sup>13</sup>, praktycznie wszystkie synoptyczne logiony, w których mówi się o wejściu do Królestwa Boga, jego widzeniu czy dziedziczeniu są jednostkami eklezjalnymi, w których *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego* jest treścią słowa Królestwo Boga / Niebios<sup>14</sup>. Choć na ogół zgodni są rzeczoznawcy co do tego, że Janowe Królestwo Boga jest ekwiwalentem Janowego życia wiecznego<sup>15</sup>, a wejście do Królestwa Boga – ekwiwalentem posiadania życia<sup>16</sup>, to jednak kłopot sprawia im tutaj proste nałożenie treści terminu życie na Królestwo Boga w sensie Kościoła.

Wbrew rozpowszechnionym opiniom błędną diagnozą jest akcentowanie niezależności Janowych logionów od synoptycznych; od Mateuszowego (Mt 18,3) i Markowo–Lukaszowego (Mk 10,15 / Łk 18,17). Marek przekazuje najbardziej skrótową postać tradycji logionu. Patrzy on nań przez pryzmat ostatniego, docelowego warunku: przyjęcia Królestwa Boga jak dziecko. Mateusz wprowadza już dwa

---

<sup>10</sup> Por. John 3,3.5. *Baptism, Spirit and the Kingdom*, "The Expository Times" 97 (1985–1986) 167–170, s. 167.

<sup>11</sup> Jedynie w tych dwóch miejscach Ewangelii Jana pojawia się wyrażenie „Królestwo Boga”. W w. 3,5 nieznaczną liczbą manuskryptów posiada wariant „Królestwo Niebios” (N<sup>a</sup> 0141 e), który poświadczają: Tertulian (nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non intrabit in regnum caelorum... Cyt. *De baptismo* VII,3 – CSEL 20,213, ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa, 1890); Ireneusz (*Fragmenta varia graeca* XXXV – PG 7,1247); Hipolit (*Refutatio omnium haeresium* VIII,10,8 – GCS 26/3,230, ed. P. Weu-land, Leipzig 1916).

<sup>12</sup> Por. S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1972, s. 55.

<sup>13</sup> Zob. moją rozprawę pt. *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, s. 36–89.

<sup>14</sup> Warto pod tym kątem przeanalizować w NT chociażby termin *wejść (eiserchomai)*: Mt 5,20; 7,13.21; 18,3.8.9; 19,17.23.24; 23,13(3x); 25,10.21.23; Mk 9,43.45.47; 10,15.23.24.25; Łk 11,52(2x); 18,17.25; J 3,5; 10,9(2x); Dz 14,22; Rz 11,25; Hbr 3,11.18.19; 4,1.3(2x).5.6(2x).10.11.

<sup>15</sup> Por. np. J. Broer, *Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium*, s. 67–94, w: J. Broer, J. Werbick (red.), *Auf Hoffnung hin sind wir erlöst* (Röm 8,24), Stuttgart 1987, s. 90.

<sup>16</sup> Por. J. N. Suggit, *Nicodemus – The True Jew*, „Neotestamentica” 14 (1981) 90–110, s. 98.

progi inicjacyjne: nawrócenie i stanie się jak dziecko. Tak samo postępuje Jan – też wprowadza dwustopniowość w procesie inicjacji – dzięki wodzie i Duchowi. Woda odpowiadałaby Mateuszowemu nawróceniu, Duch – staniu się jak dziecko? Wynika stąd, że osobliwość Janowych logionów o wejściu do Królestwa (mamy tu na uwadze szczególnie ten drugi: 3,5) tkwi generalnie w zakresie jego specyficznej treści, a nie formy.

Dość długo w tradycji chrześcijańskiej utrzymywał się pogląd, że Janowy logion 3,5 odnosi nas do obrzędu chrztu. Wielu uczonych w dobie obecnej kwestionuje to wielowiekowe przekonanie. Jednym z powodów, dla których się to czyni, jest dostrzeżenie w strukturze Janowych logionów 3,3.5 zależności – właśnie od synoptycznych logionów mówiących o wejściu do Królestwa Boga. Ponieważ logiony synoptyczne nie zawierają żadnej wzmianki o chrzcie, stąd też domniemuje się o nieobecności tej aluzji w Janowej oryginalnej postaci wypowiedzi<sup>17</sup>.

## 2. Dlaczego narodzić się, a nie ochrzcić się?

Pewną rzeczywistą trudność, gdy chcemy automatycznie odnieść Janowy logion 3,5 do chrztu, stwarza nam sama terminologia, bowiem faktem pozostaje, że Jan odszedł w nim od terminologii chrzcielnej znanej mu przecież z formującego się kanonu NT, a skorzystał z nietypowego, jak na logion chrzcielny, czasownika: *narodzić się*.

Idea narodzin z Boga w czasach przedchrześcijańskich i w epoce Kościoła pierwotnego praktycznie nie została odnotowana w przestrzeni pozajudaistycznej (co najwyżej mówi się tam o adopcji)<sup>18</sup>. Odniesienie narodzin do Boga występuje tak w judaizmie biblijnym (Pwt 32,18; Ps 2,7; 110,3; Prz 8,25), jak i pozabiblijnym (zob. np. Józef Flawiusz. Dawne Dzieje Izraela 4,319)<sup>19</sup>. W Nowym Testamencie termin *narodzić się* dominuje w literaturze Janowej, gdzie pojawia się 28 razy na ogólną liczbę 99 (w statystyce należy wziąć pod uwagę okoliczność, że aż 45 razy występuje to słowo w genealogii Mateuszowej: 1,1nn). W czwartej Ewangelii koncept narodzin pojawia się głównie w dialogu Jezusa z Nikodemem i to aż osiem razy. Jan prawie zawsze kładzie to słowo w sensie ponadnaturalnym (poza zastoso-

---

<sup>17</sup> „Or, dans les différents textes synoptiques qui parlent de cette entrée dans le Royaume, on n'en trouve qui mentionne le baptême: il est donc vraisemblable que le texte primitif de Jean n'en parlait pas davantage”. Cyt. I. de la Potterie, *Naitre de l'eau et naitre de l'Esprit*. Le texte baptismal de Jn 3,5, “Science et Esprit” 14 (1962) 417–443, s. 434n.

<sup>18</sup> Por. M. Vellanickal, *The divine sonship of christians in the Johannine writings*, Rome 1977, s. 49.

<sup>19</sup> Por. F. Büchsel, *γεννάω*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1,663–671, s. 667.

waniami w rozdziale 9.)<sup>20</sup>. Również powiązanie go z Bogiem jako sprawcą występuje jedynie w kręgu literatury Janowej: z Boga – 1,13<sup>21</sup>; 1 J 2,29; 3,9; 4,7(2x); 5,1(2x).18; z Ducha – J 3,5.6.8; z góry – J 3,3,7<sup>22</sup>.

Czasownik „narodzić się” oznacza w NT zarówno akt zapłodnienia przez ojca (Mt 1,2–16), jak i fakt narodzin (Łk 1,13.57). W odniesieniu do matki może określać i poczęcie (Mt 1,20), i fakt porodu (Łk 1,35). C. K. Barrett optuje w rozmowie z Nikodemem za „męskim” desygnatem narodzić się<sup>23</sup>, co jest niewątpliwą przesadą. R. E. Brown dostrzega, iż obydwie wspomniane znaczenia są bardziej zrozumiałe na gruncie hebrajskiego rdzenia: *jod, lamed, dalet*<sup>24</sup>. Rzeczywiście, idea rodzenia wyraża się tam w kilku trybach (osnowach), utworzonych od wspomnianego rdzenia, a mianowicie: *uodzila* – tryb paal (*jalda*); *zaplodnil* – tryb hifil (*holid*); *narodził się* – tryb nifal (*nolad*)<sup>25</sup>.

W dotychczasowej hermeneutyce interesującego nas logionu, szczególnie w zakresie: *narodzin z wody i Ducha*, wykształtowało się kilka stanowisk interpretacyjnych, poczynawszy od klasycznego: woda jako narzędzie Ducha. Obok niego występują: woda jako symbol Ducha; podwójny chrzest; podwójne narodziny (woda symbolizuje naturalne narodziny, Duch – duchowe); dwuetapowe narodziny (np. woda symbolizuje judaizm, Duch – chrześcijaństwo)<sup>26</sup>.

Przychylając się do hipotezy dwuetapowych narodzin, przedstawię teraz własną interpretację. Wyrażenie „z wody i Ducha” przywodzi mi na myśl – na płaszczyźnie znaczenia naturalnego – całość akcji porodowej (być może włącznie z periodem egzystencji prenatalnej embrionu, rozwijającego się w środowisku wód płodowych), którą otwiera faza odpłynięcia wód płodowych, a kończy faza samo-

---

<sup>20</sup> Por. M. Vellanickeal, *The divine sonship of christians in the Johannine writings*, dz. cyt., s. 99n

<sup>21</sup> Kością niezgody wśród uczonych jest interpretacja tego wiersza. Kilku poważnych autorów zaangażowało się na rzecz obrony lekcji z narodzinami w singularis, które dotyczyłyby Logosu. W tej grupie prym wiodą autorzy dwóch klasycznych monografii: J. Galot, *Être né de Dieu*, Roma 1969; P. Hofrichter, *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung an Joh 1,13–14*, Würzburg 1978. Chociaż interpretacja chrystianologiczna stwarza rzeczywiste problemy, to z drugiej strony rzecznicy interpretacji chrystologicznej opierają własne stanowisko na słabych podstawach tekstualnych.

<sup>22</sup> W Ewangelii Jana ważną rolę, jeśli chodzi o ideę pochodzenia od Boga, pełni przyimek *ek*, który powraca w dialogu Jezusa z Nikodemem. Por. T. E. Pollard, *The father–son and God–believer relationships to St John: a brief study of John’s use of prepositions*, s. 363–369, w: M. de Jonge (red.), *L’Évangile de Jean*, Leuven 1977, s. 366.

<sup>23</sup> Por. *The Gospel according to St. John*, dz. cyt., s. 172.

<sup>24</sup> Por. *The Gospel according to John*, dz. cyt., s. 130.

<sup>25</sup> Odpowiednikiem greckim będzie słowo *teknon* (dziecko), które pochodzi od czasownika *tiktein* (zapładniać, rodzić).

<sup>26</sup> Wyszczególnione interpretacje szerzej referuję w artykule pt. *Narodziny z wody i Ducha*, „Przegląd Religioznawczy” 3/197 (2000) 29–39, s. 33–37.



dzielnego oddechu noworodka (*pneuma* jako oddech). Zatem w warstwie znaczenia naturalnego wyrażenia: *narodzić się z wody i Ducha* nie tylko woda odnosi nas do naturalnych narodzin, lecz także i Duch. Słowem, mamy tu do czynienia, na poziomie znaczenia podstawowego, z pojedynczymi narodzinami – naturalnymi (ale dwufazowymi), a nie z podwójnymi: naturalnymi i duchowymi. Ten język naturalnych narodzin jest wszakże prawdziwym wehikułem dla treści ponadnaturalnych.

Ta terminologia porodowa nie była wytworem Janowej inwencji twórczej. Żeby nie być gołosłownym, przytoczę dwa przykłady ze starożytności, które uprzytomnią nam podniesioną kwestię z całą oczywistością. W kodeksie cesarza Justyniana, w paragrafie, w którym powołuje się on na starszą legislację, spotykamy się z nietypowym określeniem noworodka: *sanguinolentus* (*ociekający krwią*), nie odnotowanym w łacinie klasycznej<sup>27</sup>. Podobne metafory znaleziono jednak w przestrzeni cywilizacji semickiej. Argumentem zaś są treści zamieszczone w nocie dołączonej przez wydawcę do artykułu Margaret Pamment, *John 3,5*: „*Unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God*”<sup>28</sup>:

‘There are interesting analogies to the use of „water” as a reference to the breaking of the water in natural birth in Old Babylonian documents, discussed by Dr M. Stol, *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel* [in Dutch. „Pregnancy and Birth with the Babylonians and in the Bible”, Leiden, 1983, p. 59]. Stol points out that in Old Babylonian the amniotic fluid is called „water of bearing” [podkreślenie – B. G.] (*me hâli*) or simply „water” (*mû*). Old Babilonian adoption-contracts from Elam stipulate that the new-born child be transferred „in his water and blood” [podkreślenie – B.G.] (cf. 1 Joh. 5:6). The Code of Hammurabi ordains that „when somebody has adopted a child in his water [podkreślenie – B. G.] and brought him up, this adopted child must not be vindicated” (CH § 115). Stol also observes that, etymologically, the verb for „to give birth” in Akkadic (*halûm*) and Hebrew (לָדָה) properly denotes the rupture of the membranes. See already R. Yaron, in: „Journal of Juristic Papyrology” 15 (1965), pp. 171–173. (dJ.)’.

Przekazy starożytne mówiąc o narodzinach, uciekają się więc do dobitnych metafor: woda, woda i krew, lub sama krew, przywołujących na wyobraźnię akcję porodową. Wskazane referencje terminologiczne do naturalnych narodzin w dokumentach starożytności uzmysławiają nam z całą oczywistością fakt, jak stara jest tradycja, która stać może za w. J 3,5. Istnieje jeszcze jedno miejsce w tradycji Janowej, w którym eksploatuje się język naturalnych narodzin – 1 J 5,6. Ale w tym wy-

---

<sup>27</sup> Si quis propter nimiam paupertatem egestatemque victus causa filium filiamve sanguinolentos vendiderit, venditione in hoc tantummodo casu valente, emptor obtinendi eius servitii habeat facultatem. Cyt. *Corpus Iuris Civilis* IV,43,2, ed. Ae. Herrmann, Lipsiae <sup>8</sup>1858, s. 271. Cesarz w tej konstytucji usankcjonował proceder sprzedaży noworodków przez rodziny nie będące w stanie je wyżywić. Więcej na ten temat zob. W. Pałubicki, J. Iluk, *Malżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995, s. 220–222.

<sup>28</sup> Cyt. „Novum Testamentum” 25 (1983) 189–190, s. 190.

padku zdaje się, że terminologię porodową rozciągnął autor na całe życie Jezusa: woda symbolizuje wcielenie (i chrzest w Jordanie?<sup>29</sup>), krew – śmierć na krzyżu, Duch – zmartwychwstanie<sup>30</sup>.

Jan w Ewangelii, jak to wynika z przedstawionych dokumentów starożytnych, wcale nie musiał odwoływać się do słowa *pneuma*, by przywołać fakt naturalnych narodzin, wystarczyło poprzestać na samej wodzie. Z drugiej strony mógł on poszerzyć wyrażenie: *narodzić się z wody i Ducha* o jeszcze jedną fazę akcji porodowej – fazę krwi. Dlaczego więc pozostał przy wodzie i Duchu? Po to, aby zaakcentować ramową dwufazowość inicjacji w Kościele; akcję porodową bowiem otwiera „faza wody” a kończy „faza oddechu noworodka”. Autor czwartej Ewangelii, wyszczególniając te dwie fazy akcji porodowej, buduje sobie mocny fundament, na którym wzniesie ramową budowlę doktryny o dwuetapowym wtajemniczeniu w obrzęd chrztu. Wprowadzenie fazy krwi zdetonowałoby mu konstrukcję teologiczną logionu, który w jego zamyśle ma traktować o warunkach wejścia do Kościoła, a nie do życia pośmiertnego. Wprowadzenie idei krwi spowodowałoby, że sprawa wejścia do Kościoła przybrałaby niepożądany obrót. Do warunków inicjacyjnych dołączono by konieczność np. śmierci męczeńskiej.

Do potraktowania tekstu J 3,5 w proponowanej interpretacji uprawnia nas również analiza językowa. Na to, że wodę i pneumę zastosowano wieloznacznie, wskazuje fakt, że zastosowano je bez rodzajnika określonego (w przeciwieństwie do pneumy w w. J 3,6)! Okoliczność ta nie uszła uwagi jedynie (według mojego oglądu literatury) wybitnego leksykografa biblijnego, niemieckiego uczonego W. Bauera, dla którego: *beides [hydatos kai pneumatos – B.G.] ohne Artikel als allgemeine Kategorien*<sup>31</sup>, który jednak nie wyciągnął z tego faktu konsekwentnego wniosku. Obydwa pojęcia zatem, które jako występujące bez rodzajnika określonego są tutaj ogólnymi kategoriami, oznaczają kilka rzeczy na raz: począwszy od symboliki naturalnych narodzin, a skończywszy na teologicznej warstwie terminologii akcji porodowej, na narodzinach z ery Tory i z ery Ducha<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Annie Jaubert wodę traktuje najpierw jako symbol chrztu Jezusa, zob. *L'esprit, l'eau et le sang (1 Jn 5,6–8)*, s. 147–154, w: tejże, *Approches de l'évangile de Jean*, Paris 1976.

<sup>30</sup> “It would seem more probable that here, as in 1 John 3,5, water refers to physical birth, in which case we may say (in light of 1,1 and 4,2 which help prepare for these verses) that the three that testify are the Incarnation, the Death, and the Holy Spirit”. Cyt. B. Witherington III, *The waters of birth. John 3.5 and 1 John 5.6–8*, “New Testament Studies” 35 (1989) 155–160, s. 160.

<sup>31</sup> Cyt. *Das Johannesevangelium erklärt*, Tübingen 1912, s. 35.

<sup>32</sup> Warto nadmienić przy okazji, że w języku hebrajskim woda (*maim*) jest rodzaju męskiego i występuje jedynie w liczbie mnogiej (plurale tantum), zaś Duch (*ruach*) jest rodzaju żeńskiego. Zatem mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami gramatycznymi, które przywołują skojarzenia z dwoma kosmogonicznymi zasadami: męską i żeńską. Zjawisko to jest nie do uchwycenia na gruncie greki, gdzie woda i Duch są rodzaju nijakiego.

Powróćmy teraz do problemu podniesionego w tytule tego podrozdziału: *dla- czego narodzić się, a nie ochrzcić się?* Zdaje się, że Ewangelista odszedł od terminologii chrzcielnej znanej mu przecież z formującego się kanonu NT, by załatwić kilka rzeczy na raz. Najpierw broni pedagogicznego charakteru Starego Testamentu. Po drugie, zabezpiecza istotny wymiar chrztu jako sakramentu nawrócenia i nowego stworzenia. (Być może już w tym czasie pojawiają się w Kościele ludzie, którzy przeszli obrzęd chrztu, ale nie są odrodzeni duchowo). Przy okazji dowartościowuje rangę naturalnych narodzin, zawsze deprecjonowanych przez gnostyków różnej proveniencji. Te i inne konstatacje wyartykułowane dotąd znajdą swoje ugruntowanie w pogłębionej analizie znaczenia „wody” i znaczenia „Ducha”.

### 3. Woda

Woda w kontekście Ewangelii, poprzedzającym ten logion 3,5, samorzutnie wywołuje skojarzenia ze chrztem Janowym, „chrztem z wody”, którego obrzędowi poddał się Jezus. Wyrażenie *zamurażenie w wodzie* odniesione w NT zawsze do Jana Chrzciciela, odgrywa niepoślednią rolę w Kościele pierwotnym (*baptidzein en hydati*: Mt 3,11 / Mk 1,8 / Łk 3,16; J 1,26.31.33; Dz 1,5; 11,16) i zawsze znajduje się w relacji do wyrażenia: *zamurażenie w Duchu Świętym* odniesionym do Jezusa<sup>33</sup> (przekonanie, że Mesjasz ochrzci Duchem bazuje np. na: Iz 32,1; 44,1–4; Ez 11,19; 36,25–27; 37,14; 39,29; Jl 2,28–29; Za 12,10)<sup>34</sup>. Bynajmniej nie jest to relacja opozycji, jak sądzi wielu autorów<sup>35</sup>, ale kontynuacji. Najdobitniej ideę kontynuacji wy-

---

<sup>33</sup> Kuriozalnym pomysłem wykazał się C. K. Barrett, który stwierdził, że mowa Chrzciciela o narodzinach z Ducha nie może przynależeć do epoki Jezusa, lecz Jana, bowiem Duch był dany dopiero po Wniebowstąpieniu Jezusa: “John’s language confessedly belongs to his own age, not to that of the ministry of Jesus, when the Spirit was not (7,39); it was after the resurrection and glorification of Jesus that the age of the Spirit and of birth from above began”. Cyt. *The Gospel according to St. John*, dz. cyt., s. 169. Ten Duch, który został dany apostołom po Zmartwychwstaniu, był obecny w czasie posługiwania Jezusa. Po drugie słowo „Duch” (*pneuma*) koduje, jak zobaczymy, w 3,5 wiele znaczeń i błędem jest zredukowanie jego wielowymiarowego znaczenia do jednego, personalnego.

<sup>34</sup> Rolę Ducha w czasach ostatecznych wspominają: apokryfy – ApMż 13; Jub 1,20–25; TestLew 18,10–11; Test Jud 24,3; PsSal 17,32; 18,5–6; HenEt 10,16; 92,3–4; zwoje z Qumran – 1 QH 7,6n; 9,32; 12,11n; 16,11n; 17,26; 1 QS 3,4–9; 1 QS 4,19–21. Na pokrewieństwo tego ostatniego świadectwa z Janowym logionem wskazuje G. Rosseto, por. *Nascere dall’alto* (Gv 3,3–8), s. 45–71, w: P.–R. Tragan (red.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977, s. 61. Zob. też W. Foerster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum*, „New Testament Studies” 8 (1961–1962) 117–134.

<sup>35</sup> Np. F.–M. Braun: „Pour sûr, l’évangéliste savait fort bien que Jésus baptiserait dans l’Esprit (1,33); mais, opposé au «baptême d’eau» (1,33; cfr Ac 1,5; 11,16), ce baptême-là serait une immersion spirituelle”. Cyt. *Le don de Dieu et l’initiation chrétienne* (Jn 2–4), „Nouvelle Revue Théologique” 86 (1964) 1025–1048, s. 1034.

artykułował Łukasz: *Prawo i prorocy docierają aż do Jana, odtąd obwieszcza się Królestwo Boga* (16,16 por. Mt 11,12–14). Jest to nie tylko kontynuacja, ale rozwój w oparciu o zasadę transpozycji. Ideę transpozycji wypowiedział znów dobitnie Łukasz: *między narodzonymi z kobiet nie ma większego od Jana; zaś najmniejszy w Królestwie Boga większy jest od niego* (7,28 par. Mt 11,11).

Judaizm czasu Jezusa zna wagę *zanurzenia w wodzie*, a fakt ten wyłania się, między innymi, z pytania postawionego Chrzcicielowi: *dlaczego więc zanurzasz w wodzie, jeśli nie jesteś Mesjaszem, ani Eliaszem, ani prorokiem?* (J 1,25)<sup>36</sup>. Pomimo niejasności w zakresie genezy Janowego obrzędu zanurzenia<sup>37</sup>, niewątpliwym jest, że w samoświadomości Chrzciciela i chrześcijaństwa pierwotnego *zanurzenie* przez niego praktykowane było ukierunkowane mesjańsko. Pamiętać należy, że nie cały judaizm był wówczas mesjańsko ukierunkowany. Ewangelista poprzez wzmiankę o wodzie, która wywołuje właściwe skojarzenia z ruchem chrzcielnym Chrzciciela, myśli tutaj bezapelacyjnie o pierwszej fazie inicjacji w Kościół jako o pedagogii Tory i Proroków ukierunkowanej mesjańsko, której rzecznikiem był ten ostatni prorok Pierwszego Przymierza (*przyszedłem zanurzać w wodzie w tym celu, aby On objawił się Izraelowi* – J 1,31).

Kościół pierwotny nie ma wątpliwości co do prekursorskiej roli Chrzciciela. Zdaje się, że tę powszechność przekonania chrześcijaństwa swego czasu czwarty Ewangelista szczególnie podkreśla (między innymi przez wmontowanie jego osoby w prolog dzieła<sup>38</sup>). W trzech pierwszych rozdziałach Ewangelii znajduje się podwójne świadectwo Chrzciciela o Jezusie: 1,19nn; 3,22nn (*Wy sami jesteście mi świadkami, że powiedziałem, iż nie jestem Mesjaszem, ale że przed Nim jestem posłanym*) i stanowi ono ramę dla 'judaistycznej podsekcji' pierwszej sekcji Ewangelii Jana.

Konieczność chrztu Janowego, chrztu z wody, zdaje się potwierdzać Jan Ewangelista własnym rysem autobiograficznym; wyrażenie: *narodzić się z wody i Ducha* jest jakby jego skrótowną biografią, bowiem on został najpierw „zrodzony z wody”, przystępując do ruchu Chrzciciela i uznając w osobie Jezusa Mesjasza, a potem został „zrodzony z Ducha” – dzieląc z Mistrzem z Nazaretu „trzyletni katechumenat”, ewoluujący w wydarzeniach paschalnych. Wiele przemawia za tym, że

---

<sup>36</sup> Ruch chrzcielny w starożytności nie był zacieśniony do kręgu jednej religii czy jednego regionu geograficznego. Bardzo dobrą monografię podejmującą ten problem stworzył J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.–C. – 300 ap. J.–C.)*, Gembloux 1935.

<sup>37</sup> Żywą dyskusję na ten temat toczono w latach dwudziestych XX wieku. J. Jeremias sprowadzał genezę Janowego chrztu do obrzędu zanurzenia prozelitów. Ideową bazą dla takiego zabiegu był rabinacki teologumenon o zanurzeniu w wodzie i w obłoku pokolenia na Pustyni, do czego też nawiązał Paweł w 1 Kor 10,1n. Por. *Der Ursprung der Johannestaufe*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 28 (1929) 312–320, s. 318n.

<sup>38</sup> J 1,6n: „Pojawił się człowiek, posłany przez Boga, Jan miał na imię. Ten przyszedł na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, aby wszyscy uwierzyli przez niego”.

nie była to biografia typowa dla uczniów Chrzciciela. Kościół pierwotny nie jeden raz zetknął się z jego uczniami w trakcie misji proklamacji Ewangelii<sup>39</sup>, których musiano przekonywać, że zapowiadany przez ich mistrza Mesjaszem jest Jezus (Dz 19,5)<sup>40</sup>. Otwartym pozostawimy problem, czy przypadkiem ten stan rzeczy nie był spowodowany przekonaniem samego Chrzciciela na temat charakteru posłannictwa Jezusa (zob. Łk 7,18–23 par. Mt 11,2–6)?

Uczonych intryguje szczególne zainteresowanie się przez Jana Ewangelistę tematyką wody. Pojawia się pytanie, czy zainteresowanie się tą problematyką należy tłumaczyć ogólną tendencją judaizmu, gdzie materia i symbolika wody zawsze odgrywały ważną rolę w życiu, w kulcie, profetyzmie, mądrości<sup>41</sup> (pomijając już zasygnalizowany rys autobiograficzny autora Ewangelii)? Woda stosowana była w oczyszczeniach rytualnych<sup>42</sup>, przez lewitów w kulcie, w praktyce faryzeuszów, w konwersji na judaizm. Nic zatem dziwnego, że Miszna wiele miejsca poświęca oczyszczeniom. Niektórzy uczeni źródła osobliwego zainteresowania się przez Jana tematem wody doszukują się w zreszeniu z Qumran, gdzie puryfikacje odgrywały istotną rolę. Po pierwsze, w Qumran podchodzono do oczyszczeń rytualnych, które obowiązywały pełnoprawnych członków wspólnoty, z największym rygoryzmem. Po drugie, pewne oczyszczenia spełniały tam funkcję inicjacyjną. Reguła Zreszenia (1 QS 3,4–9) jakby rozróżnia pierwszy etap wtajemniczenia, zapoczątkowany rytmem pokropienia (symbol oczyszczenia) od etapu drugiego, zapoczątkowanego rytmem obmycia (znak uświęcenia).

Zwraca się również uwagę na to, że wiele punktów stycznych z eksperymentem qumrańskim wykazuje posłannictwo Jana Chrzciciela<sup>43</sup>. Chodzi tu zarówno

---

<sup>39</sup> „Ewangelie nie mówią, co stało się z tymi uczniami (Chrzciciela – B. G.) po śmierci ich mistrza. Ale Dzieje Apostolskie (18,24–28; 19,2–7) ukazują nam ich na chwilę i to poza Palestyną. A więc dzieło Chrzciciela nie skończyło się z jego śmiercią. Co więcej, przeszło na diasporę. Jest bardzo prawdopodobne, że Apollos, zjawiający się w Efezie w otoczeniu około dwunastu mężów, którzy tak jak on przyjęli tylko chrzest Jana (Dz. Ap. 18,25; 19,2–7), zetknął się z ‘johanizmem’ w Aleksandrii, jak podaje kodeks Bezy. Dalsze dzieje zwolenników Jana Chrzciciela pozostały dla historyków zagadką”. Cyt. J. Stępień, *Problem „Joannitów” w świetle dokumentów z Qumran*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10/6 (1957) 452–462, s. 452.

<sup>40</sup> E. Trocmé uważa, że na obrazie Chrzciciela w czwartej Ewangelii widoczne są ślady polemiki antybaptystycznej, którą prowadził Kościół z jego uczniami pod koniec pierwszego wieku, zob. *Jean-Baptiste dans la quatrième évangile*, „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses” 60 (1980) 129–151, np. s. 136.

<sup>41</sup> Zob. Ph. Reymond, *L’eau, sa vie, et sa signification dans l’Ancien Testament*, Leiden 1958.

<sup>42</sup> Pierwszy cud w Kanie Galilejskiej otwierający w Ewangelii serię znaków dokonał Jezus właśnie na wodzie przeznaczonej do żydowskich oczyszczeń! Por. J 2,6.

<sup>43</sup> Jedno z pierwszych studiów porównawczych w tym względzie przeprowadził W. H. Brownlee, *John the Baptist in the new light of ancient scrolls*, s. 33–53, w: K. Stendahl (red.), *The scrolls and the New Testament*, New York 1957. Zob. również J. Stępień, *Problem „Joannitów” w świetle dokumentów z Qumran*, art. cyt., s. 452.

o motywy misji (J 1,23 ~ 1 QS 8,14), konieczność nawrócenia (Mt 3,8 ~ 1 QS 5,1), wyznania grzechów (Mt 3,6 ~ 1 QS 1,21; 2,1; CD 20,28–30), jak i o wezwanie do życia w sprawiedliwości i miłości bliźniego (Łk 3,10–14). Spośród spełniających te warunki tworzy sobie Chrzciciel grono uczniów, którym zaleca dużo postów i modlitw (Łk 5,33)<sup>44</sup>. Ruch, który zainicjował, istniał w funkcji przygotowania na pojawienie się Mesjasza (J 1,24nn ~ QSa 2,11–12). Nasuwa się pytanie, czy zatem Chrzciciel był esseńczykiem? Nie można tego z góry wykluczyć. Jako syn kapłański mógł być Jan przekazany na wychowanie do klasztoru w Qumran skąd odszedł, mógł też przynależć do nieklasztornych esseńczyków. W każdym razie wiele wskazuje na to, że Chrzciciel zetknął się z ruchem esseńskim. Jan Ewangelista, będąc uczniem Chrzciciela, nie mógł nie znać tego postulowanego fragmentu z życiorysu jego nauczyciela.

Jeśli chodzi zaś o samego Ewangelistę, wymienia się jeszcze inne możliwe płaszczyzny jego kontaktu z ruchem esseńskim<sup>45</sup>. W rzeczy samej, w rozmowie z Nikodemem, którą odczytujemy w kategoriach dwuetapowej inicjacji, możemy się dopatrzeć pewnych śladów strategii inicjacyjnej występującej w Qumran. Zrzeszenie Qumran postrzegało siebie jako wspólnotę stanu przejściowego, aktywnie oczekującą na zjawienie się dwóch Mesjaszy. Elementem istotnym ostatniej fazy inicjacji była wiara w posłannictwo Mistrza Sprawiedliwości (1 QpHab 8,3) i wstawienniczą rolę jego cierpienia (1 QpHab 9,1–2). Wręcz o narodzinach wspólnoty poprzez jej Nauczyciela mówi się tam (1 QH 3,1–18)<sup>46</sup>. W przekonaniu „eremitów” z Qumran Bóg, w momencie zapoczątkowania epoki mesjańskiej, miał dokonać definitywnego oczyszczenia członków za pośrednictwem Ducha Świętego (1 QS 4,18–23).

---

<sup>44</sup> „Na podstawie krótkich opisów ewangelicznych: Mt 3,1–17; Mk 1,1–11; Łk 3,1–22; J 1,19–34 można przypuszczać, że ruch religijny, który zapoczątkował w judaizmie św. Jan Chrzciciel, posiadał także cechy pewnej organizacji. Wskazywałyby na to wspólne uczniom Janowym posty (Mt 9,14; Mk 2,18; Łk 5,33) i własne formuły modlitwy (Łk 11,1)”. Cyt. J. Stępień, j.w., s. 452.

<sup>45</sup> Por. D. Szojda, *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, „Rocznik Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 13/1 (1966) 105–121, s. 115n.

<sup>46</sup> Nauczyciel Sprawiedliwości aplikuje tutaj do siebie metafory porodowe w wymowny sposób: „Byłem w udęcie, niczym kobieta rodząca pierworodne, gdy ogarniają ją bóle porodowe i ból przeszywa jej łono, gdy wyczekuje w tyglu brzemienności. Bowiem synowie docierają do ujścia śmierci, i nosząca mężczyznę cierpi w swych bólach (...)”. Cyt. 1 QS 3,7b–9a za: P. Muchowski (red.), *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabb'at – Masada*, Kraków 1996, s. 67. Zob. też O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, „New Testament Studies” 3 (1956–1957) 314–326.

#### 4. Duch

Greckie pojęcie *pneuma*, które oddaje tu hebrajskie *ruach*, skumulowało poprzez wieki wiele znaczeń: podmuch, powiew, wiatr, powietrze, dech, tchnienie, oddech, wyziew, zapach, woń, duch<sup>47</sup>. Pierwotne znaczenie pneумы odwołuje nas do archaicznej epoki, w której wiatr postrzegano jako oddech Boga<sup>48</sup>. Podczas gdy później greka rozróżniła *pneuma* (duch) od *anemos* (wiatr), Żydzi pozostali przy jednym terminie – jeśli chodzi o język hebrajski: *ruach*. Stąd w Biblii hebrajskiej pojęcie „ruach” jest pojęciem pojemnym, fenomenem pełnym misterium, począwszy od pierwszego miejsca, w którym zanotowano, że „*ruach Elohim*” *unosil się nad wodami* (Rdz 1,2)<sup>49</sup>.

„Pneuma” w Ewangelii Jana jest podstawowym terminem pneumatologicznym. Pneumatologię tworzy tu grupa czterech terminów: słowo „Duch” bez dookreślenia (17x), „Duch Święty” (1,33; 14,26; 20,22), „Duch Prawdy” (14,17; 15,26; 16,13), *Parakletos* (14,16; 14,26; 15,26; 16,7)<sup>50</sup>. W ostatnim wypadku przytaczamy transkrypcję nazwy greckiej powodowani faktem, że każde tłumaczenie jest poniekąd opowiedzeniem się za którąś opcją interpretacyjną, sprowadzaną do dwóch propozycji. Klasyczne przekłady preferowały słowo „Pocieszyciel”<sup>51</sup>, współczesne preferują: „Doradca”, „Adwokat”, „Obrońca”, „Pomocnik” albo właśnie „Parakletos”<sup>52</sup>.

Bez wątpienia „Parakletos” u Jana oznacza osobę, odróżnioną od osoby Syna (por. 14,16)<sup>53</sup>. Inaczej przedstawia się tam sprawa z *pneumą* występującą bez dookreślenia, a nawet z „Duchem Świętym”. Trzeba pamiętać, że o personalnym cha-

---

<sup>47</sup> Zob. hasło *πνεῦμα* w: Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3., Warszawa 1962, s. 563.

<sup>48</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel according to John*, dz. cyt., s. 131.

<sup>49</sup> „The most important ancient versions of the Old Testament read »wind«, and it was only under later Hellenistic influences that the designation »spirit« originated”. Cyt. R. Luyster, *Wind and water: cosmogonic symbolism in the Old Testament*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 93 (1981) 1–10, s. 1.

<sup>50</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Duch Święty a Jezus w czwartej Ewangelii*, „Rocznik Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 24/1 (1977) 47–57, s. 56. Na temat genezy i znaczenia Janowego *Parakletos* klasyczną rozprawkę stworzył S. Mowinckel, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 32 (1933) 97–130.

<sup>51</sup> W starożytności znaczenie „Pocieszyciel” ponad inne sensory przekładali Ojcowie Kościoła, zob. A. Casarella, *The Johannine Paraclete in the Church Father*, Tübingen 1983.

<sup>52</sup> Por. J. Wijngaards, *The Spirit in John*, Wilmington 1988, s. 55.

<sup>53</sup> Chociaż wypowiedź ta wyraźnie ustala podmiotowość drugiego *Parakletosa*, odróżniając Go od pierwszego, to z drugiej strony autor Pierwszego Listu Jana dokonuje identyfikacji Jezusa Chrystusa z *Parakletosem* (2,1).

rakterze pneумы nie decyduje samo istnienie przymiotnika „święty” (np. 1,33)<sup>54</sup>. Również kryterium jej personalnego oznaczenia niekoniecznie tkwi w obecności rodzajnika określonego; np. w: 13,33; 13,21; 19,30 pojawia się ten rodzajnik, ale słowo „pneuma” oznacza duchowy wymiar natury ludzkiej Jezusa. Z kolei w 7,39b brak tego rodzajnika nie niweczy personalnego i boskiego znaczenia pneумы. W rzeczy samej w Janowej pneumatologii istotnym jest nie tyle to, że Bóg jest pneumą<sup>55</sup>, ile, że pneuma jest osobą, podmiotem odrębnym od osoby Syna. Warto w tym miejscu uwypuklić jeszcze znamienne okoliczność, a mianowicie tę, że Jan rozwija doktrynę o pneumie jako osobie wówczas, gdy założył mocne fundamenty dla niej w postaci doktryny o Ojcu i Synu w 3. i 5. rozdziale, czyli podwaliny chry-stologii.

### Zakończenie

Wyrażenie „z wody i Ducha” w wymiarze teologicznym na pierwszym miejscu przywołuje na myśl ramy ogólnej perspektywy inicjacji dokonanej przez Boga w historii zbawienia, inicjacji oglądanej z punktu widzenia jej ostatniej ery. Oto Bóg po upływie etapu prenatalnego (Stary Testament) wywołuje „skurcze porodowe”, aby urodziło się „zgromadzenie pierworodnych” (Hbr 12,23). „Wody płodowe poczynają odpływać”, gdy na arenie dziejów pojawia się Jan Chrzciciel. Akcję porodową doprowadza do końca Jezus: wspólnota Jego uczniów przechodzi przez „kanał rodny” (*przez wiele ucisków trzeba nam wejść... – Dz 14,22*) w przestrzeń Królestwa Boga, w którym znacznie ona oddychać nowym oddechem w dniu Pięćdziesiątnicy, czyli Duchem Świętym.

Janowe wyrażenie „z wody i Ducha” kumuluje też rozmaite znaczenia, rozsiane po różnych tradycjach biblijnych. W tradycji Wyjścia woda przywodzi nam na myśl przejście przez Morze Czerwone, Duch kojarzy się z Boską opieką w postaci obłoku i ognia. Do tej tradycji nawiąże Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (10,1–4), ale nie zinterpretuje jej w odniesieniu do chrztu chrześcijańskiego. Uczyni to natomiast Orygenes, który w homilii na temat Księgi Wyjścia (5,1) potraktuje interpretację Pawła jako pomost hermeneutyczny pomiędzy przywołaną tradycją

---

<sup>54</sup> Zob. B. Balembo, *Jn 3,8: l'Esprit-Saint ou le vent naturel*, „Revue Africaine de Théologie” 4/7 (1980) 55–64, s. 57n „(Chez Jean, le vocable «pneuma» est employé de diverses façons: avec un article défini (Jn 1,32.33; 3,6.8.34; 6,63; 7,39; 11,33; 13,21 (2x); 14,17.26; 15,26; 16,13; 19,30), sans article et sans la qualification de «saint» (3,6; 4,23.24; 6,63; 7,39; 14,17) et, enfin, avec l'article et la qualification de «saint» (Jn 14,26). L'adjectif «saint» qualifie le terme «pneuma» seulement en quatre endroits (1,33; 7,39; 14,26; 20,22). L'absence du qualificatif «hagion» n'est donc pas un motif suffisant pour décider de la signification du «pneuma»”.

<sup>55</sup> Por. H. Schlier, *The Holy Spirit as interpreter according to St. John's Gospel*, „Communio” 1 (1974) 127–141, s. 133.



Wyjścia a J 3,5<sup>56</sup>. W tradycji proroczej woda jest zapowiedzią mesjańskiego etapu oczyszczenia, Duch – etapu regeneracji, odnowienia. W tradycji qumrańskiej... Jan znajdując się na końcu tej tradycyjnej linii, rzecz całą zglobalizował i skondensował w ramy idei ogólnej pedagogii historiozbawczej. W oparciu o tę ideę pedagogii historiozbawczej skonstruowano potem strategię inicjacji w Kościół. Strategia inicjacji w Kościół jest zatem zminiaturyzowaną historią zbawienia złożoną z dwóch epok: epoki Tory i epoki Ducha. Całość inicjacji zamykała się obrzędem zanurzenia, który pieczętował proces wtajemniczenia w Kościół – właśnie wodą i Duchem Świętym.

Ujęcie inicjacji w Kościół w ramy dwuetapowej historii zbawienia bynajmniej nie jest osobliwością myślenia autora czwartej Ewangelii na tle całej literatury NT. Zarysowana perspektywa inicjacji w Kościół wcale nie jest własnością optyki Janowej. Oryginalność Ewangelisty tkwi nie w perspektywie teologicznej, bo ona jest wspólna autorom NT, ile w zastosowanej terminologii, odwołującej się do faktu naturalnych narodzin. By nie być gołosłownym, przywołajmy pewne miejsca z tradycji Pawłowej i Markowej. Paweł pojmuje judaizm jako ‘przedszkole’ Kościoła w miejscu, gdzie mówi o Prawie jako o pedagogu prowadzącym do Chrystusa (Gal 3,23–24). Drugi przykład pochodzi z Marka 12,28–34 (par. Mt 22,34–40). Gdy Jezus skompromitował saduceuszów w kwestii zmartwychwstania umarłych, wtedy zbliżył się do Niego doktor Tory (z nieczystą intencją – Mt) i zadał Mu następujące pytanie: *Które jest pierwsze ze wszystkich przykazań? Odpowiedział Jezus, że pierwsze jest: Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jeden jest. Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca twego, i z całej duszy twej, i z całej myśli twej, i z całej siły twej. Drugie jest to: Będziesz miłował bliźniego twego, jak siebie samego. Większego przykazania od tych nie ma. Powiedział mu doktor Tory: Dobrze, Nauczycielu, prawdę powiedziałeś, że Jeden jest i nie ma innego oprócz Niego. A miłować Go z całego serca, i z całego zrozumienia, i z całej siły, i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej warte jest od wszystkich całopaleń i ofiar. Jezus zobaczywszy, że rozumnie odpowiedział, rzekł mu: Niedaleko jesteś od Królestwa Boga. I już nikt nie odważał się go pytać.* Dyskusja toczy się na terenie Tory, czyli Pięcioksięgu Mojżesza. W pytaniu zawarto swoisty test na inteligencję Jezusa z zakresu znajomości i poprawnej hermeneutyki Tory, co wynika z reakcji pochwalnej doktora judaizmu. Jezus z dwóch nakazów – właśnie Tory tworzy złotą monetę jahwizmu. Na awersie umieścił cytat z Księgi Powtórzonego Prawa (6,4n), na rewersie – z Księgi Kapłańskiej (19,18)<sup>57</sup>. Streszcza On w sposób oryginalny klasyczną teologię i etykę judaizmu. Kiedy doktor Tory uznał trafność Jezusowej odpowiedzi, dodając od siebie, że taka teologia i taka etyka góruje nad wszelkim kultem, usłyszał, że znaj-

---

<sup>56</sup> Por. G. Ferraro, *Lo Spirito Santo nel quarto vangelo. I commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria*, Roma 1995, s. 38.

<sup>57</sup> Por. moją książkę wydaną pod pseudonimem Bogusław Tomasz, pt. *Woń i smak zmartwychwstania*, Kraków 1992, s. 138n.

duje się niedaleko Królestwa Boga. W ocenie Jezusa doktor Tory był dobrym kandydatem na ucznia Królestwa Boga, czyli katechumena.

Podobnie Nikodem jako Żyd miał teoretycznie pierwszy etap inicjacji (faza wody) poza sobą...<sup>58</sup> Ale czy tak istotnie było? Jeśli tak, to pod warunkiem, że wyłamał się z solidarnej postawy swojego ugrupowania, bowiem jak zaznacza Łukasz dwie wpływowe grupy judaizmu *faryzeusze i doktorzy Tory udaremili radę Boga względem siebie, nie poddając się zanurzeniu Janowemu (7,30)*. Po odejściu od solidarnej postawy gremium faryzeuszy pozostało Nikodemowi najpierw uznanie w Jezusie Mesjasza. Dopiero wtedy mógł przedostać się do Królestwa Boga poprzez ‘kanał rodny’ drugiego etapu inicjacji, w którym akceptuje się prawdę o Mesjaszu zmiążdżonym przez cierpienie. Dlatego może mniej dziwi nas, że w rozmowie z Nikodemem podjął Jezus mimochodem temat wody. W kręgu adresatów żydowskich nie było potrzeby rozwodzić się nad czymś, co znano z natury rzeczy, czyli z tradycji biblijnej. Poświęcenia większej uwagi domagała się druga faza narodzin, narodzin z Ducha.

W optyce nowotestamentalnej Żyd znajduje się w lepszej sytuacji od nie-Żyda w zakresie obiektywnego dystansu, który dzieli ich od Królestwa Boga jako Kościoła. Żyd na drodze do Kościoła ma do przebycia drugi etap inicjacji, inicjacji w teologię i etykę Tory Jezusa, nie Żyd – już dwa. Ten ostatni zanim wejdzie do ‘szkoły’ Jezusa, musi osiągnąć poziom humanitarności przypisany do etapu judaizmu; czyli powinien się wznieść w zakresie moralności ‘stosowanej’ na pułap miłości bliźniego jak siebie samego, a w zakresie ideowości – na pułap monoteizmu uwarunkowanego egzystencjalnie.

---

<sup>58</sup> Trafną intuicją wykazał się A. M. Hunter kiedy skonstatował: „But (says Jesus) a candidate for God’s kingdom (or New Order) needs also to be bathed in the Holy Spirit, which is the gift of John’s successor. Jesus is saying to Nicodemus: Do what may disciples have done: first, submit to John’s baptism, and then come, join my company in whom the power of the New Order is working”. Cyt. *The Gospel according to John*, London–New York–Cambridge 1965, s. 37.

Wojciech J. Bober

## Czym jest etyka komputerowa?

(Warszawski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 26 II 2001 r.)

### Wprowadzenie

Ponad piętnaście lat minęło od czasu, gdy w 1985 r. ukazał się w specjalnym wydaniu czasopisma „Metaphilosophy” artykuł Jamesa H. Moora *What is computer ethics?* (Czym jest etyka komputerowa?)<sup>1</sup>. W artykule tym Moor podjął próbę wyczerpującego uzasadnienia odrębności i specyfiki problematyki moralnej związanej z rozwojem techniki komputerowej. W czasie powstawania artykułu Moora istniała już pewna ilość literatury rozważającej te właśnie zagadnienia, jednak istotny postęp w dyscyplinie dokonał się dzięki dwóm pracom pochodzącym z tego samego czasu: właśnie wspomnianemu artykulowi Moora oraz książce Deborah G. Johnson *Computer ethics*<sup>2</sup>. Prace te – chronologicznie i merytorycznie – wyznaczają początek bujnego okresu rozwoju namysłu nad moralnymi problemami komputeryzacji.

Od tego czasu wiele się zmieniło. Zmieniły się przede wszystkim same komputery, obecnie wielokrotnie szybsze i o dużo większej mocy obliczeniowej. Rozwinęły się sieci komputerowe, wówczas znajdujące się jeszcze w fazie eksperymentalnej. Powstały liczne nowe urządzenia telekomunikacyjne (jak telefony komórkowe), mniej lub bardziej bazujące na technice komputerowej i powiązane z sieciami komputerowymi. Wynaleziono wiele nowych zastosowań dla techniki komputerowej (np. handel z wykorzystaniem Internetu), a wraz z tym powstały nowe problemy moralne i społeczne. Rozrosła się także literatura poświęcona tym kwestiom, odbywają się liczne konferencje.

W swej wypowiedzi chciałbym nawiązać do jednego z głównych wątków artykułu Moora, a mianowicie do problemu zakresu i statusu dyscypliny określanej jako „etyka komputerowa”. Dostrzegając podobieństwa, muszę wskazać także na bardzo istotną różnicę co do celów moich i omawianego autora: wyciągając wnioski z rozwoju etyki komputerowej w ciągu ostatnich lat bardziej zależy mi tu na przedstawieniu i wzajemnym skonfrontowaniu różnych stanowisk i argumentów, jakie zarysowały się w rozwoju dyscypliny, niż na opowiedzeniu się za jednym z nich. A trzeba pamiętać, że celem artykułu Moora

<sup>1</sup> James H. Moor, *What is computer ethics?* „Metaphilosophy” 1985, 16, 4, s. 266–275.

<sup>2</sup> Deborah G. Johnson, *Computer ethics*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1985.

było przede wszystkim ugruntowanie pewnego podejścia do etyki komputerowej. Jednak mój wybór tego artykułu jako punktu odniesienia nie jest przypadkowy: pewne argumenty i propozycje Moora są aktualne do dziś i do dziś znajdują zwolenników.

### Czym etyka komputerowa nie jest

Nazwa „etyka komputerowa” jest tłumaczeniem angielskiego wyrażenia *computer ethics*, ukutego pod koniec lat siedemdziesiątych przez Waltera Manera<sup>3</sup>. Jest to dosłowne tłumaczenie z angielskiego; nie jest być może zbyt piękne, ma już jednak pewną tradycję w języku polskim<sup>4</sup>. Wyrażenie to może budzić i często faktycznie budzi niespodziewane skojarzenia, z którymi nieraz spotkałem się, utrudniające dostrzeżenie właściwego miejsca i charakteru etyki komputerowej. Dlatego w pierwszej kolejności chciałbym powiedzieć, czym etyka komputerowa nie jest.

Po pierwsze, wyrażenie „etyka komputerowa” można rozumieć tak, jak wyrażenie „grafika komputerowa”. Grafika komputerowa to grafika, którą wykonuje się przy użyciu komputera. Oczywiście etyka komputerowa to nie jest ‘etyka wykonywana przy pomocy komputera’. Faktycznie trudno jest uprawiać etykę komputerową w ogóle bez kontaktu z komputerem i siecią komputerową, gdyż osoby w to zaangażowane z reguły chętnie wykorzystują urządzenia telekomunikacyjne, ale samo uprawianie etyki z wykorzystaniem komputera nie jest jeszcze etyką komputerową. A jeśli w ogóle powstało określenie „grafika komputerowa” na oznaczenie specjalnego sposobu zastosowania komputerów, to tylko dlatego, że dzięki komputerom powstały nowe możliwości tworzenia i wykorzystania grafiki, wcześniej nieosiągalne; gdyby grafika tworzona przy zastosowaniu komputera niczym istotnym nie różniła się od grafiki tradycyjnej, nie byłoby powodu, by wyróżniać ją specjalnym określeniem, tak samo jak nie ma muzyki komputerowej czy poezji komputerowej, jakkolwiek komputery są wykorzystywane w tego rodzaju twórczości.

Po drugie, wyrażenie „etyka komputerowa” nie powinno być rozumiane analogicznie do wyrażen takich jak „etyka mieszczańska” czy „etyka rycerska”, jeśli przez te zwroty rozumie się tyle, co „etyka mieszczań” czy „etyka rycerzy”, tak więc nie jest to etyka, jaką miałyby wyznawać komputery. Jak do tej pory wszystko wskazuje na to, że komputery nie wyznają żadnej etyki, ani tradycyjnej, ani dla siebie specyficznej.

---

<sup>3</sup> Walter Maner, *Starter kit in computer ethics*, 1978, 1980 (dwa wydania).

<sup>4</sup> Por. Bryan Pfaffenberger, *Słownik terminów komputerowych*, tłum. zbiorowe, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 77; Andrzej Kocikowski, *Słów kilka o etyce komputerowej*, w: *Wartość i świadomość w filozoficznej drodze*, red. Ewa Czerwińska, Instytut Historii UAM, Poznań 1995, s. 207–215.

Po trzecie, wyrażenie „etyka komputerowa” nie powinno być rozumiane analogicznie do takich określeń, jak „etyka kantowska” czy „etyka arystotelesowska”, jeśli przez te zwroty rozumieć tyle, że chodzi tu o jakiś rodzaj etyki tworzonej czy proponowanej przez jakiegoś autora. Komputery – przynajmniej do tej pory – same z siebie nie tworzą żadnej etyki.

Po czwarte, wyrażenie „etyka komputerowa” nie powinno być rozumiane analogicznie do zwrotów takich, jak „etyka ekologiczna”, jeśli ma to oznaczać dziedzinę badań dotyczących istnienia i zakresu powinności moralnych w określonym obszarze; np. w wypadku etyki ekologicznej byłoby to środowisko naturalne. Jak się wydaje, nie mamy – przynajmniej na razie – żadnych powinności wobec komputerów (jakkolwiek literatura spod znaku *science fiction* nieraz takie możliwe powinności rozważała).

Tak więc etyka komputerowa nie jest ani etyką uprawianą przy wykorzystaniu komputerów, ani etyką tworzoną przez komputery, ani etyką uznawaną przez komputery, ani też nie dotyczy badania tego, jakie powinno być ludzkie odnośnienie się do komputerów. Czym w takim razie jest etyka komputerowa?

### Definicja

Zacznijmy od definicji Moora z 1985 r.: „*etyka komputerowa* jest to analiza istoty (*nature*) techniki komputerowej i jej oddziaływania społecznego oraz odpowiednie do tego formułowanie i uzasadnianie sposobów postępowania (*policies*) w celu etycznego wykorzystania takiej techniki”. I dalej: „Typowy problem w ramach etyki komputerowej powstaje dlatego, że mamy do czynienia z brakiem przyjętych sposobów postępowania (*policy vacuum*) w odniesieniu do wykorzystania techniki komputerowej. Komputery otwierają przed nami nowe możliwości ... Często albo nie ma żadnych przyjętych sposobów postępowania w tych sytuacjach, albo istniejące sposoby wydają się nieadekwatne. Głównym zadaniem etyki komputerowej jest określanie, co powinniśmy zrobić w takich wypadkach...”<sup>5</sup>. Tak więc – w myśl definicji Moora – etyka komputerowa to dziedzina rozważań etycznych, koncentrująca się na analizie i rozstrzygnięciu kwestii moralnych pojawiających się wraz z rozwojem komputeryzacji i spowodowanych przez ten rozwój.

W związku z takim postawieniem sprawy rodzi się kilka pytań. Po pierwsze, czy komputery są jakimś szczególnym rodzajem techniki, wymagającym podejmowania odrębnych rozważań moralnych? Po drugie, czy komputeryzacja powoduje powstawanie jakichś wyjątkowych problemów moralnych, z którymi nie radzi sobie etyka tradycyjna? I po trzecie, czy rozważanie problemów związanych z komputeryzacją prowadzi do tworzenia istotnie nowych narzędzi etycznego rozstrzygnięcia tych problemów? Spróbuję dać odpowiedź na wszystkie trzy pytania.

---

<sup>5</sup> Moor, op. cit., s. 266.

## Komputery

Wyjątkowości techniki komputerowej dopatrywano się przede wszystkim w pewnych czynnikach związanych z nią samą i jej rozwojem. W wielu publikacjach naczelną ideą, która ma uzasadniać uznanie wyjątkowości tej techniki, jest koncepcja rewolucji komputerowej. We wspomnianym artykule Moor odnosi się nie tylko do koncepcji rewolucji komputerowej, ale także podejmuje kwestię sposobu działania komputerów, a przez to działanie także oddziaływania na życie społeczne.

### A. Rewolucja komputerowa

‘Rewolucja komputerowa’ (lub pokrewne sformułowania, mówiące o rewolucji informacyjnej, elektronicznej, czy cybernetycznej) to pojęcie, które dość często można spotkać w literaturze. Za przejawy rewolucji komputerowej uznawano przede wszystkim szybki rozwój techniki komputerowej. Faktycznie można powiedzieć, że w ciągu pięćdziesięciu lat technika ta powstała z nicości i osiągnęła bardzo wysoki poziom rozwoju i powodzenia, dezaktualizując wszelkie proroctwa i przepowiednie wypowiedziane na jej temat. Elektronika, będąca podstawą nowoczesnych technik informacyjnych, stworzyła nowe gałęzie przemysłu, kompletnie odmieniła oblicze innych, przyczyniła się do powstania nowych miejsc pracy, słowem miała ogromny wpływ na rozwój ekonomiki wysoko uprzemysłowionych państw świata. Komputery, pierwotnie nieporęczne i bardzo kosztowne urządzenia, stały się małe, przyjazne i wszędobylskie, wielokrotnie zmniejszyły swe rozmiary równocześnie znacznie zwiększając szybkość i pojemność. Wszystko to są niezaprzeczalne fakty.

Na tle wielu wypowiedzi zmierzających w tym kierunku stanowisko zaprezentowane przez Moora wydaje się umiarkowane i wyważone. Moor uważa oczywiście, że komputer jest „maszyną rewolucyjną”, przez co rozumie, że technika komputerowa spowodowała rewolucyjne zmiany w społeczeństwie. Odrzuca on jednak wiele wcześniej wysuwanych charakterystyk komputerów, które – jego zdaniem – nie są decydujące w sprawie przypisania im miana „maszyn rewolucyjnych”. Do tych odrzuconych charakterystyk zalicza on np. rozpowszechnienie się komputerów, zarówno jako urządzeń samodzielnych, jak i jako elementów innych urządzeń, nowość tej techniki, gwałtowne zmniejszenie się wymiarów komputerów przy zwiększaniu mocy obliczeniowej w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Jeśli komputer jest – wedle Moora – maszyną rewolucyjną, to dlatego, że posiada wyjątkową cechę, którą autor określa mianem „logicznej plastyczności” (*logical malleability*): „Istota Rewolucji Komputerowej tkwi w naturze samego komputera. Rewolucyjna w komputerze jest *logiczna plastyczność*. Komputery są logicznie plastyczne ze względu na to, że mogą być kształtowane i formowane do każdej działalności, która może zostać określona za pomocą danych wejściowych (*input*), wyników (*output*) i łączących je op-

eracji logicznych. (...) Tak jak moc maszyny parowej była surowcem Rewolucji Przemysłowej, tak logika komputera jest surowcem Rewolucji Komputerowej”<sup>6</sup>.

Moor porównuje rewolucję komputerową z rewolucją przemysłową i dochodzi do wniosku, że obecnie rewolucja komputerowa wyszła już z pierwszego stadium, które trwało około czterdziestu lat i doprowadziło do stworzenia i udoskonalenia techniki komputerowej. Obecnie „stopniowo wchodzimy w drugi etap, etap asymilacji (*permeation*), w którym technika komputerowa stanie się integralną częścią instytucji w ramach całego społeczeństwa. Myślę, że w nadchodzących dziesięcioleciach wiele ludzkich przedsięwzięć i instytucji społecznych ulegnie transformacji za pomocą techniki komputerowej i że ten transformacyjny efekt komputeryzacji doprowadzi do uwidocznienia długiego szeregu kwestii dla etyki komputerowej”<sup>7</sup>. Rewolucyjny charakter techniki komputerowej polega więc nie na tym, że usprawnia ona pewne działania i zastępuje człowieka, ale na tym, że – usprawniając same działania – wpływa na kształt i charakter instytucji społecznych, zmuszając do nowego przemyślenia istoty tych instytucji.

Literatura dotycząca problemu rewolucji komputerowej jest imponująca. Jakkolwiek wielu badaczy zgadza się co do tego, że komputery są wyjątkowym rodzajem techniki, to inni mają co do tego wątpliwości. Niektórzy dopatrują się raczej ewolucji techniki, a nie rewolucji. Całość zaś bardzo pogarsza fakt, że określenia takie, jak „rewolucja” czy „ewolucja” są nieostre i nie poddają się łatwo precyzacji. Intuicje związane z tym słowem można by co prawda spróbować sprecyzować, ale wtedy nie można by twierdzić, że mówimy coś o faktach: zachodzenie lub nie zachodzenie rewolucji komputerowej byłoby kwestią zgodności z przyjętymi kryteriami, nałożonymi na termin „rewolucja”. Wiadomo, że z grubsza chodzi o to, iż przemiany spowodowane przez rozwój elektroniki i wykorzystanie jej w maszynach cyfrowych mają być może wymiar tak samo wielki, jak te spowodowane przez zastosowanie silnika parowego – tyle mniej więcej mówi się twierdząc, że żyjemy w czasach rewolucji komputerowej. Znowu jednak trudno byłoby nam się zgodzić co do sposobu mierzenia przemian w obu wypadkach. Nie wszyscy się zgadzają na to, że obecna sytuacja jest porównywalna do czasów rewolucji przemysłowej<sup>8</sup>. Tak więc należy stwierdzić, że intuicyjnie rozumiała idea rewolucji komputerowej nie tylko jest niejasna i trudna do sprecyzowania bez przyjęcia arbitralnych rozstrzygnięć, to jeszcze – jako że jest to interpretacja, a nie stwierdzenie faktów – nie można jednoznacznie rozpoznać jej zachodzenia.

---

<sup>6</sup> Moor, op. cit., s. 269 (wyróżnienie autora).

<sup>7</sup> Moor, op. cit., s. 270–271.

<sup>8</sup> James W. Nickel, *Computer networks and normative change*, w: *The information web: ethical and social implications of computer networking*, red. Carol C. Gould, Westview Press, Boulder 1989, s. 163.

### B. Niewidoczne operacje

Drugi argument Moora co do szczególnego charakteru komputerów dotyczy sposobu ich działania. Możemy zanalizować sposób działania komputera i widzimy skutki tego działania, ale w trakcie wykonywania przez komputer algorytmu nie jesteśmy w stanie śledzić jego operacji. To otwiera pole dla licznych nadużyć. Argumentację tego typu znaleźć można – na długo przed artykułem Moora – także w pracach Norberta Wienera<sup>9</sup>.

Pierwszy rodzaj niewidocznych operacji, niewidoczne nadużycia, łączy się z możliwością wykorzystania komputera do popełniania przestępstw. Moor odwołuje się do wypadku programisty, który tak konstruuje oprogramowanie bankowe, by w wyniku jego działania odnieść korzyści finansowe. Poza wypadkami kradzieży komputery mogą być wykorzystywane także np. do naruszenia prywatności, szpiegostwa, czy monitorowania pracowników w każdej sekundzie ich pracy.

Drugi rodzaj niewidocznych operacji to niewidoczne wartości zawarte w oprogramowaniu. W trakcie tworzenia oprogramowania – argumentuje Moor – informatyk musi udzielić sobie odpowiedzi na wiele pytań, z pozoru neutralnych, te odpowiedzi jednak determinują potem sposób zachowania się maszyny wykonującej program. Nawet, gdy programista nie działa z intencją nieuczciwego ukierunkowania programu, wynik może być niezgodny z oczekiwaniami i z rezultatem, który powstałby na skutek wykonywania tej samej pracy przez człowieka. Moor powołuje się na dwa przykłady: oprogramowanie do rezerwacji biletów lotniczych, które doprowadziło do bankructwa jedną z kompanii lotniczych, oraz oprogramowanie wykorzystane do szkolenia załogi w elektrowni jądrowej w Three Mile Island. W tym drugim wypadku po katastrofie okazało się, że w wyniku przyjęcia określonych założeń oprogramowanie nie zostało przystosowane do symulacji niezależnych awarii.

Wypadek trzeci to skomplikowane obliczenia: komputer może wykonywać tak duże prace obliczeniowe, że żaden człowiek nie będzie w stanie sprawdzić ich poprawności. Przykład podany przez Moora to dowód twierdzenia, że każda mapa może być pokolorowana czterema kolorami w taki sposób, że żadne dwa terytoria zabarwione tak samo nie będą się stykały. Dowód owego twierdzenia matematycznego został wykonany przez komputer w roku 1976, jego struktura jest znana, jednak obliczenia są zbyt obszerne, by ktokolwiek mógł je szczegółowo sprawdzić w ciągu swojego życia.

Z tych trzech wypadków niewidocznych operacji Moor wnosi, że zadaniem etyki komputerowej jest określenie, w jakim stopniu i w jakich sytuacjach możemy zaufać systemom komputerowym, które nie tylko są zawodne, ale jeszcze do tego ich działanie nie podlega drobiazgowej kontroli ze względu

---

<sup>9</sup> Norbert Wiener, *Some moral and technical consequences of automation*. „Science” 1960, 131, s. 1355.



na niewidoczność dokonywanych przez nie operacji, oraz jakie ograniczenia powinny zostać nałożone na ich wykorzystanie<sup>10</sup>.

### C. Wyjątkowość techniki komputerowej

Podsumowania tego problemu, przeszło 10 lat po opublikowaniu artykułu Moora, dokonał Walter Maner w referacie programowym przedstawionym na konferencji „Ethcomp 95”<sup>11</sup>.

Zdaniem Manera można wyróżnić osiem cech techniki komputerowej, świadczących o wyjątkowości komputerów wśród innych urządzeń i powodowanych przez komputeryzację problemów moralnych. Cechy te są następujące: sposób reprezentacji danych, plastyczność, złożoność, szybkość, taniość, możliwość łatwego kopiowania, istnienie stanów dyskretnych i sposób przechowywania danych. W celu uzasadnienia swego stanowiska Maner przedstawia analizy obrazujące nieadekwatność analogii z innymi urządzeniami nie będącymi komputerami. Rozważania te zawierają wiele interesujących przykładów, dobitnie obrazujących szczególne cechy techniki komputerowej.

### Problemy moralne

Nawet jeśli zgodzimy się na to, że komputery są wyjątkowym rodzajem techniki, to i tak nie należy jeszcze stąd wnosić o tym, że przyczyniają się one do powstawania nowych, a tym bardziej wyjątkowych, problemów moralnych. Wielu badaczy odrzuca potrzebę wydzielenia etyki komputerowej spośród ogółu rozważań etycznych twierdząc, że moralne problemy związane z komputeryzacją są jedynie odmianami starszych, wcześniej napotkanych problemów i jako takie nie wymagają odwoływania się do nowych sposobów radzenia sobie z nimi (wśród czołowych badaczy zajmujących się etyką komputerową z taką argumentacją wystąpili np. Deborah G. Johnson czy Donald Gotterbarn<sup>12</sup>). Jednak badacze tacy, jak Moor czy Maner uważają, że przynajmniej niektóre problemy związane z komputeryzacją są istotnie odmienne od „zwykłych” problemów moralnych, i że to właśnie ta grupa problemów stanowi centralną część etyki komputerowej.

Wedle Manera wyjątkowe problemy dla etyki komputerowej to takie, które: (1) cechują się istotnym zaangażowaniem techniki komputerowej, (2) wynikają z wyjątkowej własności tej techniki (p.w.) i (3) nie powstałyby bez

---

<sup>10</sup> Moor, op. cit., s. 272–275.

<sup>11</sup> Walter Maner, *Unique ethical problems in information technology*, „Science and Engineering Ethics” 1996, 2, 2, s. 137–154. Cytuję wersję on-line: <http://www.cs.bgsu.edu/maner/ethcomp95/keynote3.html> [12 II 2002].

<sup>12</sup> Johnson, op. cit., s. 1–3; Donald Gotterbarn, *Responsibility regained*, w: *Computers, ethics and social values*, red. Deborah G. Johnson i Helen Nissenbaum, Prentice Hall, Upper Saddle River, s. 19–21.

zastosowania w istotny sposób techniki komputerowej. Do ustalenia, na czym polega 'istotne zastosowanie', wykorzystuje autor kryterium istnienia lub nieistnienia analogii spoza świata komputerów: istotne zastosowanie zachodzi wtedy, gdy nie istnieje satysfakcjonująca analogia. 'Satysfakcjonująca analogia', jak ją rozumie Maner, powinna spełniać dwa warunki: (1) powinna dotyczyć użycia maszyny innej niż komputer i (2) umożliwiać łatwe przeniesienie intuicji moralnych z wypadku analogicznego na rozważany. Aby dopełnić całości obrazu, trzeba jeszcze dodać, że autor przez „komputer” rozumie maszyny takie, jakie istnieją obecnie, realne implementacje idealnego modelu komputera (tj. szeregowy maszyny o architekturze von Neumanna, dyskretnych stanach, z ładownym programem, nadające się do łączenia w sieci i o ustalonym zestawie instrukcji), pozostawiając otwartą kwestię, czy inne maszyny (np. zbudowane na zasadach rozwijanych przez konekjonistów) będą miały podobny zestaw wyjątkowych cech, czy nie<sup>13</sup>.

Które zatem problemy byłyby nowe nie tylko w tym sensie, że zaistniały na skutek rozwoju komputeryzacji, ale do tego stanowią jeszcze wyzwanie dla tradycyjnych środków moralnych? Maner podaje przykłady obrazujące konsekwencje wypływające z każdej z cech uznanych przez niego za szczególne cechy techniki komputerowej. Nadużycia, złe funkcjonowanie i brak wyobraźni prowadzą często do zdarzeń, które nie mogłyby mieć miejsca w wypadku zastosowania tradycyjnych urządzeń. Ważnych przykładów dostarcza oprogramowanie: nie tylko daje się ono łatwo powielać, nie tylko jego istnienie zmieniło pojęcie własności, ale trzeba pamiętać i o tym, że w wielu wypadkach może być ono jako część działającego urządzenia o wiele bardziej zawodne niż jakiegokolwiek inne komponenty: np. brak kropki w książce mógłby nie spowodować żadnych konsekwencji w rodzaju wprowadzenia kogoś w błąd (a w zasadzie mógłby w ogóle przez nikogo nie zostać dostrzeżony), podczas gdy brak jednego słowa lub znaku w kodzie programu już niejednokrotnie doprowadził do katastrofy; Maner przytacza przykłady trzech misji kosmicznych, które nie powiodły się z tego właśnie powodu<sup>14</sup>. Trudno więc znaleźć tu analogię do innych tekstów pisanych, czy zastosowań języka.

Moor i inni badacze zwrócili uwagę na to, że zastosowanie komputeryzacji zmienia często diametralnie rozumienie pewnych pojęć, tradycyjnie zaangażowanych w rozważania moralne. Wprowadzenie komputeryzacji z pewnością dokonało istotnych uściśleń i przekształceń w pojęciach takich, jak własność, prywatność, wolność, bezpieczeństwo itp. W tym więc sensie problemy moralne związane z komputeryzacją wymagają od nas nowego przemyślenia, a często nowego zdefiniowania, wielu tradycyjnych pojęć. Ta praca analityczna ma istotny wymiar moralny: nazwanie „kradzieżą” nielegalnego kopiowania oprogramowania pociąga za sobą określone konotacje, jakie przeciętny człowiek wiąże ze słowem

---

<sup>13</sup> Maner, op. cit., cz. „The special status of computer ethics”.

<sup>14</sup> Tamże.

„kradzież”, oznaczającym czyn generalnie zły. To jednak, czy nielegalne kopiowanie oprogramowania jest kradzieżą, to już nie jest kwestia definicji, to problem decyzji moralnej, która musi wziąć pod uwagę wiele okoliczności, także tych związanych z techniką komputerową i jej charakterem. W tym więc sensie problemy związane z komputeryzacją również stanowią wyzwanie dla etyki tradycyjnej.

## Etyka

Zwolennicy potraktowania etyki komputerowej jako w miarę samodzielnej dyscypliny w ramach etyki wskazują także na możliwe konsekwencje, jakie komputery mogłyby mieć dla rozumienia etyki w ogóle. Już w latach dziewięćdziesiątych pojawiły się głosy badaczy takich, jak S. Rogerson czy T. W. Bynum mówiące o tym, że rozwój technik informacyjnych i ich konsolidacja w jeden system w zasadzie toruje drogę do rozszerzenia pola badawczego etyki komputerowej w kierunku etyki informacyjnej (lub – wedle słów Bynuma – globalnej etyki informacyjnej), zajmującej się wszelkimi problemami wpływającymi z rozwoju technik informacyjnych, nie tylko techniki komputerowej.

Jednak z najsilniejszym i najdalej idącym twierdzeniem w kwestii wpływu komputeryzacji na problemy moralne wystąpiła polska badaczka Krystyna Górniak-Kocikowska, która twierdzi, że komputeryzacja tworzy pewne problemy globalne (przede wszystkim na skutek powstania wszechgarniających sieci komputerowych), rozwiązywalne tylko przy zastosowaniu globalnych środków. Otwiera to możliwość – po raz pierwszy w historii – globalnej dyskusji na tematy etyczne i wspólnego dochodzenia do konkluzji przez ludzi pochodzących z różnych kultur. Tradycyjna etyka, wspierająca się na filozofii europejskiej, nie może radzić sobie z problemami, które wykraczają poza europejski krąg kulturowy; tym bardziej zaznacza się potrzeba tworzenia nowej etyki<sup>15</sup>. Jak stwierdza autorka: „Etyka w przyszłości to będzie *etyka komputerowa* w tym sensie, że powstanie ona dzięki i na skutek rewolucji komputerowej, a także dlatego, że będzie służyła ludzkości ery komputerowej. Z tego powodu, będzie to *etyka globalna*, bowiem taki jest charakter i oddziaływanie technologii komputerowych”<sup>16</sup>. Nawiasem mówiąc, przy tym rozumieniu etyki komputerowej przechodzimy już do kwestii daleko wykraczających poza pierwotne rozumienie terminu, gdyż w zasadzie nie chodzi tutaj już o rozwiązywanie moralnych problemów wpływających z rozwoju komputeryzacji, a o przekształcenie

---

<sup>15</sup> Krystyna Górniak-Kocikowska, *The computer revolution and the problem of global ethics*, „Science and Engineering Ethics” 1996, 2, 2, s. 177–190. On-line: [http://www.southernct.edu/organizations/rccs/resources/research/global\\_info/gorniak/comp\\_rev\\_comp\\_rev.html](http://www.southernct.edu/organizations/rccs/resources/research/global_info/gorniak/comp_rev_comp_rev.html) [12 II 2002].

<sup>16</sup> Górniak-Kocikowska, op. cit.; cyt. za: Andrzej Kocikowski, *Technologia informatyczna a stary problem totalitaryzmu*, „Nauka” 1999, 1, s. 123.

całościowego rozumienia etyki na skutek rozwoju techniki i globalnych przekształceń społeczeństw całego świata.

### Zakończenie

Rozwój komputeryzacji i wpływ tejże na życie ludzi i społeczeństw zamieszkujących bardziej pod względem technicznym rozwiniętą część naszego globu jest faktem. Komputery nie tylko stanowią jedną z najistotniejszych technologii naszych czasów (Bolter i pokrewni mu badacze twierdziliby, że najistotniejszą), ale do tego przyspieszają jeszcze trendy napotymane w innych obszarach. Pozwalają na gromadzenie i przetwarzanie wcześniej niewyobrażalnych ilości informacji. Komputery być może (jak twierdzi Joseph Weizenbaum) nie były konieczne do wysłania człowieka na Księżyc, ale z pewnością trudno byłoby wyobrazić sobie badania w dziedzinie genetyki, fizyki czy meteorologii bez możliwości łatwego obliczania, przechowywania i porównywania ogromnych zbiorów danych.

Niezależnie od tego, czy opowiadamy się za uznaniem wyjątkowości moralnych problemów tworzonych przez komputery, czy nie, trzeba stwierdzić, że w zasadzie każde szersze sformułowanie etyki komputerowej, traktujące ją nie tylko np. jako dział etyki zawodowej, uwikłane jest w pewien zasadniczy problem formalny, a niektóre ze sformułowań czy definicji zakresu tego pola badawczego ewidentnie z tym problemem sobie nie radzą. Problem ten polega na tym, że często uzasadnienie potrzeby rozwijania etyki komputerowej bądź sprowadza się do wykazania, że komputery są szczególnym, czy wyjątkowym rodzajem techniki, bądź też w istotnym stopniu na takim stwierdzeniu polega. Otóż wydaje się, że nie powinno się w ten sposób formułować definicji, czy określać zakresu pewnej subdziedziny etycznej: jeśli etyka komputerowa ma być działem etyki, to najważniejszą kwestią jest nie to, że zajmuje się komputerami, ale to, że występują określone problemy moralne, które trzeba rozpoznawać, klasyfikować i przynajmniej próbować rozwiązywać. Oczywiście bez istnienia komputerów i powiązania pewnych problemów moralnych z komputeryzacją nie można by w ogóle mówić o etyce komputerowej; ale też trzeba pamiętać o tym, że nie każdy problem moralny, w którym mamy do czynienia z użyciem czy wykorzystaniem komputera, jest problemem dla etyki komputerowej (np. kradzież sprzętu komputerowego nie jest takim problemem). Stąd waga rozważań takich, jak te przedstawione przez Manera, mających na celu wyróżnienie grupy właściwych problemów etyki komputerowej.

Na początku zadałem trzy pytania. Pierwsze z nich dotyczyło wyjątkowości techniki komputerowej. Nie twierdzą, że przedstawione argumenty jednoznacznie wykazały odmiennność komputerów od innych urządzeń. Wydaje się jednak, że z pewnością istnieje wiele cech, które sugerowałyby sensowność wyrażenia przynajmniej umiarkowanego poglądu uznającego odmiennność komputerów. Nie ma tutaj oczywiście – i chyba być nie może – jednoznacznych

kryteriów, nie jest to jednak jedyny obszar, w którym bez jednoznacznych kryteriów musimy się obejść. Drugie pytanie dotyczyło problemów moralnych napotykanym w obszarze komputeryzacji. Wyjątkowy charakter jakiejś techniki nie jest warunkiem ani koniecznym, ani wystarczającym powstania nowych problemów moralnych – i dotyczy to tak samo komputerów, jak wszelkich innych rodzajów techniki. Jeśli natomiast doszukujemy się wyjątkowości jakiegoś rodzaju techniki, to czynimy tak dlatego, że szukamy źródła uzasadnienia intuicji moralnych, skłaniających się ku afirmacji nowości, czy odmienności, problemów powstających wraz z rozwojem tej gałęzi techniki. Uważam, że propozycja Waltera Manera wskazuje właściwy kierunek poszukiwania uściślenia i rozwiązania w tej kwestii. Istotnie jest prawdą, że wiele problemów związanych z komputeryzacją wykazuje odmienności od wszelkich problemów napotykanym w innych dziedzinach, i dotyczy to także niektórych problemów moralnych. Trzeba się zgodzić, że nasze moralne przyzwolenie na stosowanie komputeryzacji w określonych dziedzinach życia musi – jeśli ma być podjęte rozsądnie – brać pod uwagę wszystkie te odmienności. Jednak ujęcie Manera dzieli z innymi zbyt duże uwikłanie w sprawy techniczne (czym są komputery), a zbyt małe we wskazywanie istotnych problemów moralnych. Tak jest jednak, że problemów takich nie brakuje; należą do nich kwestie takie, jak własność oprogramowania, prywatność, wykorzystanie baz danych, sztuczna inteligencja, systemy doradcze, czy rzeczywistość wirtualna.

I trzecie pytanie, często powracające w rozważaniach etyki komputerowej, czy etyka komputerowa stanowi szczególny rodzaj rozważań etycznych. Na to pytanie najtrudniej jest dać jednoznaczną odpowiedź, rozbieżności są tutaj największe. Trudno przewidywać, czy etyka generalnie będzie rozwijała się w kierunku zarysowanym przez tych, którzy widzą w komputerach narzędzie etycznych debat przyszłości. Wydaje się jednak, że – jeśli nawet ostatecznie trzeba będzie odrzucić roszczenia etyki komputerowej do wyjątkowości – tematyka rozważana w tej dyscyplinie zasługuje na bliższą uwagę. W ostatnich latach wzrasta znaczenie różnych kwestii dotyczących informacji i jej miejsca w życiu ludzi i społeczeństw. Dzięki komputerom powstały sieci komputerowe, stanowiące obecnie burzliwie rozwijający się element codziennego życia, mający ogromny wpływ na funkcjonowanie świata, na ekonomikę itd. Cały czas trwają prace nad rzeczywistością wirtualną – tym wielkim marzeniem i być może idealnym celem rozwijania techniki. Informacja – do której przetwarzania i magazynowania komputery znakomicie się nadają – zaczęła być postrzegana jako realne dobro, wartość, i to nie tylko w sensie abstrakcyjnym, ale jak najbardziej użytecznym. I pytania z tym związane będą nas z pewnością intrygowały w przyszłości.

Agata Sypniewska

## Life as a Work of Art.

### Richard Shusterman's Concept of Biography

(Konferencja Philosophy–Psychoanalysis–Literature, Wrocław 3 VII 2001 r.)

Shusterman's self-creative narrative is based on the two main moments of his biography.

One of them is the life-story of Shusterman as a Jew, while the second one as an American intellectualist. So, Shusterman speaks about two sub-narratives constituting his cyclic self-narrative. Ethnicity is strongly connected with both of them. This connection is important because, as Shusterman puts it, 'the philosopher is now recognized as a differentially embodied, gendered and ethnic individual' – and embodied self is socially and culturally situated. He stresses that his ethnic self-narrative is not simply a contribution to such issues but a determining factor in his 'philosophical life'. Using his own life devoted to 'practicing philosophy' as an example, Shusterman shows how self-creative autobiographical story is interwoven with the philosophical theory of 'self-creation by self-narration'. Self-biographical narrative becomes in this case a part of the theory of identity. And this theory, in turn, becomes at once a generalization and a part of the biography. Shusterman's crucial text on this subject is the last chapter from his *Practicing Philosophy*, entitled *Next Year in Jerusalem?*. The question mark of the title suggests that the crucial problem of the chapter is left unresolved – open as Shusterman's 'artwork of life'. Shusterman recognizes his Jewishness as a determining factor in his 'philosophical life', because it can explain 'why I first learned philosophy as an immigrant in Jerusalem and later returned to teach it in United States. It even explains why I now write these words in Berlin, revising an earlier draft composed in New York City. If philosophy is a life-practice of self-examination and self-creation in the quest to live better, a book that only examined the life-questions of others would be incomplete and dishonest. The question of Jewish identity raises issues of my own identity as I struggle to understand and reconstruct it.'<sup>1</sup> So, Shusterman claims that there is a straightforward interconnection and reciprocal determination between the life practice of philosophizing and the form of the story about the self. Shusterman's concept of making Jewish identity consists in a conscious choice of the limit-identity: of the realization of what is Jewish in human through cycles of

---

<sup>1</sup> *Practicing Philosophy*, Routledge, New York & London, 1997, p. 179–180.

*yeridah* and *aliyah* – departure and return to Israel.<sup>2</sup> This concept involves *golah* ‘as the necessary moment in the determination of Jewish identity, thus allowing for the richer notion of Jewishness than rigid Zionism will tolerate.’<sup>3</sup> Recognition of these cycles allows for the integration of the periods of living in Israel and *golah* in a coherent narrative of Jewish commitment. Shusterman argues that this circular narrative of Jewish identity provides the richest form of self-unity that postmodern experience allows – ‘an open, flexible narrative unity embracing a multiplicity of sub-narratives that allows (like overarching narrative itself) divergent interpretations and future reconstructions.’<sup>4</sup> Because of the fact that it is a kind of a ‘self-biographical theory’, all its arguments find a narrative correlative:

‘I can see myself as having returned to my American home after youthful exploration of an essentially foreign culture, or I can see my current stay in America (as I had originally planned it) as an excursion for professional development so I could better serve a less developed Israeli society to which I shall return. The very meaning of my actions, the definition of myself as an agent, changes significantly according to the story told: Is my involvement in American life a central, permanent project or merely a temporary convenience until I return to Israel? It’s not merely that I do not know the answer with Cartesian certainty, because I do not know the future. The point is rather the clear and painfully divided consciousness of simultaneously living two radically divergent self-defining narratives, because both are quite probable and there is no way of knowing which is the true one. For there is no true one.’<sup>5</sup>

This last radical assertion could be considered as an ultimate expression of the postmodern version of what Foucault calls ‘the relation to the truth’. But the problem is more complicated. Although there is no true narrative for Shusterman, there is, however, a dominant and more complete one – in an esthetic sense. It is implied by a kind of judgment – namely a judgment about ‘esthetical truth’. Shusterman recognizes this kind of narrative in a cyclic narrative. However, paradoxically, some of his assumptions about ‘postmodern experience’ do not exclude the possibility of placing his own cyclic narrative in the less contingent structure, in the structure which claims to be universal.:

‘Remember that Abraham, the very first Jew, was born outside of Israel and that his *aliyah* was central to his covenant with God to father the Jewish nation. Yet Abraham also quickly became the first *yored*, leaving for Egypt when there was famine, though later returning again to Israel. This pattern was repeated with Jacob and his sons. Only in Egyptian *golah* did the Hebrew become a numerous (albeit enslaved) people, achieving demographically, if not yet politically, the status of a nation. ... But in terms of Jewish history, *golah* remains more the rule than the abnormal exception and it’s role has been clearly more than pragmatic survival,

---

<sup>2</sup> A. Boron, *Życie na pograniczu, Różnica i tożsamość*, pp. 56, 57.

<sup>3</sup> *PP*, p. 192.

<sup>4</sup> *PP*, p. 193.

<sup>5</sup> *PP*, p. 181.

contributing richly to Jewish religion and culture. It cannot be dismissed as inauthentic, for it is precisely what structures the authenticity of *aliyah*<sup>6</sup>

This Bible-legitimated theory of cyclic narrative centers on the category of authenticity. It is indeed worth considering how Shusterman understands this term. According to Charles Taylor, to whom Shusterman often refers, the 'authentic' is what is important for an individual, what has an 'import'. What has an import provides the feeling of obligation which an individual recognizes as both objective and deeply personal at the same time. Shusterman's line of argumentation goes a bit in circles here: it refers to his own life, albeit only through the formal indication of the 'pattern of cycle', but is limited to a solely formal indication of the 'pattern of cycle'. One can have an impression that what is at stake here is only some aesthetic 'geometry' of the created fate, without referring to the meaning related to this 'geometry'. However, Shusterman insists that the 'argument for realizing one's Jewishness emerges from the post-modern affirmation of contingency and narrative plasticity. If the self is a contingent product, we have no choice but to build our lives on contingencies, while recognizing that there are different degrees of contingency, some of which set fairly firm limits to the plasticity of self-narrative.'<sup>7</sup> This 'necessity of building on contingency' implicates self-creation: 'this sense of transforming imposed contingency into meaningful creation is the source of *aliyah*'s great appeal to secular Jews like myself. One's Jewishness, originally experienced as a senseless imposition of *affiliation* through the accident of having Jewish parents, becomes transfigured through *aliyah* into a conscious, meaningful choice of *affiliation* with a long-struggling people and continuing national project that one can now claim as one's own. One's own self-narrative and hence one's self become greatly enriched by being embedded into this larger, historically momentous story. Such richness is further enhanced by the Jew's tradition of relying on narrative to sustain and recreate their shared identity, as evident, for example, in the ritual Passover narrative.'

Within the horizon of this broader narrative runs Shusterman's own 'story-line'. From the speaking subject's perspective such a broader narrative is based on personal one. The most important in this story is the repetition of the 'figure' of a rebel fighting against the imposition of affiliation, what first brought to the removing of the 'hero' from Hebrew school in Philadelphia where he was born. After twenty years of living in Israel where he went forced, as he says, by the spirit of rebellion and by the spirit of late sixties, he came back to Philadelphia for a year's visiting appointment at the Temple University, from where he did not as yet return to Israel. But such a return – which is inscribed in his life-project – would be for him a real return as well as a mythic one, because he would have already been there before. So, we can ask here whether his first coming to Israel was *aliyah* to Israel or rather *yeridah* from America, which was his real home and country. Or we can ask whether his latter coming to Philadelphia for appointment was *yeridah* from Israel or *aliyah* to

---

<sup>6</sup> *PP*, p. 189.

<sup>7</sup> *PP*, p. 194.



America. Of course, the central figure of the cycle does not allow for the answer to these questions: we have two divergent stories, two equally justified sub-narratives integrated by the cycle. So the first figure of Shusterman's self-narrative is a rebel against imposed affiliation, the second one is a figure of conscious self-creative affiliation – first to the community of Israel and later to American life. The main paradox of Shusterman's approach is a double, contradictory justification of these sub-narratives: once by some assumptions about postmodern condition, once by the myth of Abraham, the myth of the Jews' history as the exile, and the archetype of a wandering Jew. Being a 'theoretical autobiography' as well as 'autobiographical theory', it plays a constitutive role in creating identity of the hero and of the author as: a philosophy which the author considers a way of life, a personal life practice; and the constitutive narrative, which the author in his theory defends. He opposes the 'middle' Foucault's challenging of the author position as a determiner of meaning, arguing that in the discursive field of Jewish identity locating authorial standpoint is essential. Discussing with Beckett-Foucault's provocative question 'What does it matter who is speaking?' Shusterman asks rhetorically 'Why should the personal be a philosophical taboo, even in an essay dealing with ethnicity and personal identity?' Shusterman identifies this taboo as 'philosophy's deep-rooted prejudice for universality and necessity.'<sup>8</sup> A traditional philosophical assumption says that there must be some principle determining human identity but there is also a deeper presumption that recognizing contingency instead of ontological or rational necessity would make 'something deep and sublime disappear, and self-dignity would be lost'<sup>9</sup>. Shusterman argues that such contingency does not preclude regularities and consensus. 'Trying to ground the self on something deeper than the social will not escape contingency' It is because, Shusterman says, our most private thoughts and wishes are linguistically structured and languages are contingent socio-historical products. 'Any private self alleged to lie beneath public language and consciousness seems no less contingent, portrayed by Freud as a web woven from chance occurrences and perceptions'<sup>10</sup>. So if the self is a contingent product, to understand it requires taking these contingencies seriously. He insists that self-biographical moment, although long repressed in philosophy, is a deep factor motivating much of it. Justifying this self-biographical moment in philosophy, Shusterman refers to Kierkegaard and Nietzsche, Derrida and Cavell, stressing that contemporary identity theories join contingency in supporting personal approach – self-constitution through self-narrative.

'If we help determine who we are by the stories we tell of ourselves, then one is surely entitled to theorize issues of the self in one's own voice and from one's own experience. Further, if philosophy is a personal life-practice devoted to self-improvement through self-understanding, then certain

---

<sup>8</sup> *PP*, p. 181.

<sup>9</sup> *PP*, p. 181.

<sup>10</sup> *PP*, p. 182.

details of one's life surely become relevant for analysis.' What details is also contingent, "determinable only through concrete philosophical interpretation, though certain details (like gender and ethnicity) seem more apt than others".<sup>11</sup>

The attractiveness of pragmatism for Shusterman comes from the fact that it constitutes the third way between analytical and continental philosophy. His own carrier progressed initially between these two modes of philosophizing. After graduating from the Hebrew University of Jerusalem and three years' service in the Israeli Army, Shusterman completed his doctoral studies in philosophy in Oxford. His interests oscillated around analytical aesthetics and continental philosophy. The title of his dissertation in analytical aesthetics was 'The object of literary criticism'. Next he worked in France, invited by Pierre Bourdieu, getting familiar with the continental philosophical tradition. After that he went to Germany where he studied German philosophy. In his opinion pragmatism is able to reconcile and connect these opposing orientations. It is relatively close to analytical philosophy by the striving for clarity and stressing the role of language in the process of cognition. But pragmatic philosophers never reduced philosophical problems to linguistic analyses. Instead, they related them to individual experience and to the problems encountered by individuals in their action. And such an attitude comes closer to phenomenology, hermeneutics and Heidegger's thought. Pragmatic 'practicing of philosophy' (the title of Shusterman's book) means that the choice of theoretical orientation is at the same time a life-choice, which comes down to a simple principle that a way of thinking is a way of living. So, his fascination with pragmatism is 'naturally' connected with his biography. Born in the U.S.A., on the wave of the rebellion of the sixties he escapes from Philadelphia, his hometown, to Israel, where he decides to stay. The living experience in the Israeli society played a significant role in building his specific – pragmatic – sense of community. On the one hand, this society was extremely differentiated and plural as a conglomerate of different Jewish groups, each with its own cultural tradition and history. On the other hand, it was a society sharing common experience of the nation and state making. So it is evident that for him philosophical pragmatism became an intellectual correlative of the emotions raised on this ground. Being now again an American, he considers his espousal of American pragmatism as a conscious choice of the way of life/thinking and as a part of his own 'self-narrative self-theory'.<sup>12</sup>

Shusterman's concept of self-creation by self-narrative is a part of his general ethical project based on some broader assumptions of the postmodern philosophy. What is of an utmost significance in this project is an assumed collapse of the fundamental ethics. The most important philosophical one is the assumption of con-

---

<sup>11</sup> *PP*, p. 182.

<sup>12</sup> I am using Leszek Koczanowicz' essay *Pragmatyzm Richarda Shustermana*. It is preface to polish translation of Shusterman's *Pragmatist Aesthetics: Estetyka pragmatyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 1998.

tingency of human self and identity. Shusterman's concept of aesthetic life is a proposition of a postmodern solution of the problem mentioned above. As a pragmatist he develops his own, pragmatic version of the project of so called the 'aesthetics of existence', through a discussion with its philosophical origins and by enriching it with some pragmatic strains. In contemporary philosophy the idea of the aesthetics of existence is mainly connected with the name of French philosopher Michel Foucault. Through his interpretation of F. Nietzsche and the Greek philosophy, he established the concept of 'the art of living' as one of the most interesting and controversial ideas in contemporary ethics. As we can see, American neopragmatists such as R. Rorty and R. Shusterman are good examples of the appropriation of this 'continental' idea on the ground of American pragmatism. Shusterman appropriates Foucault's idea in the concept of aesthetic life, which he develops in his three books, *Pragmatist Aesthetics*, *Practicing Philosophy*, and *Performing live*. He applies this concept in his utopian project of the ideal community – in which 'living beauty' would be cultivated, and the art of living or life as a work of art would be realized in a communitarian way, especially in a way of common psycho-somatic practices of the 'somaesthetics'. In his version of 'aesthetics of existence' the influence of pragmatist ethical theory is easily observable. It is clear that the founders of pragmatism – especially John Dewey – worked out the non-fundamentalist idea of ethics emphasizing the individual responsibility. However, there is a question to what extent these ideas are compatible with their contemporary – postmodern – reception.

The problem of 'the art of living' as a way of ethical self-constitution appears in Foucault's *History of sexuality* in the context of the question how, why and in what forms the sexual activity is constituted as a domain of morality. Foucault dismisses such solution of the problem of the moral care about sexual activity, which presupposes its reduction to the second question, that is why sexual behavior is the object of the fundamental prohibitions, the transgression of which is considered as the sin. But he rejects this 'answer-question' also because 'the moral care connected with sexual behavior is not always in the straight relation with the system of prohibitions: it often happens that the moral interest is strong where there are neither obligations nor prohibitions.'<sup>13</sup> So, he distinguishes between 'prohibition' and 'moral problematisation' making his aim determine conditions under which human being 'problematizes what it is, what it does, and the world, in which it lives'. The shift from the prohibition to the problematisation is connected with questioning the invariant of 'desire' and 'the man of desire'. Therefore it is also connected with the questioning the invariant of 'sexuality', variability of forms of which in history results only from the variability of changing mechanisms of the repression of desire. So Foucault's enterprise was the 'genealogy' of the 'man of desire'. Genealogy has to investigate the 'formations' of the 'problematizations', connected with practices from which they originate. Just these practices are 'arts of living', 'techniques of

---

<sup>13</sup> *Użytek z przyjemności, Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa, 1995, p.150.

self-realization', or aesthetics of existence. Within the frame of the 'domain of morality' Foucault distinguishes the rules of behavior from the behaviour itself and from the way of self-realization as a moral subject, which acts according to these rules. The third element – modes of moral subjectivization, modes of conduct – according to Foucault is the ethics in the strict sense. Foucault investigates four aspects of 'ethics' thus conceived. First, 'the ethical substance', that is, these aspects of the self, or individual that constitute it as a moral entity, or, in other words, these aspects which constitute the matter of its moral behavior. Second, 'modes of subjection', the ways in which individuals recognize their relations to the rules of moral behavior and their moral obligations. Third, 'elaboration of ethical work' – the ways of individual's transforming into the moral subject or ethical agent. Fourth, 'the *telos* of ethical subject', constituting the conduct which is the desired mode of being, and at the same time the sort of person an individual wants to become. Such 'ethics' – ways of establishing oneself as the moral subject, forms of moral subjectivisation and practices of the care of the self connected with them – is the essential domain of Foucault's interest in his study of Greek–Roman ethics and what might be considered as his own ethical proposal. Some authors, for example Paul Veyne or Alexander Nehemas find this ethical 'project' in the concept of 'working on the self', which they recognized as a 'technical detail' that Foucault wants to bring from Greek ethics into present. Such transposition Foucault recognized as possible because of the relative axiological neutrality of that 'detail'.

In the conclusion of the *Care of the Self*, Foucault argues that it is unfounded to project the rules of Christian ethics onto thinking, in which they are absent. He stresses that there is no essential relationship between Christian and late Greek–Roman ethics. This thesis results from the negation of the essential assumption of thinking, which led to the projection mentioned above. This is the assumption of the 'essence of morality', which it's supporters find in code of moral conduct. Foucault argues that the element stressed in the ancient morality is the *ethos*, not the code. This is the general, 'formal' difference within the morality, but it is associated with important differences of content in ethics itself. Ethical substance in ancient ethics are *aphrodisia*. He defines the mode of subjection as the art determining modalities of the use of pleasure, in relation to the variable of the need, the moment and the status. Further, the elaboration of ethical work is the *askesis*, the exercise of the self-mastery mediated by the exercise of domestic and political power. *Telos* of the ethical subject, in turn, is the mode of being based on self-mastery, and connected with structural, instrumental and ontological relation to truth, to *logos*. In contrast, in Christian ethics, the ethical substance will be defined by evil, collapse and finitude, the mode of subjection will be the submission and obedience to Law, which is the Will of God; elaboration will be connected with purificatory hermeneutics of desire. And *telos* of ethical subject will consist in self-denial ensuring the salvation after the death.

In the Greek ethics, as Foucault argues in *The Use of the Pleasure*, control of one's pleasures and becoming able to moderate them was not a process of discovery,

... 'it never took the form of a decipherment of the self by the self, never that of hermeneutic of desire, .... It was never an epistemological condition enabling the individual to recognize himself in his singularity as a desiring subject and to purify himself of desire that was thus brought to light'. On the contrary, the *use of the pleasure* 'did on the other hand open onto aesthetics of existence'. And it means 'a way of life whose moral value did not depend either on one's being in conformity with a code of behavior, or an effort of purification, but on certain formal principles in the use of pleasure, in the way one distributed them, in the limits one observed, in hierarchy one respected'.

Foucault's conception of an aesthetics of existence seen as a project of the postmodern ethics of self-creation reveals Foucault's unwillingness to consider the Greek model of ethics as based on transcendental principles of Cosmos – Order and Beauty.<sup>14</sup> Instead, Foucault emphasises, in the spirit of Nietzsche, that ethical self-constitution was the question of the individual discipline. Furthermore, he points out that the source of self-discipline was the will of the individual. In his famous interview given on April 25, 1984 to Alessandro Fontana, Foucault says: 'With Christianity, there occurred a slow, gradual shift in relation to the moralities of Antiquity, which were essentially a practice, a style of liberty. Of course there had also been certain norms of behavior that governed each individual's behavior. But the will to be a moral subject and the search for an ethics of existence were, in Antiquity, mainly an attempt to affirm one's liberty and to give to one's own life a certain form in which one could recognize oneself, be recognized by others, and which even posterity might take as an example. This elaboration of one's own life as a personal work of art, even if it obeyed certain collective canons, was at the center, it seems to me, of moral experience, of the will to morality in Antiquity, whereas in Christianity, with the religion of the text, the idea of the will of God, the principle of obedience, morality took on increasingly the form of a code of rules (only certain ascetic practices were more bound up with the exercise of personal liberty). From Antiquity to Christianity, we pass from a morality that was essentially the search for a personal ethics to a morality as obedience to a system of rules. And if I was interested in Antiquity, it was because, for a whole series of reasons, the idea of a morality as obedience to a code of rules is now disappearing, has already disappeared. And to this absence of morality corresponds, must correspond, the search for an aesthetics of existence'. According to Foucault, the model for the care of the self was the creation of art. He recognized that 'the only one practical consequence of the idea that the self is not given to us' is that we have to create ourselves as a work of art.<sup>15</sup>

In A. Nehemas' view, Foucault never abandoned 'his belief that *true self* is a chimera. Instead, that belief became a foundation for his central idea, 'he returned

---

<sup>14</sup> It was observed by Pierre Hadot in his polemical paper *Reflections on the notion of 'the cultivation of the self'*.

<sup>15</sup> *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, Foucault Reader, Rabinow ed., p. 350.

yet again to Nietzsche, who had written that *we want to be poets of our lives* and began to think of life and art together.<sup>16</sup> Since power (constituting the self by subjection) is productive, as Nehemas comments, ‘the subjects it produces, being themselves forms of power, can be productive in their own right’.<sup>17</sup>

As Nehemas observes, the idea of artistic creation always ‘provokes thoughts of genius, unlimited freedom, absolute spontaneity’ – the ideas of which Foucault remained suspicious. Creativity is for Foucault always historically situated, and artists have to work within the limitations of their traditions. ‘Creation demands rearranging the given; innovation requires manipulating the dated. Lives, seen aesthetically, are no different: the artistic creation of the self, as both Montaigne and Nietzsche testify, must necessarily use the materials with which one is always and already faced’.<sup>18</sup>

Shusterman’s notion of ‘self-creation’ is different from that of Foucault’s. On the one hand, writing of the concept of the esthetical life in his *Pragmatist Aesthetics*, Shusterman recognizes that ‘innovation’ is possible, but he rejects this possibility as the ‘modern and avant-garde’ reduction. On the other hand, self-creation is for Foucault the only possible way of ‘practicing liberty’ by subjects, who raised from ‘subjection’. For Foucault, self-creation is at the same time the ethical necessity of the present, (since the traditional ethics of code and obligation is today impossible), what is not clear for Shusterman. Shusterman’s position seems problematic since his point of departure involves the ‘crisis’ of traditional common ethics of duty, and the aesthetic life has to be a remedy for the postmodern individual, whose ethical identity is no longer rooted in any universal principle. His emphasis on ethico-aesthetic community seems to be inconsistent with his initial assumptions about the end of universals and metanarrative. Just such assumptions underlay R. Rorty’s concept of ethics and his consequence in keeping them and likely the very consequences of these assumptions, Shusterman declaring himself as a pragmatist cannot accept. It is possible that this refusal of acceptance stems from Shusterman’s concept of somaesthetics. Foucault’s somaesthetics has – as Shusterman says – an analytical character – but besides ontological and epistemological issues of the body includes specific sociopolitical inquiries. They consist in the following questions: ‘how body is shaped by power and employed as an instrument to maintain it, how bodily norms of health and beauty and even the most basic categories of sex and gender are constructions sustained by and serving social forces’.<sup>19</sup> Shusterman’s version is pragmatic. He believes that although *pragmatic somaesthetics* presupposes the analytic, it could transcend the ‘analysis’ (and critique – much more important for Foucault) toward propositions of some methods ‘to improve certain facts

---

<sup>16</sup> A. Nehemas *The Art of Living. Socratic Reflection from Plato to Foucault*, University of California Press, 1998, p. 177.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>19</sup> *Performing live*, Cornell University Press, 2000, p. 142.

by remaking the body'. 'The fact that the somatic has been structured by body-punishing ideologies and discourse does not mean that it cannot serve as a source to challenge them through the use of alternative body practices and greater somatic awareness.'<sup>20</sup> Moreover, that remaking and improvement are supposed to have a common character. 'Viewing the somatic as essentially private seems itself a problematic piece of bourgeois ideology. Not only is the body shaped by the social, it contributes to the social. We can share our bodies and bodily pleasures as much as we share our minds, and they can be as public as our thoughts'.<sup>21</sup> Such a kind of pragmatic optimism tries to ignore (to 'transcend') the fact that those inherent 'analytic' presuppositions – if they are really the same in Foucault's and in Shusterman's cases – remain in conflict with any positive solutions. This was proved in Foucault's radical transgressive experiments of his 'somaesthetics' – so criticized by Shusterman for being 'too radical'. For Foucault they were the only possibility of momentary transgression of the social. He realized clearly that the real freedom from social forces inscribed on the body is possible only at the price of life. He was continuously approaching this ultimate border in his radical somatic practices. It seems that in fact Shusterman does not take seriously the importance of these beliefs. His optimistic view is to a great extent impregnated against them.

We can observe that Shusterman's project of the art of living or aesthetic life is constructed in the process of double discussion – on the one hand with Foucault, on the other, – with the project more close to Shusterman's pragmatic thinking – Rorty's project of private self-creation .

Richard Rorty's name appears in Shusterman's consideration in connection with his call for artistic self-creation. Since, as Rorty says, there is no human nature in metaphysical sense, as universal and trans-historical ground for the ethics, nor as the historically and socially conditioned nature, which could yet be discovered – because even such nature is undetermined, changing with our social roles and self-consciousness, the only possibility for something such unshaped but open to be made is to shape it aesthetically. In Rorty's anti-essentialist view there is also a strong pressure on the necessity of self-creation. According to him, there are two possible ways of self-realization: by enlarging of the horizons and seeing things through the changing, ever new 'alternative narratives, and alternative vocabularies' (the way of the deprived of *final vocabulary* 'ironist') and by a radical and definite redescription, by the original self-narrative in a new private language (the way of 'strong poet'). In the first case we have to do with the seeking for maximising new vocabularies for self-description, and with the attempt to escape them, because only in this way the process of self-creation can be infinite and self-creating subject could be free. In the second case we have to do with searching for the only one, united, original language upon which self-creating individual 'will impress one's mark', as Rorty says referring Larkin's poem. For Rorty, the process of self-creation

<sup>20</sup> *Pragmatist Aesthetics, Living Beauty, Rethinking Art*, Blackwell Oxford UK & Cambridge USA, 1992, p. 260.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 260.

ring Larkin's poem. For Rorty, the process of self-creation involves an emancipatory struggle of the truth which is 'created' in language against the truth which is 'discovered'.

According to Shusterman, 'Rorty's emphasis on personal distinction reflects his view of the aesthetic life as a distinctly private ethics, essentially independent of the public ethics of social life; and he [Rorty] claims that no philosophy or theory can synthesize the private goal of self-creation with the public one of social solidarity. This claim could be challenged as the misguided product of our deeply entrenched ideology and romantic aesthetics'.<sup>22</sup>

For example, Shusterman stresses that it is just the language that constitutes an essentially public dimension of the strong poet's private quest. First, the new language 'must be borrowed from the shared language of the past'. Moreover, Shusterman argues, the success of the strong poet's quest depends essentially on the 'public recognition'. Since Rorty's vision of the mind which creates itself in a completely private way is really problematic, the second thesis is more questionable because it was already put from the perspective of 'social solidarity', which, in Rorty's opinion, cannot be synthesized with private self-creative aspiration. Of course, Rorty says that if any private obsession creates a new metaphor, for which we can find a use then we can speak about genius and not mere aberrational 'eccentricity'. However from the genius' or eccentric's perspective, there is only possibility of the imposition of his idiosyncrasy on the society, so as it will attain the universal range. 'Genius' (or 'eccentric') shapes his/her language with the different intention, he/she wants to distinguish him/herself, to assert his/her uniqueness, to make his/her 'blind impress' non-contingent or less contingent, and only as the result of it he/she hopes for universalizing of her/his invention. As Rorty put it, this is only a 'coincidence of private obsession and public need, which makes this invention manifesting genius and not the eccentricity'. But the 'self-creator' is not especially and directly interested in such coincidence.

The ironist is the constructor who avoids making any definite plan of her construction. She performs changing narratives as only the 'instruments of change'. What she creates are samples of new methods and styles of writing. And she is different from strong poet in that she 'writes' herself rather than her life. Her artwork of life is more self-centred than that from which its processuality stems. She does not want to become described, not to be finally closed in a stable description, which implies the need of constant redescription. So the postmodern and post-metaphysical consciousness of 'rootlessness' is treated by an ironist as a state she wants to cultivate, and in contrast to the heroic 'strong poet', not to overcome. She does not believe there exists a way of her own language which would not turn out to be a captivity.

Shusterman argues against Rorty that aesthetic existence can go applying the canon of principles, and the Rortian 'radically innovative' self-description, based

---

<sup>22</sup> *PA*, p. 255.



only on the purely individual ‘critical imagination’, is an avant-garde dogma. Shusterman refers to Foucault’s concept to legitimize his own view, but he does not notice that in Foucault’s idea ‘principles’ are derivative of the ‘critical imagination’, which for us ‘today’ – in contrast to Greeks – would be the only point of departure in aesthetic existence, since for us there is no universal set of ‘principles’ that could determine the frame of it. The consequence of Shusterman’s interpretative proceeding is either just the aesthetization of the ethics – with the demand for the ‘critical imagination’ or heteronomical aesthetics – with demand for collective principles. The difficulty in synthesizing the unavoidably private postmodern ethics (in the form of aesthetics of existence) with the pragmatist concept of *community*, and with the pragmatist concept of the constituting of the self seems impossible to overcome.

If aesthetic life is founded in, as Shusterman argues, the postmodern necessity of ‘making one’s self by one self’, according to one’s self scenario, because nothing and nobody could deliver it today, (and if even such scenarios yet exist, they have no chance to gain the authenticity in our life), the critique of Rorty seems questionable. If we could base on what is ‘common’, we would not need any project of aesthetic existence at all, the purely ethic and common one would be sufficient for ensuring the authenticity of our life. ‘Just as one need not be a rootless ironist to live the aesthetic life, so one need not take the path of strong poet to create oneself aesthetically’<sup>23</sup>, Shusterman says. We could develop this thought to contradiction: we do not necessarily need to live an aesthetic life, nor create oneself at all, since it is quite possible to live with what is common and unoriginal. But ‘common’ life is thoroughly dominated by ethical notions. The attempt of imposing on the community the project which is determined by what is aesthetic, is only a kind of dangerous social engineering, the aesthetisation of ethical space, not ‘a kind of the ethics possible in postmodernity’.

If we assume, that Rorty’s project is one of the ‘profiles of philosophical life’ of which Shusterman wrote in his second book – *Practicing Philosophy*, and philosopher lives by writing, then Rorty himself becomes an example of aesthetic life – in the form of philosophical life’, or precisely the philosophy as *art of life practice*, as Shusterman put it. His presentation of two apparently contradictory ideals of aesthetic life is contradictory only in appearance. ‘In fact, what makes his portrayal of this life seem not only coherent but perhaps attractive to us is that it in fact centers around one kind of self-vocabulary and narrative, that of the curious intellectual and her quest.’<sup>24</sup> In his own language of curious intellectual Rorty not only succeeds to connect exclusive models of the poet and the ironist but also two ‘vocabularies’: the private one of self-creation and the ‘vocabulary of justice’ – ‘by necessity public and common’, which is the ‘medium of the opinion-exchange’. And, as a liberal ironist, for whom ‘cruelty is the worst thing we do’, instead of speaking of justice he prefers to speak of non-metaphysical solidarity. Rorty, in a coherent language of the

---

<sup>23</sup> *PA*, p. 253.

<sup>24</sup> *PA*, p. 250.

‘strong poet’ declares himself as the ‘ironist’ and this paradox is the main valor of his concept. Giving himself as an example, he proves, in some sense contrary to his own argument, that the solution of the contradiction of private and public interests is possible – having considered both interests at once and at the same time.

In Rorty’s concept of the ironist’s quest, ‘novelty’ appears instead of ethical criterion or as the quasi-criterion. Ironists renounce the criteria of choice between final vocabularies, because, as the ironists – they could not treat themselves seriously, having consciousness of changeability of the sense of the words they use for self-description, and of contingency of their final vocabulaires and as consequence of their selves.

But in spite of it, does not ‘novelty’ refer to anything other? I am choosing that vocabulary – against another – not because it is ‘just’ new, but because the choice of what is new has the meaning which defines me, for the reason, that it is important to me to overcome – as much as possible – my contingency, for becoming fully myself. But wanting the vocabulary which would be really ‘my own’ I know that every one I recognize as such, will turn soon to be not ‘final’, it will no longer define me and instead it will start to confine me – making false my potential truth of what I would like to become. So, could we talk here about the renouncing of criteria or rather about recognizing a certain criterion in oneself? On the other hand, Rorty writes that liberal ironist believes that the only morally important definition of the person is ‘something vulnerable’. Therefore the liberal ironist *must* investigate in her imagination the ‘alternative vocabularies’ in order to understand the possible humiliation of people who use them. In this context we could understand Shusterman’s assertion that postmodern ethics is the question of the critical imagination and not of applying the rules. For the liberal ironist the possibility of ‘imaginary identifying’ plays the same role as the metaphysical reasons play for the ‘liberal metaphysician’.

Shusterman would never agree with Rorty’s appeal for the privatizing our quests in order to avoid the political position based on the conviction that there is a more important aim than avoiding cruelty.

This ‘dangerous’ element, as Rorty would say, is characteristic precisely for the author of the aesthetic–life concept – and *a priori* a communitarian one, considering aesthetic self–invention as an ethical project of collective live. Because such relationship is doubtful, the question arises whether it is really ‘alternative’ ethics at all or rather ‘traditional’ ethics in which Shusterman tries to build some esthetical elements? The lack of the solution of the problem of the relation between community (that which is ‘public’) and the aesthetic self–creation, leads to the conclusion that ethics and aesthetics in his ‘philosophical life’ are not just the same, are *not* one, as it is in Wittgenstein’s famous remark. Instead, this lack suggests that despite it all Shusterman is in favour of the ethics ‘traditionally’ conceived. But, really yearning for ‘living beauty’ in his own life of a pragmatist philosopher, he develops a project of life in which ideals of unity, order, coherence, and fullness – especially the fullness of somatic being, have the central meaning and importance. Shusterman’s ‘auto–biographic theory of identity’ presented in *Next Year in Jerusalem?* bears

similar problems. First: purely esthetical justification of life choices and a way of life seems to be in his case only partial. For example esthetical justification of his affiliation into community of Israel as well as into American life does not explain motives and the sense of this affiliation and of choices connected with it. Its sense could be only defined in relation to certain objective ‘importances’ or, as Charles Taylor put it, to some ‘important questions’. A purely aesthetic argumentation, that is, the reference to the figure of the cycle or the ‘unifying pattern’ of a diverse life based on divergent narratives does not deliver such reference. Shusterman seems to avoid these crucial moments in the theoretical aspect of his self-narrative, although they are evident inside it: ‘During the sixties and early seventies Israel looked like the best chance for secular Jewish fulfillment. For secular Jews in Diaspora, it offered a unique opportunity for radical and romantic redefinition, a way of being meaningfully Jewish without being religious and with the welcome bonus of no longer belonging to an ethnic minority. *Alyah* (literally “ascent” to Israel) became the preferred project for those seeking to “find themselves” as individuals and as Jews.’<sup>25</sup> ‘Redefinition’, ‘meaningfulness’ on the one hand and ‘secularity’, ‘belonging to majority’ on more social level – such qualities are not sufficiently theorized in Shusterman’s self-narration although it seems evident that their role is organizing in it. Moreover we can observe in it even more ethically meaningful elements. The essay’s title itself “Next Year in Jerusalem” is the concluding prayer of the Passover. This sentence was, as Shusterman himself says, ‘transformed from a mythic dream of return into a concrete immigration proposal for forging a firm new self in a promised land, a permanent home to cure the restless rootlessness of the ever wandering Jew’<sup>26</sup>. In Shusterman’s own story-line these important motives aren’t theoretically problematized in reference to his own self-narrative. The category of authenticity, however strongly exploited in his self-narrative, seems to be not sufficiently represented on the theoretical side of his narrative project. It seems that – theoretically – Shusterman is trying to hide his real ‘strong evaluations’ – using Ch. Taylor’s terms and/or his actual ‘second order desires’, putting it in H. Frankfurt’s terms. Staying on the esthetical level he attempts to suggest that there is no qualitative distinction between his desire to be a Jew with all the ethical implication of this desire and his ideal to shape life aesthetically. Or that the aesthetic frame could effectively comprise real ethical choices – that it is possible to argue for Jewishness, to explain and justify the desire for it in an aesthetic way. But it could not be otherwise – regarding his theoretical point of departure – a diagnosis of the ethical crisis in the postmodern world and some basic philosophical assumptions which he considers compatible with this fact.

---

<sup>25</sup> *PP*, p. 180.

<sup>26</sup> *PP*, p. 181.

Aleksandra Derra-Włochowicz

## Późny Wittgenstein o prawdzie

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział Toruń, 26 IV 2001 r.)

Chciałabym rozpocząć od trzech dosyć trywialnych, niemniej jednak metodologicznie ważnych uwag. Rozważaniom prowadzonym w moim wystąpieniu towarzyszyć będą *implicite* trzy przekonania, które można wyrazić w formie następujących założeń:

1. Temat „prawdy” jest filozoficznie ciekawym zagadnieniem, chociaż niekoniecznie dla filozofii kluczowym.
2. Tytułową „prawdę” traktuję – zgodnie z ideami późnego Wittgensteina – jako predykat funkcjonujący w języku, którym się posługujemy używając wyrażen „jest prawdziwy”, a nie jako substancjalnie rozumianą kategorię dotyczącą całości bytu, istnienia, czy sensu życia.
3. Wittgenstein o tak rozumianej prawdzie ma filozoficznie ciekawe i ważne rzeczy do powiedzenia.

Podstawowa teza mojego referatu brzmi: „Późny Wittgenstein nie jest rzecznikiem żadnej teorii prawdy”.

Teza ta zawdzięcza swoją treść bacznemu przeanalizowaniu i przyjęciu za dobrą monetę celu, jaki postawił Wittgenstein filozofii, propagowanej w jego późnych pracach. Przyjmijmy, nieco upraszczając, że celem tym jest ujawnianie nieporozumień wynikających z opętania językiem, jakie dotyka filozofów. Z całą pewnością z zakresu tego celu Wittgenstein wykluczył formułowanie teorii, zajmowanie jednego teoretycznego stanowiska przeciwko innemu, w jakiegokolwiek zresztą kwestii. Zgodnie z postulatem opisywania (a nie wyjaśniania), poświęca on wiele miejsca prawdzie, ale nie stara się jej ani definiować, ani formułować kryteriów jej przypisywania, ani żadnych innych praw, które by jej dotyczyły, a w klasycznym sensie składałyby się na teorię prawdy (cała późna filozofia Wittgensteina kieruje ostrze swojej krytyki najsilniej w stronę nauki, jej teorii i wymogów metodologicznych).

Należy pamiętać także, że sposób pisania Wittgensteina – zbieranie uwag na przeróżne tematy tuż obok siebie, tok zadawania pytań, prowadzenia szczególnego filozoficznego dialogu, a nie udzielania zawsze konkluzywnych odpowiedzi –

wszystko zgodnie z postulatem niebudowania spójnej, ścisłej teorii<sup>1</sup> – pozwala na dokonywanie bardzo różnych, często odległych od siebie interpretacji jego myśli. Nie twierdzą, że filozoficzny zapis *Dociekań filozoficznych* nie stanowi spójnej całości (szczególnie jeśli chodzi o jego pierwszą część), a przez to nie daje się odczytać jako przemyślana i uargumentowana wizja pewnych określonych filozoficznych problemów, czy też nawet ich rozwiązania. Niemniej jednak, zwłaszcza jeśli chodzi o pozostałe prace zaliczane do późnej filozofii Wittgensteina, które przez niego samego nie były przeznaczone do druku, a zostały zebrane, nazwane i uporządkowane przez jego uczniów, byłabym bardziej ostrożna w doszukiwaniu się w nich kompletnej i wyczerpująco przedstawionej teorii prawdy. Owo nieuściślanie ma niewątpliwie tę zaletę, że pozwala interpretować wyjściową myśl na wiele różnych sposobów, co staje się budującą inspiracją do kolejnych ciekawych filozoficznych odkryć; pozwala jednak jednocześnie przypisywać Wittgensteinowi bardzo różne poglądy. Czy w takim razie da się cokolwiek o prawdzie u Wittgensteina wyczytać? Uważam, że można w jego pismach odnaleźć dosyć ciekawe, umiarkowane rozwiązania w kwestii prawdy; kwestii, której poświęcono do jego czasów tyleż filozoficznej obrony, co krytyki. Przyjrzyjmy mu się nieco bliżej.

Komentarze, jakie napotykamy w literaturze nie są tak pomocne, jak moglibyśmy się tego spodziewać. Nie ma koncepcji prawdy, która nie byłaby późnemu Wittgensteinowi przypisywana<sup>2</sup>. Z jednej strony najczęściej twierdzi się, że Wittgenstein akceptuje redundancyjną (Saul A. Kripke, Michael Dummett<sup>3</sup>, Christopher Peacocke<sup>4</sup>, Peter M. S. Hacker<sup>5</sup>), czy też tak czy inaczej rozumianą minimalistyczną (Paul Horwich, Frederick Stoutland<sup>6</sup>) teorię prawdy. Nie da się ukryć, że niektóre

---

<sup>1</sup> Zob. chociażby J. McDowell, *Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy*, w: P. A. French, T. E. Uehling, H. K. Wettstein (red.), *The Wittgenstein legacy*, „Midwest Studies in Philosophy”, vol. XVII, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1992, s. 51.

<sup>2</sup> Trzeba pamiętać, że na temat filozofii Wittgensteina ukazało się ponad 7000 artykułów i książek. Zob. T. Honderich (red.), *Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995, hasło *Wittgensteinians*, s. 916.

<sup>3</sup> S. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language*, Oxford: Blackwell 1982, s. 86; M. Dummett, *Frege and Wittgenstein*, w: I. Block (red.), *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1981, s. 40. W interpretacji Dummetta i Kripke'go ponadto późny Wittgenstein zastępuje warunki prawdziwości warunkami asercji. Zob. także P. Winch, *Trying to make sense*, Basil Blackwell, Oxford 1987, s. 46 oraz L. E. Johnson, *Focusing on truth*, Routledge, London 1992, s. 61.

<sup>4</sup> *Reply: rule following. The nature of Wittgenstein's argument*, w: S. H. Holtzman, Ch. M. Leich (red.), *Wittgenstein: to follow a rule*, Routledge & Kegan Paul, London 1981, s. 83.

<sup>5</sup> *Wittgenstein's place in twentieth century analytic philosophy*, Blackwell, Oxford 1997, s. 191.

<sup>6</sup> *Wittgenstein: on certainty and truth*, „Philosophical Investigations” 1998/21, s. 203. Minimalizm w teorii prawdy wyraża się według Stoutlanda w tym, że prawda ma redundancyjną treść, i nie wyraża ona własności; odgrywa jednak pewną rolę w języku, np.

z twierdzeń *Dociekań filozoficznych* czy też *Uwag o podstawach matematyki*<sup>7</sup> wskazują na takie odczytanie. Poza tym niektórzy ze zwolenników minimalistycznych teorii, jak Horwich chociażby, uznają Wittgensteina za swojego filozoficznego ojca, a jego myśl za inspirację dla własnych teorii<sup>8</sup>. Po trzecie intuicje, jakie towarzyszą zwolennikom minimalistycznych koncepcji prawdy bliskie są pewnym ideom, które można w pracach Wittgensteina odnaleźć. Trudno nie zauważyć chociażby, że pojęcie prawdy nie jest dla Wittgensteina pojęciem metafizycznym. Z drugiej strony zaś twierdzi się, że jego późna myśl nie musi z konieczności implikować tej formy minimalizmu (John Koethe<sup>9</sup>), a jest ona raczej wyrazem jakiejś formy epistemicznej koncepcji prawdy: koherencyjnej, pragmatycznej, czy też teorii konsensusu (Hans-Johann Glock)<sup>10</sup>. To, co jest wspólne Ramseyowi i Wittgensteinowi to idea, że nośnikiem prawdy jest sąd logiczny (*Satz*), a nie zdanie oraz, że pojęcia prawdy i sądu logicznego są ze sobą splecione; i co więcej, że to drugie jest bardziej podstawowe, a pierwsze może zostać wyjaśnione tylko przy jego pomocy<sup>11</sup>.

Przyjrzyjmy się uważniej czego uczy nas Wittgenstein w kwestii prawdy.

W § 136 *Dociekań filozoficznych* przedstawia on w formie tezy równoważnościowej (w skrócie **W1**) znajomy nam schemat, który ma unaocznnić, jak winniśmy rozumieć prawdę:

(W1) 'p' ist wahr  $\equiv$  p / 'p' ist falsch  $\equiv$  nicht-p.  
„p” jest prawdziwe  $\equiv$  p / „p” jest fałszywe  $\equiv$  nie-p<sup>12</sup>.

Podobny schemat, w innej nieco wersji powtarza on w *Uwagach o podstawach matematyki*:

(W2) Was heißt denn, ein Satz 'ist wahr'? 'p' ist wahr = p.  
(Dies ist die Antwort).

Co znaczy, że jakiś sąd logiczny 'jest prawdziwy'? 'p' jest prawdziwe = p.  
(To jest odpowiedź)<sup>13</sup>.

---

przy tworzeniu generalizacji. Ibid., s. 210–211.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical investigations*, przekład z niemieckiego: G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1998. Wydanie polskie: *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972 oraz tegoż *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik – Werkausgabe Band 6*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; wyd. ang. *Remarks on the foundations of mathematics*, G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe (red.), przekład z niemieckiego G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1956; przekł. pol. M. Poręby *Uwagi o podstawach matematyki*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

<sup>8</sup> Zob. P. Horwich, *Meaning*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1989, s. 104.

<sup>9</sup> *The continuity of Wittgenstein's thought*, Cornell University Press, London 1996, s. 136.

<sup>10</sup> *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996, s. 365.

<sup>11</sup> Zob. F. P. Ramsey, *On facts and propositions*, w: *The foundations of mathematics and other logical essays*, Routledge & Kegan Paul, London 1931, ss. 135–155.

<sup>12</sup> W oryginale Wittgenstein używa znaku równości. Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, wyd. cyt., § 136, s. 79.

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, wyd. cyt., Dodatek III, punkt 6, s. 92.

Zanim przejdziemy do właściwej analizy powyższych cytatów, warto po-  
czynić dwa dosyć istotne zastrzeżenia.

Po pierwsze, nie da się polegać na sposobie, w jaki Wittgenstein używa cy-  
tatów w swoich omówieniach problematyki prawdy. W związku z tym także nie  
daje się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, który ze schematów właściwych  
dla teorii prawdy zaliczanych do deflacyjnych:

**redundancyjny (SR):** *Jest prawdą, że  $p \leftrightarrow p$*   
czy raczej

**odczuysłowieniowy (SO):** *„p” jest prawdziwe  $\leftrightarrow p$*   
jest ujęciu Wittgensteina bliższy. W *Dociekaniach* i *Philosophische Grammatik*  
(*Gramatyce filozoficznej*), ale także w swojej wczesnej pracy *Dzienniki 1914–1916*,  
zdaje się on faworyzować schemat odczuysłowieniowy, pisząc:

(W3) ‘p’ ist wahr, sagt nichts Anderes aus als p!

„p” jest prawdą nie mówi nic innego niż p!<sup>14</sup>

Jednak w samej *Philosophische Grammatik* zdaje się wyrażać swoje wątpli-  
wości co do schematu (SO), pisząc, że nie jest możliwe by zdanie *Pada deszcz* mó-  
wiło to samo, co *Sąd logiczny (Satz)*, że *pada deszcz jest prawdą*, ponieważ to ostat-  
nie, poza mówieniem czegoś o pogodzie, jak w zdaniu pierwszym, mówi także coś  
o samych słowach, czego to pierwsze ewidentnie nie czyni. Można tylko dodać, że  
dotyka w tym miejscu Wittgenstein szeroko dyskutowanej kwestii roli wyjaśniającej  
predykatu prawdy, i co więcej – roli tej mu nie odmawia.

Druga uwaga dotyczy kłopotów translacyjnych. W przypadku pojęcia „Satz”  
trudno jest uniknąć tłumaczenia, które w jakimś sensie nie wprowadzałoby czytelnika  
w błąd. Wbrew przekładowi Bogusława Wolniewicza z *Dociekań filozoficznych*  
i Marcina Poręby z *Uwag o podstawach matematyki* w tym miejscu tłumaczą je nie  
jako „zdanie”, lecz jako „sąd logiczny”, na wzór angielskiego tłumaczenia „pro-  
position”. Tłumaczenie „Satz” jako „zdanie” jest mylące, ponieważ określenie to naj-  
częściej rozumiane jest jako byt syntaktyczny, podczas gdy Wittgenstein posługuje  
się nim najczęściej mówiąc o zdaniach, które mają takie a nie inne użycie (w takim  
ujęciu wyrażenie „ $3+4=7$ ” także jest *Satz*). Zgodnie z ideą gier językowych gra ję-  
zykowa przypisywania prawdy i fałszu, która rozważana jest w powyższych frag-  
mentach tekstów Wittgensteina wyznacza dla siebie obszar działania, jakim są sądy  
logiczne właśnie, co nie wyklucza istnienia gier językowych, w których będziemy  
mieli do czynienia ze zdaniem, którym wartości logicznych nie musimy z koniecz-  
ności przypisywać, jak wykrzyknieniom i pytaniom. Krótko mówiąc, nie sądzę, by  
intencją Wittgensteina w ogólności było zawężanie pojęcia zdania do sądu logicz-  
nego. Sąd logiczny jest jedynie jedną z możliwości dla gier językowych.

---

<sup>14</sup> Wittgenstein Ludwig, *Tagebücher 1914–1916 – Werkausgabe Band 1*, Suhrkamp,  
Frankfurt am Main 1989; wyd. ang. *Notebooks 1914–1916*, przekład z niemieckiego G.  
E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1979; przekład polski M. Poręby *Dzienniki*  
*1914–1916*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 21.

Wróćmy do głównego wątku rozważań. Co kryje się w przytoczonych przeze mnie sformułowaniach pod określeniem „sąd logiczny p”, czy „zdanie p” jak zostało to przetłumaczone w polskiej wersji językowej? Jego ogólną formę stanowi tutaj stwierdzenie, że „To jest jak się rzeczy mają”<sup>15</sup>. Inaczej:

(W4) Was er sagt, ist wahr = Es verhält sich so, wie er sagt.

To, co on mówi jest prawdziwe = Rzeczy mają się tak, jak on mówi<sup>16</sup>.

Najprościej mówiąc i najogólniej: sąd logiczny jest tutaj traktowany jako cokolwiek, co może być prawdziwe, albo fałszywe; innymi nieco słowy: w naszym języku nazywamy coś „sądem logicznym” jeśli przypisujemy temu wartość prawdy i fałszu. Przyjrzyjmy się raz jeszcze dokładniej powiązaniu pomiędzy sądem logicznym a prawdą, na czym ono – według Wittgensteina – polega? Rozpoznanie w tym wypadku, co jest sądem logicznym, a co innym rodzajem wyrażenia, wydaje się niesłychanie łatwe. Jak podpowiada Wittgenstein w § 136 i § 137 *Dociekań filozoficznych*, wystarczy zapytać siebie samego, czy można po wypowiedzeniu danego zdania powiedzieć „jest prawdziwe” i sprawdzić, czy te słowa do naszego zdania pasują. Jeśli tak, mamy do czynienia z sądem logicznym. Można także wykorzystać ogólną formułę sądu logicznego i zapytać samego siebie, czy przed nasze wyjściowe zdanie możemy postawić słowa „To jest jak się rzeczy mają”. Tym, co sprawia, że zdanie jest sądem logicznym są, jak już zostało to wcześniej stwierdzone, funkcje prawdziwościowe; albo, jak czasem ujmuje to Wittgenstein: sądy logiczne to zdania, z którymi gra się w grę „funkcje prawdziwościowe”. Asercja nie jest bowiem czymś dodanym do sądu, ale jest ona raczej esencjalną cechą gry, w jaką z sądami logicznymi używając języka gramy. Tak więc ‘prawdę’ i ‘fałsz’ orzekamy tylko o tym, co nazywamy sądem logicznym, natomiast o jego kształcie decydują reguły języka, w którym jest on wyrażony oraz – w innym nieco sensie – użycie znaków w grze językowej. Składnikiem tej gry jest użycie słów „prawda” i „fałsz”, a te istotowo przynależą do pojęcia sądu logicznego, czego nie powinno się rozumieć jako dopasowania, to bowiem sugerowałoby tu specyficzne oddzielenie prawdziwości (fałszywości) od sądu logicznego<sup>17</sup>. Podsumowując, pomimo pewnego ‘bałaganu’ w posługiwaniu się znakiem cudzysłowu, Wittgenstein prawdziwość przypisuje – tak jak Ramsey – sądom logicznym, a nie zdaniom.

W zasadzie więc (W1) mówi nam wszystko, co można ogólnie o prawdzie powiedzieć. Nie ma żadnych innych, by tak rzec, bardziej szczegółowych definicji prawdy. Ale Wittgenstein na tym jednak nie poprzestaje rozjaśniając swoje rozu-

---

<sup>15</sup> Wittgenstein wskazuje, że ta ogólna forma sądu logicznego nie musi z konieczności mieć dobrze znanej językowej struktury podmiotowo–predykatywnej; mogłyby ją równie dobrze ilustrować zdania: „Taki a taki jest przypadek”, „Taka jest sytuacja”. Zob. *Dociekania filozoficzne*, wyd. cyt., § 134, s. 78.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik. Werkausgabe Band 4*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, s. 123. Wydanie angielskie *Philosophical grammar*, (red.) R. Rhees, przekład z języka niemieckiego A. Kenny, Basil Blackwell, Oxford 1974 (1980), s. 131.

<sup>17</sup> Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, wyd. cyt., § 136 i 137, s. 79, 80.



mienie prawdy. (W1) nie mówi nam na przykład, jak poszczególne zdania mogą być stosowane w naszym codziennym użyciu języka; w naszym codziennym przypisywaniu prawdziwości i fałszywości do zdań, którymi się posługujemy. Tego nie da się wyczytać ze schematu. Jak i tego, jaka jest forma gramatyczna tego, co stanowi istotę sądu logicznego. Potrzebujemy jeszcze szczegółowego zbadania stosowania każdego poszczególnego zdania w każdym poszczególnym wypadku; w każdej poszczególniej sytuacji; i rezultaty tego badania będą się z konieczności różnić w odniesieniu do różnych wypadków<sup>18</sup>.

Wskazując na powyższe powiązanie prawdy z zastosowaniem zdań w języku – wyjściowy schemat obrazuje nam, w jaki sposób możemy powiedzieć, jak się rzeczy mają – pokazuje nam Wittgenstein swoiste granice języka. Jeśli w miejsce wyrażenia „tak się rzeczy mają” użyjemy określenia „fakty”, to okaże się, że nie da się w języku opisać faktu, który odnosi się do zdania w inny sposób niż jedynie powtarzając to zdanie<sup>19</sup>. Nie da się pokazać faktu, ponieważ ten nie jest ani przedmiotem, ani zbiorem przedmiotów. Jedyne, co można zrobić, to wskazać na fakt, ale nie jest to niczym więcej niż stwierdzeniem go w sposób językowy.

Faktycznie Wittgenstein odnosi się w tym miejscu do intuicji, jakie towarzyszą zwolennikom minimalistycznych koncepcji prawdy. Bliskie jest mu także przejęcie pewnych idei leżących u podstaw budowania korespondencyjnych koncepcji prawdy, co dało się zresztą zauważyć w przywoływanych powyżej cytatach. Z drugiej strony jednak Wittgenstein odczytuje ich znane trudności. Mianowicie wskazuje on, że sposób, w jaki używa słów „prawdziwy” i „fałszywy” może być nieco mylący, ponieważ przywodzi nam na myśl osławione sformułowanie o zgodności z faktami. A w tym miejscu problem się dopiero zaczyna, i wcale tym sformułowaniem nie zostaje rozwiązany: Czym jest owo zgadzanie się, jak je rozumieć, co z czym ma się zgadzać, co ma być kryterium owej zgodności? Postawienie tezy o tym, że dane zdanie jest prawdziwe albo fałszywe sugeruje, że powinno istnieć rozstrzygnięcie za lub przeciw temu. Pytanie jednak pozostaje, co leży u podstaw takiego rozstrzygnięcia? Tak więc idea „zgodności”, „adekwatności”, „korespondencji” nie ma po prostu żadnego jasnego zastosowania<sup>20</sup>. Kwestia prawdy jest nieco bardziej złożona.

To, co jesteśmy w stanie powiedzieć o prawdzie wyczerpuje się w (W1), ale jednocześnie wyrażenie „*p*” jest prawdziwe jest zrozumiałe tylko wtedy, gdy rozumie się gramatykę znaku ‘*p*’ jako znaku wskazującego na określony sąd logiczny, a nie będącego tylko nazwą bądź znaczką na papierze. Nie chodzi przecież o sło-

---

<sup>18</sup> Zob. *ibid.* § 134, s. 78 oraz P. Winch, *Trying to make sense*, wyd. cyt., s. 39.

<sup>19</sup> Zob. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen / Culture and value*, (red.) G. H. von Wright we współpracy z Heikki Hyman, przekład z języka niemieckiego P. Winch, Blackwell, Oxford 1980, s. 13e; przekład polski M. Kowalewskiej *Uwagi różne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 27.

<sup>20</sup> Zob. rozważania Wittgensteina z książki *Über Gewißheit / On certainty*, Harper Torchbook, London 1972. Wydanie polskie: *O pewności*, przekład polski M. i W. Sady, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1993, § 199, 200, 215, s. 50–51, 53.

wa, ale ich znaczenia i to, jak te ostatnie rozumieć. Aby rozumieć sąd logiczny  $p$ , musimy znać trochę więcej niż tylko schemat (W1).

Wyrażenie „gramatyka” może być w tym miejscu nieco mylące, nie chodzi tutaj bowiem o wąskie lingwistyczne rozumienie tego pojęcia, ale o specyficzne wittgensteinowskie rozumienie. Kwestia jest dosyć skomplikowana i poświęcono jej wiele miejsca w komentarzach prac Wittgensteina, dla naszych rozważań wystarczy powiedzieć, że gramatyka jest czymś, co opisuje użycie słów w języku. Tradycyjnie rozumiana logika, czy też logika, jaką postulował Wittgenstein w *Traktacie logiczno-filozoficznym* zostaje zastąpiona przez zupełnie inne badanie, które określane jest właśnie mianem „gramatyka”. Innymi słowy gramatyka rozpoczyna się w tym samym miejscu, co użycie języka w ludzkim działaniu<sup>21</sup>. Gramatyka wydaje się tutaj kluczową kwestią, która ponadto odróżnia filozofię *Traktatu* od filozofii *Dociekań*. Jak już zostało powiedziane, sąd logiczny, że  $p$ , jeśli jest prawdziwy, w jakimś sensie „koresponduje” z faktami; głosi bowiem, jak się rzeczy mają. Dzieje się tak jednak nie z tego powodu, że logiczna struktura świata jest odzwierciedlana w języku, ale dlatego, iż to, co nazywamy „strukturą rzeczywistości” to jedynie cień rzucany przez gramatykę właśnie<sup>22</sup>. Jak to rozumieć? Przykładowo to, że pewne rzeczy określamy mianem „przedmioty”, inne „kolory”, czy też jeszcze inne „związki” nie jest faktem empirycznym, lecz wynika ze sposobu w jaki wyjaśniamy znaczenia słów w języku. Wyjaśnienia takie to istotny składnik gramatyki: język u Wittgensteina pozostaje całością autonomiczną. Jeśli zmienilibyśmy gramatykę (z tej posługującej się kategorią w szczególności sposób rozumianego „sądu logicznego”, w jakąś inną), to odeszlibyśmy od jednej gry językowej w prawdę i fałsz, do innej gry językowej w prawdę i fałsz; a nie od czegoś co jest prawdziwe, do czegoś co jest fałszywe, czy też odwrotnie. Gramatyka nie może stać w konflikcie z rzeczywistością, nie dotyczy ona bowiem „czegoś”. Gramatyka raczej owemu czemuś określa granice wyznaczając sens, konstytuując w ten sposób rzeczywistość przy pomocy ustalania reguł gramatycznych, które są arbitralne. Nie mówiąc niczego o rzeczywistości, faktach nie ustala także, co jest prawdziwe, a co fałszywe. Jak to się dzieje, że sądy logiczne „zgadzają się” z rzeczywistością jest ważne, ale nie jest elementem przypisywania prawdy. Grając w grę językową prawda-fałsz i akceptując sąd logiczny jako prawdziwy, akceptujemy tym samym to, iż głosi on, że tak się rzeczy mają, co możemy tradycyjnie nazwać „zgadzaniem się” z rzeczywistością. „Zgadzaniem się” w bardzo banalnym sensie: takim, że czy prawdą jest że *pada deszcz* zależy od tego czy, *deszcz pada*. Prawdziwość tego zdania nie jest jednak niezależna od zachowania językowego. To, czy to zdanie jest prawdziwe zależy od tego, jak się rzeczy mają, jest tak dlatego, bo w ten sposób używa się wyrażenia

---

<sup>21</sup> Zob. L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, wyd. cyt. oraz D. Bolton, *An approach to Wittgenstein's philosophy*, The Macmillan Press Ltd., London 1981, s.125.

<sup>22</sup> Zob. P. M. S. Hacker, *Metafizyka jako cień gramatyki* w: A. Chmielewski, A. Orzechowski (red.), *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 49.

„prawdziwy”. Nie pociąga to jednak za sobą żadnych substancjalnie rozumianych konsekwencji.

Czy można w takim razie traktować Wittgensteina jako ojca minimalistycznych ujęć w koncepcji prawdy? Trudno odpowiedzieć na tak zadane pytanie wprost. Spróbujmy udzielić nań odpowiedzi pośrednio, podsumowując to, co o wittgensteinowskim sposobie widzenia prawdy już zostało powiedziane.

Jego uwagi dotyczące interesującej nas tutaj kwestii są bardzo krótkie i zdawkowe, i w żadnej mierze nie wykluczają odmiennych od redundancyjnej interpretacji. W ostateczności bowiem można także powiedzieć, że w użyciu zdań manifestowane są ich warunki prawdziwości; a rozumiejąc zdania uchwytnymy to, jakim musi być świat, by były one prawdziwe. Ale nie tak szybko. Powiedziałam już, iż uważam, że nie było intuicją Wittgensteina budowanie jakiejś ściśle określonej, ogólnej, o wyznaczonych granicach teoretycznych koncepcji prawdy, czy też znaczenia, w której postulowałby on „warunki prawdziwości” jako nośnik wyjaśnienia znaczenia, czy „warunki weryfikacji” w miejsce tych powyższych. Pojęcia „prawdy”, „znaczenia” i „referencji” są dla Wittgensteina problematyczne i prowadzone przez niego próby objaśnienia ich nie wiodą do żadnych konkretnych teorii, a raczej obstatują przy całkiem trywialnej tezie, że „*p*” jest prawdziwe równa się *p*; która wypływa z obserwacji naszego codziennego użycia języka. Twierdzenie to w takim rozwinięciu z całą pewnością niesie minimalną treść i nie postuluje się tutaj rozważania prawdy jako czegoś posiadającego głęboką, substancjalną treść oderwaną od praktyki językowej – i to łączy późną myśl Wittgensteina z minimalizmem. Nie pociąga jednak z konieczności za sobą żadnego z dalszych twierdzeń rzeczników minimalizmu: o tym, że prawda jest redundantna; że jest predykatem logicznie zbędnym; że jest jedynie swoistego rodzaju powtórzeniem; że nie odgrywa znaczącej roli w języku; że powinna być jako temat w filozofii porzucona; że jej rozumienie musi implikować takie a nie inne rozumienie kwestii znaczenia. Czy da się w takim razie zinterpretować Wittgensteina jako maskującego się nieco rzecznika jakiejś wersji epistemicznego ujęcia prawdy? Zajrzyjmy do 241 § *Dociekań*:

(W5) „So sagst du so also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und falsch ist?” – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.

„Powiadasz więc, że to wzajemna zgoda ludzi decyduje o tym, co jest prawdą a co fałszem?” – Prawdą i fałszem jest to, co ludzie *mówią*; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia<sup>23</sup>.

Nie ma tutaj mowy o konsensusie choćby jako wyznaczniku prawdy. Prawda wydaje się być włączona w wiele szerszą całość, jaką jest rodzina gier językowych powiązanych pokrewieństwem stanowiących jej istotę reguł oraz rozmaitych kryte-

<sup>23</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, wyd. cyt., § 241, s. 129.

riów jej przypisywania, które mogą w ostateczności stać się ich wyróżnikiem<sup>24</sup>. Prawdziwość – jak ją rozumiemy w poszczególnych teoriach (także minimalistycznych) próbujących dociec, czym ona jest – staje się u Wittgensteina JEDYNIEM elementem konstytutywnym danej gry językowej, w której gra się w tak czy inaczej rozumiane „funkcje prawdziwościowe”; gry językowej, jak każda inna, ważnej dla sposobu ludzkiego życia; dobrze zdomowionej w długiej historii ludzkości, języków i ludzkiego zachowania.

Proszę pozwolić mi zakończyć ten referat uwagą nieco ogólniejszego charakteru. Słyszysz się często, że filozofia nie robi żadnego postępu, a te same filozoficzne problemy, które podejmowali już Grecy, zajmują nas także teraz. Podejmowanie przez Wittgensteina rozważań kwestii prawdy, zdaje się być argumentem na rzecz tej mało oryginalnej tezy. Jednak Wittgenstein w *Uwagach różnych* przekonuje, że wydaje nam się, że ciągle mówimy w filozofii o tym samym, ponieważ język kusi nas do zadawania ciągle tych samych pytań, i z jego okowów nie potrafimy się wyrwać. Póki posługujemy się czasownikiem „być”, który wydaje się funkcjonować, jak czasowniki „pić” i „jeść”; póki mamy takie przymiotniki, jak „prawdziwy”, „identyczny”; póki mówimy o rzece czasu i rozciągłości przestrzeni, dopóty potykać będziemy się o te same trudności. Dlaczego się tak dzieje, dlaczego nie dostrzegamy opętania językiem? Oddajmy na sam koniec głos Wittgensteinowi:

(W6) Zaspokaja to (...) tęsknotę za tym, co ponadziemskie, ponieważ wierząc, że zobaczą „granice ludzkiego rozumu” ludzie wierzą naturalnie, że potrafią spojrzeć poza nie<sup>25</sup>.

### MINI SŁOWNIK WYBRANYCH POJĘĆ:

**Epistemiczne koncepcje prawdy:** teorie prawdy, które uzależniają rozpoznanie i/lub ustalenie prawdy od możliwości poznawczych, lub też szeroko rozumianego uposażenia poznawczego podmiotu poznającego.

**Gra językowa (*Sprachspiel*):** u Wittgensteina całość składająca się z języka i czynności, w które jest on wpleciony (*Dociekania filozoficzne*, § 7)

**Minimalistyczne teorie prawdy:** teorie prawdy, które głoszą, że prawda nie jest pojęciem metafizycznie głębokim i nie wymaga odwoływania się do takich pojęć jak „korespondencja z rzeczywistością”, „koherencja” itp. Niektóre ich wersje głoszą, że prawda jest zaledwie użyteczna technicznie i daje się z łatwością wykazać, że można ją jako predykat wyeliminować.

**Redundancyjna koncepcja prawdy:** głosi ona, że pomiędzy *twierdzeniem*, że *p* oraz *twierdzeniem*, że *p* jest prawdą zachodzi równoważność. Predykat „jest prawdą” jest zbędny (redundantny) w tym sensie, że da się zawsze wyeliminować bez utraty siły wyrażeniowej danego sądu (F. Ramsey).

---

<sup>24</sup> Zob. M. McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical investigations*, Routledge, London 1998, s. 160–161.

<sup>25</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, wyd. cyt., s. 38. Uwaga ta pochodzi z roku 1931.

**Schemat redundancyjny (SR):** *Jest prawdą, że  $p \leftrightarrow p$* , tzn. zwolennicy prawdy jako redundancji podkreślają fakt, że możemy usunąć operator „jest prawdą, że”, po którym następuje zdanie oznajmujące  $p$ , bez naruszania tego, co jest w tym zdaniu powiedziane.

**Schemat odcudzysłowieniowy (SO):** „*p*” *jest prawdziwe  $\leftrightarrow p$* , tzn. zwolennicy odcudzysłowienia twierdzą, że cudzysłów obejmujący zdanie oznajmujące  $p$  oraz następujący po nim predykat „jest prawdą” mogą zostać usunięte bez uszczerbku dla tego, co jest powiedziane.

**Sposób życia (*Lebensform*):** pojęcie, które pojawia się sześć razy w wydanych pracach Wittgensteina. Używane jest do wskazania na to, iż posługiwanie się językiem zakorzenione jest w stosowaniu reguł oraz regularnych formach zachowania, na które składają się specyficzne dla gatunku reakcje, jak też kulturowo ‘wdrukowane’ pojęcia i działania. Posługiwanie się językiem jest częścią sposobu życia. Sposób życia leży poza granicami kategoryzacji uzasadnione/nieuzasadnione.

**Warunki prawdziwości:** dla zdania oznajmującego są nimi warunki, dzięki którym będzie ono prawdziwe; dla wyrażenia lub słowa jest nimi wkład, jakie wyrażenie bądź słowo wnosi do warunków, dzięki którym zdanie oznajmujące, które je zawiera jest prawdziwe lub fałszywe.

**Warunki weryfikacji:** warunki, dzięki którym zdanie oznajmujące może zostać uznane za prawdziwe. Dostarczają one materiału dowodowego uzasadniającego asercję danego zdania.

Wacław Janikowski

## Internalizm i eksternalizm w metaetyce współczesnej

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 15 XI 2001 r.)

Metaetyka współczesna, zwłaszcza anglosaska wiele prac poświęca różnym ujęciom i próbom rozwiązania dawnych już problemów metaetycznych: natury poznania moralnego, moralnej kwalifikowalności czynów i intencji, rozumu praktycznego, czy wolnej woli. Stosuje przy tym nową terminologię, mianowicie niektóre stanowiska określa się jako „internalizm”, a inne jako „eksternalizm”. Spróbujemy spełnić w sposób dość szkicowy zadanie uporządkowania znaczeń, w jakich owe terminy są używane.

Nie rozstrzygamy tu kwestii, w jakim stopniu stanowiska metaetyki współczesnej określane mianem „internalizmu”, bądź „eksternalizmu”, należą właściwie do psychologii decyzji i motywacji moralnej, a w jakim do teorii filozoficznych konstruowanych w ramach metaetyki. Faktem jest, że problematyka ogólnej psychologii decyzji i motywacji moralnej uważana jest dziś za istotną problematykę metaetyki. Faktem jest również, że na ogół metaetyka współczesna, tj. rozwijająca się od *circa* początku lat osiemdziesiątych XX wieku, uprawiana jest mniej jako dziedzina aprioryczna i nastawiona na czystą analizę zastanych w języku wyrażań, a bardziej jako będąca w sposób ściślejszy powiązana z dziedzinami empirycznymi, jak np. z psychologią, socjologią, czy takimi przedmiotowymi gałęziami filozofii, jak np. filozofia umysłu<sup>1</sup>.

Używamy terminu „racja (praktyczna, w szczególności moralna)” w sensie, który domniemyamy jako odpowiadający powszechnemu użyciu „reason” w anglosaskiej metaetyce współczesnej, tj. w ten sposób, że podmiot S posiada rację, aby dokonać czynu X (w sytuacji C) wtedy i tylko wtedy, gdy jest słuszne, aby S dokonał czynu X (w sytuacji C).

Mówimy, że „istnieje motywacja do dokonania X (w C) przez S” (inaczej: „podmiot S jest zmotywowany do dokonania X (w C)”; inaczej: „S posiada motywację do dokonania X (w C)”) w sensie, który domniemyamy jako odpowiadający powszechnemu użyciu „S is motivated to X (in C)” w anglosaskiej metaetyce współczesnej, tj. w ten sposób, że istnieje motywacja do dokonania X (w C) przez S

---

<sup>1</sup> Zob. Mark Timmons, *Morality without foundations. A defense of ethical contextualism*, Oxford University Press, New York–Oxford 1999, s. 25–26.

wtedy i tylko wtedy, gdy S jest przekonany, że posiada rację, aby dokonać X (w C) i S pragnie dokonać X (w C). „S pragnie dokonać X<sup>2</sup>” nie jest równoznaczne z „S jest zdecydowany dokonać X”. Zwróćmy jednak uwagę, że niekiedy, w pewnych kontekstach, używa się wyrażenia „S is motivated to X” w anglosaskiej metaetyce współczesnej w sensie szerszym, i choć nie sprecyzowanym, to wydaje się, że nie-różnym od takiego, że wyrażenie owo ma stwierdzać po prostu fakt, iż S pragnie dokonać X.

Poza tym należałoby powiedzieć, że fakt istnienia motywacji ma bogatszą strukturę niż można by sądzić z powyższej charakterystyki, mianowicie motywacja do dokonania X przez S istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzą następujące warunki: 1) (istnieje zamiar) S pragnie osiągnąć A, 2) (istnieje motyw) S uważa, że dokonanie czynu typu Y prowadzi do osiągnięcia A, 3) (istnieje hipoteza) S przypuszcza, że czyn X jest czynem typu Y, 4) (istnieje teza o jednostkowej powinności) S uważa, że powinien dokonać X, 5) (istnieje pragnienie realizacji jednostkowej powinności) S pragnie dokonać X.

„Internalizm”, i odpowiednio „eksternalizm” jako nazwę dla stanowiska przeciwnego, rozumie się w metaetyce różnie. Próbując dokonać określenia różnych spotykanych w dyskusjach metaetycznych znaczeń tych słów, dochodzimy do wniosku, że rozumie się je na następujące sposoby.

1) Jako internalizm/eksternalizm ‘treści’<sup>3</sup>: 1a) „internalizm” – zgodnie z którym wszystkie racje praktyczne, w tym moralne (jeśli takowe w ogóle istnieją), istnieją, czy: są ważne, czy: obowiązują, tylko jako ugruntowane w zbiorze pragnień posiadanych przez dany podmiot (*somebody’s motivational set*). Owo ugruntowanie można rozumieć w ten sposób, że jeśli racja praktyczna mówiąca, że podmiot S powinien dokonać czynu X, jest prawdziwa, to<sup>4</sup> w podmiocie S istnieją pragnienia, na bazie których (przy posiadanych przez S przekonaniach faktualnych) w S powstaje motywacja, aby dokonać X. Można by nazwać taki internalizm „instrumentalną teorią racji i motywacji”; 1b) „eksternalizm” – zgodnie z którym mogą istnieć, lub nawet tylko takie istnieją (jako obiektywnie ważne), racje moralne nie ugruntowane w zbiorze czyichś pragnień.

Jako historyczny przykład internalisty treści podaje się Hume’a – nie jest jednak pewne, czy faktycznie poprawnie interpretuje się w ten sposób stanowisko tego filozofa. Historyczny przykład eksternalisty – Kant, dzisiejszy – Christine Korsgaard.

Na gruncie internalizmu treści mamy, co następuje. Jeśli podmiot S powinien dokonać czynu X, to S jest zmotywowany do tego, aby dokonać X. Jeśli S uważa, że

---

<sup>2</sup> Tu i dalej nie będziemy już pisać klauzuli „(w C)”, należy ją jednak *implicite* uwzględniać.

<sup>3</sup> Nazwę „internalizm (lub eksternalizm) treści” bierzemy od Jordana H. Sobela (*content-internalism*) – Sobel, *On Michael Smith’s internalisms*, „Erkenntnis” 2001, vol. 54, nr 3, s. 370 przyp. 1.

<sup>4</sup> Albo nawet ‘wtedy i tylko wtedy, gdy’ – umieszczamy jednak formułę ostrożniejszą.

powinien dokonać X i S nie jest zmotywowany do tego, aby dokonać X, to S myli się uważając, że powinien dokonać X.

Jeśli internalizm treści jest prawdziwy, to nie istnieją powinności moralne. Te bowiem pojmujemy jako bezwzględnie ważne, tj. obowiązujące niezależnie od tego, co podmiot pragnie, a czego nie pragnie. Co więcej, ponieważ wartości moralne są definiowalne przez powinności, a powinności i wartości to własności moralne konstytutywne dla całej rzeczywistości moralnej, możemy powiedzieć, że istnienie rzeczywistości moralnej implikuje eksternalizm treści.

2) Jako internalizm/eksternalizm 'sądu'<sup>5</sup>: 2a) „internalizm”, który głosi, że uznane racje praktyczne (przy czym ma się tu na myśli chyba zwłaszcza racje moralne) mają, same z siebie, tj. nie będąc sprzęgnięte z odpowiednimi uprzednimi pragnieniami, siłę motywacyjną. Internalizm tego rodzaju można jeszcze podzielić na 2aa) internalizm z deklarowaną możliwością irracjonalności praktycznej, i 2ab) internalizm bez deklarowanej możliwości irracjonalności praktycznej. Ewentualnie, internalizm tego rodzaju można jeszcze podzielić na 2aa') głoszący, że wszystkie uznane racje praktyczne mają rzeczoną własność, i 2ab') głoszący, że niektóre racje praktyczne mają rzeczoną własność; 2b) „eksternalizm”, który głosi tezę przeciwną, a więc, że uznane racje praktyczne nie mają same z siebie, tj. nie będąc sprzęgnięte z odpowiednimi uprzednimi pragnieniami, siły motywacyjnej<sup>6</sup>. Inaczej mówiąc, nowa motywacja nie pojawia się tylko z przyczyny nowego sądu, lecz również z przyczyny uprzednio już istniejących pragnień.

Jako historyczny przykład internalisty sądu podaje się Kanta<sup>7</sup>, dzisiejszym internalistą sądu jest np. Korsgaard, czy Thomas Nagel. Historyczny przykład eksternalisty sądu – Hume, dzisiejszy – Bernard Williams.

Internalizm treści implikuje eksternalizm sądu, ale nie *vice versa*. Internalizm sądu bywa w sposób naturalny łączony z eksternalizmem treści.

3) Jako internalizm/eksternalizm 'uznania': 3a) „internalizm”, który głosi, że podmiot może uznać rację praktyczną mówiącą, że podmiot ten powinien dokonać czynu X, tylko wtedy, gdy już uprzednio istnieją w nim takie pragnienia, że na gruncie tych pragnień (i posiadanych przez podmiot przekonań faktualnych) w podmiocie owym powstaje motywacja, aby dokonać X. Internalizm taki nie głosi, jak internalizm treści, że istnieją i są prawdziwe tylko instrumentalne, czyli dające się wyrazić w formie imperatywu hipotetycznego, racje praktyczne, twierdzi nato-

<sup>5</sup> Termin również od J. H. Sobela (*judgment-internalism*) – L.c.

<sup>6</sup> Eksternalistą sądu był np. Ross – zob. William David Ross, *Foundations of ethics*, Oxford University Press, London 1968, s. 226–228; Jonathan Dancy, *Moral reasons*, Blackwell Publishers, Oxford, Cambridge, Massachusetts 1994, s. 3, 15 przyp 10, s. 93 (Ross jest eksternalistą, ponieważ „he accepts the need for an independent desire if moral thought is to lead to action”). Niekiedy nie jest łatwo ustalić, czy dany filozof był internalistą sądu, czy eksternalistą sądu, tak np. Prichard był – według Dancy'ego eksternalistą (Dancy, *Moral reasons*, s. 15 przyp. 10), – według Sobela internalistą (Sobel, *On Michael Smith's internalisms*, s. 345, 390 przyp. 2).

<sup>7</sup> Zob. np. Dancy, *Moral reasons*, s. 7.



miast, że tylko takie mogą być przez podmiot przyjmowane; 3b) „eksternalizm”, który głosi, że podmiot może uznać rację praktyczną mówiącą, że podmiot ten powinien dokonać czynu X, również wtedy, gdy nie posiada takich uprzednich pragnień, że na gruncie tych pragnień (i posiadanych przez podmiot przekonania faktualnych) w podmiocie owym powstaje motywacja, aby dokonać X.

Internalizm sądu bywa w sposób naturalny łączony z eksternalizmem uznania, podobnie jak eksternalizm sądu z internalizmem uznania.

Nie jest tak, że internalizm treści implikuje internalizm uznania, ponieważ internalizm treści nie wyklucza, że podmiot może się mylić co do stanu własnych pragnień i uznać fałszywą rację praktyczną. Jak wiemy z psychologii, podmiot może mylić się co do stanu swoich pragnień, może np. uważać, że najbardziej pragnie A, podczas gdy faktycznie istnieje w nim pragnienie B (B różne od A), silniejsze od pragnienia A.

4) Rzadko używa się tych słów również w innym sensie – będziemy tu mówili o internalizmie/eksternalizmie ‘poznania’: 4a) „internalizm” nazywa stanowisko, zgodnie z którym nie ma innych (tj. nie obowiązują inne) racji praktycznych, w tym moralnych (jeśli takowe w ogóle istnieją), poza racjami, które podmiot jest zdolny poznać; 4b) „eksternalizm” nazywałby stanowisko, zgodnie z którym istnieją, tj. obowiązują, czy: są obiektywnie ważne, a przynajmniej nie jest to definicyjnie wykluczone, takie racje moralne, których podmiot nie jest zdolny poznać. Taki eksternalizm może być rozważany w wersji słabszej: 4ba) racja moralna może obowiązywać nawet, jeśli podmiot nie jest zdolny jej poznać w swojej aktualnej – tj. w stosunkowo niedługim okresie czasu przed podjęciem decyzji – sytuacji epistemicznej. Tezę 4ba) można jeszcze rozpatrywać z punktu widzenia odpowiedzi na pytanie: W jakim stopniu aktualna sytuacja epistemiczna, jeśli uniemożliwia ona poznanie obowiązującej racji moralnej, jest pod tym względem zawiniona?; Wersja mocniejsza eksternalizmu w omawianym sensie głosi: 4bb) racja moralna może obowiązywać nawet, jeśli podmiot nie jest zdolny jej poznać, choćby bardzo starał się tego dokonać w stosunkowo długim okresie czasu i przy maksymalnej aktywacji swoich gatunkowych zdolności poznawczych i intelektualnych. Istnieją przekonujące racje, aby uznać mocny eksternalizm w tym sensie za bardzo mało wiarygodne stanowisko – jak pisze James Griffin: „although criterion [tj. to, co stanowi o obiektywnej prawdzie moralnej] and decision procedure [tj. sposób, w jaki zwykliśmy – racjonalnie? – dochodzić do uznawania jakichś tez moralnych] can diverge, they are kept in the same general neighborhood by our capacities. Our decision procedure will, of course, be restricted by our capacities. But if a criterion becomes too remote from our capacities, it will cease serving as a criterion”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> James Griffin, *Incommensurability: what's the problem?*, w: Ruth Chang (red.), *Incommensurability, incomparability, and practical reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1997, s. 47; podobnie – R. Jay Wallace, *Three conceptions of rational agency*, „Ethical Theory and Moral Practice” 1999, nr 2, s. 219; przeciwnie – David Sobel, *Subjective accounts of reasons for action*, „Ethics” 2001, vol. 111, nr 3, s. 463–464n (można

Nie jest tak, że internalizm uznania plus internalizm poznania implikuje internalizm treści, ponieważ internalizm uznania mówi o racjach, które podmiot może uznać, a internalizm poznania o racjach, które podmiot może poznać.

---

podawać w wątpliwość, czy argumenty Sobela są adekwatne w odniesieniu do prawdziwie moralnych, nieinstrumentalnych, racji).

## Recenzje i sprawozdania

ERNST TUGENDHAT: *Bycie, prawda – Rozprawy filozoficzne*. Przekł. i wstęp Janusz Sidorek, Oficyna naukowa, Warszawa 9999, s. XIV + 289.

Ernst Tugendhat jest znany jako filozof starający się dokonać mariażu filozofii tradycyjnej z filozofią analityczną – z pierwszej czerpie problemy, druga dostarcza mu metody – semantyki formalnej. Zbiór artykułów i wykładów, które składają się na recenzowaną publikację, stanowi właśnie próbę takiej syntezy. Mimo że powstanie poszczególnych rozpraw dzieli znaczna rozpiętość czasu, to jednak układają się w dość spójną całość. Autor wprost o tym mówi w *Przedmowie*, chociaż skądinąd dystansuje się w niej wobec większości rezultatów rozważań przeprowadzonych w artykułach.

Książka, zgodnie z tytułem, podzielona jest na dwa działy. Myślą przewodnią części pierwszej jest problem jedności pojęcia bycia. Zdaniem Tugendhata, jeśli taka jedność nie zachodzi, to traci sens namysł dokonywany przez współczesną ontologię. Zastosowana do tego problemu analiza językowa daje ostatecznie wynik negatywny.

Artykuł pierwszy (*Krytyka ontologii z perspektywy analizy języka*) ma jeszcze charakter konstruktywny. Punktem wyjścia jest następujące przeświadczenie: „Rozumiemy np. słowo «wszystko», (...), gdy po prostu mówimy *wszystko*. Od myśli o  $\epsilon\nu\text{-}\pi\alpha\nu$  zaczęły się dzieje naszej filozofii, i trudno uwierzyć, że to pytanie o uniwersalny temat filozofii, już jako takie jest chybione, a nie tylko odpowiedzi, których na nie udzielano” (s. 18). W tezie tej Tugendhat przeciwstawia się krytyce metafizyki przeprowadzonej przez pozytywizm, który z góry uznawał metafizykę za bezsensowną. Zdaniem autora, takie podejście jest bezproduktywne. Zgadza się on natomiast z wynikami krytyki płynącej ze strony filozofii analitycznej: słowo „bycie” – które miało gwarantować uniwersalność namysłu – posiada wiele znaczeń (spójka, istnienie, orzekanie, identyczność...), które nie pozostają w jednolitym związku. Arystoteles, mimo że postulował zachodzenie takiej jedności, nie podał, na czym miałyby ona polegać. W tym miejscu rozważań Tugendhat odwołuje się do Kanta, by zaczerpnąć od niego pojęcie ‘uznania’ (przeciwstawiające się negacji) jako nadające jednolitą charakterystykę wszelkiemu ‘byciu’. Dla negacji język potrzebuje odrębnego słowa,

dla afirmacji nie. Stąd konkluzja, że „właściwy temat uniwersalnego namysłu dostępny jest tylko w lustrzanym odbiciu negacji” (s. 31).

Jednakże autor już w *Przedmowie* zaznacza, że w rozumowaniu tym kryje się błąd wynikający z ówczesnej nieznamomości Fregego. Wykazał on bowiem, że negacja odnosi się do tzw. treści propozycjonalnej w zdaniu, a nie do momentu stwierdzenia – uznawania (s. 9).

Być może poszukiwaną jedność da się odnaleźć w filozofii Heideggera, ponieważ postawił on na nowo pytanie o Bycie. Właśnie filozofia Heideggera jest tematem drugiej rozprawy. Esej ten jest znakomitym przykładem zastosowania analizy semantycznej do filozofii tradycyjnej. Poruszony zostaje problem heideggerowskiej tezy, że do rozumienia „...jest...” konstytutywnie współprzynależy rozumienie „...nie jest...”, której to tezie daje wyraz nieintuicyjne zestawienie pojęć – Bycie i Nic – podczas gdy należałoby się spodziewać w miejscu zaimka nieokreślonego „Nic” wyrażenia „Niebycie”. Tugendhat, rekonstruując znaczenie kluczowych wersów z poematu Parmenidesa, pokazuje, że właśnie u tego filozofa należy szukać źródeł powyższej tezy Heideggera. Ogniwo pośrednie stanowi tu koncepcja Hegla. Konfrontacja filozofii Heideggera z metodą analizy semantycznej obnaża sporo nie tylko logicznych niespójności tej pierwszej: nieuprawnione wprowadzanie słów, czy po prostu mętność wyводу (wcześniej Tugendhat wskazuje na podobne słabości u Parmenidesa i Hegla). Mimo to autor stara się ocalić jak najwięcej z wyników uzyskanych w rozważaniach Heideggera, zwracając uwagę na doniosłość pewnych pomysłów. Za najważniejszą Tugendhat uważa tezę, że „wszelkie szczegółowe rozumienie Bycia, a więc wszelkie mówienie «jest» i «nie jest» zawsze ma już swą podstawę w rozumieniu *implicite* – w nastroju – tego uniwersalnego zdania egzystencjalnego [że byt jest – P. Ż]” (s. 66). Zdaniem Tugendhata jest to myśl zupełnie nowa w stosunku do całej wcześniejszej ontologii, chociaż uważa on, że mimo wszystko Heideggerowi nie udało się wyraźnie wyeksplikować różnicy między swym stanowiskiem a tradycyjną metafizyką, co przypisuje antylogicznemu usposobieniu.

Gdy ponownie odwołamy się do *Przedmowy*, odnajdziemy tam fragment, w którym Tugendhat stwierdza, że znaczenia uniwersalnych (zewnętrznych) zdań egzystencjalnych w myśleniu swojego mistrza nie udało mu się do tej pory w sposób zadowalający wyjaśnić (s. 11).

W tym samym fragmencie *Przedmowy* filozof bierze w nawias rezultaty przemyśleń, którym poświęcił rozprawę *Istnienie w czasie i przestrzeni*. Rdzeniem najbardziej fundamentalnego dla filozoficznej tradycji problemu Bycia jest – jak stwierdza autor – pytanie o bycie substancji, indywidualów. Właśnie zdaniami odnoszącymi się do istnienia i identyfikacji substancji jednostkowych zajął się w tym artykule. Wysiłkiem Tugendhata uzyskuje rozwiązanie spór między Strawsonem a Russellem i Quinem dotyczący poruszanej kwestii. W wyniku rozważań niemieckiego filozofa okazuje się, że do identyfikacji przedmiotów jednostkowych mogą służyć lokalizująco-temporalne zdania egzystencjalne typu „Istnieje jedno F, które znajduje się tu i które...”. Podstawą tej identyfikacji

jest zbiór miejsc i czasów, który charakteryzuje się wewnętrzną systemową jednością umożliwiającą powyższy zabieg. Istnienie natomiast nie jest czymś – zdaniem Tugendhata – co orzekamy o rzeczy – „wtedy kończymy na Meinongu” (s. 93) – lecz to przestrzeń jest arystotelesowskim podłożem powstawania i giniecia.

Kolejny artykuł (*Kwestia bycia i jej podstawy językowe*) jest odrzuceniem ostatniej deski ratunku dla współczesnej ontologii. Tugendhat polemizuje tu z Khanem, który twierdził w swojej książce (*The verb „be” in ancient greek*), że prawomocne jest posługiwanie się jednym słowem „bycie”. Da się bowiem odnaleźć związek między poszczególnymi znaczeniami słowa „jest”, chociaż są one do siebie nieredukowalne. Ten związek ma zdaniem Khana trwałą wartość filozoficzną – słowo „bycie” jest sensowną nicią przewodnią myślenia europejskiego. Z tą tezą nie może zgodzić się Tugendhat. Proponuje on przeprowadzić rachunek zysków i strat dla charakterystycznego w filozofii europejskiej zorientowania na słowo „bycie”. Autor stwierdza, że nie da się wymienić żadnych aktywów; pogląd, że filozofia grecka zawdzięcza swe powstanie związkowi między znaczeniami „jest” nazywa „czystą spekulacją”. Natomiast można wymienić sporo negatywnych skutków owego zorientowania. Mówiąc skrótowo, spowodowało ono zamęt i oddziaływało ograniczająco na niektóre dziedziny, np. semantykę.

Wniosek z powyższych czterech artykułów autor dobitnie wyraził w *Przedmowie*: „(...) wydaje mi się, że owo wyróżnione pytanie o bycie, nadające ukie-  
runkowanie poważnym badaniom, ostatecznie utraciło swój sens” (s. 10).

Esej *Heideggera pytanie o bycie* jest ponowną próbą rozjaśnienia filozofii swojego mistrza, w której wcześniej wykazał tyle słabości. Jednak po raz kolejny analiza językowa obnaża liczne sprzeczności koncepcji, do której zostaje zastosowana. Jednym z zarzutów, które Tugendhat kieruje w stronę Heideggera jest to, iż nigdy nie zauważał on, że pytanie o bycie nie ma – jak pokazują to rozważania przeprowadzone w czterech pierwszych artykułach – jednolitego przedmiotu. Pytanie to nie ma „jakiegoś dającego się wykazać sensu” (s. 138).

Ostatnia rozprawa części pierwszej (*O sensie poczwórnego rozróżnienia bycia Arystotelesesa*) nie pozostaje w tak ścisłym związku z poprzednimi. Tugendhat proponuje w niej własne rozwiązanie kwestii arystotelesowskiego rozróżnienia czterech znaczeń „bycia”.

Artykuły części drugiej łączy przedmiot, którego dotyczą – prawda. Ponadto, jak stwierdza Tugendhat (s. 11), mają one charakter także konstruktywny, w przeciwieństwie do rozpraw części odnoszącej się do bycia.

Szczególłą uwagę zwraca artykuł otwierający część drugą – *Tarskiego semantyczna definicja prawdy...* Tugendhat omawia filozoficzne znaczenie jego formuły oraz rekonstruuje rozwój pozytywistycznego pojęcia prawdy, pokazując, że praca polskiego filozofa stanowiła antidotum na „sytuację bez wyjścia, w jakiej znalazł się pozytywizm w połowie lat trzydziestych” (s. 195). Ta sytuacja to konieczność wyboru jednej z dróg: albo redukcji filozofii do składni, albo

popadnięcia w niechcianą metafizykę. Definicja Tarskiego pozwoliła ominąć powyższą redukcję, nie 'zanieczyszczając' filozofii pozytywistycznej metafizyką, nie odnosiła się bowiem w żaden sposób do weryfikacji. Jak twierdzi Tugendhat, omawiana definicja to pozytywne znaczenie w historii filozofii zawdzięcza swojemu negatywnemu znaczeniu, mianowicie zakryciu problemu prawdy – jest ona „(...) trywialna i nie wnosi nic do naszego rozumienia prawdziwości sądu (...)” (s. 177).

W kolejnym artykule (*O stosunku nauki do prawdy*) Tugendhat stawia pytanie, czy współczesna nauka odpowiada arystotelesowskiej 'teorii' – to znaczy, czy chodzi w niej o prawdę i tylko o prawdę. W *Przedmowie* autor przyznaje, że esej ten zawiera błędy wynikające ze zorientowania na Husserla (s. 12). Od niego zaczerpnięta koncepcja prawdy jako 'bycia sobą' rzeczy, pozwala – zdaniem Tugendhata – wyjaśnić związek nauki i prawdy w sposób bardziej zadowalający niż teoria adekwacji, bez przekraczania naszego naturalnego rozumienia prawdy. Koncepcja Husserla daje możliwość uchwycenia takich aspektów twierdzeń naukowych, jak ich doniosłość, koherencja, weryfikowalność, czy związek z całością naszego poznania.

W eseju *Znaczenie wyrażenia „znaczenie” u Fregego* własne rozwiązanie Tugendhata po raz kolejny pozwala przewyciężyć istotny filozoficzny problem: spór wywołany teorią Fregego głoszącą, że znaczeniem zdań jest „Prawda” i „Fałsz”. W sporze tym wyłoniły się dwa stronnictwa: pierwsze (m.in. Kneale) odrzuca koncepcję Fregego, argumentując, że zacierają one różnice między zdaniem a nazwą, drugie (m.in. Church) tę koncepcję akceptuje, powołując się na analogie między odniesieniem nazwy i wartością logiczną zdania. Oba obozy zdaniem Tugendhata wskazują na coś słusznego, nie można jednakże zaakceptować żadnego ze stanowisk w całości. Pomysł Tugendhata pozwala pogodzić sporne poglądy. Zaproponował on odwrócenie kolejności definiowania i określenie znaczenia nazwy „za pomocą tego pojęcia, przez które definiowane jest znaczenie zdań” (s. 229). Tugendhat wprowadza zatem pojęcie 'potencjału wartości logicznej': dwa wyrażenia  $\phi$  i  $\psi$  mają ten sam potencjał wartości logicznej wtedy i tylko wtedy, gdy jeżeli każde z nich zostanie uzupełnione przez to samo wyrażenie do postaci zdania, to obydwa te zdania będą miały tę samą wartość logiczną (s. 230). Dla zdań dodatek „jeżeli każde...” jest oczywiście zbędny. Według Tugendhata to rozwiązanie pozwala lepiej zrozumieć własne wyjaśnienie Fregego, nie zacierając różnic między zdaniem a nazwą, przemawia na rzecz tezy, że zdanie jest pierwotną jednostką semantyczną, a ponadto znajduje praktyczne potwierdzenie u samego Fregego – w pismach opublikowanych po śmierci.

Krótki artykuł pt. *Pojęcie prawdy u Arystotelesa* pokazuje związki między definicją Stagiryty a definicją Tarskiego. Formule klasycznej – zdaniem Tugendhata również można postawić zarzut, że „nic się jeszcze przez nią nie mówi” (s. 251). Mimo, że ujęcie Arystotelesa 'ciąży' bardziej w kierunku korelatu wypowiedzi, to jednak nie ma tu jeszcze „ontologicznego pojęcia prawdy” (s. 256).

Rozprawa ostatnia (*Rozważania o metodzie filozofii z analitycznego punktu widzenia*) jest jak gdyby deklaracją programową Tugendhata. Autor twierdzi, że metoda filozofii to rozjaśnianie pojęć na sposób Wittgensteina – wyjaśnianie stosowania wyrażen językowych poprzez pokazanie reguł ich użycia. Filozofia jednak znajduje się w tej osobliwej sytuacji, że ma do czynienia z pojęciami danymi *a priori*, to znaczy takimi, które są konieczne dla naszego rozumienia w całości. Konieczność tę trzeba zrelatywizować jednakże do wspólnoty językowej, co zawsze stwarza możliwość „poszerzenia horyzontów” w wyniku spotkania z innymi wspólnotami językowymi.

Pierwsza lektura książki wywołuje wątpliwość, czy warto publikować dociekania, których rezultaty autor sam kwestionuje w spojrzeniu *ex post*, czemu daje wyraz wprost w *Przedmowie*. Jest to jednak przykład, na czym polega praca filozofa. Pozostaje więc odwołać się do zdania J. Sidorka ze wstępu (*Od analizy egzystencji do analizy języka*), w którym podkreśla on, że zamieszczone w zbiorze artykuły są świadectwem poszukiwania klucza do rozwiązywania rzeczywistych problemów filozoficznych, zatem rozprawy te „warto czytać i uczyć się, jak docierać do «rzeczy samych»” (s. XIV).

Piotr Żuchowski

Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii. Pod red. A. Papuzińskiego, WSP, Bydgoszcz 1999.

Książka pt. *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii* pod redakcją Andrzeja Papuzińskiego, wydana w 1999 r. nakładem Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, stanowi istotne *novum* na rynku księgarskim pozycji o tematyce ekologiczno-filozoficznej. Pomimo, iż jest to praca zbiorowa, napisana przez pięciu profesorów Wyższych Uczelni, jej profil formalny i merytoryczny jest wyraźnie określony. Prezentuje ona mianowicie w sposób całościowy i systematyczny to, co we współczesnej kulturze filozoficznej określa się mianem problematyki ekologicznej i ekofilozofii, potocznie zaś mianem szeroko pojętej ekologii.

Spśród innych pozycji o tematyce ekologiczno-filozoficznej *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii* wyróżnia się tym, że nie stanowi kolejnej próby skonstruowania nowej teorii ekofilozoficznej, lecz jest podsumowującą i podreźnikową w swym charakterze próbą ustosunkowania się środowisk akademickich do współczesnego fenomenu ideowo-kulturowego, jakim jest filozofia ekologiczna, czy szerzej – nie pejoratywnie pojęty – ekologizm. Jest to więc pozycja w istotnym sensie przełomowa, będąca świadectwem dostrzeżenia i poważnego potraktowania ‘zielonej idei’ przez środowiska naukowe oraz wyrazem woli przygotowania jej należnego miejsca w panteonie filozofii współczesnej.

Omawiana pozycja nie jest tylko sumaryczną prezentacją najistotniejszych elementów i faktografii problematyki ekologicznej, czy też sprawozdaniem z dotychczasowego dorobku ekofilozofii. Stanowi ona przede wszystkim próbę usystematyzowania, konstruktywnej krytyki i formalno-instruktywnego opracowania tematyki ekofilozoficznej, przeprowadzonej z perspektywy metateoretycznej.

Przyjrzyjmy się na początek zasadniczej treści poszczególnych rozdziałów omawianej książki.

Rozdział pierwszy, autorstwa prof. Krzysztofa Łastowskiego, zatytułowany *Ekologia a filozofia. Od ekologii jako nauki biologicznej do ekologii jako wiedzy humanistycznej*, porusza kwestię formalnych i merytorycznych aspektów przedmiotu filozofii ekologii, jej przesłanek historyczno-filozoficznych, oraz empiryczno-teoretycznych źródeł. Autor zwraca uwagę na rozwijające się zależności i interakcje epistemiczne między naukami przyrodniczymi, społecznymi i humanistycznymi, w szczególności na inspirujący wpływ kategorii teoretycznych wiedzy biologiczno-ekologicznej na refleksję humanistyczną i filozoficzną nad współczesnym stanem środowiska społeczno-przyrodniczego i kryzysową sytuacją kulturowo-cywilizacyjną człowieka.

Autor koncentruje się głównie na aspektach formalno-metodologicznych filozofii ekologicznej. Wprowadza pojęcie standardu merytorycznego, jako treściowego paradygmatu i spójnego systemu założeń i twierdzeń filozofii ekologicznej oraz standardu metodologicznego, czyli zbioru zasad konstrukcji, definicji i wzajemnych relacji logicznych między podstawowymi kategoriami teorii ekofilozoficznej. Niestety stwierdza brak wypracowania i funkcjonowania takich standardów w dotychczasowej refleksji ekofilozoficznej.

Profesor Łastowski wprowadza też metateoretyczną kategorię statusu filozofii ekologicznej, który może mieć charakter dziedzinowy (integracyjny), gdzie głównym zadaniem ekofilozofii jest integracja i synteza wiedzy, badań i wyników nauk szczegółowych w spójny system uzasadnionych naukowo twierdzeń, przekonań, postulatów i dyrektyw teoretycznych i praktycznych, bądź światopoglądowy, którego głównym celem jest konstrukcja i propagacja określonych ideologicznie poglądów. Autor opowiada się raczej za pierwszą opcją filozofii ekologicznej.

Kolejną wprowadzaną kategorią metateoretyczną są źródła filozofii ekologicznej, które Autor upatruje z jednej strony w takich dziedzinach biologii, jak ekologia i teoria ewolucji, z drugiej zaś w przekonaniach i postawach waloryzujących przyrodę i jakość naturalnego środowiska. Autor odrzuca pojmowanie ekofilozofii jako dyscypliny badań przyrodniczych, jak też wyłącznie dziedziny humanistycznej. Upatruje jej istotę w krytycznej refleksji nad społeczno-cywilizacyjnym statusem wiedzy ekologicznej i naukowym uzasadnieniem projektowanych w tym zakresie działań społecznych. Prof. Łastowski pojmuje więc ekofilozofię jako inspirowaną i uzasadnioną naukowo refleksję nad interdyscyplinarnie badaną relacją między cywilizacyjną działalnością człowieka a środowiskiem przyrodniczym. Podstawą ekofilozofii powinny być zatem w ujęciu Autora nauki przyrodnicze, dostar-



czające merytorycznej podstawy i uzasadnienia dla jej humanistycznych, etycznie inspirowanych treści.

Rozdział drugi, autorstwa prof. Zbigniewa Hulla, zatytułowany *Problemy filozofii ekologii* jest systematyczną i całościową prezentacją podstawowych zagadnień i kwestii problematyki ekologicznej i ekofilozoficznej, oraz wpływu ekologii na nauki społeczno-humanistyczne i związane z tym powstawanie nowych „ekologicznych” dyscyplin poznawczych. Tekst ma charakter podręcznikowy i dostarcza czytelnikowi usystematyzowanej wiedzy z zakresu społecznego i poznawczego oddziaływania fenomenu kulturowego, jakim jest współczesna, szeroko pojęta ekologia.

Profesor Hull porusza kwestię znaczeń terminu „ekologia”, materialnego (danego) i formalnego (zadanego) przedmiotu filozofii ekologicznej, podstawowych problemów ekofilozoficznych, oraz ekologicznych dyscyplin. Ekofilozofię dzieli na dwa główne nurty – filozofię ochrony i kształtowania środowiska (tzw. ekologię płytką) oraz filozofię alternatywy ekologicznej (tzw. ekologię głęboką). Z zaliczających się do drugiego nurtu omawia ekologię głęboką A. Naess’a, eko-filozofię H. Skolimowskiego\*, hipotezę Gai J. Lovelocka oraz tzw. filozofię ekorozwoju.

Warto zwrócić uwagę na to, że prof. Hull traktuje filozofię ekologiczną jako jedną z wielu współczesnych ‘dyscyplin ekologicznych’, obok ekologii przyrodniczej, ekologii człowieka (antropologii ekologicznej), ekologii społecznej (socjologii ekologicznej), ekologii humanistycznej i ekologii (określanego jako wewnętrznie niejednorodna ideologia ruchów i organizacji ekologicznych).

Przyczyną wydzielenia się różnych dyscyplin ekologicznych z dotychczasowych nauk społeczno-humanistycznych, badających z różnych perspektyw poznawczych relację między człowiekiem a przyrodą spowodowany jest wzrost znaczenia wiedzy i problematyki ekologicznej w różnych dziedzinach nauki. Tekst prof. Hulla koryguje więc wyobrażenie filozofii ekologicznej jako jedynej, uniwersalnej i „monopolistycznej” dyscypliny poznawczej, mającej wyłączność na badanie, analizę i interpretację kwestii składających się na tematykę i problematykę ekologiczną. Niewątpliwie jednak specyfika poznawcza filozofii ekologicznej – jako filozofii właśnie – pozwala na zachowanie jej w pewnym sensie wyjątkowego, czy uprzywilejowanego statusu kognitywnego w stosunku do innych dyscyplin ekologicznych. Jedyne bowiem na płaszczyźnie teoretycznej ekofilozofii mogą być inte-

---

\* Ponieważ na polskim gruncie ideowym i filozoficznym ekofilozofię utożsamia się często z twórczością prof. H. Skolimowskiego i uznaje go nawet za jej twórcę – w celu uniknięcia niepotrzebnych nieporozumień – proponuję system ekofilozoficzny H. Skolimowskiego desygnować jako „eko-filozofia”. Taki zapis figuruje w tytule głównej książki H. Skolimowskiego *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia* i jest konsekwentnie przez autora stosowany – podobnie jak termin „eko-etyka” – na oznaczenie swojej teorii filozoficznej. Chcąc zatem zaznaczyć, że pod pojęciem ekofilozofii rozumiemy konkretną teorię ekofilozoficzną (H. Skolimowskiego), można stosować wyraz „eko-filozofia”.

growane w koherentną poznawczo całość interdyscyplinarne wyniki badań innych dyscyplin ekologicznych. Warto zaznaczyć, że kwestia „dyscypliny ekologicznej”, jej poznawczego statusu i relacji epistemologicznej do ekofilozofii, może pojawić się wyłącznie na płaszczyźnie meta-ekofilozoficznej, co też w tym wypadku ma miejsce.

Rozdział trzeci, autorstwa prof. Włodzimierza Tyburskiego, zatytułowany *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, ma charakter deskryptywny. Prezentuje on podstawowe koncepcje etyki ekologicznej, ich stronę aksjologiczną i deontologiczną, oraz funkcję praktyczno-edukacyjną. Autor uważa, że etyka – jak nigdy dotąd – „nie stanęła wobec konieczności wypowiedzania się w sprawach, w których dobro człowieka, dobro społeczeństw, dobro ludzkości tak nierozzerwalnie spletałyby się z dobrem całej przyrody. Po raz pierwszy w dziejach zmuszona jest rozwiązać problem odpowiedzialności człowieka jako zagadnienie odpowiedzialności za cały świat”. Postawa Autora, wyrażająca świadomość misji etyki, jako moralnego poznania mogącego zasadniczo przyczynić się do przewyżczenia współczesnego kryzysu kulturowo-ekologicznego, powinna być szeroko rozpropagowana, nie tylko w kręgach profesjonalnych etyków.

W tekście prof. Tyburskiego występują liczne sformułowania, mogące świadczyć o zasadniczej jedności merytorycznej etyki środowiskowej, pozwalające mówić właśnie o etyce ekologicznej, a nie wyłącznie o różnych etykach ekologicznych. W etyce ekologicznej istnieje bowiem pewien *consensus* moralny, czy też standard aksjologiczny, zasadniczo przyjmowany i *implicite* lub *explicite* obecny w poszczególnych systemach etyki środowiskowej. Etyka środowiskowa jest więc – co wyraźnie pokazuje Autor – najlepiej pod względem formalnym rozwiniętą dziedziną ekofilozofii, co powinno stanowić wzór dla pozostałych jej dziedzin – metafizyki, antropologii, filozofii społecznej, historiozofii.

Rozdział czwarty, autorstwa prof. Józefa M. Dołęgi, zatytułowany *Ekologia w teologii i filozofii chrześcijańskiej*, porusza kwestię interpretacji problematyki ekologicznej i ekofilozoficznej w filozoficznej tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Autor uważa, iż takie *sensu stricto* antropocentryczne wartości-zasady, jak pokój, solidarność, sprawiedliwość, wolność, prawda, stanowią podstawę i warunek upowszechnienia się i realizacji wartości i działań proekologicznych.

Tekst prof. Dołęgi najbardziej odróżnia się od głównej intencji i metateoretycznego charakteru omawianej książki. Jest on bowiem wyraźnie nacechowany konkretną opcją ideową – mianowicie tomizmem – czego pozostali Autorzy starali się w swoich obiektywnych analizach unikać. Sam Autor postuluje dosyć oryginalną koncepcję ekofilozofii i jej przedmiotu: „Przedmiotem badań ekofilozofii orientacji arystotelesowsko-tomistycznej jest istota i natura środowiska społeczno-przyrodniczego, jego właściwości ilościowe i jakościowe oraz związki przyczynowe między antroposferą a biosferą, jak również wpływ tego środowiska na biologiczną, psychiczną i duchową kondycję człowieka”. Autor zdaje też w swoim tekście sprawę z religijno-teologicznego programu edukacji proekologicznej i jego dydaktycznej realizacji.

Rozdział piąty, autorstwa prof. Andrzeja Papuzińskiego, zatytułowany *Świadomość ekologiczna a kultura*, porusza kwestię kryzysu ekologicznego jako kryzysu kultury i świadomości oraz problem genezy i struktury świadomości ekologicznej w relacji do filozofii świadomości i jej krytyki w aspekcie problematyki akceptacji i respektowania wartości, zasad i norm. Przedstawia też trzy funkcjonujące modele świadomości ekologicznej – socjologiczno–empiryczny, perswazyjno–aksjologiczny i transcendentally–krytyczny – oraz omawia i krytykuje cztery (najczęściej wymieniane) przyczyny kryzysu ekologicznego – religię chrześcijańską, humanizm renesansowy, dualizm kartezjański, współczesną gospodarkę – uznając, iż realną jego przyczyną jest ideologia maksymalizacji ekonomicznej wydajności i konsumpcjonizmu. Ten element jest oczywiście wyrazem konkretnego stanowiska ekofilozoficznego, a nie analizą meta–ekofilozoficzną. Papuziński dzieli filozofię ekologiczną na dwa nurty, których kryterium dyferencjacji jest koncepcja świadomości ekologicznej – jeden nurt uznaje świadomość ekologiczną za funkcję jaźni, drugi za funkcję kultury.

Autorzy *Wprowadzenia do filozoficznych problemów ekologii*, oferują usystematyzowany przegląd najistotniejszych zagadnień związanych z przedmiotem i perspektywą poznawczą filozofii ekologicznej, jako fenomenu ideowo–kulturowego przełomu XX i XXI wieku. Pomimo, iż prezentowany jest on przez kilku Autorów, w nieco odmiennych perspektywach teoretyczno–tematycznych, nie przeczy to w niczym obiektywnemu i komplementarnemu sposobowi prezentacji tematyki i problematyki ekofilozoficznej. Uzasadnione jest więc mówienie o wszystkich tekstach łącznie – jako jednej, spójnej teoretyczno–merytorycznej pozycji. Wyjątek co najwyżej może stanowić tekst prof. Dołęgi, prezentujący ekofilozofię z doktrynalnej perspektywy założeń i aksjologii filozofii orientacji arystotelesowsko–tomistycznej. Także tekst prof. Tyburskiego poświęcony jest prezentacji szczegółowych już i konkretnych zagadnień ekofilozoficznych, mianowicie etyce środowiskowej, która jako dziedzina ekofilozoficzna jest najbardziej merytorycznie i formalnie rozwinięta. W tekstach Autorów przejawiają się trzy zasadnicze opcje epistemiczne: deskryptywna, metateoretyczna i postulatyczna. W opcji deskryptywnej poszczególni Autorzy opisują elementy i rozwój problematyki ekologicznej, zakres tematyczno–przedmiotowy filozofii ekologicznej, jej genezę i rozwój oraz miejsce i funkcję we współczesnym kontekście kulturowym i ideowo–naukowym. W opcji metateoretycznej Autorzy analizują charakter i specyfikę perspektywy poznawczej filozofii ekologicznej, ujmowaną w wielu kategoriach metateoretycznych – jak kwestia źródeł i statusu epistemicznego ekofilozofii, jej standardu merytorycznego i metodologicznego, definicji i zadań poznawczych (Łastowski); kwestia przedmiotu materialnego i formalnego filozofii ekologicznej i jej standardowych, dyscyplinarnych problemów (Hull); kwestia modelu i struktury świadomości ekologicznej (Papuziński). W opcji postulatycznej natomiast prezentowane są projekty i dyrektywy poznawcze i metodologiczne dla filozofii ekologicznej, które powinna uwzględnić, jeśli ma stać się rozwiniętą i dopracowaną formalnie dyscypliną filozoficzną. Za-

sadniczo jednak w tekstach autorów najbardziej godne uwagi są wątki metateoretyczne i postulatywne.

Ponieważ analiza koncepcji i teorii ekofilozoficznych nie pokrywa się z ich konstrukcją, przeprowadzone przez Autorów wywody można określić mianem metafizologii ekologicznej, czy też meta-ekofilozofii. Należy przez to rozumieć dążenie do systematycznego wypracowania spójności merytoryczno-metodologicznej ekofilozofii, mające na celu uzyskanie samowiedzy teoretycznej ekofilozofii i ekofilozofa.

Podjęcie próby metafizologicznego opracowania zagadnień ekofilozoficznych, jest przedsięwzięciem ze wszech miar pożądanym. Krytyczna refleksja nad dotychczasowym dorobkiem ekofilozoficznym i podjęcie próby jego systematycznego podsumowania prowadzone z perspektywy metateoretycznej, stanowią bowiem ważny krok w kierunku uprawomocnienia ekofilozofii jako dyscypliny *par excellence* fizologicznej. Ujawnione zostają wtedy wszelkie braki i niedostaki formalno-teoretyczne i metodologiczne ekofilozofii – dziedziny skądinąd młodej i formalnie jeszcze niedopracowanej – które powinny być konstruktywnie wykorzystane przez twórców teorii i systemów ekofilozoficznych. Podjęcie się wypracowania metafizologii ekologicznej – czego egzemplifikacją jest właśnie *Wprowadzenie do fizologicznych problemów ekologii* – otwiera także drogi do wprowadzenia jej do sfer akademickich i podręczników fizologii współczesnej. Formalno-teoretyczne opracowanie współczesnego trendu ideowo-fizologicznego, jakim jest ekofilozofia, umożliwia zajęcie jej należnego miejsca w panteonie współczesnej historii fizologii. Bez takiego metateoretycznego zaplecza, fizologia ekologiczna – co nie jest wizją zbyt optymistyczną – może bowiem pozostać jedynie obiegową nazwą dla wielości różnych koncepcji, systemów i światopoglądów ekologicznych, oskarżanych – skądinąd niesłusznie – o ideologiczność czy parareligijność. Metafizologia ekologiczna może więc dostarczyć istotnej argumentacji przeciwko zarzutom tego typu. Umożliwia bowiem zdobycie samoświadomości ekofilozofii czyli jasną świadomość jej źródeł, założeń, twierdzeń i celów praktyczno-teoretycznych.

Podstawowym pozytywnym elementem wnoszonym przez metaekofilozofię do refleksji fizologiczno-ekologicznej jest to, że odrzucanie przez kogoś danej koncepcji ekofilozoficznej (np. też ekologii głębokiej) nie musi oznaczać refutacji fizologii ekologicznej *en general*. Generalnie można bowiem akceptować standard merytoryczny i metodologiczny fizologii ekologicznej – wypracowywany właśnie przez meta-ekofilozofię – a nie zgadzać się z jej ideologiczną konkretyzacją, czyli konkretnym (autorskim) stanowiskiem ekofilozoficznym. Nie będzie to jednak możliwe, jeśli poziom merytoryczny i metateoretyczny będą utożsamiane i kojarzone z jednym określeniem „ekofilozofia”.

Istotną kwestią jest tu jednak relacja – nie tyle epistemologiczna, co pragmatyczna – między ekofilozofią a meta-ekofilozofią. Można się bowiem zastanowić, jaki odbiór społeczny będzie miała pozycja z zakresu fizologii ekologicznej *par excellence* – którą stanowi np. eko-fizologia Henryka Skolimowskiego – a jaki pozycja napisana z perspektywy metateoretycznej. Wydaje się, że dla „przeciętnego

obywatela” – do którego przecież przesłanie praktyczno–moralne ekofilozofii jest adresowane – bardziej przystępna i interesująca będzie konkretna koncepcja ekofilozoficzna, niż jej akademicki opis i analiza. Z drugiej strony w środowiskach akademickich zainteresowanie i uznanie wzbudzić może jedynie koncepcja dopracowana pod względem formalnym, *explicite* przedstawiająca swoje podstawowe założenia, reguły metodologiczne, stanowisko teoretyczne, poglądy i tezy. Z punktu widzenia recepcji społeczno–kulturowej filozofii ekologicznej jej wariant merytoryczny – adresowany do szerokiego kręgu odbiorców – i wariant metateoretyczny – adresowany do profesjonalnych kręgów akademickich i dydaktycznych – wydają się dialektycznie dopełniać, umożliwiając pełną realizację misji filozofii ekologii – budowę powszechnej i wszechstronnej świadomości ekologicznej. Pionierski krok w realizacji funkcji akademicko–dydaktycznej ekofilozofii stanowi właśnie *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*.

Współistnienie opcji filozoficznej *par excellance* i metafizycznej w nurcie filozofii ekologii, stanowi przykład integrującego charakteru tej dziedziny wiedzy. Patrząc z perspektywy genetyczno–historycznej, ulegają w niej zapośredniczeniu różne tradycje filozoficzne – światopoglądowa i naukowa, romantyczna i pozytywistyczna, analityczna i nieanalityczna. Sama treść ekofilozofii ma bowiem charakter światopoglądowy, często romantyczny, natomiast jej metafizyczne, obiektywne opracowanie takiego charakteru już nie posiada.

Można jednak zadać pytanie, czy metafizyczna „formalizacja” ekofilozofii nie stanowi kroku w kierunku ograniczenia jej spontanicznej i romantycznej ideowości. Czy ekofilozofia z ideowego „drzewa życia” – używając określenia H. Skolimowskiego – nie stanie się przypadkiem konceptualnym „meblem” we współczesnym panteonie koncepcji filozoficznych?

Na powyższe pytanie należy odpowiedzieć negatywnie, jeśli refleksja ekofilozoficzna *par excellance* rozwijać się będzie paralelnie (proces powstawania koncepcji ekofilozoficznych jeszcze się przecież chyba nie zakończył) do nadążającej za nią refleksji metafizycznej. Można powiedzieć wręcz, że meta–ekofilozofia może konstruktywnie oddziaływać na samą refleksję ekofilozoficzną, poprzez obiektywne jej monitorowanie, badanie i sugerowanie pożądanych z racjonalnego punktu widzenia rozwiązań jej problemów (w szczególności metodologicznych) oraz proponowanie kierunków i obszarów intelektualnej eksploracji, które z wewnętrznej perspektywy ekofilozoficznej często są niedostrzegane i niedostrzegalne, lub wręcz zapoznawane.

Konstruktywne ujęcie fenomenu filozofii ekologicznej przez Autorów książki *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii* i rzetelna prezentacja znaczenia i współczesnej ważności problematyki filozoficzno–ekologicznej pozwala na stwierdzenie, że nurt myśli ekofilozoficznej i ekologiczna świadomość społeczna mają obiecującą przyszłość i że przyszłość zależy od ich rozwoju.

Mikołaj Niedek

ANDRÉ GALLOIS: *Occasions of identity. A study in the metaphysics of persistence, change, and sameness.* Clarendon Press, Oxford 1998, ss. 296.

*Occasions of identity* zawiera sformułowanie i uzasadnienie relatywizmu dotyczącego idyncyżności diachronicznej. Rdzeniem stanowiska relatywistycznego bronionego przez André Galloisa jest teza okazyjnej idyncyżności. Wedle niej idyncyżność nie ma charakteru absolutnego, a to, czy dwa przedmioty są idyncyżne, czy też nie, zależy od okoliczności towarzyszących: czasu lub świata możliwego, w których przedmioty te współistnieją.

Uzasadnienie tezy relatywistycznej obejmuje cztery etapy:

- A. konstrukcję pięciu paradoksów dotyczących idyncyżności diachronicznej (rozd. I),
- B. wskazanie na niedostatki konkurencyjnych rozwiązań tych paradoksów (rozd. II oraz VIII–X),
- C. wyjaśnienie tego, jak teza ta unieszkodliwia paradoksy (rozd. V),
- D. dowód, że nie jest ona sprzeczna z zasadą nieodróżnialności przedmiotów idyncyżnych (rozd. III i VI).

Gallois będzie więc argumentował, że teza okazyjnej idyncyżności wyjaśnia wszystkie paradoksy i najmniej, spośród innych stanowisk mających tę własność, narusza nasze potoczne intuicje dotyczące przedmiotów materialnych.

Intuicje te są wyrażone między innymi przez następujące twierdzenia:

(PL)  $\Box \forall \varphi \forall x, y (x=y \rightarrow (\varphi x \rightarrow \varphi y))$ .

PL wyraża wspomnianą zasadę nieodróżnialności, nazywaną również „prawem Leibniza”.

(ZWP) Jeśli przedmiot  $P_1$  ma w możliwym świecie  $w_1$  ten sam początek, co przedmiot  $P_2$  w świecie  $w_2$ , to  $P_1$  i  $P_2$  są idyncyżne.

(ZKP) Jeśli przedmiot  $P_1$  ze świata możliwego  $w_1$  jest idyncyżny z przedmiotem  $P_2$  ze świata  $w_2$ , to  $P_1$  ma w  $w_1$  ten sam początek, co  $P_2$  w  $w_2$ .

ZWP i ZKP są nazwane „zasadami”, odpowiednio, „warunku wystarczającego” i „koniecznego genezy rzeczy”.

A. Paradoksy idyncyżności diachronicznej dotyczą zmian, którym podlegają przedmioty materialne. Choć mowa w nich o szczegółowo określonych sytuacjach, w domyśle zakłada się, że są to typowe przypadki charakteryzujące szersze klasy. Ich paradoksalność polega na tym, że opis tych zmian, wraz z pewnymi mniej lub bardziej oczywistymi przesłankami, prowadzi do sprzeczności z PL. Istotną rolę w uzyskaniu sprzeczności pełnią terminy modalne, stąd Gallois odróżnia graficznie nazwy będące sztywnymi desygnatorami, tj. te, które w każdym możliwym świecie mają ten sam zbiór desygnatów, od nazw nie mających tej własności. Pierwsze zapisuje za pomocą wielkich liter, drugie za pomocą małych.

Paradoks pierwszy dotyczy powstania i rozpadu glinianego posągu.

- W chwili  $t_1$  BRYŁA GLINY jest identyczna z POSĄGIEM.
- W chwili  $t_2$  BRYŁA GLINY nie jest identyczna z POSĄGIEM.

Akceptując dwa poniższe prawa

- To, co jest posągiem, musi być posągiem w każdej chwili, w której istnieje.
- Posąg musi mieć kształt posagu w każdej chwili, w której istnieje.

uzyskujemy sprzeczność z *PL*.

Antynomia druga dotyczy usunięcia prawego przedniego koła samochodu.

- W chwili  $t_1$  SAMOCHÓD składa się z prawego koła i CZEŚCI.
- W chwili  $t_2$  SAMOCHÓD składa się tylko z CZEŚCI.

Ostatnie stwierdzenie uprawnia nas od uznania, że

- W chwili  $t_2$  SAMOCHÓD jest identyczny z CZEŚCIĄ.

Jednak w  $t_2$  SAMOCHÓD posiada cechy, które nie przysługują w  $t_2$  CZEŚCI, np. bycie w  $t_1$  większym od CZEŚCI.

Paradoks trzeci opisuje historię statku Tezeusza. W wersji przekazanej przez Hobbesa był to statek, który stopniowo naprawiono wymieniając w nim części tak długo, aż wymieniono wszystkie. Jednocześnie z części oryginalnych budowano nowy statek. Po zakończeniu naprawy powstały zatem dwa statki. Paradoksalność tej sytuacji odkrywamy szukając niearbitralnej odpowiedzi na pytanie, który ze statków jest identyczny z oryginałem, i to takiej, która jednocześnie nie przeczy *PL*.

Gallois konstruuje modalną wersję tej zagadki. W możliwym świecie  $w_1$  historia przebiega tak, jak u Hobbesa.

- $C$  jest zbiorem desek, z których jest zbudowany ORYGINALNY STATEK w  $t_1$ .
- $C_1$  jest innym niż  $C$  zbiorem desek tej samej wielkości.
- Pomiędzy  $t_1$  a  $t_2$  deski z  $C$  zastępowane są stopniowo przez deski z  $C_1$ .
- Pomiędzy  $t_1$  a  $t_2$  z desek usuniętych z  $C$  składany jest nowy statek.
- STATEK ZASTĄPIONY jest statkiem powstałym z ORYGINALNEGO STATKU w wyniku procesu wymiany desek.
- STATEK ZŁOŻONY jest statkiem powstałym z ORYGINALNEGO STATKU w wyniku ponownego złożenia desek.

W świecie możliwym  $w_2$  z usuniętych desek nie buduje się nowego statku (druga, czwarta i szósta przesłanka są fałszywe), a w świecie  $w_3$  usuniętych z  $C$  desek nie zastępuje się nowymi (trzecia i piąta są fałszywe). Ponieważ w  $w_2$  nie istnieje STATEK ZŁOŻONY, a w  $w_3$  STATEK ZASTĄPIONY, opisu sytuacji dopełnia koniunkcja dwóch identyfikacji.

- W  $w_2$  STATEK ORYGINALNY jest identyczny ze STATKIEM ZASTĄPIONYM.
- W  $w_3$  STATEK ORYGINALNY jest identyczny ze STATKIEM ZŁOŻONYM.

Jednakże koniunkcja ta prowadzi do utożsamienia dwóch przedmiotów znajdujących się w różnych miejscach, co przeczy *PL*.

Paradoks czwarty dotyczy podziału ameby na dwie ameby, a piąty przeszcze-  
pku półkul mózgowych jednej osoby do dwóch różnych ciał, w wyniku czego  
otrzymujemy, wedle Galloisa, dwie różne osoby. Nie będę ich tu szczegóło-  
wo omawiał, gdyż zasadnicze trudności, które rodzą, są tego samego typu, co  
zagadka statku Tezeusza.

B. André Gallois dzieli rozwiązania paradoksów identyczności diachro-  
nicznej na dwie grupy: takie, które dotyczą tylko niektórych z nich, oraz na ta-  
kie, które podają rozwiązania wszystkich pięciu. Do pierwszej grupy zalicza  
stanowiska wedle których:

- (1) Istnieją przedmioty, które jednocześnie zajmują nieciągłe części przestrzeni  
(*multiple location view*).
- (2) STATEK ZASTĄPIONY nie jest w  $w_2$  identyczny ze statkiem zastąpionym  
lub STATEK ORYGINALNY nie jest w  $w_2$  identyczny ze statkiem oryginal-  
nym.
- (3) To, czy przedmiot  $P_1$  istnieje w świecie możliwym  $w_1$ , zależy od istnienia  
w  $w_1$  przedmiotów różnych od  $P_1$ , przy czym zależność ta ma charakter lo-  
giczny, a nie przyczynowy (*extrinsic existence view*).
- (4) To, czy przedmiot  $P_1$  jest identyczny w świecie możliwym  $w_1$  z przedmiotem  
 $P_2$  w świecie  $w_2$ , zależy od istnienia w  $w_1$  lub  $w_2$  przedmiotów różnych od  $P_1$   
i  $P_2$  (*extrinsic identity view*).
- (5) Istnieją przedmioty, które jednocześnie zajmują tę samą część przestrzeni  
(*multiple occupancy view*).
- (6) Istnieją przedmioty  $P_1$  i  $P_2$ , takie, że prawdziwe są jednocześnie dwa zdania  
identycznościowe:
  - $P_1$  jest tym samym  $A$ -kiem, co  $P_2$ .
  - $P_1$  nie jest tym samym  $B$ -kiem, co  $P_2$ .
- (7) Zbiór części przedmiotu materialnego nie jest równoliczny ze zbiorem części  
przestrzeni przez niego zajmowanej.

Wspólną wadą wszystkich tych rozwiązań ma być ich partykularyzm. Po-  
nadto, 1 jest sprzeczne z PL, a 2 z ZWP i ZKP. 3 nie wyjaśnia, dlaczego SA-  
MOCHÓD i CZĘŚĆ nie różnią się w  $t_2$  co do cech związanych czasowo (*time-*  
*bound properties*), a 4 pociąga za sobą nieistnienie sztywnych desygnatorów.

Rozwiązania globalne, dyskutowane przez Galloisa, obejmują:

- (8) teorię ścisłej identyczności Chisholma,
- (9) teorię niezdeterminowanej identyczności (*indefinite identity*),
- (10) czterowymiarowizm (*four-dimensionalism*).

Roderick Chisholm argumentował, że „=” ma dwa znaczenia: jedno nie-  
ścisłe i popularne, drugie ścisłe i filozoficzne. Posługując się pierwszym znacze-  
niem mówimy, że przedmioty nas otaczające nabywają i tracą swe części. Biorąc  
identyczność w ścisłym (filozoficznym) sensie jest to niemożliwe, gdyż przed-  
miot zyskawszy część, której przedtem nie posiadał, traci swą tożsamość. Dwa  
znaczenia „identyczności” generują dwa znaczenia „przedmiotu”. Przedmioty



ściśle są mereologicznie niezmiennie, przedmioty codziennego doświadczenia przeciwnie, mogą absorbować i tracić części. Każdy przedmiot nieściśły jest logiczną konstrukcją przedmiotów ścisłych. Realną podstawą tej konstrukcji są relacje podobieństwa zachodzące pomiędzy przedmiotami ścisłymi. Koncepcja ta zastosowana np. do paradoksu statku Tezeusza prowadzi do stwierdzenia, że ORYGINALNY STATEK przestaje istnieć po wyjęciu pierwszej deski. Proces wymiany desek powołuje do istnienia dwa szeregi nieidentycznych statków, których elementem pierwszym jest STATEK ORYGINALNY, zaś ostatnimi elementami są STATEK ZASTĄPIONY i STATEK ZŁOŻONY. Nasza skłonność do identyfikacji (nieściśłej) STATKU ORYGINALNEGO ze ZASTĄPIONYM wynika z tego, że elementy szeregu, do którego należą, są statkopodobne (*ship-like*).

Gallois odrzuca rozwiązanie Chisholma, gdyż pociąga ono za sobą zaprzeczenie wielu potocznym przekonaniom dotyczącym zmian przedmiotów materialnych. Skoro prawie każda zmiana w nich zachodząca wiąże się z wymianą niektórych ich części, mereologiczny esencjalizm pociąga skrajny immobilizm.

Zwolennicy identyczności niezdeteminowanej głoszą, że niektóre zdania identycznościowe nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Koncepcja ta zastosowana do paradoksów identyczności diachronicznej bądź wyklucza zdania, które rodzą paradoksy, z zasięgu logiki klasycznej, bądź odmawia PL klasycznej wartości logicznej, bądź postuluje odrzucenie niektórych praw logiki klasycznej, w szczególności prawa transpozycji i praw de Morgana. Przykładowo, zdanie „STATEK ORYGINALNY jest identyczny ze STATKIEM ZASTĄPIONYM” jest bądź niezdeteminowane, bądź nie jest zdeterminowane to, czy każda cecha STATKU ORYGINALNEGO jest cechą STATKU ZASTĄPIONEGO, bądź logika, którą się posługujemy, unika utożsamienia STATKU ZŁOŻONEGO ze STATKIEM ORYGINALNYM jako konsekwencji opisu paradoksu.

Gallois zwraca uwagę, że każda z tych możliwości pociąga za sobą zaprzeczenie uniwersalnej poprawności logiki klasycznej. Nie można przy tym bezpośrednio zastosować tej koncepcji do pierwszego, drugiego i piątego paradoksu. W przypadku statku Tezeusza trudności rodzi potrzeba niearbitralnego stwierdzenia, kiedy statek, który powstaje ze STATKU ORYGINALNEGO, przestaje być identyczny w sposób zdeterminowany ze STATKIEM ZASTĄPIONYM.

Czterowymiarowizm głosi, że przedmioty materialne oprócz części przestrzennych posiadają części czasowe. Przedmioty naszego codziennego doświadczenia są więc nie tyle samodzielnymi bytami, lecz częściami czterowymiarowych całości. Teoria ta za stosowana do dwóch pierwszych paradoksów usuwa sprzeczność poprzez negację utożsamienia w  $t_1$  BRYŁY GLINY z POSĄGIEM i w  $t_2$  SAMOCHODU z CZĘŚCIĄ. Gallois argumentuje wszelako, że wobec pozostałych paradoksów czterowymiarowizm pozostaje neutralny w tym znaczeniu, iż jest zgodny z każdym poza siódmym rozwiązaniem partykular-

nym. Ponieważ jednocześnie autor *Occasions ...* uważa argumenty na jego rzecz za niekonkluzywne, teza okazyjnej idyntityczności znajduje w jego oczach więcej uznania.

C. Po odkryciu usterek w konkurencyjnych teoriach Gallois przechodzi do ekspozycji stanowiska relatywistycznego zawierającego komponent temporalny i modalny. Niech „ $As_t$ ” znaczy „jest tak w chwili  $t$ , że”. Tezę temporalnej okazyjnej idyntityczności można zapisać następująco.

(OIT) Istnieją takie przedmioty materialne  $P_1$ , i  $P_2$ , że w okresie ich współistnienia istnieją takie chwile  $t_1$ ,  $t_2$ , że  $As_{t_1}(P_1=P_2)$  i  $As_{t_2}(P_1 \neq P_2)$ .

W *Occasions ...* twierdzi się, iż z OIT wynika relatywizacja idyntityczności do światów możliwych.

(CIT) Istnieją takie przedmioty materialne  $P_1$ , i  $P_2$ , że do zbioru światów możliwych, w których istnieją  $P_1$  i  $P_2$ , należą dwa takie światy  $w_1$  i  $w_2$ , że  $As_{w_1}(P_1=P_2)$  i  $As_{w_2}(P_1 \neq P_2)$ .

Przy czym, „ $As_w$ ” to tyle, co „w świecie możliwym  $w$  zachodzi to, że”.

Gallois podkreśla, iż paradoksy idyntityczności diachronicznej są typowymi przykładami zachodzenia okazyjnych idyntityczności. W  $t_1$  BRYŁA GLINY jest idyntityczna z POSĄGIEM, lecz w  $t_2$  nie jest idyntityczna. SAMOCHÓD jest w  $t_2$  idyntityczny z CZĘŚCIĄ, a w  $t_1$  są to dwa różne przedmioty. STATEK ORYGINALNY jest w  $t_1$  idyntityczny ze STATKIEM ZASTĄPIONYM i ze STATKIEM ZŁOŻONYM. Stąd dwa ostatnie statki są również idyntityczne. Natomiast w  $t_2$  STATEK ZASTĄPIONY nie jest idyntityczny ze STATKIEM ZŁOŻONYM, i oba statki nie są idyntityczne ze STATKIEM ORYGINALNYM. Podobne idyntityfikacje zachodzą dla czwartego i piątego paradoksu.

D. Czy relatywizacja idyntityczności do czasu i światów możliwych przeczy *PL*? W przypadku *OIT* mamy do dyspozycji przynajmniej dwie racje na rzecz odpowiedzi twierdzącej: prosty i rozszerzony argument temporalny. Oba mają za zadanie dowieść, iż temporalna zasada nieodróżnialności *TPL* wyklucza *OIT*.

(TPL)  $\forall x, y, t [As_t(\alpha=\beta) \rightarrow (As_t\varphi(\alpha) \rightarrow AS_t\varphi(\beta))]$ .

Dla *CIT* Gallois analizuje tylko argument rozszerzony dowodzący sprzeczności modalnej wersji *PL* i *CIT*.

(MPL)  $\square \forall x, y [As_w(\alpha=\beta) \rightarrow (As_w\varphi(\alpha) \rightarrow As_w\varphi(\beta))]$ .

Obszerna analiza pierwszego argumentu temporalnego prowadzi czytelnika *Occasions...* do wniosku, iż *OIT* jest niesprzeczne z *TPL*, gdy uznamy jedno z dwóch praw iteracji  $As_t$ .

(A)  $\forall \alpha, t_1, t_2 [As_{t_1}(As_{t_2}\varphi(\alpha)) \equiv \forall \beta (As_{t_1}\varphi(\beta) \rightarrow As_{t_2}\varphi(\beta))]$ .

(E)  $\square \forall \alpha, t_1, t_2 [As_{t_1}(As_{t_2}\varphi(\alpha)) \equiv \exists \beta (As_{t_1}(\alpha=\beta) \wedge As_{t_2}\varphi(\beta))]$ .

Aby zdyskwalifikować rozszerzony argument temporalny, potrzebujemy mocniejszych założeń.

(AA)  $\forall \alpha, t_1 [As_{t_1} (\forall t_2 As_{t_2} \varphi(\alpha)) \equiv \forall \beta (As_{t_1} \varphi(\beta) \rightarrow \forall t_2 As_{t_2} \varphi(\beta))]$ .

(EA)  $\Box \forall \alpha, t_1 [As_{t_1} (\forall t_2 As_{t_2} \varphi(\alpha)) \equiv \exists \beta (As_{t_1} (\alpha = \beta) \wedge \forall t_2 As_{t_2} \varphi(\beta))]$ .

Zastępując  $As_t$  przez  $As_w$  otrzymamy prawa potrzebne do uzgodnienia *CIT* z *MPL*. Gallois ostatecznie nie dokonuje wyboru ani pomiędzy  $A$  i  $AA$ , a  $E$  i  $EA$ , ani pomiędzy odpowiednikiem modalnym  $AA$  a odpowiednikiem  $EA$ , zwraca jedynie uwagę na to, że w przypadku modalnym ceną, jaką trzeba zapłacić za  $EA$ , jest porzucenie logiki modalnej  $S4$  (i jej nadlogik). Tym niemniej pełne stanowisko relatywistyczne składa się co najmniej z *OIT* (oraz z wynikającej z niej *CIT*) oraz alternatywy  $AA$  i  $EA$  (i ich modalnych odpowiedników).

\*\*\*

Argumenty André Galloisa w *Occasions of identity* są przykładem solidnej i wnikliwej analizy filozoficznej, tak szczegółowej, że miejscami nieco nużącej. Gallois ściśle trzyma się metodologicznej zasady wyrozumiałości, która każe mu interpretować stanowiska przeciwne w najbardziej korzystny dla nich sposób. Wiele tez formuluje w postaci warunkowej i mimo drobiazgowej dyskusji sporo problemów pozostawia nierozwiązanych. O ile więc na poziomie mikroskopowym, tj. na poziomie szczegółowych twierdzeń i rozumowań, nie potrafię wskazać luk w wywodach Galloisa, o tyle na poziomie makroskopowym zasadniczy argument *Occasions ...* budzi pewne wątpliwości. Przypomnę, że ma on postać:

Ponieważ:

- (11) Na gruncie teorii  $T$  identyczności diachronicznej paradokso-genne opisy pięciu zmian materialnych nie prowadzą do sprzeczności z  $PL$ .
- (12) Każda teoria identyczności diachronicznej, która ma własność opisaną przez  $I1$ , ma konsekwencje bardziej absurdalne niż teoria  $T$ .

Zatem:

- (13) Teoria  $T$  jest najlepszą teorią identyczności diachronicznej.

Argument ten wygląda na entymemat, w którym domniemywa się pewne twierdzenia z aksjologii nauki. Poprawność formalną gwarantują zarówno

- (14) Teoria identyczności, która podaje rozwiązanie większej liczby paradoksów identyczności, jest lepsza od teorii, która podaje rozwiązanie mniejszej liczby, gdy obie teorie mają podobnie nieoczywiste konsekwencje.
- (15) Teoria identyczności, która ma mniej absurdalne konsekwencje, jest lepsza od teorii, która ma bardziej absurdalne konsekwencje, gdy obie teorie podają rozwiązanie tej samej liczby paradoksów.

jak i

- (16) Teoria identyczności, która podaje rozwiązanie większej liczby paradoksów identyczności, jest lepsza od dowolnej teorii, która podaje rozwiązanie mniejszej liczby.

(17) Teoria identyczności, która ma mniej absurdalne konsekwencje, jest lepsza od teorii, która ma bardziej absurdalne konsekwencje.

Świadom kontrowersyjności tezy okazjonalnej identyczności Gallois stara się wyeksponować absurdalne konsekwencje jej konkurentek. Niewiele jednak miejsca poświęca przekonaniu nas, że są to bardziej absurdalne konsekwencje niż wnioski z *OIT*. Dlaczego np. mereologiczny esencjalizm Chisholma miałyby bardziej odbiegać od potocznych intuicji niż relatywizm? Ów brak w szczególności dotyczy rozwiązań partykularnych. Siódme rozwiązanie partykularne, bronione przez van Inwagena, głoszące nieistnienie arbitralnych nieodłączonych części przedmiotów materialnych może wydawać się bardziej oczywiste niż teza okazyjnej identyczności. Zatem to, że Gallois dyskwalifikuje partykularne rozwiązania paradoksów przede wszystkim właśnie na podstawie ich partykularności, a nie nieoczywistości, prowadzi do wniosku, że w argumencie: <11 i 12, zatem 13> domyślne założenia to raczej 16 i 17 niż 14 i 15.

Niestety, 16 i 17 wydają się być nie do przyjęcia, gdyż implikują swoisty monizm aksjologiczny, upatrując wartości teorii jedynie w jednym jej aspekcie. Co więcej, ich koniunkcja wyklucza konflikt aksjologiczny pomiędzy uniwersalnością (16) a oczywistością (17) teorii. Tym samym twierdzenia te wprowadzają zagrożenie sprzecznością. Co bowiem począć, gdy mamy dwie teorie, z których jedna jest bardziej uniwersalna, a druga bardziej oczywista? Odnoszę wrażenie, że sam Gallois wybrałby bardziej uniwersalną teorię, i być może argument zasadniczy: <11 i 12, zatem 13> należałoby uzupełnić tylko założeniem 17. Wówczas jednak trzeba uzasadnić, że nad oczywistość teorii należy przedkładać jej uniwersalność, co samo w sobie jest nieco kontrowersyjne.

Niech wolno mi będzie zatem zakończyć tę recenzję uwagą, że obrazoburcza teza okazyjnej identyczności nadal wygląda na nieco przedwczesną.

*Paweł Garbacz*

## Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

### I

**Kant-Studien.** 92 (2001) H. 1–4. GRÜNEWALD B.: Zum Tode von Hans Wagner (nr 1); SHAPIRO L. S.: „The Transition from Sensibility to Reason In Regressu”: Indeterminism in Kant's Reflexionen (nr 1); BREMER M. E.: Eine Notiz zu den Argumentationsstrukturen in der „Widerlegung des Idealismus” (nr 1); WEIDEMANN H.: Kants Kritik am Eudaïmonismus und die Platonische Ethik (nr 1); RUSH JR. F. L.: The Harmony of the Faculties (nr 1); THOMPSON K.: Kant's Transcendental Deduction of Political Authority (nr 1); KAHN J.: Une correction à apporter au texte d'une définition du beau dans la Critique de la faculté de juger (nr 1); HANEY F.: Pavel Florenskij und Kant – eine wichtige Seite der russischen Kant-Rezeption (nr 1); DEPPEMANN A.: Eine analytische Interpretation von Kants ‚ich denke’ (nr 2); GREINBERG J. M.: Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action (nr 2); WITTEWITZ H.: Über Kants Verbot der Selbsttötung (nr 2); BARKER M.: The Proof Structure of Kant's A-Deduction (nr 3); WYLLER T.: Wahrnehmung, Substanz und Kausalität bei Kant (nr 3); BEK M.: Die Vermittlungsleistung der reflektierenden Urteilskraft (nr 3); DE JONG W. R.: Bernard Bolzano, Analyticity and the Aristotelian Model of Science (nr 3); KABORÉ B.: Le formalisme est un humanisme: retour sur les fondements de la morale kantienne (nr 3); WARD A.: Kant's First Analogy of Experience (nr 4); WALFORD W.: Kant's 1768 Gegendens im Raume Essay (nr 4); THIELKE P.: Discursivity and Causality: Maimon's Challenge to the Second Analogy (nr 4); FLACH W.: Kants Lehre von der Gesetzmäßigkeit der Empirie. Zur Argumentation der Kantischen Schematismuslehre (nr 4); RUFFING M.: Kant-Bibliographie 1999 (nr 4).

**Kant-Studien.** 93 (2002) H. 1–3. DELFOUR J.-J.: La liberté et le mal chez Descartes. Réflexions sur la métaphysique et l'éthique modernes (nr 1); STAEGE R.: Hypothetische Imperative (nr 1); BRACHTENDORF J.: Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee (nr 1); HOERES P.: Kants Friedensidee in der deutschen Kriegesphilosophie des Ersten Weltkrieges (nr 1); ORTH E. W.: Die Ubiquität der Philosophie, Wissenschaft und Wissenschaften im Neukantianismus (nr 1); DIERINGER V.: Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft (nr 2); DEKENS O.: L'homme kantien et le désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie (nr 2); HAUCKE K.: Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff (nr 2); SACHS-HOMBACH K.: Kant und Fries. Erkenntnistheorie zwischen Psychologismus und Dogmatismus (nr 2); DIMITRAKOPOULOS M.: Bericht zum Übersetzungsstand Kantischer Werke in Griechenland (nr 2); VAHID H.: The Nature and Significance of Transcendental Arguments (nr 3); MELNICK A.: Kant's Formulations of the Categorical Imperative (nr 3); BARCHANA-LORAND D.: The Kantian Beautiful, or, The Utterly Useless: Prolegomena to Any Future Aesthetics (nr 3); DUFOUR E.: Le statut du singulier: Kant et le néokantisme de l'École de Marbourg (nr 3); FALCIONI D.: Immanuel Kant und Adolf Reinach: Zwei Linien des Widerstandes im Vergleich (nr 3); EBBINGHAUS J., GEISMANN G.: Die Naturgesetz-Formel des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten (nr 3); GEISMANN G.: Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H. J. Paton, N. N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus (nr 3).

## II

**Philosophical Studies**.94 (1999) nr 1-3.  
KIM J.: Hempel, explanation, metaphysics (nr 1/2); SKLAR L.: The content of science, the methodology of science and Hempel's models of explanation and confirmation (nr 1/2); GOTTHELF A.: A biological provenance (nr 1/2); KOSMAN A.: Aristotelian metaphysics and biology: furth's substance, form and psyche (nr 1/2); CODE A.: Monty furth's Aristotle: 10 years later (nr 1/2); LEVEY S.: Matter and two concepts of continuity in Leibniz (nr 1/2); CROCKETT T.: Continuity in Leibniz's mature metaphysics (nr 1/2); FOLLESDAL, D.: Mind and meaning (nr 1/2); FITCH G. W.: Tense and contents (nr 1/2); LARKIN W. S.: Brute error with respect to content (nr 1/2); ABRAMSON K.: Hume on cultural conflicts of values (nr 1/2); WATKINS M.: Do animals see colors? An Anthropocentrist's guide to animals. The color blind, and far away (nr 3); BENNIGSON Th.: Is relativism really self-refuting? (nr 3); TENG N. Y.: The language of thought and the embodied nature of language use (nr 3); MERIN A.: Negative attributes, partitions, and rational decisions: why not speak not speak (nr 3); PHILLIPS J. F.: Truth and inference in fiction (nr 3); GOGGANS G.: How not to have an ontology of physical objects (nr 3); ALMEIDA M. J.: Too much (and not enough) of a good thing: how agent neutral principles fail in prisoner's dilemmas (nr 3); EHRING D.: Fission, fusion and the parfit revolution (nr 3).

**Philosophical Studies**.95 (1999) nr 1-3.  
KIM J.: Making sense of emergence (nr 1/2); ANTONY L.: Making room for the mental (nr 1/2); MILLIKAN R. G.: Historical kinds and the „special sciences“ (nr 1/2); BOYD R.: Kinds, complexity and multiple realization (nr 1/2); MILLIKAN R. G.: Response to Boyd's commentary (nr 1/2); DRETSKE F.: The mind's awareness of itself (nr 1/2); LYCAN W. G. Dretske on the mind's awareness of itself (nr 1/2); SOBER E.: Physicalism from a probabilistic point of view (nr 1/2); GODFREY-SMITH P.: Procrustes probably (nr 1/2); SOBER E.: Reply to Godfrey-Smith (nr 1/2); SKLAR L.: The reduction(?) of thermodynamics to statistical mechanics (nr 1/2); HELLMAN G.: Reduction(?) to what? (nr 1/2); NOONAN H. W.: Tibbles the cat —

Reply to Burke (nr 3); MACKIE D.: Personal identity and dead people (nr 3); STREVEN S. M.: Objective probability as a guide to the world (nr 3); DIVERS J., MILLER A.: Arithmetical Platonism: reliability and judgement-dependence (nr 3); KEMMERLING A.: How self-knowledge can't be naturalized (some remarks on a proposal by Dretske) (nr 3).

**Philosophical Studies**. 96 (1999) nr 1-3.  
COLYVAN M.: Confirmation Theory and Indispensability (nr 1); PETTIT Ph.: A Theory of Normal and Ideal Conditions (nr 1); JARRETT G.: Conspiracy Theories of Consciousness (nr 1); SINNOTT-ARMSTRONG W.: You Can't Lose What you Ain't Never Had: A Reply to Marquis on Abortion (nr 1); BERG J.: Referential Attribution (nr 1); HILL Ch. S.: Truth in the Realm of Thoughts (nr 1); OSTERTAG G.: A Scorekeeping Error (nr 2); NELSON D. E.: Inductive and Explanatory Irrelevance (nr 2); MORREAU M.: Other Things Being Equal (nr 2); MARKWICK P.: Interrogatives and Contrasts in Explanation Theory (nr 2); MARIANO L. B.: Content Naturalized (nr 2); LARKIN W. S.: Shoemaker on Moore's Paradox and Self-Knowledge (nr 3); CARLSON E.: Consequentialism, Alternatives, and Actualism (nr 3); BENNIGSON T.: The Truth in Vulgar Relativism (nr 3); NOGGLE R.: Integrity, the Self, and Desire-based Accounts of the Good (nr 3); MCGREW T.: How Foundationalists Do Crossword Puzzles (nr 3).

**Philosophical Studies**. 97 (2000) nr 1-3.  
MARKOSIAN N.: Sorensen's argument against vague objects (nr 1); ROTH A. S.: The self-referentiality of intentions (nr 1); BOER S. E.: Unmentionables and ineffables: an interpretation of some Fregean metaphysical and semantical discourse (nr 1); STANFORD P. K., KITCHER Ph.: Refining the causal theory of reference for natural kind terms (nr 1); VOROBEJ M.: Prosaic possibilism (nr 2); HOLTON R.: Minimalism and truth-value gaps (nr 2); REA M. C.: Constitution and kind membership (nr 2); HUNT D. P.: Moral responsibility and unavoidable action (nr 2); BORG E.: Complex demonstratives (nr 2); TRUNCELLITO D. A.: Which type is tokened by a token of a word-type? (nr 3); SHAFER-LANDAU R.: A defense of motivational externalism

(nr 3); LAPORTE J.: Rigidity and kind (nr 3); BELSHAW Ch.: Death, pain and time (nr 3); KERNOHAN A.: Individual acts and accumulative consequences nr 3).

**Philosophical Studies**, 98 (2000) nr 1–3. HAJEK A.: Objecting vaguely to Pascal's wager (nr 1); HANSER M.: Intention and accident (nr 1); FEIL N.: Self-ascription and belief de re (nr 1); COLEMAN S.: Thought experiments and personal identity (nr 1); LATHAM N.: Chalmers on the addition of consciousness to the physical world (nr 1); BARNETT D.: Is water necessarily identical to H<sub>2</sub>O? (nr 1); ARKWAY A.: The simulation theory, the theory theory and folk psychological explanation (nr 2); BRUECKNER A. L.: Klein on closure and skepticism (nr 2); CLARKE R.: Libertarianism, action theory, and the loci of responsibility (nr 2); SZUBKA T.: Idealized acceptability versus superassertibility (nr 2); BAXTER D. L. M.: Hume's puzzle about identity (nr 2); WETZEL L.: Is Socrates essentially a man? (nr 2); LEE B. D.: The knower paradox revisited (nr 2); RAINBOLT G.: Perfect and imperfect obligations (nr 3); KING J. C.: On the possibility of correct apparently circular dispositional analyses (nr 3); MATTHEWS S.: Survival and separation (nr 3); KEMP G.: The interpretation of crossworld predication (nr 3); McMAHON C.: Collective rationality (nr 3); ODDIE G.: Permanent possibilities of sensation (nr 3); WETZEL L.: The trouble with nominalism (nr 3).

**Philosophical Studies**, 99 (2000) nr 1–3. WILSON G.: Proximal practical foresight (nr 1); FALVEY K.: Knowledge in intention (nr 1); ARPALY N.: Hamlet and the utilitarians (nr 1); GRAHAM G., HORGAN T.: Mary Mary, quite contrary (nr 1); MORRIS W. E.: Hume's conclusion (nr 1); ESTHIND D.: Jeremy Waldron on law and disagreement (nr 1); BALASHOV Y.: Enduring and perduring objects in Minkowski space-time (nr 2); PREDELLI S.: The objection from cognitive agreement (nr 2); RACHELS S.: Unpleasantness intrinsic to unpleasant experiences? (nr 2); SALERNO J.: Revising the logic of logical revision (nr 2); HURLEY S. L.: Is responsible essentially impossible (nr 2); LANGSAM H.: Experiences, thoughts, and qualia (nr 3);

JESHION R.: Ways of taking a meter (nr 3); FELDMAN F.: Basic intrinsic value (nr 3); DAS R.: Prerogatives without restrictions? (nr 3).

**Philosophical Studies**, 100 (2000) nr 1–3. PRINZ J. J.: The Duality of content (nr 1); TIFFANY E. C.: What is essential about indexicals? (nr 1); GOLDBERG S.: Externalism and authoritative knowledge of content: a new incompatibilist strategy (nr 1); MELE A. R.: Deciding to act (nr 1); SIMMONS K.: Sets, classes and extensions: a singularity approach to Russell's paradox (nr 2); LEVIN J.: Dispositional theories of color and the claims of common sense (nr 2); SORENSEN R.: The aesthetics of mirror reversal (nr 2); PORTMORE D. W.: Commonsense morality and not being required to maximize the overall good (nr 2); JACOB P., LEHRER K.: Guest editorial: French analytic philosophy today (nr 3); CASATI R., VARNI A. C.: Topological essentialism (nr 3); PACHERIE E.: Levels of perceptual content (nr 3); RECANATI F.: Relational belief reports (nr 3); ANDLER D.: The normativity of context (nr 3); ENGEL P.: Wherein lies the normative dimension in meaning and mental content? (nr 3); DUPUY J.-P.: Philosophical foundations of a new concept of equilibrium in the social sciences: projected equilibrium (nr 3).

**Philosophical Studies**, 101 (2000) nr 1–3. BAR-ON D., HORISK C., LYCAN W. G.: Deflationism, meaning and truth-conditions (nr 1); SZABÓ Z. G.: Descriptions and niqueness (nr 1); GOLDSTICK D.: Three epistemic senses of probability (nr 1); OPPY G.: Humean supervenience? (nr 1); ROSNER J. A.: Reflective endorsement and the self: a response to Arpaly and Schroeder (nr 1); MacHETH D.: Empirical knowledge: Kantian themes and Sellarsian variations (nr 2/3); ROSENBERG J. F.: Perception vs. inner sense: a problem about direct awareness (nr 2/3); KUKLA R.: Myth, memory and misrecognition in Sellars' "Empiricism and the philosophy of mind" (nr 2/3); LANGE M.: Saliency, supervenience, and layer cakes in Sellars's scientific realism, McDowell's moral realism, and the philosophy of Mind (nr 2/3); SEIBT J.: Pure processes and projective metaphysics (nr 2/3); HURLEY P.: Sellars's ethics: variations on Kan-

tian themes (nr 2/3).

**Philosophical Studies**, 102 (2001) nr 1–2.  
GRAFF D.: Descriptions as predicates (nr 1);  
YALOWITZ S.: Individualism, normativity and  
the epistemology of understanding (nr 1); AL

SPECTOR–KELLY M.: On Quine on Carnap on  
ontology (nr 1); GÓMEZ–TORRENTE M.:  
Quotation revisited (nr 2); BEN–YAMI H.: The  
semantics of kind terms (nr 2); GUNTHER Y. H.:  
Content, illusion, partition (nr 2); WIKFORSS O.  
M.: Semantic normativity (nr 2).



## Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes)

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

### a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

#### Filozofia w ogóle (Philosophy in general)

**Bańka J.:** Wstęp do filozofii: filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów. Katowice: „Śląsk”, 2001 – 452 s.

**Filozofia w szkole:** materiały konferencji naukowej, Kielce 10–11 września 1999 r. Red. nauk. B. Burlicki, W. Słomski. Kielce: „Phaenomena”, 2000 – 395 s.

**Heller M.:** Czy istnieje filozofia chrześcijańska. – *Tyg. Powsz.* 2001 nr 51/52 s. 23.

**Mackiewicz W., Schrade U.:** Szkoły i orientacje filozoficzne w Polsce po 1945 roku. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 243–273.

**Norris Ch.:** Filozofia/Literatura. Tl. – *Er(r)go* 2000 nr 1 s. 95–102. [Fragm. książki „Derrida”]

**Piotrowicz A.:** Filozofia i jej związki z religią w ujęciu Maurycego Straszewskiego. – *Prz. Religiozn.* 2000 nr 4 s. 27–37. Sum.

**Rupniewska W.:** Edukacja filozoficzna w gimnazjum. – *Nowa Szk.* 2001 nr 4 s. 39–44.

**Stępień A. B.:** Studia i szkice filozoficzne 2. Przygot. do wyd. A. Gut. Lublin: KUL, 2001 – 462 s.

**Woźniczka M.:** Mądrość kultury a rozum filozofii: perspektywy edukacji filozoficznej. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 78–93.

#### Teksty źródłowe i ich przekłady (Sources and their translations)

**Descartes R.:** Medytacje o pierwszej filozofii; Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora; Rozmowa z Burmanem. Przel. M. i K. Ajdukiewiczowie. Kęty: „Antyk”, 2001 – 505 s. (Biblioteka Europejska).

**Descartes R.:** Namietności duszy. Przel., wst. i przyp. opatr. L. Chmaj. Kęty: „Antyk”, 2001 – 118 s. (Biblioteka Europejska).

**Descartes R.:** Zasady filozofii. Z oryg. łac. przel., opatr. słowem od tłumacza i przyp. I. Dąmbska. Wyd. 2. Kęty: „Antyk”, 2001 – 256 s. (Biblioteka Europejska).

**Kant I.:** Krytyka czystego rozumu. Z oryg. niem. przel. oraz wst. i przyp. opatr. R. Ingarden. Wyd. 2. Kęty: „Antyk”, 2001 – 634 s. (Biblioteka Europejska).

#### Historia filozofii (History of philosophy)

**Boorstin D. J.:** Poszukiwacze: dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata. Z ang. przel. M. Stopa. Warszawa: „Książka i Wiedza”, 2001 – 334 s.

**Cichoń J.:** Typy relacji między teologią a filozofią: szkic historyczny. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 20 (2000) s. 47–96. Zsfg.

**Göbel Chr.:** Der Blick auf das Ewige: philosophische Grunderfahrung bei Schelling und Parmenides. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 117–144. Streszcz.

**Kot D.:** Krytyka zarzutów Romana Ingardena dotyczących idealizmu transcendentnego Edmunda Husserla. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 150–167.

**Księga** pamiątkowa ku czci Zdzisława Kuksewicza. Red. nauk. E. Jung–Palczewska. Łódź: Wydaw. UL, 2000 – 204 s.

**Leśniak A.:** Metafizyka i retoryka: sofiści o nieuchronnej figuralności wypowiedzi filozoficznej. – *Forum Europ.* [Nr 0] (2000) s. 87–90.

**Losskij N. O.:** Historia filozofii rosyjskiej. Przel. H. Paprocki. Kęty: „Antyk”, 2000 – 477 s. (Damonion).

**Nihilizm:** dzieje, recepcja, prognozy. Wybór tekstów i oprac. S. Gromadzki i J. Niecikowski. Warszawa: Wyd. Filoz. i Socjol. UW, 2001 – 154 s.

**Pawlowski K.:** Gnoseologia i dialektyka platońska w wersji Albinusa ze Smymy. Cz. 2. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 2 s. 137–161.

**Pragmatyzm i filozofia** Hilarego Putnama. Red. U. M. Żegleń. Toruń: UMK, 2001 – 266 s.

**Szydłowska W.:** Historia filozofii według Gilles Deleuze'a: Platon – Leibniz – Kant – Wittgenstein. – *PAL Prz. Artyst.–Lit.* 2001 nr 4 s. 35–39.

**Transcendentalna** filozofia praktyczna. Red. nauk. E. Nowak–Juchacz. Poznań: Wydaw. Nauk. Inst. Filoz. UAM, 2000 – 260 s. (Coopera: międzynarodowe badania filozoficzne = internationale philosophische Forschung; t. 2).

**Wokół** Leontjewa i Bierdajewa. Red. J. Dobieszewski. Warszawa: Wyd. Filoz. i Socjol. UW, 2001 – 288 s. (Almanach Myśli Rosyjskiej).

**Wolny R.:** The metaphor of „woman” in Friedrich Nietzsche and Algernon Charles Swinburne: the discourse of power of love/love of power. – *Zesz. Nauk. Univ. Opol. Filol. Ang.* 11 (2000) s. 93–110. Streszcz.

**Wolsza K.:** Konfrontacja metodologii krytycznego racjonalizmu z myślą chrześcijańską. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 20 (2000) s. 25–38. Zsfg.

**Zarych E.:** Problemy w badaniach nad wpływem filozofii niemieckiej – od Kanta do Hegla – na literaturę polskiego romantyzmu. – *Teksty Drugie* 2001 nr 2 s. 52–77.

**Żukrowska A.:** Kilka uwag o filozofii egzystencjalnej. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 52–77.

Współczesne  
kierunki filozoficzne  
(Contemporary philosophical trends)

**Dec I.:** Personalizm czy personalizmy? – *Wroc. Prz. Teol.* 2000 nr 2 s. 37–48.

**Man P. de:** Metafora: (Rozprawa o nierówności). Tł. – *Teksty Drugie* 2001 nr 2 s. 225–245. [Fragm. pracy „Allegories of reading”]

**Mitosek Z.:** Mesjanizm postmodernistów. – *Teksty Drugie* 2001 nr 1 s. 18–32. [Poglądy filozoficzne J. Derridy]

**Mizińska J.:** Czas i wartości w postmodernizmie: człowiek niedyskretny. – *Prz. Powsz.* 2001 nr 3 s. 392–393. Rés.

**Morawski S.:** Problemy z postmodernizmem; czy możemy uchwycić istotę ponowoczesności. Tł. z ang. [oraz polem.] Wilkoszewska K.: Zmagania modernisty. – *Er(r)go* 2000 nr 1 s. 9–20, 105–107. Sum.

**Sośniak T.:** Śladami neopostmoderny: (przeгляд niektórych poglądów). – *Transformacje* 1999/2000 nr 1/4 s. 310–315.

**Stróżyński M.:** Postmodernizm w kulturze i literaturze. – *Warszt. Polonist.* 2001 nr 2 s. 89–94.

**Życiński J.:** Bóg postmodernistów: wielkie pyta-

nia filozofii we współczesnej krytyce moderny. Lublin: KUL, 2001 – 191 s.

Monografie o filozofach  
i pisarzach filozofujących  
(Monographs on philosophers)

**Misiek J.:** Zdzisław Augustynek. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 95–114. Bibliogr.

**Kłoczowski P.:** Nawrócenie Brzozowskiego – próba interpretacji. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 68–81.

**Nowicki M.:** Tadeusz Czeżowski. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 115–135. Bibliogr.

**Wojda A.:** Prof. Kazimierz Dąbrowski – doktor medycyny, psychiatra, psycholog, pedagog i filozof. – *Rocz. Owoc.* 5 (2000) s. 112–119.

**Kościszko K.:** Chaos i wiedza: przyrodoznawczo–epistemologiczny aspekt filozofii różnicy Deleuze'a. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.–Mazur., 2000 – 176 s.

**Bargiel F.:** Benedictus Dobszewicz SJ (1722–c.–1794) eiusque partes in philosophia Societatis Jesu in Polonia saeculo XVIII renovanda: [streszcz. pracy] – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 223–233.

**Ziemiański S.:** Jan Dorda SJ (1891–1971), scientist and philosopher. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 169–202. Streszcz.

**Zieliński E. I.:** Błogosławiony Jan Duns Szkot – myśliciel trudnej syntezy. – *Lig. Vitae* 1 (2000) s. 71–85. Sum.

**Osmański M.:** Logos i stworzenie: filozoficzna interpretacja traktatu De opificio mundi Filona z Aleksandrii. Lublin: KUL, 2001 – 164 s.

**Gadamer H.–G.:** Filozof i świadek stulecia: rozm. przepr. S. Kleinschmidt, M. Kleinschmidt. Tł. – *Prz. Politi.* 49 (2001) s. 96–103.

**Piecuch J.:** Hans–Georg Gadamer i filozofia hermeneutyczna. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 20

(2000) s. 7–24. Zsfg.

**Alechnowicz I.:** Idea komunikacji w koncepcji Karla Jaspersa. – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Hum.* 4 (2000) s. 15–20. Sum.

**Michalski K.:** Filozofia jako zasada życia: o filozoficznym życiu Karla Jaspersa (1883–1969). – *Stud. Franciszk.* 10 (1999) s. 165–177.

**Okopień K.:** „Niebo gwiazdziste nade mną i świat ciemności we mnie” czyli nieszczerłość jako fundamentalne pojęcie myślenia Kantowskiego. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 2 s. 113–136.

**Prokopski J. A.:** Kierkegaard – apostoł kontra geniusz. – *Wroc. Prz. Teol.* 2000 nr 2 s. 115–126. [Sprawa duńskiego pastora Adolpha Petera Adlera]

**Prokopski J. A.:** Kierkegaard – chrześcijaństwo a obiektywne standardy. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 82–92. [Na marginesie pracy „Książka o Adlerze”]

**Prokopski J. A.:** Kierkegaardowska reduplikacja a weryfikacja historyczna. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 2 s. 97–111.

**Rohde P. P.:** Søren Kierkegaard. Przel. J. A. Prokopski, A. Szulc. Wrocław: Wydaw. Dolnośl., 2001 – 217 s.

**Wnuk M.:** Pamięci Księdza Profesora Kazimierza Kloskowskiego (1953–1999); [nekr.] – *Rocz. Filoz.* 2000/2001 z. 3 s. 155–157.

**Martyniak Z.:** Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) jako teoretyk organizacji. – *Org. i Kier.* 2001 nr 2 s. 129–132.

**Darowski R.:** Adrian Miaskowski SJ (1657–1737) jako filozof. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 203–221. Rés.

**Borzyszkowski M.:** Filozofia ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947). – *Forum Teol.* 1 (2000) s. 87–104. Zsfg.

**Dankowska J.:** Afirmacja życia a wartości w filozofii Nietzschego. – *Zesz. Nauk. Akad.*

*Muz. Warsz.* 46 (1998) s. 6–27. Sum.

**Kaźmierczak Z.:** Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej: analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa. Kraków: „Universitas”, 2000 – 538 s.

**Smola M.:** Maria Ossowska. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 136–160. Bibliogr.

**Bastek A.:** Parmenides – równowaga myśli. – *Kult. i Eduk.* 2001 nr 1 s. 23–33.

**Woleński J.:** Marian Przełęcki. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 161–172. Bibliogr.

**Kowolik P.:** Prof. zw. dr hab. Tadeusz Pszczołowski: prakseolog i teoretyk organizacji kierowania [nekr.] – *Eduk. Ustaw. Doros.* 2000 nr 4 s. 116–118.

**Bielik–Robson A.:** Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy. – *Er(r)go* 2000 nr 1 s. 35–57. Sum.

**Chwedeńczuk B.:** Adam Schaff. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 173–189. Bibliogr.

**Dehnel P.:** Natur – Geschichte – Kunst: die Struktur der Frühphilosophie von F. W. J. Schelling. – *Orbis Ling.* 17 (2001) s. 191–200.

**Przebinda G.:** Mysl' Vladimira Solov'eva na poroge Tret'ego Tysjačelietija. – *Prz. Rusyc.* 2001 nr 1 s. 5–13. Streszcz.

**Między mądrością a nauką: w dziesiątą rocznicę śmierci Klemensa Szaniawskiego (3.0.3.1925–5.03.1990): [materiały konferencyjne] – *Filoz. Nauki* 2001 nr 1 s. 107–155. Sum.**

**Prokopski J. A.:** Lew Szestow: wiedza jako sataniczne interludium. – *Odra* 2001 nr 4 s. 46–51.

**Glinkowski W. P.:** Od „myślenia wartości” do dialogu: o filozofii ks. Józefa Tischnera. – *Tygiel Kult.* 2001 nr 1/3 s. 99–108.

**Michnik A.:** Po co Pan Bóg stworzył Tisch-

nera?: rozm. przepr. W. Bonowicz, J. Poniewierski. – *Znak* 2001 nr 3 s. 102–114.

**Spotkanie z ks. Tischnerem:** [ankieta Znak]. A. Augustynowicz [et al.] – *Znak* 2001 nr 3 s. 115–134.

**Schrade U., Omyła M.:** Bogusław Wolniewicz. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 190–218. Bibliogr.

**Moskal P.:** Zofia Józefa Zdybicka USJK. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 219–233. Sum.; Bibliogr.

**Górnicka J.:** Czesław Znamierowski. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 234–242. Bibliogr.

**Gładysz A.:** Florian Znaniecki – filozof i socjolog kultury: (ze wspomnień ucznia) – *Eduk. Doros.* 2001 nr 1 s. 13–23. Zsfg.; Sum.

**Jadacki J. J.:** Profesor Jan Mikołaj Żytkow [nekr.]. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 1 s. 171–173.

#### Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

**Augustyn L.:** Meoniczne źródło ontologii: religijno-filozoficzny wymiar wolności w myśli Mikołaja A. Bierdiajewa. – *Zesz. Nauk. UJ Stud. Rel.* 33 (2000) s. 259–267. Sum.

**Berny J. M.:** Argumentacja E. L. Mascalla za istnieniem Boga. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 138–149. Sum.

**Bilat A.:** Czy własności są przedmiotami? [oraz] **Wojtysiak J.:** Wszystkie własności są przedmiotami [oraz] **Bilat A.:** Czy wszystkie własności są przedmiotami? [oraz] **Wojtysiak J.:** Nie jest wykluczone, że wszystkie własności są przedmiotami [polem.]. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 1 s. 89–106.

**Gadacz T.:** Bóg w filozofii Tischnera. – *Znak* 2001 nr 3 s. 25–38.

**Kapuścik J.:** Omnia coniungo: kategoria Sofii w metafizyce Pawła Florenskiego. – *Slav. Orient.* 2001 nr 1 s. 31–46.

**Korpikiewicz H.:** Wolność, nieświadomość i prawa fizyki. Poznań: Wydaw. Nauk. Inst. Filoz. UAM, 2000 – 186 s. (Pisma Filozoficzne: t. 74).

**Labenz P.:** Definicje istnienia. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 1 s. 77–88. Sum.

**Lagosz M.:** Trudności materializmu. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 2 s. 41–74.

**Nabert J.:** Boskość a Bóg. Tł. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 138–149. [Fragm. książki „L'expérience intérieure de la liberté”]

**Paszyński J., Poznański J.:** The subject of metaphysics and the way of its determination: a philosophical symposium at „Ignatianum”. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 239–242.

**Piecuch Cz.:** Człowiek metafizyczny. Kraków: Wydaw. AE, 2001 – 200 s.

**Rewers E.:** Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce: kto wyprowadza podmiot z metafizyki? – *Er(r)go* 2000 nr 1 s. 21–34. Sum.

**Vereist K.:** On the ontology realised in technological world–reconstruction. – *Dialog. a. Univers.* 2001 nr 3 s. 55–68.

**Wadowski J.:** Metafizyka jako teoria poznania. – *Wroc. Prz. Teol.* 2000 nr 2 s. 127–142.

**Zöller G.:** Źródłowa dwoistość: idealne i realne w transcendentalnej teorii podmiotu Fichtego. Tł. z ang. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 26–38.

**Zuziak W.:** Jean Nabert – dojrzewanie świadomości do pragnienia Boga. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 129–137.

#### Filozofia języka (Philosophy of language)

**Ślowski W.:** Karla R. Poppera teoria języka. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 69–90. Sum.

#### Teoria poznania (Epistemology)

**Babacz J.:** Prawdziwościowe poznanie bytu kon-

kretnego wg Johna Henry'ego Newmana. – *Wroc. Prz. Teol.* 2000 nr 2 s. 73–84.

**Leszczyński D.:** Problem nieciągłości pomiędzy poznaniem potocznym a poznaniem naukowym w epistemologii Gastona Bachelarda. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 302–318.

**Müller–Lauter W.:** Idealizm jako nihilizm poznawczy. Tł. z niem. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 8–25.

**Skurjat K.:** Redukcja fenomenologiczna a świat potocznego doświadczenia. – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Hum.* 4 (2000) s. 85–92. Sum.

**Skurjat K.:** Wobec mitu „naturalistycznej obiektywności” – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Hum.* 4 (2000) s. 93–102. Sum.

**Śleziński K.:** Wybrane argumenty Rogera Penrose'a na rzecz platonizmu. – *Rocz. Filoz.* 2000/2001 z. 3 s. 103–117. Sum.

#### Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

**Anderwald A.:** Interdyscyplinarność w badaniach naukowych. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 20 (2000) s. 39–46. Zsfg. [Nauki przyrodnicze a teologia]

**Andrukowicz W.:** Legitymizacja nauki w ponowoczesności. – *Teraź. Człow. Eduk.* 2001 nr 1 s. 7–19. Sum.

**Bobryk J.:** James J. Gibson, psychologia poznawcza i metodologia naukowych programów badawczych. – *Prz. Psychol.* 2001 nr 1 s. 73–84. Sum.

**Butryn S.:** Albert Einstein o stosunku wzajemnym filozofii i nauki. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 1 s. 43–59. Sum.

**Hajduk Z.:** Filozofia nauki (aktualne tendencje badawcze). – *Rocz. Filoz.* 2000/2001 z. 3 s. 141–146.

**Jadacki J. J.:** Nauka i twórczość. – *Zesz. Nauk.*

*Akad. Muzycz. Warsz.* 49 (2000) s. 11–20. Sum.

**Kilian K. J.:** Od metody do metafizyki: poznanie teoretyczne w ujęciu Karla R. Poppera. Rzeszów: Wydaw. WSP, 2001 – 241 s.

**Makarenko V.:** Ontologia nauki czy „wola mocy”? (o relacji władzy i wiedzy). [Tł.] – *Transformacje* 1999/2000 nr 1/4 s. 279–288.

**Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką:** profesorowi Janowi Suchowi w siedemdziesięciolecie urodzin i czterdziestopięciolecie pracy naukowej. Red. E. Piotrowska, M. Szcześniak, J. Wiśniewski. Poznań: Wydaw. Nauk. Inst. Filoz. UAM, 2000 – 450 s. (Pisma Filozoficzne; t. 75).

**Olbromski C. J.:** Maxa Webera koncepcja rozumienia. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 1 s. 61–76. Sum.

**Piętka F. S.:** Z problematyki unifikacji nauk. – *Lig. Vitae* 1 (2000) s. 35–70. Sum.

**Stanuła-Boroń M.:** Informacja, język i wiedza w ujęciu Karla R. Poppera. – *Zag. Inform. Nauk.* 2001 nr 1 s. 3–16. Sum.

**Uniszewska A.:** Kartezjański zwrot w filozofii nowożytnej a współczesny model nauki. – *Orbis Ling.* 12 (2001) s. 201–211.

**Wiedzieć czy widzieć?:** lubelskie ślady Ludwika Flecka: [materiały z sympozjum] – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 1 s. 113–160.

**Zamiara K.:** Od logiki nauki do teoretycznej historii nauki: Jerzego Giedymina studia nad nauką. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 359–369. Bibliogr.

**Zielichowski-Woynilowicz T.:** Antyścjentyzm uczonych. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 1 s. 83–88.

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

**Idee logiczne Romana Suszki:** materiały konferencyjne pod red. M. Omyły. Warszawa: Wydż. Filoz. i Socjol. UW, 2001 – 231 s.

**Jadacki J. J.:** Spór o granice języka: elementy semiotyki logicznej i metodologii. Warszawa: „Semper”, 2001 – 331 s.

**Kliś M.:** Alternatywne teorie rozumowania dedukcyjnego. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 278–301. Rés.

**Petrus K.:** Austin versus Grice: über die Voraussetzungen der Analyse religiöser Sprechakte. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 21–46. Streszcz.

**Talasiewicz M.:** Analiza semantyczno-kategorialna: badanie gramatyczności vs ustalanie sensu. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 1 s. 53–75. Sum.

Psychologia  
(Psychology)

**Alechnowicz I.:** Skłonności i nawyki w koncepcji Williama Jamesa. – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Hum.* 4 (2000) s. 7–14. Sum.

**Bobryk J.:** James J. Gibson, psychologia poznawcza i metodologia naukowych programów badawczych. – *Prz. Psychol.* 2001 nr 1 s. 73–84. Sum.

**Bremer J.:** Psychoanaliza: nauka czy mit?: Ludwig Wittgenstein a Sigmund Freud. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 91–116. Sum.

**Brocki M.:** Krótka historia badań antropologicznych nad językiem ciała. – *Zesz. Etnol. Wroc.* 2000 nr 1 s. 41–69. Sum.

**Chmielecki A.:** Między mózgiem i świadomością: próba rozwiązania problemu psychofizycznego. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2001 – 257 s.

**Domański C. W.:** Polskie czasopisma psychologiczne w latach 1918–2000. – *Prz. Psychol.* 2001 nr 1 s. 151–157. Sum.

**Gardner H., Kornhaber M. L., Wake W. K.:** Inteligencja: wielorakie perspektywy. Red. nauk. E. Nęcka, przetł. M. Groborz, M. Śmieja. Warszawa: Wydaw. Szk. i Pedagog., 2001 – 254 s.

**Kaczmarek B. L. J.:** Aleksander Romanowicz

Lurija: jeden z wielkich romantyków. – *Prz. Psychol.* 2001 nr 1 s. 105–117. Sum.

**Kopania J.:** Metodologiczna charakterystyka definicji śmierci mózgowej. – *Archeus* 1 (2000) s. 163–172. Sum.

**Kozielecki J.:** Psychotransgresjonizm: nowy kierunek psychologii. Warszawa: „Żak”, 2001 – 289 s.

**Król J.:** Zarys historii psychologii religii w krajach Europy Zachodniej. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 20 (2000) s. 391–420. Zsłg.

**Popek S.:** Badania empiryczne nad osobowością ludzi twórczych we współczesnej psychologii. – *Archeus* 1 (2000) s. 91–114. Sum.

**Różnice indywidualne:** wybrane badania inspirowane Regulacyjną Teorią Temperamentu profesora Jana Strelaua. Red. W. Ciarkowska, A. Matczak. Warszawa: UW, 2001 – 266 s.

**Rzepa T.:** Myśl i praca Kazimierza Twardowskiego „około” polskiej psychologii. – *Prz. Psychol.* 2001 nr 1 s. 133–149. Sum.

**Śleszyński D.:** Psychology of openness: phenomenological–existential approach to experience and action. 2 ed. Białystok: „Trans–Humana”, 2001 – XIV, 146 s.

**Zalazińska A.:** Schematy myśli wyrażane w gestach: gesty metaforyczne obrazujące abstrakcyjne relacje i zasoby podmiotu mówiącego. Kraków: „Universitas”, 2001 – 119 s.

#### Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

**Bobko A.:** Poszukiwanie prawdy o człowieku. – *Znak* 2001 nr 3 s. 56–70. [Filozofia ks. Józefa Tischnera]

**Galarowicz J.:** Człowiek jest osobą: podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły. Wyd. 2 popr. i uzup. Kęty: „Antyk”, 2000 – 311 s.

**Kobierzycki T.:** Filozofia osobowości: od an-

tycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby. Warszawa: „Eneteia”, 2001 – 319 s.

**Kośla R. H.:** Elementy antropologii u bł. Jana Dunsza Szkota. – *Stud. Franciszk.* 9 (1998) s. 49–73.

**Mach J.:** W kwestii personalizmu. – *Więź* 2001 nr 4 s. 187–191.

**Stoś J.:** Problematyka antropologiczna w pismach Jakuba z Paradyża. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 332–341.

**Szczerbiński W.:** Abraham Joshua Heschel's philosophy of man: [streszcz. pracy] – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 59–67.

#### Etyka i teoria postępowania (Ethics)

**Biesaga T.:** Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 3–22. Sum.

**Budkowska A.:** Absurd zła. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 93–110. [Poglądy Simone Weil]

**Etyka, wspólnota, działanie:** szkice z filozofii współczesnej. Red. P. Dehnel, N. Kapferer, B. Sierocka. Wrocław: Dolnośl. Szkoła Wyż. Eduk., 2001 – 198 s.

**Hernas A.:** Kilka uwag w sprawie doświadczenia zła. – *Etyka* 33 (2000) s. 29–40. Sum.

**Morciniak P.:** Problem godziwości korzystania z wyników nieetycznych eksperymentów. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 20 (2000) s. 245–255. Sum.

**Oko D.:** Wolność, wartość i kreatywność: elementy podstaw etyki w filozofii Bernarda Lonergana. – *Logos i Ethos* 2000 nr 2 s. 23–52. Zsłg.

**Piotrowski A.:** Etyka w ujęciu M. Straszewskiego. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 319–331.

**Promieńska H.:** Rzeczywiste i pozorne „przewroty kopernikańskie” w etyce, czyli o bioetyce

trochę dyskusyjnie. – *Archeus* 1 (2000) s. 7–25. Sum.

**Rutkowski M.:** Rola rozumu w decyzjach moralnych: etyka Davida Hume'a. Wrocław: Wydaw. UWroc., 2001 – 225 s. (Acta Universitatis Wratislaviensis; 2274).

**Skurjat K.:** Obrona indywidualności przeciw światu. – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Hum.* 4 (2000) s. 69–76. Sum. [Wartości moralne]

**Ślęczek–Czakon D.:** Bioetyka w poszukiwaniu teorii wielkiego zasięgu. – *Archeus* 1 (2000) s. 27–36. Sum.

**Tatarkiewicz W.:** O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu: wykład inauguracyjny z etyki (w Uniwersytecie Wileńskim). – *Filoz. Nauki* 2001 nr 1 s. 157–169.

**Wojnowski K.:** Ontologia etyki uniwersalnej: propozycja do aksjologii moralnej pozaosobowego bytu naturalnego. – *Archeus* 1 (2000) s. 53–63. Sum.

**Ziemiński I.:** Obecność i nieobecność śmierci. – *Etyka* 33 (2000) s. 9–28. Sum.

Estetyka i filozofia sztuki  
(Aesthetics. Philosophy of art)

**Bornowska M.:** Platon i Arystoteles o muzyce. – *Zesz. Nauk. Akad. Muzycz. Warsz.* 46 (1999) s. 28–62. Sum.

**Dankowska J.:** Sztuka – nietzscheański świat dwóch żywiołów. – *Zesz. Nauk. Akad. Muzycz. Warsz.* 49 (2000) s. 21–35. Sum.

**Górska A.:** Arystoteles nad popiersiem Homera, czyli jak Stagirya wspomaga malarzy w obronie sztuki przed Platonem. – *Meander* 2000 nr 4 s. 349–358. Summ.

**Kociuba M.:** Przestrzeń zamknięta w metaforach. – *Akcent* 2001 nr 1/2 s. 133–147.

**Piotrowska M.:** Od przeżycia do wyrazu: z zagadnień Diltheyowskiej teorii twórczości. – *Zesz.*

*Nauk. Akad. Muzycz. Warsz.* 49 (2000) s. 37–48. Sum.

**Poznanie i doznanie:** eseje z estetyki ekologii. Red. M. Gołaszewska. Kraków: „Universitas”, 2000 – 249 s.

**Różewicz M.:** O przedmiocie Ingardenowskiej estetyki raz jeszcze. – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Hum.* 4 (2000) s. 69–76. Sum.

Filozofia społeczeństw  
i nauk społecznych  
(Social philosophy. Philosophy of politics)

**Jopek S.:** Eduard Spranger (1882–1963) i jego filozofia społeczna na tle historii Niemiec. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 145–168. Zsfg.

**Kowalczyk S.:** Koncepcja demokracji Y. R. Simona. – *Zesz. Spół. KIK* 8 (2000) s. 87–93.

**Kuraciński E.:** Liberalizm w ujęciu Bertranda Russella. – *Zesz. Spół. KIK* 8 (2000) s. 115–125.

**Łojek S.:** Religia wolności. – *Forum Europ.* [Nr 0] (2000) s. 45–58.

**Ostolski A.:** Różnorodność bez pluralizmu: o konserwatyzmie Michaela Oakeshotta. – *Etyka* 33 (2000) s. 89–102. Sum.

**Tarnowski K.:** Sujet de la guerre, sujet de la paix: (Lévinas et Marcel). – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 47–58.

Filozofia państwa i prawa  
(Philosophy of law)

**Jędrejek G.:** Źródła prawa w ujęciu Friedricha Carla von Savigny'ego (1779–1861). – *Prawo Adm. Kośc.* 2001 nr 1 s. 169–180. Sum.

**Kaczor J.:** Zasada autonomii woli w świetle filozofii liberalnej. – *Ruch Praw. Ekon.* 2001 z. 1/2 s. 1–25. Sum.

**Łokucijewski K.:** Państwo jako kategoria analizy ideowo-politycznej w doktrynie współczesnego



konserwatyizmu brytyjskiego. – *Gdań. Stud. Praw.* 7 (2000) s. 341–350.

**Sylwestrzak A.:** Państwo prawa w filozofii politycznej Modrzewskiego i Bodinusa. – *Gdań. Stud. Praw.* 7 (2000) s. 529–547.

**Wesolowski W.:** Legitymizacja jako potoczna filozofia władzy. – *Stud. Socjol.* 2001 nr 2 s. 5–35. Sum.

#### Filozofia kultury (Philosophy of culture)

**Alekseev V.:** Kultura jako objawienie bogoczołowieczeństwa: elementy historiozofii kultury w pismach rosyjskich myślicieli religijnych XIX–XX wieku. – *Rocz. Teol. (Lub.)* 2000 z. 7 s. 111–137. Sum.

**Gajewska G.:** Człowiek wobec wyzwań współczesnej humanistyki i posthumanistyki. – *Kult. Współcz.* 2001 nr 1 s. 45–55.

**Gładysz A.:** Florian Znaniecki – filozof i socjolog kultury: (ze wspomnień ucznia) – *Eduk. Doros.* 2001 nr 1 s. 13–23. Zsfg.; Sum.

**Jarmoszuk Z.:** Pole semantyczne terminu kultura w definicjach kultury. – *Zag. Inform. Nauk.* 2001 nr 1 s. 17–34. Sum.

**Stróżyński M.:** Postmodernizm w kulturze i literaturze. – *Warszt. Polonist.* 2001 nr 2 s. 89–94.

**Wieczorek K.:** Przestrzeń w nowej jaskini Platona: o niespójności wyobrażeń przestrzeni w kulturze współczesnej. – *Stud. Etnol. Antrop.* 4 (2000) s. 17–28. Sum.

#### Filozofia wychowania (Philosophy of education)

**Dyrda T.:** Spójność z naturą ludzką rozwoju i doskonalenia się człowieka: (szkic z pogranicza filozofii i pedagogiki). – *Acta Sci. Acad. Ostrov.* 8 (2001) s. 25–43.

**Gnitecki J.:** Aksjologiczne podstawy społecznej edukacji. – *Dydak. Lit.* 21 (2001) s. 69–94. Sum.

**Grabski W. M.:** Filozofia praw człowieka w prognozach społeczeństw wychowujących i koncepcjach oświaty ustawicznej przelomu XX–XXI w. – *Z Dośw. Pedag.* 1999 nr 3/4 s. 7–19.

#### Filozofia historii i nauk historycznych (Philosophy of history)

**Berdaev N. A.:** Rosyjska idea. Przekł. z ros. J.C. – S.W. Wyd. 2 popr. Warszawa: „Frona”, 1999 – 277 s.

**Cieślak J.:** Od duchowej do politycznej formy: Golo Mann i rola jednostki w historii. – *Forum Europ.* 1 (2000) s. 79–87.

**Paradowski R.:** Eurazjatyckie imperium Rosji: studium idei. Toruń: UMK, 2001 – 306 s.

**Szyroka I.:** Zygmunt Łempicki wobec historyzmu. – *Eduk. Filoz.* 31 (2001) s. 342–358.

#### Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych (Philosophy of nature)

**Cackowski Z.:** Ewolucjonizm a kreacjonizm i emergentyzm. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 1 s. 13–28. Sum. [Omówienie książek Kazimierza Jodkowskiego i Adama Nobisa]

**Cygan M. J.:** Spór Jana Brożka, profesora Akademii Krakowskiej, proboszcza międzyrzeckiego i Waleriana Magniego, kapucyna na temat możliwości istnienia próżni w przyrodzie. – *Stud. Franciszk.* 19 (1999) s. 261–272.

**Dąbek D.:** Historyczno-filozoficzny kontekst kosmologii Edwarda Arthura Milne'a. – *Rocz. Filoz.* 2000/2001 z. 3 s. 91–101. Sum.

**Dybkowska M.:** Rodzaje paradygmatów metodologicznych w geologii: [fragm. pracy] – *Rocz. Filoz.* 2000/2001 z. 3 s. 95–102. Sum.

**Hajduk Z.:** Filozofia przyrody: preliminaria: [fragm. pracy] – *Rocz. Filoz.* 2000/2001 z. 3 s. 5–46. Sum.

**Janik J. A.:** Czy fizycy i filozofowie dochodzą do spójnego obrazu rzeczywistości? – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 2 s. 75–80.

**Mączka J.:** Determinizm w fizyce według Joachima Metalla. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 2 s. 5–40.

**Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie.** [Aut.:] M. Heller [et al.] – Tarnów: „Biblos”, 2001 – 386 s.

**Roskal Z. E.:** Filozofia przyrody w europejskiej tradycji filozoficznej. – *Rocz. Filoz.* 2000/2001 z. 3 s. 47–70. Sum.

**Szarski H.:** Tłumaczenie faktów przez nauki biologiczne oraz indeterminizm ewolucji. – *Kwart. Filoz.* 2001 z. 2 s. 81–96.

**Witczak J.:** Filozofia przyrody o przyrodzie w roku 1000. – *Wroc. Prz. Teol.* 2000 nr 2 s. 169–177.

#### Filozofia matematyki (Philosophy of mathematics)

**Murawski R.:** O dojrzewaniu świadomości różnicy między prawdziwością a dowodliwością w matematyce. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 1 s. 7–28. Sum.

**Wójtowicz K.:** Naturalizm w filozofii matematyki. – *Filoz. Nauki* 2001 nr 1 s. 29–52. Sum.

#### Filozofia religii (Philosophy of religion)

**Augustyn L.:** Meoniczne źródło ontologii: religijno-filozoficzny wymiar wolności w myśli Mikołaja A. Bierdajewa. – *Zesz. Nauk. UJ Stud. Rel.* 33 (2000) s. 259–267. Sum.

**Furtak E.:** Funkcje modeli w poznaniu Boga: analiza propozycji współczesnych filozofów anglosaskich. Kraków: „Unum”, 2001 – 266 s. (Rozprawy Doktorskie / Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie).

**Grzegorzczak A.:** Filozof i wiara. Cz. 1–2. – *Zesz.*

*Karmel.* 2001 nr 1 s. 84–93; nr 2 s. 87–96.

**Jacewicz M.:** Religia według Junga. – *Akcent* 2001 nr 4 s. 10–11, 20–21.

**Karas M.:** Absolutne poznanie i doskonała wiedza Boga według Williama Ockhama na podstawie jego „Tractatus de Praedestinatione”. – *Zesz. Nauk. UJ Stud. Rel.* 33 (2000) s. 247–258. Sum.

**Kolvenbach P.–H.:** Faith and science, a common responsibility for human dignity. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 7–12.

**Król J.:** Zarys historii psychologii religii w krajach Europy Zachodniej. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 20 (2000) s. 391–420. Zsfg.

**Mech K.:** Filozofia w poszukiwaniu Absolutu. – *Zesz. Nauk. UJ Stud. Rel.* 33 (2000) s. 9–15. Sum.

**Molski R.:** Filozofia religii G. W. Leibniza. – *Prz. Religiozn.* 2000 nr 4 s. 3–16. Sum.

**Petrus K.:** Austin versus Grice: über die Voraussetzungen der Analyse religiöser Sprechakte. – *Forum Philos.* 6 (2001) s. 21–46. Streszcz.

**Tarnowski K.:** Filozof dojrzalej wiary. – *Znak* 2001 nr 3 s. 39–55. [Filozofia religii J. Tischnera]

**Trzeciński L.:** Przestrzeń Absolutu. – *Zesz. Nauk. UJ Stud. Rel.* 33 (2000) s. 17–23. Sum. [Systemy religijne i filozoficzne]

**Zdybicka Z. J.:** Drogi afirmacji Boga. Cz. 1. – *Dydak. Lit.* 21 (2001) s. 17–20. Sum.

#### b) Piśmiennictwo obce (Foreign publications)

#### Filozofia w ogóle (Philosophy in general)

**A companion to analytic philosophy.** Ed. A.P. Martinich, D. Sosa. Oxford: Blackwell, 2001 – X, 497 s. (Blackwell companions to philosophy; 20).

**Comte–Sponville A.:** Dictionnaire philosophi-

que. Paris: PUF, 2001 – 624 s. (Perspectives critiques).

**Diament J.:** Les cafés de philosophie: une forme inédite de socialisation par la philosophie. Paris: L'Harmattan, 2001 – 175 s. (Questions contemporaines).

**Skilleńs O. M.:** Philosophy and literature: an introduction. Edinburgh Univ. Press, 2001 – VIII, 168 s.

Teksty źródłowe  
i ich przekłady  
(Sources and their translations)

**Dissertation** sur la formation du monde (1738); Dissertation sur la résurrection de la chair: manuscrit du recueil 1168 de la Bibliothèque Mazarine de Paris. Textes établis et commentés par Ch. Stancati. Paris: H. Champion, 2001 – 232 s. (Libre pensée et littérature clandestine; 6)..

**Ficino M.:** Platonic theology. Ed. W. R. Bowen, J. Hankins. Vol. 1. Books I–IV. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2001 – XVII, 341 s. [Tekst równoległe łac. i tłum. ang.]

**Malebranche N.:** Entretiens sur la mort. Préf. et lecture G. Malbreil. Arles: Actes Sud, 2001 – 178 s.

**Nicolas d'Autrecourt** Correspondance, articles condamnés. Introd., textes et notes Ch. Grellard. Paris: Vrin, 2001 – 190 s.

**Shaftesbury A.:** Characteristics of men, manners, opinions, times. Ed. by L. E. Klein. Cambridge Univ. Press, 2001 – 530 s. (Cambridge texts in the history of philosophy).

**Thomas de Cleves, Paul de Gelria:** Concepts: the treatises of... Ed. and introd. E. Bos, S. Read. Leuven: Peeters, 2001 – 147 s. [Tekst łac. i ang.]

Historia filozofii  
(History of philosophy)

**Anthologie,** les grandes questions de la philosophie: de l'Antiquité à nos jours. Ed. M. R. Morville. Paris: Delagrave, 2001 – 435 s.

**Beelmann A.:** Theoretische Philosophiegeschichte: grundsätzliche Probleme einer philosophischen Geschichte der Philosophie. Basel: Schwabe, 2001 – 325 s.

**Comment** écrire l'histoire de la philosophie? Dir. Y.–Ch. Zarka. Paris: PUF, 2001 – 320 s.

**Günther H.–Ch.:** Grundfragen des griechischen Denkens: Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2001 – 295 s.

**Kant's legacy:** essays in honor of Lewis White Beck. Ed. P. Cicovacki. Rochester, N.Y.: Univ. of Rochester Press, 2001 – XXVI, 441 s. (Rochester studies in philosophy; vol. 2).

Współczesne  
kierunki filozoficzne  
(Contemporary philosophical trends)

**Französische** Nachkriegsphilosophie: Autoren und Positionen. Hrsg. G. Abel. Berlin: Berlin-Verl. Spitz, 2001 – 452 s.

**Martin J.–C.:** Figures du temps contemporains. Paris: Kimé, 2001 – 202 s.

Monografie o filozofach  
i pisarzach filozofujących  
(Monographs on philosophers)

The **Cambridge** companion to Augustine. Ed. by E. Stump. Cambridge Univ. Press, 2001 – 324 s.

**Carnap** et la construction logique du monde. Ed. S. Laugier. Paris: Vrin, 2001 – 322 s.

**Davies R.:** Descartes: belief, skepticism and virtue. London: Routledge, 2001 – XI, 371 s. (Routledge studies in seventeenth-century philosophy)

**Kreiser L.:** Gottlob Frege: Leben – Werk – Zeit. Hamburg: Meiner, 2001 – XII, 646 s.

**Routledge** philosophy guidebook to Hegel and phenomenology of spirit. Ed. R. Stern. Lon-

don: Routledge, 2001 – 234 s.

**Fetzer J. H.:** The philosophy of Carl G. Hempel: studies in science, explanation, and rationality. Oxford Univ. Press, 2001 – XXXIII, 423 s.

**Grier M.:** Kant's doctrine of transcendental illusion. Cambridge Univ. Press, 2001 – XIII, 315 s.

**Gooding W. R.:** Zarathustra's Dionysian modernism. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2001 – X, 420 s. [Nietzsche]

**Williams L. L.:** Nietzsche's mirror: the world as will to power. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001 – XIV, 149 s.

**Lacey A. R.:** Robert Nozick. Teddington: Acumen, 2001 – VII, 248 s. (Philosophy now).

**Safa K.:** L'humanisme de Pic de la Mirandole: l'esprit en gloire de métamorphoses. Paris: Vrin, 2001 – 206 s.

**Dixsaut M.:** Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon. Paris: Vrin, 2001 – 384 s.

**Mueller A.:** Referenz und Fallibilismus: zu Hilary Putnams pragmatischem Kognitivismus. Berlin: de Gruyter, 2001 – 451 s. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 52).

**Greisch J.:** Paul Ricoeur, l'itinéraire du sens. Grenoble: Millon, 2001 – 448 s.

**Russell B.:** The selected letters. London: Routledge, 2001 – 696 s.

**Schelling** et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal: colloque, CRHIA, Poitiers, 27–29 avril, 2000. Dir. A. Roux, M. Vetö. Paris: L'Harmattan, 2001 – 304 s.

**Rosset C.:** Ecrits sur Schopenhauer. Paris: PUF, 2001 – 256 s.

**Ethik, Recht und Politik bei Spinoza:** vom 4. bis 7. Oktober 2000 an der Universität Zürich. Hrsg. u. eingel. von M. Senn u. M. Walther.

Zürich: Schulthess, 2001 – 260 s. (Intern. Kongress d. Spinoza-Gesellschaft; 6)

**Lallement D.:** Commentaire du De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin. Paris: Téqui, 2001 – 240 s.

#### Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

The **medieval** concept of time: studies on the scholastic debate and its reception in early modern philosophy. Ed. P. Porro. Leiden: Brill, 2001 – X, 587 s. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 75).

**Moreland J. P.:** Universals. Chesham: Acumen, 2001 – VIII, 184 s. (Central problems of philosophy).

**Scheffler U.:** Ereignis und Zeit: ontologische Grundlagen der Kausalrelationen. Berlin: Logos-Verl., 2001 – IX, 252 s. (Logische Philosophie; Bd. 7).

**Thein K.:** Le lieu intraitable: enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon. Paris: Vrin, 2001 – 336 s.

#### Teoria poznania (Epistemology)

**Avramides A.:** Other minds. London: Routledge, 2001 – XV, 333 s. (The problems of philosophy).

**Erkenntnistheorie:** Positionen zwischen Tradition und Gegenwart. Hrsg. Th. Grundmann. Paderborn: Mentis, 2001 – 417 s.

**Foley R.:** Intellectual trust in oneself and others. Cambridge Univ. Press, 2001 – X, 182 s.

**Olafson F. A.:** Naturalism and the human condition: against scientism. London: Routledge, 2001 – 144 s.

#### Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

**Fetzer J. H.:** The philosophy of Carl G. Hempel: studies in science, explanation, and rationality.

Oxford Univ. Press, 2001 – XXXIII, 423 s.

**Russell B.:** The scientific outlook. London: Routledge, 2001 – 264 s.

**Schaffer Th.:** Institutionen und Erkenntnis: eine Analyse im Lichte der Popperschen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Berlin: Duncker u. Humblot, 2001 – 344 s. (Erfahrung und Denken; Bd. 88).

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

**Gogos G.:** Aspekte einer Logik des Widerspruchs: Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2001 – 173 s.

**Hübner A. W. E.:** Existenz und Sprache: Überlegungen zur hermeneutischen Sprachauffassung von Martin Heidegger und Hans Lipps. Berlin: Duncker u. Humblot, 2001 – 287 s.

**Priest G.:** An introduction to non-classical logic. Cambridge Univ. Press, 2001 – 264 s.

**Rauzy J.-B.:** La doctrine leibnizienne de la vérité: aspects logiques et ontologiques. Paris: Vrin, 2001 – 352 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

**Specs A.:** Hypothetical syllogistic and Stoic logic. Leiden: Brill, 2001 – XIII, 143 s. (Philosophia antiqua; vol. 87).

Antropologia filozoficzna  
(Philosophical anthropology)

**Olschanski R.:** Maske und Person: zur Wirklichkeit des Darstellens und Verhüllens. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2001 – 160 s.

**Sassi M. M.:** The science of man in ancient Greece. Transl. from Ital. by P. Tucker. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2001 – XXX, 224 s.

**Van Sevenant A.:** Philosophie de la sollicitude. Paris: Vrin, 2001 – 194 s.

Etyka i teoria postępowania  
(Ethics)

**Haney D. P.:** The challenge of Coleridge: ethics and interpretation in Romanticism and modern philosophy. University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Press, 2001 – XVIII, 309 s.

**Lequan M.:** La philosophie morale de Kant. Paris: Seuil, 2001 – 400 s.

**Pharo P.:** La logique du respect. Paris: Cerf, 2001 – 120 s.

**Simpson P.:** Vices, virtues, and consequences: essays in moral and political philosophy. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 2001 – XII, 283 s. (Studies in philosophy and the history of philosophy; vol. 35).

**Son G.:** Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie: Parallelität und Differenz. Freiburg/B.: Alber, 2001 – 360 s.

Estetyka i filozofia sztuki  
(Aesthetics. Philosophy of art)

**Massin M.:** Les figures du ravissement: enjeux philosophiques et esthétiques. Paris: Grasset, 2001 – 260 s.

**Riedel M.:** Kunst als „Auslegerin der Natur“: Naturästhetik und Hermeneutik in der klassischen deutschen Dichtung und Philosophie. Köln: Bohlau, 2001 – IX, 187 s. (Collegium Hermeneuticum; Bd. 5).

Filozofia społeczna  
(Social philosophy)

**Mahdi M.:** Alfarabi and the foundation of Islamic political philosophy. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2001 – XVII, 264 s.

**Newey G.:** After politics: the rejection of politics in contemporary liberal philosophy. New York: Palgrave, 2001 – IX, 253 s.

**Protevi J.:** Political physics: Deleuze, Derrida, and the body politic. London/New York: Athlone Press, 2001 – 245 s.

Filozofia państwa i prawa  
(Philosophy of law)

**Kiikeri** M.: Comparative legal reasoning and European law. Dordrecht: Kluwer, 2001 – XII, 334 s. (Law and philosophy library: vol. 50).

**Marmor** A.: Positive law and objective values. Oxford Univ. Press, 2001 – VIII, 188 s.

Filozofia historii  
(Philosophy of history)

**Bauer** Ch. J.: „Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck“: Geschichtsphilosophie bei Hegel und

Droysen. Hamburg: Meiner, 2001 – VIII, 410 s. (Hegel-Studien: Beiheft; 44).

Filozofia przyrody  
(Philosophy of nature)

**Singer** S. J.: The splendid feast of reason. Berkeley: Univ. of California Press, 2001 – XXIII, 242 s.

Filozofia religii  
(Philosophy of religion)

**Brumlik** M.: Vernunft und Offenbarung: religionsphilosophische Versuche. Berlin: Philo, 2001 – 247 s.

## Wiadomości bieżące

### WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

#### Publikacje jednostkowe

**Jacek Juliusz Jadacki: Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii** (Wydawnictwo Naukowe *Semper*, Warszawa 2002, ss. 332). Jest to drugie, poprawione, wydanie tego podręcznika nacechowanego oryginalnością ujęć i walorami dydaktycznymi. Książka w czteremastu rozdziałach prezentuje podstawowe pojęcia syntaktyki, rachunki logiczne (klasyczny rachunek zdań, rachunek modalny, deontyczny, rachunek kwantyfikatorów, teorię zbiorów i relacji), pojęcia semantyczne, anomalie semiotyczne (m.in. antynomie i paradoksy), środki zaradcze przeciw defektom semiotycznym (definiowanie, klasyfikowanie). Ponadto autor wyjaśnia elementy erotetyki (pytania, odpowiedzi, ich własności) oraz niektóre pojęcia heurystyki, teorii argumentacji, erytyki i problemy podejmowania decyzji. Książkę zamyka obszerny skorowidz rzeczowy. Atrakcyjności jej jako podręcznika sprzyjają liczne diagramy, ilustracje i ciekawe przykłady.

**Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna (red.): Dylematy bioetyki** (Akademia Medyczna w Łodzi, Łódź 2001, ss. 241). Redaktorki tego zbioru posegregowały wybrane artykuły w cztery działy tematyczne: 1. Wizje bioetyki (autorzy: R. Gillon, H.-M. Sass, K. Szewczyk), 2. Na granicach życia (R. J. Cook wspólnie z B. M. Dickens, L. M. Kopelman), 3. Etyczne problemy genetyki i klonowania (B. Chyrowicz, A. Przyłuska-Fiszer, M. A. Roberts), 4. Sprawiedliwość i alokacja środków (T. Hope wspólnie z J. Savulescu, J. Payne). Niektóre prace tego zbioru nie były uprzednio publikowane. Redaktorki są pracownicami naukowo-dydaktycznymi Akademii Medycznej

w Łodzi. Przekład tekstów angielskich jest ich dziełem, one też wyposażyły książkę we „Wprowadzenie”.

**Andrzej Nawrocki: Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii** (Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Warszawa 2002, ss. 167). Jean-Luc Marion (ur. 1946 r.) jest profesorem Sorbony, znawcą filozofii Kartezjusza, fenomenologiem nawiązującym do twórczości Husserla i Heideggera, a przy tym myślicielem budującym swoistą filozofię Boga. Andrzej Nawrocki zaś jest adiunktem w Zakładzie Filozofii Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie. Książka jego składa się ze wstępu i sześciu rozdziałów: 1. Jean-Luc Marion: postać i dzieło, 2. Idol i ikona, 3. Poza idolatrię, 4. Etyka i filozofia społeczna, 5. Fenomenologia jako ikona, 6. Przyszłe kierunki. Na końcu zamieszczono spis publikacji Mariona oraz bibliografię innych prac wykorzystanych w tej książce.

**Robert Kane (ed.): The Oxford Handbook of Free Will** (Oxford Univ. Press, New York 2002, ss. 608, cena GBP 60 w oprawie). Jest to obszerny zbiór prac prezentujących i komentujących poglądy na temat wolnej woli. Podręcznik ten zawiera m.in. nie publikowane wcześniej wypowiedzi znanych filozofów. R. Kane wyklada na Uniwersytecie Teksasu w Austin.

**Alvin I. Goldman: Pathways of Knowledge. Private and Public** (Oxford Univ. Press, New York 2002, ss. 272, cena GBP 25 w oprawie). Autor rozpatruje szereg dopuszczalnych metod (ścieżek) zdobywania wiedzy. W szczególności rozważa kwestię stosunku wiedzy osobistej (prywatnej) do uznanej w społeczności (publicznej). Alvin Goldman, profesor Uniwersytetu w Arizo-

nie, uchodzi w USA za wybitnego specjalistę w dziedzinie teorii poznania.

**Michael Thau: Consciousness and Cognition. A Unified Account** (Oxford Univ. Press, New York 2002, ss. 304, cena GBP 25 w oprawie). Michael Thau, z Kalifornijskiego Uniwersytetu w Los Angeles, przedstawia swój pogląd, że pojęcie świadomości od początku swego powstania uzależnione jest od paru podstawowych błędów. Thau wskazuje owe błędy, a w szczególności omawia trzy zagadkowe pojęcia: inwersji, tzw. problemu Fregego i biało-czarnej Marii.

**Hugh Clapin (ed.): Philosophy of Mental Representation** (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 300, cena GBP 15.99 broszura). Książka prezentuje debatę pięciu współczesnych filozofów: Dennetta, Clarka, Cumminsa, C. Smitha i Haugelanda. Każdy z nich napisał specjalnie do tego tomu swój przyczynek, a potem wspólnie je omawiali. H. Clapin z Uniwersytetu w Sydney uporządkował te dyskusje i dołączył swoje wprowadzenie.

**Gerhard Preyer, Georg Peter (eds.): Logical Form and Language** (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 420, cena GBP 19.99 broszura). Antologia ta stanowi zbiór siedemnastu wcześniej nie publikowanych esejów napisanych przez filozofów i językoznawców. Tematyka tych prac należy do problematyki filozofii analitycznej i teorii języka. Obaj redaktorzy zbioru są pracownikami Uniwersytetu Frankfurckiego.

**Nicholas White: Conflict and Individual. Good in Greek Ethics** (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 320, cena GBP 35 w oprawie). Autor, z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Irvine, przeciwstawia się w tej książce długotrwałemu pogładowi, że etyka starożytnych Greków była zasadniczo odmienna od nowożytnych przekonań moralnych, zwłaszcza od czasów Kanta.

**Peter Koslowski (ed.): The concept of God, the origins of the World, and the image of the Human in the World Religions. Vol. 1–5.** (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2002, vol. 1, ss. 170, cena pięciu tomów broszurowanych GBP 155). Tom 1 stanowi źródło informacji o doktrynach hinduizmu, buddyzmu, judaizmu, chrześcijaństwa i islamu dotyczących Boga, Jego przymiotów, aktu stworzenia świata, istoty ludzkiej osoby. Teologie, antropologie i kosmologie tych pięciu religii określają kulturowy obraz ich wyznawców i pozwalają zrozumieć stosunek wierzeń

do antropologii i kosmologii nauki współczesnej.

**Douglas A. Ollivant (ed.): Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing** (Catholic University of America Press, Washington 2002, ss. 300, cena GBP 12.95, broszura). Nawiązując do pism Maritaina i pośrednio do Tomasza z Akwinu, eseje tego zbioru przedstawiają skutki oddziaływań różnych teorii poznania na jednostki, kultury i szkoły filozoficzne.

**Susan Lufkin Krantz: Refuting Peter Singer's Ethical Theory. The Importance of Human Dignity** (Praeger Publishers, London 2002, ss. 152, cena GBP 46.50 w oprawie). Peter Singer głosił swoistą rewolucję w etyce, gdyż sądził, że etyki tradycyjne załamały się pod naciskiem technologii medycznej i postępów biologii. Według niego granice ludzkiego gatunku są tak niejasne, iż należy porzucić pogląd, że istota ludzka posiada szczególną godność i niewinność. Przeciwdziałając się temu autorka książki broni tradycyjnych ujęć etyki, zauważa przy tym, że w świecie współczesnym życie człowieka staniało, a wartości rynkowe zaczęły rządzić narodzinami, śmiercią i opieką medyczną. Daje to przedsmak świata, jaki nastąpiłby, gdyby teoria etyczna Singera zdołała wyprzeć tradycyjną etykę. Należy raczej zastanowić się, jak zasady oparte na pojęciu godności i świętości ludzkiego życia winny być stosowane w XXI wieku.

**Manuelo J. Caro, John W. Murphy (eds.): The Worlds of Quantum Culture** (Praeger Publishers, London 2002, ss. 256, cena GBP 54.50 w oprawie). Pojęcie estetyki kwantowej wprowadzili teoretycy hiszpańscy. Znalazło ono szeroki oddźwięk w ciągu ostatnich lat XX stulecia. Redaktorzy tego tomu zaprosili autorów z różnych stron świata do wyrażenia swojego zdania na temat filozofii estetyki kwantowej i możliwości jej stosowania w sztuce, literaturze, polityce, antropologii itp. Rozdziały tej książki naświetlają dotychczasowy rozwój koncepcji i wskazują różnice widoczne w porównaniu do dawnych konceptualizacji, podkreślają ogólność oraz pojemność nowego ujęcia badań wytworów kultury.

**Johanne Anabtawi (ed.): Ourselves and Others. Global Perspectives on Morality** (Seven Bridges Press, London 2002, ss. 512, cena GBP 34.50, broszura). Antologia przeznaczona dla studentów i nauczycieli daje szeroki obraz problematyki etycznej i ukazuje ją z perspektywy buddyzmu, konfucjanizmu, hinduizmu, daoizmu



i islamizmu. Autorzy przeprowadzają porównawcze studia takich zagadnień jak: obowiązek moralny, odpowiedzialność wobec siebie i innych ludzi, ludzka natura, przyjaźń, rodzina, prywatność, sens życia, etyka środowiskowa, genetyka i technologia. Poglądy etyczne przedstawione są na tle historycznym, począwszy od Platona i Arystotelesa poprzez Kanta i Milla aż po współczesność.

**Nicholas Rescher: Investigating Irrreality. A Study of Unreal Possibilities** (Open Court Publishing Co., London 2002, ss. 288, cena GBP 31.50, broszura). W tej książce autor analizuje różne rodzaje nierzeczywistych możliwości i nieistniejących przedmiotów, łącząc rozmaite ujęcia, jakie w dziejach filozofii w tym zakresie występowały. Rescher przeciwstawia się traktowaniu nieistniejących możliwych światów tak, jak gdyby były to autentyczne obiekty.

**Tilottama Rajan: Deconstruction and the Reminders of Phenomenology. Sartre. Derrida. Foucault. Baudrillard.** (Stanford University Press, Stanford 2002, ss. 408, cena GBP 20.50, broszura). Autor tej książki rozdziela znaczenia dwóch terminów, początkowo mieszanych w anglo-amerykańskim odbiorze francuskiej filozofii: dekonstrukcja i poststrukturalizm. Prócz czterech myślicieli wymienionych w tytule książki autor uwzględnia także prace Levinasa, Blanchota, de Mana i innych. Wskazuje na przejście od dekonstrukcji, będącej pod wpływem fenomenologii, do poststrukturalizmu ukształtowanego przez odrzucenie modeli opartych na świadomości i nadbudowanie poglądów na podszeptach języka i formach struktury.

**Laurence Paul Hemming: Heidegger's Atheism. The Refusal of a Theological Voice** (University of Notre Dame, Notre Dame 2002, ss. 384, cena GBP 37.95, w oprawie). Hemming śledzi rozwój heideggerowskiego określenia filozofii jako metodologicznego ateizmu, odnosząc się do interpretacji Arystotelesa, Akwinaty i Nietzschego. Głównym zagadnieniem tego studium jest heideggerowskie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Jak Bóg dostał się do filozofii?

**Robert John Russell et al. (eds.): Quantum Mechanics. Scientific Perspectives on Divine Action** (University of Notre Dame, Notre Dame 2002, ss. 376, cena GBP 18.50, broszura). Ten zbiór piętnastu esejów poświęcony jest badaniom twórczej interakcji pomiędzy fizyką kwantową,

filozofią i teologią, a za cel ma poparcie zaangażowania konstruktywnej teologii w naukach przyrodniczych i wykrycie filozoficznych i teologicznych elementów w prowadzonych badaniach.

**Claude Lévi-Strauss: Les Structures Élémentaires de la Parenté** (Mouton de Gruyter, Berlin–New York 2002, ss. XXX+591, cena USD 29.95, broszura). Jest to przedruk drugiego wydania (1968 r.) tej książki uchodzącej za *opus magnum* francuskiego strukturalizmu. Lévi-Strauss wyjaśnia w niej wielorakie systemy pokrewieństwa i małżeństwa za pomocą jednej zasady: wymiany – traktowanej jako podstawowa struktura ludzkiego umysłu, występująca również w innych podsystemach kultury, m.in. w języku.

**Martin Heidegger/Heirich Rickert: Briefwechsel 1912 bis 1933 und andere Dokumente** (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2002, ss. 156, cena € 24, broszura). Zebrane tu 43 listy zapełniają szereg luk w biografii Heideggera, rzucają światło na jego stosunek do Kościoła Katolickiego i Uniwersytetu Fryburskiego, w którym był rektorem, a także na jego stosunek do filozofii ówczesnej i jej niemieckich przedstawicieli (Rickert, Finke, Krebs, Husserl, Lask, Jaspers). Oprócz listów zamieszczono osiem dokumentów dotyczących referatów, wykładów, promocji i habilitacji Heideggera oraz recenzji niektórych jego prac. Alfred Denker – wydawca tomu – dołączył jako dodatek listę wykładów i seminariów Rickerta z lat 1912–1916.

#### Publikacje zbiorowe

**Martin Heidegger Gesamtausgabe. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 8: Was heisst Denken?** (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2002, ss. VIII+268, cena (tylko w subskrypcji) € 28.90, broszura). Tom opracowała Paola-Ludovika Coriando. Zamieszczono tu przedruk wykładów z 1951/1952, opublikowanych w 1954 r. w wydawnictwie Max Niemeyer, oraz dwa wcześniej nie publikowane teksty. Uwzględnione zostały poprawki i uzupełnienia poczynione na własnym egzemplarzu Heideggera. W wykładach swych Heidegger m.in. ustosunkował się do poglądów Parmenidesa i Nietzschego.

**Martin Heidegger Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie**

(Sommersemester 1924) (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2002, ss. XVI+ 410, cena € 42, broszura). Tom opracował Mark Michalski. Wykłady opublikowane w tym tomie zostały wygłoszone w Marburgu. Heidegger przedstawił w nich swoją interpretację greckich pojęć występujących w pismach Arystotelesa. Stanowiło to zapowiedź poglądów wyrażonych trzy lata później w *Sein und Zeit*.

#### Wydawnictwa ciągłe

**Stanisława Jankowicz: Filozofia społeczna Borysa Cziczeryna** (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, ss. 353). Książka z serii „Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej” składa się ze wstępu i pięciu rozdziałów omawiających biografię i poglądy Borysa Cziczeryna (1828–1904) na rolę prawa, istotę społeczeństwa i państwa. Tekst skonstruowany jest w ten sposób, że wszystkie niemal twierdzenia poparte są odpowiednimi cytatami, co sprawia, że fragmenty pism Cziczeryna stanowią około połowy całości tekstu.

**Włodzimierz Rydzewski, Marek Kita (red.): W kręgu idei Włodzimierza Solowjowa** (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, ss. 252). To również książka z serii „Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej”. Złożyło się na nią szesnaście artykułów (w tym dwa autorów zagranicznych) ułożonych w trzy działy: 1. Idee Solowjowa, 2. Solowjow i inni, 3. Wokół „rosyjskiej idei”. W. Rydzewski poprzedził ten zbiór wstępem, w którego dowiadujemy się, że książka stanowi pokłosie konferencji zorganizowanej w Uniwersytecie Jagiellońskim 13–14 X 2000 r.

**Logic, Methodology and Philosophy of Science at Warsaw University. Studies and Contributions to the 11<sup>th</sup> International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Kraków (Cracow), August 20–26 1999** (Wydawnictwo Naukowe *Semper*, Warszawa 2002, ss. 180). Jest to praca zbiorowa wydana pod redakcją Mieszka Talasiewicza w serii „Biblioteka Filozofii Nauki”. Obejmuje prace następujących autorów: Zdzisław Augustynek, Jerzy Bobryk, Anna Jedynek, Elżbieta Pietruska-Madej, Marian Przelęcki, Anna Wójtowicz, Krzysztof Wójtowicz, Jean-Yves Béziau, Jacek J. Jadacki, Władysław Krajewski, Joanna Odrowąż-Sypniewska, Mieczysław Omyła, Witold Strawiński, Mieszko Talasiewicz.

**Władysław Krajewski (ed.): Polish philosophy of Science and Nature in the 20th Century** (Editions Rodopi, Amsterdam/New York 2001, ss. 282, cena USD 46.50, w oprawie). Tom 74 serii „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” jest zbiorem prac o wybitniejszych dwudziestowiecznych polskich filozofach nauki i uczonych polskich zainteresowanych problematyką filozofii nauki. Omawiane są poglądy reprezentantów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz innych filozofów: Zawirskiego, Metallmanna, Mehlberga, Szaniawskiego, Giedymina, a także Smoluchowskiego, Flecka, Infelda, Chylińskiego. Wstęp do tomu napisał Władysław Krajewski wspólnie z Jackiem J. Jadackim.

**Diana Tietjens Meyers: Gender in the Mirror. Confounding Imagery** (Oxford Univ. Press, Oxford 2002, ss. 256, cena GBP 16.99, broszura). Książka z serii „Studies in Feminist Philosophy” jest przejawem przekonania, że kulturowy obraz kobiet został w świadomości tak głęboko zakorzeniony, iż stanowi zagrożenie dla kobiecej autonomii, gdyż czci prokreację heteroseksualną i podtrzymuje dominację mężczyzn nad kobietami.

**Richard Kraut: Aristotle. Political Philosophy** (Oxford Univ. Press, Oxford 2002, ss. 450, cena GBP 15.99, broszura). Autor prezentuje szeroką panoramę arystotelesowskiej myśli politycznej. Rozpoczynając od krytyki subiektywistycznej oceny dobrobytu, Kraut wskazuje na obiektywistyczne i ogólne ujęcie eudaimonii oraz skuteczności działań, występujące w pismach Arystotelesa. Podaje szczegółową interpretację jego koncepcji sprawiedliwości. Zdaniem Krauta, filozofia polityczna Stagiryty dostarcza modelu tego, jak rozumienie dobrobytu może wpływać na poprawę świata, w którym rzadko występuje zgoda, co jest dobrem dla człowieka. Książkę wydano w serii „Founders of Modern Political and Social Thought”. Autor jest wykładowcą w Northwestern University.

**Loretta M. Kopelman, Kenneth A. De Ville (eds.): Physician-Assisted Suicide. What Are the Issues?** (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2002, ss. 256, cena GBP 60, w oprawie). Książka odzwierciedla przebieg szczegółowej dyskusji wywołanej orzeczeniami Sądu Najwyższego USA dotyczącymi samobójstwa pod kontrolą lekarską. Autorzy tego zbioru reprezentują różne stanowiska i argumentacje za bądź przeciw dopuszczalności eutanazji czy zabójstwa z litości. Książka

stanowi 67. pozycję serii „Philosophy and Medicine”.

**Abraham Mansbach: Beyond Subjectivism. Heidegger on Language and the Human Being** (Greenwood Press, London 2002, ss. 144, cena GBP 52, w oprawie). Jest to już 84. pozycja serii „Contributions in Philosophy”. Autor dokonuje gruntownej analizy głównych dzieł Heideggera, którego poglądy filozoficzne ulegały poważnym zmianom z upływem czasu. Na tej podstawie dochodzi do wniosku, że w filozofii Heideggera występuje zasadnicza jedność tematyczna polegająca na próbach przezwyciężenia subiektywizmu i stworzenia ontologicznej hierarchii stanowiącej podstawę wszystkiego. Mansbach upatruje w podważeniu kartezjańskiej tradycji klucz do zrozumienia poglądów Heideggera na istotę człowieka i języka, a także na zagadnienia tożsamości i reprezentacji.

**Randall E. Auxier, Lewis Edwin Hahn (eds.): The Philosophy of Marjorie Grene** (Open Court Publishing Co., London 2002, ss. 768, cena GBP 27.95, broszura). Po raz pierwszy tom serii „Library of Living Philosophers” został poświęcony kobiecie (tom 29). M. Grene znana jest ze swych prac w dziedzinie teorii poznania, antropologii filozoficznej, estetyki, etyki, filozofii prawa, filozofii nauki, a zwłaszcza biologii. Uważana jest za rzeczniczkę bardzo kontrowersyjnych poglądów wymierzonych przeciwko znanym osobowościom, takim jak Albert Einstein, John Dewey, Jean-Paul Sartre czy Bertrand Russell.

**Bradley Armour-Garb (ed.): Deflationary Truth** (Open Court Publishing Co., London 2001, ss. 320, cena GBP 22.50, broszura). Deflacyjonistyczne teorie prawdy odrzucają teorię korespondencyjną, teorię pragmatyczną, weryfikacjonistyczną i koherencyjną. Autorzy prac zamieszczonych w tym zbiorze omawiają rozmaite odmiany deflacionizmu oraz wskazują wcześniejszych myślicieli, którzy antycypowali deflacionizm. Książka została wydana w serii „Open Court Readings in Philosophy”.

**Haim Gordon: The Heidegger – Buber Controversy. The Status of I–Thou** (Greenwood Press, London 2001, ss. 192, cena GBP 55.50, w oprawie). Książka z serii „Contributions in Philosophy” przedstawia argumenty Heideggera i Buberę dotyczące relacji Ja – Ty. Autor porównuje podstawową ontologię Heideggera z ontologicznym intuicjonizmem Buberę i dochodzi do

wniosku, że obaj dwudziestowieczni myśliciele wzajemnie nie znali poglądów drugiego.

**Vittorio Possenti: Philosophy and Revelation. A Contribution to the Debate on Reason and Faith** (Ashgate Publishing Ltd., Aldershot 2001, ss. 96, cena GBP 15.99, broszura). Encyklika *Fides et Ratio* Jana Pawła II jest tu potraktowana jako ważny głos w debacie na temat wiary i rozumu. V. Possenti, z Państwowego Uniwersytetu w Wenecji, przedstawia swój krytyczny komentarz do encykliki, kwestionując zachodzenie związku pomiędzy filozofią a objawieniem. Naświetla historyczny przebieg stosunków filozofii do teologii, poczynając od średniowiecza. Książka ta została przetłumaczona z języka włoskiego przez Emanuela Paparella (Florida) i wydana w serii „Ashgate Translations in Philosophy, Theology and Religion”.

„The I Tatti Renaissance Library” to nowa seria wydawnicza publikowana przez Harvard University Press od 2001 roku. W serii tej, redagowanej przez Jamesa Hankinsa, ukazywać się mają głównie dzieła włoskiego renesansu napisane po łacinie. Każdy tom ma zawierać tekst łaciński wraz z angielskim przekładem, komentarzem, spisem bibliograficznym i indeksem. Spośród sześciu tomów dotychczas wydanych tylko niektóre mają charakter dzieł filozoficznych. Na uwagę zasługują: **Marsilio Ficino: Platonic Theology** (Vol. 1, 2001, ss. 368, cena GBP 19.95. Vol. 2, 2002, ss. 416, cena GBP 19.95, w oprawie) oraz **Polydore Vergil: On Discovery** (2002, ss. 752, cena GBP 19.95, w oprawie).

**Ursula Renz: Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, ss. VII+321, cena € 34.80, broszura). Autorka analizuje spór o stosunek filozoficznej racjonalności i kultury, prowadzony w ramach marburskiej szkoły neokantyzmu, i omawia go, wskazując systemowe implikacje. Spór był dalej rozważany w filozofii symbolicznej Cassirera. Autorce chodzi głównie o rozwiązanie problemu znaczenia kultury i rozszczeń systemowych kantyzmu. Książka ta stanowi 8. tom serii „Cassirer-Forschungen”.

**Dominic Kaegi, Enno Rudolph (Hrsg.): Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, ss. X+246, cena € 39.80, broszura). Debata prowadzona w 1929 roku przez Martina Heideggera

i Ernesta Cassirera oficjalnie dotyczyła Kanta i neokantyzmu, w gruncie rzeczy ujawniła konflikt paradygmatów teorii filozoficznych, przeciwieństwa istnienia i kultury, losu i historii. Dwanaście artykułów zebranych w tym tomie omawia stanowiska, tematy, konteksty konfliktu, rzuca światło na historię niemieckiej kultury i polityki, która w czasach hitlerowskiego totalitaryzmu stanowiła zaprzeczenie programu głoszonych przez Cassirera. Zbiór ten został wydany jako tom 9. serii „Cassirer–Forschungen”.

**Lothar Ridder: Mereologie. Ein Beitrag zur Ontologie und Erkenntnistheorie** (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, ss. XII+514, cena € 74, w oprawie). Publikacja z serii „Philosophische Abhandlungen” stawia sobie za zadanie zbadanie zasięgu możliwości zastosowania struktur mereologicznych. Autor nie ogranicza się do samych filozoficznych rozważań ontologicznych i teoriopoznawczych, bierze pod uwagę możliwości wykorzystania mereologii w opisie i analizie struktur rzeczywistości, jak też podstaw matematyki (geometrii, topologii, teorii mnogości).

#### Czasopisma

**Filozofia Nauki R. X Nr 1 (37), 2002.** Numer zawiera następujące artykuły: Jerzy Gołosz – Ruch, przestrzeń, czas; Marek Łagosz – Człowiek miarą Wszechświata? Problem zasad antropologicznych w kosmologii; Eugeniusz Żabski – Próba aksjomatycznego ujęcia przyczynowości relatywistycznej; Jan Bigaj – Kilka uwag na temat nauk historycznych w klasyfikacji Kazimierza Ajdukiewicza; Piotr Brykczyński – O pojęciu jedności i o reformowaniu języka nauki; Władysław Krajewski – O podstawowym – i niepodstawowych sposobach istnienia; Ondrej Majer – Teoria zdarzeń sekwencyjnych; Kordula Świętorzecka – O stosowności niektórych modalnych reguł inferencji w rozumowaniach pozalogicznych; Renata Ziemińska – Nozick o wiedzy i sceptycyzmie. Na końcu numeru zamieszczono krótkie streszczenia w języku angielskim.

**Kwartalnik Filozoficzny.** T. XXX z. 1, 2002 r. Zeszyt zawiera sześć następujących artykułów: Jan Woleński – Co to znaczy, że doznania są prywatne?; Jerzy Kulczycki – Bergson o paralelizmie psychofizycznym; Wojciech Chudy – Destrukcyjny antagonizm czy konflikt intensyfikujący istnienie? (O międzyludzkich i społecznych

implikacjach heglowskiej relacji: pan – sługa); Jacek A. Prokopski – Kierkegaard – Hegel. Egzystencja kontra system; Tomasz Sahaj – Problem śmierci i samobójstwa w dzienniku filozoficznym Henryka Elzenberga; Tadeusz Ciecierski – Po co filozofia człowiekowi współczesnemu? W dziale przekładów zamieszczono Christiana Thiele – „System Fregego w świetle badań współczesnych” oraz Gottloba Frege – „Negacja. Badania logiczne”. Są tu też cztery recenzje z książek opracowane przez J. Mizereę, A. Póltawskiego, K. Skuriat i J. Skoczyńskiego.

**Forum Philosophicum.** Są to studia wydawane od 1996 r. przez Wydział Filozoficzny Wyższej Szkoły Filozoficzno–Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie. Ukazał się tom 7 (2002), w którym znajdują się artykuły następujących autorów: Jürgen Habermas, Stanisław Ziemiański SJ, Roman Darowski SJ, Piotr Lenartowicz SJ wraz z Jolantą Koszteyn, Leszek Gęsiak SJ, Jerzy Machnac, Józef Bremer SJ, Jan Dorda SJ, Wojciech Słomski, Jan Regner SJ, Stanisław Pyszka SJ, Franciscus Bargiel SJ. Tom zawiera też liczne recenzje z książek. Adres Redakcji: „Forum Philosophicum”, ul. Kopernika 26, 31–501 Kraków.

**Studia Philosophiae Christianae Nr 1 (2002)** publikuje dwie rozprawy: J. Krokos – Pytanie w filozofii Tomasza z Akwinu; E. Nieznański – Logiczne racje istnienia dostatecznej racji bytu. W dziale „Prace przeglądowe” zamieszczono sześć tekstów, których autorami są: M. Tempczyk, K. Wójtowicz, J. Dadaczyński, R. Śpiewak, A. Świeżyński, P. Borkowski. Ponadto numer prezentuje dziewięć recenzji z książek i sprawozdanie z konferencji w UKSW.

**The Review of Metaphysics.** Vol. LV No 1 (2001). Zeszyt otwiera tekst przemówienia Jorge J. E. Cracia (Presidential Address) wygłoszonego na 52. dorocznym zjeździe Metaphysical Society of America. Dalej następują cztery artykuły, których autorami są: E. M. Adams, J. Jacobs, M. Pakaluk oraz J. J. Compton. Bogaty, jak zwykle, dział recenzji przynosi ponad trzydzieści omówień książek amerykańskich, angielskich, francuskich i niemieckich wydanych w latach 1999–2002. Zamieszczono tu także streszczenia artykułów opublikowanych w „American Philosophical Quarterly” (Vol. 38, 39), „European Journal of Philosophy” (Vol. 10), „Journal of the History of Philosophy” (Vol. 38, 39), „Mind” (Vol. 111), „Philosophical Quarterly” (Vol. 52), „Philoso-

phical Review” (Vol. 109, 110), „Philosophy” (Vol. 76, 77), „Ratio” (Vol. 15). Ponadto zeszyt zawiera wykaz dysertacji doktorskich przedstawionych na uniwersytetach amerykańskich w latach 2000–2001 i wykaz profesorów amerykańskich, którzy przeszli na emeryturę w 2001 r.

**The Review of Metaphysics.** Vol. LV No 2 (2001). Ten numer zawiera pięć artykułów, których autorami są: David N. McNeill, Vivienne Brown, Sophia M. Connell, Gaelle Fiasse i Tom Rockmore. Tematyka tych artykułów dotyczy Platona, Arystotelesa, Hegla i filozofii analitycznej. Ponadto numer zawiera trzydzieści dwie recenzje oraz abstrakty artykułów z różnych czasopism filozoficznych.

**Metalogicon.** Anno XIV N. 2 (2001). Zeszyt ten publikuje trzy artykuły, w tym dwa w języku angielskim: Davide Galante – Classical Logic and Chinese Language Structure; Rocco Pititto – Wittgenstein. A Religious Thinker; Giuseppe Giannetto – Mondi possibili e calcolo divino in Leibniz. Są tu też dwie recenzje książek wydanych we Włoszech.

**Phenomenology and the Cognitive Sciences** to nowy kwartalnik, który ma wychodzić od 2002 r. a redagowany będzie przez Shuan Gallagher (Canisius College, Buffalo) oraz Natalie Depraz (Sorbona, Paryż). Według zamierzeń redakcji pisma ma ono mieć charakter międzynarodowy i interdyscyplinarny, a służyć ma jako forum badań prowadzonych na styku fenomenologii, nauk empirycznych i analitycznej filozofii umysłu. Koszt subskrypcji wynosi USD 291 za 4 numery. Za dopłatą 20% można uzyskać prócz wersji drukowanej wersję online. Informacje: [www.wkap.nl/journals/phen](http://www.wkap.nl/journals/phen).

**Anuario Filosófico.** Zeszyt 1 tomu XXXV (2002) poświęcony jest problemom związanym z *Topikami* Arystotelesa. Po wstępie pióra José M. Gamba materiały tu prezentowane zgrupowane zostały w dwóch sekcjach: 1. Metoda dialektyczna a filozofia (autorzy: Marcello Zanatta, Horst Seidl, José M. Gamba), 2. Pierwsza księga *Topik* (Marc Balmès, Juan J. Garcia Norro, Gianni Serino). Zeszyt zawiera również trzy omówienia książek oraz dziewięć krótkich recenzji. Artykuły opatrzone są zwiększonymi streszczeniami w języku angielskim.

**Anuario Filosófico.** Zeszyt 2 tomu XXXV (2002) kontynuuje problematykę *Topik* Arystotelesa. Pierwsze trzy studia tu opublikowane doty-

czą pierwszej księgi *Topik*, następne dwa – centralnych ksiąg, a ostatnie dwa – końcowej księgi dzieła Arystotelesa. Autorami tych prac są: Andrea Falcon, Mario Mignucci, Tobias Reinhardt, Sara Rubinelli, Héctor Zagal, Paolo Fait, Jean B. Courinat. W dziale recenzji zamieszczono dziesięć krótkich omówień książek.

**Manuscrito.** Vol. XXIV, No 2 (2001) zawiera następujące artykuły: L. A. Alves Eva – Montaigne. O Ensaio como Ceticismo; F. C. Garzón – Reference, Predication, and Individuation; A. R. Rodrigues – Tecnología y Progreso en el Contexto de los “Sistemas Secundarios”; D. Laurier – Normes et Contenus; M. J. Müller – Reflexão Estética e Intencionalidade Operante; S. Pinto – Michael Beany, Frege and the Paradox of Analysis.

**Process Studies.** Vol. 30, No 2 (2001) tego półrocznika poświęcony jest w całości Charlesowi Hartshorne’owi (1897–2000). Zeszyt zawiera wstęp pióra D. W. Vineya, cztery wcześniej nie publikowane artykuły Hartshorne’a, transkrypcje jego notatek z wykładów Whiteheada w Harvardzie (z lat 1925–26) oraz bibliografię jego prac filozoficznych obejmującą książki, artykuły i polemiki (ogółem 507 pozycji). Na końcu zamieszczono streszczenia artykułów o Hartshorne’ie opublikowanych w „The Personalist Forum” (1998) oraz w „American Journal of Theology and Philosophy” (2001).

**Process Studies Supplements** to nowa inicjatywa wydawnicza związana z półrocznikiem „Process Studies”. Publikowane mają być monografie i obszernie artykuły, które dostępne będą członkom Center for Process Studies oraz subskrybentom „Process Studies”. Redaktorem jest Dr Daniel A. Dombrowski. Adres: Department of Philosophy, Seattle University, Seattle, WA 98122. E-mail: [ddombrow@seattleu.edu](mailto:ddombrow@seattleu.edu).

## ODCZYTY I WYKŁADY

**Czwartkowe wykłady** w Łozańskim Instytucie Filozofii zaplanowane zostały również na rok akademicki 2002/2003: 17 X – Roberta de Monticelli: On Essential Individuality. A Leibnizian Way to Think What We Are. 14 XI – B. O’Connor: Experience and Judgement. An Hegelian Alternative. 5 XII – P. Guenancia: Descartes, Subjectivity and Passion of the Soul. C. Steel: The Tree of the Knowledge of Good and Evil. 20 II –

J. Seifert: *Soul, Death, and Immortality*. 20 III – Fr. Bauerschmidt: *The Lamb of God in the Age of Mechanical Reproduction*.

**The Quest of Life** to seria kolokwiów zapoczątkowana w 2001 r. a organizowana przez Nexus Instituut na Katolickim Uniwersytecie w Tilburgu (Holandia). W dniu 11 VI 2002 r. znów odbyło się całodzienne kolokwium z tej serii z udziałem wielu znanych filozofów (m.in. L. Kołakowski i R. Rorty). Informacje pod adresem: [www.kub.nl/nexus](http://www.kub.nl/nexus)

## ORGANIZACJE

**Allgemeine Gessellschaft für Philosophie in Deutschland** zorganizowało swój 19. zjazd na Uniwersytecie w Bonn 23–27 IX 2002 r. Ogólny temat obrad brzmiał: „Granice i przekraczanie granic”. W programie znalazło się 180 referatów. Informacje: Kongressbüro AGPD 2002. Philosophisches Seminar der Universität Bonn, Am Hof, D–53113 Bonn lub pod adresem: [www.agpd2002.de](http://www.agpd2002.de)

**Centre Érasme. Centre de philosophie, d'art et de métier** zorganizowało w lipcu–sierpniu 2002 r. serię tygodniowych kursów z dziedziny filozofii, które odbyły się w St. Étienne des Sorts (Francja). Tematyka była urozmaicona: sztuka życia, filozofia Wschodu, humor w filozofii, Nietzsche itp. Informacje: Stichting Informatie Filosofie, Harry Willemsen, Akkerstraat 2, NL–5528, CH Hoogeloon, Holandia.

## ZJAZDY I KONFERENCJE

**Filozoficzne i naukowo–przyrodnicze elementy obrazu świata** – to tematyka cyklu konferencji organizowanych w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. 21 listopada 2001 roku odbyła się już piąta konferencja z tej serii, podzielona na trzy części, po dwa referaty w każdej. Udział wzięli prelegenci z różnych polskich ośrodków naukowych. Zapowiedziano kolejną (szóstą) konferencję z tego cyklu, która ma się odbyć w listopadzie 2002 r.

**Does Frugality Make Sense?** Nad tym pytaniem zastanawiali się uczestnicy konferencji, która odbyła się 14–15 maja 2002 r. w Lowanium. Okazją do zwołania konferencji było przejście na emeryturę prof. L. Bouckaerta z Centrum Ekono-

mii i Etyki. W pierwszym dniu odczyty w języku angielskim wygłosili: F. Abraham, R. H. Frank, J. Sweeney, B. Frey, E. Schokkaert i Ph. Van Parijs. W drugim dniu odczyty wygłaszano po holendersku.

**Międzynarodowy Kongres na Uniwersytecie w Würzburgu** odbył się w dniach 30 V – 2 VI 2002 r. Przedmiotem obrad były interpretacje summy teologicznej Tomasza z Akwinu.

**Fenomenologia i analiza języka** były tematem konferencji na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie 11–13 VII 2002 r. Referaty wygłosili: S. Ausborn–Brinker, Chr. Beyer, D. Føllesdal, Karin Glüer–Pagin, M. Frank, C.–F. Gethmann, G. Keil, Christina Lafont, H. Schnädelbach, M. Steel, G. Soldati, A. Thyen i U. Tietz.

**Internationale Tagung der Spinoza–Gesellschaft** miała miejsce w Bielefeld 4–6 IX 2002 r. Jako temat obrano: „Wolne życie. Współczesne ujęcia filozoficznej etyki Spinozy”. W programie przewidziano referaty następujących osób: T. Cook, J. Kulenkampf, Geneviève Lloyd, Amélie Rorty, R. Schnepf, H.–P. Schütt i R. Bittner.

**Hume Studies in Britain.** Konferencję na ten temat zorganizowały wspólnie następujące instytucje: British Society for the History of Philosophy, Mind Association, Wydział Filozofii Uniwersytetu w Edynburgu oraz Foundation for Intellectual History. Konferencja miała miejsce 18–19 IX 2002 r., a w programie były referaty następujących uczestników: S. Blackburn, R. Crisp, Marina Frasco–Spada, J. Gaskin, J. Harris, P. Kail, Catherine Packham, T. Pitson i M. A. Stewart.

**Leibniz w świecie anglosaskim** ma być tematem kongresu zaplanowanego na wrzesień 2003 r. w Uniwersytecie w Liverpool. Informacje: P. Phemister, Department of Philosophy, University of Liverpool, 7 Abercromby Square, Liverpool, L69 3BX.

**17<sup>th</sup> European Conference on Philosophy of Medicine and Health Care** wyznaczona została na 21–23 VIII 2003 r., a ma się odbyć w Wilnie. Jako temat ogólny przyjęto „European Integration: Philosophy and Ethics of Health Care”. Zgłoszenia referatów przyjmowane będą do 1 XII 2002 r. pod adresem: Prof. dr H. Ten Have, vakgroep Ethiek, Filosofie en Geschiedenis van de Geneeskunde, Katholieke Universiteit Nijmegen, postbus 9101, NL–6500 HB Nijmegen, Holandia.

**Between Philosophy and Theology** to tytuł

konferencji poświęconej francuskiemu filozofowi Jean-Luc Marion, przy jego udziale. Konferencja miała miejsce 20 IX 2002 r. w Wyższej Szkole Katolickiej Teologii w Utrechcie (Holandia).

**24. Dzień Filozoficzny Holendersko-Flamandzki** wyznaczony został na 2 XI 2002 r. na Uniwersytecie w Amsterdamie. Rozważany ma być temat „Filozofia a empiria”, a głównymi referentami będą: Michel ter Hark (Groningen) oraz Beate Rössler (Amsterdam). Zgłoszenia referatów przyjmowano do 1 VI 2002 r. Informacje: [www.hum.uva.nl/filosoficdag2002](http://www.hum.uva.nl/filosoficdag2002).

**Kongres w Wiedniu**, urządzony przez Austriackie Towarzystwo Fenomenologiczne, odbył się 7–8 VI 2002 r. Obradowano na temat „Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka”. Okazją była setna rocznica urodzin Ludwika Landgrebe (1902–1993). Informacje: Prof. dr H. Vetter, Institut für Philosophie der Universität Wien, lub pod adresem: [helmut.vetter@univie.ac.at](mailto:helmut.vetter@univie.ac.at)

**25. Międzynarodowe Sympozjum Wittgensteinowskie** w Kirchberg am Wechsel odbyło się 11–17 VIII 2002 r. Tym razem jako temat ogólny obrano: „Personen: ein interdisziplinärer Dialog”. Więcej informacji zasięgnąć można pod adresem: Österreichische Wittgenstein-Gesellschaft, Markt 63, A-2880, Kirchberg, Austria.

**12. Międzynarodowy Kongres Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki**, organizowany przez International Union of History and Philosophy of Science, będzie miał miejsce w Owiedo (Hiszpania) 7–13 VIII 2003 r. Informacje pod adresem: [www.uniovi.es/congresos/2003](http://www.uniovi.es/congresos/2003)

## WIADOMOŚCI OSOBISTE

Robert B. Ashmore (Marquette Univ.) przeszedł na emeryturę w maju 2001 r.

Richard Blackwell (Saint Louis Univ.) przeszedł na emeryturę w czerwcu 2001 r.

Judith Butler (Univ. of California, Berkeley) została zaproszona przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu w Amsterdamie i wygłosiła tam dwa odczyty: 22 IV 2002 – Bodies and Power Reconsidered, 21 V 2002 – Giving an Account of Oneself.

Paweł Jan Dybel (IFiS PAN) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania mu tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim 23 V 2002 r.

Peter Hare (State Univ., Buffalo) prze-

szedł na emeryturę w czerwcu 2001 r.

Jacek Hołówka (UW) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim 3 IV 2002 r.

Charles Kielkopf (Ohio State Univ.) przeszedł na emeryturę w czerwcu 2000 r.

Marian Przełęcki (UW) przejął funkcję przewodniczącego Rady Programowej kwartalnika „Filozofia Nauki” po zmarłym Zdzisławie Augustynku, począwszy od numeru I (2002).

Frederick Suppe (Univ. of Maryland) przeszedł na emeryturę w czerwcu 2000 r.

René van Woudenberg został mianowany profesorem na Vrije Universiteit w Amsterdamie. Inauguracyjny wykład wygłosił 15 II 2002 r.

## KONKURSY I NAGRODY

**Wolfgang Paul Award**, nagroda Fundacji Aleksandra Humboldta, została w 2002 r. przyznana Barry Smithowi, profesorowi University of Buffalo N. Y. Nagroda ta, w wysokości dwóch milionów dolarów, jest najwyższą kwotą przyznaną kiedykolwiek filozofowi, a ma posłużyć do realizacji projektu współpracy badawczej Uniwersytetu w Buffalo z Uniwersytetem Lipskim. B. Smith opublikował liczne dzieła z dziedziny ontologii, historyczne studia o Brentanie, Meinogu i austriackiej tradycji filozoficznej. Jest również wydawcą czasopisma „The Monist”.

**Nagrodę Karla Jaspersa** za rok 2002 otrzymał Robert Spaemann, emerytowany profesor Uniwersytetu w Monachium, za udział w aktualnej dyskusji na temat technologii genetycznej. Nagrodę przydzieliła mu i Uniwersytet w Heidelbergu.

**Mellon Distinguished Achievement Award** w wysokości półtora miliona dolarów przyznano Robertowi Pippinowi z Uniwersytetu Chicagowskiego za opracowanie podstaw modernizmu

## NEKROLOGIA

**Seth Benardete** (ur. 4 IV 1930 r.), profesor New York University, zmarł 14 XI 2001 r. Po studiach w Uniwersytecie w Chicago i doktoracie z filozofii w 1955 r. przez trzy lata był Junior Fellow w Harvardzie, w latach 1960–1964 był

profesorem w Brandeis University, a od 1965 r. profesorem New York University. Związany był również z New School for Social Research, gdzie pełnił funkcję zastępcy profesora. Znany był ze swych prac o dialogach Platona.

**Jean-Toussaint Desanti**, profesor Sorbony, zmarł 20 I 2002 r. w Paryżu w wieku 87 lat. W latach 1960–1975 wykładał w École Normale Supérieure w St.-Claud. Zajmował się fenomenologią, problematyką społeczną i polityczną (prze pewien czas był członkiem Francuskiej Partii Komunistycznej) oraz filozofią nauki. Napisał m. in. *Introduction à la phénoménologie* (1964), *Les idéalités mathématiques: recherches épistémologique sur le développement de la théorie des fonctions de variables réelles* (1968), *Un destin philosophique* (autobiografia intelektualna, 1982).

**Hans-Georg Gadamer** (ur. w 1900 r. w Marburgu), profesor filozofii w Heidelbergu, zmarł tam 14 III 2002 r. Studiował pod kierunkiem N. Hartmanna i P. Natorpa, u którego doktoryzował się w 1922 r. na podstawie studium o Platonie. Potem studiował filologię klasyczną i w 1929 r. habilitował się u Heideggera po napisaniu rozprawy o platońskim Filebie. Wykładał w różnych uniwersytetach (m. in. w Lipskim), a w 1949 r. powołany został na katedrę w Heidelbergu, jako następca Karla Jaspersa. Po przejściu na emeryturę w 1968 r. nadal był bardzo aktywny. Prócz licznych prac o filozofii antycznej, pisał o poglądach Kanta, Hegla i Heideggera oraz filozoficznej antropologii i filozofii sztuki. Za główne jego dzieło uważa się *Wahrheit und Methode*

(1960), a jego samego za twórcę filozoficznej hermeneutyki. Pełną bibliografię jego prac podaje E. Markita: *Gadamer-Bibliographie* (1922–1994). Natomiast wiadomości biograficzne znaleźć można w J. Gronding: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* (Mohr/Siebeck, 1999).

**Jiří Nemeč**, profesor Uniwersytetu Praskiego, zmarł 4 X 2001 r. w wieku 68 lat. Współpracował z Janem Patočką, w 1983 r. stracił ze względów politycznych prawa obywatelskie w Czechosłowacji i schronił się we Wiedniu. W 1990 r. powrócił do Pragi i przez kilka lat znów nauczał na Uniwersytecie.

**Philip J. Peterson**, profesor Syracuse University N. Y. zmarł 11 IX 2001 r. Doktoryzował się z filozofii w Duke University w 1963 r. opublikował m.in. *Concepts and Language* (1973), *Fact, Proposition, Event* (1977), *Intermediate Quantifiers Logic, Linguistic and Aristotelian Semantics* (2002).

**Jan Sieg SJ** (ur. 20 X 1919 w Płociczu), profesor etyki i socjologii Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, zmarł 25 XII 2001 r. habilitował się na KUL'u w 1975 r. na podstawie dysertacji *Elementy antropologicznego modelu wychowania narodów rozwijających się do pracy i oszczędności*. W latach 1985–1988 był dziekanem Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego. Opublikował ponad 50 artykułów, w tym kilka w języku niemieckim lub francuskim. Był autorem następujących książek: *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów* (1984), *Antologia refleksji krytycznych nad filozofiami prowadzącymi do ateizmu* (1985).



## WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK

prowadzi sprzedaż wysyłkową książek,  
a także prenumeratę czasopism:

*Archiwista Polski*

*Athenaeum*

*Azja-Pacyfik*

*Colloquia Communia*

*Cywilizacje w czasie i przestrzeni*

*Echo Świdwina*

*Kognitywistyka i Media w Edukacji*

*Krakowskie Studia Małopolskie*

*Kultura i Edukacja*

*Monochord*

*Partyzant*

*Politica Nova*

*Polityka Wschodnia*

*Ruch Filozoficzny*

*Studia Europejskie*

*Wrocławskie Studia z Polityki Zagranicznej*

*Polish Political Science Yearbook*

ISSN 0035-9599



wydawnictwo  
**adam marszałek**

ul. Przy Kaszowniku 37

87-100 Toruń

e-mail: [info@marszalek.com.pl](mailto:info@marszalek.com.pl)

[www.marszalek.com.pl](http://www.marszalek.com.pl)

KBSA O/Toruń 15001751-502823-121750013215