

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 LI  
NUMER 3-4

---

Setna rocznica urodzin Romana Ingardena. – Max Urchs: Tarski, Kripke und der Lügner. – Jacek J. Jadacki: Semiotyka Tadeusza Czeżowskiego. – Lech Witkowski: Informacja o Zjeździe Filozoficznym – Autoreferaty z odczytów i wykładów. – Recenzje i sprawozdania. – Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. – Przegląd czasopism. – Zapiski bibliograficzne. – Wiadomości bieżące.

wydawnictwo  
**adam marszałek**



SPIS RZECZY

SETNA ROCZNICA URODZIN ROMANA INGARDENA: Roman Stanisław Ingarden, O Romanie Ingardenie wspomnienia syna. Z okazji stulecia urodzin (1893–1993), s. 215; Ryszard Jadczyk, Toruński okres w życiorysie naukowym Romana Ingardena, s. 223; Tadeusz Zdrenka, Sacrum jako intersubiektywny twór intencjonalny w świetle fenomenologii Romana Ingardena, s. 227. . . . .	215
Max Urchs, Tarski, Kripke und der Lügner. Zum Verhältnis von Logik und Philosophie	235
Jacek Juliusz Jadacki, Semiotyka Tadeusza Czeżowskiego . . . . .	249
Lech Witkowski, Informacja o Zjeździe Filozoficznym . . . . .	261
Autoreferaty z odczytów i wykładów . . . . .	263
Ryszard Panasiuk: Między determinizmem przyrody i porządkiem wartości. Ingardena spojrzenie na człowieka, s. 263. Ryszard Jadczyk: Wokół wniosku o profesurę dla Romana Ingardena we Lwowie, s. 268. Bogusław Maryniak: Koniec Prokrustesa? Niepłonna nadzieja na utopię, s. 274. Uxía Rivas Monroy: T. Burge About Frege: Sense, Linguistic Meaning and Vagueness, s. 278. Ruggero Morresi: La figure de la différence: entre logique hegelienne et nouvelle rhétorique, s. 284. Barbara Markiewicz: Hermeneutyka nadziei Augusta Cieszkowskiego, s. 289. Lech Stachurski: „Ojciec Nasz” Augusta Cieszkowskiego. Próba interpretacji, s. 289. Jacek Juliusz Jadacki: Przerwane ogniwo dziejów myśli polskiej. O książce <i>...A mądrości zło nie przemoże</i> , s. 293. Jan Szrednicki: Epistemologia dnem do góry. Paradygmaty możliwości poznania, s.296. Eugeniusz Szumakowicz: Jak uprawiać filozofię matematyki?, s. 297. Eugeniusz Wojciechowski: O wyrażeniach kwantyfikujących w języku naturalnym. Z semantyki wyrażen <i>wszystkie i pewne</i> , s. 300. Andrzej Biłat: Prawda i korespondencja, s. 305. Anna Kossowska: Feuerbach (1804–1872) jako „zmarłychwstały Bruno” (1548–1600), s. 311. XXXIX KONFERENCJA HISTORII LOGIKI, Kraków, 9–10.11.1993 — Piotr Borowik: Metoda tableau w logikach wielowartościowych, s. 314. Grzegorz Bryll, Zofia Kostrzycka: Niedowodliwe stoickie a twierdzenia o dedukcji nie wprost, s. 315. Edward Bryniarski: Zasady poprawności przybliżonego opisu obiektów, s. 315. Janusz Kaczmarek: O pewnej algebrze sytuacji, s. 320. Richard Lee: The Division of Terms in Ockham’s „Summa Logicae”: The Blessing of Error, s. 321. Andrzej Łachwa: Błędy w adresowaniu, s. 325. Andrzej Malec: Logika etycznego rygoryzmu, s. 326. Witold Marciszewski: Programs for Logic in the 17th Century. Leibniz versus Descartes, s. 329. Tomasz Połacik: On topological interpretations of some nonstandard intuitionistic propositional operators, s. 337. Andrzej Pietruszczak: Informacja logiczna i jej zastosowanie w teorii wynikania, s. 341. Tadeusz Prucnal: On the logic determined by some system of natural numbers, s. 350. Marek Rosiak: Fragment projektu ontologii formalnej Husserla: twierdzenia o całościach i częściach, s. 351. Jan Woleński: Czy teoria prawdy Tarskiego jest relatywistyczna?, s. 357. Andrzej Wroński: Transparent unification in structures related to Heyting algebras, s. 359. Ewa Zarnecka-Biały: Historia logiki wobec nauk o poznaniu i komunikacji, s. 360.	
Recenzje i sprawozdania . . . . .	367
Krystyna Świącicka: Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu ( <i>Krzysztof Wiczorek</i> ), s. 367. Krystyna Świącicka: Husserl ( <i>Bogdan Tadzik</i> ), s. 370. Jacek Juliusz Jadacki: O rozumieniu. Z filozoficznych podstaw semiotyki ( <i>Wojciech Krzysztofak</i> ), s. 375. Richard Wisser and Leonard H. Ehrlich (eds.): Karl Jaspers, Philosopher among Philosophers. Philosopher under philosophers ( <i>Mirostlaw Żelazny</i> ), s.378. Bogdan Ogrodnik: Problem	



Komitet Redakcyjny  
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor

LEON GUMAŃSKI

Sekretarz

ANDRZEJ PIETRUSZCZAK

Korespondenci

BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI (Poznań), MARIA GOŁASZEWSKA (Kraków), JACEK J. JADACKI (Warszawa),  
RYSZARD KLESZCZ (Łódź), TADEUSZ KWIATKOWSKI (Lublin), EUGENIUSZ ŻABSKI (Wrocław)

Adres Redakcji: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Katedra Logiki,  
Collegium Maius, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

© Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek  
Toruń 1994

Printed in Poland

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK  
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37/23  
tel. 322-38, 282-46, 48-38-60  
Wydanie I. Ark. druk. 14,75. Ark. wyd. 23,5  
Druk: Drukarnia Marszałek  
87-100 Toruń, ul. Rydygiera 12<sup>a</sup>  
tel. 48-38-60

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

założony przez

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LI  
NUMER 3-4

wydawnictwo  
**adam marszałek**

1994



**Roman Ingarden (1893–1970)**

## SETNA ROCZNICA URODZIN ROMANA INGARDENA

Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Toruniu uczciło pamięć wybitnego filozofa polskiego, urządzając w dniu 13 XII 1993 r. sesję naukową, na której referaty wygłosili: Roman Stanisław Ingarden, Jerzy Perzanowski, Ryszard Jadczyk i Tadeusz Zdrenka. Poniżej publikujemy pełne teksty referatów dostarczonych Redakcji.

Roman Stanisław Ingarden

### O Romanie Ingardenie wspomnienia syna Z okazji stulecia urodzin (1893–1993)

W odczycie, który Ojciec wygłosił na wiosnę r. 1935 we Lwowie, a potem ogłosił w „Marcholcie”<sup>1</sup>, znajduje się charakterystyczny opis sytuacji filozofii i filozofów w dziejach: „Rozwój nowożytnej filozofii europejskiej odznacza się dwiema cechami: przede wszystkim tym, że rozwija się współcześnie wiele różnych kierunków, wzajemnie się wykluczających, z których zwykle tylko jeden dominuje nad daną epoką, po wtóre zaś tym, że od czasu do czasu, najczęściej ze zmianą pokolenia badaczy, inny kierunek wysuwa się na czoło i panuje nad epoką. Zazwyczaj przy tym ten nowy kierunek radykalnie przeciwstawia się czołowemu kierunkowi poprzedniej epoki. Że zaś ilość możliwych rozwiązań podstawowych zagadnień filozoficznych jest ograniczona, więc rozwój filozofii odbywa się po linii oscylującej pomiędzy tymi samymi przeciwieństwami: dokonują się wielokrotne powroty do stanowisk, które w minionych epokach uchodziły za przewyciężone, niezmiernie zaś rzadko tylko pojawia się nowy kierunek”.

Ta wypowiedź Ojca ma dwa aspekty: Po pierwsze wskazuje na głębszą przyczynę losów naukowych Ojca w ciągu całego Jego życia, które trwało 77 lat (1893–1970). Po drugie zaś jest to stwierdzenie, w ustach Ojca bardzo charakterystyczne, chociaż chyba nigdy w tak radykalnej formie przez Niego nie wypowiedziane; niedojrzałości filozofii jako nauki, braku pewnej metody rozstrzygnięć. W roku 1866

<sup>1</sup> R. Ingarden, „Główne tendencje neopozytywizmu”, *Marchołt* 2 (1935/36), nr 2, 264–278, przedruk [w] *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, str. 643.



Franciszek Brentano stwierdził w tezach przedłożonych do dyskusji habilitacyjnej (czwarta teza): „*Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*” (Metoda filozofii nie może być inna niż metoda nauk przyrodniczych)<sup>1</sup>. Ojciec mówił o tym w swoich wykładach o Brentanie wygłoszonych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie na wiosnę r. 1936, ale zaraz dodaje: „Trudność zajęcia stanowiska wobec tej tezy polega na tym, że dobrze nie wiadomo, co tu ma oznaczać ‘metoda nauk przyrodniczych’”. Szerzej chodzi tu o zagadnienie postulatów Husserla „filozofii jako nauki ścisłej” oraz jego koncepcji, że metodą filozofii jest badanie istoty rzeczy (badania esencjalne) w oparciu o bezpośrednie poznanie fenomenów (zjawisk). Powrócę do tej sprawy na końcu moich wspomnień.

Co zaś do pierwszej sprawy, to znaczy do losów Ojca jako filozofa, to trzeba stwierdzić, że Ojciec przeszedł przez trzy epoki filozofii: przed pierwszą wojną światową, w okresie międzywojennym, i po ostatniej wojnie. Że pierwsza wojna światowa taki skutek odniosła dla filozofii, to znaczy była przełomem, Ojciec sam stwierdził we wspomnianym odczycie. Przy drugiej wojnie światowej potwierdziło się to samo. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że przed 1914 r. w filozofii europejskiej, głównie niemieckiej, dominował neokantyzm i fenomenologia, w okresie międzywojennym neopozytywizm, a po 1945 r. egzystencjalizm i znowu fenomenologia, a — na dalszym planie — marksizm. Fenomenologia więc powróciła w świadomości filozoficznej Europy, choć pojawiła się już pod inną formą, egzystencjalizmu, głównie Heideggera i Sartre’a, który oddziałwał nawet na marksizm w jego sowieckiej odmianie (doszło do tego np., że niektóre książki Ojca były tłumaczone w Związku Radzieckim). Jednak po drodze, i przed wojną i po wojnie ostatniej, były w tych czasach dla Ojca trudne lata i całe okresy, ogólnie biorąc droga Ojca do sukcesu w filozofii była bardzo długa i bardzo trudna, choć były też okresy, że Ojciec już nie musiał płynąć pod prąd epoki, lecz płynął z jej prądem. Tak było na początku i na końcu jego kariery naukowej.

Jeśli chodzi o moje wspomnienia osobiste jako syna, to można je podzielić na dwa wyraźne okresy: pierwszy to okres mego dzieciństwa, kiedy filozofia Ojca nie miała jeszcze dla mnie żadnego znaczenia intelektualnego, i drugi, w którym zaczęła ona już odgrywać pewną rolę, kiedy rozumiałem już, że Ojciec jest — filozofem. Ponieważ mówię tu dziś do filozofów, ograniczę się głównie do drugiego okresu. Ponieważ jednak mówię do filozofów w Toruniu, muszę też parę słów powiedzieć o pierwszym okresie gdyż dotyczyło to głównie naszego pobytu w Toruniu. Było to w pierwszej połowie lat dwudziestych. Po zdaniu egzaminu doktorskiego u Husserla we Fryburgu Badeńskim (Bryzgowijskim) w styczniu r. 1918 Ojciec wrócił do kraju. Jest to informacja ważna, gdyż np. Henryk Skolimowski w swojej świetnej książce o polskiej filozofii analitycznej<sup>2</sup> pisze błędnie, że Ojciec wrócił do kraju w 1924 roku. Od lata 1918 Ojciec pracował jako nauczyciel,

<sup>1</sup> R. Ingarden, „Filozofia w rozumieniu Brentano”, [w]: *Z badań nad filozofią współczesną*, jw., 195–249, str. 201.

<sup>2</sup> H. Skolimowski, *Polish analytical philosophy, A survey and a comparison with British analytical philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1967, str. 29

naprzód jako nauczyciel prywatny w Końskich, tylko kilka miesięcy, potem też kilka miesięcy w szkołach w Lublinie, potem w Warszawie. W Warszawie był już w roku 1919, w którym to roku wziął ślub z moją Matką, Marią Adelą Pol. W Warszawie pracował w Gimnazjum Górskiego, nie miał mieszkania i mieszkał chwilowo przy rodzinie żony. Po oswoobodzeniu Torunia w styczniu 1920 roku otworzyły się możliwości zdobycia mieszkania i posady w Toruniu w związku z masowym wyjazdem Niemców. Starania te udały się i począwszy od roku 1921 zamieszkaliśmy w Toruniu przy ul. Mickiewicza 115 m. 15 (ówczesny numer, dzisiaj Mickiewicza 93) a Ojciec został nauczycielem matematyki i propedeutyki filozofii w historycznym Gimnazjum Toruńskim, dzisiaj Liceum im. Kopernika. W międzyczasie, w październiku 1920 r., ja urodziłem się w Zakopanem, gdzie Ojciec zawiózł chwilowo żonę w okresie wojny polsko-sowieckiej. Toruń pamiętam z tego okresu dobrze, oczywiście dopiero z lat 1923–1925. W Toruniu urodzili się moi dwaj bracia, Jerzy w październiku 1921 i Janusz w sierpniu 1923 roku. Pamiętam więc już okres tej dosyć dużej, pięćoosobowej rodziny, do której dochodził w pewnych okresach dziadek, wybitny inżynier wodny, też Roman Ingarden, kiedy przyjeżdżał z Krakowa. Mieszkanie nasze było duże, pięciopokojowe, na drugim piętrze wielkiej trzypiętrowej kamienicy z dużym podwórzem, na którym mieściły się stajnia, chlewnia i kurniki, co specjalnie dobrze pamiętam. Pamiętam np. jak oficer polski mieszkający w naszej kamienicy dosiadał konia, którym udawał się do służby. Z mieszkania pamiętam głównie pokój dziecienny, pokój stołowy i pokój dziadka, natomiast nie mogę sobie już przypomnieć jak wyglądał gabinet Ojca, widocznie mniej się nim interesowałem. Ojciec nosił w tym okresie szpiczastą brodę, mocno czarną, i występuje w moich wspomnieniach raczej na dalszym tle. Na pierwszy plan wybijają się oczywiście Matka i bracia, okazynie dziadek. Pamiętam też niektórych kolegów Ojca, nauczycieli z gimnazjum, jak np. fizyka Zagórskiego i nauczyciela francuskiego, Kwiatkowskiego, u którego przez pewien krótki okres mieszkaliśmy w r. 1925, gdy Ojciec przenosząc się do Lwowa, zlikwidował już mieszkanie w Toruniu, a jeszcze nie urządził mieszkania we Lwowie (nasze meble szły wtedy koleją do Lwowa). Meble te to była fundacja dziadka, Ojca bowiem nie było jeszcze stać na taką inwestycję.

W Toruniu Ojciec pisał głównie swoją pracę habilitacyjną, „O pytaniach esencjalnych”<sup>1</sup>. Napisana ona została w pierwszej połowie roku 1923 i w sierpniu tego roku została przesłana na ręce prof. Twardowskiego do Lwowa<sup>2</sup>. Podobnie jak Ojca praca doktorska, „Intuicja i intelekt u H. Bergsona”, jest to poważna książka, obie liczą ok. 180 stron druku każda w wydaniu polskim<sup>3</sup>. Obie były jednak też wydane w

<sup>1</sup> R. Ingarden, „O pytaniach esencjalnych”, [w]: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, 327–507, po niemiecku; *Essentielle Fragen, Ein Beitrag zum Problem des Wesens*, *Jahrb. für Philos. und Phänomen, Forsch.* 7 (1925), 125–304 (i osobno 180 str.).

<sup>2</sup> R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, jw., s. 7.

<sup>3</sup> R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u H. Bergsona. Przedstawienie teorii i próba krytyki*, z j. niem. przełożyła Maria Turowicz, [w]: *Z badań nad filozofią współczesną*, jw., 9–191, oryg. niem.: *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson, Darstellung und Versuch einer Kritik*, *Jahrb. für Philos. und Phänomen. Forsch.* 5 (1922), 286–461, (i osobno jako *Inaugural-Dissertation* 1921, 171 str.).

języku niemieckim i ukazały się w renomowanym czasopiśmie „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung” (t. V i VII). W roku 1924 odbyła się habilitacja Ojca we Lwowie na Uniwersytecie Jana Kazimierza i Ojciec został docentem prywatnym tego uniwersytetu. Z tym wiązała się decyzja przeniesienia do Lwowa. W Toruniu miał Ojciec dobre warunki mieszkaniowe i zawodowe, ale nie było to środowisko naukowe w tym czasie i Ojciec raczej cierpiał na odosobnienie i izolację.

Do Lwowa przyjechaliśmy, tzn. Matka z trojgiem dzieci, w zimie 1925/26. Ojciec czekał na dworcu. Pamiętam scenę wyjścia z dworca na wielki plac przydworcowy, po drugiej stronie którego stał sznur czerwonych tramwajów. Pojechaliśmy jednak dorożką, jadąc drogą obok uniwersytetu (był to dawny sejm galicyjski) i wówczas zobaczyłem ślady kul karabinowych na tynku wielkiego gmachu. Były to ślady obrony Lwowa z r. 1918, które jeszcze do owego czasu nie zostały usunięte (niedługo potem oczywiście zniknęły). Kilka miesięcy później odbyła się inna strzelanina i gdzie indziej, mianowicie zamach majowy Piłsudskiego w Warszawie. Ze zdarzeniem tym kojarzę drobny przypadek, który przydarzył się Ojcu w mojej obecności. Pewnego dnia Ojciec zaproponował mi mały spacer po gazecie, było już wtedy ciepło, przypuszczalnie właśnie maj 1926 roku. Mieszkaliśmy przy ul. Jabłonowskich 4 m. 1, na pierwszym piętrze małej kamienicy jednopiętrowej. Wyszliśmy przez ul. Zieloną na skrzyżowanie ul. Zyblikiewicza z ul. Pańską (później Piłsudskiego), gdzie Ojciec kupił gazetę. Widocznie wiadomości były tak frapujące, że Ojciec wszedł do małej kawiarenki na rogu, by przeczytać ją na miejscu. Ja czekałem na ulicy i po chwili zobaczyłem Ojca wychodzącego w strasznym stanie, bo całe spodnie były zalane gorącą czarną kawą. Czytając gazetę przez nieuwagę wylał ją sobie na spodnie.

Wyjawszy ten drobny przypadek życie nasze we Lwowie upływało w spokoju i porządku. Mieszkanie było mniejsze niż w Toruniu, mieliśmy tylko trzy pokoje, kuchnię i łazienkę, ale pokoje były dosyć duże i wygodne. Tym razem dobrze pamiętam gabinet Ojca. Przy oknie stało bokiem duże jesionowe biurko, za nim mała oszklona szafa na książki, głównie fenomenologiczne i podręczne. Obok stała wielka też oszklona szafa ustawiona na rodzaju komody z szufladami na rękopisy. Była to tzw. biblioteka zawierająca kapitalną kolekcję klasyków filozofii w różnych językach ustawioną w porządku chronologicznym autorów. Po drugiej stronie stał fortepian (w trochę późniejszym okresie, już w latach trzydziestych, był bowiem przywieziony z Krakowa, po śmierci dziadków), a na ścianie wisiał obraz Wojciecha Kossaka przedstawiający ułana napoleońskiego na koniu i dziewczynę podającą mu wodę przed chatą chłopską (to było też z Krakowa). Wreszcie przy drzwiach na balkon stała jeszcze jedna szafa na książki, z literaturą piękną. Były tam ulubione książki Ojca, głównie z epoki modernizmu polskiego i obcego, Wyspiański, Żeromski, Staff, Rilke i inni, nadto też trochę nowych poezji i powieści. Nie było tam Sienkiewicza czy takich książek, jak Robinson Crusoe, które my dzieci czytaliśmy zawzięcie, a które Ojciec wtedy czytał także dla wspomnienia młodości, ale też jako literaturę dzieciinną.

Ojciec w tym czasie był nauczycielem II Państwowego Gimnazjum im Szajnochy oraz prowadził od czasu do czasu wykłady zleczone na uniwersytecie jako docent.

Tryb życia miał bardzo ustalony. Wstawał o siódmej rano, na ósmą szedł do szkoły (potem często razem z nami, dziećmi, choć przeważnie wcześniej, bo miał dłuższą drogę) i wracał z pracy do domu ok. godz. pierwszej. Po obiedzie kładł się na sofie, która stała też w gabinecie i spał do czwartej, ewentualnie czytając przed zaśnięciem wspomniane „książki dziecinne”. Przed piątą jadł podwieczorek i zasiadał w gabinecie do pracy, pisząc głównie na maszynie do pisania Remington, którą kupił już w latach dwudziestych. Była to mała maszyna walizkowa świetnej jakości, bo wytrzymała ponad dwadzieścia lat bardzo intensywnej pracy. Ojciec bowiem pracował bardzo dużo, od piątej do około dziesiątej-jedenastej wieczorem codziennie, z małą przerwą na kolację. W latach trzydziestych, gdy pojawiło się radio, lubił przy pracy słuchać muzyki przez radio ze słuchawkami na uszach z małego kryształowego odbiornika. Matka często siadywała wówczas po drugiej stronie biurka z jakimiś robótkami i z drugimi słuchawkami na uszach. Gdy wieczorem nadawano „wesołą lwowską falę” ze Szczepkiem i Tońkiem, wołał dzieci i myśmy wszyscy słuchali z głośnym śmiechem, trzymając po jednej połowie słuchawki przy uszach (Janek jako „mały” jeszcze chyba wówczas nie słuchał).

Lata mijały i w ten sposób powoli pierwszy okres mych wspomnień przechodzi w drugi. W r. 1931, gdy byłem w drugiej klasie gimnazjalnej, zauważyłem już, że Ojciec wydał pierwszą wielką książkę, *Das literarische Kunstwerk*, która ukazała się w Niemczech. Był to istotnie bardzo ważny, można nawet powiedzieć, że przełomowy moment w karierze naukowej Ojca. Książka powstawała powoli, gdyż jak Ojciec pisze w przedmowie<sup>1</sup>: „... została napisana w zimie 1927/28 podczas pobytu mojego za granicą w celach naukowych” (chodzi o sześciomiesięczny wyjazd, pierwszy od czasu studiów, do Fryburga, Marburga i Paryża na stypendium Funduszu Kultury Narodowej). Przygotowanie innych, terminowych publikacji i trudne warunki pracy zawodowej w latach następnych przyczyniły się do tego, że przygotowanie ostatecznej redakcji tekstu trwało jeszcze pełne dwa lata i opóźniło ukazanie się książki o ten okres czasu”. Książka ta ma w wydaniu niemieckim 425 stron, a w wydaniu polskim 494 str. Do dzisiaj ukazała się w czterech wydaniach niemieckich (a w przygotowaniu jest piąte w ramach *Gesammelte Werke* Ojca pod redakcją Rolfa Fiegutha i Guido Künga w wydawnictwie Max Niemeyer w Tübingen) oraz w tłumaczeniach na 9 języków. Oczywiście w owym czasie nie zdawałem sobie sprawy, o czym ta książka mówi, ale już wiedziałem, że Ojciec pisze i wydaje ważne dzieła naukowe.

Książka zaczęła torować Ojcu drogę do szerszego uznania w świecie filozofii, raczej jednak poza Polską, gdzie dominowała logistyczna szkoła lwowsko-warszawska. W 1958 r. w przedmowie do polskiego wydania napisał Ojciec: „... nie potrafiłbym wiele przytoczyć takich prac polskich, które by naprawdę nawiązywały — pozytywnie lub negatywnie — do moich poszczególnych twierdzeń. Prócz kilku najpoważniejszych badaczy polskich, takich jak Juliusz Kleiner, Zygmunt Łempicki i

---

<sup>1</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim, Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przekł. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, str. 9, oryg. niem.: *Das literarische Kunstwerk, Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Max Niemeyer, Halle 1931 (następne wydania: Max Niemeyer, Tübingen 1960, 1965, 1972).



Manfred Kridl, którzy wyraźnie opowiedzieli się za zasadniczym zrębem mojej koncepcji dzieła literackiego, lecz nie podjęli naprawdę współpracy ani próby zrealizowania we własnych badaniach pewnych metodologicznych postulatów wypływających z mojej teorii dzieła literackiego, prócz jedynej naprawdę przemyślanego sprzeciwu merytorycznego Wacława Borowego, moje stanowisko spotykało się w Polsce stosunkowo najczęściej z brutalnym, a niestety na zupełnej nieznajomości tej książki opartym sprzeciwem”.

Dla nas, dzieci, Ojciec, choć stale zapracowany, był bardzo przystępny i serdeczny. Co niedzieli, gdy była ładna pogoda, chodził z nami na długie spacery do Parku Stryjskiego lub dalej na tzw. Plac Powystawowy i do Persenkówki. Na spacerach tych rozmawialiśmy o różnych rzeczach i powoli, ja, najstarszy, zacząłem z Ojcem rozmawiać na tematy filozoficzne. Zaczęło się to chyba od czasów, gdy w drugiej klasie gimnazjalnej, 15 lutego 1932 roku, założyłem wraz z kolegami „Kółko Naukowe we Lwowie”. Datę tę mogę ściśle ustalić, gdyż zachowały się dwa numery „Kwartalnika Kółka Naukowego we Lwowie”, który przygotowywałem na maszynie Ojca. W drugim numerze, który wyszedł w rocznicę powstania Kółka, znajdują się dwa moje artykuły: „Promienie katodowe i ich zastosowanie” oraz „Zarys historii geometrii”. Miałem wtedy ponad 12 lat, a Ojciec skończył właśnie 40 lat życia. W tym czasie nie nosił już brody, miał tylko czarny wąsik, brodę zgolił jeszcze przed 1928 rokiem. Ojciec bardzo serdecznie odnosił się do naszego Kółka, którego posiedzenia odbywały się w naszym stołowym pokoju, a pod oknem stało nasze „laboratorium” złożone z różnych naczyń szklanych do eksperymentów chemicznych i nielicznych przyrządów elektrycznych. Ojciec dał mi pieniądze na te przyrządy jak i na kilka książek popularnych z fizyki, chemii i astronomii. W ten sposób objawiło się u mnie zainteresowanie do nauk matematyczno-przyrodniczych, w ostrym kontraście do charakteru naszego gimnazjum, III Państwowego Gimnazjum im. Stefana Batorego we Lwowie, które było typu staro-klasycznego, czyli z greką i łaciną na pierwszym miejscu. Ojciec posłał nas do tej szkoły, bo sam do niej kiedyś chodził i uważał, że klasyczne przygotowanie przyda się dla każdego. Prawdę mówiąc jednak, bardziej dla filozofa niż dla fizyka. W siódmej klasie zbuntowałem się ostatecznie i przenieśliśmy, za zgodą Ojca, do sąsiedniego I Państwowego Gimnazjum im. Mikołaja Kopernika, typu matematyczno-przyrodniczego, które skończyłem maturą w r. 1938. W jesieni tego roku wstąpiłem na Uniwersytet Jana Kazimierza wybierając jako przedmiot główny fizykę, a nadobowiązkowo jako przedmiot uboczny filozofię. Było to akurat odwrotnie niż Ojciec, który przy doktoracie zdawał „rygorozum z filozofii jako przedmiotu głównego i z matematyki i fizyki jako przedmiotów pobocznych”<sup>1</sup>.

Ciekawe, że Ojciec choć nastawiony wybitnie teoretycznie, miał też różne zamiłowania praktyczne, jak np. do fotografii. We wczesnych latach trzydziestych kupił mały aparat fotograficzny Voigtländera i rozpoczęło się namiętne fotografowanie. Wywoływanie i utrwalanie filmów oraz robienie odbitek odbywało się w zaimprovizowanej ciemni w naszym stołowym pokoju przy udziale całej rodziny,

<sup>1</sup> R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, jw., s. 11.

a przede wszystkim dzieci. Prace te były kontynuowane także w Krakowie po wojnie i zachowały się wielkie ilości świetnych fotografii Ojca. Chociaż fizyk nie odziedziczyłem niestety po Ojcu tej namiętności. Ojciec lubił też gry i zabawy towarzyskie dla odprężenia, głównie szachy, karty tylko jako pasjans, który kładł bardzo często do ostatnich lat.

Niestety ramy tego odczytu nie pozwalają na bardziej szczegółowe opisanie naszych lat z Ojcem, szczególnie ciężkich lat późniejszych, wojny i okupacji i pierwszych lat po wojnie. Ojciec został profesorem nadzwyczajnym filozofii we Lwowie w r. 1933, gdy prof. Wartenberg przeszedł na emeryturę i zwolnił przez to katedrę (katedrę po Twardowskim zajął wcześniej Ajdukiewicz). Profesorem zwyczajnym został Ojciec dopiero w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim w r. 1945. Pozbawienie go prawa nauczania w latach 1950–1956 (przy formalnym przeniesieniu do Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego na etat badawczy) było ciężkim grzechem naszych dogmatycznych urzędowych marksistów od siedmiu boleści. Wszystkie te trudności przeszedł Ojciec po stoicku, nie przestając pracować nawet w najcięższych chwilach. Nie jest zadaniem tego referatu ani przedstawienie ani ocena wielkiego dorobku Ojca wyrażającego się liczbą 224 publikacji, w tym kilkunastu książek wciąż jeszcze wydawanych i wznawianych w różnych krajach. Nie zamierzam też przedstawiać szczegółów naszych licznych dyskusji filozoficznych z Ojcem. Wymagałoby to osobnego opracowania, o ile jest w ogóle warte zachodu zważywszy nierówność naszego przygotowania w filozofii. Kilka rysów charakterystycznych warto może jednak wspomnieć na zakończenie mych wspomnień.

Jak łatwo się może domyśleć na podstawie tego, co powiedziałem o sobie, miałem w młodości nastawienie raczej mocno pozytywistyczne i scjentyistyczne w przeciwieństwie do anty-pozytywistycznego i, może pozornie, apriorystycznego nastawienia Ojca. Na spacerach do Parku Stryjskiego we Lwowie spotykaliśmy często Leona Chwistka, profesora logiki na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym UJK, zarazem malarza i słynnego oryginała, późniejszego mego profesora. Byłem wówczas milczącym świadkiem ich zażartych i długotrwałych dyskusji, które często kończyły się pod naszym domem na ul. Jabłonowskich po wielu godzinach. W tych dyskusjach przeważnie trzymałem stronę Chwistka, chociaż może nie zawsze dobrze rozumiałem o co chodzi. Tak samo gdy czytałem Ojca dyskusje z neopozytywistami, brałem w duchu ich stronę. A na studiach, gdy uczestniczyłem równoległe w wykładach i seminariach Ojca i Ajdukiewicza, bardziej przekonywujący był dla mnie zawsze Ajdukiewicz. Przypomina to trochę nastawienie niedawnej, świetnej zresztą, książki Jana Woleńskiego *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*<sup>1</sup>, w której Ojciec występuje raczej jako czarny charakter.

Po wielu latach, po poznaniu i zrozumieniu wielu rzeczy, uważam jednak, że moja poprzednia postawa, jak i może postawa prof. Woleńskiego (który uważa, że szkoła lwowsko-warszawska nie była pozytywistyczna), była zbyt uproszczona i jest wobec tego niesłuszna. Przypominam sobie bardzo dobrze wielokrotne odezwania

<sup>1</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.

się Ojca w czasie Jego wizyt we Wrocławiu, gdzie mieszkałem ponad 20 lat, gdy mówił, że jest empirystą i realistą, że nie uznaje tzw. systemowej, „światopoglądowej”, ideologicznej filozofii, tylko badania szczegółowe, analityczne. Może to wydawać się w sprzeczności z jego sądami o metafizyce, gdy twierdził, że zagadnienia metafizyczne są sensowne, że nie należy „wymigiwać się” od nich i należy je rozwiązywać, tylko jak? Faktem jest, że Ojciec sam nigdy do tych zagadnień nie doszedł, uważając je za zbyt trudne i wymagające najpierw przygotowania z dziedziny egzystencjalnej, formalnej i materialnej ontologii, czyli analizy pojęć istnienia, formy i materii. Czym się różnią jednak te analizy od tzw. filozofii analitycznej uprawianej w krajach anglosaskich i właśnie w polskiej szkole lwowsko-warszawskiej? Chyba tylko zewnętrznymi metodami, posługiwania się językiem symbolicznym czy naturalnym, lub nastawieniem emocjonalnym, właśnie tym ideologicznym „światopoglądem”. Faktem jest, że badania Ojca zostały przez wielu zaliczone do filozofii analitycznej, np. w książkach Skolimowskiego<sup>1</sup> i Guido Künga<sup>2</sup>. Sam Ojciec zaś wysoko cenił dorobek Russella, choć może nie całkiem się z nim zgadzał. Miał prawie wszystkie jego dzieła filozoficzne w swojej bibliotece i podał go kiedyś jako kandydata do jakiejś wysokiej nagrody (czy nie Nobla, którą zresztą otrzymał) mówiąc mnie, że uważa go za najwybitniejszego z żyjących wielkich filozofów. Z drugiej strony neopozytywiści, głównie wiedeńscy, byli niewątpliwie sekciarzami, jak pisze o nich Küng, pod tym względem podobnymi do idealistów filozoficznych, gdyż *les extremes se touchent*. Metoda matematyczna i logistyczna (logiki matematycznej) bynajmniej nie przeczy i nie likwiduje analizy filozoficznej, jak pokazały badania Leśniewskiego, Tarskiego, Quine’a, późnego Wittgensteina (Ojciec również ich wysoko cenił). Ojciec zwalczał idealizm i neopozytywizm równocześnie, był bowiem zwolennikiem solidności i konkretności badań, co stawia go jednak blisko czwartej tezy Brentany, którą wspominałem na początku. Świadczy zresztą też o tym zakończenie jego artykułu polemicznego przeciw neopozytywizmowi z „Marcholta”, od którego zacząłem mój wykład. Pisze mianowicie, że w neopozytywizmie jest „silna wola trzeźwości” i że „uda mu się zwalczyć trudności”, „jeżeli naprawdę zrealizuje naczelny postulat pozytywizmu, iż należy fakty pozytywne, dane we wszelkim prawomocnym doświadczeniu, po prostu przyjąć do wiadomości”.

Ojciec jednak szerzej rozumiał doświadczenie niż pozytywiści. W tym, jak mi się wydaje, leży przyszłość zarówno fizyki jak filozofii, jeśli mamy kiedyś zrozumieć zjawiska biologiczne. Przez teoretyczną biologię wiedzie więc chyba droga realizacji czwartej tezy Brentany i w konsekwencji uczynienia z filozofii nauki ścisłej. Rozwinięcie logiki modalnej w połączeniu z głębszym zbadaniem języków żywych przez języki symboliczne leży droga do wykorzystania ontologii egzystencjalnej i formalnej Ojca, której jak się wydaje nikt jeszcze naprawdę nie wykorzystał.

<sup>1</sup> Patrz przypis 2 str.2.

<sup>2</sup> G. Küng, *Ontologie und logistische Analyse der Sprache*, Springer, Wien 1963, ang. tłum. E. C. M. Mays: *Ontology and the logistic Analysis of language, An Enquire into the contemporary views on universals*, Reidel, Dordrecht 1967.

Ryszard Jadczyk

## Toruński okres w życiorysie naukowym Romana Ingardena

Po powrocie ze studiów w Getyndze, gdzie pod kierunkiem Husserla doktoryzował się w 1916 roku, rozpoczął Ingarden pracę w charakterze profesora gimnazjalnego najpierw w Lublinie, a potem w Warszawie.

Decyzją Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 20 sierpnia 1921 roku (L. 16480/II) mianowany został z dniem 1 sierpnia tegoż roku etatowym nauczycielem w gimnazjum państwowym w Toruniu. Przybył tu z żoną, która objęła posadę lekarki szkolnej w seminarium państwowym żeńskim, oraz z synem Romanem Stanisławem (ur. 1920) i zamieszkał przy ulicy Mickiewicza w domu noszącym wówczas numer 115 (w mieszkaniu na drugim piętrze).

Ze swojego pobytu w Toruniu Ingarden zdawał częste i szczegółowe relacje listowne Kazimierzowi Twardowskiemu (1866–1938) — pod którego kierunkiem odbywał przez jakiś czas studia filozoficzne we Lwowie<sup>1</sup>. W swym pierwszym liście z Torunia do Twardowskiego, datowanym 25 sierpnia 1921 roku (K 11. – 91), donosił: "Wreszcie po wielu kłopotach i mnóstwie zmarnowanego czasu znajduję się od kilku dni na nowej rezydencji w Toruniu. Mam tu wszak ładne i wygodne mieszkanie w ogrodowej dzielnicy miasta (na tzw. Bydgoskim Przedmieściu). Mam więc nadzieję, że będę mógł zabrać się tu swobodnie do pracy, której przez tak długi czas nie mogłem systematycznie prowadzić z powodu braku własnego wygodnego mieszkania. Wprawdzie brak mi tu będzie ludzi i książek, lecz książki porządne będzie można sprowadzić, a do filozofów będę od czasu do czasu zaglądał do Warszawy. Zresztą mam nadzieję, że długo to wygnanie nie potrwa, i że uda mi się wrócić do Lwowa lub choćby do Krakowa"<sup>2</sup>.

Swój czteroletni pobyt w Toruniu na posadzie nauczycielskiej traktował Ingarden jako tylko czasową przerwę w realizacji planu podjęcia pracy ściśle naukowej w jednym z ośrodków uniwersyteckich, najlepiej we Lwowie. Stąd też wynikało jego krytyczne nastawienie do wszystkiego, co, jego zdaniem, stawać mogło na przeszkodzie w realizacji tego celu. Z listów do Twardowskiego dowiadujemy się m.in. o obowiązkach Ingardena w gimnazjum męskim w Toruniu (od 1928 roku im. Kopernika), o staraniach o krótkotrwałe urlopy i obniżkę godzin dla podjęcia intensywniejszych prac naukowych oraz o sytuacji finansowej jego rodziny. Począt-

<sup>1</sup> Patrz: R. Jadczyk, *Kilka faktów o Romanie Ingardenie w świetle korespondencji Kazimierza Twardowskiego*, "Kwartalnik Filozoficzny" t. XXI, z. 1, 1993, s. 13–22.

<sup>2</sup> Fragmenty przytaczanych w tekście listów pochodzą z Archiwum Kazimierza Twardowskiego, zdeponowanym w Bibliotece IFiS PAN w Warszawie.



kowo miał Ingarden 32 godziny zajęć tygodniowo a kłopoty z jakimi się spotykał nastrajały go dość pesymistycznie, o czym może np. świadczyć fragment listu z 22 II 1922 r. (K 11. – 94): "Kilka dni tego rodzaju pracy musi nauczyciela jeśli nie zabić, to przynajmniej przytępić umysłowo. Ja wreszcie odczuwam to w ten sposób, że mimo największych wysiłków z mej strony, nie mogę wcześniej pracować, jak dopiero około godziny piątej wieczorem. Wcześniej nie jestem zdolny do myślenia. Jeśli jeszcze odliczyć czas potrzebny na poprawianie zadań i obmyślanie lekcji na dzień następny — co tu wobec poziomu umysłowego uczniów jest szczególnie ważne — to na pracę naukową niewiele zostaje czasu. Toteż mimo, że mam obecnie piękny i cichy gabinet do pracy — tempo mej pracy zwolniło znacznie [...]. Wszystko to prowadzi do konkluzji, że należy się zdecydować, której pani wyłącznie służyć — filozofii czy szkole. Otóż narazie, dopóki się na tę ostateczność całkowitego poświęcenia się szkole z przyjemnościowymi wycieczkami w dziedzinę filozofii nie umiem z lekkim sercem zdecydować, pragnę jeszcze spróbować, czy odwrotnie, nie udałoby się służyć głównie filozofii".

W Toruniu urodziło się Ingardenom dwóch kolejnych synów: Jerzy Kazimierz (ur. 1921) i Janusz Stefan (ur. 1923). Dla podreperowania budżetu domowego dawał Ingarden także lekcje prywatne, a jego żona pełniła opiekę lekarską nad młodzieżą, przebywającą m.in. na koloniach w Ciechocinku.

Ingarden w toruńskim gimnazjum nauczał matematyki i logiki. Był też wychowawcą klasowym. O swoim statusie nauczyciela tak pisał w liście do Twardowskiego z 15 V 1924 (K 13. – 86): "Tutaj mam tzw. stałą posadę uzyskaną na mocy nominacji MWRiOP i jakkolwiek nie jestem prawnie <stabilizowany> — wobec tego, że stabilizacja ta może być dopiero w ogóle w przyszłości przeprowadzona, to jednak mam na podstawie znanych mi ustaw pewne kwalifikacje na stanowisko stałego nauczyciela. O przyznanie mi dyplomu nauczycielskiego wniosłem podanie w myśl ustawy o kwalifikacjach i przypuszczam, że niedługo ta sprawa zostanie załatwiona [...]. Egzaminu nauczycielskiego istotnie nie posiadam. Nie widziałem powodu praktycznego do składania go, wobec tego, że od pierwszej chwili istnienia państwa polskiego doktorat — zwłaszcza w grupie zgodnej z grupą przy egzaminie nauczycielskim — był uznawany w przepisach wydanych przez MWRiOP [...] za równoważny egzaminowi nauczycielskiemu". Wydane przez Ministerstwo 31 maja 1924 roku zaświadczenie, o którym pisał Ingarden, stanowiło, że ma on kwalifikacje zawodowe na nauczyciela propedeutyki filozofii i matematyki jako przedmiotów głównych oraz fizyki, jako przedmiotu pobocznego, w szkole średniej ogólnokształcącej i w seminariach nauczycielskich.<sup>1</sup>

Zajęty codzienną pracą nauczycielską nie rezygnował Ingarden z pracy naukowej. W czasie pobytu w Toruniu zamieścił kilka tekstów w "Ruchu Filozoficznym", "Przeglądzie Filozoficznym", a zwłaszcza w "Przeglądzie Warszawskim". Szczególnie interesujący jest jego głos *W sprawie istoty doświadczenia wewnętrznego*,

---

<sup>1</sup> „Akta osobowe Romana Ingardena”, Państwowe Archiwum Obwodu Lwowskiego. Zespół 26, opis 5, nr 768, dokument 49.

drukowany w "Przeglądzie Filozoficznym", będący reakcją na artykuł Tadeusza Kotarbińskiego *O istocie doświadczenia wewnętrznego*<sup>1</sup>.

Warto odnotować, że podczas pobytu w Toruniu Ingarden rozważał możliwość przetłumaczenia na język polski *Logische Untersuchungen* Husserla. Prosząc Twardowskiego o poparcie jego inicjatywy, tak jednocześnie Ingarden oceniał w liście z 4 XI 1924 (K 13. – 82), swoje kwalifikacje na tłumacza Husserla: "Otóż wydaje mi się, że jeżeli chodzi o znajomość stanowiska Husserla, to może będzie ono wystarczające do tego celu. O ile zaś chodzi o sprawność językową i opanowanie stylu jasnego polskiego — to tu mogę mieć wątpliwości. Ale mógłbym albo na próbę jakiś rozdział przetłumaczyć, albo też przesłać moje tłumaczenie Schelera *Zum Phaenomen des Tragischen*, które ukazało się w "Przeglądzie Warszawskim" przed dwoma laty. Nie chciałbym tylko poświęcać może i kilku lat pracy na to, żeby się potem okazało, iż nie ma nadziei na wydanie tłumaczenia"<sup>2</sup>.

W marcu 1922 roku Ingarden uczestniczył jako delegat okręgu toruńskiego w warszawskim zjeździe Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych. Na prośbę Twardowskiego, który przez kilka lat (1905–1911) był przewodniczącym TNSW we Lwowie i zawsze żywo interesował się problemami szkolnictwa wszystkich szczebli, Ingarden w liście z 17 IX 1922 r. (K 11. – 102) tak charakteryzował środowisko nauczycielskie Torunia: "Co do stanu kwalifikacji tutejszego nauczycielstwa szkół średnich, to obiecano mi w Zarządzie Okręgu Pomorskiego TNSW dostarczyć dokładnych danych w tym względzie. Na razie więc tylko zaznaczę, że o ile chodzi o Toruń, to stosunki pod tym względem są jeszcze znośne. W każdym razie liczba nauczycieli o pełnych kwalifikacjach wynosi przeszło 50%. Na "prowincji" jednak tutaj jest przeważnie znacznie gorzej. Podobno istnieją gimnazja, w których nie ma ani jednego nauczyciela o pełnych kwalifikacjach. Materiał nauczycielski przeważnie z Małopolski".

Z listu do Twardowskiego z 17 IX 1922 r. (K 11. – 102) wiemy, że komendant Wojennej Szkoły Marynarki w Toruniu zwrócił się do Ingardena z prośbą wygłoszenia kilkunastu wykładów dla oficerów z dziedziny psychologii. "Uważając — czytamy w tym liście — że elementarne wiadomości są potrzebne i dla oficera polskiego, choćby z uwagi na ogólny poziom jego wykształcenia, propozycję tę skwapliwie przyjąłem. Na razie mam zamiar podać szereg elementarnych wiadomości z psychologii, chciałbym jednak i o psychologii mas coś powiedzieć — brak mi jednak literatury odpowiedniej". Stąd prosi Twardowskiego o przesłanie jakichś książek z tej dziedziny.

Ingarden wygłosił, na zaproszenie kierownictwa Wydziału Historyczno-Archeologicznego Towarzystwa Naukowego w Toruniu, dwa odczyty: 18 lutego 1925 roku

<sup>1</sup> Tekst Kotarbińskiego: "Przegląd Filozoficzny" R. XXV, 1922, z. 2, s. 189–196. Tekst Ingardena tamże, z. 4, s. 512–533.

<sup>2</sup> Jest to pośrednie nawiązanie do dyskutowanego kilka lat wcześniej tekstu Twardowskiego pt. *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym* (1919 r.), który wywołał reakcje m.in. Ingardena. Patrz: R. Jadcak, *Jeszcze „O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym” Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” t. XLVI, nr 3, 1989 r.

*Dążenia fenomenologów*, a 26 marca tegoż roku *O pytaniu i jego trafności*<sup>1</sup>. Z tym drugim odczytem wystąpił też 9 maja 1925 roku na posiedzeniu Poznańskiego Towarzystwa Filozoficznego.<sup>2</sup>

Mimo, iż sytuacja Ingardena w Toruniu była ze względu na jego kwalifikacje wyjątkowa, a stosunki z dyrekcją gimnazjum i władzami kuratorskimi układały się dobrze, jednak myśl o wyjeździe nie dawała mu spokoju. Dodajmy jednak, że Ingarden z całą powagą i odpowiedzialnością podchodził do swych obowiązków nauczycielskich. Zdobył też sobie, jak można sądzić z listów, szczerą sympatię uczniów.

W Toruniu Ingarden intensywnie pracował nad przygotowaniem rozprawy habilitacyjnej, mając nadzieje, że pozwoli mu to na opuszczenie tego "przymusowego miejsca pobytu" i uzyskanie upragnionej katedry uniwersyteckiej. Uzyskał od dyrekcji gimnazjum znaczną obniżkę godzin zajęć i w drugiej połowie 1923 roku zaczął przepisywać swą pracę habilitacyjną na maszynie.

Przeprowadzenia habilitacji Ingardena na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie podjął się Twardowski. W jego liście do Ingardena z 10 II 1924 roku (K 13. – 78 A) czytamy m.in.: "Pańska praca o pytaniach esencjonalnych czyni zadość najzupełniej wymogom stawianym przeze mnie pracom habilitacyjnym i jestem gotów przeprowadzić na podstawie tej pracy Pańską habilitację z filozofii". Aprobował w nim też Twardowski zgłoszony przez Ingardena tytuł odczytu habilitacyjnego: "O stanowisku teorii poznania w systemie nauk filozoficznych".

Kolokwium habilitacyjne Ingardena odbyło się w UJK we Lwowie 27 czerwca 1924 roku. Wykład habilitacyjny Ingardena wydrukowany został w "Sprawozdaniach Dyrekcji Państwowego Gimnazjum Męskiego w Toruniu za rok szkolny 1924/25". Toruń 1925, s. 5–14. Oto jedno z ważniejszych stwierdzeń zawartych w tym tekście: "Teoria poznania absolutna — jeżeli w ogóle ma być możliwa — nie może przyjmować żadnych twierdzeń innych nauk jako założeń swych badań, czyli musi być od wszelkich innych nauk niezawisła"<sup>3</sup>.

Kolokwium habilitacyjne Ingardena nie spowodowało jego natychmiastowego opuszczenia Torunia. Wniosek do MWRiOP o zatwierdzenie habilitacji wyszedł z Wydziału Humanistycznego UJK dopiero 12 lutego 1925 roku, a uchwałę w tej sprawie zatwierdziło Ministerstwo pismem z 4 marca 1925 roku (Nr 1924 – IV/25)<sup>4</sup>.

Na drodze do przeniesienia się Ingardena do Lwowa, o co zabiegał, stały jeszcze przez pewien czas przeszkody związane z brakiem następcy na zwalniane przez niego miejsce w toruńskim gimnazjum oraz kłopoty ze znalezieniem właściwego mieszkania we Lwowie i zapewnienia odpowiednich środków na utrzymanie rodzi-

<sup>1</sup> *Dzieje Towarzystwa Naukowego w Toruniu 1875–1975*, pod red. M. Biskupa, Toruń 1977, s. 177–178. O odczyt z 26 marca 1925 r. Ingarden napisał w liście do Twardowskiego z 1 IX 1925 r. (K 13. – 107): "Było dość osób, wyłoniła się wcale ciekawa dyskusja pomiędzy mną a dr Mianowskim".

<sup>2</sup> Autoreferat: "Ruch Filozoficzny" t. IX, z. 3–5, 1925 r., s. 73–74.

<sup>3</sup> Poszerzona redakcja niemiecka wykładu habilitacyjnego wyszła w wydawnictwie M. Niemeyera *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, Halle 1925.

<sup>4</sup> „Akta osobowe Romana Ingardena”, op. cit. Zespół 26, opis 5, nr 768, dokument 224 i 225.

Podkreślenia wymagają również kwestie wynikające z tego, iż — jak to głosi tytuł referatu — sacrum jest tu ujmowane w „świele fenomenologii Romana Ingardena”, co w konsekwencji oznacza, że powyższym konstatacjom i poniższym ustaleniom Czytelnik nie powinien przypisywać uroszczeń twierdzeń egzystencjalnych (metafizycznych), te bowiem poprzedzone być muszą analizą i twierdzeniami formalno-ontologicznymi (tak jest z reguły u Ingardena; tu wystarczy, jeśli powstrzymamy się z odnoszeniem proponowanych „twierdzeń” do empirii, gdyż najpierw należałoby je skonfrontować z odpowiednimi fragmentami *Sporu o istnienie świata*, *O dziele literackim* i *O poznawaniu dzieła literackiego*).

Analizując wszelkie możliwe rozwiązania sporu o istnienie świata i odrzucając takie, które w świetle formalnej ontologii z różnych powodów nie dałyby się zaakceptować, w zakończeniu zasadniczej części *Sporu* Ingarden optuje za dwoma następującymi: 1) absolutnym kreacjonizmem (świat jest w nim samoistny w swoich elementach, a jako całość — samodzielny i niezależny, lecz zarazem pochodny od czystej świadomości), 2) kreacjonizmem realistycznym (jak poprzednio, z tą jednak różnicą, że świat jest zależny od czystej świadomości). Wprawdzie w jednym i drugim przypadku zostaje zachowany realistyczny charakter świata, jednakże sposób jego istnienia jest — jak powiada Ingarden — słabszy od sposobu istnienia czystej świadomości, gdyż w obu tych opcjach świat jest od niej bytowo pochodny; może być tak, iż po wytworzeniu świata przez czystą świadomość nadal jest on przez nią podtrzymywany w bycie albo też może być tak, iż jest on potem od niej bytowo niezależny. Obie odmiany kreacjonizmu domagają się od czystej świadomości: a) istnienia absolutnego, b) znajdowania się poza światem (transcendencji wobec *universum*), c) takiej potencji twórczej, która pozwalałaby owej czystej świadomości wytwarzać bytowo autonomiczne przedmioty, a w konsekwencji — cały świat.

Tymczasem ten rodzaj czystej świadomości, do której docieramy w spostrzeżeniu immanentnym, pod względem egzystencjalnym nie spełnia postulatu absolutnego istnienia, także pod względem materialnym nie jest ona zdolna do wytworzenia i utrzymania w bycie świata realnego, zatem czysta świadomość swoicie zmediatyzowana w świadomości ludzkiej nie wchodzi tu w rachubę. W tym (i tylko w tym) miejscu *Sporu* otwiera Ingarden możliwość — a nawet konieczność — przyjęcia jakiejś innej czystej świadomości i związanego z nią podmiotu: Absolutu (Boga). Taka decyzja pociągałaby jednak za sobą przewartościowanie wyników uzyskanych w *Sporze* i jego kontynuację.

Musimy więc poprzestać na tym, co nam Roman Ingarden w swej bogatej spuściznie filozoficznej zostawił i — skoro nie mamy Jego „Sporu o istnienie świata z Bogiem w i ponad tym światem” — we wstępnych badaniach nad Sacrum ujmować je tak, jak gdyby faktycznie było ono jedynie intersubiektywnym wytworem intencjonalnym ludzkiej świadomości. Powtórzmy: w obrębie Ingardenowskiej fenomenologii nie możemy sobie pozwolić na nic więcej. *Spór* musiałby mieć swój „dalszy ciąg”, a w nim — rozwiązanie np. tak fundamentalnej kwestii, jak przenikanie się jednoelementowej dziedziny *Absolut* z dziedzinami bytowymi stworzonego przezeń świata, gdyż bez tego nasze z Nim relacje są dwukierunkowo jednostronne: 1) nic nam nie wiadomo o tym, jak ze światem i nami kontaktuje się ów Absolut;



2) bez wiedzy o naturze tego przenikania narażeni jesteśmy na herezję i bałwochwalstwo, nawet bez złych intencji zanosząc nasze modły do sacrum zamiast Sacrum (za przykład takiego przenikania można by uznać Wcielenie, był to jednak fakt jednorazowy, czemu nie zaprzeczy nawet misterium Eucharystii, podczas gdy chodziłoby — jeśli tak można powiedzieć — o „permanentną” obecność Absolutu w świecie, pomiędzy Wcieleniem a Paruzją).

Rzućmy tu myśl może nazbyt śmiałą, lecz łączącą się z naszym tematem, a ponadto — jak się zdaje — filozoficznie bardzo urzekającą: z formalno-ontologicznego punktu widzenia jest bardzo prawdopodobne, że natura wspomnianego wyżej przenikania się Absolutu i świata jest zbliżona do kreacji... intencjonalnej, z tą ontycznie zasadniczą wobec ludzkiej intencjonalności różnicą, że kreowałaby ona nie np. literacki świat przedstawiony, lecz świat w całym tego słowa znaczeniu prawdziwy (tu rodzi się potrzeba opracowania teorii takiej Intencjonalności): byłibyśmy więc *sui generis* bohaterami Świata Przedstawionego w Dziele Literackim autorstwa Absolutu, przy czym — w myśl obu kreacjonizmów przez Ingardena akceptowanych — Absolut, stworzywszy nasz świat swoją Czystą Świadomością, permanentnie podtrzymywałby go w istnieniu podobnie jak improwizujący przed publicznością poeta albo też nasz świat po stworzeniu żyłby następnie już swoim własnym życiem podobnie jak powieść w poszczególnych czytelniczych konkretyzacjach (myśl ta stanie się mniej absurdalna, gdy — przez analogię — uprzytomnimy sobie, co dzisiaj w dziedzinie wytworów intencjonalnych potrafi stworzyć człowiek, dość wspomnieć o komputerowych rzeczywistościach wirtualnych).

Taka koncepcja przenikania się Absolutu i universum tłumaczyłaby po części, dlaczego Objawienie w naszym świecie nie jest permanentne i dlaczego autentyczny kontakt człowieka z Absolutem jest tak bardzo problematyczny (że aż trzeba dlań wymyślać teologiczną ontologię relacjonalną): jakże bowiem postaci literackie mogą się kontaktować z autorem powieści i na jakiej to „ontycznie równorzędnej” podstawie taki kontakt mógłby zachodzić? Podjęcie badań nad sacrum jako intersubiektywnym tworem intencjonalnym w świetle fenomenologii Romana Ingardena — nawet jeśli nie obiecuje dotarcia do Sacrum-Absolutu — może się okazać owocne w tym sensie, że — odsłaniając niuanse „człowieczej intencjonalności” sacrum — być może odsłoni zarazem określoną perspektywę dla badań nad Intencjonalnością Czystej Świadomości Absolutu.

Szereg przyczyn składa się na to, że intencjonalność sacrum manifestuje się z takim trudem lub — i tak jest z reguły — nie ujawnia się nam ona wcale, a na pierwszym planie w przeżyciu religijnym prezentuje się „źródłowo samoobecne” Sacrum, które swym *in actu esse* — jak nam się wówczas nieodparcie zdaje — nawet przewyższa jak najbardziej realne profanum.

Nie bez znaczenia dla takiego efektu pozostaje niesymetryczna dwustronność formy przedmiotu intencjonalnego: jego struktura — właśnie „jako” przedmiotu intencjonalnego — pozostaje w głębokim cieniu jego zawartości, w związku z czym prezentujące się w tej zawartości przedmioty (a jawić się w niej mogą przedmioty wszelkich dziedzin bytowych!) ludzą nas swą egzystencjalną autonomią. Podobna niesymetryczność występuje już na poziomie aktu świadomościowego: swoista



przezroczystość struktury intencyjności aktu powoduje, że podmiot strumienia świadomości „spontanicznie” odnosi niemal każde *datum* w tym strumieniu się pojawiające wprost do „świata zewnętrznego” (dopiero w następnych, specjalnie w tym celu odrębnie podejmowanych aktach — nakierowanych na wspomniany poprzednio akt i oddzielających w nim wyraźnie jego intencyjność od tego, w co była ona wymierzona — podmiot może przesądzić, ile i co z tamtego *datum* faktycznie należy się światu, a ile i co z owego *datum* jest „wianem intencyjności” samego aktu świadomościowego).

Umysł ludzki jest więc tak skonstruowany, że odnoszenie treści naszych wrażeń wprost do rzeczywistości jest dlań czymś naturalniejszym niż branie owej rzeczywistości w nawias fenomenologicznej redukcji i oddzielanie w treściach wrażeń „ziaren własności” faktycznie przysługujących przedmiotom świata zewnętrznego od produkowanych przez nas bezwiednie „plew intencjonalnych przymieszek”, gdyż — jeśli tak można powiedzieć — z ewolucyjnego punktu widzenia zawsze ważniejsza była nawet wytwarzająca złudzenia bezpośrednia (w sensie: bez pośrednictwa odrębnych i żmudnych analiz np. fenomenologicznych) orientacja w otoczeniu niż taki aparat poznawczy, który wprawdzie odzwierciedlałby świat zewnętrzny w sposób epistemicznie niepowątpiewalny, lecz zarazem wymagał w zamian pewnego oddzielenia podmiotu od świata. W konsekwencji w sposób konieczny i bezwiedny generowana przez nasz umysł intencjonalna przymieszka (można ją przyrównać do Kantowskiej apriorycznej formy, tym razem jednak — nienaoczej!) obecna jest we wszystkich przedmiotach postrzeganego przez nas świata zewnętrznego, lecz by ją z nich „zetrzeć”, wykonać trzeba odrębne i wcale nietatwe badania analityczne. Bez nich *sacrum* jawi się jako byt autentycznie i autonomicznie egzystujący w świecie wobec nas zewnętrznym.

Przezroczystość intencjonalności *sacrum* uwarunkowana jest również (a może nawet przede wszystkim) jego specyficznym i wysokim „uwartościowaniem” oraz okolicznością, że każdy kontakt z *sacrum* przesycony jest z reguły pozytywną i silną aktywacją emocjonalną. Z tych powodów wspomniane poprzednio poznawcze operacje wokół *sacrum* (mające na celu ewentualne ujawnienie jego czystej intencjonalności) albo 1) wcale nie są podejmowane (jako że w kontaktach z *sacrum* człowiekowi wierzącemu w pierwszym rzędzie wcale nie o poznawanie chodzi!), albo 2) są blokowane przez silną emocję ujemną, którą w wiernych wzbudza każda „z zewnątrz” podejmowana próba podważenia ich przekonań o nieintencjonalnej egzystencji *sacrum*. Ta druga konstatacja wynika z mocno empirycznie ugruntowanej teorii „kod-emocje” K. Obuchowskiego: silna negatywna aktywacja emocjonalna podmiotu poznającego nie pozwala mu „wznieść się” na poziom abstrakcyjnych operacji umysłowych i szczerze zamyka go na płaszczyźnie operacji konkretnych, przy pomocy których nie sposób dostrzec intencjonalności czegokolwiek. Właśnie takie funkcjonowanie emocjonalno-intelektualne osób wierzących zarejestrował W. Witwicki, kiedy tylko osoby przezeń badane spostrzegały, że sprzeczność zawarta w niewinnej historii o a. rektorze szkoły może odnosić się do Boga. (Przy tej okazji trzeba podkreślić z całą mocą, iż — w świetle Ingardenowskiej fenomenologii — *sacrum* jako twór intencjonalny w swej zawartości ma prawo być sprzeczne,

wewnętrznie niezgodne lub niepełne, zatem uznanie jego intencjonalności pociągałoby za sobą tę korzyść, że teologia i filozofia religii mogłyby wreszcie odstąpić od ekwilibrystyki myślowej mającej na celu „usprawiedliwienie” sprzeczności zawartych w tekstach sakralnych i w samym sacrum, a krytycy religii — od bezzasadnego już teraz wskazywania na takie sprzeczności).

Przyczyną niejawności intencjonalnego charakteru sacrum jest również fakt, że jest ono (i raczej musi być) zmediatyzowane w takim czy innym języku etnicznym. W pierwszym rzędzie konsekwencją tego faktu jest zasygnalizowana w tytule referatu intersubiektywność sacrum: może ono dzięki tej mediacji być myślane, przeżywane, „percypowane” jako identycznie to samo przez różne podmioty świadomości, wielokrotnie, w różnym miejscu i czasie, a przez to jak gdyby „obiektywizuje się”. I chociaż faktycznie jest ono nadal bytowo heteronomiczne (swój byt w „świecie zewnętrznym” zawdzięcza osadzeniu w języku oraz w materialnym podłożu np. ikony) i bytowo heterogeniczne (zależne od emocjonalno-intelektualnych aktów ludzi wierzących), teraz jednakże jego intencjonalność jak gdyby spływa na niższe piętro intencyjności samych aktów świadomościowych spełnianych przez wiernych (a te — jak wykazaliśmy — też są pod względem swej intencyjności przezrocyste).

Elementarną (optymalną?) — jeśli tak można rzec — „porcją” żywej mowy nie jest słowo (wyraz), lecz zdanie, któremu „po stronie” przedmiotu poznania odpowiada elementarna dla człowieczego Cogito porcja danych poznawczych (swoisty „kwant” informacji o poznawanym świecie), a po stronie podmiotu poznania — elementarna dla tegoż Cogito porcja operacji poznawczych. Może właśnie dlatego to zdanie (a nie słowo czy wyraz) jest nośnikiem sądu i narzędziem twierdzenia. Z tego również powodu pojedyncze słowa i wyrazy „domagają się” utworzenia z nich zdania lub co najmniej jakiegoś związku składniowego. Ilekroć więc pomyślimy, powiemy, napiszemy czy przeczytamy jakiś np. rzeczownik, natychmiast domaga się on sąsiedztwa wyrazów, które odpowiedzą na pytania: *jaki?*, *co robi?*, *jak?* itp. Jeśli więc „na początku było słowo” *sacrum*, to natychmiast dołącza się doń „bytotwórcze”... *jest!* *Zazwyczaj przy tym nie uświadamiamy sobie, że zdanie Sacrum jest (takie a takie, tym a tym, istnieje itp.)* faktycznie „produkuje” jedynie swój intencjonalny odpowiednik i że dopiero nasze odrębne i specjalne operacje poznawcze przesądzają o tym, czy ów intencjonalny odpowiednik zdania ma swój obiektywny korelat („zdaniowy desygnat”) w rzeczywistości pozazdaniowej (niewiele tu zmienia sytuacja, kiedy zdanie mówi o innych zdaniach albo o sobie samym), bo tylko wtedy owo zdanie jest nośnikiem rzetelnego sądu w sensie logicznym (w którym coś się całkiem na serio twierdzi i który nie tylko rości sobie prawo do prawdziwości, lecz faktycznie jest prawdziwy lub fałszywy). Bez takich weryfikacyjnych operacji każde zdanie orzekające twierdzi coś tylko na niby, jest nośnikiem *quasi*-sądu. Z takich zdań zbudowane jest każde literackie dzieło sztuki, ale też taki charakter jego zdań celowo został przez autora zaprojektowany, a przez czytelnika właśnie jako taki jest rekonstruowany (jeśli — przeciwnie — czytelnik odczytuje zdania dzieła literackiego jako twierdzenia o charakterze logicznym, wówczas jest ono konkretyzowane nieadekwatnie, niezgodnie z jego „przeznaczeniem”). Wprost do rzeczywistości

odnosić natomiast się mają dzieła naukowe, zbudowane niemal bez reszty z takich zdań orzekających, które faktycznie są nośnikami sądów. W czytelniczym kontakcie z dziełami naukowymi albo sami mamy możliwość weryfikacji zawartych w nich sądów (tak jest np. w przypadku tekstów nauk dedukcyjnych ale i tekstów fenomenologicznych), albo ich prawdziwość przyjmujemy „na wiarę” w autorytet danego badacza, tej konkretnej dyscypliny (bo np. sami ją uprawiamy) czy nauki w ogóle.

Cały powyższy akapit jest potrzebny jako przygotowanie konstatacji, że w gruncie rzeczy od nas samych zależy to, czy intencjonalne odpowiedniki zdań odnosić będziemy do rzeczywistości obiektywnej, czy też — przeciwnie — nie będą one wychodziły poza wewnętrzny „świat” danego tekstu (tzw. świat przedstawiony). Można już teraz powiedzieć również, iż teksty sakralne odczytywane są właśnie tak, jak powinno się odczytywać dzieła naukowe, w związku z czym intencjonalność sacrum — i bez tego, jak wyżej sygnalizowano, przezroczyta w samej formie przedmiotu intencjonalnego, w spełnianych przez człowieka aktach świadomościowych, w przesyceniu sacrum pozytywną emocjonalnością i wysokim wartościowaniem, w jego intersubiektywności wynikającej z zakorzenienia w języku — na przestrzeni tekstu sakralnego już ostatecznie ginie z pola widzenia ...

Co więcej: sacrum właśnie m.in. dzięki tekstom religijnym ma w swej *quasi*-nieintencjonalności nieprzemijającą żywotność, gdyż — jako twór w dziele sakralnym schematyczny — w swoich np. eklezjalnych konkretyzacjach liturgicznych każdemu kolejnemu pokoleniu wiernych wciąż od nowa daje możliwość uzupełniania tzw. miejsc niedookreślenia, a przecież „materia” takich uzupełnień schematyczności sacrum bierze się każdorazowo z samego życia ludzi wierzących...

Gdzieś tutaj przebiega wspomniany na wstępie pomost między religioznawczym historyzmem i strukturalizmem oraz między podejściem redukcjonistycznym i antyredukcjonistycznym: z jednej strony sacrum jest aprioryczne i niezmiennie w swej uparcie ukrywającej się intencjonalności, z drugiej — jak najbardziej historyczne i funkcjonalne w swej podatności na zmienne konkretyzacje.

Powyższe spostrzeżenia o intersubiektywnej intencjonalności sacrum są zaledwie pierwszym przybliżeniem do wybranych zagadnień tej niezwykle złożonej, ale i filozoficznie doniosłej (przez co kontrowersyjnej) problematyki, która domagałaby się nie tyle referatowej, ile znacznie rozleglejszej przestrzeni opracowania książkowego (kompresyjność formy referatu nie pozwoliła już zająć się tutaj — choćby tylko w największym skrócie — ani ontologią relacjonalną, która w dotkliwie jednostronną relację człowiek-sacrum wprowadza — niestety, również jedynie intencjonalną — aktywność jej drugiego członu, ani np. owym *kairos*, które jest — znowu tylko intencjonalnie przez wiernych kreowana — manifestacją wieczności Absolutu w temporalnej „szczelinowości” ziemskiego świata).

Tak charakterystyczna dla formy referatu asceza wymusiła ponadto na jego autorze wykład metodą „nie-wprost”, w wyniku czego tekst niniejszy — brany literalnie, a nie „międzywierszowo” — w istocie opisuje *quasi*-nieintencjonalność sacrum, a dopiero wtórnie (czy lepiej: podskórną) jego intencjonalność, lecz w efekcie ta zamierzona konwersja oferuje Czytelnikowi jak gdyby podwójną ilość

treści na tej samej przestrzeni. Z tych samych ascetycznych powodów nie udało się autorowi odrzucić założenia, że Czytelnikowi jest znana treść tych wszystkich fragmentów licznych dzieł Ingardena, w których analizuje on intencjonalność i przedmioty intencjonalne (na płaszczyźnie referatu *ab ovo* zaczynać można jedynie ... positek), bez czego owocne i przychylne współmyślenie Czytelnika z autorem referatu i jego tematem będzie bardzo utrudnione. Przyjdzie wówczas powtórzyć za Ingardenem: no, cóż — teksty fenomenologów zawsze (niesłusznie!) sprawiały wrażenie mętnych ...

Max Urchs\*

## Tarski, Kripke und der Lügner. Zum Verhältnis von Logik und Philosophie

### 1. Was haben Logik und Philosophie miteinander zu schaffen?<sup>1</sup>

#### 1.1. Die Wissenschaft Logik

Im Selbstverständnis vieler Logiker konstituierte sich die Logik zu Beginn des 20. Jahrhunderts als eigenständige Wissenschaftsdisziplin. Sie folgte damit vielen andern Disziplinen, die sich im Laufe der Wissenschaftsentwicklung von der Philosophie entbunden hatten.

Man stellte seinerzeit Analogien zwischen Bereichen der traditionellen Logik und der Mathematik fest und entwickelte die zu deren Beschreibung geeignete Sprache. Dieser Mathematisierungsprozeß der Logik wurde durch Schwierigkeiten in mathematischen Grundlagenfragen enorm befördert, die zu jener Zeit offenbar wurden und zu deren Klärung die neuentstehende Logistik, wie man die mathematische Logik damals zur Abgrenzung von der heute als traditionelle Logik bezeichneten Disziplin nannte, beitragen wollte. Symbolik und Strenge der mathematischen Darstellung und Beweisführung wurden zum Standard für die Logik insgesamt.

Die nachhaltigen Impulse, welche die zuvor jahrhundertlang rein philosophische Disziplin von der Mathematik erhielt, waren keineswegs die einzigen „äußeren Anregungen“ für die moderne Logik. In der bis dahin von Philosophie und Mathematik geprägten Wissenschaftsdisziplin bildeten sich in den Folgejahren enge Beziehungen insbesondere zur Sprachwissenschaft, Informatik und zu Untersuchungen aus dem Gebiet der künstlichen Intelligenz heraus. Im Zuge dieser Entwicklung nimmt die Logik aus anderen Wissenschaften Anregungen und Forschungskonzepte auf, andererseits fallen manche Gegenstände, die früher durch die Logik bearbeitet wurden, nun in den Bereich angrenzender Disziplinen — ohne daß all dies Anlaß gäbe, die Perspektive der Logik als eigenständige Disziplin in Frage zu stellen.

\* Unterstützt durch ein Stipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung.

<sup>1</sup> Die Überlegungen dieses Abschnittes entstanden in Diskussionen mit Uwe Scheffler, zu denen wir durch inzwischen publiziert vorliegende Bemerkungen Józef M. Bocheński's (vgl. [4]) angeregt wurden. Wir dachten über das Thema vor einigen Jahren nach, als wir befürchten mußten, die Logik könnte bei einer Umstrukturierung der DDR-Philosophie unter den Tisch fallen. Zwar kam es inzwischen ganz anders, aber das Anliegen ist — wie wir uns nach näherem Kennenlernen der neu-deutschen Philosophieszene überzeugen konnten — keineswegs gegenstandslos geworden.



Allerdings verstärkt die enorme Dynamik der Logikentwicklung nur noch die altbekannten Schwierigkeiten mit der Begriffsbestimmung von Logik. Wer durchaus auf einer Definition besteht, mag sich mit folgender Formulierung bescheiden: *Logik ist eine theoretische Einzelwissenschaft, die wahrheitsinvariante Übergänge zwischen Mengen formal strukturierter Sprachgebilde untersucht.*

Für den unvoreingenommenen Betrachter sind die vielfältigen Beziehungen zwischen Logik und Philosophie ganz offensichtlich. Die Bedeutung der Philosophie für die Herausbildung der Logik als eigenständige Wissenschaft und ihre fortdauernden (auch institutionellen) Einflüsse und Anregungen müssen nicht detailliert dargestellt werden. Ebenso offensichtlich aber ist die Bedeutsamkeit der Logik für die Philosophie.

### 1.2. Collegium Logicum

Zunächst einmal dient Logik der Philosophie als *paidagogos*, als Erzieherin. Dem Philosophen, der die Logik kennt, vermittelt sie einen Stil des Sprechens und Denkens — und erzieht ihn in diesem Sinn. Zur Illustration möge man Texte von Hegel mit philosophischen Arbeiten Russell's oder Quine's vergleichen.

Manch irrlichterndem Geist unter Studenten und Kollegen möchte man ernsthaft zum Collegium Logicum raten, wo er sich die Stiefel für die steilen Pfade der Wissenschaft schnüren kann. (Goethe's Sarkasmus im „Faust“ ist überholt: Die spanischen Stiefel der mittelalterlichen Logik sind längst durch fußfreundlichere Modelle ersetzt.)

### 1.3. Logik in der Philosophie

In zweiter Hinsicht hat Logik die Aufgaben eines *organon*, eines philosophischen Instrumentariums. Entsprechend einer verbreiteten Ansicht dient Logik dazu, die Korrektheit von Ableitungen zu untersuchen. Für unkomplizierte Ableitungen — wie sie auch in der Philosophie die Regel sind — braucht man allerdings zum korrekten Schließen oder zum Überprüfen der Korrektheit von Schlüssen weder die traditionelle noch gar die moderne Logik. Lediglich in den seltenen Fällen komplizierter (z.B. metaphysischer) Ableitungen, ist man auf die Leistungsfähigkeit der modernen Logik angewiesen.

Ihr eigentliches Einsatzgebiet als Organon ist aber die Begriffsexplikation. Hier lassen sich, etwa in Arbeiten Russell's, Tarski's, Gödels's und Quine's, viele Beispiele finden. In all diesen Fällen ist aus unserer Sicht nicht das konkrete Ergebnis entscheidend (je nach philosophischer Grundeinstellung wird man dieses akzeptieren oder verwerfen), sondern die diskussionsanregende Klarheit der Resultate.

In sehr vielen Fällen kommt die Logik dann zum Einsatz, wenn „etwas nicht klappt“, wenn man sich in der Fallstricken seiner Sprache verheddert hat. Bei der Suche nach den Gründen konterintuitiver Folgerungen aus anscheinend plausiblen Annahmen wird die Logik sowohl bei der kritischen Begriffsexplikation als auch

beim Überprüfen der vorgenommenen Ableitungen aktiv. In diesem Sinne überträgt Goethe die Werbung für das Collegium Logicum völlig zu Recht an Mephisto.

#### 1.4. Logische Philosophie

Drittens ist Logik *meros* der Philosophie. Man muß dazu nicht unbedingt die Logik als eine Art Ontologie verstehen und so in den Bestand der Philosophie zurückführen. (Aber selbst diese Position läßt sich in etwas gemäßigter sprachlicher Form durchaus antreffen.) Jedenfalls ist ganz offensichtlich...

Zumindest ist aber ganz offensichtlich, daß logische Forschungen mitunter philosophische Gegenstände betreffen. Arbeiten der mathematischen Logik zur Entscheidbarkeit und zur Berechenbarkeit sind wohlbekannte — und breit diskutierte — Beispiele. Direkte philosophische Schlußfolgerungen ergeben sich ebenfalls aus den inzwischen klassischen Sätzen von Gödel über die Unvollständigkeit entsprechend reicher formaler Systeme. Auch hier handelt es sich um tiefliegende Ergebnisse der mathematischen Logik, die selbstverständlich allen Anforderungen an Klarheit und Präzision genügen. Bocheński verweist noch auf den geradezu verblüffenden Fall der Russell'schen Typentheorie als einer Neuauflage des mittelalterlichen Problems von der Nicht-Eindeutigkeit des Seinsbegriffes. ([4], S. 14f.) Zur Beseitigung entstehender logischer und mathematischer Schwierigkeiten der Theorie führten Whitehead und Russell die *systematic ambiguity* ein, die ein und denselben Ausdruck für die Bezeichnung unterschiedlicher Typen zu nutzen gestattet, und trafen dabei (zufällig?) auch noch den Namen der zum gleichen Zweck entwickelten scholastischen Theorie: *aequicatio a consilio* — systematische Mehrdeutigkeit.

Logik und Philosophie verbindet schließlich ihr gemeinsames Interesse für den Wahrheitsbegriff. Auf die bereits angesprochenen Untersuchungen werden wir im Folgenden näher eingehen.

## 2. Formale Wahrheitsdefinitionen

### 2.1. Die Lügnerantinomie

Seit Mitte der 60er Jahre wurden von der formalen Logik eine Reihe neuer Wahrheitsdefinitionen erarbeitet, die wesentlich über Tarski's berühmte Konstruktion hinaus gehen.

Den Anstoß für die Entwicklung neuer Wahrheitsdefinitionen in der formalen Logik gaben wiederum Schwierigkeiten bei der Analyse selbstbezogener Aussagen, in denen das Wahrheitsprädikat eine Rolle spielt. Diese Schwierigkeiten kommen auch in der Bibel zum Ausdruck: Der Apostel Paulus sprach Titus, der auf Kreta dem christlichen Glauben zum Durchbruch verhelfen sollte und der sich über die Schwere seiner Mission beklagt hatte, in einer Epistel Mut zu. Dabei berichtet er mitfühlend, daß einer der Kreter, einer ihrer Propheten gar, gesagt habe: „Die Kreter sind von

jeher verlogene Menschen, böse Bestien und faule Bäume.“ (Er hätte hinzufügen können: „... und logische Schufte“.)

Das Problem ist noch viel älter. Diese spezielle Form selbstreferentieller Aussagen, die sogenannte „Lügnerantinomie“ oder „Antinomie des Epimenides“ wurde bereits vor mehr als 2 000 Jahren diskutiert.

Der Kern des Problems stellt sich folgendermaßen dar: Es gibt intuitiv wohlbe-gründete Thesen, in denen das Wahrheitsprädikat eine Rolle spielt, die miteinander unvereinbar sind. Man betrachte etwa folgende Aussagen

$T_1$  Ein Satz ist genau dann wahr, wenn, was er sagt, der Fall ist.

$T_2$  Es gibt Sätze, die nichts anderes als ihre eigene Falschheit aussagen.

Die These  $T_1$  drückt einfach einen Aspekt von „wahr sein“ aus — im Sinne der aristotelischen Wahrheitsauffassung, die sich, zumindest dem Wortlaut nach, durch die Arbeiten aller großen Philosophen zieht.<sup>2</sup> Ihre klassische Formulierung wurde von Thomas von Aquin gefunden:

Veritas est aediquatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est vel nonesse quod non est.

Auch  $T_2$  kann kaum widersprochen werden — angesichts der Möglichkeit, derartige Sätze herzustellen: „Hoc est falsum“, sagte Savonarolla und fand damit die kürzeste Form eines solchen Satzes. Sei durch  $s_0$  der Satz

„Der Satz  $s_0$  ist falsch.“

bezeichnet. Dann sagt eben  $s_0$  nichts anderes aus, als seine eigene Falschheit.

Es stellt sich nun heraus, daß  $T_1$  mit  $T_2$  logisch unvereinbar ist. Zunächst kommt nämlich jedem Satz, also gemäß  $T_2$  auch  $s_0$ , der logische Wert *verum* zu, oder aber er kommt ihm nicht zu — jeder Satz ist wahr oder er ist es nicht.

Falls nun  $s_0$  wahr ist, so ist,  $T_1$  zufolge, was er sagt, der Fall. Also ist  $s_0$  eben falsch, ihm kommt der logische Wert *falsum* zu. Wenn der Satz  $s_0$  falsch ist, dann ist er jedenfalls nicht wahr, denn keinem Satz kommen die logischen Werte *verum* und *falsum* zugleich zu. *Mithin ist  $s_0$  nicht wahr, wenn  $s_0$  wahr ist.*

Falls aber  $s_0$  nicht wahr ist, so ist — wiederum gemäß  $T_1$  — nicht der Fall, was er sagt. Es ist also nicht an dem, daß  $s_0$  falsch ist. Somit ist  $s_0$  nicht falsch. Dann aber ist die Negation dessen, was  $s_0$  sagt, der Fall, also wahr. Jeder Satz, dessen Negation wahr ist, ist falsch.  $s_0$  ist mithin falsch. Nichts anderes wird aber durch  $s_0$  ausgesagt. Somit ist der Satz wahr, weil, was er sagt, der Fall ist. Es ergibt sich, daß  $s_0$  nur wahr ist, wenn  $s_0$  nicht wahr ist.

Zusammengenommen erhalten wir, daß  $s_0$  genau dann wahr ist, wenn  $s_0$  nicht wahr ist. Das *konstruktive Dilemma* liefert dann den logischen Widerspruch

---

<sup>2</sup> Wie Jan Woleński herausarbeitete ([27]), betrifft das Vertreter unterschiedlichster philosophischer Standpunkte. Dieses Ergebnis macht zweierlei deutlich. Zum einen wird klar, welch elementare Rolle der Wahrheitsbegriff in der Philosophie spielt: Dieser Begriff wird zugrunde gelegt und das jeweilige philosophische System wird „darumherumgebaut“. Andererseits ergibt sich ein überzeugendes Beispiel für die Kontextabhängigkeit philosophischer Thesen.

$s_0$  ist wahr und  $s_0$  ist nicht wahr.<sup>3</sup>

Diese und ähnliche Schwierigkeiten, die der alltägliche Sprachgebrauch bereithält, wurden in den vergangenen Jahrtausenden unter Philosophen immer wieder diskutiert, ohne jedoch sonderliche Unruhe hervorzurufen. Das Beispiel des Philetas von Kos, der sich aus Verzweiflung über seine Unfähigkeit, die Lügnerantinomie zu lösen, von den Klippen ins Meer stürzte<sup>4</sup> blieb die Ausnahme. Man sah die Ursache für das Auftreten von Antinomien in der Mangelhaftigkeit der natürlichen Sprache und hielt im übrigen die praktische Bedeutung solcher Erscheinungen für gering, wohl auch in Folge der vehementen Verteidigung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch durch Aristoteles.<sup>5</sup>

Die Situation änderte sich grundlegend mit dem Entstehen der ersten formalen Systeme deduktiver Theorien zu Ende des vergangenen Jahrhunderts. In der solchen Systemen unterliegenden Logik gilt das Prinzip *ex contradictione quodlibet fit*. Tritt in einem solchen System ein Widerspruch auf, so ist im System jeder überhaupt in der Sprache formulierbare Satz wahr — man sagt, das System sei „überfüllt“.

Überfüllte Systeme sind aus methodologischer Sicht völlig nutzlos: wo es keine falschen Sätze geben kann, macht es auch keinen Sinn, nach den wahren Sätzen zu fragen. Für deduktive Systeme sind also Antinomien außerordentlich beunruhigend. Tatsächlich gelang es Bertrand Russell 1902, im axiomatischen System der Frege'schen Arithmetik eine Antinomie zu konstruieren:

Die sogenannte Russell'sche Menge aller der Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten, ist bekanntlich genau dann Element der Russell'sche Menge, wenn sie nicht Element der Russell'sche Menge ist. Diesmal sprang niemand von der Klippe, wenngleich Gottlob Frege über Russell's Ergebnis tief betroffen war. Man fand vielmehr sehr produktive Möglichkeiten, mit dem unerwarteten Problem umzugehen — und zwar in doppelter Hinsicht: manche Logiker ließ die Antinomie produktiv werden, andere, wie Kurt Gödel ließen die Antinomie (im Beweis seiner berühmten Sätze) selbst produktiv werden.

## 2.2. Die formale Wahrheitsdefinition

Das Auftreten von Widersprüchen in einem Gebiet der Mathematik, welches als grundlegend für die ganze Disziplin angesehen wurde, erforderte eine eingehende

---

<sup>3</sup> Diese im Vergleich zur üblichen Ableitung der Antinomie etwas unbeholfen erscheinende Argumentation greift nicht auf das Zweiwertigkeitsprinzip zurück, wonach genau jeder nicht wahre Satz falsch ist. Sie macht also sofort deutlich, daß sich die unangenehme Konsequenz auch durch Verwendung logischer Systeme, in denen das Zweiwertigkeitsprinzip nicht gilt (sog. mehrwertiger Systeme) nicht vermeiden läßt. Daneben liefert sie ein eindrucksvolles Beispiel für die oftmals frustrierende Wirkung vollständig angeführter Syllogismen. Im konkreten Fall war das freilich unvermeidlich, ein noch so eleganter enthymemischer Schluß hätte den Leser zu Recht mit Mißtrauen erfüllt ...

<sup>4</sup> So zumindest Gerüchten zufolge, die durch Ajdukiewicz ([2]) weiterverbreitet wurden.

<sup>5</sup> Parallel zu stets weitgehenden Zweifeln am Wert dieser traditionellen Position entstehen neue Varianten der versuchten Aushöhlung des Prinzips, z.B. in manchen Ansätzen der parakonsistenten Logik.

Untersuchung, die Antinomien ein für allemal ausschließen sollte. Diese Arbeiten trugen entscheidend zur Herausbildung der Logistik, der mathematischen Logik bei und wurden so zu einem Stimulus der Logikentwicklung.

Man konnte zunächst versuchen, Antinomien in formalen deduktiven Systemen zu vermeiden, indem man in der formalen Sprache problematische Sätze a priori ausschloß: Jede formale Sprache enthält Formationsregeln, die festlegen, welche der aus den Grundbausteinen der Sprache zusammensetzbaren Zeichenreihen die sinnvollen Ausdrücke, die *Formeln* dieser Sprache sind. Durch geschickte Wahl der Formationsregeln ließe sich die Klasse der zu Antinomien führenden Formeln möglicherweise „chirurgisch“ entfernen.

Diesen Weg ging Russell beim Aufbau der *verzweigten Typentheorie*<sup>6</sup>, die als Spezialfall der Tarski'schen Hierarchie der Sprachstufen angesehen werden kann.<sup>7</sup> Es gelingt auf diese Weise, die bekannten Antinomien zu vermeiden.

Alfred Tarski's Aufgabenstellung ging darüber hinaus. Ihn interessierte die Frage, ob man die zutreffende Verwendungsweise von „wahr“ für Sätze der deutschen Sprache (oder einer anderen) feststellen kann und, wenn ja, mittels welcher Methoden? Dieses Problem ist Tarski zufolge dann vollständig gelöst, wenn es gelingt, eine allgemeine Definition der Wahrheit anzugeben, die nicht allein formal korrekt ist, sondern auch meritorisch zutreffend, d.h., alle Äquivalenzen der Form

„p“ ist ein wahrer Satz genau dann, wenn p

sind logische Konsequenzen der Definition. (Dies ist der Inhalt der berühmten *Konvention* „W“.) Wird eine solche Definition von den die (deutsche) Sprache benutzenden Menschen angenommen, so schreibt sie den zutreffenden Gebrauch von „wahr“ fest.<sup>8</sup>

Der Grundgedanke der Tarski'schen Konstruktion besagt, daß die semantischen Prädikate einer Sprache  $\mathcal{L}$  — darunter das Wahrheitsprädikat — nicht in  $\mathcal{L}$  selbst enthalten sind, sondern zu einer Meta-Sprache von  $\mathcal{L}$  gehören. Deren semantische Prädikate sind wiederum Bestandteile einer Meta-Meta-Sprache von  $\mathcal{L}$  usw. Keine Sprache enthält demnach ihr eigenes Wahrheitsprädikat. Die Tarski'sche Methode der Vermeidung von Antinomien ist nach wie vor eine Standardkonstruktion der mathematischen Logik und erweist sich hier als ungemein erfolgreich.

Ganz anders stellt sich der Wert dieser Lösung dar, wenn man nach deren Reichweite über die Mathematik hinaus fragt. Die moderne Logik ist unter anderem durch ihre Hinwendung zur Analyse natürlicher Sprachen gekennzeichnet. Die Bedeutung solcher Untersuchungen ist, beispielsweise aus Sicht der Forschungen zur künstlichen Intelligenz und insbesondere zur Mensch-Maschine-Kommunikation kaum zu überschätzen.

Insbesondere verstärkte sich das Interesse an selbstreferentiellen Sätzen. Zwar finden sich überall Beispiele, die geeignet sind, Selbstreferenz verdächtig zu machen.

---

<sup>6</sup> vgl. [22].

<sup>7</sup> vgl. [8], Tarski's Konzeption wurde in [23] unter dem Titel „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“ in ausführlicher Darstellung veröffentlicht.

<sup>8</sup> vgl. [26].



(Man denke an den „Dorfbarbier“, an die Überzeugung von der Nichtexistenz jeglicher Überzeugungen, an die Aufforderung im Konstanzer Kino, den Gildepaß unaufgefordert vorzuzeigen usw.) Jedoch spielen selbstreferentielle Sätze im Gebrauch natürlicher Sprachen eine viel zu große Rolle, als daß der Vorschlag, sie einfach als grammatikalisch mißgestalt zu verbieten, akzeptabel wäre. Längst nicht alle selbstreferentiellen Sätze geben Anlaß zu Mißtrauen. So scheint etwa die Behauptung „Kein Satz ist zugleich wahr und falsch“ völlig unproblematisch.<sup>9</sup>

Darüber hinaus erweist sich als prinzipielle Schwierigkeit, daß Selbstreferenz in natürlichen Sprachen nicht mehr anhand der grammatikalischen Struktur der Sätze zu erkennen ist. Der selbstreferentielle, und eventuell antinomische, Charakter entsteht aus dem Kontext. Der Vorschlag, sie alle zu verbieten, ist deshalb nicht nur zu rigoros, sondern schlichtweg undurchführbar.

Auch die sich aus der Tarski'schen Sprachhierarchie ergebende Aufsplitterung des Wahrheitsprädikates in unendlich viele Prädikatenkonstanten ist offensichtlich sehr weit vom natürlichsprachlichen Gebrauch von „wahr“ entfernt.

Tarski meinte gute Gründe zu haben, die Anwendbarkeit seiner formalen *Wahrheitskonzeption* auf die natürliche Sprache auszuschließen und darüber hinaus die Möglichkeit einer seiner Konvention „W“ genügenden Wahrheitsdefinition für die Umgangssprache zu verneinen. Eine Sprache sei *semantisch abgeschlossen* genannt, wenn sie neben ihren Ausdrücken auch alle Namen dieser Ausdrücke enthält, dazu semantische Termini (wie „wahr“), die sich auf Sätze dieser Sprache beziehen, und wenn überdies alle Sätze, die den adäquaten Gebrauch dieser Termini festlegen, in der Sprache ausdrückbar sind.

Zweifellos sind natürliche Sprachen semantisch abgeschlossen. Tarski glaubte nun, daß semantisch abgeschlossene Sprachen bezüglich der üblichen logischen Gesetze stets inkonsistent sind.<sup>10</sup> Demgegenüber lieferte Gupta das Beispiel einer semantisch abgeschlossenen Sprache, die hinsichtlich der klassischen logischen Gesetze konsistent ist.<sup>11</sup>

### 2.3. Neuere Konzeptionen

Die Untersuchung formaler Sprachen, die ihr eigenes Wahrheitsprädikat enthalten, ist nicht allein für außerlogische Anwendungen interessant und bedeutsam, sondern, im Lichte des Resultates von Gupta, auch völlig legitimer Gegenstand logischer Forschung. Tatsächlich wurden derartige Analysen seit Mitte der 60er Jahre in vielerlei Richtung durchgeführt.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Selbst für die Untersuchung mancher mathematischer Theorien macht sich ein typenfreier, d.h. Fälle von Selbstbezogenheit zulassender Analyserahmen erforderlich, an dessen Bereitstellung demzufolge gearbeitet wird (siehe etwa [9], [1]).

<sup>10</sup> vgl. [24].

<sup>11</sup> siehe [14].

<sup>12</sup> Ohne die Vielfalt der Konzeptionen auszuschöpfen, seien hier Arbeiten von Martin [19]), van Fraassen ([11]), Chihara ([7]), Burge ([6]) und Herzberger ([15]) genannt. Für einen unifizierenden Überblick ist dem

Zu den aussichtsreichsten und am intensivsten betriebenen Forschungslinien gehört sicherlich die Konzeption des zu einem Fixpunkt hin expandierenden Wahrheitsprädikates. Man geht hier davon aus, daß nicht alle Sätze wahr oder falsch sind, sondern daß manche Sätze gar keinen Wahrheitswert besitzen. Das Wahrheitsprädikat wird somit nicht jedem Satz entweder zu-oder aber abgesprochen, sondern es ist manchen Sätzen gegenüber neutral.

Wir haben es also mit einem gewissermaßen „lückenhaften“, partiellen Wahrheitsprädikat zu tun. Man stellt sich nun die Aufgabe, das Verhalten der Wahrheitswertlücken zu determinieren: Die Zuordnung der Wahrheitswerte zu Sätzen soll so geregelt werden, daß am Ende gerade die intuitiv als wahr angenommenen Sätze bei der Analyse als wahre Sätze herauskommen.

Die Entwicklung dieses Ansatzes wird meist mit Saul Kripke in Verbindung gebracht, obwohl auch andere Autoren analoge Ergebnisse zur gleichen Zeit vorlegten.<sup>13</sup> Der zugrunde liegende mathematische Apparat war damals schon seit längerem bekannt. Kripke kommt aber ohne Zweifel das Verdienst zu, durch detaillierte und philosophisch auslotende Darstellung die Vorzüge der neuen Konzeption deutlich gemacht und mit seiner großen wissenschaftlichen Autorität für deren rasche Verbreitung gesorgt zu haben.

Die gemeinsame Grundidee aller dieser Konstruktionen ist folgende: Man arbeitet in einer Sprache erster Ordnung  $\mathcal{L}$ , die in der Lage ist, ihre eigene Syntax zu kodieren (indem sie etwa die sprachlichen Mittel der Arithmetik zur Verfügung hat).  $\mathcal{L}$  enthalte darüber hinaus ein einstelliges Prädikatensymbol  $T$ , das die Rolle des Wahrheitsprädikates „wahr-in- $\mathcal{L}$ “ spielen soll.

Im ersten Schritt der Konstruktion wird angenommen, daß sowohl Extension von  $T$  als auch Konterextension leer sind, daß also alle Aussagen über Wahrheit und Falschheit ohne Wahrheitswert bleiben. Diejenigen Sätze, die  $T$  nicht enthalten, werden nach Belieben bewertet (etwa anhand entsprechender Standardmodelle): manche als wahr, andere als falsch.

Die im ersten Schritt als wahr bewerteten Sätze bilden im zweiten Schritt die Extension von  $T$ , die falschen bilden entsprechend die Konterextension. Ein Satz, der die Wahrheit eines im ersten Schritt mit „wahr“ bewerteten Satzes behauptet, würde beispielsweise im zweiten Schritt zur Extension von  $T$  gehören, ein dessen Falschheit behauptender Satz dagegen zur Konterextension. Umgekehrt läge ein Satz, der die Wahrheit eines im ersten Schritt mit „falsch“ bewerteten Satzes behauptet, in der Konterextension von  $T$ , die Behauptung von dessen Falschheit würde dagegen zu seiner Eingliederung in die Extension führen. In der zweiten Etappe werden also mehr Sätze als wahr, bzw. als falsch bewertet. Dieser Prozeß wird ad infinitum fortgesetzt.

Die sich „unterwegs aufblähende“ Extension und Konterextension von  $T$  stabilisieren sich in einem Fixpunkt — in den dann folgenden Schritten der Konstruktion kommen keine weiteren wahren bzw. falschen Sätze mehr hinzu. In diesem Sinne

---

deutschsprachigen Leser Brendel ([5]) sehr zu empfehlen.

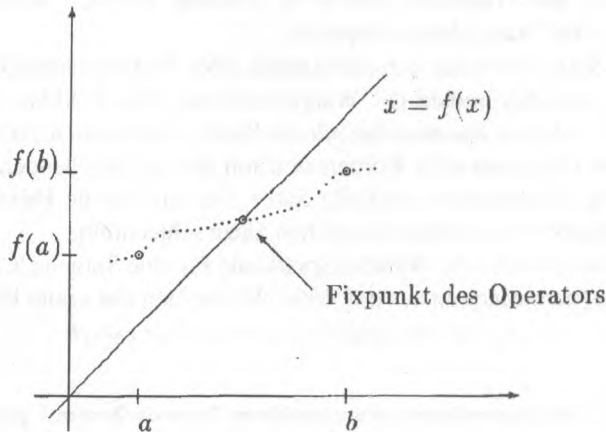
<sup>13</sup> vgl. [20], [16].

bestimmt ein solcher Fixpunkt von  $T$  die Klasse der wahren Sätze, wie auch die Klasse der falschen, und legt somit die Bedeutung des Wahrheitsprädikates  $T$  fest.

Die mathematischen Mittel zur Beschreibung dieses Prozesses sind umfassender als der hinter der Tarski'schen Konstruktion stehende Apparat. Sie gehören seit längerem zum Bestand der mathematischen Logik und wurden in [10] sehr klar und elegant zusammengestellt. Wir wollen deshalb hier nicht näher auf die modelltheoretischen Details eingehen.

Erwähnenswert ist jedoch ein von Knaster ([17]) stammender Fixpunktsatz. Dieser wurde durch Tarski ([25]) in einer Weise verallgemeinert, die ihn zur Basis jener Methode werden ließ, mit der schließlich Kripke ([18]) die Konzeption Tarski's wesentlich weiterentwickelte.

Dieser Satz besagt, daß monotone Operatoren  $f$  auf partiell geordneten Strukturen  $\langle D, \leq \rangle$ , für die es Elemente  $a$  und  $b$  aus  $D$  mit  $a \leq b$ ,  $a \leq f(a)$  und  $f(b) \leq b$  gibt, einen kleinsten Fixpunkt<sup>14</sup> zwischen  $a$  und  $b$  besitzen, wenn jede nichtleere Teilmenge von  $D$  eine größte untere Schranke in  $D$  hat. Die graphische Intuition dieses Satzes läßt sich in etwa so veranschaulichen: Wenn von einem oberhalb der Achse  $x = f(x)$  liegenden Punkt zu einem unterhalb liegenden eine Linie zieht, so wird sie die Achse in zumindest einem Punkt schneiden.



Ein besonders einfaches Beispiel für einen monotonen Operator in partiell geordneter Struktur ist mit der klassischen (aussagenlogischen) Konsequenzoperation  $C$  auf der durch Inklusion geordneten Potenzmenge aller Formeln einer entsprechend reichen Sprache erster Ordnung mit einstelligem Wahrheitsprädikat (kurz:  $2^{FOR}$ ) gegeben.  $C$  ist monotone Abbildung von Formelmengen auf Formelmengen, d.h.

<sup>14</sup>Wir nennen  $c$  Fixpunkt von  $f$ , wenn  $f(c) = c$  gilt.

$$C : 2^{FOR} \rightarrow 2^{FOR}$$

mit

$$\forall X, Y \in 2^{FOR} : X \subseteq Y \Rightarrow C(X) \subseteq C(Y).$$

Ferner gilt für zwei Elemente der Struktur, nämlich für  $\emptyset$  und  $FOR$ :  $\emptyset \subseteq FOR$ ;  $\emptyset \subseteq C(\emptyset)$  und schließlich  $C(FOR) \subseteq FOR$ . Somit hat  $C$  einen Fixpunkt.

Ebenso wie der betrachtete Operator ist der bereits im zweiten Schritt der Konstruktion erreichte Fixpunkt an Schlichtheit nicht zu übertreffen (es handelt sich wegen  $C(X) = C(C(X))$  um die Menge der aussagenlogischen Tautologien  $X = C(\emptyset)$ ). Aus Sicht der Wahrheitsdefinition ist  $C$  völlig nutzlos: Seine Aufgabe ist hier lediglich die Illustration des Fixpunktsatzes. Die geeigneten Operatoren sind wesentlich komplizierter.<sup>15</sup>

Voneinander verschiedene monotone Operatoren haben jeweils verschiedene Fixpunkte. Neben entsprechenden Modifikationen der Konstruktion dieser monotonen Operatoren, die das „Aufblähen“ der  $T$ -Extension und  $T$ -Konterextension zuwege bringen, kann man sich noch für eine unter den Fixpunkten des jeweils definierten Operators entscheiden.

Die Methode führt also auf ganze Klassen von Fixpunkten und damit auf ein ganzes Spektrum potentieller Wahrheitsprädikate, unter denen der Anwender eine seinen Absichten entsprechende Wahl treffen kann. Man hat damit große Möglichkeiten, ein Wahrheitsprädikat zu erhalten, welches dem intendierten Gebrauch von „wahr“ weitgehend entspricht.

Manche Sätze erweisen sich hinsichtlich aller Wahrheitsprädikate als wahr, für andere hängt das Zukommen des Wahrheitswertes vom Prädikat ab, während eine dritte Klasse — die sogenannten *paradoxen* Sätze — für keinen Fixpunkt irgendeines Operators zur Extension oder Konterextension des entsprechenden Wahrheitsprädikates gehören. Insbesondere sind alle Sätze, die ihre eigene Falschheit behaupten, paradox, nicht aber alle selbstreferentiellen Sätze schlechthin.

Die skizzierte Methode, Wahrheitsprädikate für eine Sprache  $\mathcal{L}$  in  $\mathcal{L}$  einzuführen, schafft die Lügnerantinomie aus der Welt. Wir werden das uralte Problem aber nicht

<sup>15</sup>Ein Satz  $H$  wird *signiert*, indem vor ihn das Zeichen  $T$  oder das Zeichen  $F$  gesetzt wird. Eine Menge signierter Sätze  $S$  legt eine Abbildung in Wahrheitswerte fest: für  $TH \in S$  wird  $H$  auf *verum* abgebildet, für  $FH \in S$  auf *falsum*, andernfalls erhält  $H$  gar keinen Wahrheitswert. Weiter sei  $D$  die Menge, die aus allen Mengen  $S$  *signierter atomarer* Sätze von  $\mathcal{L}$  (einschließlich der  $T$  enthaltenden) besteht, für die gilt:

1. Die Menge  $\mathcal{A}$  der „atomaren arithmetischen Wahrheiten“ ist in  $S$  enthalten
2. Für keinen atomaren Satz  $A$  enthalte  $S$  zugleich  $TA$  und  $FA$ .

Bezüglich der üblichen Teilmengenrelation  $\subseteq$  verfügt  $D$  über die Eigenschaften, welche unter Benutzung des Auswahlaxioms zu Fixpunkten monotoner Operatoren führen. Derartige Operatoren können dann für  $S \in D$  folgendermaßen erklärt werden:

$$\Phi_U(S) =_{df} \mathcal{A} \cup \{TH_G \in S^U\} \cup \{FH_G \in S^U\}.$$

Dabei ist  $H_G$  die Gödelnummer von  $H$  und  $S^U$  ist der aufwärts saturierte Abschluß von  $S$ , d.h. der kleinste Fixpunkt einer Abbildung, die  $X \subseteq D$  folgendes Bild in  $D$  zuordnet:

$$S \cup \{T(H \wedge G) : TH \in X \text{ und } TG \in X\} \cup \{F(H \wedge G) : FH \in X \text{ oder } FG \in X\} \cup \{T(\neg H) : FH \in X\} \cup \{F(\neg H) : TH \in X\} \cup \{T(\forall x)H(x) : TH(c) \in X \text{ für alle } c\} \cup \{F(\forall x)H(x) : FH(c) \in X \text{ für einige } c\}.$$

völlig los (Logiker lieben Paradoxien!): Es kehrt in etwas anderer Form, als „Antinomie des verstockten Lügners“ zurück. Sei  $s_1$  der Satz

„Der Satz  $s_1$  ist nicht wahr.“

Dieser Satz bekommt in der Analyse keinen Wahrheitswert, ist also weder wahr noch falsch. Da  $s_1$  somit insbesondere nicht wahr ist, ist gerade das der Fall, was  $s_1$  aussagt. Demzufolge ist  $s_1$  schließlich doch wahr.

Es ist also nicht zu befürchten, daß auf dem Feld der formalen Wahrheitsdefinitionen wegen Mangels an neuen Problemen Langeweile aufkommt. Mit dem „verstockten Lügner“ haben es alle Konzeptionen zu tun, die Wahrheitsprädikate in der angedeuteten Weise in die Sprache einführen. Überlegungen, wie man auch ihm beikommen könnte, findet man beispielsweise in der Arbeit von Jon Barwise und John Etchemendy ([3]). Situationssemantische Ansätze lassen mit ihrer Unterscheidung zwischen „Negation“ und „Dementierung“ das *nicht wahr* in der Lügner-Konstruktion als Homonym erscheinen, womit die Antinomie verschwände. Auch (wenngleich weniger überzeugende) Versuche mit Techniken der parakonsistenten Logik können hier erwähnt werden. (vgl. insbesondere Priest [21])

Die Mannigfaltigkeit der sinnvollen Lösungsversuche für semantische Antinomien ist mit diesen Konzeptionen noch längst nicht erschöpft. Interessant scheinen insbesondere aktuelle Arbeiten von Ian Steward, Gary Mar oder auch Patrick Grim (etwa [12]) zum „chaotischen Lügner“. Aber auch noch phantasievollere Projekte sind denkbar. Man nehme für jeden Satz neben seinem positiven syntaktischen Wert („wohlgeformt“) und seinem semantischen („wahr“) noch einen zusätzlichen pragmatischen Wert („zuverlässig“) an. Dann läßt sich festsetzen, daß einzig wohlgeformte Sätze akzeptiert werden, deren Wahrheit mit einer über einem gewissen Schwellwert liegenden Zuverlässigkeit versehen ist. Sätze mit negativem pragmatischen Wert („nicht hinreichend zuverlässig“) werden nicht akzeptiert. In einer geeigneten Konstruktion würde den Lügner-Paradoxien dann lediglich eine entsprechend niedrige Zuverlässigkeit zukommen. Ihr problematischer Wahrheitswert würde somit gar keine Rolle weiter spielen.

Gumański schlägt ein ganz anderes Herangehen an die Antinomienproblematik vor (vgl. [13], S. 123ff.): Antinomien sind generell ungefährlich, machen keine Probleme, sondern lösen welche und brauchen demnach gar nicht eliminiert zu werden. Dies erklärt sich folgendermaßen. Das allgemeine strukturelle Charakteristikum einer Antinomie besteht in einem Widerspruch, welcher aus einer Reihe von Sätzen  $S$  (die eine Theorie ausmachen können, oder aber auch nur eine Prämissenmenge darstellen) und einer (nicht in jedem Fall explizit gegebenen) Definition  $\mathcal{D}$  hergeleitet werden kann. Dabei ist typischerweise ungewiß, ob die Definition einen sinnvollen Begriff einführt. Gerade diese Voraussetzung wird aber bei der Ableitung verwendet. Dies liefert den Schlüssel zu Gumański's Vorschlag: aus der Antinomie wird ein kompletter indirekter Beweis, indem man die These „Der durch  $\mathcal{D}$  definierte Begriff ist sinnlos, das durch ihn Bezeichnete existiert nicht“ dazunimmt. Die Folgerung aus dem Auftreten einer Antinomie lautet dann, daß  $\mathcal{D}$  nicht zu  $S$  hinzugefügt werden darf. Im speziellen Falle der Lügnerantinomie bedeutet dies, daß



etwa der Ausdruck „Ich lüge nicht“ eben dann nicht als Satz angenommen werden kann, wenn jedem Satz einer der beiden Wahrheitswerte zukommen

### 3. Philosophische Logik

Die Motivation der formallogischen Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff ist eine par excellence philosophische. Damit ist klar, daß in diesem Fall Logik als philosophisches *organon* zum Einsatz kommt. Darüber hinaus sind die erzielten Ergebnisse philosophische Resultate. Allerdings wird auch die übliche logische Zurückhaltung deutlich, was die weitere Verwendung der vorgeschlagenen Lösung angeht: Statt zu sagen, welcher Wahrheitsbegriff nun der „richtige“ ist, stellt man ein ganzes Spektrum von Wahrheitsdefinitionen bereit und überläßt die Entscheidung für eine bestimmte davon dem (philosophischen) Anwender, der über zusätzliche Kriterien verfügen mag.

Diese Situation ist typisch für viele Gebiete nichtklassischer Logik: epistemische Logik, deontische Logik, Kausallogik u.a. Sie alle sind durch die offensichtlich enge Beziehung ihrer Untersuchungen zur Philosophie und zur Anwendung ihrer Ergebnisse in der philosophischen Forschung gekennzeichnet. Der Terminus *philosophische Logik* erscheint deshalb als passende Kennzeichnung dieses Forschungsgebietes. Nebenbei steht es für die Veränderungen der Logik in den vergangenen 100 Jahren: Mußte sich anfangs des Jahrhunderts die neuentstandene mathematische Logik noch durch eine (recht unglückliche) Bezeichnung von der damals herrschenden Strömung abgrenzen, so scheint es unterdessen sinnvoll, dem näher ihren philosophischen Wurzeln verbliebenen Teil dieser Wissenschaft einen Namen zu geben.

Die philosophische Logik (oder: logische Philosophie) behält die der Logik eigenen Standards bei. Die Genauigkeit ihrer Begriffe und Ableitungen unterscheidet sie programmatisch von Mystizismus, Irrationalismus und nebulösem Wortgeklingel. Sie ist natürlich Bestandteil moderner Philosophie.

#### Literatur

- [1] P. Aczel „Frege Structures and the Notion of Proposition, Truth and Set“ [in:] *The Kleene Symposium*, eds. J. Barwise, H. J. Keisler, K. Kunen, North-Holland 1980.
- [2] K. Ajdukiewicz *Die Paradoxien der Altvorderen*, *Filomata* 35, 36 (1931), 6–14, 51–58.
- [3] J. Barwise, J. Etchemendy *The Liar. An Essay on Truth and Circularity*, New York Oxford 1987.
- [4] J. M. Bocheński „What has Logic Given to Philosophy?“, [in:] *Philosophical Logic in Poland*, ed. by J. Woleński, Kluwer 1994.
- [5] E. Brendel *Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners*, de Gruyter 1992.
- [6] T. Burge „Semantical Paradox“, *The Journal of Philosophy* 76 (1979), 169–198.
- [7] C. Chihara „The Semantic Paradoxes: A Diagnostic Investigation“, *Philosophical Review* 88 (1979), 590–618.

- [8] A. Church „Comparision of Russells Resolution of the Semantical Antinomies with that of Tarski”, *Journal of Symbolic Logic* 41 (1976), 747–760.
- [9] S. Feferman „Constructive theories of functions and classes” [in:] *Logic Colloquium*, eds. M. Boffa, D. van Dalen, K. McAloon, North-Holland 1979.
- [10] M. Fitting „Notes on the Mathematical Aspects of Kripke’s Theory of Truth”, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 27 (1986), 75–88.
- [11] B. van Fraassen „Presupposition, Implication, and Self-Reference”, *The Journal of Philosophy* 65 (1968), 136–152.
- [12] P. Grim *The Incomplete Universe. Totality, Knowledge, and Truth*, Cambridge/London 1991.
- [13] L. Gumański „Logische und semantische Antinomien” [in:] *Philosophie und Logik. Frege-Kolloquien Jena 1989/1991*, ed. W. Stelzner, de Gruyter Berlin 1993.
- [14] A. Gupta „Truth and Paradox”, *Journal of Philosophical Logic* 11 (1982), 1–60.
- [15] H. G. Herzberger „Notes on Naive Semantics”, *Journal of Philosophical Logic* 11 (1982), 61–102.
- [16] W. Kindt „Über Sprachen mit Wahrheitsprädikat”, [in:] *Sprachdynamik und Sprachstruktur*, eds.: Ch. Habel und S. Kanngiesser, Tübingen 1976.
- [17] B. Knaster „Un théorème sur les fonctions d’ensembles”, *Annals de la Societé Polonaise de Mathematiques* 6 (1928), 133–134.
- [18] S. Kripke „Outline of a Theory of Truth”, *The Journal of Philosophy* 72 (1975), 690–716.
- [19] R. L. Martin „Toward a Solution of Liar Paradox”, *Philosophical Review* 76 (1967), 279–311.
- [20] R. L. Martin, P. W. Woodruff „On Representing ‘True-in-L’ in L”, *Philosophia* 5 (1975), 213–217.
- [21] G. Priest „The Logic of Paradox”, *The Journal of Philosophical Logic* 8 (1979), 219–241.
- [22] B. Russell „Mathematical Logic as based on the theory of types”, *American Journal of Mathematics* 30 (1908), 222–262.
- [23] A. Tarski „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen”, *Studia Philosophica. Commentarii Societatis Philosophicae Polonorum* 1 (1935), 261–405.
- [24] A. Tarski „The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), ]341–376.
- [25] A. Tarski „A lattice-theoretical fixpoint theorem and its Applications”, *Pacific Journal of Mathematics* 5 (1955), 285–309.
- [26] A. Tarski „Wahrheit und Beweis” (poln.), *Studia Filozoficzne* 2 (1984), 1–14.
- [27] J. Woleński „Contributions to the history of the classical definition of truth”, [in:] *Proceedings of the 9<sup>th</sup> International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Uppsala 1991.

Jacek Juliusz Jadacki

## Semiotyka Tadeusza Czeżowskiego

Tak samo, jak w każdym badaniu naukowym, niedopuszczalne jest w filozofii używanie terminów, których znaczenie nie byłoby ściśle i jednoznacznie określone, i wypowiedanie sądów, które by nie były należycie uzasadnione.

Tadeusz Czeżowski, *O filozofii. Wykład wstępny, wygłoszony w Uniwersytecie Wileńskim* (1923)

### 1.

Głównym celem tej prezentacji<sup>1</sup> jest wypełnienie kolejnej luki w obrazie semiotyki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, który przedstawiłem w artykule „Semiotyka szkoły lwowsko-warszawskiej: główne pojęcia” (M. Hempoliński, red.: *Polska filozofia analityczna*, Wrocław, Ossolineum, 1987, s. 131–218)<sup>2</sup>.

Semiotyka była jedną, ale nie jedyną gałęzią logiki *sensu largo*, którą zajmował się Czeżowski; spośród jego prac logicznych wiele dotyczy także logiki *sensu stricto* (*scil.* logiki formalnej) i metodologii. Do najważniejszych rezultatów, osiągniętych w tych pracach, zaliczyłbym — wyniki następujące:

(1) w teorii klas: pewne rozwiązanie paradoksu klasy klas, które nie są swoimi elementami, poprzez uznanie jej za źle zdefiniowaną (przy dopuszczeniu zarówno klas, które nie są swoimi elementami, jak i klas, które są swoimi elementami), a mianowicie za zdefiniowaną przez cechę zwrotną [1918.10]<sup>3</sup>;

(2) w teorii funkcji propozycjonalnych: podanie dobrego kryterium ich klasyfikacji według kategorii syntaktycznej argumentów (dla zdań: typów logicznych przed-

<sup>1</sup> Jest to rozszerzona wersja mojego referatu „On Tadeusz Czeżowski's semiotic views”, wygłoszonego podczas konferencji *The Legacy of Brentano*, która odbyła się w Krakowie w dniach 11–13 listopada 1993.

<sup>2</sup> Por. też: „Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. I. Baza metafizyczna. Rekonstrukcja teorii”, *Edukacja Filozoficzna* vol. 10/1990 s. 235–263; „II. Analiza krytyczna”, *Ruch Filozoficzny* t. 46/1989 nr 3 s. 245–266.

<sup>3</sup> Tu i niżej odsyłam do W. Mincera „Bibliografii publikacji profesora Czeżowskiego”, *Ruch Filozoficzny* t. 39/1981 nr 2–4 s. 37–48. Jeśli przed kropką jest jedna liczba, to wskazuje ona rok wydania pracy, a liczba po kropce — kolejny numer w „Bibliografii”; jeśli przed kropką są dwie lub trzy liczby, to pierwsza (i ewentualnie druga) wskazuje rok wygłoszenia pracy, następna — rok wydania zbioru, w którym się po raz pierwszy ukazała, a liczba po kropce — numer zbioru w „Bibliografii”.

miotów, o których w tych zdaniach mowa), umożliwiającego rozstrzygnięcie, jaką kategorię mają zdania mieszane o postaci np. „ $a$  ma cechę  $C$ ” [1957/1965.120];

(3) w teorii sylogistyki: uzupełnienie tradycyjnej pięciocłonowej klasyfikacji możliwych stosunków między zdaniami kategorycznymi (i analogicznie: możliwych stosunków między zakresami dwóch nazw niepustych) do klasyfikacji siedmiocłonowej (wyodrębniającej niezależność, podrzędność, podprzeciwieństwo, przeciwieństwo, nadrzędność, równoważność i sprzeczność) [1921.15, 1929.27, 1931.28];

(4) tamże: wynalezienie — alternatywnego wobec schematów Eulera — graficznego sposobu obrazowania powyższych stosunków za pomocą odcinków lub pól kątów współśrodkowych [1929.27];

(5) tamże: podanie trojkiej dopuszczalnej interpretacji zdań jednostkowych (o postaci „To  $S$  jest  $P$ ”): (a) jako zdań ogólnych (wtedy ich odwrócenie brzmi: „Żadne nie- $P$  nie jest tym  $S$ ”), (b) jako zdań szczegółowych (wtedy odwrócenie brzmi „Pewne  $P$  jest tym  $S$ ”), bądź (c) jako złożonych zdań egzystencjalnych (o postaci „Istnieje takie  $x$ , że:  $S$  odnosi się do  $x$ , i  $x$  jest jedyne, i  $x$  jest  $P$ , i  $x$  jest identyczne z  $S$ ) [1952/1958.88];

(6) tamże: rekonstrukcja Brentanowskiej interpretacji logiki Arystotelesa w języku zdań i rachunku kwantyfikatorów, a więc bez odrębnych aksjomatów dla sylogistyki (jak to jest w wypadku interpretacji Łukasiewiczowskiej), ale za to z wyraźnym wyodrębnieniem jej założeń egzystencjalnych [1927.21];

(7) tamże: rekonstrukcja różnych interpretacji logiki modalnej Arystotelesa i wykazanie jej dualności względem logiki zdań kategorycznych (por. np. odpowiedniość: „Jest konieczne, że  $S$  jest  $P$ ” — „Każde  $S$  jest  $P$ ”; „Jest możliwe, że  $S$  jest  $P$ ” — „Niektóre  $S$  są  $P$ ”) [1936.33];

(8) w metodologii: przeprowadzenie ostrej granicy między następującymi operacjami logicznymi: (a) generalizacją (*scil.* dodawaniem logicznym), (b) idealizacją (*scil.* dobieraniem typów), (c) abstrakcją (*scil.* przechodzeniem do wyższej kategorii logicznej) i (d) formalizacją (*scil.* zastępowaniem stałych zmiennymi) [1926.19, 1963/1965.120, 1978.179];

(9) tamże: uściślenie kryteriów wyodrębnienia definicji (a) realnych, w tym treściowych (*scil.* normalnych i aksjomatycznych) i zakresowych (*scil.* ostensywnych i przez abstrakcje), oraz nominalnych («werbalnych»); (b) analitycznych i syntetycznych; wreszcie (c) protokolarnych (*scil.* sprawozdawczych) i projektujących [1960.101, 1960.111, 1966.125].

## 2.

Przy jednej z kwestii metodologicznych, które badał Czeżowski, nie sposób się nie zatrzymać nieco dłużej, gdyż jest ona istotna przy ocenie dorobku samego Czeżowskiego: dorobku filozoficznego w ogóle — a semiotycznego w szczególności. Chodzi o wyróżnione przez niego dwie metody badań stosowane w nauce: analityczną i syntetyczną (*vel* indukcyjną).

W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, że obie składają się z trzech «kroków». W wypadku metody analitycznej pierwszym krokiem jest sformułowanie

definicji realnych pewnych wyróżnionych przedmiotów, drugim zaś — wyciągnięcie analitycznych konsekwencji z tych definicji. W wypadku metody indukcyjnej pierwszym krokiem jest generalizacja indukcyjna dotycząca zależności między badanymi przedmiotami różnych rodzajów, drugim zaś — postawienie hipotez eksplanacyjnych, wyjaśniających te zależności. Pierwszy krok w obu wypadkach jest pewnym «opisem» (odpowiednio: analitycznym lub syntetycznym), drugi — rozumowaniem (*scil. dedukcją lub redukcją*). Trzeci krok jest wspólny dla obu metod: jest nim sprawdzenie — wspomnianych konsekwencji i hipotez.

Czeżowski wielokrotnie przestrzegał przed bagatelizowaniem metody analitycznej jako rzekomo tylko prototeoretycznej; co więcej, uważał, że są dziedziny nauki, w których metoda ta jest bądź płodniejsza niż pozostałe, bądź też stanowi po prostu jedyną metodę, która rokuje nadzieje na osiągnięcie konkluzywnych wyników. Zaliczał do nich m.in. filozofię.

Nic dziwnego, że właśnie metodą analityczną uprawiał sam także semiotykę.

### 3.

Wyrażenia — czyli znaki (*scil. symbole*) językowe — *sensu largo* pełnią różnorakie funkcje «reprezentacyjne»: wyrażają coś, znaczą, odnoszą się do czegoś, wskazują coś, oznaczają.

Niech to, co wyrażane przez dane wyrażenie będzie treścią (*scil. sensem*) tego wyrażenia.

Posiadanie lub nieposiadanie sensu rozбивa zbiór wyrażen *sensu largo* na dwa podzbiory: wyrażen mających treść (*scil. wyrażen sensu stricto*, sensownych) i wyrażen bez treści (*scil. wyrażen nonsensownych*). Treścią wyrażen są czynności myślowe (*scil. myśli*) wyrażane przez te wyrażenia. Wyrażenie, jeśli jest nazwą *sensu stricto* (*scil. imieniem*), wyraża pewne przedstawienie (w szczególności 'przedstawienie połączone z imieniem, sprawiające, że imię nazywa desygnat, do którego przedstawienie się odnosi' [1918.8]); jeśli jest zdaniem *sensu stricto*, wyraża przekonanie (*scil. sąd*).

Różnicę między przedstawieniem a przekonaniem można wysłowić m.in. następująco: mieć przedstawienie czegoś, to wiedzieć o czymś, *co* to takiego; mieć przekonanie — to wiedzieć o czymś, że jest lub że nie jest.

Czymś pośrednim — co do treści — między nazwami *sensu stricto* i zdaniami *sensu stricto* są *quasi*-zdania (*scil. supozycje*). Są to wyrażenia, które mają postać (gramatyczną) zdań, ale ich treścią nie są przekonania, lecz szczególnego rodzaju przedstawienia, mianowicie przedstawienia sądów (*scil. sądy* przedstawione, a nie wydane) [1946.43]. Supozycjami są m.in. wszelkie wyrażenia zdanio-podobne, które (a) wolno poprzedzić słowami „Przypuśćmy, że” lub „Przyjmijmy, że” (a nie wolno — bez zmiany sensu — poprzedzić słowami „Prawdą jest, że” ani „Twierdzę, że”); (b) są członami okresu warunkowego, (c) stanowią przytoczenia (i jako takie powinny być ujęte w cudzysłów).



4.

Niekiedy za supozycje uważa się także zdania (*sensu largo*) należące do utworów fikcji literackiej.<sup>4</sup> Przy takim ujęciu zdania-supozycje w rodzaju „Achilles zabił Hektora” interpretuje się jako skróty zdań *sensu stricto* „W *Iliadzie* czytamy, że Achilles zabił Hektora”, „Według Homera, Achilles zabił Hektora” itp.

Przeciwko takiemu ujęciu przemawia to, że proponowane parafrazy nie mówią już o Achillesie i Hektorze, lecz o pewnym utworze lub jego twórcy.

Mało intuicyjne jest też uznawanie wszystkich zdań z obszaru fikcji literackiej za zdania fałszywe, bo głoszące coś o nieistniejących przedmiotach.

Naturalniejsze jest przyjęcie, że pewne spośród tych zdań są w szczególności sposób prawdziwe — mianowicie formalnie (na wzór systemów hipotetyczno-dedukcyjnych w nauce) — tj. prawdziwe pod warunkiem przyjęcia założeń «konstituujących» świat wizji literackiej; jedynym rygorem, obowiązującym przy takiej «konstrukcji», jest niesprzeczność: sprzeczne «konstrukcje» są niewyobrażalne, a więc nieintuicyjne. Indywidualne konkretyzacje utworów literackich — imaginacyjne, sceniczne lub filmowe — można przy takim ujęciu traktować jako modele semantyczne owych «schematycznych» utworów; ze względu na takie konkretyzacje można już mówić o prawdziwości materialnej odpowiednich interpretacji dzieła.

Prawdziwość formalną dzieła-schematu i prawdziwość materialną jego interpretacji ze względu na odpowiednią konkretyzację trzeba przy tym odróżnić od prawdziwości «metaforycznej» — gdy (jak w literaturze naturalistycznej) «konstrukty» literackie są tym «prawdziwsze», im są podobniejsze do sytuacji realnych [1966–1969.138].

Zaletą tego ostatniego ujęcia jest to, że wyjaśnia ono, na czym polega twórczy wkład czytelnika i odtwórcy utworu literackiego: otóż każda interpretacja wymaga przyjęcia dodatkowych założeń, indywidualizujących model — i w doborze tych założeń tkwi właśnie mniejszy lub większy pierwiastek twórczości.

5.

Niech to, co znaczone przez dane wyrażenie, będzie znaczeniem (*scil.* konotacją) tego wyrażenia.

Posiadanie lub nieposiadanie konotacji rozбивa zbiór wyrażen (*sensu stricto*) na dwa podzbiory: wyrażen znaczących i wyrażen nieznaczących.

Nazwy znaczące — których treścią są na ogół pojęcia — to imiona pospolite (*scil.* nazwy generalne, Russellovskie orzeczenia klasowe); nazwy nieznaczące — których treścią są na ogół wyobrażenia — to imiona własne (*scil.* nazwy indywidualne) oraz w określonych warunkach «zaimki» (*scil.* okazjonalizmy) «osobowe» i «wskazujące» (takie jak „to”; „tutaj”; „dziś”; „jutro”; „teraźniejszy”; „tutejszy”).

<sup>4</sup> Takie było też początkowe stanowisko Czeżowskiego [1946.43]. Później uległo ono zmianie (por. niżej).

Różnicę między imionami pospolitymi a imionami własnymi w języku potocznym zaciera dwuznaczność słowa „jest”. Jeśli na miejsce kropek w wyrażeniu „... jest *B*” wstawimy nazwę znaczącą, to „jest” będzie znaczyło tyle, co „zawiera się w” (*scil.* podporządkowanie), a powstałe wyrażenie będzie równoważne wyrażeniu „Każdy ... jest *B*”. Jeśli natomiast wstawimy tam nazwę nieznaczącą, to „jest” będzie znaczyło tyle, co „należy do” (*scil.* przynależność), i takiego wyrażenia nie można — bez zmiany (utruty?) treści — poprzedzić wyrażeniem „Każdy”.

Z kolei zdania znaczące — to zdania realne (*scil.* «rzeczywiste»), a zdania nieznaczące — to zdania nominalne (*scil.* «pozorne»). Te pierwsze (np. „Kain zabił Abła”, „Pani zabija pana”, „*a* kocha *b*”) mają ogólną postać „*aRb*” (*scil.* „*A* pozostaje w stosunku *R* do *b*”) i treścią ich jest przekonanie o zachodzeniu stosunku *R* między przedmiotami *a* i *b*. Te drugie (np. „Planety są ciałami niebieskimi”) mają ogólną postać „*a* jest *B*” i treścią ich jest przekonanie o zachodzeniu stosunku podrzędności między wyrażeniem „*A*” i wyrażeniem „*B*” (*scil.* o tym, że „*A*” jest «współzące» z „*B*”) [1918.8]. Inaczej mówiąc, stwierdzają one, że pewien przedmiot ma dwie różne nazwy — nie orzekają zaś niczego o (pozajęzykowej) rzeczywistości.

Znaczenie wyrażenia można ujmować bądź alogicznie — tj. psychologicznie, behawiorystycznie lub obiektywistycznie — bądź też logicznie.

Znaczeniem psychologicznym danego wyrażenia jest treść myśli wyrażanej przez to wyrażenie: treść przedstawienia — w wypadku nazw *sensu stricto*, a treść przekonania (*scil.* sądu) — w wypadku zdań *sensu stricto*.

Określenie, czym jest znaczenie behawiorystyczne, obiektywistyczne i logiczne — wymaga uprzedniego określenia tego, co jest wskazywane przez wyrażenie.

## 6.

Niech to, co wskazywane jest przez dane wyrażenie, będzie desygнатem («wskazaniem») tego wyrażenia.

Posiadanie (co najmniej jednego) lub nieposiadanie (żadnego) desygnatu rozbija, z jednej strony, zbiór nazw *sensu stricto* na podzbiór nazw niepustych (w szczególności imion pospolitych niepustych, takich jak „człowiek”, „koń”, „król”, „pies”, „najwyższy szczyt Tatr”, „najwyższa góra świata”, i imion własnych niepustych, takich jak „Garluch”, „Nero”, „Woodrow Wilson”, „Soliman”) i podzbiór nazw pustych (w szczególności imion pospolitych pustych, takich jak „kwadratowe koło”, „centaur”, i imion własnych pustych, takich jak „Chiron”, „Minotaurus”). Przy tym, zamiast mówić, że dana nazwa (pusta) nie ma desygnatu, można przyjąć, że jej desygнатem jest «nic».

Z drugiej strony, posiadanie lub nieposiadanie desygnatu rozbija zbiór zdań *sensu stricto* na podzbiór zdań prawdziwych (w szczególności zdań rzeczywistych prawdziwych, takich jak „Kant napisał *Krytykę czystego rozumu*”, i zdań pozornych prawdziwych, takich jak „Murzyn jest człowiekiem”, „Wieloryb jest ssakiem”) i podzbiór zdań fałszywych (w szczególności zdań rzeczywistych fałszywych, takich

jak „Francja leży w Ameryce”, i zdań pozornych fałszywych, takich jak „Trójkąt jest czworobokiem”).

Wspólnym desygnatem zdań prawdziwych jest prawda. Przemawia za tym następujące rozumowanie:

(1) Zdanie  $\alpha$  jest równoważne zdaniu „ $\alpha$  jest prawdą”.

(2) Zdanie „ $\alpha$  jest prawdą” jest zdaniem nominalnym, a zatem wyrażenie (tu: zdanie)  $\alpha$  jest «współzwańce» z wyrażeniem „prawdą”.

(3) Wyrażenie „prawdą” wskazuje prawdę, a zatem i zdanie  $\alpha$ , i wszystkie inne zdania prawdziwe wskazują prawdę.

Przyjęcie, że desygnatem danego zdania jest np. stan rzeczy, do którego odnosi się wyrażane w tym zdaniu przekonanie, pociągnęłoby za sobą konieczność uznania, że zarówno zdania „Piotr jest okrutny” czy „W okolicach Krakowa występują skały wybuchowe”, jak i nazwy „okrucieństwo Piotra” czy „występowanie skał wybuchowych w okolicach Krakowa”, miałyby parami te same desygnaty.

Podobnie jak w wypadku nazw, zamiast mówić, że dane (fałszywe) zdanie nie ma desygnatu (*scil.* nie wskazuje prawdy), można mówić, że jego desygnatem jest fałsz.

## 7.

Znaczenie behawiorystyczne danego wyrażenia można teraz opisać jako określoną gotowość zachowaniową (użytkownika tego wyrażenia) wobec desygnatu (*vel* desygnatów) owego wyrażenia.

Znaczeniem obiektywistycznym jest z kolei pewien «aspekt» desygnatów: określony zespół ich własności istotnych — w wypadku nazw, a określony stan rzeczy (jako pewien opisywany «aspekt» prawdy, *resp.* pewien fragment rzeczywistości) — w wypadku zdań; jeśli zdanie jest fałszywe, to «umieszcza» w tym stanie rzeczy pewną własność, która w nim *naprawdę* nie występuje (*scil.* której ‘nic nie odpowiada w rzeczywistości’ [1918.9]).

Natomiast znaczeniem logicznym danego wyrażenia jest rezultat określonej operacji na innych wyrażeniach. W szczególności znaczeniem logicznym danej nazwy jest iloczyn (wszystkich?) nazw nadrzędnych względem owej nazwy. (Znaczenie logiczne i zakres logiczny spełniają tradycyjne prawo odwrotności treści, *scil.* tu: znaczenia, i zakresu [1958–1963/1965.120].)

## 8.

Niech to, do czego odnosi się dane wyrażenie będzie przedmiotem (*scil.* korelatem) tego wyrażenia, tożsamym z przedmiotem wyrażanej przez to wyrażenie myśli.

W szczególności korelatem nazwy ogólnej jest pewien przedmiot ogólny, tj. przedmiot posiadający wszystkie i tylko własności «rodzajowe», zawarte w treści odpowiedniego przedstawienia. Przedmiot taki można utożsamić z alternatywnym

połączeniem pewnych przedmiotów jednostkowych. Np. za przedmiot nazwy „oko Napoleona” można uznać przedmiot: prawe oko Napoleona lub lewe oko Napoleona.

Z przedmiotami ogólnymi wiąże się następujący paradoks: skoro dany przedmiot ogólny jest ogólny, to ogólność stanowi własność «rodzajową» i jako taka należy do treści (każdego) przedstawienia ogólnego; przysługuje zatem wszystkim przedmiotom jednostkowym (*scil.* nieogólnym!), podpadającym pod to przedstawienie. Paradoks znika, jeśli zgodzimy się, że (a) ogólność to tyle, co posiadanie w treści własności «rodzajowych», a zarazem nieposiadanie — własności «osobniczych», oraz że (b) posiadanie i nieposiadanie pewnej własności nie są żadnymi nowymi własnościami: w szczególności posiadanie własności «rodzajowej» *W* nie jest posiadaniem (nowej) własności posiadania własności «rodzajowej» *W*.

Rzecz jasna, korelatem zdania jest przedmiot przekonania wyrażonego w tym zdaniu. Np. korelatem zdania „Pada deszcz” jest padanie deszczu.

## 9.

Niech to, co jest przez dane wyrażenie oznaczane, będzie zakresem (*scil.* denotacją) tego wyrażenia. Zakres danej nazwy ujęty obiektywistycznie — to zbiór (wszystkich) jej desygnatów. Zakres nazwy, ujęty logicznie — to suma (wszystkich) nazw względem tej nazwy podrzędnych.

## 10.

Wyrażenia mające treść (*scil.* wyrażenia sensowne) i wyrażenia bez treści (*scil.* wyrażenia nonsensowne) należy odróżnić od wyrażen o treści nieokreślonej (krótko: wyrażen nieokreślonych) i wyrażen o wielu treściach (krótko: wyrażen wieloznacznych).

Do wyrażen nieokreślonych należą nazwy nieokreślone, tj. zmienne nazwowe i funkcje «nominalne», oraz zdania nieokreślone, tj. zmienne zdaniowe i funkcje propozycjonalne. Nieokreśloność ich sensu sprawia, że nieokreślone — tj. niewiadome lub dowolne — są też ich desygnaty. W szczególności funkcje «nominalne» nie są ani niepuste, ani puste, a funkcje propozycjonalne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.

W języku potocznym za zmienne nazwowe uważać można zaimki «nieokreślone» („cos”, „ktoś”; „ktokolwiek”; „jakiś”, „jakikolwiek”; „któryś”, „którykolwiek”). O tym, że zmienne nazwowe nie są nazwami *sensu stricto* tylko *sensu largo*, świadczy m.in. to, że zmiennych nazwowych nie można o niczym orzec. Wyrażenie „To jest *x*” jest wyrażeniem bez treści.

Funkcje nominalne są wyrażeniami zbudowanymi z orzeczenia funkcyjnego (*scil.* funktora) i jego określnika (*scil.* argumentu), przy czym ten ostatni jest zmienną. W funkcji nominalnej „zabójca *x*-a” (*vel* „zabójca kogoś”) orzeczeniem funkcyjnym jest słowo „zabójca”.

Funkcje propozycjonalne są zdaniami *sensu largo* zawierającymi przynajmniej jeden człon nieokreślony (w szczególności — nazwę nieokreśloną).

Szczególnym rodzajem zdań nieokreślonych są odnoszące się do siebie zdania «samozwrotne» (scil. antynominalne frazy niepredykatywne, zdania Epimenidesowskie w rodzaju „Zdanie, które wygłaszam w tej chwili, jest fałszywe”), zawierające zmienną (tu: „zdanie, które wygłaszam”), która mogłaby się stać stałą tylko wtedy, gdyby zdanie nie było nieokreślone, a więc gdyby owa zmienna nie była zmienną (co jest oczywiście niemożliwe).

## 11.

W przeciwieństwie do nazwy nieokreślonej (a więc nazwy o treści nieokreślonej) — nazwa wieloznaczna ma wiele treści, przy czym dane warunki (takie, jak kto i w jakich okolicznościach ją wypowiada) rozstrzygają, o którą z tych treści w danym wypadku chodzi. Za wyrażenia o zmiennej treści można uważać nazwy nieznaczące, zarówno bowiem imiona własne, jak i «zaimki wskazujące», przez wskazanie desygnatu nabywają wtórnie «chwilowej» (scil. okazjonalnej) treści (*vel* znaczenia?). Są one zresztą ze sobą ściśle powiązane. Z jednej strony «zaimki wskazujące» (w rodzaju „ten”, „ów”; „dziś”, „jutro”; „tutaj”) w określonych warunkach stają się imionami własnymi (np. 2 stycznia 1919 roku „dziś” nazywa ten właśnie dzień; kiedy mówiąc „to” wskazuję pewne krzesło, to ono właśnie jest desygntem słowa „to”). Z drugiej strony ‘związanie imienia własnego z desygntem dzieje się poprzez nazwę okazjonalną, wskazującą ów desygnt w zdaniu stwierdzającym identyczność desygnatu nazwy okazjonalnej do desygntu imienia własnego’ (por. „To jest Gałuch”) [1956.81].

W następujący sposób można dokonywać dezokazjonalizacji zdań (zawierających wyrażenia okazjonalne). Nazwijmy „sygnantem” znak-egzemplarz danego wyrażenia-typu (tj. klasy sygnantów równokształtnych). Każde zdanie o postaci „To jest *P*-owe” jest równoważne zdaniu „Przedmiot, do którego odnosi się ten sygnant, jest *P*-owy”, gdzie słowa „ten sygnant” wskazują napis, do którego należą.

## 12.

Zawartość punktów 4–12 wolno uważać — w świetle uwag z punktu 3 — za zespół realnych definicji «obiektów» semiotycznych. Czeżowski nie ogranicza się jednak do zrobienia pierwszego kroku w analizie problematyki semiotycznej; dokonuje także kroku następnego: formułuje także pewne tezy.

Oto ważniejsze z nich.

(T1) Zachodzi analogia (*vel* paralelizm, dualność) między klasami podstawowych elementów systemu symbolicznego mowy: klasą nazw i klasą zdań: m.in. stosunkowi podporządkowania w dziedzinie nazw odpowiada stosunek wynikania w dziedzinie zdań [1918.8].



(T2) Każde zdanie — o dowolnym przedmiocie — jest redukowalne do zdania o przynależności (*scil.* byciu elementem) tego przedmiotu do pewnej klasy. Np.: zdanie „Harpagon jest skąpcem” stwierdza, że Harpagon spełnia funkcję propozycjonalną:  $x$  zbyt kocha pieniądze; zdanie „Wiśnia jest czerwona” stwierdza, że wiśnia spełnia funkcję propozycjonalną:  $x$  jest takie, jak  $to$ ; zdanie „Istnieje Harpagon” stwierdza, że Harpagon jest taki, jak  $x$  (czyli cokolwiek) [1918.10].

(T3) Każdemu zdaniu nominalnemu (*scil.* stwierdzającemu przynależność pewnego przedmiotu do pewnej klasy) o postaci „ $a$  jest  $\phi b$  (np.  $a$  jest zabójcą  $b$ -a”) równoważne jest pewne zdanie realne o postaci „ $aRb$ ” (tu: „ $a$  zabił  $b$ -a”) [1919.13].

(T4) Niektóre zdania mogą być interpretowane i jako realne, i jako nominalne. Np. za treść zdanie „2 jest większe od 1” można uważać bądź przekonanie o zachodzeniu stosunku większości między liczbą 2 i liczbą 1 (przy interpretacji realnej), bądź przekonanie o tym, że wyrażenie „2” jest współzawężające z wyrażeniem „większe od 1” (przy interpretacji nominalnej) [1918.8].

(T5) Żadne wyrażenie, które nie ma sensu, nie ma też (żadnego) desygnatu [1918.8].

(T6) Konotacja logiczna danej nazwy [i każdego wyrażenia?] jest tożsama z jej logiczną denotacją [1958–1963/1965.120].

(T7) Jeśli dany jest desygnat (*scil.* zbiór wartości, zakres zmienności) zmiennej nazwowej, to jest (lub można utworzyć) imię pospolite, którego denotacja jest tożsama ze zbiorem desygnatów wartości tej zmiennej — i na odwrót [1920.13].

(T8) Niektóre wyrażenia używane są w pewnych wypadkach jako imiona pospolite (por. np. słowo „pałac” w zdaniu „Pałac wyróżnia się wśród innych domów okazałością”), w innych zaś — jako orzeczenie funkcyjne (por. np. to samo słowo w zdaniu „Wersal jest pałacem Ludwika XIV”) [1920.13].

(T9) Nazwy negatywne z nazwą pustą jako określnikiem (np. „nie-dzieło Minotaurusa”) są nazwami niepustymi. Odpowiednio zdania przeczące z nazwą pustą w podmiocie (np. „Minotaurus nie jest zwolennikiem komunizmu”) są zdaniami prawdziwymi [1920.13].

(T10) Nie są zdaniami nieokreślonymi co do wartości logicznej zdania o postaci „ $aRb$ ” (*scil.* „ $a$  pozostaje w stosunku  $R$  do  $b$ ”), gdy (jak np. w wypadku zdania „Świeca stearynowa jest następstwem logicznym konia”)  $a$  (i  $b$ ?) nie należy do pola stosunku  $R$ , tj. gdy nie ma takiego przedmiotu, do którego coś mogłoby w tym stosunku pozostawać. Nazwijmy takie zdania „zdaniami Zarembowskimi”. Gdyby zdania Zarembowskie uznać za zdania nieokreślone (*vel* «bez treści»), to trzeba by się zgodzić, że pewne zdania określone (w szczególności prawdziwe) byłyby konsekwencjami zdań Zarembowskich, bądź miałyby jako konsekwencje takie zdania. Przykładem zdania pierwszego rodzaju jest zdanie „Wawel nie jest liczbą”, któremu trudno odmówić prawdziwości, a które wynika z koniunkcji zdania Zarembowskiego „Wawel nie jest ani mniejszy, ani większy, ani równy liczbie 2” i zdania „Między każdymi dwiema liczbami rzeczywistymi zachodzi bądź mniejszość, bądź większość, bądź równość”. Przykładem zdania drugiego rodzaju jest zdanie „Wszystko, co istnieje, pozostaje w pewnym stosunku przestrzennym do Łuku Triumfalnego”, z którego wynika zdanie Zarembowskie „Moje wyobrażenia Łuku Triumfalnego

pozostaje w pewnym stosunku przestrzennym do Łuku Triumfalnego”; odmówienie mu — i podobnym zdaniom — wartości logicznej (w szczególności — fałszywości) pociągałoby nieobalalność odpowiedniego uogólnienia.

### 13.

Definicje i tezy semiotyczne Czeżowskiego pragnąłbym teraz opatrzyć garścią komentarzy.

(K1) Przypisywanie słówku „jest” w wyrażeniach o postaci „Wieloryb jest ssakiem” równoważności z wyrażeniem „zawiera się w” (lub „jest podzbiorem” *etc.*), a w wyrażeniach o postaci „Garłuch jest górą” — z wyrażeniem „należy do”, jest pewnym uproszczeniem. Ścisłe biorąc nie można powiedzieć, ani że wieloryb zawiera się w ssaku (lecz: zbiór wielorybów zawiera się w zbiorze ssaków), ani że Garłuch należy do góry (lecz: Garłuch należy do zbioru gór).

(K2) Wydaje się, że jeśli się przyjmie tezy (T2–T4), to podział zdań na realne i nominalne traci rację bytu.

(K3) Czeżowski opowiada się za semantyczną definicją prawdy. W odniesieniu do teorii empirycznych nadaje jej następującą — swobodną — postać:

Zdanie jest prawdziwe zawsze i tylko, jeśli jest spełnione przez każdy ciąg wartości zmiennych, reprezentujących — w obrębie właściwej teorii — różnorodne warunki obserwacyjne [1952.71].

Ale jest ono spełnione, gdy staje się zdaniem prawdziwym dla każdego ciągu, czyli — jeszcze prościej — jest prawdziwe w każdych okolicznościach. Mamy więc ostatecznie, że zdanie jest prawdziwe<sub>1</sub>, gdy jest prawdziwe<sub>2</sub> w każdych okolicznościach. Jeżeli „prawdziwość<sub>2</sub>” jest różna od „prawdziwości<sub>1</sub>”, to powstaje pytanie o jej sens; jeśli oba wyrażenia są równoważne, to powstaje groźba błędnego koła.

(K4) Desygnatami imienia pospolitego w rodzaju „koń” są wszystkie konie, a jego denotacją obiektywistyczną — zbiór wszystkich koni. Desygnatem — jedynym — imienia własnego „Soliman” jest Soliman; powstaje pytanie o denotację obiektywistyczną tego imienia (czy jest nim zbiór zawierający jedynie Solimana?).

(K5) Jeśli teza o dualności (T1) nie podlega ograniczeniom, to za konotację logiczną danego zdania należy uznać koniunkcję wszystkich jego (semantycznych?) konsekwencji, za denotację logiczną zaś — alternatywę wszystkich jego (semantycznych?) racji. Powstaje pytanie, czy tak ujęta konotacja zdań jest tożsama z ich denotacją, jak to ma być w wypadku konotacji logicznej i denotacji logicznej nazw (T6).

(K6) Logiczne ujęcie konotacji i denotacji nazwy zostało wprowadzone przez Czeżowskiego po to, aby nie wychodzić poza operacje logiczne przy określaniu relacji semantycznych. O ile jednak w wypadku zdań operacje te — koniunkcja i alternatywa — wykonywane są «bezpośrednio» na «bytach językowych» (*scil.* zdaniach), o tyle w wypadku nazw zarówno mnożenie logiczne, jak i dodawanie logiczne są operacjami wykonywanymi *de facto* na denotacjach obiektywistycznych, czyli klasach desygnatów odpowiednich nazw.

(K7) Wyrażeniom — nazwom i zdaniom — nieokreślonym w analizie logicznej mają odpowiadać w analizie psychologicznej kolejno przedstawienia ogólne i sądy przedstawione (*vel* przedstawienia sądów), przy czym zmiennej występującej w funkcji propozycjonalnej odpowiadałoby przedstawienie podkładowe [1925.18]. Ani jednak przedstawienia ogólne, ani przedstawienia sądów nie są bezprzedmiotowe: przeciwnie, mają one «określone» przedmioty — odpowiednio: przedmioty «ogólne» i sądy. Wobec tego i zmiennym nie można odmówić «określonej» treści: wyrażają one właśnie odpowiednie przedstawienia. Funkcje propozycjonalne przy tym zbliżają się pod tym względem do supozycji.

(K8) Nie jest jasna sprawa statusu desygnatów wyrażeń — a w szczególności nazw — nieokreślonych (*scil.* zmiennych nazwowych).

Z jednej strony, nie można o zmiennych powiedzieć, jak o nazwach pustych, że po prostu nie mają (żadnych) desygnatów. Nie można też o nich powiedzieć, jak o (niektórych) imionach pospolitych, że mają wiele desygnatów. Z drugiej strony, zakresem zmiennej ma być zbiór jej wartości, a więc pewnych nazw określonych, które wolno podstawić za ową zmienną; chodziłoby więc tutaj o „zakres” w innym sensie niż gdy używa się tego słowa w odniesieniu do zbioru desygnatów.

Skądinąd zmienne logiczne — o których tu mowa — przeciwstawia się zmiennym obiektywnym (np. matematycznym). Każdej takiej zmiennej  $x$  odpowiada 'pewien przedmiot, dla którego  $x$  jest imieniem, tak jak wyraz „Rzym” jest imieniem Wiecznego Miasta'. Taka zmienna jest więc pewną nazwą, a mianowicie imieniem własnym, wskazującym (*scil.* symbolizującym) jako swój jedyny desygnat — pewien przedmiot (zmienny), tj. przebieg owej zmiennej. Jest nim zbiór jej wartości obiektywnych, a więc pewnych przedmiotów danych wraz z ich miejscami — czyli przyporządkowaniem pewnym innym przedmiotom (*scil.* desygnatom określników) według pewnego stosunku (jeśli np. wartościami zmiennej  $y$  są liczby całkowite, to wartością zmiennej  $y$ , przyporządkowanej desygnatowi określnika „7” według stosunku większości-o-1, jest liczba 8).

#### 14.

Na zakończenie — kilka uwag historycznych.

O parantelach Czeżowskiego z Brentanem była już mowa w związku z rekonstrukcją logiki Arystotelesa<sup>5</sup>. Zaproponowane przez Czeżowskiego rozwiązanie paradoksu klasy klas, które nie są swoimi elementami, jest pewną modyfikacją rozwiązania podanego przez Poincarégo i Zermela. Uogólnienie klasyfikacji stosunków między zdaniami kategorycznymi (i nazwami niepustymi) nawiązuje do Gergonne'a, Schrödera i Sleszyńskiego. Koniunkcyjna interpretacja zdania jednostkowego opiera się na propozycji Reichenbacha. Przyjęcie odróżnienia czynności od wytworów jako podstawy rozgraniczenia psychologii i logiki odwołuje się do odpowiedniego odróżnienia dokonanego przez Twardowskiego; Czeżowski akceptuje przy tym Twardow-

<sup>5</sup> Por. wyżej, p. 1 (6).

skiego psychologiczną analizę myślenia (a w szczególności jego idiogeniczną koncepcję sądów), a także jego interpretację okazjonalizmów. Analiza *quasi*-sądów dokonana jest w aparacie pojęciowym zbliżonym do terminologii Ingardenowskiej. W uznaniu prawdy za desygnat zdań prawdziwych Czeżowski idzie oczywiście za Fregem. Punktem wyjścia poglądów Czeżowskiego na prawdę w teoriach empirycznych jest semantyczna definicja prawdy w wersji podanej przez Tarskiego. Stanowisko Czeżowskiego w sprawie zdań nieokreślonych jest reakcją na poglądy Zaremby. Wreszcie analiza zdań samozwrotnych wykorzystuje pewne spostrzeżenia Bolzana.

Lech Witkowski

## Informacja o Zjeździe Filozoficznym

Zgodnie z wcześniejszymi zapowiedziami i w ślad za kilkumiesięcznymi konsultacjami z Instytutami Filozofii i Oddziałami Polskiego Towarzystwa Filozoficznego — na wniosek środowiska filozoficznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika — Komitet Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk podjął decyzję o zwołaniu wspólnie z Zarządem Głównym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Uniwersytet Mikołaja Kopernika w dniach 5–9 września 1995 roku do Torunia VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego.

Temat Zjazdu oraz skład kilku osobowego Komitetu Programowego zostaną ustalone w trybie roboczym w konsultacjach koordynowanych przez trzyosobowy zespół współprzewodniczących w osobach: Prof. Jerzy Pelc – Przewodniczący KNF PAN, Prof. Władysław Stróżewski – Przewodniczący ZG PTF oraz Prof. Lech Witkowski – Przewodniczący Komitetu Organizacyjnego Zjazdu i Dziekan Wydziału Humanistycznego UMK.

Organizatorzy zwracają się do wszystkich zainteresowanych o zgłaszanie uczestnictwa w Zjeździe, z propozycjami własnych wystąpień w sekcjach roboczych, oraz z deklaracjami koordynowania proponowanych do programu grup roboczych i sesji specjalnych, czy sympozjów towarzyszących. Program sesji plenarnych, listę referentów i uczestników paneli ustali Komitet Programowy. Roboczy program Zjazdu (sekcje, grupy i inne formy pracy) zostanie ustalony na podstawie zgłoszeń, uwzględniając inicjatywy środowiska filozoficznego. Formuła Zjazdu jest więc maksymalnie otwarta, dając szansę jak najpełniejszego uwzględnienia postulatów i pragnień uczestników.

Komitet Organizacyjny, skupiający toruńskie środowisko filozofów, filologów i logików, przedstawił założenia organizacyjne i programowe Zjazdu:

1. Zjazd będzie przebiegał w miasteczku uniwersyteckim, zdolnym pomieścić w akademikach ponad 800 uczestników, z możliwością wykorzystania wszystkich urządzeń i pomieszczeń UMK, w tym Auli, sal audytoryjnych, stołówki. Zapewni to możliwie najniższy koszt całej imprezy, jak i koszty ponoszone przez indywidualnych uczestników.

2. Wchodząc w program obchodów 50-tej rocznicy UMK — uczelni będącej spadkobierczynią wileńskiej tradycji akademickiej (w tym i filozoficznej — poprzez m.in. osoby Tadeusza Czeżowskiego i Henryka Elzenberga) — Zjazd uzyskuje najwyższą rangę w środowisku uniwersyteckim Torunia, oraz wszelkie możliwe wsparcie władz uczelni, a także całego Wydziału Humanistycznego UMK. Gospodarzami Zjazdu są JM Rektor UMK oraz Dziekan Wydziału Humanistycznego, wraz z



Przewodniczącym Komitetu Nauk Filozoficznych PAN i Przewodniczącym Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. W imieniu KNF PAN, ZG PTF oraz UMK zaproszenia wystosują współprzewodniczący Komitetu Programowego Zjazdu.

3. Podstawowa intencja organizatorów to zaoferowanie polskiej filozofii forum jak najbardziej reprezentatywnego spotkania dyskusyjnego — ze szczególnym udziałem osób, które nie mogły brać udziału w poprzednich zjazdach, przebywając za granicą z powodów politycznych. Troską organizatorów będzie pełny przegląd najważniejszych nurtów i kierunków badań, na tle rangi polskiej tradycji filozoficznej, jak też najważniejszych wydarzeń i dokonań filozofii w XX wieku.

4. Przy założeniu uczestnictwa w Zjeździe najwybitniejszych filozofów polskich z kraju i zagranicy celowe jest zaplanowanie co najmniej 4–5 sesji plenarnych, niezależnie od czasu przeznaczanego na obrady sekcji i grup roboczych. Organizowane będą sesje plenarne zwykle i panelowe (z udziałem do 6 uczestników występujących po 20 minut). Zaplanowany zostanie też czas na sesje plakatowe, spotkania towarzystw filozoficznych, rad redakcyjnych oraz wydawnictw serii i czasopism filozoficznych. Zjazd będzie okazją do zaprezentowania się wydawnictw i udostępnienia całej gamy publikacji filozoficznych.

5. Sesje plenarne (referaty i dyskusje panelowe) będą ograniczone do wystąpień osób zaproszonych przez Komitet Programowy, natomiast sekcje oraz grupy robocze będą się organizowały według zgłoszeń i koordynacji ich animatorów, w zgodzie z zainteresowaniami badaczy. Każda taka inicjatywa spotka się z wszelką możliwą pomocą ze strony organizatorów Zjazdu.

6. Komitet Organizacyjny doloży starań, aby do Zjazdu ukazały się — w miarę możliwości — pełne teksty lub abstrakty wystąpień przygotowanych na obrady. Komitet zobowiązuje się także do przygotowania i wydania po Zjeździe możliwie pełnej Księgi Pamiątkowej, do której włączone zostaną wszystkie istotne materiały, stanowiące dorobek Zjazdu. Środki na ten cel będą pozyskiwane zarówno przed Zjazdem, jak i po nim.

7. Po przyjęciu Uchwały przez Komitet Nauk Filozoficznych PAN o zwołaniu VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego rozpoczęły się intensywne prace organizacyjne. Komitet Organizacyjny przystąpił do informowania środowiska filozoficznego o Zjeździe oraz rejestracji zgłoszeń uczestnictwa z kraju i zagranicy. Przyjmuje się zasadę zgłoszenia z jednoczesną wpłatą sumy „wpisowego” w wysokości 300 tys. zł dla pracowników akademickich i 100 tys. dla studentów. Wobec zaproszonych referentów i gości Zjazdu Komitet Organizacyjny przewiduje odstępstwa od tej zasady.

Nr konta podaje Komitet Organizacyjny: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Bank Gdański, z siedzibą w Gdańsku, I. O. Toruń, nr 308601-1296-130-3 z dopiskiem: Zjazd Filozoficzny Toruń '95. Pożądane są grupowe wpłaty „wpisowego”, dokonywane przelewami z Instytutów Filozofii bądź innych instytucji, z załączoną do zgłoszenia listą uczestników z danego środowiska. Zgłoszenia i ich kolejność stanowią podstawę uzyskiwania informacji i świadczeń (pierwszeństwo zakwaterowania), w tym gwarancji uzyskania drukowanych materiałów zjazdowych.

Wszelkich dalszych informacji udziela Biuro Zjazdu Filozoficznego, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, fax 266-59.

## Autoreferaty z odczytów i wykładów

RYSZARD PANASIUK: Między determinizmem przyrody i porządkiem wartości. Ingardena spojrzenie na człowieka (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Łodzi, 6 X 1993 r.)

Podjmując próbę rekonstrukcji poglądów Ingardena na człowieka, jego koncepcji bytu ludzkiego, nie można pominąć szerszego kontekstu, w którym myśl tego twórcy sytuuje się. Kontekst ten stanowi, jak wiadomo, zainspirowany przez Husserla szeroki nurt myśli zwany fenomenologią transcendentálną. Przypominam ten kontekst, by zasygnalizować rzucający się w oczy paradoks: Mimo iż autor *Logische Untersuchungen i Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* nie miał bynajmniej zamiaru inicjować jakiegos swoistego stylu refleksji nad bytem ludzkim, przeciwnie, przeciwstawiał się rozpowszechniającemu się w owych latach gwałtownemu zwrotowi ku zainteresowaniom antropologicznym w filozofii, właśnie w kręgu myśli fenomenologicznej powstała idea antropologii filozoficznej jako odrębnej dyscypliny<sup>1</sup>, a także swoisty, charakterystyczny sposób refleksji odnoszący się do człowieka jako przedmiotu teoretycznych rozważań. Ta swoistość wyrażała się przede wszystkim w radykalnym przeciwstawieniu się naturalizmowi i towarzyszącej mu metodzie genetycznej oraz polegała na wysiłku opisu i uchwyceniu swoistości bytu ludzkiego w odróżnieniu od innych sposobów istnienia w świecie.

Husserla niechęć do „antropologizmu” miała przede wszystkim swoje źródło w obawie, że narzucona przez filozofię człowieka perspektywa poznawcza prowadzić musi do sceptycyzmu i relatywizmu. Jego program filozofii w postaci ścisłej nauki (strenge Wissenschaft) jako warunek jej możliwości przyjmujący redukcję transcendentálną, a więc postulat abstrahowania w akcie poznawczym od wszystkiego, co nie jest aktem i treścią świadomego przeżycia kognitywnego, czynił zbędnym zastanawianie się nad cielesnością człowieka, powiązaniem świadomości z nią, związkiem czynności poznawczych z innymi czynnościami życiowymi, etc. Jeżeli więc inspirujący się ideami fenomenologii badacze zwrócili się ku człowiekowi — jak to uczynili Max Scheler, Heidegger we wczesnym okresie, Sartre, czy Levinas — musieli odejść od rygorów programu Mistrza, tzn. odrzucić lub przynajmniej ograniczyć ważność redukcji transcendentálnej, a także przyjąć inny niż Husserl program uprawiania filozofii. Przedmiotem ich namysłu przestaje być problem ugruntowania wiedzy i uzyskania bezwzględnej pewności w poznaniu, ale otrzymanie odpowiedzi na pytanie postawione kiedyś przez Kanta: Co to jest człowiek?

<sup>1</sup> Por. Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), pol. tłum. A. Węgrzeckiego [w:] M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987.

Pytanie to stało się palące bynajmniej nie w rezultacie oddziaływania programu Husserla, lecz jako konsekwencja załamania się tradycyjnych metafizycznych wizji świata, w których człowiek był odnoszony do transcendentnego porządku wartości, zaś aksjologiczny absolut usensawniał porządek kosmiczny bądź ukierunkowywał proces dziejowy. Krytyczna działalność Nietzschego i Diltheya, krzewiący się, szczególnie po pierwszej wojnie światowej, sceptycyzm i nihilizm, a także scjentyzujący naturalizm oczyszczały niejako pole pod nową problematykę filozoficzną: Człowiek w rozważaniach wymienionych wyżej filozofów jawi się sobie jako radykalnie różny w swojej istocie od pozostałych bytów. W obliczu świata, w którym zakwestionowano dawny porządek wartości uprzytomnił on sobie, jak to zauważa Max Scheler, swoją problematykę, tzn. zrozumiał, że „już *nie* wie czym jest, a zarazem też *wie*, że tego *nie* wie”<sup>1</sup>.

Zainteresowanie człowiekiem, które tak jaskrawo objawiło się w pierwszych latach powojennych w filozofii europejskiej, w szczególności zaś w filozofii niemieckiej jest zjawiskiem rozległym i różnorodnym, nie ogranicza się więc do pisarzy inspirujących się metodą fenomenologiczną. Jednakże nurt fenomenologiczny refleksji nad bytem ludzkim, także przecież niejednolity, odznacza się na owym szerszym tle różnych ówczesnych pomysłów dotyczących antropologii swoistym stylem i metodą analizy, a także przynosi — jak to widać z dystansu czasowego, trwale i znaczące w dziejach myśli rezultaty. Szczególną owocność okazały tu zainicjowane przez Husserla analizy funkcjonowania świadomości, pojmowanej jako akty intencjonalne, w których podmiot uświadamiał sobie treści swoich przeżyć, nie tylko kognitywnych, ale także emocjonalnych i wolicjonalnych. Analizy te zostały przeniesione później na funkcjonowanie cielesności, związek ducha z ciałem, stosunki Ja-Ty, etc., wydając przeogromne bogactwo nie zawsze rzecz jasna dających się uzgodnić ze sobą ujęć człowieka, niemniej w istotny sposób wzbogacających naszą o nim wiedzę.

Co się tyczy Ingardena, to wiadomo, że w rozległym polu jego zainteresowań najważniejsze rezultaty jego wysiłku badawczego odnoszą się do estetyki, czy nawet ogólnej teorii wartości, jak też ontologii świata realnie istniejącego, w czym — co sam nieraz deklarował — wyraźnie wykraczał poza program badawczy Husserla. Bezpośrednio problematyce człowieka poświęcił niewiele uwagi, i chociaż to, co na ten temat napisał może budzić żywe zainteresowanie, nie może on być przecież jako filozof człowieka traktowany równorzędnie z Maxem Schelerem, Heideggerem, N. Hartmannem, czy Sartrem. Nie można nawet powiedzieć, że w jego dorobku daje się odnaleźć rozbudowany i kompletny system poglądów dotyczących człowieka<sup>2</sup>. Na podstawie jednak tych tekstów, które pozostawił możemy odtworzyć zasadnicze rysy jego antropologii.

Do pytania o człowieka, o jego naturę i sposób istnienia Ingarden dochodzi poprzez analizę fenomenów kulturowych i związanych z nimi różnego typu wartości. Zastanawiając się bowiem nad sposobem istnienia i naturą wartości musi postawić sobie pytanie, jaki sens i znaczenie dla ludzi ma wytworzony przez nich obszar kultury i sprzężony z nią porządek aksjologiczny. Już sama analiza natury przeżycia aksjologicznego, czemu Ingarden poświęcił tak wiele wnikliwej uwagi, musi prowadzić go do pytania o charakter relacji między bytem ludzkim a porządkiem wartości estetycznych, mianowicie, czy człowiek je wytwarza, czy tylko odkrywa, czy obcuje z nimi by odczuwać pewien rodzaj

<sup>1</sup> Tenże, *Człowiek i historia*, tamże, s. 151.

<sup>2</sup> Por. Władysław Stróżewski: *Człowiek i wartość w filozofii Romana Ingardena* [w:] tegoż, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 97.

estetycznego zadowolenia, czy może idzie tu o coś więcej, o specyficzny dla człowieka modus istnienia? — Podobne problemy mogą być postawione w odniesieniu do innych wytworów kulturowych i związanych z nimi wartości.

W ujęciu Ingardena świat człowieka składa się jakby z dwu warstw ontycznych: porządku czysto przyrodniczego, samoistnego bytu natury nie zawierającej w sobie żadnych treści aksjologicznych, ale jedynie determinizm — oraz świata kultury, sensownego ładu, w którym swoista rzeczywistość przedmiotowa naznaczona jest piętnem ludzkiej celowej działalności wyrażającej się z jednej strony w utylitarnym charakterze wytworzonych przedmiotów, — służą one zaspokojeniu różnorodnych potrzeb ludzkich, — z drugiej, w uobecnianiu się w nich wartości i sensów. Ten swoisty, ponadnaturalny, ale mający swoją podstawę bytową w przyrodzie porządek został wyłoniony przez człowieka, będącego przy tym wyjściowo jednym z twórców przyrody. To właśnie tworząc ów wznoszący się ponad porządek naturalnym, mający swoje bytowe oparcie w świecie rzeczy porządek kultury człowiek wznosi się ponad swoje początkowo animalne bytowanie i staje się ponadnaturalnym bytem ludzkim. Ujawnia się on i samokreuje przez specyficzny rodzaj działalności wytwórczej, w wyniku której zostaje nadbudowana nad naturą warstwa rzeczywistości radykalnie różna od swojej naturalnej podstawy. „Istotę człowieka można wyjaśnić explikując m.in. sens i sposób istnienia jego dzieła znajdującego oparcie w Przyrodzie”<sup>1</sup>.

Tak więc można powiedzieć, że Ingarden rozwija swoją koncepcję antropologiczną w podobnym duchu, co inni myśliciele inspirujący się metodą fenomenologiczną w tym sensie mianowicie, że przeciwstawia się wyraźnie naturalistycznym ujęciom bytu ludzkiego. Jednakże w przeciwieństwie do takich myślicieli jak np. Max Scheler czy nawet Sartre, którzy skupiali uwagę w szczególności na funkcjonowaniu świadomości, starali się ująć człowieka od strony podmiotowej, Ingarden zajmuje stanowisko bardziej zobiektywizowane. Chce dotrzeć do natury ludzkiej analizując procesy jej obiektywizacji w sferze tego, co jawi się mu jako wytworzona w wyniku ludzkiej działalności celowej rzeczywistość kulturowa. Jednocześnie jednak mocno akcentuje ontyczną pierwotność i fundamentalne znaczenie przyrody jako stanowiącej podstawę zarówno własnego istnienia człowieka jako określonego typu organizmu jak też jego dzieł. A więc można by powiedzieć, zgodnie z intencją wywodów Ingardena, że człowiek rozumiany jako istota duchowa, wolna, moralna, intelektualnie rozwinięta, wrażliwa na piękno, etc. jest wytworem swojej własnej działalności, w wyniku której powstaje rozwijający się w procesie historycznym określony typ więzi społecznej i mające swoje odniesienie do uprzedmiotowionych wytworów tej jego działalności jego życie duchowe.

Kultura i sprzężone z nią wartości — to jedyne medium, w którym człowiek istnieć może po ludzku, to jest jako transcendujący swój byt poza przyrodę. W kulturze więc i poprzez nią człowiek wytwarza samego siebie. Świat kultury warunkuje specyficznie ludzki sposób istnienia człowieka.

Tak więc przy przejściu od natury do kultury, przez uobecnienie się specyficznie ludzkiego modusu istnienia, zgodnie z wykreowanym tu porządkiem wartości, to, co naturalne — zarówno w samym człowieku, jak w jego otoczeniu — staje się środkiem, to zaś co duchowe celem. Wyrażać się to może w aktach wartościowania i działalności ludzkiej, gdy tworząc kulturę posługuje się człowiek naturą jako środkiem i ceni wyżej wartości duchowe niż animalne i naturalne.

<sup>1</sup> Roman Ingarden: *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972, s. 13.



Podstawową funkcją działalności kulturotwórczej człowieka, działalności jednocześnie ujawniającej najistotniejszy rys natury ludzkiej jest dążenie do tego, by tworząc swój odrębny, różny od natury świat wejść całkowicie w rzeczywistość, gdzie nie obowiązują już prawa przyrody, rządzą zaś jedynie prawa ducha, tzn. w rzeczywistość sensu, celowości, rozumu i ładu. Zdaniem Ingardena człowiek rzeczywiście przez swoją działalność kulturotwórczą cel ten osiąga. Tworząc podstawę dla zaistnienia wartości duchowych obcuje z wznoszącym się ponad determinizmem przyrody wyższym łaodem nieużytecznych sensów, dociera do świata prawdy, dobra, piękna i prawa (sprawiedliwości). Jednakże owemu procesowi autokreacji człowieczeństwa nie towarzyszy jasna świadomość, czego rzeczywiście człowiek dokonuje w świecie przez swoją działalność kulturotwórczą. Wydaje mu się bowiem, że tworząc rzeczywistość rządzącą się prawami przewyższa całkowicie przyrodę i jej prawa, znosi ograniczenia nakładane przez nią na jego ducha. Łudzi się, że jego duch twórczy obdarzony jest wszechmocą. W rzeczywistości zdolności kreatywne człowieka są nader ograniczone. Wytwarzając kulturę nie wytwarza on rzeczywistości samoistnej bytowo. Prawa przyrody nie ulegają tu bynajmniej zakwestionowaniu, człowiek pozostaje nadal w ich mocy. Przekształcając przez swoją działalność formy naturalne i manipulując procesami zachodzącymi w przyrodzie wytwarza on jedynie cienką powłokę znaczenia i sensu, stale zagrożoną w swoim istnieniu przez obojętną na wartości przyrodę. Człowiek zdaniem Ingardena odczuwa podziw pomieszany z lękiem w obliczu przyrody, czuje się przez nią zagrożony jako przez siłę niszczycielską; jego własna naturalność jest dlań czymś obcym i niepokojącym<sup>1</sup>. Dlatego chce zapomnieć o swojej naturalności, nie wierzy w głębi serca, że jest bytem skończonym, że jako organizm podlega naturalnym mechanizmom, nad którymi nie będzie miał nigdy pełnej władzy. W kulturze powstaje co prawda porządek inter- i ponadpersonalny trwalszy niż życie indywidualne, pozwalający na obcowanie przekraczające bezpośredni kontakt ludzkich istot żyjących, jednakże obecność tego porządku nie znosi ograniczeń skończonego trwania osobniczego. Człowiek nie może wyzwolić się w pełni ze swojej naturalności i uciec w świat ducha, który wytwarza sobie jako rodzaj schronienia przed zagrożeniami płynącymi z przyrody. Pozostaje on stale zawieszony między nagim determinizmem przyrody a duchowym światem wartości i nigdzie właściwie nie jest całkowicie w domu.

Ukazując kulturę i sprzężony z nią porządek wartości jako rzeczywistość, w której jedynie może realizować się i manifestować człowieczeństwo, specyficzny, wykraczający ponad przyrodę sposób ludzkiego istnienia, zwraca jednocześnie Ingarden uwagę na kruchość, nietrwały charakter tej rzeczywistości. Ufundowana na podstawie materialnej, istniejąca jedynie w relacji do tworzących ją i istniejących w niej podmiotów, jest nieustannie zagrożona w swoim bycie przez nie znającą wartości przyrodę, wraz z nią zagrożony jest sam człowiek jako byt duchowo-kulturowy.

Warto podkreślić znaczenie i wagę tych uwag, wypowiedzianych przez myśliciela z górą 30 lat temu. Ostrzega on przed złudzeniami z dawna rozpowszechnionymi w kulturze zachodniej, że człowiek może całkowicie opanować i podporządkować sobie przyrodę, znieść niejako jej samoistość bytową. Człowiek tu zapomina, że prawa, które on sobie ustanawia są całkowicie odmienne od praw przyrody. „Zapomina, że jego byt i jego życie zależy od tego, co się dzieje w Przyrodzie i myśli, że może przewyżczyć i zwyciężyć samą Naturę”<sup>2</sup>. Zapomnienie to może być źródłem niebezpiecznej pychy,

<sup>1</sup> Por. tamże, s. 14 i nast.

<sup>2</sup> Tamże, s. 16.



zdaje się ostrzegać filozof, która może doprowadzić do poważnego zagrożenia ludzkiej egzystencji. Zagrożenia, którego źródłem nie jest już sama przyroda jako taka, ale nierozważne wtargnięcie w przebiegi jej procesów przez człowieka, którego jedynym bóstwem jest potęga ufundowana na współczesnej technice.

Wartość ostrzeżenia, które chce tu przekazać filozof polega na ukazaniu rzeczywistej sytuacji człowieka, na uświadomieniu mu jak niebezpieczne są złudzenia nieograniczonej potęgi i pełnego poczucia bezpieczeństwa. Jest to jednocześnie wezwanie do odpowiedzialności człowieka za siebie, swoje kruche istnienie w kulturze, za porządek wartości uobecnionej w wyniku kreatywnej aktywności pokoleń i ludów.

Wskazując na naturalną podstawę bytu ludzkiego Ingarden jednocześnie dowodzi, że człowiek jest bytem wolnym. Tylko bowiem będąc wolnym może podjąć wysiłek kreowania porządku ponadnaturalnego oraz przyjąć odpowiedzialność za swoje czyny. Możliwość albo raczej ontyczną podstawę tej wolności upatruje on w swoistej strukturze bytowej człowieka jako całości cielesno-duchowej, działającego w świecie deterministycznym, ale w przeciwieństwie do modelu Laplace'a ujmowanym jako wielość układów względnie izolowanych i jednocześnie częściowo otwartych, mogących więc zmieniać swoje stany nie tylko w wyniku oddziaływania zewnętrznego, ale także z pobudek wewnętrznych. Człowiek jest jednym z takich, wielce przy tym skomplikowanych, układów. Tak więc struktura świata realnego jak również struktura psychofizycznej całości stanowiącej człowieka umożliwia działania mające swoje źródło w samym człowieku i przez to mogące być nazwane wolnymi. Z drugiej strony działalność wolna oraz ponoszenie odpowiedzialności za czyny pojęte jako akty wolne może być z sensem rozważana tylko w świecie, w którym istnieje obiektywny porządek wartości. Na wartości bowiem orientując się i przez odniesienie do nich działanie to może się jedynie urzeczywistniać, a także tylko ze względu na wartości może być oceniane.

Problem statusu porządku wartości jest ostatnią sprawą, którą pragnę poruszyć w związku z moją próbą rekonstrukcji Ingardena spojrzenia na człowieka.<sup>1</sup>

Zauważyliśmy, że mówiąc o człowieku Ingarden akcentuje szczególnie jego kulturotwórczą działalność jako obszar manifestowania się człowieczeństwa. Wydawałoby się, że mamy tu do czynienia z radykalnie kulturologicznym ujęciem człowieka, w tym sensie mianowicie, że tworząc kulturę na podłożu naturalnym wytwarza on jednocześnie świat wartości, porządek sensowny całkowicie zrelatywizowany w swojej egzystencji do podmiotów go wytwarzających. Takie nastawienie pociągałoby za sobą także pluralizm i relatywizm w odniesieniu do aksjologii. Tak jednak nie jest. Wiadomo, że Ingarden znaczną część swojego namysłu teoretycznego poświęcił analizie sposobu istnienia, przejawiania się i percepcji wartości. W szczególności znaczące rezultaty osiągnął w swoich badaniach nad wartościami estetycznymi. Stanowisko jego jest tu zarysowane wyraźnie i podtrzymane w rozprawach dotyczących antropologii. Otóż — zdaniem Ingardena — wartości nie są ani tworamiz fizycznymi ani psychicznymi. Są to twory o charakterze swoistym mające swój fundament — w szczególności jeśli idzie o wartości estetyczne — w rzeczach. Idzie on tu wyraźnie za wskazaniem Husserla z *Logische Untersuchungen*. Człowiek więc wytwarza świat kultury jako rzeczywistość *sui generis*, ale nie tworzy wartości. W swoich aktach twórczych człowiek wartości uobecnia, tworząc ich przedmiotową podstawę, uprzytamnia je sobie, a więc poznaje, jednakże

<sup>1</sup> Roman Ingarden: *Czego nie wiemy o wartościach?* [w:] tegoż Studia z estetyki, *Dzieła filozoficzne t. 3*, PWN, Warszawa 1970, s. 220 i nast.

istnieją one niezależnie od ludzkich procesów psychicznych, jako byty o odrębnym, nie do końca jasnym dla myśliciela statusie. Gdyby nie istniał autonomiczny, niezależny od ludzkich przeżyć i mniemań porządek wartości, nie byłoby możliwe człowieczeństwo. Tylko bowiem aktywność ludzka zmierzająca do odsłaniania wartości i obcowania z nimi pozwala człowiekowi, jednemu z twórców przyrody, wznieść się ponad swój pierwotnie naturalny status. Istnieje więc świat prawdy, dobra i piękna jako przeciwbiegun tego, co naturalne; ludzkość jako wspólnota duchowa istnieje przezeń i w nim.

Ingarden rozumie, że wartości „żyją” wtedy jedynie, gdy partycypują w nich ludzie, że muszą być uświadamiane, by były naprawdę rzeczywiste, nie znaczy to jednak że są złudzeniami czy chimerami. Nie redukują się one do określonej formy kultury, nie mają charakteru lokalnego. Są porządkiem wspólnym dla całego rodzaju ludzkiego, którego historia w najgłębszym sensie polega na ich odkrywaniu i uprzytamnianiu przez działalność teoretyczno-naukową, czyny moralne i wytwarzanie dzieł sztuki.

Ingarden jest szczególnie wyczulony na relatywizm i sceptycyzm, jako stanowiska nie dające się zaakceptować. Nie waha się nawet twierdzić, że relatywizm zagraża nie tylko Maxowi Schelerowi, ale także samemu Husserlowi w późniejszych jego dziełach. Pozostaje on wierny wyjściowej tezie swego nauczyciela z *Logische Untersuchungen*, że przedmiot o swoistej naturze — a jest nim przecież każda wartość — jest w aktach czystej świadomości uprzytamniany jedynie, nie zaś wytwarzany.

Tak więc z jednej strony realizm ontologiczny, przekonanie, że świat otaczający człowieka realnie istnieje, z drugiej transkulturalizm i absolutyzm jeśli idzie o istnienie porządku wartości tworzą podstawy teoretyczne ingardenowego spojrzenia na człowieka.

Mimo iż w wielu istotnych kwestiach teoretycznych nie godzi się on ze swym nauczycielem, to jednakże wspólne, jak sądzi, jest ich przekonanie, że najistotniejszym atrybutem człowieka jest rozum. Wspólna jest także troska obu myślicieli — wyrażona tak dobitnie przez Husserla w ostatnim, publikowanym za życia jego dziele — mam na myśli *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, gdzie perspektywa antropologiczna wyraźnie zarysowuje się — o przyszłość rodzaju ludzkiego. Człowiek bowiem w europejskim kręgu kultury użył rozumu, by budować naukę nie jako środek do rozumienia sensu rzeczywistości i siebie samego, ale by posłużyć się nim jako narzędziem potęgi i technicznego panowania nad naturą. Świat, który odsłania rozum budujący nauki w ich technicznym zastosowaniu jawi się jako odarty z wartości, jedynie przedmiotowy. Takim też — jako rzecz wśród rzeczy — jawi się sobie człowiek. Zwątpił on w prawdę, dobro i piękno, zredukowawszy siebie do samego tylko faktu. Tak więc, mimo istotnych różnic teoretycznych, Husserl i Ingarden, mistrz i uczeń spotykają się ze sobą na gruncie antropologii, by wyrazić wspólny niepokój o przyszłe losy rodzaju ludzkiego, który zgubił drogę w świecie przez siebie stworzonym.

**RYSZARD JADCZAK:** Wokół wniosku o profesurę dla Romana Ingardena we Lwowie (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Łodzi, 8 XII 1993 r.)

Koleje zabiegów o katedrę uniwersytecką dla Romana Ingardena (1893–1970) wiele mówią o sytuacji w poszczególnych ośrodkach naukowych w Polsce oraz o stosunkach w nich panujących.

Po odbyciu studiów z filozofii i matematyki we Lwowie a następnie w Getyndze i doktoryzowaniu się w 1916 roku pod kierunkiem E. Husserla, Ingarden podjął, już w

odrodzonej Polsce, pracę jako profesor gimnazjalny najpierw w Lublinie, a następnie w Warszawie i Toruniu. W czerwcu 1924 roku habilitował się Ingarden w Uniwersytecie Jana Kazimierza i z końcem 1925 roku przeniósł się do Lwowa, gdzie zaczął wykładać jako docent w Uniwersytecie, pełniąc jednocześnie nadal obowiązki nauczyciela gimnazjalnego. W tym czasie katedrami filozofii w UJK kierowali Kazimierz Twardowski (1866–1938) i Mściśław Wartenberg (1868–1938).<sup>1</sup>

Przez długi czas wyrażane przez Ingardena nadzieje na katedrę uniwersytecką, nie znajdowały sprzyjającej atmosfery ani zrozumienia. Kiedy podjęto decyzję o utworzeniu III katedry filozofii w UJK, dano pierwszeństwo Kazimierzowi Ajdukiewiczowi (1890–1963), który habilitował się w roku 1921, a w latach 1925/1928 był profesorem nadzwyczajnym w Uniwersytecie Warszawskim.

Na nowo szanse przed Ingardenem otworzyły się po przejściu Twardowskiego w stan spoczynku, co nastąpiło formalnie 30 kwietnia 1930 roku. Projekty obsadzenia katedry przez Ingardena, wysuwane wspólnie przez Ajdukiewicza i Wartenberga, napotykały jednak opory Twardowskiego, który, jako profesor honorowy, nadal wpływał m.in. na sprawy osobowe w Uniwersytecie.<sup>2</sup>

8 listopada 1930 roku odbyło się posiedzenie komisji filozoficznej Wydziału Humanistycznego UJK we Lwowie, na której Wartenberg wystąpił formalnie z kandydaturą Ingardena. Twardowski zapisał pod tą datą w swoim *Dzienniku*: „Motywował ją dość słabo, zakończył uwagą, że jednak lepiej powołać docenta, niż działającego już gdzieś indziej profesora, albowiem profesor musiałby chyba przyjść jako zwyczajny profesor do Lwowa, wobec czego widoki uzwyczajnienia Ajdukiewicza pogorszyłyby się”<sup>3</sup>. Komisja postanowiła, zgodnie z artykułem 42 *Ustawy o szkołach akademickich* z 13 lipca 1920 roku, zwrócić się do profesorów kilku ośrodków akademickich w kraju z prośbą o opinię, jakich kandydatów widzieliby na katedrę filozofii we Lwowie.

Nadeszło osiem odpowiedzi, zarówno lapidarnych jak i bardzo rozbudowanych, z którymi komisja zapoznała się na posiedzeniu w dniu 16 I 1931 roku. Pewną trudność, odpowiadającym na pytanie komisji, sprawiał fakt, że nie określono w nim jasno pożądanej specjalności kandydata. Oto interesujące fragmenty tych pism, w których zawarte są dane nie tylko o głównym kandydacie na katedrę — Romanie Ingardenie, ale także o sytuacji w poszczególnych środowiskach filozoficznych w Polsce i preferencjach, jakimi kierowali się w swych opiniach poszczególni profesorowie.<sup>4</sup>

Tadeusz Czeżowski (Wilno 15 XII 1930): „...mam zaszczyt zawiadomić, że uważam doc. Romana Ingardena za najodpowiedniejszego kandydata na katedrę filozofii na Wydziale Humanistycznym UJK”.

Władysław Tatariewicz (Warszawa 15 XII 1930): „Kandydatów jest, jak myślę wielu. Głównie między habilitowanymi docentami uniwersytetów polskich: Dr Bogusław Jasinowski, dr Henryk Elzenberg, dr Wiktor Wąsik<sup>5</sup> z Uniwersytetu Warszawskie-

<sup>1</sup> R. Jadcak, *Kazimierz Twardowski i Mściśław Wartenberg — dwaj filozofowie na katedrach Uniwersytetu Lwowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” vol. 15, 1993, s. 217–226.

<sup>2</sup> Tenże, *Kilka faktów o Romanie Ingardenie w świetle korespondencji Kazimierza Twardowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXI, z. 1, 1993, s. 13–22.

<sup>3</sup> „Dziennik K. Twardowskiego” (kserokopia), Dział Rękopisów Biblioteki Głównej UMK Toruń, Rps. 2407/3.

<sup>4</sup> Fragmenty pism pochodzą z „Akt osobowych Romana Ingardena”, przechowywanych w Państwowym Archiwum Obwodu Lwowskiego. Zespół 26, opis 5, nr 768, dokument 161–162.

<sup>5</sup> Wiktor Wąsik (1883–1963). W 1929 roku habilitował się na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1923

go, dr Leon Chmaj z Krakowskiego, dr Roman Ingarden z Lwowskiego są godnymi objąć katedry uniwersyteckie. Przy tym praca ich ma charakter humanistyczny, co, jak przypuszczam, Wydział Humanistyczny stawia za warunek przy obsadzeniu swej katedry, zwłaszcza że pierwsza katedra filozofii jest zajęta przez uczonego o orientacji matematyczno-przyrodniczej. Poważna, a dla Uniwersytetu Lwowskiego najbardziej naturalna, wydaje się kandydatura docenta Uniwersytetu, dr Romana Ingardena. Nie wchodząc w działalność pedagogiczną jego (z tej strony Wydział zna swego Docenta lepiej ode mnie) i ograniczając się do pisarskiej, mogę powiedzieć, że znalazła ona uznanie nie tylko w kraju ale i poza jego granicami. I choć nie mniej nie podzielam stanowiska filozoficznego, jakie zajmuje dr Ingarden, niemniej podziwiam objawiające się w pismach jego zalety, jak zdolność do wyteźonej pracy i do abstrakcyjnego myślenia, jak wielostronność zainteresowań badawczych”.

Marian Sobeski (Poznań 27 XI 1930): „Najupsejmniej donoszę, że w chwili obecnej uważam Docenta Romana Ingardena za najodpowiedniejszego kandydata na katedrę filozofii”.

Tadeusz Kotarbiński (Warszawa 2 I 1931): „Wakującą katedrę na Wydziale Humanistycznym najlepiej by było, wedle mego rozeznania, przy obecnym układzie sił nauczycielskich powierzyć historykowi filozofii. Otóż pośród osób pracujących głównie nad historią filozofii, a nie zajmujących katedr uniwersyteckich, nie ma jak się zdaje nikogo, kogo by można polecić jako kandydata pod każdym względem wysoko kwalifikowanego. Z drugiej jednak strony można wyróżnić Bogusława Jasinowskiego, docenta historii filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, jako odpowiedniego kandydata do katedry filozofii o przeznaczeniu historycznym [tu Kotarbiński wymienia prace Jasinowskiego – R. J.]. Zarówno te prace (nieliczne niestety), jak odczyty wygłaszane w Warszawskim Towarzystwie Filozoficznym na temat zależności Spinozy i Leibniza od pojęć i prądów filozofii średniowiecznej, jak wreszcie przewód nostryfikacyjny w Uniwersytecie Warszawskim (w ubiegłym roku akademickim) uzasadniają dostatecznie przekonanie o dużej erudycji Doc. Jasinowskiego, rozległej skali zagadnień, o pomysłowości w dostarczaniu związków genetycznych i ciągów rozwojowych w dziejach teorii poznania i metafizyki. Doc. Jasinowski jest człowiekiem wysoce wykształconym i ma za sobą dyplom z fakultetów prawa (w uniwersytecie rosyjskim) i filozofii w Zurychu. Ma on znakomite przygotowanie językowe: czyta mianowicie biegle po grecku i po łacinie, a językami niemieckim, angielskim, francuskim i rosyjskim włada z całkowitym opanowaniem. Wykładał przez czas jakiś w Uniwersytecie Lubelskim. Dużo studiował w bibliotekach francuskich, angielskich i niemieckich podczas wieloletniego pobytu za granicą.

Secundo loco możnaby wymienić docenta Uniwersytetu Jagiellońskiego Dr Mariana Heitzmana<sup>1</sup> [tu Kotarbiński wymienia jego prace – R. J.]. Dr. Heitzman dobrze się zna na swojej ściślejszej specjalności, mianowicie na filozofii Bacona i bardzo dobrze pisze. Wobec szczupłości jego dorobku naukowego, przy młodych stosunkowo latach i niedawnej habilitacji, trudno byłoby mówić o powołaniu go na katedrę. Możliwe natomiast powierzyć mu na razie wykłady zleczone z budżetu wakującej katedry.

---

roku profesor historii i pedagogiki na Wolnej Wszechnicy Polskiej.

<sup>1</sup> Marian Heitzman (1899–1964). Od 1930 roku docent historii filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1939 roku mianowany tam profesorem nadzwyczajnym.



W przypadku, gdyby wakująca katedra nie miała otrzymać charakteru historycznego, naturalnym nijako kandydatem do jej obsadzenia byłby docent UJK we Lwowie Dr Roman Ingarden. W sprawie tej kandydatury, z którą nie można nie liczyć się poważnie, chociażby z racji poczesnego miejsca, jakie Dr Ingarden zajmuje w gronie piszących po niemiecku fenomenologów oraz z racji pokażnej ilościowo produkcji filozoficznej (z której najnowszą ze znanych mi publikacji przeczytałem z największym pożytkiem), nie decyduję się występować z inicjatywą, ponieważ brak z mojej strony dostatecznego obznajomienia się z pracami szkoły fenomenologów oraz wyraźna w każdym razie głęboka różnica przekonań, utrudniająca mi zrozumienie i adekwatną ocenę walorów wielu zwłaszcza wcześniejszych prac Dr. Ingardena”.

Marian Massonius (Wilno 23 XI 1930): „Za kandydatów więcej lub mniej odpowiednich do powołania na wakującą katedrę filozofii w UJK uważam poniżej wymienionych docentów: 1) Dr Romana Ingardena, 2) Dr Henryka Elzenberga, 3) Dr Bogusława Jasinowskiego, 4) Dr Stefana Harasska<sup>1</sup>, 5) Dr Ludwika Chmaja”.

Władysław Heinrich (Kraków 26 XII 1930): „Jako historyków filozofii znam dwóch kandydatów: Dr Heitzmana i Dr Chmaja. Pierwszy jest upatrzony na następcę profesora Rubczyńskiego, pozostaje Dr Chmaj. Jest to człowiek starszy, który pracował nad zagadnieniami religijnymi a następnie od szeregu lat zajmuje się genezą filozofii Kartezjusza. Jest on pracownikiem bardzo sumiennym, systematycznym i gruntownym. Obecnie jest w Holandii, poszukując źródeł do pobytu tam Kartezjusza. Spoza historyków polecałbym Dr Elzenberga, kształconego we Francji, o wytwornej i głębokiej kulturze. Tę kandydaturę poleciłbym szczególnie dlatego, iż byliśmy dotychczas pod zbyt silnym wpływem niemieckim i odniemczeniem umysłowości polskiej, a szczególnie na polu filozofii, uważam za rzecz konieczną”.

Tadeusz Grabowski (Kraków 10 XII 1930): „Nie wiem dokładnie, czy katedra filozofii, o którą chodzi, jest w pierwszej linii dla historyka filozofii, czy dla filozofii samej. W pierwszym rzędzie, ze znanych mi historyków filozofii, wchodzić by mogli w rachubę — moim zdaniem — tylko dwaj docenci tego przedmiotu na Uniwersytecie Jagiellońskim, a mianowicie Dr L. Chmaj i Dr S. Harassek. Obaj dawni uczniowie mego seminarium, mogą się już wykazać poważnym dorobkiem naukowym [przedstawia ich prace – R. J.]. Jeśli chodzi o katedrę filozofii systematycznej, wybór jest bardzo trudny. Z szeregu bliżej mi znanych docentów i młodych pracowników, przeznaczyłbym bezwzględnie pierwszeństwo najmłodszemu memu uczniowi i asystentowi, wykształconemu na kantyzmie i idealizmie, który od lat paru prowadzi doskonale proseminarium pod moim kierunkiem i nadzorem. Dr Gołembski [?] opublikował jednak dotąd tylko jedną pracę krytyczną i dopiero za dwa lata mógłby być dopuszczony do habilitacji. Jeżeli jednak katedra musi być zaraz obsadzona, to — nie bez pewnych, wcale poważnych zastrzeżeń — za najpoważniejszego kandydata uważam Docenta Romana Ingardena, który po powrocie ze szkoły Husserla uczestniczył przez pewien czas w moim seminarium, a jest mi dobrze znany z kilku własnych referatów i dyskusji. Jest to pracownik zdolny i poważny, osobiście bardzo sympatyczny, niestety nieco zanadto obwiązany wpływami swej niemieckiej szkoły w kierunku nie wiem czy zbyt płodnym. Zdolnym jest bezsprzecznie także uczeń mój Dr Adam Wiegner<sup>2</sup>, obecnie w Poznaniu. Pana Dr Elzenberga nie biorę pod uwagę, gdyż jego rozprawa doktorska o Leibnizu, najlepsza

<sup>1</sup> Stefan Harassek (1890–1952). W 1925 roku habilitował się w Uniwersytecie Jagiellońskim i tam do wybuchu wojny wykładał jako docent historię filozofii.

<sup>2</sup> Adam Wiegner (1889–1967) — w 1923 doktoryzował się w Uniwersytecie Jagiellońskim, habilitacja w



jaką napisał, każe mi go uważać raczej za autora bardziej literackiego, aniżeli filozoficznego i raczej za krytyka.

Proszę o traktowanie ściśle poufnie mojej odpowiedzi. Śmiem wyrazić zdanie, że w dzisiejszych warunkach byłoby może dla przyszłości filozofii w Polsce bardziej wskazane, gdyby katedry na razie jeszcze definitywnie nie obsadzać, a o wykłady zastępcze uprosić jeszcze nadal znakomitego myśliciela i nauczyciela, którego Lwów posiada. Młodzi znaleźliby tymczasem sposobność później się wypowiedzieć”.

Witold Rubczyński (Kraków 10 XII 1930): „Nie sprawdzwszy na czas wersji — w moim przekonaniu jak dotąd niepewnej — o zapotrzebowaniu przez tamtejszy Wydział Humanistyczny przede wszystkim takiej siły naukowej, która byłaby głównie kompetentną do wykładania historii filozofii, formułuję odpowiedź alternatywną: 1) Jeśli nie miałby być powołanym historyk filozofii, to sądzę że tamtejszy Docent Roman Ingarden, wykładający już od szeregu lat, a obarczony obowiązkami nauczyciela gimnazjalnego, które mu przeszkadzają wyteńczyć w pełni prace naukowo-twórcze (ma za sobą dość poważne publikacje) może być brany pod uwagę jako kandydat [tu wymieniane są jego prace – R. J.]. W pracach Ingardena, które znam, przebija się umysłowość bardzo gruntowana, dar krytycznej analizy, samodzielność — nie wyjmując postawy wobec otoczonego pietyzmem mistrza Husserla — umie być i subtelnym i ogarnia szerokie widnokregi. Chociażby jego ostatniej pracy polskiej<sup>1</sup> mógłby być postawiony [pewien] zarzut [...], to jednak nie byłby to jeszcze zarzut tak ciężki, żeby przekreślał jego zasługi dla filozofii naukowej i nadzieje pokładane w dalszej, intensywniejszej jego działalności na katedrze. 2) Gdyby wszakże sprawy zdeklarowały się tak nieodwołalnie, że katedrę filozofii na Wydziale Humanistycznym UJK powinien zająć historyk filozofii, to wobec, będącego publiczną tajemnicą, konfliktu między większością Wydziału Humanistycznego w Wilnie a referentami specjalistami z filozofii w sprawie obsady tamtejszej katedry, byłoby najprostszym wyjaśnieniem, gdyby Wydział Humanistyczny powołał docenta Uniwersytetu Warszawskiego (a dawniej Jagiellońskiego) H. Elzenberga, za którym, o ile mi wiadomo, oświadczyli się zgodnie nie tylko profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego, ale też innych uniwersytetów, a w szczególności prof. Twardowski. Wydział zaś humanistyczny wileński miałby wtedy otwartą drogę do jednomyślnego zgodzenia się na powołanie habilitowanego tymczasem w Uniwersytecie Jagiellońskim Doc. L. Chmaja, za którym przemawia okazała ilość publikacji ocenianych chlubnie i przez cudzoziemców, i który mógłby być również pożytecznym profesorem historii filozofii we Lwowie, gdyby tymczasem Wydział Humanistyczny wileński uchwalił, potrzebną dla takiej uchwały większością, powołanie Dr Elzenberga”.

Warto zatrzymać się nieco nad zawartymi w opinii Rubczyńskiego sugestiami. Brały się one stąd, że swego czasu Rubczyński popierał kandydaturę Ludwika Chmaja (1888–1959) na katedrę w Wilnie opuszczoną przez Wincentego Lutosławskiego. Głównym kandydatem, forsowanym przez profesora USB — Tadeusza Czeżowskiego, był Henryk Elzenberg, jednak wobec wysuniętych wobec niego zarzutów, kandydatura ta na posiedzeniu Rady Wydziału w dniu 18 VI 1930 roku przepadła.<sup>2</sup> Wprawdzie Czeżowski

1934 roku w Uniwersytecie Poznańskim.

<sup>1</sup> Chodzi o pracę: *Psycho-fizjologiczna teoria poznania i jej krytyka*, Odbitka z *Księgi Pamiątkowej Gimnazjum im. K. Szajnochy*, Lwów 1930.

<sup>2</sup> R. Jadcak, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” nr 4, 1992, s. 127–134.

miał nadzieję, że będzie można po jakimś czasie ponownie wrócić do osoby Elzenberga i poszukiwał dla tej idei wsparcia m.in. u Kazimierza Twardowskiego<sup>1</sup>, to jednak ostatecznie zdecydował się na wyszukanie nowego kandydata. Był nim Bogusław Jasinowski (1883–1969), który też objął katedrę filozofii w 1931 r.<sup>2</sup> Elzenberg, w wyniku dalszych starań Czeżowskiego, dostał etat adiunkta przy katedrze filozofii w USB w 1936 roku, a Chmaj został tu profesorem nadzwyczajnym pedagogiki w 1938 r.

Tak więc na przełomie 1930 i 1931 roku zdecydowanie za wnioskiem o katedrę dla Ingardena we Lwowie opowiedzieli się Czeżowski i Sobeski, wskazali na Ingardena Tatarzkiewicz, Massonius i Rubczyński, nie wykluczali jego kandydatury (wśród innych) Kotarbiński i Grabowski. Nazwiska Ingardena nie wymienił w ogólne tylko Heinrich.

Na komisji filozoficznej Wydziału Humanistycznego UJK, w dniu 16 stycznia 1931 roku, po zapoznaniu się z nadesłanymi odpowiedziami o kandydata na katedrę we Lwowie i w związku z wynikłymi na tym tle pewnymi wątpliwościami, Wartenberg zwrócił się wprost do Twardowskiego z apelem o wyrażenie swej opinii. „Odpowiedziałem — czytamy w *Dzienniku Twardowskiego* — że tego nie uczynię, gdyż chcę pozostawić zupełnie wolną rękę jemu i Ajdukiewiczowi, skoro przecież oni, a nie ja, będą z nowym profesorem współdziałali. Oświadczyłem zatem, że przyłączę się do opinii każdej, którą oni dwaj zgodnie przedstawią komisji. Wtedy Wartenberg, a potem Ajdukiewicz, oświadczyli się za kandydaturą Ingardena, choć z bardzo poważnymi zastrzeżeniami. Słyszac te zastrzeżenia zauważyłem, że wobec nich może byłoby mniejszym złem całkiem nie obsadzać katedry, gdyż to, co obaj „przedmówcy” powiedzieli, wygląda tak, jak gdyby oświadczyli się za kandydaturą Ingardena jedynie dlatego, że nie ma innego kandydata”<sup>3</sup>. Ostatecznie postanowiono proponować jednak Ingardena.

6 lutego 1931 roku na komisji filozoficznej Wartenberg przedstawił referat zakończony wnioskiem o proponowanie Radzie Wydziału Ingardena na profesora nadzwyczajnego filozofii. Referat z pewnymi poprawkami przyjęto jednomyślnie (Twardowski, Wartenberg, Ajdukiewicz, dziekan Władysław Podlacha). 11 lutego 1931 roku na podstawie referatu Wartenberga postanowiono na Radzie Wydziału Humanistycznego opowiedzieć się jednomyślnie za kandydaturą Ingardena. Projekt pisma, wraz o omówieniem podstawowych prac Ingardena, jakie władze Wydziału wystosowały w tej sprawie do MWRiOP, został przygotowany na podstawie rękopisu Twardowskiego (sporządzonego ręką jego żony).<sup>4</sup>

Wniosek ten jednak nie został wówczas załatwiony, albowiem rozporządzeniem MWRiOP z 30 czerwca 1931 roku (Nr IV. S.W. 4889/31) środki na katedrę opuszczoną przez Twardowskiego zostały „unieruchomione w wyniku koniecznego przeprowadzenia kompresji kredytów osobowych”.

<sup>1</sup> Pod datą 16 lipca 1930 roku Twardowski odnotował w swym *Dzienniku* spotkanie z Rubczyńskim: „Przyszedł by ustnie odpowiedzieć mi na mój list, przed kilku dniami do niego wysłany, w sprawie zamiaru proszenia go przez Wydział Humanistyczny w Wilnie na referenta w sprawie obsadzenia tamtejszej katedry filozofii. Rubczyński zupełnie jest ze mną zgodny w poglądzie, że roli referenta w tej sprawie podjąć się nie może. Zgodziliśmy się też obaj na to, że w razie, gdyby go się Rada Wydziałowa Humanistyczna w Wilnie zapytała wprost o jego opinię o tym lub owym kandydacie, może on taką opinię wydać. Zapewnił mnie przy tym Rubczyński, że wydając taką opinię np. o Chmaj, zaznaczyłby jednak wyraźnie, że nie zmienił swego już wypowiedzianego zdania, oświadczonego się w pierwszej linii za Elzenbergiem”. *Dziennik K. Twardowskiego*, op. cit.

<sup>2</sup> R. Jadcak, *Bogusław Jasinowski w Wilnie*, Ruch Filozoficzny” t. L, nr 1, 1993, s. 87–90.

<sup>3</sup> „Dziennik K. Twardowskiego”, op. cit. Rps. 2407/4.

<sup>4</sup> „Akta osobowe Romana Ingardena”, op. cit., dokument 166–167.

W związku z zamrożeniem kredytów, a następnie zupełnym zniesieniem katedry po Twardowskim, Roman Ingarden mógł objąć katedrę w Uniwersytecie Lwowskim dopiero w 1933 roku, tj. po ustąpieniu z niej Wartenberga.

BOGUSŁAW MARYNIAK: *Koniec Prokrustesa? Niepłonna nadzieja na utopię* (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Łodzi, 4 I 1994 r.)

„Mity to pramyśli ludzkości” (H. G. Gadamer, 1979, s. 164). Choć nigdy nie udaje nam się uchwycić ich pierwotnego sensu w sposób ostateczny i docierając do mitycznej rzeczywistości rozwikłać zagadki, która za nimi stoi, jak tego chciałoby hermeneutyki redukcyjne (takie jak psychoanaliza czy marksizm), to jednak ważność mitów dla naszego myślenia jest bardzo duża. Kiedy zajmujemy się mitami starożytnej Grecji, często okazuje się, że prawdziwy sens mitu staje się pretekstem do wsłuchania się w nas samych. Dokonujemy wtedy przekładu prawdziwego sensu antycznego tworzywa na język naszych, współczesnych symboli. Sprawiają one, że możemy wsłuchać się w głęboko znaczące głosy antyku i pozwalają nam je rozumieć, chociaż nasza interpretacja mitu ma zawsze charakter czasowo zrelatywizowany.

Spośród olbrzymiej ilości możliwych interpretacji mitów na szczególną uwagę zasługują te, których dokonują poeci. Posługują się oni mitem nie po to, aby opowiedzieć nam jakąś ciekawą bajeczkę, lecz po to, żeby wyrazić to, co w naszym otoczeniu niepoetyczne (H. G. Gadamer, 1979, s. 251). Mit, chociaż sam w sobie jest dla nas tak samo nieprzejrzysty, jak język, staje się w rękę poety sposobem powiedzenia czegoś faktycznie istotnego o naszej rzeczywistości. Poezja, która posługuje się mitem nie jest rodzajem upoetycznienia świata. Paradoksalnie rzecz ujmując, tajemnica mitu pozwala pokazać prawdę o rzeczywistości.

Klasyycznym przykładem takiego wysiłku jest wiersz „Damastes z przydomkiem Prokrustes mówi” (Z. Herbert, 1992, s. 60–61). Ma on kształt pośmiertnej mowy obrończej tytułowego bohatera. Jak poecie udało się przywołać Damastes z Hadesu? Możemy się tylko domyślać. W starożytnej Grecji było to możliwe za cenę krwi, którą tak chętnie pili potępieni (Homer, 1957, s. 209–226). W zamian za ten napój zawsze mówili coś prawdziwego o przyszłości. Przyszłość jest przepowiedana także przez Damastes, jednak nie mamy pewności, co do jej prawdziwości, ponieważ krew nie została przelana ręką tego, który stawiał pytania. Jednak nie na tym polega ważność interpretowanego przez poetę mitu. Najprościej mówiąc, nieważne jest, czy Prokrustes mówi prawdę czy kłamie, ale istotne jest, że zaczyna przemawiać w sposób dla nas znaczący.

Państwo, którym rządził Damastes znajdowało się między Atenami a Megarą. Nie było to przypadkowe. W końcu Ateny były intelektualną stolicą Grecji starożytnej; stąd pochodzili twórcy antycznej dialektyki: sofisci i Sokrates, zdolni kontynuatorzy bohatera omawianego wiersza. Ateny to również późniejsza ojczyzna Platona, najwybitniejszego ucznia Prokrustesa. Protoplatoński Damastes wyszedł ze swej zbójckiej jaskini i zaczął poszukiwać prawdy o świecie. Co więcej, prawdę tę poznał, a nawet postanowił ją w praktyce zastosować. Demokracja ateńska była dla niego negatywnym punktem odniesienia; nigdy nie ustawał w „praktycznej” krytyce tego, jakże przecież niedoskonałego, ustroju. Drugim biegunem imperium Prokrustesa była Megara, gdzie później działała szkoła filozoficzna, założona przez Euklidesa, jednego z uczniów Sokratesa. Tam właśnie sformułowano antynomię kłamcy.

Zatem już na wstępie bandyta przedstawił się jako filozof i wykształcony Grek. Granice jego imperium były ruchome, zbudowane na elastycznym fundamencie dialektyki, którą charakteryzuje „myślenie maczugą”, pozornie przypominające nietzscheańskie „filozofowanie młotem”. Jednak utopijny charakter „myślenia maczugą” sprawia, że jest ono nawet sprzeczne z filozofią autora „Woli mocy”, chociaż prostota i siła są dla bohatera omawianego wiersza świadomym wyborem lepszego i skuteczniejszego sposobu argumentacji. Ten argument „erystyczny” sprawiał, że szybko przekonywał do prawdy każdego napotkanego rozmówcę. Wymowność jego insygnium władzy sprawiała, że nie musiał wykonywać woli żadnej Rady Starców (por. F. Nietzsche, Warszawa, 1911, s. 218–231).

Tym, do czego dążył filozof Prokrustes była swoiście rozumiana, a przy tym autentycznie grecka *paideia* (por. W. Jaeger, 1962, s. 27). Obcuje w sposób bezpośredni ze światem platońskich idei wiedział on, że poza „obrzydliwie różnorodną ludzkością” (Z. Herbert, 1992, s. 61) znajduje się człowiek jako idea, czyli powszechnie ważny i obowiązujący wzór do naśladowania. Damastes wyszedł ze swojej pieczary, gdzie widział tylko cienie rzeczywistości, na świat realny i idealny. Pokonał przepaść, dzielącą oba i stał się w pełni człowiekiem (por. W. Stróżewski, 1992, s. 109–110), ponieważ tylko człowiek jest w stanie przejść nad przepaścią, dzielącą dwa tak bardzo różne światy. Drogą najpewniejszą, prowadzącą do światu idei była dla ucznia Prokrustesa, Platona, matematyka. Aby poznać prawdę o ludziach i pomóc im dotrzeć do prawdy o nich samych nasz bohater posługiwał się po platońsku rozumianą „matematyką stosowaną” — czyli antropometrią. Nie było zatem przypadkiem, że jego naśladowca Platon swoją próbę budowy doskonałego państwa w Syrakuzach rozpoczął od wykładu geometrii. Geometria, zastosowana do ludzi i społeczeństwa stała się antropometrią. Antropometria była sensowna, ponieważ Prokrustes dysponował wzorem na miarę doskonałego człowieka.

Tym wzorcem było łożo sporządzone na „miarę doskonałego człowieka” (Z. Herbert, 1992, s. 60). Ta idealna miara pozwoliła nauczycielowi Sokratesa i Platona rozpocząć wielką reformę społeczeństwa. Ta reforma była możliwa pod warunkiem homogenizacji całej wspólnoty. Wspaniała, doskonała wspólnota powinna być jednolicie oparta na ludziach doskonale przeciętnych, którzy nie są ani wysocy ani niscy, ani grubi ani chudzi, ani mądrzy ani głupi. W imię tej idei można bez obawy poświęcać życie jednostek, ponieważ dla Damastesa jest oczywiste, że ta przyszła, piękna suma idealnych ludzi jest nieskończenie cenniejsza od życia realnych, niedoskonałych podróźnych, którzy ponieśli śmierć na prokrustesowym łożu. Żal, wyrażany przez reformatora nie dotyczy ich śmierci, lecz tego, że jego wysiłek (o którego sensie nawet przez moment nie wątpił) nie został dokończony.

Damastes znał prawdę o sensie postępu i historii, co dodatkowo wzmacniało jego wizję przyszłości. Jako posiadającego taką wiedzę, nie można go oskarżać o bycie zbójcą, który tylko rabuje i robi wszystko wyłącznie dla własnego zysku. Choćby dlatego, że obiektem jego badań byli nie tylko bogacze. Jego reforma miała dotyczyć wszystkich ludzi w równej mierze. Z punktu widzenia zbójcy zabijanie biedaków byłoby niepotrzebnym marnowaniem energii. Natomiast z punktu widzenia „uczonego reformatora społecznego” (Z. Herbert, 1992, s. 60), ważna była każda jednostka, a jego szlachetny wysiłek był bezinteresowny. Dlatego ci wszyscy, którzy brali pod uwagę wyłącznie ofiary jego eksperymentu i nazywali go bandytą byli fałszerzami historii. Zapomnieli bowiem o intencji, która uświęcała jego mordy. Zresztą, prawdę mówiąc, zabijanie w ogóle nie było jego celem! Śmierć przydarzała się obiektom jego ekspery-



mentu, ponieważ nie byli oni „ludźmi na miarę doskonałego człowieka”. Przecież gdyby byli doskonali, Prokrustes nie miałby żadnego powodu, aby ich zabijać.

Z punktu widzenia Damastesesa jego własna śmierć była jednym wielkim nieporozumieniem. Życie i pracę, tak owocnie się zapowiadające, zakończył przedwcześnie Tezeusz. Był on jednym z „Ojców Założycieli” Aten, który dając podstawy stolicy greckiej demokracji opowiedział się po stronie „obrzydliwej różnorodności” (Z. Herbert, 1992, s. 60). Tezeusz nie był w żadnym sensie idealistą; był to oszust bez zasad, który posługiwał się podstępem. Nie posiadał również żadnego wyobrażenia o przyszłości, będąc całkowicie poświęcony teraźniejszości. Pokonał Prokrustesa jego własną bronią, przyrównując go do tego samego łoża, na którym dotychczas ginęli podróżni (R. Graves, 1968, s. 303–304). Było to w szczególności sposób nieuczciwy, ponieważ reformator społeczny, przeprowadzający eksperyment, sam nie musi być idealny. Musi jedynie posiadać idealny wzorzec, jakim było prokrustesowe łoże.

Tezeusz to także zabójca innej niewinnej istoty, którą był Minotaur (Z. Herbert, 1982, s. 234–235). Minotaur był synem Minosa i Parsifae, który miał tylko nadnaturalnie dużą głowę i „zdobywał wiedzę błądząc po labiryncie” będącym swego rodzaju „architekturą pedagogiczną”. Tezeusz — wynajęty morderca, zabił nie spodziewającego się niczego Minotaura, a labirynt pokonał dzięki fortelowi, nie wykorzystując możliwości zdobycia wiedzy przy pomocy tej wszechniczy.

Wiersz kończy typowo grecka wiara w historyczny powrót zadania podjętego przez Prokrustesa. Jego koniec nie jest końcem ostatecznym, ponieważ świat, chociaż niezupełnie tak samo, wciąż od nowa się odtwarza i nowi „reformatorzy społeczni” będą się wciąż pojawiać. Tym bardziej, że zarówno ideał doskonałego człowieka, jak i „madejowe łoże” antropometrii są ciągle dostępne. Dlatego Damastes wierzy, że jego wysiłek zostanie podjęty i ukończony.

Kto podjął damastesowe wyzwanie rzucone przyszłości i postępowi? Najbliższych mu czasowo uczniów można znaleźć w Atenach, a zostali nimi Krytiasz i Platon. Obaj wymienieni uczniowie Sokratesa byli zaciekłymi przeciwnikami demokracji, a pierwszy z nich zapisał się jako jeden z najkrwawszych tyranów. Natomiast Platon, najzdolniejszy uczeń Prokrustesa i Sokratesa, stworzył najdoskonalsze „łoże na miarę doskonałego człowieka”. Platon marzył o wyprowadzeniu nas z jaskini i stworzeniu wszystkim maksymalnie równych szans na osiągnięcie poziomu idealnego człowieka (czytaj „filozofa”) w nowym, wspaniałym Państwie. „Prokrustesowym łożem”, do którego Platon chciał starannie dopasowywać wszystkich ludzi, był system edukacyjny, który już u swoich podstaw miał doprowadzić do pełnej homogenizacji społeczeństwa. Jego zdaniem, wszyscy ludzie będą czuć się braćmi i siostrami, jeśli tylko zlikwidujemy rodzinę i będziemy ich wychowywać wspólnie. Wtedy zniknie pierwsze i podstawowe źródło nienawiści między ludźmi. Ale platoński system wychowawczy tu dopiero się zaczynał. Idealny człowiek, to dla Platona filozof, który potrafił kontaktować się z wiecznym światem idei. Można go „wyprodukować” na drodze wszechstronnej edukacji, stosując niewątpliwie bolesne i wymagające „prokrustesowe łoże” egzaminów, które pozwolą oddzielić filozofów od „plew” społeczeństwa. Najpierw odpadną rolnicy, rzemieślnicy i kupcy, później wojownicy, a na samym końcu — urzędnicy. Filozofami zostaną ci, którzy będą pasowali do „platońskiego łoża” — a zatem w specyficzny, damastesowy sposób będą sobie równi (Platon, 1990, s. 395–503).

Jeśli weźmiemy pod uwagę starożytność, to bez wątpienia najpełniejszym projektem realizacji ruchomego imperium filozofa przemierzającego z maczugą w dłoni lasy i wąwozy między Atenami a Megarą był ustrój polityczny platońskiej *Politei* (por. K. R.



Popper, 1987, s. 65–112). Ale to odległe historycznie odniesienie jest niewystarczające. Po Platonie ciągle na nowo „podejmowany jest trud” (Z. Herbert, 1992, s. 61) budowy świata na miarę doskonałego człowieka. Ciągle też płynie ofiarna krew, która wywabia z Hadesu duchy potępieńców pod przewodem Prokrustesza.

Nasza najbliższa przeszłość dostarczyła co najmniej dwóch takich wielkich przedsięwzięć „filozoficznych”. Były nimi faszyzm i komunizm. Nie wchodząc w szczegóły, warto przypomnieć pewne wspólne im cechy, które stanowiły swoiste rozwinięcie idei Damastesza-Platona. Tym, co stawiały sobie za cel i swoisty wzór był idealny ład i porządek oparty na ujednoczonych podstawach. Człowiek, którego przede wszystkim cenili systemy totalitarne był szeregowym fachowcem; funkcjonariuszem wypełniającym swoje obowiązki. Wszyscy pozostali byli mierzni według tego jednolitego wzorca, który mógł mieć zarówno klasowy, jak i rasowy charakter. Antropometria była w szczególnych łaskach u zwolenników totalnego porządku i wszyscy oni w jakiś sposób ją stosowali (por. A. Makarenko, 1949, G. Benn, 1987, s. 122–165). Greckim, a dokładniej platońskim dorobkiem, który znalazł w tych systemach szerokie zastosowanie, była powszechna edukacja, taka sama dla wszystkich; dająca równe, a więc sprawiedliwe podstawy do ubiegania się o pozycję idealnego człowieka — funkcjonariusza partii. Realizacją greckiej *paidei* były zatem obozy pracy, gdzie (w myśl założeń) wszyscy więźniowie mieli być ze sobą zrównani, a ich pobyt w tych miejscach miał mieć znaczenie wychowawcze (por. H. Arendt, 1989, s. 332–348).

Ta wizja homogenicznego społeczeństwa bez sprzeczności może być atrakcyjna intelektualnie. Jego widocznymi zaletami są ład, porządek i swoista harmonia oraz równe szanse dla wszystkich jego obywateli. Co więcej, tego rodzaju społeczeństwo może stanowić dobre narzędzie do realizacji idealnych, absolutnych i wiecznie trwałych wartości. Jego przeciwieństwem jest chaos demokracji, ze sprzecznymi ze sobą stanowiskami frakcji i koterii, oraz gwarancją prawa mniejszości do głosu i istnienia. Ten nieporządek ma w sobie coś odpychającego, niechlujnego i bardzo rzadko pozwala na realizację tego, co by nie było wynikiem kompromisu. A przecież prawda doskonałego człowieka powinna mieć charakter absolutny i apodyktyczny!

Herbert, prezentujący przy pomocy poezji pierwszy wzór państwa na miarę doskonałego człowieka dokonuje dosyć przebiegłej sztuki. Przecież tacy jak on poeci powinni zostać usunięci z platońskiego Państwa, jako źródło chaosu i anarchii. To właśnie jeden z nich, Solon, stał się niechlubnym twórcą demokracji ateńskiej, źródła nieporządku i zgnilizny (N. G. L. Hammond, 1973, s. 203–212).

Patrząc z zewnątrz na poetycki wysiłek Herberta można dostrzec, jak w jego wierszu mit przestaje być mitem to znaczy tradycyjną legendą, opowiedzianą na nowo. Dzięki zabiegowi mitopoetyckiego odwrócenia udaje mu się, używając mitu jako narzędzia, przekazać istotną wypowiedź o świecie, który faktycznie nie ma poetycznego charakteru (por. H. G. Gadamer 1979, s. 234–251). Mitopoezja, to oporne wobec ducha czasu, przemożne doświadczenie, dzięki któremu można „wyjść poza siebie”. Idąc drogą, wytyczoną przez Gadamera, interpretator starał się, aby przyswoić i odzyskać sens i wymowę tekstu, który wydawał się być obcy i szokujący. Starał się „wprawić w ruch deskę rezonansową, aby wzmocnić poetycką melodię, która do nas dociera” (H. G. Gadamer, 1979, s. 251). Usiłował w ten sposób przygotować perspektywę umożliwiającą sensowne odczytanie wiersza Herberta. Czytana z tej perspektywy opowieść mityczna staje się konkretną opowieścią o tym, co ważne tu i teraz. Pytanie, które Herbert postawił na długo przed rokiem 1989 dzisiaj nabiera nowego charakteru: Czy faktycznie prokrustesowa nadzieja na utopię-politeię była niepłonna?

Bibliografia:

- Arendt Hannah, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989.  
Benn Gottfried, *Świat dorycki. Analiza związków sztuki i władzy*, [w:] red. Hubert Orłowski, *Wobec faszyzmu*, Warszawa 1987, s. 122–152.  
Gadamar Hans-Georg, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979.  
Graves Robert, *Mity Greckie*, Warszawa 1968.  
Hammond N. G. L., *Dzieje Grecji*, Warszawa 1973.  
Herbert Zbigniew, *Wiersze zebrane*, Warszawa 1982.  
*Raport z oblężonego miasta*, Wrocław 1992.  
Homer, *Odyseja*, Londyn 1957.  
Jaeger Werner, *Padeia*, Warszawa 1964.  
Makarenko Antoni, *Poemat pedagogiczny*, Warszawa 1949.  
Nietsche Fryderyk, *Wola mocy*, Kraków 1911.  
Platon, *Państwo*, Warszawa 1990.  
Popper Karl Raimund, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1987.  
Stróżewski Władysław, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.

UXÍA RIVAS MONROY (Universidade de Santiago de Compostela): T. Burge About Frege: Sense, Linguistic Meaning and Vagueness (Seminarium Katedry Logiki Uniwersytetu Łódzkiego, 25 IV 1994 r.)<sup>1</sup>

Abstract: According to Tyler Burge, Frege's concept of sense (Sinn) is an epistemic notion that does not depend on convention and is thus quite different from conventional linguistic meaning. This paper concerns one of his most interesting arguments, in which the difference between sense and linguistic meaning allows reconciliation on Frege's otherwise mutually incompatible remarks on vagueness.

### 1. Introduction: the epistemic nature of sense

Tyler Burge understands Frege as denying the equivalence of sense and linguistic meaning (and strongly defends this attitude). This contrasts with the position of various other authors (notably Michael Dummett ([6], [7]), whose efforts to give an account of sense within theories of language — including formal semantic — have been based on the identification of sense with linguistic meaning ([1], [15]). For Perry [15], for example, sense is meaning or role, and the sense of sentence — i.e. the thought it expresses — is treated in the same terms. For Burge, Perry offers a „distorted picture” of Frege as a theorist of meaning rather than thought: Frege was „primarily interested in the eternal structure of thought, of cognitive contents, not in [...] conventional linguistic meaning” ([3]:389), and it is the markedly epistemic nature of the Fregean notion of sense that rules out the possibility of identifying sense with linguistic meaning<sup>2</sup>.

Frege's view of sense and thought is „highly idealized”, much more so than any definition of sense as merely the meaning assigned by an ideal speaker with ideal

<sup>1</sup> Wobec niemożności przybycia autorki do Łodzi, referat został w zastępstwie przedstawiony przez mgra J. Maciaszka

<sup>2</sup> „... the epistemic orientation of his theorizing leads to a notion of sense with a different theoretical function from modern notions of meaning.” ([3]:399).

linguistic competence; indeed, it is the epistemic nature attributed to sense, thought and knowledge that places Frege squarely in the rationalist tradition<sup>1</sup>. More specifically, Burge notes two aspects of Frege's work that exclude his having identified sense and conventional linguistic meaning:

1. The highly epistemic nature of sense for Frege is apparent when it is borne in mind that he resorted to this notion in order to explain differences in cognitive value among statements of identity. Similarly, it is by appeal to sense that differences related to beliefs can be accounted for. And finally, Frege referred to sense — „consistently”, according to Burge — as „containing the way in which what is denoted presents itself”.

2. Frege explicitly denied that he was concerned with language. This suggests that, unlike meaning (study of which would directly and primarily concern language and the usage actually given it by its users), it is in the nature of sense not to depend exclusively on language (even though its apprehension be mediated by language). In other words, meaning is thought of as essentially inseparable from its linguistic aspect, as totally dependent on language; whereas the nature of sense goes beyond the conventions involved in meaning and language, and instead relates directly to objects and their mode of presentation. Sense is thus far from totally dependent upon language, since it also, essentially, depends on objects themselves:

„Frege, in using the 'sense', was primarily concerned with mode of presentation, with the objective content of thoughts, rather than with the meaning of linguistic expressions. ([3]:409)

## 2. Sense, linguistic meaning and vagueness

One of Burge's most interesting arguments in favour of the distinction between sense and linguistic meaning in Frege's thought is his account of vagueness in his article „Frege on Sense and Linguistic Meaning”. While not considering Frege's own comments on vagueness as particularly important in themselves, he finds them valuable for the light they throw on the difference between meaning and sense. The comments in question centre mainly on vagueness of concept expressions, and in Burge's view are a natural consequence of Frege's rationalistic conception of sense and his realist conception of the world. Burge claims that Frege was committed to the following three ideas:

1. „Senses of concept expressions fix definite, sharp Bedeutungen where they have any Bedeutung at all.”
2. „... senses [are] eternal abstract entities that have their logical and semantical properties independently of the activity of actual minds or language users.”
3. „Neither senses themselves nor their applications to Bedeutungen could be vague.” ([5]:6).

Burge's account of vagueness in „Frege on Sense and Linguistic Meaning” arises in the course of solving the puzzle posed by three apparently contradictory ideas found in Frege's work:

- a) „Vague expressions lack a Bedeutung”.
- b) „All of the expressions in conventional mathematics and natural sciences, and some of the

---

<sup>1</sup> „Understanding in the relevant sense is seen as an achievement that brings with it insight into substantive truths. In this, Frege is at one with the leading representatives of the rationalist tradition. As with Plato and Descartes, deep understanding of one's thoughts — and of the senses (forms, ideas) one thinks with — is not separable from the deepest sort of knowledge.” ([5]:47)

same terms in ordinary discourse, are not sharply understood — are not backed by a sharp grasp of a definite sense — even by their most competent users.”

c) „[Frege’s writings contain] repeated citations of this or that expression from mathematics or ordinary discourse as having such and such a *Bedeutung*. Indeed, Frege consistently writes as if lacking a *Bedeutung* is an aberration, except in fiction.” ([5]: 32–33).

The puzzle here is that a) and c) together imply that, in general, mathematical and other expressions are not vague — which apparently contradicts assertion b), that they are at best imperfectly understood.

Of the above three assertions, a) is quite explicit in Frege’s writings. On a number of occasions, Frege stresses that a predicative expression should be „clearly delimited”; in other words that, given any object, it should be possible to determine whether the expression holds for that object. If this were not possible, the predicative expression would have no *Bedeutung*, and would have to be left aside. Like proper names, predicative expressions are of no use without reference when we are concerned with truth — and hence with logic.

Assertion c) also seems to be indisputable. It is supported by many of Frege’s observations throughout his work, and the arguments that might be put forward against it are not, in Burge’s opinion, either convincing or in keeping with the general bent of Frege’s thought.

The solution of the puzzle must therefore be sought in a more careful analysis of assertion b) which takes into account ontosemantic, pragmatic and logical considerations.

### 3. Ontosemantic and pragmatic aspects

One of the most striking differences between sense and linguistic meaning in Frege concerns their ontosemantics. Frege’s postulation of a third realm of sense, and his characterization of senses, clearly separate sense from meaning, which though closely related to sense is something of quite a different kind. Meaning has more to do with the pragmatics of actual linguistic usage, with the fluctuating explicit or implicit codes and conventions of actual speakers. The ontosemantic nature of sense and thought, on the other hand, is such as to make them totally independent of the minds of actual speakers, by whom they can neither be created nor modified. Speakers do not create thoughts, but merely apprehend them, more or less imperfectly depending on the individual speaker’s capacity and command of language. The conclusion to be drawn from Frege’s remarks on vagueness is therefore that senses, as ways of thinking about reality, are never vague; it is to our apprehension of senses that vagueness pertains.

At the heart of his conclusion is the difference between sense and conventional linguistic meaning. Frege — who on several occasions referred to the „imperfection” of natural language — „might well concede that we would call an expression’s ‘conventional linguistic meaning’, as fixed by conventional or actual usage, is vague. [...] But the thought that the expression might nevertheless have a definite sense with a sharply bounded denotation. [...] So it appears that for Frege the capacity of a word to express a sense is partly independent of the user’s understanding and use of the word, and even of conventions about the word’s usage, in a way that distinguishes his notion of sense from ‘almost any ordinary notion of linguistic meaning — conventional or idiolectic.’ ([5]: 40–41).

Concepts, like senses, are objective for Frege. They are neither created by human beings, nor abide within human beings. A concept without clear boundaries, i.e. whose applicability to any given object is not clearly decidable, would be of no use to a science ruled by bivalent logic. And there is no doubt in Frege's mind that science should indeed be ruled by bivalent logic; for thoughts — whose paradigms are logical, mathematical and natural laws — are eternal, unchanging and unaffected by the labours of the scientist whose task it is to discover them. Frege did not design his „conceptual notation” for a fuzzy logic countenancing imperfect knowledge and gradations between truth and falsehood. At most, such imperfect knowledge might perhaps be the object of a pragmatic study of the actual work of scientists, taken individually or collectively; but even if the scientific community were totally united in its assertions, such unity would not guarantee the truth of the thoughts corresponding to those assertions, which are true or false solely by virtue of their relationship to a reality that heeds only bivalent logic.

For Frege, the clarity of a thought or sense, i.e. whether or not it is immediately clear to actual human beings, is not a property of the thought or sense itself; clarity is not a logical but rather a psychological concept. The sharpness or clarity of a thought or sense is a question of the degree to which the thought or sense is sharply and clearly apprehended by human beings. It is apprehension that is a matter of degree. Senses themselves have clear, sharp boundaries even when they are imperfectly apprehended by even the most competent speakers.

In view of the above, the explanation of the puzzle posed in the previous section is clear, and lies in the way in which the expression „vague expression” should be understood. If an expression is vague if and only if it is unclearly understood, then assertions a–c) are indeed mutually incompatible; but what Frege means by a vague expression is one that lacks a *Bedeutung* sharply defined by its sense. The expressions of logic, mathematics and natural sciences do in general have *Bedeutungen* sharply delimited by their senses, and are therefore not vague, but that does not prevent them from being imperfectly understood by their users (even the most competent ones); imperfect understanding of an expression is imperfect apprehension of the sense of the expression, which can and does occur however clear-cut the sense itself may be.

#### 4. The relationship between sense and usage

The analysis of vagueness has necessitated sharp distinction between the ontosemantic statuses of sense and linguistic meaning. Vagueness is a property of the apprehension of sense or thought by human beings, and perhaps a property of linguistic meaning, but not a property attributable to a sense or thought itself<sup>1</sup>. I have nevertheless repeatedly made reference to sense and meaning being closely related in practice; clearly, it is through language that thoughts are accessible to human beings and this is indeed insisted on in the final paragraphs of the logical investigation entitled „Der Gedanke”. The question is, to what degree does linguistic competence ensure that sense is fully grasped?

Frege, as Burge notes, distinguishes between the grasp required for ordinary handling of thoughts, including successful interpersonal transmission of thoughts, and the grasp that enables analytical articulation of senses in other terms. But, Burge points out,

<sup>1</sup> „Unwesentlich wird man eine Eigenschaft eines Gedankes nennen, die darin besteht oder daraus folgt, dass er von einem Denkenden gefasst wird.” ([11]:52).



Frege did not introduce a parallel distinction between different levels of sense expression (the expression of sense by linguistic expressions)<sup>1</sup>. One's grasp (understanding of an expression may be more or less perfect, but if the expression denotes a *Bedeutung* its sense is there to grasped (more or less perfectly); if it is possible to grasp a sense through an expression, then the expression expresses that sense. Frege is not concerned with the mere linguistic clarity of the expression — which can be influenced by questions of dialect or social class, for example — but with the elucidable reality it denotes. Senses correspond to the elements of the ideal language that would fit reality regardless of our present incomplete knowledge and understanding, and thus constitute a projection that goes much further beyond actual understanding and use than does the „conception of an ideally competent speaker that is current in discussions of conventional (or idiolectic) linguistic meaning”. His rationalism leads Frege to attempt „to bridge the gap between actual understanding and actual sense expression by means of a normative concept — that of the deeper foundation or justification for actual understanding and usage.” ([5]: 47)<sup>2</sup>.

### 5. Rationalist presuppositions in Frege's conception of sense

We see then, that Burge, like Sluga [16], places Frege in the rationalist tradition, at least as far as his conception of sense is concerned. In this tradition, our cognitive practices are underlain and influenced by deep logical or rational bases. Accordingly, Frege's conception of sense and sense expression rest on two fundamental presuppositions:

1) Cognitive practices implicitly go beyond the procedures and dispositions of the practitioners, „are founded on deeper rationally understandable aspects of reality than anyone may have presently understood.” ([5]:43). Mathematics is the typical example: current mathematics is justified by a deeper reality that it is for mathematicians to explore and improve their grasp of. But the same situation holds in other, non-mathematical fields.

2) Better grasp of the underlying rationality involves conceptual clarification, a better grasp of the senses of expressions. „Deeper insight into the nature of things is simultaneously deeper insight into rational modes of thinking about the nature of things.” ([5]: 44).

For Frege, therefore, the ideally competent speaker would not be one with perfect mastery of current usage, but one with perfect mastery of the reality spoken of. This is quite in accord with rationalist tradition. The novelty of Frege's approach, for Burge, is that whereas for traditional rationalists mastery of sense — deep insight into concepts — is a prerequisite for propositional knowledge and theory, Frege reverses this order of precedence. For Frege, the development of theory and the testing of its prepositions are the essential means of attaining a better grasp of sense. In particular, it is investigation of the logical roles played by the terms of a good theory that allows insight into their sense. „Through theory one arrives at the sharpening of application of expressions. This

<sup>1</sup> „Here it is clear that sense expression is not seen as supervenient on use and individual or communal capacities in the way that conventional (or idiolectic) linguistic meaning is commonly taken to be.” ([5]:47).

<sup>2</sup> Burge's interpretation here is quite opposite to that of Michael Dummett, whose insistence that a theory of meaning is a theory of understanding and use appears to imply that an expression has a definite sense only to the extent that sense is entirely explicable in terms of how the expression is actually used and understood.

sharpening enables one to go beyond conventional or idiolectic linguistic meaning to arrive at a full understanding of one's expressions, a through grasp of their senses. Until a powerful theory is developed and logical analysis of its language is achieved, a full grasp of the senses of one's own expressions may be lacking." ([5]: 52).

## 6. Logic and language

Considerations of ontosemantics and pragmatics in Section 3 above threw light on the solution of the puzzle posed in Section 2, but it is equally important to consider the relevance of logic, Frege's main interest. As we have seen above, for Frege it is investigation of the logical roles played by the terms of a good theory that allows insight into their sense; that allows natural language to be purified of the flaws that make it too clumsy for precise articulation of scientific thought<sup>1</sup>, and so leads towards an ideal language cleansed of vagueness and ambiguity<sup>2</sup>. Those responsible for such investigations are, of course, the „most competent users" of the terms of the theory, who carry out their investigations precisely because — and this was the most problematical of the assertions giving rise to the puzzle — they do not, as yet, have a sharp grasp of the definite sense of those terms. Vagueness and ambiguity in natural language arise from lack of precision and changes in usage; vague expressions — expressions lacking a denotation — would be excluded from the ideal language of science. For ideal users of the ideal language, assertion a) in Section 2 would be empty (no expression would be vague), assertion b) false (all competent users would perfectly grasp the sense of the expressions they used) and assertion c) would be true (all expressions would have a *Bedeutung*)<sup>3</sup>. But again, it must be insisted on that although sense is only transparent for the ideal language, and not for natural language, the very possibility of working towards the ideal presupposes that sense and natural language are not totally divorced from each other. Most expressions, in mathematical, scientific and indeed ordinary language, do have denotations and associated senses which it is the task of logical investigation to

<sup>1</sup> In „Lettera del sig. G. Frege all'editore Giuseppe Peano" in september 1896, Frege notes how context dependence is natural languages but is out of place where logical inferences are to be made: „Die Aufgabe unserer Volkssprachen ist wesentlich erfüllt, wenn die miteinander verkehrenden Menschen mit demselben Satze denselben Gedanken verbinden, oder doch annähernd denselben. Es ist dazu nicht durchaus nötig, dass die einzelnen Wörter für sich einen Sinn hat. Anders liegt die Sache, wenn Schlüsse gezogen werden sollen; denn dabei ist wesentlich, dass in zwei Sätzen derselbe Ausdruck vorkomme, und dass dieser in beiden genau dieselbe Bedeutung habe. Er muss für sich eine Bedeutung haben, die unabhängig ist von den andern." ([12]:236).

<sup>2</sup> Hintikka, on the other hand, in „Semantics: a revolt against Frege", contends that Frege represents the view of logic as language, as opposed to the view of logic as calculus. For those holding the former view, logic is ideally a universal language for all discourse; but according to Hintikka, this would mean that logic cannot deal with the relationships between language and reality, i.e. it cannot deal with semantics. This leads Hintikka to claim that „the semanticist exerting more influence in recent history of logic and philosophy of language did not believe in semantics and consistently left unexpressed the most important part of his semantic ideas." ([14]: 57). (My emphasis).

<sup>3</sup> „... so muss die Logik scharfe Begrenzung von dem verlangen, was sich als Begriff anerkennen kann, wenn sie nicht auf Genauigkeit und Sicherheit verzichten will. Ein Begriffszeichen also, dessen Inhalt dieser Forderung nicht genügt, ist vom logischen Standpunkte aus als bedeutungslos anzusehen. Man kann einwenden, dass solche Wörter in der Sprache des Lebens tausendfach gebraucht werden. Ja! aber unser Volkssprachen sind auch nicht dazu geschaffen, Beweisen zu führen." ([12]:236).

clarify. Indeed, if it were not so, if almost all expressions were vague in Frege's sense, in the sense of lacking a *Bedeutung*, then it would follow that most assertions made, in all fields, are neither true nor false; whereas Frege's „basic argument for the existence of sense depends on the assumption that we share knowledge, hence express true thoughts, in the sciences.” ([5]:37).

#### References

- [1] Almong, J., Perry, J. y Wertstein, H. (Eds.): *Themes from Kaplan*, Ed. Oxford University Press, 1989.
- [2] Burge, T.: „Belief de re”, *Journal of Philosophy*, LXXIV, 1977, p. 338–364.
- [3] Burge, T.: „Sinning against Frege”, *Philosophical Review*, LXXXVIII, 1979, p. 398–432.
- [4] Burge, T.: „Frege on Truth”, in L. Haaparanta & J. Hintikka (eds.): *Frege Synthesized*, Ed. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1986, p. 97–154.
- [5] Burge, T.: „Frege on Sense and Linguistic Meaning”, in *The Analytical Tradition*, D. Bell & N. Cooper (Eds.), Basil Blackwell, Oxford, 1990, p. 30–60.
- [6] Dummett, M.: *Frege. Philosophy of Language*, Ed. Duckworth, London, 1981.
- [7] Dummett, M.: *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Ed. Duckworth, London, 1981.
- [8] Frege, G.: *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (W.B.), Darmstadt, 1977.
- [9] Frege, G.: *Die Grundlagen der Arithmetik*, W.B., Darmstadt, 1961.
- [10] Frege, G.: *Funktionen, Begriff, Bedeutung*, G. Patzig (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht (V. & R.) Göttingen, 1980.
- [11] Frege, G.: *Logische Untersuchungen*, G. Patzig (Ed.), V. & R., Göttingen, 1976.
- [12] Frege, G.: *Kleine Schriften*, Ignacio Angelelli (Ed.) W. B., Darmstadt 1967.
- [13] Frege, G.: *Nachgelassene Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969.
- [14] Hintikka, J.: „Semantics: a revolt against Frege”, in G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey*, Ed. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1981, vol. 1, p. 57–82.
- [15] Perry, J.: „Frege on Demonstratives”, *The Philosophical Review*, 86, no 4, 1977, p. 474–497.
- [16] Sluga, H.: *Gottlob Frege*, Ed. Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

RUGGERO MORRESI (Universita di Macerata): La figure de la différence: entre logique hegelienne et nouvelle rhétorique (Katedra Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, 25 V 1994 r.)

Résumé: Soit chez Hegel soit chez Perelman et Olbrechts — Tyteca la différence se montre comme une figure problématique de la pensée discursive: ce qui émerge du texte de la critique hégélienne du principe d'identité (*Wissenschaft der Logik*), où la détermination de la différence ne semble posée que pour être écartée; ce qui émerge aussi du texte du *Traité de l'argumentation*, où la différence ne semble pas trouver sa propre détermination, bien qu'on puisse la saisir dans son rôle de principe orientatif du discours des auteurs du *Traité* sur la tautologie. L'exposition suivante thématise les dites situations problématiques, dont elle cherche une solution qui met en jeu les ressources discursives soit de la logique d'Hegel soit de la nouvelle rhétorique.

#### 1. Deux aspects de la différence

Hegel pose la différence entre les déterminations de la réflexion (*Reflexionsbestimmungen*), et précisément comme la détermination de la pensée dialectique qui suit la

détermination du principe d'identité, dont elle montre aussi l'abstraction logique. En effet, le principe d'identité est selon Hegel l'identité formelle qui n'explicite pas le sens du rapport entre les termes différents que son schéma ( $A = A$ ) pourtant propose: si quel'un dit „A est égal à ...”, son interlocuteur ne peut qu'être déçu d'une réponse qui finit par répéter „A” dans sa conclusion (Hegel: 41). Mais la détermination hégélienne de la différence a deux aspects, celui de la différence absolue (*absoluter Unterschied*) et celui de la diversité (*Verschiedenheit*), qui peuvent être formulés respectivement par les schémas:  $A = \text{non}B$  et  $A = B$ . Hegel même du reste affirme, en traitant du premier aspect de la différence, qu'il s'agit d'un rapport dont les termes se distinguent en ce qui concerne leur fondement de détermination, qui reste le même que celui de l'identité (Hegel: 46). Autrement dit, le *absoluter Unterschied* est pour Hegel la détermination logico-dialectique qui permet de comprendre le problème de l'identité ou, si on veut, l'identité comme problème, dès que l'identité même se présente, nous l'avons déjà dit, comme une relation dont les termes n'explicitent pas leurs significations différentes, qui pourraient justifier leur appartenance à une relation quelle que soit. Mais la formulation du *absoluter Unterschied* n'aide pas le logicien qui veut résoudre le problème de l'identité, justement parce qu'elle ne détermine la distinction des termes de son rapport que d'une manière négative, qui ne peut que reconduire à l'identité et donc à sa base de détermination effective. Et la définition hégélienne de la *Verschiedenheit* peut se comprendre précisément comme la tentative ultérieure de la pensée logique de résoudre le dit problème de l'identité: les termes de la *Verschiedenheit*, comme Hegel dit, „se distinguent en tant qu'ils se réfléchissent en eux mêmes et qu'ils sont indifférents entre eux mêmes et en face de leur détermination spécifique (*Bestintheit*)” (Hegel: 48-49); ce qui porte selon Hegel à la considération de la différence comme d'un rapport qui est extérieur en face du rapport d'identité et qui résout positivement le problème de ce rapport-ci, en donnant le critère d'une confrontation extérieure entre les termes des rapports logiques (Hegel: 49-50). Il s'agit donc de l'aspect de la différence que nous avons schématisé par la formule  $A = B$  et dont la solution, nous devons maintenant l'ajouter, ne sert pas selon Hegel pour la solution définitive du problème de l'identité. En fait la confrontation entre les termes des rapports logiques, qui est proposée pour la *Verschiedenheit* et qui est du type extérieur et positif en face de l'identité, n'éclaircit pas le sens de la différence qui se cache dans l'identité même, pas plus que la détermination du *absoluter Unterschied*, qui se montre dans la forme d'un rapport du type intérieur-négatif et comme dépendant de l'identité. Dans les deux cas, la solution du problème de l'identité est renvoyée à l'infini, comme nous pouvons le montrer en utilisant nos schémas: si nous indiquons par A le concept de l'homme, et par B les déterminations qu'on peut donner de ce concept même, nous prenons conscience tout de suite que  $A = \text{non}B$  peut signifier, par ex. que l'homme n'est pas une maison, qu'il n'est pas un arbre etc, et donc qu'on perspective, par  $A = \text{non}B$ , une série infinie de déterminations négatives de l'homme; et la situation se répète en présence du schéma  $A = B$ , qui peut signifier, par ex., que l'homme est un animal, qu'il est raisonnable etc., en perspectant une série infinie de déterminations positives de l'homme. Or chacun sait que le concept de *schlechte Unendlichkeit* est du type métaphysique, ni plus ni moins que la critique hégélienne de ce concept même. Notre interprétation du texte hégélien à ce propos ne cherche pas pourtant à prendre en considération que les aspects logico-discoursifs de la dialectique hégélienne, qui du reste peuvent se dégager aussi, comme nous le verrons tout de suite, de la formulation hégélienne des concepts d'opposition et de contradiction.



## 2. Dépassement de la différence

Hegel fait suivre aux deux types de différence, que nous avons schématisé, l'opposition (*Gegensatz*) et la contradiction (*Widerspruch*), que nous formulons respectivement par les schémas  $A = \text{non}A$  et  $(A = A) = (A = \text{non}A)$ .

En effet, l'opposition constitue selon Hegel la différence et son dépassement, dans le sens précis que sa détermination permet de retourner à la considération de l'identité sans en dépendre et sans que le rapport qui l'explicite se présente comme extérieur et indifférent en face du rapport de l'identité même. Bref,  $A = \text{non}A$  montre la réduplication des termes de son rapport dans leur terme contraire, qui montre la différence entre soi-même et l'autre terme comme la différence de *son* autre et donc sa détermination positive par sa détermination négative, et vice-versa (Hegel: 59). Ce qui porte Hegel à sa conclusion dialectique, c'est-à-dire à l'explication de la *circularité* de son raisonnement sur les *Reflexionsbestimmungen*: „La contradiction qui vient au-dehors dans l'opposition n'est que le développement du néant qui est contenu dans l'identité et qui se montre dans l'expression que le principe d'identité ne dit rien" (Hegel: 74-75).

La contradiction est le résultat du raisonnement dans et par lequel trouve sa solution le problème de l'identité, c'est-à-dire le problème de la double face du principe d'identité, dont le rapport contient la différence, sans pourtant qu'il l'exprime. En voulant schématiser la contradiction hégélienne, nous pouvons donc la formuler par  $(A = A) = (A = \text{non}A)$ ; et en voulant visualiser le développement de la critique hégélienne de l'identité, nous pouvons utiliser la schématisation suivante:  $A = A \rightarrow A = \text{non}B \rightarrow A = B \rightarrow A = \text{non}A \rightarrow (A = A) = (A = \text{non}A)$ .

En effet, notre schématisation permet aussi de visualiser une remarque, qui est aussi simple qu'importante: le résultat de la critique hégélienne de l'identité —  $(A = A) = (A = \text{non}A)$  — ne contient la différence que dans la forme de l'opposition, qui ne montre pas les différences, qu'Hegel même juge comme indispensables pour le développement de sa critique du principe d'identité. Ce qui permet de relever que la contradiction dialectique n'est pas moins problématique que l'identité formelle, dès qu'elle n'explicite pas les différences —  $A = \text{non}B$ ;  $A = B$  — que pourtant elle contient implicitement dans son expression rapportuelle. En utilisant des expressions hégéliennes qui sont très connues on pourrait affirmer que la différence ne résulte pas comme totalement médiatisée par la contradiction, bien qu'elle ait été posée par Hegel même dans deux formes qui se rapportent l'une à l'autre et, en outre, l'une à l'identité et l'autre à l'opposition. Il s'agit d'un rapport des rapports qui peut être schématisé par  $(A = A) : (A = \text{non}B) = (A = \text{non}A) : (A = B)$ . Mais ce rapport même ne se présente pas dans la logique d'Hegel, et en tout cas il ne peut pas se justifier à l'intérieur du discours hégélien sur l'identité, qui requiert et la détermination de la différence et l'écart de cette dernière (exception faite pour l'opposition), afin d'effectuer son dépassement de la différence dans et par la contradiction.

## 3. Différence et argumentation

On doit souligner le fait qu'Hegel n'entend pas détacher du sens commun le sens de sa critique du principe d'identité. Preuve en est l'exemple qu'il utilise à propos de la signification tautologique que l'identité prend dans le cadre de la pensée analytique: „Si on répond à la question *qu'est-ce-qu'est une plante?*: *une plante est-une plante*, la vérité



d'une proposition de ce genre sera admise en même temps par toute la compagnie avec laquelle elle est mise à l'épreuve, et on dira en même temps, et pareillement à l'unanimité, qu'en disant cette même vérité on n'a rien dit ... Il n'y a rien qui soit aussi ennuyeux et lourd qu'une conversation dans laquelle on rabâche toujours les mêmes choses..." (Hegel: 43-44).

Le problème du sens commun et de la conversation en face de l'expression de l'identité formelle, tel qu'il émerge du texte d'Hegel, semble analogue à celui que les auteurs du *Traité* posent à propos du rapport entre le langage naturel et sa formalisation, et cela justement en ce qui concerne l'analyticité du langage formel et donc la tautologie.

En effet, comme le texte du *Traité* précise, l'expression de la tautologie peut renvoyer à des significations que son interprétation analytico-formelle n'indique pas. Par exemple, cette interprétation-ci ne peut pas être utilisée pour relever le manque d'un intérêt du type gnoséologique en face d'un jugement exprimant l'égalité de signification de ses termes, à moins qu'on ne suppose la réductibilité totale du langage naturel au langage formalisé et qu'il n'y ait pas l'interdiction d'introduire de nouveaux usages linguistiques dans une langue donnée (Perelman: 288-289). Et il y a des cas où la tautologie se montre d'une manière différente que dans la logique formelle.

„Lorsque, dans une discussion non formelle, la tautologie paraît évidente et voulue, comme dans les expressions du type 'un son est un son', 'les enfants sont les enfants', elle devra être considérée comme une figure" (Perelman: 292).

Il s'agit, comme on le sait, de la *tautologie apparente*, dont la portée argumentative

„exige... un minimum de bonne volonté de la part de l'auditeur", dès qu'elle consiste dans l'interprétation de la tautologie comme d'une figure rhétorique, c'est-à-dire comme d'une identité formelle, dans l'utilisation de laquelle les termes „ne peuvent être identiques si l'énoncé doit avoir quelque intérêt" (Perelman: 292).

Il n'est pas difficile d'ailleurs de déterminer le point de démarcation entre dialectique hégélienne et nouvelle rhétorique en thème d'identité.

Hegel problématise l'identité en tant qu'elle est une loi générale de la pensée analytique (et donc de la démonstration du type formel) afin de montrer qu'il y a un autre type de la pensée (la dialectique hégélienne même) qui dépasse la pensée analytique et qui permet de considérer la démonstration comme la mise en acte d'un principe supérieur (la contradiction) que celui qui s'exprime par l'identité. Autrement dit, Hegel pose la question de l'identité au niveau d'un contraste entre deux principes logico-démonstratifs, qui orientent deux méthodologies philosophiques qui sont à la fois en contraste entre elles; ce qui lui permet de résoudre la question de l'identité à la faveur de la contradiction, voire du principe dont la mise en acte explicite la nécessité logique des contrastes en matière de philosophie. Par contre, les auteurs du *Traité* ne thématisent pas l'identité avec l'intention de montrer que leur discours est supérieur à celui du logicien formel pour ce qui concerne la démonstration, pas plus qu'ils ne visent pas, en traitant de la tautologie, à critiquer radicalement la méthode analytique de la pensée philosophique.

Comme chacun sait, l'objectif des auteurs du *Traité* à ce propos est de „compléter la théorie de la démonstration... par une théorie de l'argumentation" (Perelman: 13); ce qui ne comporte pas la critique radicale de la méthode analytique, mais qui requiert plutôt l'analyse des moyens discursifs qui peuvent obtenir „l'adhésion des esprits" (Perelman: 10).

D'ailleurs le contexte même dans lequel s'inscrit la problématique de la tautologie dans le *Traité*, qui est le contexte des *arguments quasi logiques*, ne se comprend pas sans

qu'on se rende compte soit de la validité (qui est répandue du reste) des démonstrations formelles et de leurs schémas soit de la présence des conditions particulières qui permettent de comprendre le processus de simplification du langage d'où résulte le raisonnement formel même (Perelman: 259-260). En tout cas, c'est en prenant conscience de ces deux aspects du raisonnement formel que „tantôt l'orateur désignera les raisonnements formels auxquels il se réfère, se prévalant du prestige de la pensée logique, tantôt ceux-ci ne constitueront qu'une trame sous-jacente” des argumentations de l'orateur même (Perelman: 260).

Le fait est que les conclusions mêmes du discours du *Traité* sur la tautologie, qui sont cohérentes avec ce que nous venons de résumer à propos des arguments quasi logiques, nous laissent réfléchir de nouveau sur la détermination hégélienne de la différence — au delà, il est naturel, des implications logico-méthodologiques de la logique hégélienne, que du reste nous avons critiqué dans sa prétention de dépasser la *différence*.

En effet, les tautologies finissent par résulter sur le même plan que les contradictions dans le texte du *Traité*: les unes et les autres „ont un aspect quasi logique parce que, au premier abord, on traite les termes comme univoques, comme susceptibles de s'identifier, de s'exclure. Mais, après interprétation, les différences surgissent. Celles-ci peuvent être connues préalablement à l'argumentation” (Perelman: 293-294).

Or, si nous voulons schématiser ce que nous venons de citer, nous pouvons relever nos schémas des exemples du *Traité* (par ex., „les enfants sont les enfants”, „les enfants ne sont pas les enfants”), en utilisant les formules de notre lecture de la logique d'Hegel. En présence de l'expression „les enfants sont les enfants”, que nous pouvons schématiser par  $A = A$ , on peut entendre qu'un certain enfant, dans une situation qui est donnée, ne se conduit pas comme un adulte; ce qui peut être schématisé par  $A = \text{non}B$ . L'expression „les enfants ne sont pas les enfants”, qui pour les auteurs du *Traité* se présente comme une contradiction (*identité des contradictoires*) peut être schématisée par l'*opposition* hégélienne ( $A = \text{non}A$ ) et peut s'entendre, dans une situation donnée, dans le sens qu'un enfant se conduit comme un adulte ( $A = B$ ).

Tout dépend bien sûr de la situation concrète dans laquelle la conversation (ou la discussion) advient et dont l'interprétation fait surgir les différences du cas et selon la connaissance aussi qu'on a préalablement de la situation même. Cette dernière ne peut pas être prévue du reste dans tous les développements argumentatifs que l'orateur pourra en donner. Mais cela n'empêche pas qu'on puisse déterminer le principe orientatif de la discoursivité qui est propre du type des situations concrètes dont nous parlons ( $A = A$ ): ( $A = \text{non}A$ ) = ( $A = \text{non}A$ ): ( $A = B$ ).

Il s'agit du schéma que nous avons considéré injustifiable à l'intérieur du développement de la critique hégélienne de l'identité et que nous venons d'utiliser en synthétisant les schémas qui traduisent des expressions typiques du discours du *Traité* à propos de la tautologie. Est-ce le schéma du principe de différence, voire d'un principe que le discours du *Traité* met en acte, sans pourtant le déterminer?

Il ne nous semble pas risqué d'affirmer que, en tout cas, le dit schéma-principe explicite ce que les auteurs du *Traité* définissent comme „la trame sous-jacente” des arguments quasi logiques, au moins pour ce qui concerne leur discours sur la tautologie. Cette trame, dans notre cas, est constituée par l'*identité* et l'*opposition*, auxquelles la *différence* peut être appliquée dans ses deux formes fondamentales, qui transfigurent les objets formels de leur application, en perspectant leur référence à l'expression du langage naturel.

Sans doute la détermination du principe de différence fait surgir une question à propos de la quasi logicité de la *figure* de la tautologie. En fait, si on pose la différence comme principe orientatif du discours de la nouvelle rhétorique sur la tautologie, on peut penser que ce discours même est logique à tous ses effets, ni plus ni moins que le discours logico-formel, qui trouve son principe orientatif dans le schéma de l'identité. La condition de la logicité des deux discours relèverait en tout cas de la cohérence de l'un ou de l'autre à son principe respectif, sans que l'un ou l'autre puisse être défini comme le discours qui détient le monopole de la cohérence discursive.

#### References

Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 (dont les textes nous traduisons dans notre exposé).

Perelman, Ch., et L. Olbrechts-Tyteca: *Traté de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, tome I, P.U.F., Paris 1958.

BARBARA MARKIEWICZ: *Hermeneutyka nadziei Augusta Cieszkowskiego* (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział Warszawski, Dyskusja panelowa, 26 IV 1993 r.)

W 1994 roku przypada setna rocznica śmierci Augusta Cieszkowskiego — uznawanego za jednego z najwybitniejszych polskich filozofów. Rocznicą tą powinna, jak sądzę, stać się okazją do przypomnienia jego dzieła — do czego przyczynić się może wydanie, od dawna już niewznawianej monumentalnej pracy Cieszkowskiego pt.: „Ojciec nasz”. Można jednak spróbować także wykorzystać tę okazję do nowych badań nad filozofią Cieszkowskiego, zastosowania do niej nowych perspektyw współczesnej humanistyki. Być może pozwoli to potraktować tę filozofię inaczej niż tylko jako muzealny obiekt, umieszczony na półce z etykietą „polski heglizm”.

Dzieło Cieszkowskiego, podobnie jak i inne dzieła z tego okresu, wymaga nowego ujęcia, nowej interpretacji. Ich inspiracją mogą stać się np.: dyskusje na temat filozoficznego mesjanizmu i narodowego egzystencjalizmu, jakie toczyły się w związku z dziełem Franza Rosenzweiga pt.: *Gwiazda zbawienia*. Równie interesujące wydaje się umieszczenie dzieła Cieszkowskiego w perspektywie filozoficznej hermeneutyki. Odkryć w nim wówczas można interesujący i do dzisiaj nie opracowany jeszcze szczególnie projekt hermeneutyki, który chciałabym nazwać hermeneutyką nadziei. Polega on na próbie odczytania znaczenia przyszłości, jej zrozumienia. To co jest istotne i co pozwala odróżnić ten projekt od różnego rodzaju utopii to właśnie skupienie się na znaczeniu przyszłości a nie na jej bezpośrednim tworzeniu. Jako realizację tego projektu potraktować można właśnie „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego.

LECH STACHURSKI: „Ojciec Nasz” Augusta Cieszkowskiego. *Próba interpretacji* (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział Warszawski, Dyskusja panelowa, 26 IV 1993 r.)

Syn Augusta Cieszkowskiego zanotował, iż ojciec jego na dwa dni przed śmiercią wyznał mu: „Cokolwiek napisałem, to wszystko „Ojciec Nasz”, do niego należy, do niego

się odnosi, lub z niego wychodzi”<sup>1</sup>. To wyznanie dobitnie ukazuje jak wielką rolę przypisywał Cieszkowski dziełu, które stać się miało dziełem jego życia. Warto więc pokusić się o próbę pogłębionej refleksji nad jego zawartością treściową.

Pewne istotne wątki i zagadnienia, które znaleźć miały następnie rozwinięcie w „Ojcie Nasz” są już obecne w pierwszej pracy Augusta Cieszkowskiego pt. „Prolegomena do historiozofii”. Dzieło to zawiera krytykę Hegłowskiego podziału dziejów na cztery okresy (świat wschodni, grecki, rzymski i chrześcijańsko-germański) ze względu na niezgodność tego schematu z prawem dialektyki. Podział taki ma również i tę wadę — zdaniem Cieszkowskiego — iż prowadzi do wniosku o końcu rozwoju historycznego. Zachowanie wolności w dziejach wiąże się z powrotem do trychotomii spekulatywnej na gruncie historiozofii z jednej strony, zaś do postulatu o poznawalności istoty przyszłości z drugiej strony. Duch świata — pisze Cieszkowski w Prolegomenach — znajduje się obecnie u progu trzeciego, syntetycznego okresu. Okres pierwszy (tetyczny) obejmuje całą starożytność, drugi (antytyczny) świat chrześcijański, zaś trzeci dotyczy przyszłości, której określenie zdobyć można przez analizę jednostronności dotychczasowych faz rozwoju historycznego. Również pogląd Cieszkowskiego na rolę Chrystusa w dziejach, jaki zaprezentował on w Prolegomenach, okazał się trwałym elementem jego filozofii. „Stanowi On — pisał o Chrystusie Cieszkowski — ośrodek dziejów ludzkości, ponieważ On jeden radykalną reformę ludzkości spowodował”<sup>2</sup>.

Ponieważ panlogizm i racjonalizm doprowadziły filozofię Hegła do kresu jej możliwości, przeto nowy etap rozwoju ducha wiąże się z wyniesieniem woli na wyżyny spekulacji.

Tym samym filozofia przestaje być koncepcją czysto teoretyczną i przybiera postać filozofii czynu. „Praktyczna filozofia lub raczej filozofia praktyki — pisze Cieszkowski — jej najkonkretniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne i rozwój prawdy w konkretnym działaniu — oto przyszłe przeznaczenie filozofii w ogóle”<sup>3</sup>. Wszystkie te wątki znalazły swą kontynuację właśnie w „Ojcie Nasz”, którego pierwszy tom wydany został równo w dziesięć lat po „Prolegomenach do historiozofii”, a więc w 1848 roku.

Spośród wszystkich części filozofii Hegła interesuje Cieszkowskiego szczególnie problematyka filozofii ducha. W zmienionej perspektywie teoretycznej rozumienie dialektyki w postaci sylogizmu ulega u niego redukcji do ogólnego schematu rozwoju historycznego od tezy, przez antytezę do syntezy. Hegłowska koncepcja zniesienia (*Aufhebung*) zastąpiona zostaje ewangeliczną koncepcją spełnienia, które jest wypełnieniem. kategoria ta jest konsekwencją przemyślenia przez Cieszkowskiego stosunku Chrystusa do Starego Testamentu, a zwłaszcza tych oto Jego słów z Ewangelii św. Mateusza: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Nawiązując do powyższej wypowiedzi Cieszkowski usiłuje zaprezentować swe poglądy zawarte w „Ojcie Nasz” jako dopełnienie i zwieńczenie dotychczasowego rozwoju filozofii. „Ojcie Nasz” jest wizją epoki syntetycznej — epoki, która będąc ostatecznym zakończeniem dziejów jest ich dopełnieniem we wszystkich aspektach, tj. także w aspekcie religijnym. Etap ten stanowić ma erę Ducha, która jest wypełnieniem wszystkich zapowiedzi i ideałów chrześcijaństwa, jednak z dalszym zachowaniem jego prawomocności jako religii. Pełną prawdę chrześcijaństwa zawiera

<sup>1</sup> Por. A. Cieszkowski, *O kredycie i obiegu*, Poznań 1911, s. XVI.

<sup>2</sup> Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1972, s. 18.

<sup>3</sup> Tamże, s. 87.



właśnie Modlitwa Pańska, która jest „ostatnim wyrazem szeregu objawień Bożych dla rodu ludzkiego, jest dopełnieniem i spełnieniem wszelkich poprzednich objawień, jest objawieniem objawienia”<sup>1</sup>. To właśnie ta modlitwa zawiera „dokonanie tego wszystkiego, co ewangelia Chrystusowa założyła”<sup>2</sup>. Takie rozumienie rozwoju historycznego powoduje, iż przez zmianę o charakterze organicznym rozumie on zmianę, która niczego nie „rozwiązuje” i niczego nie niszczy, lecz stanowi wypełnienie i dopełnienie wszystkich pozytywnych elementów dotychczasowej historii. Prawdziwa zmiana — podkreśla niezmiennie Cieszkowski — to zmiana ewolucyjna, a nie rewolucyjna. Nic więc dziwnego, że program jego w kwestiach społecznych jest zasadniczo programem reformistycznym.

Na tle ogólnych założeń historiozoficznych, które często są parafrazą tekstów biblijnych, można próbować zrozumieć, co autor „Ojcie Nasz” ma na myśli, kiedy twierdzi, iż dzieje świata „nie są martwym i formalnym postępem dającym się zawrzeć w jakiegokolwiek... formułce”<sup>3</sup>.

Właściwie pojęty rozwój świata jest rozwojem od pierwszego człowieka — Adama (jest to okres upadku, pograżenia), przez człowieka doskonałego jakim jest Chrystus jako drugi Adam, aż do trzeciego Adama „zwanego w objawieniu: Parakletem”<sup>4</sup>. W tej drugiej fazie duch ludzki osiąga swą samodzielność i nieskończoność i mimo śmierci pokonuje rozdarcie, „aby się znów ze sobą samym na nowo, ale już świadomie i czynnie skojarzyć, aby nareszcie trzeci, sobie właściwy żywot Ducha rozpocząć”<sup>5</sup>. Trzeci etap to właśnie życie w Duchu Świętym, życie wszystkimi darami Ducha Świętego. A ostateczna konkluzja Cieszkowskiego brzmi tak: „W tych trzech kierunkach pograżenia, oderwania i skojarzenia, w tych trzech stanowiskach Adama, Chrystusa i Parakleta, w trzech nareszcie bożych imionach Ojca, Syna i Ducha Świętego, zawiera się cała historia ludzkości”<sup>6</sup>. Celem trzeciej epoki jest przezwycięzenie jednostronności obu epok ją poprzedzających, ale harmonia ta nie jest czymś, co będzie po prostu dane, lecz czymś, co tworzyć się ma dzięki charyzmatom, a więc jest „czynem, własnym dziełem Ducha”<sup>7</sup>.

W tej perspektywie raj nie jest rozumiany jako stan tylko utracony — on jest także tym, co dopiero nadejdzie. Osiągnięcie raję będzie możliwe dzięki solidarności rodu ludzkiego oraz charyzmatycznemu odczytaniu i dopełnieniu chrześcijańskiego depozytu wiary.

Pochód Ducha w historii i jego rozwój jest jednak niekiedy wstrzymywany przez niewłaściwe środki działania ludzi. Należą do nich w szczególności rewolucje, które mają charakter wsteczny, a nie postępowy. Podobnie wszelkie metody gwałtu i przemocy sprzeciwiają się postępowi.

Prawdziwy rozwój historyczny polega na sukcesywnej i ewolucyjnej realizacji Królestwa Bożego w dziejach. Jego dotychczasowym obrazem była ziemia obiecana dla ludu wybranego Starego Testamentu, oraz Kościół będący „moralną figurą” nadchodzącego w pełni Królestwa Bożego.

<sup>1</sup> Por. A Cieszkowski, *Ojcie Nasz*, Poznań 1922–1923, t. I., s. 4.

<sup>2</sup> Tamże, s. 17.

<sup>3</sup> Tamże, s. 31.

<sup>4</sup> Tamże, s. 38.

<sup>5</sup> Tamże

<sup>6</sup> Tamże

<sup>7</sup> Tamże, s. 126.



Mówiąc o duchu odcina się Cieszkowski od takiego rozumienia tej kategorii, które znalazło pełny wyraz na gruncie idealizmu Hegłowskiego. „Duch nie jest czystym pojęciem — pisze — nie jest samą ideą... Owszem Duch jest najwyższą afirmacją, najwzszehstronniejszą syntezą”<sup>1</sup>. Uznając materię i ciało obok idei i słowa za niezbędne elementy Ducha czyni go Cieszkowski bytem potencjalnym i rozwijającym się. Poszczególne jednak elementy absolutu same w sobie stanowią abstrakcje, które „dopiero razem skojarzone istotę Ducha spełniają”<sup>2</sup>. Ponieważ Duch nie jest bytem prostym i niezłożonym przeto jego absolutność polega na pełnej jedności jego różnorodnych elementów.

Obecna epoka — stwierdza Cieszkowski — jest przejściem od epoki chrześcijańskiej w epokę parakletyczną, którą cechuje przyjście Ducha Świętego. Paraklet przychodził co prawda przez całą epokę chrześcijaństwa, lecz „nareszcie teraz przychodzi spełna w Bogo — Ludzkości”<sup>3</sup>. Nie narusza to jedności Boga, gdyż rozwój ten nie jest procesem samego Boga, lecz tylko rozwojem Jego objawienia. Bóg nie staje się bynajmniej Duchem Świętym, bo „nim jest wiekiście, ale objawia się Duchem ...”, objawia się zaś całej ludzkości, która przygotowuje się na jego przyjście. Społeczność ducha Świętego nie wyznaje i nie będzie wyznawać religii nowej, ponieważ religia ta istnieje odwiecznie. Cieszkowski mocno podkreśla, że nie jest ona „daną, poszczególną religią, ale jest całą religią, wszelkie formy religijne w sobie obejmującą”<sup>4</sup>. A więc istniejąca dotychczas wielość różnych i na pozór niezgodnych ze sobą religii jest tylko sposobem rozwijania się tej „wiecznej, absolutnej i powszechnej religii, trybem własnego objawienia się Ducha Świętego ...”<sup>5</sup>. Religia Ducha Świętego jako religia wolności nie znosi więc religii chrześcijańskiej, ani jej nie odrzuca, ale ją „dopełni i spełni”.

W społeczności Ducha istnieć będzie powszechne kapłaństwo bez kapłaństwa hierarchicznego, gdyż właściwe kapłaństwo stanowią będą ci, którzy „samą społeczność Ducha coraz bardziej rozwijać i udoskonalać będą”<sup>6</sup>. Epoka Ducha będzie epoką zwiększającej się socjalizacji oraz pogłębienia się więzi społecznych, a „każda czynność estetyczna, naukowa czy polityczna ma prawo poczytywać się za uprawę Ducha”<sup>7</sup>.

Reasumując stwierdzić należy, iż ogólna ocena dzieła Cieszkowskiego jest nader trudna. Często wskazywano na przykład na piękny, lecz utopijny charakter wizji Cieszkowskiego.

Zarzut ten pomija jednak fakt, że epoka Ducha ma równie charyzmatyczny, co ludzki charakter. Jest wizją budowy społeczeństwa doskonałego, lecz tym, kto społeczność tę ostatecznie funduje jest sam Bóg. Podobnie trudna jest ocena „Ojczę Nasz” w płaszczyźnie teologicznej. Pytaniem zasadniczym jest tu bowiem pytanie o charakter twierdzeń teologicznych obecnych w omawianym dziele. Otóż wydaje się, że twierdzenia te — zresztą wielce rozbudowane — przywoływane są najczęściej jedynie w celu potwierdzenia podstawowych założeń teoretycznych lub oddalenia ewentualnych zarzutów dotyczących nieortodoksyjności poglądów prezentowanych w „Ojczę Nasz”.

<sup>1</sup> Tamże, t. II, s. 330.

<sup>2</sup> Tamże, s. 333.

<sup>3</sup> Tamże, s. 398.

<sup>4</sup> Tamże, s. 456.

<sup>5</sup> Tamże, s. 457.

<sup>6</sup> Tamże, s. 475.

<sup>7</sup> Tamże.

JACEK JULIUSZ JADACKI: *Przerwane ogniwo dziejów myśli polskiej. O książce ...A mądrości zło nie przemoże* (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział Warszawski, 14 I 1994 r.)

### 1. Źródła pomysłu

Pomysł wydania tej książki narodził się 27 lutego 1993 roku, w czasie Walnego Zgromadzenia PTF. Przypomniałem wtedy Delegatom, że pięćdziesiąt lat temu ponieśli śmierć następujący filozofowie polscy: Józef Kretz-Mirski, Bolesław Miciński, Jan Mosdorf, Mojżesz Presburger, Jakub Rajgrodzki, Zygmunt Schmierer i Adam Zieleńczyk — i poprosiłem o uczczenie ich pamięci. Wtedy Pani Profesor Barbara Markiewicz zaproponowała, żebyśmy wspólnie wydali antologię tekstów — mówiąc słowami Tadeusza Kotarbińskiego — „ofiar molocha”. Zakasaliśmy rękawy — i tak powstał tom *...A mądrości zło nie przemoże*.

Nie muszę mówić, co to znaczy wydać «z niczego» książkę w ciągu dziesięciu miesięcy. Natomiast muszę — i chcę — powiedzieć, że bez energii Projektodawczyni i przychylności Prezesa PTF, nic z tego wszystkiego by nie wyszło. Mimo starań jest jednak w tej książce wiele niedoskonałości, za które w imieniu wydawców — przepraszam.

### 2. Budowa książki

Teksty zawarte w książce należą do trzech działów.

Pierwszy — o objętości około 30 stron — obejmuje teksty o filozofach z getta (jak pierwotnie zamierzaliśmy zatytułować cały tom) i o tragedii, która stała się ich, a tym samym i naszym udziałem.

W drugim — mniej więcej 130-stronicowym — znalazł się wybór tekstów niektórych spośród tych filozofów (Waltera Auerbacha, Leopolda Blausteina, Szpryncy Cymermanówny, Salomona Igła, Estery Markinówny, Joachima Metallmanna, Antoniego Pańskiego, Jakuba Rajgrodzkiego i Zygmunta Schmierera).

Trzeci dział książki — 20 ostatnich stron — to biografii.

Ważnym uzupełnieniem tekstów jest dokumentacja ikonograficzna. Dwie wchodzące w jej skład fotografie wymagają komentarza.

Dział reprodukcji otwiera piękny portret Władysława Tatarkiewicza. Dlaczego? Bo jest autorstwa Fryderyki Olesińskiej, filozofki uprawiającej poza tym fotografię artystyczną. Do żadnego jej tekstu filozoficznego nie udało się dotrzeć.

Przed kartą tytułową znajduje się zbiorowe zdjęcie z 1925 roku. Przedstawia ono Kazimierza Twardowskiego w otoczeniu uczniów. Po co to zdjęcie? Żebyśmy sobie *wizualnie* uświadomili, że zbrodnie lat czterdziestych były nie tylko zagładą poszczególnych ludzi, ale i zniszczeniem z mozołem tworzonych *wspólnot*, w tym — wspólnoty filozofów polskich.

### 3. Przegląd zawartości

Nie sposób jest streścić w krótkim wystąpieniu trzonu książki — który stanowi jej część środkową. Dlatego ograniczę się do krótkiego przedstawienia części skrajnych.

Część pierwszą otwiera tekst Władysława Stróżewskiego „Dlaczego do tego wracamy?”. Oto jego najważniejsze przesłanie:

„Lata ostatniej wojny [...] zaznaczyły się [...] wyborem miejsc, w których okrucieństwo śmierci doszło do niewyobrażalnych rozmiarów. Oświęcim, Majdanek, Katyń, Warszawa obu Powstań — to tylko przykłady. Ale jeden z nich jest dziś dla nas szczególnie aktualny: warszawskie getto i powstańczy zryw, jaki się tam dokonał [...] wiosną roku 1943. Nasz ból, gdy myślimy o tragedii tego miejsca (przywołując zresztą pamięć i inne mu podobne) potęguje się w miarę uświadomienia sobie strat nam najbliższych: filozofów, członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Gdy dziś zbieramy zachowane po nich teksty, gdy pragniemy nie tylko ocalić je od zapomnienia, ale i wyeksponować [...] ich wartości, nie chodzi nam o utrwalanie różnic narzuconych przez obłąkańczą ideologię.”

Dalej idą tyleż krótkie, co wzruszające teksty Tadeusza Kotarbińskiego: „Słowo na cześć powstańców z warszawskiej dzielnicy odosobnienia” z roku 1958 i „Garść wspomnień” z roku 1948.

„Dajmy — czytamy w pierwszym tekście — głos upodobaniu do tych ludzi czynu, którzy wznieśli opór po to, by współtowarzysze mogli ginąć w pełni godności własnej [...]. [Czyn ten] należy do dziejów Warszawy bohaterskiej, choć nie stanowi zasługi warszawian spoza getta. Ci mają w swoich losach własne zasługi, częściowo podobne czyny wspaniałe.<sup>1</sup> Pamięć przyszłych pokoleń złączy to i tamto w jedno wspomnienie, za które cześć się wspólna należy duchom pięknym i mocnym.”

„Kiedy pamięć wspólna Polaków i Żydów zwraca się z głębokim szacunkiem ku porywowi zbrojnemu warszawskiego getta przeciwko wspólnemu śmiertelnemu wrogowi, niechaj wolno będzie przypomnieć — czytamy w drugim tekście — imiona żydowskich współtwórców kultury duchowej, zgładzonych ręką przemocy. [...] Świadczą one między innymi o tym, że wróg tępiąc inteligencję żydowską, niszcząc siły jej kulturotwórcze, zadawał tym samym ciosy kulturze polskiej i powszechnej kulturze w ogóle.”

Potem w tekście „Rok 1943: przerwane ogniwo dziejów myśli polskiej” daje następujący opis sytuacji, w jakiej znalazł się nasz kraj w 1939 roku:

„Obaj najeźdźcy [...] postawili sobie zadanie systematycznego wyniszczenia narodu polskiego. [...] Dla tego zadania «wynaleźli» ideologiczny kamuflaż. Komunistyczne władze Rosji znalazły pretekst do ludobójstwa w kryterium «klasowym», a nazistowskie władze Niemiec — w kryterium «rasowym». To była zaiste nowość: że kogoś wolno oskarżyć o «złe» pochodzenie. Podstawy tego oskarżenia były przy tym na tyle «elastyczne», że praktycznie każdy mógł trafić zarówno do rosyjskiego łagru jako «element burżuazyjny, obcy klasowo», jak i do niemieckiego łagru jako «element semicki, obcy rasowo». [...] Wśród setek tysięcy ofiar owego okresu znalazło się również wielu filozofów. Trzydziestu sześciu spośród nich [...] wymienia [...] Tadeusz Kotarbiński. I do nich się ograniczając pamiętajmy, że tragiczna lista była znacznie dłuższa [zarówno po stronie czerwonego, jak i brunatnego terroru].”

<sup>1</sup> Korzystając z uprzejmości Redakcji chcę — tuż przed oddaniem tego numeru do druku — dodać pewną informację. OW PTF 17 listopada 1994 roku uczcił także pamięć tych filozofów, którzy zginęli jako uczestnicy Kampanii Wrześniowej, członkowie AK, Powstańcy Warszawscy lub jako bezpośrednie lub pośrednie ofiary drugiej wojny światowej. Zamierzamy — wspólnie z Panią Profesor Barbarą Markiewicz — także i z tej okazji wydać antologię ich tekstów. Chodzi w szczególności o teksty Jana Gralewskiego, Danuty Krzeszewskiej, Jana Łempickiego, Bolesława Micińskiego, Mieczysława Milbranda, Jana Mosdorfa, ks. Jana Salamuchy, Jerzego Siweckiego i Michała Wasilewskiego. Będziemy wdzięczni Czytelnikom *Ruchu Filozoficznego* za każdy szczegół dotyczący postaci tych ludzi i ich twórczości.

Następnie daję zwięzłą charakterystykę tych trzydziestu sześciu wymienionych przez Kotarbińskiego filozofów: że należeli do trzech pokoleń; że byli filozofami «w różnym stopniu»; że mieli różne poglądy polityczne; że pochodzili z rodzin o różnym stopniu zamożności; że byli Polakami: pisali prawie wyłącznie *po polsku*, byli członkami *polskich* towarzystw filozoficznych, byli filozofami *polskimi* z ducha; że wreszcie swoimi zainteresowaniami pokrywali łącznie cały niemal obszar filozofii *sensu largo*. A co najważniejsze: nie tylko uprawiali filozofię — uprawiali ją *twórczo*.

„W LOGICE *sensu largo* istotne osiągnięcia były dziełem Adolfa Lindenbauma — w logice formalnej, a w szczególności metalogice; Joachima Metallmanna, Salomona Igla, Waltera Auerbacha, Leopolda Blausteina, Estery Markinówny i Romany Wiśniackiej — w semiotyce (deskryptywnej); Janiny Hosiassonówny — w metodologii, a w szczególności w teorii indukcji.”

„W problematykę z pogranicza logiki, a zwłaszcza metodologii, oraz METAFIZYKI — epistemologii i ontologii — poważny wkład wniósł przede wszystkim Joachim Metallmann.”

W dziedzinie AKSJOLOGII Adam Zieleńczyk był prekursorem etyki autonomicznej, a Jakub Segal z powodzeniem zwalczał formalizm w estetyce.

„Wyobrażenie o jakości tego «przerwanego ogniwa» daje nieukończony *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych* Joachima Metallmanna oraz teksty pozostałe po Zygmuncie Schmiererze. Na podstawie wydanej tuż przed wybuchem II wojny światowej części pierwszej *Wprowadzenia* Metallmanna można przypuszczać, że byłby to z pewnością najlepszy polski podręcznik filozofii tego okresu. Nieliczne fragmenty tekstów [...] Schmierera dają podstawę do mniemania, że byłby to zapewne jeden z naszych najwybitniejszych myślicieli drugiej połowy XX wieku.”

W kolejnym tekście — „Uczeń i nauczyciel: z listów Leopolda Blausteina do Kazimierza Twardowskiego, 1927–1930” — Ryszard Jadcak omawia szczegółowo tę korespondencję, rzucającą światło nie tylko na atmosferę panującą w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, na stosunki w środowisku filozofów niemieckich, ale także i na osobowość autora listów. W jednym z tych listów Blaustein — który otrzymał więcej niż skromne środki rządowe na studia w Niemczech — pisze:

„Odrzuciłem jeszcze we Lwowie myśl zwrócenia się do międzynarodowej organizacji żydowskiej w Paryżu, udzielającej stypendiów, sądząc, że równoważne jest to z policzkiem dla własnej Ojczyzny.”

A w innym czytamy:

„Obok służby dla Nauki pragnę w tej dziedzinie przysłużyć się obu narodom, które kocham. Trzy czwarte mej pracy pośrednio służy filozofii polskiej. Pragnąc spełnić i tamte obowiązki [...] zainicjowałem poparcie Uniwersytetu Jerozolimskiego przez wydanie filozoficznego czasopisma [...] w języku hebrajskim [...]”

Zwieńczeniem części pierwszej jest esej Barbary Markiewicz „O pojęciu „tradycji””.

„To nie tylko statut i opłacanie składek — pisze Autorka — decydują o istnieniu takiej organizacji, jak PTF, lecz przede wszystkim dobrowolna akceptacja jej tradycji. Niezbywalną częścią tej tradycji jest pamięć o ludziach, którzy ją tworzyli. Tych, którzy ją zakładali, tych, którzy ją podtrzymywali w bycie. Losy tego stowarzyszenia nierozzerwalnie związane były z ich losami — z ich twórczością, ale także z ich życiem. Nikt z nas nie może zmienić historii, jednak poprzez pamięć możemy nie dopuścić, aby udało się przetrwać tej tradycji, która dzieląc ludzi część z nich skazywała na nieistnienie.”

I właśnie rekonstrukcją zbiorowej pamięci o życiu, losach i twórczości trzydziestu sześciu filozofów, którym poświęcona jest ta książka, jest trzecia jej część: „Życiorysy niedokończone”, zawierająca biogramy i możliwie pełną bibliografię — ale też wielką liczbę znaków zapytania. Ponieważ — podkreślam — „pastwą barbarzyństwa padali [...] w czasie II wojny światowej i ludzie, i ich wytwory...”

\* \* \*

Chciałbym na zakończenie wrócić do wstępu Władysława Stróżewskiego. Pisze On tak:

„Jesteśmy jeszcze daleko od odkrycia i odzyskania wszystkiego, co — miejmy nadzieję — pozostało. Gdy się znajdzie, powinno zostać opracowane, opublikowane, wprowadzone w krwioobieg naszej wspólnej myśli filozoficznej.”

I stąd moja prośba. Gdyby ktoś potrafił usunąć choć najmniejszy znak zapytania z tej książki, niech się z nami skontaktuje.

„Starając się urzeczywistnić nowe [wartości], trzeba ocalać wszystkie, których ratowanie leży w granicach ludzkich możliwości.”

A wtedy na pewno ...*mądrości zło nie przemoże.*

JAN SRZEDNICKI (University of Melbourne): *Epistemologia dnem do góry. Paradygmaty możliwości poznania* (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział Warszawski, 15 XI 1993 r.)

Element, nazwijmy go epistemologicznym, na którym mogłaby się oprzeć możliwość poznania musi spełniać pewne warunki:

1. Nie może zakładać żadnego innego elementu.

Inaczej możliwość poznania opiera się na tym, co założone i mamy nie tylko więcej niż jeden element, ale też mamy już sytuację wielopoziomową.

2. Nie może być złożony.

Inaczej jego zdatność jako podstawy możliwości poznania opiera się na osądzie, że zestaw elementów jest tu właściwy, a więc zakłada uprzednią możliwość wiedzy.

3. Musi być bezpośrednio poznawalnym.

Inaczej osąd o jego stosunku do zaplecza narusza warunki 1 i 2.

Z tego wynika, że nic co jest poznawalnym nie może być elementem epistemologicznym, na którym mogłaby się oprzeć możliwość poznania. Cokolwiek jest poznawalnym naprawdę, jest lub to artykułowane, a jak nie, to może być wyartykułowane bez zmiany sytuacji pod jakimkolwiek innym względem. Nic nie dopuszcza do artykułowanej świadomości siebie o ile: a) nie ma odróżnienia pomiędzy (przedmiotem) poznania i zapleczem, tj. tym, co tym przedmiotem nie jest, b) nie ma odróżnienia pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania.

Ani jeden, ani drugi z tych warunków nie może być spełniony bez sprzeniewierzenia się wyżej sprecyzowanym dla paradygmatów poznania warunkom. Ergo, element epistemologiczny będący podstawą możliwości poznania nie jest poznawalnym i o ile istnieje, to z konieczności poniżej progu świadomości poznawczej.



Znaleźć tego ze strony podstaw nie można, bo wynikiem tego co się powiedziało jest to, że nie da się ich pomyśleć. Zapytajmy więc czego potrzeba, aby zaistniała jakaś w ogóle świadomość poznawcza. Otóż niezbędnym jest, aby jakiś podmiot odniósł się jakoś do jakiegoś  $x$ -a jako przedmiotu. To nie byłoby możliwym bez tego, że coś może być takim przedmiotem i że jest jakaś możliwość jakiegoś odniesienia się doń jako przedmiotu poznania.

To zaś nie może zaangażować świadomości poznawczej jako takie z wyżej wymienionych względów.

Powiedzmy więc, że tu idzie o najprymitywniejszą wrażliwość na możliwość przedmiotu i sposobu poznania. Taka wrażliwość nie odróżnia żadnego  $x$ -a od żadnego innego, nie jest to jednak uogólnieniem a li tylko niemożliwością jednostkowego sprecyzowania jakiegokolwiek przedmiotu.

Tylko jednostka może być tak widziana, ale na to potrzeba aby owa jednostka miała dosyć charakterystyk indywidualnych, aby była odróżnialna *in principe*. Więc do ogólnej wrażliwości na coś tam należy wprowadzić dość akcydensów jednostkowych, aby przypisać jakiemuś  $x$ -owi tożsamość indywidualną. jednak to nawarstwienie nie składa się z elementów koniecznych; konieczną jest tylko owa wrażliwość i to że coś w świecie musi jej odpowiadać. Zaś skoro owe nawarstwienie powstaje poniżej progu świadomości poznawczej, to wprowadza już tam jak najzupelniej nieobliczalną możliwość błędu.

Jednak musimy teraz założyć, że nasze wiadomości są ogólnie biorąc rzeczywiście udane, bo założenie, że nigdy nie są udane lub też, że nigdy nie wiemy czy są udane redukuje możliwość poznania do zera. Nie może wszak być wiedzy, która *in principe* nic nie wie, bo to jest wyraźną sprzecznością.

Na marginesie — Kant i Chomski mają częściowo rację albowiem bez wrodzonej lub też koniecznej podstawy paradygmatycznej nie może być wiedzy. Quine i Skinner mają też częściowo rację bo wszelka świadomość artykułowana musi być względna w efekcie istnienia owego nawarstwienia potrzebnego pomiędzy specyficzną wrażliwością poznawczą podmiotu i indywidualizmem możliwego przedmiotu poznania. Ale też obie strony mylą się *mutatis mutandis*.

Skutków niespodziewanych powyższych rezultatów jest bardzo wiele, ale nie tu jest miejsce na ich dalsze przedstawianie.

EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ: Jak uprawiać filozofię matematyki i ? (Seminarium Instytutu Matematycznego PAN, Warszawa, 13 IV 1994 r.)

Związki filozofii z matematyką mogą być różne. Swego czasu Bertrand Russel lansował ideę „filozofii matematycznej”. Dzisiaj echo tej idei odnaleźć można w programie filozofii formalnej, w szczególności ontologii formalnej, ontologii itp. Zamiast matematyzować czy formalizować filozofię można również ufilozoficzniać i tym samym humanizować matematykę. Oczywiście robił to już Platon a być może jeszcze Pitagoras lub ktoś z jego szkoły.

Wydaje się, że z dzisiejszego punktu widzenia filozofię matematyki podzielić można na dwa główne typy i style jej uprawiania: *rekonstrukcyjną* oraz *nierekonstrukcyjną* filozofię matematyki. W ramach pierwszego typu przedmiot matematyki jest „doktrynalnie” rekonstruowany po to, aby zostać metateoretycznie potraktowanym przy pomocy

możliwie ścisłych i jednoznacznych metod. Do tego nurtu należą: logicyzm, formalizm, intuicjonizm, konstruktywizm i ich współczesne kontynuacje.

Matematycy spoza „podstaw” najczęściej nie lubią takiej metodologii ich dziedziny, gdyż nie odnajdują, nie identyfikują tam tego, czym się na co dzień zajmują, czego niejako „dotykają”. Okoliczność ta zrodziła potrzebę innego typu filozofowania o matematyce. Pośród jego prekursorów i czołowych współczesnych przedstawicieli wymienić należy I. Lakatosa, R. Thoma, R. Herscha, P. Ernesta, Th. Tymoczkę, X. Wildera.

Filozoficzno-metodologiczna twórczość Hilarego Putnama sytuuje się pośrodku między obu wyróżnionymi stylami. Cechą wspólną nastawienia nierekonstrukcyjnego jest rozważanie ontologicznych, epistemologicznych, logicznych, heurystycznych czy aksjologicznych aspektów matematyki takiej, jaką ona jest „naprawdę”, to znaczy jaką jawi się ona matematykom w ich praktyce poznawczej. W rezultacie zwiększa się krąg odbiorców twórczości w zakresie filozofii matematyki o: 1. Matematyków tzw. „zwyyczajnych”, dla których nowego typu filozofia matematyki może okazać się efektywnym światopoglądem metodologicznym, 2. Dydaktyków matematyki — znajdujących tam sensowną wskazówkę filozoficzną, 3. Filozofów ogólnych — chcących swoje ogólne dociekania i tezy ilustrować, niejako „reprezentować” w sferze bytu i poznania matematycznego.

Przedstawiam poniżej przykładowo sześć grup tematyczno-problemowych mających w moim rozumieniu zaświadczać o aktualności i żywości filozofii matematyki i, tym samym, będących odpowiedzią na pytanie tytułowe.

I. Filozoficzne aspekty dydaktyki matematyki. Po co, kogo, jakiej matematyki uczyć? Możliwe są, generalnie, następujące odpowiedzi na pierwsze z trójki pytań: – trzeba uczyć matematyki, bo jest to niezbędne cywilizacyjne narzędzie do orientacji w świecie. – (...) bo jest to świetna gimnastyka intelektualna konieczna dla rozwoju umysłowego młodego człowieka, nawet jeśli nie jest to nauka niezbędna w życiu praktycznym (porównanie z nauczaniem łaciny). – (...), bo stratą dla rozwoju kultury człowieka byłoby niezapoznanie się z wartościami intelektualnymi i duchowymi, jakie niesie matematyka, nawet jeśli to nie jest tak potrzebne praktycznie czy tak niezastępowalne w edukacji dzieci i młodzieży. Ewidentny jest podtekst epistemologiczny poruszonych kwestii dydaktycznych zwłaszcza w świetle nieustającego pędu do reformowania programów nauczania. Refleksja i analiza filozoficzna zdaje się skłaniać do pewnego konserwatyizmu oraz stabilizacji poglądów.

II. Komputery a matematyka. W pewnym sensie dialogiczna rola komputera (programu) w rozwiązaniu słynnego zagadnienia czterech barw ożywiła nie tak dawno mniemanie, że oto dokonuje się być może rewolucyjna zmiana w sposobie uprawiania matematyki. Okazało się jednak, że raczej nic się nie zmieniło tam, gdzie chodzi o twórczość matematyczną zaś rola komputerów, choć wzrosła, pozostała pomocniczą.

Jeszcze wcześniej upadły nadzieje na automatyzację dedukcji i heurzezy matematycznej bazujące na sukcesach automatycznego dowodzenia twierdzeń w rachunkach logicznych (Hao Wang). Czyż nie jest to argument przeciwko tezie logicyzmu, że matematyka to logika? Całość zaś wpisuje się w ramy wciąż pobudzającego filozoficznie zagadnienia możliwości sztucznej inteligencji matematycznej.

III. W naturalny sposób pojawia się problem intuicji matematycznej. Czy intuicja w matematyce ma charakter uzasadniający, epistemologiczny — czy tylko psychologiczny? Otóż wydaje się, że filozofia matematyki chcąc być bliższą tego, co naprawdę robią matematycy nie powinna budować przepaści między kontekstem odkrycia a kontekstem uzasadniania (choć rozróżnienie jest niewątpliwie pożyteczne). Pomocną w tym zamia-

rze jest epistemiczna historia matematyki. Pewnego ukonkretnienia zdają się domagać dociekania i analizy fenomenologiczne na temat poznania intuicyjnego.

IV. Można wyróżnić dwie cechy dystynktywne matematyki: ścisłość rozumowań oraz ich abstrakcyjność. Instruktywna byłaby analiza porównawcza rozumowań i argumentacji występujących w matematyce czystej, fizyce teoretycznej oraz np. w analizach szachowych. Dobrą wskazówką może być spostrzeżenie Alberta Einsteina: „Jeśli matematyka jest pewna — nie mówi nic o rzeczywistości, jeśli mówi o rzeczywistości — nie jest pewna”. Zaś tezą autora niniejszego autoreferatu jest: ścisłość rozumowania nie jest tożsama (choć silnie skorelowana) z jego formalnością. Znakomitym punktem wyjścia do analizy pojęcia abstrakcji jest metodologiczny esej Tadeusza Czeżowskiego pt. „Generalizacja, abstrakcja, formalizacja” [w:] *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*. PWN Warszawa 1965, s. 106–111.

V. Czy możliwa jest filozofia matematyki stosowanej? Bogate doświadczenie posługiwania się matematyką jako narzędziem w poznawaniu świata niematematycznego skłania do przeprowadzenia demarkacji między „głębokimi” a raczej „jałowymi” zastosowaniami matematyki. Linia demarkacyjna zdaje się przebiegać (choć często w sposób rozmyty) między fizyką teoretyczną i kosmologią a dość licznymi próbami matematyzowania biologii. Tak jak niektórzy lubią pytać: dlaczego przyroda (nieożywiona) jest matematyzowalna? — i widzą w tym fundamentalny problem filozoficzny — to inni znów mogliby zapytać: dlaczego przyroda ożywiona jest zasadniczo niematematyzowalna? — widząc w tym zagadnienie mogące ożywić i unowocześnić dociekania ontologiczne.

Dodatkowy element pojawia się w naukach społecznych. Matematyzacja może tam być nie tylko jałowa, ale i szkodliwa. Estetyczne piękno modeli matematycznych w ekonomii może współwystępować z ich negatywną wartością etyczną. Zakładane *implicit*e przez te modele formy organizacji społecznej mogą być dehumanizujące, niweczące podmiotowość ludzką. Szczególnie groźnie w tym kontekście brzmią hasła optymalizacji oraz cybernetyki społeczno-ekonomicznej.

Podsumowując, jeśli filozofia ma być również mądrością, to filozofia matematyki (czystej i stosowanej) winna być tejsze mądrości szczególną odmianą, nie zaś na przykład apologetyką matematyzacji. Jej metodologiczne i częściowo etyczne posłannictwo można by — nawiązując do stylistyki Kantowskiej — sformułować jako „krytykę rozumu matematycznego”.

VI. Na koniec mały przyczynek do historiozofii matematyki polskiej. Otóż w środowisku krakowskim uprawianie matematyki determinowane było w przeważającej mierze tradycją (dwie katedry uniwersyteckie założone jeszcze przez Jana Śniadeckiego). Natomiast w Warszawie po I wojnie światowej wystąpiła radykalna nieciągłość: rosyjski Uniwersytet Warszawski w całości przeniósł się do Rostowa nad Donem, co umożliwiło nieskrepowane tworzenie polskiej szkoły matematycznej, która uzyskała w okresie międzywojennym światową sławę (Wacław Sierpiński, jego współpracownicy i uczniowie). Wiarygodną jest diagnoza, że przy ciągłości tradycji taka eksplozja nie mogłaby mieć miejsca. Czyż nie potwierdza to znakomicie tezy Immanuela Kanta, że tylko dobra wola jest dobra bezwzględnie?!

Tradycja, bohaterstwo i inne tego rodzaju pozytywne przejawy są takimi tylko relatywnie. Uważam, że tak lub podobnie konkretyzowana Kantowska nauka moralna mogłaby mieć ozdrowieńcze implikacje na przykład dla polityki naukowej państwa.

EUGENIUSZ WOJCIECHOWSKI: O wyrażeniach kwantyfikujących w języku naturalnym. Z semantyki wyrażen *wszystkie* i  *pewne* (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Krakowie, 16 V 1994 r.)

Weźmy pod uwagę następujące zdania:

*Wszystkie jabłka w tym koszyku są dojrzałe.*

*Wszystkie jabłka w tym koszyku ważą 5 kilogramów.*

Pierwsze z nich interpretujemy dystrybucywnie i możemy je ująć równoważnie przez: *każde jabłko z tego koszyka jest dojrzałe*, traktując słowo *wszystkie* w tym kontekście jako funktor nazwotwórczy od jednego argumentu nazwowego. W zdaniu drugim wyrażenie *wszystkie* jest również funktorem tej kategorii, lecz nazwa tworzona przez ten funktor jest nazwą klasy (w kolektywnym sensie) ogółu jabłek z tego kosza, o której się w tym zdaniu orzeka, że waży 5 kilogramów<sup>1</sup>

Możemy znaleźć podobne przykłady użycia słowa  *pewne*:

*Pewne belki tej konstrukcji dachowej leżą na murze.*

*Pewne belki użyte w budowie tego domu tworzą jego konstrukcję dachową.*

W zdaniu pierwszym mamy do czynienia z dystrybucywnym użyciem tego słowa. Można je zastąpić przez: *dla pewnego x, x jest belką tej konstrukcji dachowej i x leży na murze*. Z kolei, w zdaniu drugim jest mowa o pewnej całości utworzonej z części wszystkich belek, będących elementami tego domu, która jest konstrukcją jego dachu. Słowo  *pewne* zostało tu użyte w znaczeniu kolektywnym.

Trudności związane z logiczną interpretacją tego rodzaju zdań polegają na translacji z języka formalnego z kwantyfikatorami na język bezkwantyfikatorski, naturalny lub sztuczny, zawierający powyższe funktory i odwrotnie.

Zaproponujemy niżej takie reguły translacji (wprowadzania i opuszczania) funktorów tego rodzaju. Najpierw zajmiemy się funktorami oddającymi dystrybucywnie użycie tych słów, a później znajdziemy formalne odpowiedniki tych wyrażen w znaczeniu kolektywnym.

### 1. Funktory *wszystkie* i *pewne* w dystrybucywnym sensie

Reguły translacji dla funktorów będących odpowiednikami wyrażen *wszystkie* (*każde*) i  *pewne* w znaczeniu dystrybucywnym sformułujemy dla języka ontologii elementarnej, konstrukcji logicznej, która sama w sobie jest interesującym narzędziem w analizie języka naturalnego. Wskażemy następnie na  *pewne* selektywne użycie tychże zwrotów na gruncie języka naturalnego i zaproponujemy bardziej adekwatne reguły translacji zdań z tymi wyrażeniami, dokonując uprzednio odpowiedniego wzbogacenia naszego rachunku.

**1.1. Ontologia elementarna.** System ontologii można oprzeć na jednym aksjomacie z funktorem inkluzji jednostkowej:

$$(A \ \varepsilon) \quad x \varepsilon y \leftrightarrow \Sigma z (z \varepsilon x) \cdot \Pi z (z \varepsilon x \cdot u \varepsilon x \rightarrow z \varepsilon u) \cdot \Pi z (z \varepsilon x \rightarrow z \varepsilon y)$$

Funktor  $\varepsilon$  odaje jedno ze znaczeń słowa  *jest*. Zgodnie z tym aksjomatem, zdanie elementarne *a  $\varepsilon$  b* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *a* jest niepustą nazwą jednostkową, a *b* dowolną nazwą referencjalną — jednostkową lub ogólną.

<sup>1</sup> Ten piękny przykład został wzięty z *Elementów* Kotarbińskiego (Ossolineum, Lwów 1929, s.233).

Potrzebne nam będą funktory *egzystencji, identyczności, iloczynu* jak i *sumy nazwowej*, które wprowadzone są odpowiednio przez definicje:

- (D  $\exists$ )  $ex(x) \leftrightarrow \Sigma y(y \in x)$   
 (D  $=$ )  $x=y \leftrightarrow x \in y \cdot y \in x$   
 (D  $\cap$ )  $x \in y \cap z \leftrightarrow x \in y \cdot x \in z$   
 (D  $\cup$ )  $x \in y \cup z \leftrightarrow (x \in y \vee x \in z)$

Ograniczymy się tu do tzw. *ontologii elementarnej* — fragmentu systemu ontologii, w którym to kwantyfikatory wiążą jedynie zmienne kategorii nazwowej. Cały system jest ufundowany na prototypy<sup>1</sup>

**1.2. Reguły translacji dla tych funktorów w znaczeniu dystrybutywnym.** Oznaczmy przez  $\pi$  i przez  $\eta$  odpowiednio funktory *każde (wszystkie)* i  *pewne* w znaczeniu dystrybutywnym. Przyjmiemy następujące reguły<sup>2</sup>:

- (D1  $\pi$ )  $\frac{ex(y) \cdot \Pi x (x \in y \rightarrow \alpha(x))}{\alpha(\pi y)}$   
 (O1  $\pi$ )  $\frac{\alpha(\pi y)}{ex(y) \cdot \Pi x (x \in y \rightarrow \alpha(x))}$   
 (D1  $\eta$ )  $\frac{x \in y \cdot \alpha(x)}{\alpha(\eta y)}$   
 (O1  $\eta$ )  $\frac{\alpha(\eta y)}{\Sigma x (x \in y \cdot \alpha(x))}$

Zdania typu: *x jest znawcą wszystkich gatunków sosny* jak i *x jest miłośnikiem pewnych klasyków prozy niemieckiej*, gdzie słówko *jest* występuje w znaczeniu inkluzji jednostkowej ( $\epsilon$ ), są interpretowane jak następuje:

- (D2  $\pi$ )  $\frac{x \in x \cdot \Pi z (z \in y \rightarrow x \in f(z))}{x \in f(\pi y)}$   
 (O2  $\pi$ )  $\frac{x \in f(\pi y)}{x \in x \cdot \Pi z (z \in y \rightarrow x \in f(z))}$   
 (D2  $\eta$ )  $\frac{z \in y \cdot x \in f(z)}{x \in f(\eta y)}$   
 (O2  $\eta$ )  $\frac{x \in f(\eta y)}{\Sigma z (z \in y \cdot x \in f(z))}$

**1.3. Analiza wyrażeń *wszystkie* i *pewne* w języku naturalnym w znaczeniu dystrybutywnym.** W języku naturalnym interesujące nas tu wyrażenia funktorowe pojawiają się w takich kontekstach, że ich argumentami są nazwy ogólne powszechnikowe. Chcąc

<sup>1</sup> Potrzebny jest tu jedynie fragment prototypyki, równoważny klasycznemu rachunkowi zdań wzbogaconemu o reguły operowania kwantyfikatorami.

<sup>2</sup> Por. L. Borkowski, „Bezkwantyfikatory założeniowy rachunek nazw”, [w:] L. Borkowski, *Studia logiczne. Wybór*, TNKUL, Lublin 1990, 450–465. Reguły te traktujemy tu wyłącznie jako reguły translacji z języka formalnego z kwantyfikatorami (tu języka ontologii elementarnej) na język bezkwantyfikatory, naturalny lub sztuczny, bądź odwrotnie.



znaleźć bardziej adekwatne ich formalne odpowiedniki dokonamy pewnego wzbogacenia ontologii elementarnej.

**1.4. Pewne rozszerzenie ontologii elementarnej.** U podstaw niżej przedstawionej konstrukcji logicznej, przyjmujemy doktrynę semantyczną, zgodnie z którą każda nazwa niepusta odnosi się *wprost* do przedmiotu (przedmiotów) z wyróżnionego uniwersum (ten przedmiot lub przedmioty są jej *referencjami*) lub (nie wykluczając referencji *wprost*) *niewprost* do drugiego uniwersum i posiada wówczas *koreferencję* (lub *koreferencje* — jeśli jest ich więcej)<sup>1</sup>.

Dokonamy rozszerzenia ontologii elementarnej przez dodanie do niej aksjomatu specyficznego charakteryzującego nowy funktor typu *jest*<sup>2</sup>:

$$(A \sigma) \quad x\sigma y \leftrightarrow \Sigma z (z\sigma x) \cdot \Sigma z (z\epsilon z \cdot z\bar{\epsilon}x) \cdot x\bar{\epsilon}x \cdot \Pi zu (z\epsilon x \cdot u\epsilon x \rightarrow z\epsilon u) \cdot \\ \cdot \Pi z (z\sigma x \rightarrow z\sigma y) \cdot \Pi z (z\epsilon x \rightarrow \Sigma uv (u\sigma x \cdot v\sigma x \cdot u\bar{\sigma}v))$$

Wyrażenia  $x\epsilon y$  i  $x\sigma y$  można czytać: „ $x$  jest-*realnie*  $y$ ” oraz „ $x$  jest-*intencjonalnie*  $y$ ”.

Wprowadzimy definicyjnie funktor  $\eta$ :

$$(D \eta) \quad x\eta y \leftrightarrow x\epsilon y \cdot y\sigma x$$

który traktujemy również jako formalny odpowiednik rodzajnika nieokreślonego. W języku naturalnym takim jak nasz nie ma rodzajników. Nie zmienimy jednak treści zdań typu *x jest ssakiem*, oddając je przez *x jest pewnym ssakiem*. Brak rodzajnika (nieokreślonego w tym przypadku) przy przechodzeniu z języka formalnego, dysponującego jego formalnym odpowiednikiem, traktujemy tu jako osobliwość języka polskiego.

**1.5. Selektywne reguły translacji dla tych funktorów w znaczeniu dystrybutywnym.**

$$(ND1 \pi) \quad \frac{ex(y) \cdot \Pi x (x\eta y \rightarrow \alpha(x))}{\alpha(\pi y)}$$

$$(NO1 \pi) \quad \frac{\alpha(\pi y)}{ex(y) \cdot \Pi x (x\eta y \rightarrow \alpha(x))}$$

$ex(ssak) \cdot \Pi x (x \epsilon \eta \text{ ssakiem} \rightarrow x \epsilon \text{ kregowcem}) \leftrightarrow \pi \text{ ssak} \epsilon \text{ kregowcem}$ .

$$(ND1 \eta) \quad \frac{x\eta y \cdot \alpha(x)}{\alpha(\eta y)}$$

$$(NO1 \eta) \quad \frac{\alpha(\eta y)}{\Sigma x (x\eta y \cdot \alpha(x))}$$

$\Sigma x (x \epsilon \eta \text{ dębem} \cdot x \text{ rośnie przed domem}) \leftrightarrow \eta \text{ dąb rośnie przed domem}$ .

$\Sigma x (x \epsilon \eta \text{ psem} \cdot x \text{ mnie ugryzł}) \leftrightarrow \eta \text{ pies mnie ugryzł}$ .<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ta doktryna semantyczna, w formie schematu ze wskazaniem na różne możliwe jego realizacje (w zależności od języka logiki jak i zakładanej ontologii), została przedstawiona przez autora niniejszej pracy w „Cztery typy predykacji” (*Studia Filozoficzne*, 6-7 (1988), 117-126). Praca ta z pewnymi modyfikacjami i uściśleniami ukazała się również w języku angielskim: „Types of Predication”, [w:] Jan Woleński (ed), *Philosophical Logic in Poland*, Kluwer 1994, s. 307-319.

<sup>2</sup> Aksjomat ten został podany w dysertacji autora: *Z badań nad zastosowaniami systemów Leśniewskiego* (UJ, Kraków 1985). Wyrażenie typu  $x \sigma y$  jest skrótem wyrażenia  $\sim x \sigma y$ .

<sup>3</sup> Przykład ten pochodzi od Carnapa. Zob. jego analizę rodzajnika nieokreślonego: R. Carnap, *Abriss der Logistik*, Springer-Verlag, Wien 1929, s. 91.

$$(ND2 \pi) \quad \frac{x \in x \cdot \Pi z (z \in \eta y \rightarrow x \in f(z))}{x \in f(\pi y)}$$

$$(NO2 \pi) \quad \frac{x \in f(\pi y)}{x \in x \cdot \Pi z (z \in \eta y \rightarrow x \in f(z))}$$

$x \in x \cdot \Pi z (z \in \eta$  mieszkańcem tego domu  $\rightarrow x \in$  starszy od  $z) \leftrightarrow x \in$  starszy od  $\pi$  mieszkańca tego domu.

$$(ND2 \eta) \quad \frac{z \in \eta y \cdot x \in f(z)}{x \in f(\eta y)}$$

$$(NO2 \eta) \quad \frac{x \in f(\eta y)}{\Sigma z (z \in \eta y \cdot x \in f(z))}$$

$\Sigma z (z \in \eta$  dzieckiem  $\cdot x \in$  ojcem  $z) \leftrightarrow x \in$  ojcem  $\eta$  dziecka.

## 2. Funktory wszystkie i pewne w kolektywnym sensie

**2.1. Mereologia elementarna.** Mereologia elementarna powstaje przez dodanie do ontologii elementarnej aksjomatów mereologii. Specyficzne aksjomaty mereologii z funktorem pierwotnym *pr* mają postać:

$$(A1) \quad x \in pr(y) \cdot y \in pr(z) \rightarrow x \in pr(z)$$

$$(A2) \quad x \in pr(y) \rightarrow \sim y \in pr(x)$$

$$(A3) \quad x \in pr(y) \rightarrow y \in y$$

Wyrażenie  $x \in pr(y)$  jest czytane: „ $x$  jest częścią (właściwą)  $y$ ”. Definicyjnie wprowadzone są funktory *elementu* i *klasy* (w kolektywnym sensie):

$$(D \text{ el}) \quad x \in el(y) \leftrightarrow x \in x \cdot (x \in pr(y) \vee x=y)$$

$$(D \text{ Kl}) \quad x \in Kl(y) \leftrightarrow x \in x \cdot \Pi z (z \in y \rightarrow z \in el(x)) \cdot \Pi z (z \in el(x) \rightarrow \Sigma uv (u \in y \cdot v \in el(z) \cdot v \in el(u)))$$

Pojęcie klasy determinuje się dodatkowo przez dwa aksjomaty:

$$(A4) \quad x \in Kl(y) \cdot z \in Kl(y) \rightarrow x=z$$

$$(A5) \quad x \in y \rightarrow \Sigma z (z \in Kl(y))$$

Pomocne nam będą tezy mereologii:

$$(M1) \quad x \in y \rightarrow x \in el(Kl(y))$$

$$(M2) \quad x \in Kl(y) \rightarrow x \in el(Kl(y))$$

$$(M3) \quad ex(el(Kl(x))) \leftrightarrow ex(x)$$

**2.2. Reguły translacji dla tych funktorów w znaczeniu kolektywnym.** Funktory *wszystkie* i *pewne* w znaczeniu kolektywnym oznaczymy odpowiednio przez  $\omega$  i  $\mu$ . Reguły translacji będą miały postać:

$$(D1 \omega) \quad \frac{x \in Kl(y) \cdot \alpha(x)}{\alpha(\omega y)}$$

$$(O1 \omega) \quad \frac{\alpha(\omega y)}{\Sigma x (x \in Kl(y) \cdot \alpha(x))}$$

(D1 $\mu$ )	$\frac{x\epsilon el(Kl(y)) \cdot \alpha(x)}{\alpha(\mu y)}$
(O1 $\mu$ )	$\frac{\alpha(\mu y)}{\Sigma x (x\epsilon el(Kl(y)) \cdot \alpha(x))}$
(D2 $\omega$ )	$\frac{z\epsilon Kl(y) \cdot x\epsilon f(z)}{x\epsilon f(\omega y)}$
(O2 $\omega$ )	$\frac{x\epsilon f(\omega y)}{\Sigma z (z\epsilon Kl(y) \cdot x\epsilon f(z))}$
(D2 $\mu$ )	$\frac{z\epsilon el(Kl(y)) \cdot x\epsilon f(z)}{x\epsilon f(\mu y)}$
(O2 $\mu$ )	$\frac{x\epsilon f(\mu y)}{\Sigma z (z\epsilon el(Kl(y)) \cdot x\epsilon f(z))}$

**2.3. Analiza wyrażen *każdy* i  *pewien* w języku naturalnym w znaczeniu kolektywnym. Rozszerzenie ontologii elementarnej.** Podobnie jak w przypadku poprzednim, funktry tego typu na gruncie języka naturalnego mają również argumenty będące nazwami ogólnymi powszechnikowymi. Dla celów analizy języka naturalnego, proponujemy analogiczne wzbogacenie mereologii elementarnej o aksjomat (A  $\sigma$ ) i definicje (D  $\eta$ ).

**2.4. Selekttywne reguły translacji dla tych funktrów w znaczeniu kolektywnym.**

(ND1 $\omega$ )	$\frac{x\epsilon Kl(\eta y) \cdot \alpha(x)}{\alpha(\omega y)}$
(NO1 $\omega$ )	$\frac{\alpha(\omega y)}{\Sigma x (x\epsilon Kl(\eta y) \cdot \alpha(x))}$
$\Sigma x (x\epsilon Kl(\eta \text{ jabłek w tym koszyku}) \cdot x \text{ waży } 5 \text{ kg}) \leftrightarrow \omega \text{ jabłka w tym koszyku ważą } 5 \text{ kg}$	
(ND1 $\mu$ )	$\frac{x\epsilon el(Kl(\eta y)) \cdot \alpha(x)}{\alpha(\mu y)}$
(NO1 $\mu$ )	$\frac{\alpha(\mu y)}{\Sigma x (x\epsilon el(Kl(\eta y)) \cdot \alpha(x))}$
$\Sigma x (x\epsilon el(Kl(\eta \text{ jabłek w tym koszyku})) \cdot x \text{ waży } 3 \text{ kg}) \leftrightarrow \mu \text{ jabłka w tym koszyku ważą } 3 \text{ kg.}$	
(ND2 $\omega$ )	$\frac{z\epsilon Kl(\eta y) \cdot x\epsilon f(z)}{x\epsilon f(\omega y)}$
(NO2 $\omega$ )	$\frac{x\epsilon f(\omega y)}{\Sigma z (z\epsilon Kl(\eta y) \cdot x\epsilon f(z))}$
$\Sigma z (z\epsilon Kl(\eta \text{ jabłek w tym koszyku}) \cdot x \text{ jest cięższe od } z) \leftrightarrow x \text{ e cięższe od } \omega \text{ jabłek w tym koszyku}$	
(ND2 $\mu$ )	$\frac{z\epsilon el(Kl(\eta y)) \cdot x\epsilon f(z)}{x\epsilon f(\mu y)}$
(NO2 $\mu$ )	$\frac{x\epsilon f(\mu y)}{\Sigma z (z\epsilon el(Kl(\eta y)) \cdot x\epsilon f(z))}$

$\Sigma z (\exists \epsilon \ell(KI(\eta \text{ jabłek w tym koszyku})) \cdot x \text{ jest lżejsze od } z) \leftrightarrow x \in \text{lżejsze od } \mu \text{ jabłek w tym koszyku}$

### 3. Związki logiczne

Na gruncie języka bezkwantyfikatorowego, dysponującego funktorami istnienia, iloczynu i sumy nazwowej, posługując się regułami translacji typu dystrybutywnego, otrzymujemy przykładowo następujące tezy<sup>1</sup>:

$$\alpha(\pi x) \rightarrow \alpha(\eta x) \quad [O1\pi, Dex, D1\eta]$$

$$\epsilon x(x \cap y) \cdot \alpha(\pi x) \cdot \alpha(\pi y) \rightarrow \alpha(\pi(x \cap y)) \quad [O1\pi, D\cap, D1\pi]$$

$$\alpha(\pi x) \cdot \alpha(\pi y) \rightarrow \alpha(\pi(x \cup y)) \quad [O1\pi, D\cup, D1\pi]$$

$$(\alpha(\eta x) \vee \alpha(\eta y) \leftrightarrow \alpha(\eta(x \cup y))) \quad [O1\pi, D\cup, D1\eta]$$

$$x \epsilon f(\pi y) \cdot x \epsilon f(\pi z) \rightarrow x \epsilon f(\pi(y \cap z)) \quad [O2\pi, D\cap, D2\pi]$$

$$x \epsilon f(\eta y) \cup f(\eta z) \leftrightarrow x \epsilon f(\eta(y \cup z)) \quad [O2\eta, D\cup, Dex, D2\eta]$$

Analogiczne związki zachodzą dla funktorów  $\omega$  (w miejsce  $\pi$ ) i  $\mu$  (w miejsce  $\eta$ ). Przy wyprowadzeniu korzystamy również z analogicznych reguł. Z kolei zaś, między odpowiadającymi sobie funktorami  $\eta$  i  $\mu$  możemy znaleźć:

$$\alpha(\eta x) \rightarrow \alpha(\mu x) \quad [O1\eta, M1, D1\mu]$$

$$x \epsilon f(\eta y) \rightarrow x \epsilon f(\mu y) \quad [O2\eta, M1, D2\mu]$$

Jeśliby przyjąć, że w języku bezkwantyfikatorowym mamy termin *element klasy* (w sensie kolektywnym), to mielibyśmy:

$$\alpha(\pi \ell(KI(x))) \rightarrow \alpha(\pi x) \quad [O1\pi, M1, M3, D1\pi]$$

Zgadza się to z naszymi intuicjami, bo przecież, *wszystkie jabłka w tym koszyku są elementami klasy szarych renet* (jako pewnej całości) pociąga za sobą: *wszystkie jabłka w tym koszyku są szarymi renetami*. Implikacja odwrotna nie zachodzi, z czym również się zgodzimy, gdyż z tego, że *wszystkie* (dystrybutywnie) *jabłka w tym koszyku są szarymi renetami* nie wynika przecież, że pewna część jabłek w tym koszyku (jako agregat) jest szarą renetą.

Identyczne związki zachodzą przy selektywnych regułach translacji dla tych funktorów.

ANDRZEJ BŁĄT: Prawda i korespondencja (Zakład Logiki i Metodologii Nauk UMCS, 20 XII 1993 r. i 16 I 1994 r)

1. Od starożytnych i średniowiecznych filozofów pochodzą dwie istotne wskazówki dotyczące sposobu określania ogółu zdań prawdziwych. Pierwszą, przyjętą przez Platona, rozwiniętą potem przez Arystotelesa, jest idea prawdy jako „trafnej predykcji”: zdanie jest prawdziwe wtedy tylko, gdy orzekana w nim własność przysługuje przedmiotowi oznaczonemu przez podmiot logiczny zdania. Druga, rozważana przez średniowiecznych scholastyków, odwołuje się do — tak czy inaczej rozumianej — „korespondencji” (zgodności, *adequatio*) zdań z faktami: zdanie jest prawdziwe

<sup>1</sup> Względnie reguły derywacji jednych wyrażeń z drugich w przypadku języka naturalnego.

wtedy tylko, gdy istnieje stan rzeczy opisywany przez to zdanie (tj., gdy stan rzeczy opisywany przez to zdanie jest faktem).

W obu określeniach posługujemy się predykatem 'jest prawdziwy' w odmiennych znaczeniach, powiedzmy: „predykacyjnym” i „korespondencyjnym”. Mimo to rozsądne wydaje się założenie o identyczności zakresów obu zastosowań tego predykatu. Pierwszy powód jest historyczny: oba określenia wiążemy z klasyczną koncepcją prawdy, a więc z koncepcją, w której kwestia natury prawdy dotyczy nie tyle zakresu, co treści tego pojęcia. Drugi argument wskazuje na paradoksalną konsekwencję tezy przeciwnej: istnienia dwóch różnych (dla jednego języka) zbiorów „stanów prawdziwych”.

Przyjmując intuicyjne założenie o formalnej (zareolowej) równoważności obu podstawowych sformułowań klasycznego pojęcia prawdy, stawiamy pytanie: w jaki sposób założenie to możemy formalnie wyrazić?

2. Naturalna wydaje się próba wyrażenia tezy o równoważności dwóch podstawowych wersji klasycznego pojęcia prawdy na gruncie semantyki logicznej. Semantyczna definicja prawdy jest bowiem nie tylko — jak to wykazał Tarski — formalnie poprawną, merytorycznie trafną i teoretycznie owocną eksplikacją intuicyjnego pojęcia prawdy. Jest ona również — jako rekonstrukcja wersji predykacyjnej — dostatecznie ugruntowana filozoficznie.

Widać to na przykładzie warunku spełniania dla zdania podmiotowo-orzeczeniowego *Pa*:

(1)  $Pa$  jest prawdą wtedy tylko, gdy  $da \in dP$ ,

gdzie *da* jest przedmiotem denotowanym przez nazwę *a* oraz *dP* jest zakresem (reprezentującym odpowiednią własność) predykatu *P*. Stosunek należenia przedmiotu *da* do zbioru *dP* reprezentuje tu relację „przysługiwania własności” (o zakresie *dP*) przedmiotowi *da*.

Odpowiednikiem predykacji dla pozostałych formuł klasycznej logiki jest ogólne, indukcyjnie zdefiniowane pojęcie spełniania. Pomijając techniczne objaśnienia, przyjmujemy to pojęcie w postaci określenia relacji  $\models$  zachodzącej między denotacjami termów i formułami zdaniowymi języka *L* klasycznej logiki (z kwantyfikacją pierwszego rzędu i z identycznością).<sup>1</sup> Określenie takie przyjmujemy jako eksplikację wersji predykacyjnej:

(2)  $\text{formuła jest prawdziwa (w sensie predykacyjnym) przy denotacji termów } d$   
wtedy tylko, gdy  $d \models \alpha$ .

3. Czy możemy na gruncie klasycznej semantyki zdefiniować pojęcie korespondencji? Odpowiedź sugerowana może tu być przez fakt, że dla intuicyjnej równoważności obu sformułowań pojęcia prawdy posiadamy już rekonstrukcję jednego z jej członów — semantyczną eksplikację wersji predykacyjnej. Ponieważ relacja korespondencji ma być określona dla wyrażań zdaniowych, prowadzi to do jej naturalnego ujęcia jako zdaniowego rozszerzenia funkcji (tj. rozszerzenia dziedziny funkcji do zbioru formuł zdaniowych) denotacji termów.

Z drugiej strony, istotnym składnikiem koncepcji korespondencji jest założenie o istnieniu faktów jako swoistych „weryfikatorów zdań”: stanów rzeczy, które czynią (niektóre) zdania prawdami. Świat zawiera — w myśl tej koncepcji — ogół wszystkich „weryfikatorów” zdań.

<sup>1</sup> Taką wersję definicji spełniania (oraz weryfikowania jako szczególnego przypadku spełniania) przyjąłem w: [1] (bibliografia).



Powyższe uwagi nasuwają następującą konwencję terminologiczną (użycie przedrostka 'quasi' stanie się jasne w dalszych punktach):

Rozszerzenie zdaniowe (w sensie rozszerzenia funkcji do zbioru wyrażeń zdaniowych)  $h^d$  denotacji termów  $d$  języka  $L$  nazywamy *rozszerzeniem quasi-korespondencyjnym* względem niepustego zbioru (*quasi-faktów*)  $F$ , gdy dla dowolnej formuły  $\alpha$  spełniony jest warunek:

$$(*) \quad dI=\alpha \text{ wtw } h^d\alpha \in F.$$

4. Nie wszystkie rozszerzenia zdaniowe denotacji termów mają charakter *quasi-korespondencji*. Nie jest nim np. żadne rozszerzenie o stałej wartości dla wszystkich formuł (ponieważ dowolna formuła i jej negacja mają dwa różne korelaty), czy też np. rozszerzenie przyporządkowujące formule zbiór wszystkich denotacji termów w niej występujących (ponieważ formuła i jej negacja mają te same termy).

Najmniejszym (pod względem ilości wartości) rozszerzeniem *quasi-korespondencyjnym* jest „rozszerzenie fregowskie”, przyporządkowujące wszystkim formułom prawdziwym stałą wartość oraz wszystkim formułom fałszywym — pewną inną stałą wartość. Wystarcza tu więc formalne określenie zbioru  $h^d(L)$  jako dwuelementowego zbioru wartości prawdziwościowych  $\{1, 0\}$  oraz przyjęcie definicji funkcji  $h^d$ :

$$(*) \quad h^d\alpha = 1 \text{ wtw } dI=\alpha.$$

Zbiorem *quasi-faktów* jest tu klasa jednelementowa  $\{1\}$ .

Innym dość typowym w metalogice przykładem rozszerzenia *quasi-korespondencyjnego* jest „rozszerzenie Lindenbauma” o wartościach w zbiorze klas abstrakcji relacji równoważności logicznej:

$$(**) \quad h^d\alpha = \{\beta \in L : \alpha \equiv \beta \in \text{TAUT}\}.$$

W stylu Carnapa, wartości tego rozszerzenia możemy interpretować jako sądy logiczne (zbiorem sądów wyróżnionych — *quasi-faktów* — jest tu rodzina klas abstrakcji formuł spełnionych przy denotacji  $d$ ).<sup>1</sup>

5. Niech  $U$  będzie niepustym zbiorem. Za Borkowskim [3], dowolną parę  $\langle R, p \rangle$ , gdzie  $R \subseteq U^n$  (dowolna  $n$ -członowa relacja określona w zbiorze  $U$ ) oraz  $p \in U^n$  (dowolna  $n$ -tka przedmiotów ze zbioru  $U$ ), nazywamy *stanem rzeczy* nad uniwersum  $U$ . Jeśli  $p \in R$ , to stan *rzeczy*  $\langle R, p \rangle$  nazywamy *faktem*.

Można udowodnić:

**TWIERDZENIE 1.** Dla dowolnej denotacji termów istnieje rozszerzenie *quasi-korespondencyjne* w zbiorze stanów *rzeczy*.<sup>2</sup>

Dowolną parę  $\langle R, E \rangle$ , gdzie  $R \subseteq U^n$  oraz  $E \subseteq \wp(U^n)$  (rodzina  $n$ -członowych relacji) nazywamy *obiektym* nad uniwersum  $U$ . Jeśli  $R \in E$ , to obiekt  $\langle R, E \rangle$  nazywamy *obiektym wyróżnionym*.

Można udowodnić:

**TWIERDZENIE 2.** Dla dowolnej denotacji termów istnieje rozszerzenie *quasi-korespondencyjne* w zbiorze obiektów.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Inny przykład, tzw. „rozszerzenia niesymetrycznego” typu: wiele korelatów dla zdań prawdziwych oraz jeden dla zdań fałszywych (zbiór pusty) podaje w: [2]; por. też: [1].

<sup>2</sup> Dowód tego twierdzenia podaje w: [1].

<sup>3</sup> Dowód: tamże.

6. Rozważania i informacje zawarte w dwóch ostatnich punktach prowadzą nas do konkluzji metafizycznej:

WNIOSEK 1. Istnieje wiele typowych — zarówno logicznie jak i filozoficznie — *quasi*-korespondencyjnych rozszerzeń denotacji termów.

Nasuwa się pytanie o istnienie jakiegoś naturalnego zawężenia dość obszernej klasy rozszerzeń *quasi*-korespondencyjnych. Pytanie to wiąże się jednak z wątpliwością metodologiczną: każde takie zawężenie zachowuje „warunek równoważności”; co nowego zatem może wnieść — taka czy inna — definicja korespondencji? Wolno sądzić, że od sposobu rozwiązania tej kwestii zależy nie tylko uznanie teoretycznej potrzeby pojęcia korespondencji, ale też — w razie tego uznania — jej swoiste ujęcie.

Dla rozjaśnienia całej tej sprawy zwróćmy uwagę na następujący wniosek (dla wygody, ograniczamy się do stałych logicznych negacji, koniunkcji i kwantyfikatora szczegółowego):

WNIOSEK 2. Każda funkcja *quasi*-korespondencji  $h^d$  wyznacza abstrakcyjną matrycę logiczną  $\langle \langle h^d(L), -, \wedge, \{Ex_k\}_{k \in T} \rangle, h^d(Sat(d)) \rangle$ , gdzie  $h^d(L)$  jest zbiorem wartości funkcji  $h^d$  dla formuł zdaniowych oraz  $h^d(Sat(d))$  jest zbiorem wartości funkcji  $h^d$  dla formuł prawdziwych przy denotacji  $d$ ,  $T$  jest przeliczalnym zbiorem (indeksów), oraz dla dowolnych  $\alpha, \beta \in L$  spełnione są warunki:

$$\begin{aligned} -h^d\alpha &= h^d(-\alpha) \\ (h^d\alpha) \wedge (h^d\beta) &= h^d(\alpha \wedge \beta) \\ Ex_k(h^d\alpha) &= h^d(\exists x_k \alpha). \end{aligned}$$

Matryca logiczna wyznaczona przez daną funkcję *quasi*-korespondencji może być traktowana jako opis ogólno-formalnej struktury klasy «możliwości» wyrażalnych w języku  $L$  („przestrzeni logicznej języka”, w terminologii Wittgensteina). Przy takiej interpretacji, wniosek 2 możemy też wyrazić:

WNIOSEK 2'. Każda funkcja *quasi*-korespondencji zakłada swoistą *quasi*-ontologię formalną.

Proponowana tu odpowiedź brzmi: wybór tej czy innej funkcji korespondencji (takie czy inne zawężenie klasy rozszerzeń *quasi*-korespondencyjnych) zakłada wybór określonej ontologii formalnej (czy raczej: *quasi*-ontologii) wyznaczonej przez tę funkcję. W wyborze takim możemy wyrazić najogólniejszą tezę o strukturze i „granicach” świata opisywalnego w języku.

7. Na podstawie dotychczasowych wniosków, możemy obecnie sprecyzować metodologię semantycznej teorii korespondencji. Oba sformułowania klasycznego pojęcia prawdy, predykacyjne i korespondencyjne, nie traktujemy jako dwie równorzędne definicje prawdy (dwa różne sposoby wyznaczania zbioru prawd), przyjmujemy natomiast semantyczną definicję prawdy (spełniania, ewentualnie uniwersalnego spełniania) i na jej bazie określamy semantyczno-ontologiczne pojęcie korespondencji. Równoważność obu klasycznych objaśnień natury prawdy traktujemy przy tym jako niezbędny warunek adekwatności definicji korespondencji. Ewentualne uznanie, że jest to zarazem warunek wystarczający, daje określenie *quasi*-korespondencji (p. 3).

Przedstawiony związek relacji korespondencji z ontologią formalną nie daje natomiast podstaw do uznania, że „zasada równoważności” jest warunkiem wystarczającym

adekwatności definicji korespondencji.<sup>1</sup> Interpretacji korespondencyjnej — w powyższym, semantyczno-ontologicznym znaczeniu — z trudnością poddaje się np. rozszerzenie fregowskie (którego „przestrzeń logiczna” składa się z dwóch wartości prawdziwościowych) czy typu Lindenbauma (którego wartości należy interpretować raczej jako „sądy logiczne”, „znaczenia zdań” czy „informacje semantyczne”). Kwestia naturalnego — z punktu widzenia ontologii formalnej — zawężenia klasy rozszerzeń *quasi*-korespondencyjnych, tym razem już bez zasadniczych wątpliwości metodologicznych, staje się otwarta.

8. Jakie jest źródło intuicyjnych trudności ontologii zakładanych przez rozszerzenia typu Fregego czy Lindenbauma? Czego właściwie oczekujemy od „wzorcowych” ontologii formalnych? Odpowiedzi na te pytania sugerowane są już przez sam fakt podjęcia badań ontologicznych: badań dotyczących świata jako (złożonej) całości. *Quasi*-ontologia typu Fregego nie wyjaśnia elementarnego faktu złożoności świata; *quasi*-ontologia typu Lindenbauma dotyczy natomiast abstrakcyjnych obiektów semantycznych egzystujących niejako „poza światem”.

Czy nie można by jednak w jakiś sposób „zontologizować” pluralistycznej i meta-logicznie owocnej *quasi*-ontologii typu Lindenbauma, traktując „sądy logiczne” (klasy abstrakcji od relacji równoważności logicznej) np. jako reprezentacje „sytuacji” konstytuujących świat?<sup>2</sup> Przy zwykłym rozumieniu równoważności logicznej próby takie narażone są na zarzut „nierелеwancji”: logicznie równoważne bywają zdania o częściowo odmiennej treści (np. ‘Pójdę do kina’ i ‘Pójdę do kina oraz — pójdę do kina lub będę układał pasjansa’) lub nawet o całkowicie odmiennej treści (np. ‘Jan jest Janem’ i ‘Pada lub nie pada’).<sup>3</sup>

Zarzut „nierелеwancji” jest tu o tyle istotny, że blisko wiąże się z ideą świata jako jednorodnej całości. Jeśli bowiem mamy zdania logicznie równoważne o różnej treści (np.  $p$  oraz  $p \wedge (p \vee q)$ ), to zastąpienie „fragmentu nierелеwantnego” ( $q$ ) dowolnym zdaniem (np.  $r$ ) zachowuje tę równoważność; bywa zatem, że zastąpienie zdań logicznie nierównoważnych nie odgrywa w kontekście zdaniowym żadnej istotnej logicznej roli. Przekładając ten wniosek na język „ontologii sytuacji” (typu Lindenbauma) otrzymujemy mało intuicyjną tezę, że niektóre fragmenty świata są niejako izolowane: ich zastąpienie jakąkolwiek inną sytuacją niczego nie zmienia z punktu widzenia całości.

9. W zamyśle wykluczenia „korespondencji”, które zakładają *quasi*-ontologie światów z „izolowanymi fragmentami” umacnia nas też następująca intuicja: dwa fragmenty świata zawierające różne przedmioty (np. różne denotaty termów) nie mogą być identyczne (w typowym przykładzie: stan rzeczy odpowiadający zdaniu ‘Jan śpi’ jest różny od stanu rzeczy odpowiadającego zdaniu ‘Piotr śpi’). Przyjęcie tej intuicji w postaci semantycznego warunku, by zastąpienie w zdaniu termów o różnych denotatach zmieniało korelat całego zdania, wyklucza zarazem możliwość istnienia w świecie „izolowanych fragmentów” (zob. wniosek 3).

Powyższe analizy prowadzą do uznania następującej konwencji terminologicznej:

<sup>1</sup> Por. na ten temat: [5], s. 202–203.

<sup>2</sup> Czyni się tak — nawiązując do ontologii wczesnego Wittgensteina — w semantyce niefregowskiej Suszki-Omyły i w ontologii sytuacji Wolniewicza.

<sup>3</sup> Zob. np.: [4], [2].

DEFINICJA 2. Rozszerzenie zdaniowe  $h^d$  denotacji termów  $d$  języka  $L$  nazywamy korespondencyjnym względem niepustego zbioru („faktów”)  $F$ , gdy dla dowolnej formuły  $L$  oraz termów (nazwowych lub predykatowych, ale tego samego rodzaju)  $t_1, t_2$  języka  $L$  spełnione są warunki:

$$(*) \quad d \models \alpha \text{ wtw } h^d \alpha \in F;$$

$$(**) \quad \text{jeżeli } dt_1 \neq dt_2, \text{ to } h^d \alpha \neq h^d(\alpha(t_1/t_2)),$$

gdzie  $(t_1/t_2)$  powstaje w wyniku zastąpienia w terminie  $t_2$  za term  $t_1$ .

Otrzymujemy stąd:

WNIOSEK 3. Jeżeli  $h^d$  jest korespondencyjnym rozszerzeniem denotacji termów  $d$  („normalnej”, tj. takiej, w której istnieją przynajmniej dwa termy — tego samego rodzaju — o różnych denotatach), to spełniony jest warunek:

$$(*) \quad \text{nie istnieją formuły } \alpha \in L, p \in At \text{ takie, że dla dowolnego } \beta \in L: h^d \alpha = h^d(\alpha(p/\beta)),$$

gdzie  $At$  jest zbiorem formuł atomicznych języka  $L$ . Założenie przeciwne pozwala bowiem — przy opuszczaniu kwantyfikatora ogólnego — podstawić za metazmienną nazwę formuły atomicznej  $q$  różniącą się od  $p$  jedynie tym, że w miejscu termu  $t_1$  występuje term  $t_2$ . Załóżmy, że termy te mają różne denotaty. Z warunku  $(**)$  definicji 2 otrzymujemy jednak — przez transpozycję i odrywanie — wniosek:  $dt_1 = dt_2$ , sprzeczny z tym założeniem.

Zachodzi też implikacja odwrotna do warunku  $(**)$  definicji 2. Jest to pewna wersja zasady ekstensjonalności, możemy więc przyjąć:

WNIOSEK 4. Jeżeli  $h^d$  jest korespondencyjnym rozszerzeniem denotacji termów  $d$ , to dla dowolnego  $L$  spełniony jest warunek:

$$(*) \quad dt_1 = dt_2 \text{ wtw } h^d \alpha = h^d(\alpha(t_1/t_2)).$$

10. Łatwo zauważyć, że rozszerzenia *quasi*-korespondencyjne typu Fregego i Lindenbauma nie są rozszerzeniami korespondencyjnymi w zdefiniowanym sensie.<sup>1</sup> Możemy natomiast odpowiedzieć pozytywnie na pytanie, czy istnieją tego rodzaju rozszerzenia w zbiorze stanów rzeczy i w zbiorze obiektów. Następujący wniosek jest wzmocnieniem twierdzenia 1 i twierdzenia 2:

WNIOSEK 5. Dla dowolnej denotacji termów istnieją rozszerzenia korespondencyjne w zbiorze stanów rzeczy i w zbiorze obiektów.<sup>2</sup>

#### BIBLIOGRAFIA

- [1] Biłat A., *Prawda i denotacja zdań*, „Ruch Filozoficzny”, 1991, 3–4, s. 254–258.
- [2] Biłat A., *Prawda i stany rzeczy*, książka w przygotowaniu.
- [3] Biłat A., *Zasada Wittgensteina a logika niefregeowska*, [w:] M. Omyła (red.), *Szkice z semantyki i ontologii sytuacji*, Warszawa 1991, s. 63–68.
- [4] Borkowski L., *Uzupełniająco uwagi do mego artykułu «Dowód równoważności dwóch sformułowań klasycznej definicji prawdy»*, „Roczniki Filozoficzne”, (1989–1990), t. 37–38, z. 1, s. 25–336.
- [5] Woleński J., *Metamatematyka a epistemologia*, PWN, Warszawa, 1993.
- [6] Wójcicki R., *Romana Suszki semantyka sytuacyjna*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 7, s. 3–18.

<sup>1</sup> Nie są nimi też wspomniane wcześniej „rozszerzenia niesymetryczne”

<sup>2</sup> Dowód tego twierdzenia podaję w: [1].

ANNA KOSSOWSKA: Feuerbach (1804-1872) jako „zmartwychwstały Bruno” (1548-1600) (Seminarium filozoficzne AWF w Białej Podlaskiej, 3 I 1994 r.)

Pojęcie „portretu” kojarzy nam się zazwyczaj z wizerunkiem twarzy lub postaci człowieka przedstawionej na obrazie, rysunku, grafice czy rzeźbie. Mówi się także o „portretach literackich”, w których tworzywem są słowa. Słowa można opisać nie tylko wygląd portretowanej osoby, ale także scharakteryzować jej osobowość.

Jeżeli ktoś utożsamia się bardziej ze swoim światem wewnętrznym niż z wyglądem zewnętrznym, to może uważać portrety zbudowane ze słów za bardziej „podobne” od portretów malowanych farbami. Tak właśnie było z Feuerbachem, który nie rozpoznawał się na portretach sporządzanych przez malarzy, natomiast z radością przyjął swój portret zbudowany przez Christiana Kappa (1798-1874) z dwóch słów: „zmartwychwstały Bruno”.<sup>1</sup> Słowa te były zapewne aluzją do książki, która ukazała się anonimowo w 1771 roku pod tytułem: *J. Brunus redivivus, ou Traité des erreurs populaires*.

Warto postawić pytanie, na czym polegała swoistość portretu wykonanego przez Kappa? Na ile portret ten był adekwatny w stosunku do „modelu”? Dlaczego wzbudził on tak wielki rezonans w umyśle Feuerbacha?

Kapp nie opisuje wyglądu zewnętrznego Feuerbacha (bowiem wygląd zewnętrzny nie otwiera horyzontu prawdziwego poznania człowieka), ale chwytą pewną nieopartą relację między Feuerbachem a Brunem. Dostrzega pewne podobieństwo pomiędzy tymi wybitnymi myślicielami, pewną analogię pomiędzy miejscem zajmowanym przez Feuerbacha w kulturze niemieckiej XIX w., a miejscem zajmowanym przez Bruna w kulturze włoskiej XVI w. Kappowski portret stanowi pewien rodzaj autoportretu, ponieważ dostarcza nam wiedzy o samym Kappie, który przystępuje do portretowania Feuerbacha z określonym „bagażem” wiedzy i własnych przemyśleń na temat relacji zachodzącej między Feuerbachem a Brunem. Zauważa, że w filozofii i życiu Feuerbacha i Bruna można wskazać na wiele momentów korespondujących ze sobą.

Z tego punktu widzenia niezwykle interesujące jest odnalezienie się Feuerbacha w portrecie zbudowanym z kilku słów Kappa. Można by to odczytać jako komunikat o utożsamieniu się Feuerbacha z Brunem. Warto więc zastanowić się nad tym, co zawdzięczał Feuerbach włoskiemu myślicielowi? Jak interpretować owo identyfikowanie się Feuerbacha z Brunem? Jak dalece przyjęcie tego założenia wpływa na obraz Feuerbacha?

Nie ulega wątpliwości, że Feuerbach utożsamiając się z Brunem (*Jordanus Brunus redivivus*) brał pod uwagę dwa momenty:

Po pierwsze przede wszystkim to, że Bruno nie był „filozofem państwowym”, któremu płacono za umacnianie państwa, porządku społeczno-politycznego, ale filozofem, który „płacił” za głoszenie swoich poglądów znoszeniem prześladowań (wyrzucano go z uniwersytetów, a wreszcie spalono na stosie). Nie można nie zauważyć, pewnej analogii między życiem Bruna a rolą Feuerbacha na terenie filozofii. Bowiem u Feuerbacha powstaje nowe pojęcie filozofa. U Hegla był to filozof opłacany przez państwo za umacnianie obowiązujących praw, a dla Feuerbacha prawdziwym filozofem

<sup>1</sup> Por. L. Feuerbach, *Briefwechsel I*, [w:] *Gesammelte Werke*, hrsg W. Schuffenhauer, Bd. 17, Berlin 1984, s. 217. Chr. Kapp był geologiem, profesorem filozofii w Erlangen i w Heidelbergu. Z Feuerbachem łączyła Kappa wieloletnia przyjaźń.



może być tylko filozof niezależny, a więc w danej sytuacji działający poza uniwersyte-tem. Nie wszędzie, nie w każdym miejscu, nie w każdym środowisku można — zdaniem Feuerbacha — w sposób niezależny i twórczy myśleć. Istnieją takie środowiska, w których dla niezależnych filozofów nie ma miejsca wśród profesorów filozofii, ponieważ istniejący ustroj i sposób sprawowania władzy prowadzą do selekcji negatywnej, faworyzując pracowników posłusznych, prawomyślnych i nieoryginalnych, utrwalających istniejący stan rzeczy i nie poddających go krytyce. Feuerbach nie należał do takich filozofów. Jeszcze jako młody człowiek miał tę satysfakcję, że przez wolnomyślicieli był uważany za przywódcę, ale tak jak Bruno musiał „płacić” za to wyeliminowaniem ze środowiska uniwersyteckiego.

Obaj myśliciele podkreślali konieczność poszukiwania prawdy, żywej i twórczej wiedzy na innej drodze niż poprzez uprawianie jej na uniwersytetach i katedrach, co stanowi świadectwo sprzeciwu wobec martwej i zakończonej wiedzy i wyraz opowiedzenia się za koniecznością stosowania w badaniach filozoficznych innych metod od dotychczas stosowanych. Mówiąc językiem Feuerbacha, filozofia winna „zejść” z katedry i przestać być sprawą profesorską, a stać się sprawą człowieka pełnego i wolnego.

Zuchwała treść dzieł Bruna skłaniała drukarzy do podawania fałszywych nazw drukarni i miasta druku. Z kolei pierwsze dzieło Feuerbacha ukazało się w 1830 r. anonimowo i zostało skonfiskowane przez policję a *Tymczasowe tezy do reformy filozofii* (1842) i *Zasady filozofii przyszłości* (1843) nie mogły być wydrukowane w Niemczech ze względu na cenzurę i po raz pierwszy zostały opublikowane w Szwajcarii. Inna praca Feuerbacha *Konieczność reformy filozofii* (1842) czekała w rękopisie na wydanie aż do 1874 roku i została opublikowana dopiero po śmierci filozofa.

Zestawiając oraz porównując obu filozofów, dochodzimy w wyniku analizy do odkrycia wspólnego fundamentu ich postawy, którym jest zaangażowanie w głoszeniu prawdy.

Pomimo, iż nie są sobie współcześni, są na tyle podobni i zbieżni w sposobie myślenia i widzenia świata, że spotykają się po tej samej stronie barykady. Należą do filozofów niepokornych politycznie, rzucających wyzwanie światu, przełamujących stereotypy i przesady myślowe. Zachodzi między nimi wyraźne pokrewieństwo ideowe. Nic więc dziwnego, że Feuerbach czuł się bardzo głęboko związany uczuciowo i intelektualnie z Brunem aż do subiektywnego poczucia tożsamości z jego osobą, która była dla niego personifikacją „bohaterskiej śmierci” i poświęcenia życia w obronie własnych przekonań. Nie miał nic przeciwko temu, by jego imię było zestawiane i porównywane z Brunem. W związku z tym uznaje za stosowne wyrazić autorowi tego porównania swoją wdzięczność. W liście do narzeczonej B. Löwe z 11 I 1835 r. pisze: „G. Bruno to mój intymny przyjaciel i najbliższy mi duch”<sup>1</sup>. Jednym z ulubionych portretów Feuerbacha, do którego przywiązywać musiał wielką wagę, skoro wisiał w jego gabinecie, był portret G. Bruna „w wieńcu z dębowych liści”.

Ta fascynacja postacią Bruna doprowadziła z logiczną konsekwencją do rozbudzenia zainteresowania Feuerbacha filozofią Bruna, którą najpierw poznawał z drugiej ręki za J. Bruckerem (1696–1770), z Hegla, a później — gdy nauczył się języka włoskiego — z dzieł Bruna. Warto przypomnieć, że w 1836 roku Feuerbach zaczyna uczyć się włoskiego, by móc studiować dzieła Bruna w oryginale (czytał także łacińskie dzieła Bruna). Ślady tych lektur znajdujemy w notatkach rękopiśmiennych Feuerbacha.

<sup>1</sup> Tamże.

U Bruna zafascynowało go renesansowe pojęcie aktywnej materii. J. Brucker, na którego powołuje się Feuerbach, wskazuje, iż „z dzieł Bruna dałoby się zacytować wiele takich miejsc”, które antycypują przekształcenie pojęcia „atomu” (najmniejszego elementu nieruchomej „masy”) w rozwinięte przez Leibniza pojęcie „monady”, czyli najmniejszego elementu aktywnej „natury”.

„Naturę” nazywał Bruno „bóstwem w rzeczach” (*deus in rebus*), rozumiejąc przez to wewnętrzną aktywność. Natura przedmiotu jest jego wewnętrzną aktywnością.

Z listy innych filozofów renesansowych studiowanych przez Feuerbacha wymienić należy prace J. Boehmego, który zwiędziony pewnym podobieństwem łacińskiego słowa *Qualitas* (jakość) do niemieckiego słowa *Qual* (cierpienie) wyciąga z fałszywej przesłanki (rzekomego podobieństwa) genialny wniosek, że materia jest jakościowo zróżnicowana a obiektywne jakości materii mają swoje źródło w cierpieniu, w trudzie, w aktywności materii.

„Renesansowa filozofia” Bruna (a także Bacona i Boehmego) była dla Feuerbacha pośrednim ogniwem między pojęciem materii u Arystotelesa (*dynamis*, możliwość, pełnia mocy, pełnia aktywności) a pojęciem materii u Leibniza.

Dla Feuerbacha istniało nadrzędne pojęcie ogólne „renesansowego filozofa”, a G. Bruno, F. Bacon, J. Boehme byli tylko szczegółowymi egzemplifikacjami tego pojęcia. W ten sposób do swego pojęcia „renesansowej filozofii” G. Bruna wciągał i to, co znajdował u Bacona i Boehmego.

Podsumowując możemy stwierdzić, że stawiając pytanie o filozoficzne źródła refleksji teoretycznej Feuerbacha, należałoby ich szukać nie tylko w filozofii Hegla czy Kanta, ale także w filozofach okresu Odrodzenia, wśród których szczególnie uprzywilejowane miejsce zajmuje G. Bruno.

## XXXIX KONFERENCJA HISTORII LOGIKI

Kraków, 9-10.11.1993

W dniach 9-10 listopada 1993 r. Zakład Logiki Uniwersytetu Jagiellońskiego zorganizował już po raz trzydziesty dziewiąty Konferencję Historii Logiki. Publikujemy tu autoreferaty z wystąpień, napisane specjalnie dla RF. Ponadto, Redakcja otrzymała zgodę Organizatorów Konferencji i niektórych Referentów na przedruk streszczeń ich referatów.

Piotr Borowik: *Metoda tableau w logikach wielowartościowych (streszczenie)*

Metodę tablic semantycznych dla klasycznej logiki dwuwartościowej wprowadził E. W. Beth w 1955 r. W swoim fundamentalnym dziele *The Foundations of Mathematics* rozszerza metodę tablic na intuicjonistyczny rachunek zdań i dokonuje porównania swojej metody z systemami Gentzena. Ściśle związana z metodą tablic semantycznych jest tak zwana metoda drzew diadycznych wprowadzona przez K. J. J. Hintikka i rozwijana przez R. M. Smullyana. Metodę Hintikka-Smullyana, zwaną teraz metodą drzew skończenie generowanych, stosują do skończenia wartościowych logik zdaniowych W. Suchoń i S. J. Surma, a rozszerza ją dla wielowartościowego rachunku predykatów W. A. Carnielli. Dokonując pewnego rodzaju «kompresji» metody drzew skończenie generowanych, możemy uzyskać metodę tablic semantycznych Betha dowolnej skończenia wartościowej logiki predykatów pierwszego rzędu. Tablicę określa się tu jako układ  $n$  pól z odpowiednimi regułami rozkładu formuł. Rozróżnienie obu metod stanowi istotną subtelność w opracowywaniu algorytmu dla automatycznego dowodzenia twierdzeń w danej logice  $n$ -wartościowej.

Niech  $\Gamma_1, \dots, \Gamma_n$  będą dowolnymi skończonymi zbiorami formuł. W szczególności zbiory  $\Gamma_j, j = 1, \dots, n$  mogą być puste. Tablicą semantyczną nazywamy uporządkowaną  $n$ -tkę  $(\Gamma_1, \dots, \Gamma_n)$ , notowaną w następujący sposób:  $\Gamma_1 | \Gamma_2 | \dots | \Gamma_n$ .

Tablicę  $\Sigma = \Gamma_1 | \Gamma_2 | \dots | \Gamma_n$  będziemy nazywać tablicą zamkniętą lub sprzeczną wtedy i tylko wtedy, gdy  $\Gamma_i \cap \Gamma_j \neq \emptyset$  dla pewnych  $i, j, i \neq j$ . Tablica semantyczna  $\Sigma$  jest nierozkładalna wtedy i tylko wtedy, gdy wszystkie formuły w niej występujące są atomowe. Niech  $\Sigma = \Gamma_1 | \Gamma_2 | \dots | \Gamma_n$  będzie tablicą, niech  $\alpha_1, \dots, \alpha_m \in S, \sigma_j$  będzie  $m$ -argumentowym spójnikiem a  $Q_w$  kwantyfikatorem. Ponadto niech  $\Sigma_x = \Gamma'_1 | \Gamma'_2 | \dots | \Gamma'_n$  i  $\Delta_x = \Gamma''_1 | \Gamma''_2 | \dots | \Gamma''_n$  będą tablicami takimi, że dla  $i=1, 2, \dots, n$   $\Gamma'_i = \Gamma_i \cup \{ \alpha_k : pr_k(x)=i \}$ ,  $\Gamma''_i = \Gamma_i \cup \{ \alpha : (d(j_0), d(j_1), \dots, d(j_n)) \in q_w^{-1}(\{i\}) \}$ , gdzie  $pr_k(x)$  oznacza rzut ciągu  $x$  na  $k$ -tą współrzędną, a  $d(j_k)$  odpowiednie warunki wartościowania. Wtedy reguły rozkładu formuł mają postać:

$$r_j \quad \frac{\Gamma_1 | \Gamma_2 | \dots | \Gamma_j, \sigma_r(\alpha_1, \dots, \alpha_m) | \dots | \Gamma_n}{\{ \Sigma_x : x \in E^m \ \& \ s(x)=j \ \& \ s\#(m,j) \}}$$

$$q_j \quad \frac{\Gamma_1 | \Gamma_2 | \dots | \Gamma_j, Q_w x_k \alpha | \dots | \Gamma_n}{\{ \Delta_x : x \in G^n \setminus \{(0,0, \dots, 0)\} \ \& \ q_w(x)=j \}}$$

z ograniczeniami podstawiania za zmienne. Dla tak określonego systemu tablic semantycznych zachodzą twierdzenia o niesprzeczności i o pełności.

Grzegorz Bryll, Zofia Kostrzycka: *Niedowodliwce stoickie a twierdzenia o dedukcji nie wprost* (streszczenie)

Stoickim «niedowodliwcom» implikacyjno-negacyjnym można nadać szerszy sens niż to ma miejsce u J. Łukasiewicza. Zamiast jednej reguły kontrapozycji (transpozycji) rozważa się cztery takie reguły. Reguły stoickie przy użyciu funkcji konsekwencji  $Cn$  (określonej i przyjmującej wartości w zbiorze  $S$ ) można zapisać w postaci: dla dowolnych  $x, y \in S$  i  $X \subseteq S$

(RD)  $Cxy, x \in Cn(X) \Rightarrow y \in Cn(X)$

(I)  $Cxy, Ny \in Cn(X) \Rightarrow Nx \in Cn(X)$

(II)  $CxNy, y \in Cn(X) \Rightarrow Nx \in Cn(X)$

(III)  $CNxy, Ny \in Cn(X) \Rightarrow x \in Cn(X)$

(IV)  $CNxNy, y \in Cn(X) \Rightarrow x \in Cn(X)$

Przy założeniu, że dla konsekwencji derywacyjnej (tj. spełniającej warunek (RD)) zachodzi klasyczne twierdzenie o dedukcji postaci:

(DT)  $y \in Cn(X \cup \{x\}) \Rightarrow Cxy \in Cn(X)$

reguły (I)–(IV) są odpowiednio równoważne dedukcyjnie następującym twierdzeniom o dedukcji nie wprost: dla dowolnych  $y, z \in S$  i  $X \subseteq S$

(IDT-I)  $z, Nz \in Cn(X \cup \{y\}) \Rightarrow Ny \in Cn(X \cup \{Nz\})$

(IDT-II)  $z, Nz \in Cn(X \cup \{y\}) \Rightarrow Ny \in Cn(X)$

(IDT-III)  $z, Nz \in Cn(X \cup \{Ny\}) \Rightarrow y \in Cn(X \cup \{Nz\})$

(IDT-IV)  $z, Nz \in Cn(X \cup \{Ny\}) \Rightarrow y \in Cn(X)$

Każde z wyrażeń (IDT-I)–(IDT-IV) łącznie z wyrażeniem (DT) generuje w sposób wzajemnie jednoznaczny pewien implikacyjno-negacyjny system stoicki, nadbudowany nad pozytywnym implikacyjnym rachunkiem zdań Hilberta.

Wyrażenia podobne do (IDT-II) i (IDT-IV) były badane przez S. J. Surmę.

Rozważa się też cztery reguły zbliżone do reguł stoickich oraz formułuje się dedukcyjnie równoważne im twierdzenia o dedukcji nie wprost.

Edward Bryniarski: *Zasady poprawności przybliżonego opisu obiektów*

**Wstęp.** Badania nad przybliżonym opisem obiektów zapoczątkowane przez Profesora Zdzisława Pawłaka w 1982 roku sformułowaniem koncepcji zbiorów przybliżonych [1] zagościły już, jak można sądzić po ilości publikacji w tej dziedzinie, na stałe w logice i jej zastosowaniach. Pojawiła się więc też i refleksja teorio-poznawcza nad logicznymi podstawami tych badań związana z problemem określenia metodologicznych granic stosowalności i zasad poprawności przybliżonego opisu obiektów. Prowadząc od pięciu lat badania dotyczące zbiorów przybliżonych i uwieńczone obronioną już dysertacją doktorską na temat formalnej koncepcji zbiorów przybliżonych [2], nieraz próbowałem rozwiązać ten problem. Tutaj prezentuję jedno z rozwiązań. Definicje 1–3 zaczerpnąłem z pracy [3].

**1. Pojęcie obiektu i jego opisu.** W procesie poznania rzeczywistości wyróżniamy pewne jej fragmenty. Nie są one jednak najczęściej przedmiotem poznania, gdyż nie interesuje nas tylko wyróżnienie fragmentów rzeczywistości, ale głównie zrozumienie tego, czym one są. To czym są wyróżnione w procesie poznania fragmenty rzeczywistości, a więc to co jest w istocie poznawane, nazywamy *obiektami*, a reprezentację wiedzy o obiektach — ich *opisem*.

Przyjmujemy tu, że opis dowolnego obiektu może zostać dokonany tylko w ramach pewnego systemu tekstowego i jako taki jest należącym do tego systemu tekstem reprezentującym wiedzę o opisywanym obiekcie. Przykładowymi systemami tekstowymi, w których reprezentujemy wiedzę o obiektach rzeczywistości są różnego rodzaju systemy artykulacji wiedzy: praktycznej, teoretycznej czy też naukowej (np. języki dziedzin naukowych).

W systemach tych reprezentowana jest wiedza nie tylko o samych obiektach, ale i o stosunkach pomiędzy nimi. Wiedza o stosunkach pomiędzy obiektami reprezentowana jest przez pewne relacje pomiędzy tekstami reprezentującymi wiedzę o tych obiektach. Relacje te nazywamy *relacjami nawiązywania*. Wskaźnikami tych relacji w języku naturalnym są np. zwroty: 'a więc', 'stąd wynika', 'a mianowicie', 'ponieważ', i inne spójniki zdaniowe. Funkcję tę pełnią też zwroty i oznaczenia służące do powoływania się na inne teksty.

Fragmenty tekstu będące także tekstami nazywamy *podtekstami* tego tekstu. Tak więc opis niektórych obiektów zawarty może być w innych opisach.

*Poprawność opisu obiektu* sprowadza się do tego, że albo ten opis jest wybrany z pewnej bazy tekstowej (np. ze słownika, zbioru aksjomatów, itd.), do której należą opisy obiektów uznawane za poprawne (przy danej reprezentacji wiedzy), albo sprowadza się do *poprawnego zbudowania* tego tekstu z tekstów należących do bazy tekstowej, tzn. do tego, aby wszystkie podteksty budowanego tekstu przy danej reprezentacji wiedzy były powiązane zgodnie z posiadaną o obiekcie wiedzą odpowiednimi relacjami nawiązywania. Natomiast *błąd* w opisie polega na tym, że przy danej reprezentacji wiedzy o obiekcie, tekst opisujący ten obiekt jest niepoprawnie zbudowany, tzn. związki między podtekstami nie są zgodne z *regułami obowiązującymi w reprezentowaniu takiej wiedzy*, a więc nie są zgodne z odpowiednimi relacjami nawiązywania.

Zwróćmy tu uwagę na to, że

*poprawność opisu obiektów nie jest tożsama z poprawnością wiedzy o tych obiektach.*

Wiedza może być reprezentowana w psychice człowieka, w książkach, komputerach, a rzeczywistość rozumianą jako pewien system relacyjny możemy uważać za pewną reprezentację wiedzy.

W opisie rzeczywistości napotykamy jednak na spore ograniczenia. Otóż, rzadko się zdarza, że opis obiektów odpowiadających danej dziedzinie wiedzy może być poprawnie i w pełni wykonany w ramach systemu tekstowego odpowiadającego tej dziedzinie wiedzy i w oparciu o bazę wcześniej przyjętych opisów (założeń, postulatów, aksjomatów). I tak, teorie empiryczne tylko częściowo opisują badane objekty, a większość systemów dedukcyjnych to systemy niepełne. Często spotykamy się z niepoprawnymi na gruncie danego systemu tekstowego opisami obiektów, zawierającymi pewne poprawne opisy i fragmentarycznie zgodnymi z pewnymi poprawnymi opisami. Takie opisy obiektów możemy niezbyt dokładnie, czy inaczej mówiąc w sposób *przybliżony*, określać przy pomocy powiązanych z nimi poprawnych opisów. Pojawia się więc tu problem *przybliżonego opisu obiektu*.



**2. Systemy tekstowe.** Wprowadzimy teraz kilka definicji, które pozwolą sformułować zasady poprawności przybliżonego opisu obiektów.

**Definicja 1.** *Systemem tekstowym* nazywamy strukturę  $\langle T, T_0, R, \mathbf{R} \rangle$ , gdzie  $T$  jest dowolnym niepustym zbiorem zwanym *zbiorem tekstów*, zbiór  $T_0$  jest wyróżnionym podzbiorem zbioru  $T$  zwanym jego *bazą tekstową*,  $R$  jest relacją częściowego porządku określoną na zbiorze  $T$  zwaną relacją *bycia podtekstem*, a  $\mathbf{R}$  jest ustalonym zbiorem relacji określonych w  $T$  zwanych *relacjami nawiązywania*, do którego może też należeć relacja  $R$ . Elementy zbioru  $T$  nazywamy *tekstami*. Napis ' $xRy$ ' czytamy: „tekst  $x$  jest podtekstem tekstu  $y$ ”, a o tekstach pozostających ze sobą w relacjach ze zbioru  $\mathbf{R}$  mówimy, że *nawiązują do siebie*.

**3. Teksty poprawnie zbudowane i ramy poprawności zbioru tekstów.** W badaniach tekstów danego systemu tekstowego często jest ważna odpowiedź na pytanie, czy dla ustalonego tekstu  $\alpha$  istnieje najmniejszy tekst  $\beta$  taki, że  $\alpha \subseteq \beta$ , i który wraz ze skończoną liczbą innych podtekstów tekstu  $\beta$  powiązanych ze sobą i z tekstem  $\alpha$  relacjami nawiązywania «łączy» się poprzez te związki z pewnymi tekstami bazowymi. Przy czym, łączność ta jest tego rodzaju, że wyróżnione w niej podteksty tekstu  $\beta$  tworzą ciąg, którego każdy element jest bądź tekstem bazowym bądź łączy się za pomocą relacji nawiązywania ze wcześniejszymi wyrazami ciągu. Można powiedzieć, że tekst  $\alpha$  jest wtedy dobrze określony przez teksty bazowe za pomocą relacji nawiązywania — jak gdyby poprawnie wyprowadzony (zbudowany) z tych tekstów zgodnie z tymi relacjami. Myśl tę precyzuje

**Definicja 2.** Niech struktura  $\mathcal{T} = \langle T, T_0, R, \mathbf{R} \rangle$ , jest systemem tekstowym i niech  $X \subseteq T$ .

a) tekst  $\alpha$  jest *wyprowadzalny z zbioru tekstów  $X$*  w systemie tekstowym  $\mathcal{T}$  (symbolicznie:  $X \vdash_{\mathbf{R}} \alpha$ ), gdy istnieje taki tekst  $\beta$ , nazywany *wyprowadzeniem tekstu  $\alpha$  z  $X$*  i istnieje taki ciąg  $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ , tekstów należących do  $T$ , że spełnione są warunki

1)  $\alpha_1, \dots, \alpha_n$  są podtekstami tekstu  $\beta$ ,

2)  $\alpha_n = \alpha$ ,

3) dla dowolnego  $i \leq n$ ,  $\alpha_i \in X$  bądź istnieją takie  $i_1, \dots, i_k < i$  oraz istnieje taka relacja nawiązywania  $r \in \mathbf{R}$ , że  $\langle \alpha_{i_1}, \dots, \alpha_{i_k}, \alpha_i \rangle \in r$ .

4)  $\beta$  jest najmniejszym tekstem w  $\langle T, R \rangle$  spełniającym warunki (1)–(3).

b) Tekst  $\alpha$  nazywamy *poprawnie zbudowanym*, gdy jest wyprowadzalny z tekstów bazowych, tzn.  $T_0 \vdash_{\mathbf{R}} \alpha$ .

Zbiór wszystkich poprawnie zbudowanych tekstów będziemy oznaczali przez  $C$ .

Następna definicja użyteczna w analizie budowy tekstów odpowiada na pytanie, jakie są ramy (tekstowe), w których jedne teksty są poprawnie zbudowane (wyprowadzone, utworzone) z drugih. Teksty, które nie mieszczą się w tych ramach, nie są wyprowadzalne (nie dają się zbudować) z danych tekstów.

**Definicja 3.** W dowolnym systemie tekstowym  $\mathcal{T} = \langle T, T_0, R, \mathbf{R} \rangle$ , *ramami poprawności zbioru tekstów należących do  $T$*  (lub krótko *ramą zbioru tekstów z  $T$* ) nazywamy operację  $Fr$  określoną na dowolnych podzbiorach zbioru  $T$  wzorem:

$$Fr(X) = \{ \alpha \in T : X \vdash_{\mathbf{R}} \alpha \}.$$

Ramą zbioru tekstów  $X$  jest zbiór wszystkich tekstów wyprowadzalnych ze zbioru  $X$  (w ramach poprawności zbioru tekstów  $X$  mieszczą się tylko teksty wyprowadzalne ze zbioru  $X$ ).

Tak określone pojęcie ramy zbioru tekstów można uważać za pewne uogólnienie występującego w literaturze informatycznej [4], pojęcia ramy jako podstawowej, globalnej jednostki organizacji struktury wiedzy w systemach informatycznych, w szczególności w maszynach cyfrowych i w mózgu człowieka.

Operacja  $Fr$  posiada podstawowe własności finistycznej konsekwencji:

$$(1) \quad X \subseteq Fr(X)$$

W ramach poprawności dowolnego zbioru mieści się ten zbiór.

$$(2) \quad X \subseteq Y \Rightarrow Fr(X) \subseteq Fr(Y)$$

W ramach poprawności dowolnego zbioru mieszczą się ramy poprawności jego podzbioru.

$$(3) \quad Fr(Fr(X)) = Fr(X)$$

Ramy poprawności ramy dowolnego zbioru pokrywają się z ramami poprawności tego zbioru, innymi słowy, teksty wyprowadzone z tekstów mieszczących się w ramach poprawności jakiegoś zbioru tekstów nie wychodzą poza te ramy.

$$(4) \quad Fr(X) = \bigcup \{ Fr(Y) : Y \in \text{Fin}(X) \}$$

Ramy poprawności dowolnego zbioru tekstów pokrywają się z sumą wszystkich ram poprawności dowolnych skończonych jego podzbiorów ( $\text{Fin}(X)$  oznacza rodzinę wszystkich podzbiorów skończonych zbioru  $X$ ). Innymi słowy, dowolny tekst wyprowadzalny z jakiegoś zbioru musi się mieścić w ramach poprawności pewnego podzbioru tego zbioru.

**4. Przybliżony opis obiektów.** Powróćmy teraz do postawionego na wstępie problemu przybliżonego opisu obiektów. Jak powiedzieliśmy na problem ten napotykamy, gdy opis obiektu nie mieści się w przyjętych przez nas ramach poprawności. Staramy się wtedy przybliżyć opis danego obiektu za pomocą opisów uznanych za poprawne. Dążymy jednak do tego aby użyte przez nas środki opisu były jak najbardziej oszczędne i określały jednoznacznie ten opis. Innymi słowy dążymy do tego aby przybliżony opis obiektu był *minimalny i jednoznaczny*. Np. do opisu położenia ciała materialnego wykorzystujemy nie wszystkie wyniki pomiarów ale tylko te które mają największą dokładność, dążąc do tego aby wyniki pomiarów pozwoliły jednoznacznie określić obszar, w którym znajduje się ciało.

Jest jeszcze jeden aspekt przybliżonego opisu obiektów: dwa różne opisy mogą jednakowo nawiązywać do poprawnych opisów, tzn. pierwszy z opisów daje się wywieść ze zbioru poprawnych opisów po dołączeniu do niego drugiego opisu i na odwrót. Można powiedzieć, że w ramach poprawności opisy te są *nierozróżnialne*.

Intuicja skłania nas do takiego rozumienia przybliżonego opisu obiektu, aby wszystkie opisy obiektów, które mają ten sam przybliżony opis, były nierozróżnialne w powyższym sensie.

Metoda przybliżonego opisu obiektu reprezentowanego przez opis  $x$  polega na tym, że opisy poprawne zawarte w  $x$  (zbiór takich opisów nazywamy *przybliżeniem dolnym opisu  $x$* ) rozszerzamy o minimalne poprawne opisy, które zawierają opisy *elementarne* zawarte w  $x$  nie mające nic wspólnego z tekstami przybliżenia dolnego opisu  $x$  (zbiór

takich minimalnych opisów nazywamy *brzegiem*  $x$ ). Przy czym tekst  $x$  uważamy za elementarny, gdy zawiera się w pewnych minimalnych poprawnych opisach, jednoznacznie określa zbiory tych opisów oraz poprzez porównanie z innymi tekstami jednoznacznie wskazuje na zawierające go poprawne opisy. Następnie, utożsamiamy te opisy, które są nierozróżnialne (we wcześniej wspomnianym rozumieniu) i posiadają te same co opis  $x$  przybliżenie dolne oraz brzeg.

Przedstawię teraz definicje, które pozwolą precyzyjniej sformułować tę metodę. Są one pewnym uogólnieniem definicji sformułowanych po raz pierwszy w mojej pracy doktorskiej [2].

Niech  $\mathcal{T} = \langle T, T_0, R, \mathbf{R} \rangle$  jest dowolnym systemem tekstowym, a  $C$  zbiorem poprawnie zbudowanych formuł w tym systemie. Wprowadźmy oznaczenie: dla dowolnego opisu  $x \in T$

$$C(x) = \{ k \in C : xRk \ \& \ \forall s \in C (xRs \ \& \ sRk \Rightarrow k = s) \}$$

Zbiór  $C(x)$  jest *zbiorem minimalnych poprawnych opisów zawierających tekst*  $x$ .

Opis  $x \in T$  nazywamy *elementarnym w systemie tekstowym*  $\mathcal{T}$  (piszemy  $\Pi_{\sigma}(x)$ ), gdy spełnione są następujące zasady:

(i) zasada minimalności opisu

$$C(x) \neq \emptyset$$

(ii) zasady jednoznacznego określania zbioru minimalnych poprawnych opisów

$$(a) \quad \text{Card}(C(x)) > 1 \Rightarrow \forall y \in T (C(x) \cap C(y) \neq \emptyset \Rightarrow C(x) = C(y))$$

$$(b) \quad \forall y \in T (xRy \Rightarrow C(x) = C(y))$$

(iii) zasada jednoznacznego określania poprawnych opisów zawierających dany tekst poprzez porównanie go z innymi tekstami

$$x \notin C \Rightarrow \forall k \in C (xRk \Rightarrow \exists y \exists z (y \neq z \ \& \ C(x) = C(y) = C(z) \ \& \ \forall s \in C (yRs \ \& \ zRs \Rightarrow s = k)))$$

Dla dowolnego tekstu  $x \in T$  zbiór

$$\underline{C}(x) = \{ k \in C : kRx \}$$

nazywamy *przybliżeniem dolnym tekstu*  $x$ , a zbiór

$$Bn(x) = \bigcup \{ C(y) : \Pi_{\sigma}(y) \ \& \ yRx \ \& \ \forall t \notin \underline{C}(x) \neg \exists z (zRt \ \& \ zRy) \}$$

*brzegiem tekstu*  $x$ , natomiast zbiór

$$\overline{C}(x) = \underline{C}(x) \cup Bn(x)$$

nazywamy *przybliżeniem górnym tekstu*  $x$ .

Dwa opisy  $x$  i  $y$  są *nierozróżnialne* (piszemy:  $x \equiv y$ ) wtedy i tylko wtedy, gdy

$$(1) \quad Fr(C \cup \{x\}) = Fr(C \cup \{y\})$$

$$(2) \quad \underline{C}(x) = \underline{C}(y) \ \& \ \overline{C}(x) = \overline{C}(y)$$

Relacja  $\equiv$  jest relacją równoważności. Nazywamy ją *relacją nierozróżnialności opisów*. Gdy  $x$  jest opisem pewnego obiektu, to klasę abstrakcji relacji nierozróżnialności opisów wyznaczoną przez opis  $x$  nazywamy *opisem przybliżonym obiektu reprezentowanego przez opis*  $x$ .

**Przykład 1.** Niech  $U$  jest dowolnym niepustym zbiorem a  $\equiv$  relacją równoważności określoną na tym zbiorze. Rozważmy system tekstowy  $\mathcal{T} = \langle T, T_0, R, \mathbf{R} \rangle$ , w którym zbiorem wszystkich tekstów jest rodzina wszystkich podzbiorów zbioru  $U$ , tzn. zbiór

$\wp(U)$ , zbiorem  $T_0$  tekstów bazowych jest zbiór  $U/\equiv$  wszystkich klas abstrakcji relacji  $\equiv$ , a relacją „bycia podtekstem” i zarazem jedyną relacją nawiązywania jest relacja  $\subseteq$  zawierania się zbiorów. W systemie tekstowym  $\langle \wp(U), U/\equiv, \subseteq, \{\subseteq\} \rangle$  zachodzą związki:  $Fr(U/\equiv) = U/\equiv$  oraz  $\forall X \in \wp(U) (\prod_{\subseteq}(X) \Leftrightarrow \exists K \in U/\equiv X \subseteq K)$ . Z nich oraz z definicji relacji nierozróżnialności opisów wynika, że dla dowolnych  $X, Y \in \wp(U)$

$$\begin{aligned} \underline{C}(X) &= \{ K \in U/\equiv : K \subseteq X \} \\ \overline{C}(X) &= \{ K \in U/\equiv : (X \setminus \bigcup \underline{C}(X)) \cap K \neq \emptyset \} \\ X \equiv Y &\Leftrightarrow \underline{C}(X) = \underline{C}(Y) \ \& \ \overline{C}(X) = \overline{C}(Y) \end{aligned}$$

Opis przybliżony zbioru  $X \subseteq U$  jest tu *zbiorem przybliżonym* w sensie Pawlaka [1].

**Przykład 2.** Rozważmy parę  $\langle U, C \rangle$ , gdzie  $U$  jest niepustym zbiorem, a  $C$  jego pokryciem. Parę tę nazywamy *przestrzenią aproksymacji* [2]. Zbiór  $U$  możemy interpretować jako zbiór obiektów rzeczywistości, a dowolną klasę pokrycia  $C$  jako zbiór obiektów posiadających znaną nam własność. Jeżeli system tekstowy określimy jako układ  $\langle \wp(U), C, \subseteq, \{\subseteq\} \rangle$ , to pokrycie  $C$  będzie tu zbiorem wszystkich tekstów poprawnych oraz będzie zachodził związek  $Fr(C) = C$ , a wzory określające elementarne teksty oraz przybliżenie górne i dolne opisu będą równokształtne z podanymi w definicji. Wzory te sformułowałem w swojej dysertacji doktorskiej [2] na innej drodze — próbując odpowiedzieć na pytanie, czym są własności konstytutywne przedmiotów.

#### Literatura

- [1] Z. Pawlak, *Rough Sets, Theoretical Aspects of Reasoning about Data*, Kluwer, Dordrecht 1992.
- [2] E. Bryniarski, *Formalna koncepcja zbiorów przybliżonych*, dysertacja doktorska napisana pod kierunkiem prof. U. Wybraniec-Skardowskiej, Uniwersytet Wrocławski, czerwiec 1993.
- [3] E. Bryniarski, G. Kubica, *O pewnej interpretacji błędu formalnego w systemach tekstowych*, „Prakseologia”, nr 3-4, 1993, s. 67-77.
- [4] L. Bolc, M. Cichy, L. Różańska, *Przetwarzanie języka naturalnego*, WNT, Warszawa 1981.

#### Janusz Kaczmarek: *O pewnej algebrze sytuacji* (streszczenie)

W pracy podejmuje się pewne istotne zagadnienia związane z tzw. korespondencją w sensie mocnym. Jest nim problem „algebry faktów”, ściślej, problem wzajemnej relacji pomiędzy językiem, światem sensów (sądów) i światem faktów.

Zgodnie z powszechnym twierdzeniem pragmatyki logicznej zdania użyte w danym kontekście wyrażają sądy (w sensie logicznym). W świetle badań prowadzonych przez Suszkę nt. tzw. logik niefregeowskich, w których denotacjami zdań są sytuacje, a nie wartości logiczne jak proponował Frege, nasuwa się pytanie o wzajemne relacje pomiędzy «światem» sądów a algebrą sytuacji. Mówi się bowiem: zdania wyrażają sądy i odnoszą się (opisują) do pewnej sytuacji.

Zgodnie z twierdzeniem prof. Jana Woleńskiego, każda teoria prawdy z mocnym rozumieniem korespondencji winna zakładać „logikę faktów”, ta zaś winna m.in. dać odpowiedź na pytanie: „Co to znaczy, że zdanie przystaje do faktu i jaki fakt sprawia, że dane zdanie jest faktem?”. W świetle poniższej konstrukcji okazuje się, że może być odwrotnie. Zamiast mówić, że zdanie przystaje do faktu, można precyzyjnie powiedzieć,

że „fakt wyznaczony przez sąd *P* wyrażony w zdaniu *Z* «przystaje» do zdania *Z* (użytego w danym kontekście)”.

Założenia filozoficzne:

1. Sądom prawdziwym w danym świecie odpowiada istniejąca w danym świecie sytuacja (fakt w danym świecie).

2. Identycznym sądom wyrażonym przy pomocy terminów propozycyjalnych odpowiadają identyczne sytuacje (w każdym świecie).

Richard Lee: *The Division of Terms in Ockham's „Summa Logicae”: The Blessing of Error*

Caesar begins his writings on the Gallic wars by stating that all of Gaul is divided into three parts. The intent of this beginning is to set the landscape upon which the battles will be fought. However, this division of Gaul is meant to be exhaustive: there are no other parts of Gaul besides these three. Therefore, the wars of Gaul will all be fought on this terrain, which is divided into three parts.

Thus, when Ockham begins his *Summa Logicae*<sup>1</sup> with the division of terms into spoken, mental and written, we are once again faced with Caesar's situation: a division of the landscape upon which all battles will be fought. There is no question that this mapping of the terrain will ease our travels throughout the logical world Ockham is about to construct. I would like to investigate this division more closely and to try to expose a certain understanding of the nature of logic that is inherent in it.

### Ockham's Division of Terms

Ockham presents this division of terms in the first chapter of his *Summa Logicae*. We are concerned with terms, Ockham tells us, because we are concerned, in logic, with arguments, and everyone who treats of logic knows that arguments are composed of propositions and propositions are composed of terms. And so, we begin with the most fundamental logical element: the term. And every term is such that it is a part of a proposition or able to be part of a proposition (p. 7).

Ockham then goes on to present the classical division of terms: *scriptus*, *prolatus*, and *conceptus*. Now the basis of this division, according to Ockham, is that although every term is a part of a proposition, or is able to be, not every term is of the same nature. So the division of terms is based on the nature of the individual term in question. Almost every medieval manual of logic agrees on this division. Indeed, as Ockham points out, it comes from Boethius' commentary on Aristotle's *Peri Hermenias*. But here an interesting point emerges. For in Aristotle's text, as well as in Boethius' commentary on it, the focus is on natural language as such. Boethius indeed presents a division of *oratio*, of speech in the sense of parts of speech, that is, language. So when Boethius presents the same division, for him it is a division of language. Ockham thinks it obvious that if language is divided into spoken, written and mental, then terms must also be similarly divided.

---

<sup>1</sup> *Summa Logicae*, ed. Philotheus Boehner, Gedeon Gal & Stephen Brown, *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica*, Opera Philosophica, Vol. 1, (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 1974). All references to this text will be by page number only in the body of the text. All translations are those of the author.



Written terms are parts of propositions that are drawn out in some bodily way such that they can be seen by the eye. Spoken terms are parts of propositions that are offered from the mouth such that they can be heard by the ear. Mental terms are „intentions or passions of the soul, naturally signifying or consignifying something”. Notice here the difference in these descriptions. Whereas spoken and written terms are defined according to the sensory organ which receives them, mental terms are defined according to the ability to be natural signs of something. Thus, the only terms which essentially carry the burden of signification are those mental terms which are properties of the soul.

How then, do these three levels, or to be more neutral, groups, relate? Spoken terms are „signs subordinated to concepts or intentions of the soul.” Why is this the case? It is the case because, as mentioned, only mental terms have the ability to signify something naturally. Spoken terms, then, receive their ability to signify from this natural propensity of mental terms. Thus, spoken terms are subordinated to mental not because these spoken terms „always signify the same concept of the soul.” Rather, spoken terms are subordinated to mental terms because they are not natural signs, but are signs that are imposed to signify that which the mental term signifies naturally (p. 8). This same relation, then, holds also between written terms and spoken terms.

Ockham is careful in his argument here. He does not say that spoken terms signify mental concepts. This, for example, was the analysis of many other logicians at the time. According to Peter of Spain, for example, written terms are signs of spoken terms, and spoken terms are signs of mental terms. Ockham does not argue in this way. Rather, he states that spoken terms are imposed to signify **the same thing** that the mental term signifies. Thus, both spoken terms and mental terms signify something. Their difference lies in the fact that while mental terms signify naturally, spoken terms require some action on the part of the will to carry out their signification. Roger Bacon, in his Tract *De Signis*, referred to the type of signification at issue here as *ad placitum*, at leisure and with some effort of the will.

Now this distinction between naturally signifying signs and signs imposed to signify has a long history indeed: it is biblical in its roots. For what else is the category of imposition than the event in Genesis where we see man naming each of the creatures as it is brought before him? And this is precisely what imposition is: the naming, by an act of the will, of something. One takes a thing and says that henceforth some vocal sound will be used to signify it. But mental terms do not signify in such a way. How then do mental terms signify if not by an act of will? Ockham tells us that they signify *naturally*, by nature, i.e., they were „born” to signify what they signify (p. 8). Signs which signify naturally are those which, when apprehended, make something else come into cognition. Such natural signs are effects, which signify their causes, and (an example both Roger Bacon and Ockham use) a circle of iron from a wine keg which hangs outside a tavern naturally signifies that wine is sold there. This is not the case with spoken language. This point has been made painfully clear since I have been in Poland! For when I hear some Polish words, nothing is made to come into my cognition. This is because spoken language does not signify naturally, but is made to signify by an act of the will. Now obviously Ockham maintains, as did Aristotle, that mental language is the same for all humans. The variation comes only in the spoken and written language, because these are the only arenas into which difference can assert itself.

It should be noted that if this definition of sign were the only definition, then the signs that are available to any language (i.e., to either the mental language or any of the natural languages) would be relatively few. In fact, there would be signs of only finite

signification. However, our natural languages are full of signs that do not have finite signification: syncategorematic terms such as „some” and „all”, some verbs and more complex terms composed of these. And so besides natural signs, there is this more general category of sign which encompasses the rest of language.

But here we seem to have a problem. Mental language is defined as „an intention or passion of the sole naturally signifying or consignifying something”. And yet, natural signification is limited to signs of finite signification. And so mental language is left without verbs, syncategoremata, and other items which are required to make an argument. Thus mental language is, in a sense, a-logical, because it is left without the equipment required to make a valid assertion. But this should come as no surprise, for assertion is, by definition, an act of the will. And any time an act of the will is involved, we are removed from the realm of natural signification and immediately placed into imposed signification. In passing, I might note some similar difficulties that arise in Wittgenstein's *Tractatus*, and I think the similarities are more than superficial.

Ockham gets around this difficulty by arguing that the name „term” can be understood in three ways: (1) for everything which is able to be joined by a copula, or everything which can be an extreme, i.e., a subject or a predicate, in a proposition. In this case, a proposition itself is able to be a term. Notice here that this way of defining terms is always with reference to its function in a proposition. (2) „term” can be understood as against „oratio”, which is a longer unit of language, an expression. It was in this sense that „term” was defined above. However, Ockham now wants to present a definition of „term” which is more precise and more strict. For now a term is only that which, when taken significatively, i.e., when it is understood to signify something, is able to be the subject or the predicate of a proposition. And it is in this sense of „term” that adverbs, conjunctions, verbs, prepositions, or interjections are ruled out (pp. 9-10).

Thus, the problem of natural signification is seemingly removed because we are here dealing with a special division, which belongs to a special area of discourse. And so we are concerned only with those terms which are able to enter into propositions. And these terms must be understood already to signify something. But notice that this is still not enough to generate a logic.

The general problem can be summed up in the following way. Logic is concerned with arguments. Arguments are composed of propositions, i.e., assertions that something is the case. These propositions, in turn, are composed of terms. But since terms are only those things, when taken to signify something, can be the subject or predicate of such a proposition, there is something else that enters the proposition. Let us take a simple example: „All human beings are mortal.” Now, according to Ockham's division, the term „human being” can be a mental term, i.e., a term which naturally signifies something. Similarly „mortal” can also be such a term. But we are left with two terms here which create a problem, namely „All” and „are”. Perhaps the copula could be understood as a part of the predicate so that the predicate becomes „being mortal” or „having mortality”, however, I cannot enter into discussion concerning this question. For now, it suffices that at least this term „All” cannot have natural signification. That is, this term must be imposed to signify something.

In other words, what I am arguing is that Ockham presents, in this simple division of terms, a vision of what logic is and what it does. Logic cannot be fully accounted for using only the components offered to us in mental language. But what this says is that logic requires some act of the will. In other words, I am arguing that while „human being” and „mortal” can signify naturally, and therefore, do not include any operation of the will,

the **assertion** that „All human beings are mortal” necessarily includes some activity of the will. Thus, while the most basic elements of the proposition, the terms, are ultimately resolveable into mental language, there is something inherent in the proposition as such that is not analyzeable in this fashion.

The solution to this difficulty, I believe, lies in Ockham's *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus* where he argues that logic is a practical science. The only science which makes its own materials is divine science. Logic is the art of knowing how human reason can put together certain pre-given elements into wholes that are significant. Thus it is the art of reason in its synthetic activity. This synthesis, though, is a relative of the act of imposition. How is that so? Both imposition and synthesis are acts of the will which relate to reason. Therefore, logic will always include an element of the will. It is an activity, i.e., something that humans do.

However, this has not solved the problem, it has made it more serious. For now it would seem that logic deals only with those terms which are imposed to signify something, that is, those terms which are constructed by an act of the will. In that case, then, logic would either not necessarily have pre-existing materials or it would be divine and only for God. In either case, logic could create its own materials whenever it wished. Secondly, there would only be a logic of spoken and written terms.

So what is at stake here cannot be an equivocation of the concept of natural sign, for that would push Ockham into these unacceptable conclusions. Rather, what must be going on in this division must be a new definition of „term”. Included in this definition of term, then, would also be a new definition of sign. Indeed that is what we have already seen Ockham offer. He stated that a term is that which, when taken significatively, can be the subject or predicate of a proposition. Certainly syncategorematic words, certain verbs, adjectives, adverbs, prepositions, and other parts of speech will not qualify as terms by this definition. However, they will enter into the propositions of logic through that synthetic activity of the will. And so syncategorematic terms, adjectives, etc., when functioning alone as subject cannot be taken significatively, but when functioning in connection with another term can be. Thus, it will be the case that „man” is one term and „white man” will be a different term. And specifically the syncategorematic terms like „all”, „every”, „some”, „none”, etc., will be a sort of symbol of that very synthetic activity of the will, that is, they will be part of asserting a fact. Terms do not assert facts, and it should come as no surprise that those terms which are necessary only in asserting facts are not „terms” in the proper sense. But more goes on in language, as we well know, than simple naming. A language cannot be composed only of terms, but these elements outside of the term are not signs in the strict sense.

Now this understanding of the nature of logic and its operation has several interesting consequences. First, it points to the source of logical error. If logic could deal entirely within the realm of natural signs, then the source of error itself would become problematic. If, for example, the entire proposition „All human beings are mortal” could be completely accounted for using the tools of mental language, how could a human being ever err? What could go wrong? There is, in a sense, no space between the sign and what it signifies in the realm of natural signification. Error arises because logic deals with an activity that certainly can use natural signs, but cannot only use natural signs. And thus, the activity of the will in creating a synthesis of these natural terms can go awry. It could be the case that Socrates is not white. But if I assert that „Socrates is white” when he is not, then this error in judgment must stem from the fact that I reach outside the realm of natural signification to the realm of imposed signification. Furthermore, logic is,

according to Ockham, the art that is concerned with reasoning from the knowledge of one thing to the knowledge of the other.<sup>1</sup> Thus, logic is necessary because in this movement of reason hither and thither errors can arise. But this movement hither and thither, i.e., discourse, itself results from the fact that human reason cannot exist entirely in the realm of natural signification.

Secondly, this shows the impossibility of there being a separate logic for each division. There cannot be a „mental logic”, a „spoken logic” and a „written logic”. For logic, in and of itself, necessarily needs elements from both the mental division—terms that signify naturally—and the spoken/written division—terms that are imposed to signify through an act of the will. It is in this way that logic is a specifically human activity. God and the angels do not need logic, because their assertions cannot err. When God asserts something, it is necessarily brought into existence, and so there is not distinction between an assertion and the fact that it is so. The animals, on the other hand, are stuck in the realm of natural signification and so cannot make assertions about what is the case. We humans, being located between the angels and the animals, however, are blessed or cursed with logic, the art of assessing the act of the will in making assertions and in moving from one assertion to another.

Thirdly, by joining the above two consequences we see that error in judgment is also a specifically human activity. Permit me to give an example of this from the *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics* of Apollinarius Cremonensis.<sup>2</sup> He states that our way of knowing is in the middle between the angels and the animals because we know through discourse. And discourse is nothing other than this combination of natural signification and the synthetic activity of the will that I have been discussing. But it is only in discourse that the possibility of error arises. But, according to Apollinarius, the possibility of error is not necessarily the sign of an imperfect way of knowing. For when viewed from the point of view of the angels, then one would say that it is more imperfect. However, when viewed from the point of view of the animals, it is more perfect. Thus, in some sense, we humans are blessed with error. And logic is just that art which attempts to move human discourse away from error as much as possible. But it always exists in that realm where error is possible.

#### Andrzej Łachwa: *Błędy w adresowaniu* (streszczenie)

Słowem *adres* nazywamy najczęściej bądź to pewne **wyrażenie**, bądź to pewną **informację**. Z adresem, rozumianym jako informacja, związane są pojęcia frazy adresowej, przestrzeni adresowej i języka adresowania. Fraza adresowa to wyrażenie zawierające jeden czy więcej adresów-informacji. Frazy takie odnoszą się do pewnego typu *miejsc* pewnych **przestrzeni**: mogą to być przestrzenie fizyczne, takie jak miasto czy kraj, albo inne np. system tekstów lub dysk komputerowy. Każda taka przestrzeń jest wielostopniowo podzielona na fragmenty tworzące **strukturę hierarchiczną**. Każdy z tych fragmentów, tzn. każde z miejsc danej przestrzeni, ma oznaczenie jednoznaczne wśród fragmen-

<sup>1</sup> *Exposition in librum Porphyrii*, ed. E.A. Moody, in *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica*, Opera Philosophica, Vol. 2, (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 1978), proemium.

<sup>2</sup> Apollinarius Cremonensis [Offredus], *Expositio in primum posteriorum Aristotelis*, (Venezia: O. de Luna, 1497/98), fo. a2r.



tów bezpośrednio zawartych we fragmencie wyższego poziomu rozpatrywanej struktury. Dla każdego miejsca w przestrzeni adresowej istnieje co najmniej jedna jednoznaczna sekwencja oznaczeń (**założenie oznaczeń**). Fraza adresowa, która wyraża jeden adres (wskazuje jedno tylko miejsce) jest **parafrazą** złożenia oznaczeń, fraza zaś, która wyraża więcej adresów (wskazuje więcej niż jedno miejsce) jest parafrazą **zestawienia** odpowiednich założeń oznaczeń. Język adresowania składa się z oznaczeń, symboli funkcyjnych złożenia, antyzłożenia i zestawienia, oraz z nawiasów. W języku tym można budować wyrażenia odpowiadające łańcuchom miejsc w przestrzeni adresowej. Odpowiednie przekształcenie wyrażenia języka adresowania stanowi **prototyp** frazy adresowej, czyli wyrażenia języka naturalnego. Mechanizm tworzenia wyrażeń zawierających adresy opisano przy wykorzystaniu zaproponowanych pojęć przestrzeni i języka adresowania. Opis ten posłużył do wyliczenia typowych błędów, z jakimi można mieć do czynienia przy posługiwaniu się adresami.

### Andrzej Malec: *Logika etycznego rygoryzmu*

1. Niniejszy tekst ma za cel opisanie pewnej metody budowania logik deontycznych. Zgodnie z tą metodą, operatory deontyczne definiuje się za pomocą specjalnie wprowadzonych operatorów: aletycznego i etycznego.<sup>1</sup> Mówiąc inaczej, zdania deontyczne (tj. zdania opisujące powinności moralne) wyrażane są za pomocą zdań aletycznych i zdań o wartościach moralnych.

2. Inspiracją były dwie idee filozoficzne: pierwsza, iż powinność można przypisywać jedynie osobom wolnym w swych działaniach; druga, że treść powinności zależy od wartościowania rzeczywistości. Pierwszą można znaleźć m.in. u Akwinaty: *prawa nadać należy tym, w których mocy jest działać lub nie działać*. Częściowo wyraża ją też zasada prawa rzymskiego: *impossibile nulla obligatio est*. Drugą można znaleźć m.in. w podstawowej zasadzie prawa natury: *należy dążyć do dobrego, a unikać złego* oraz w finalistycznej koncepcji dobra: *bonum est quod omnia appetunt*. Obie te idee znajdują odbicie w potocznym mówieniu o powinnościach. Mówi się bowiem: „postąpiłem **najlepiej jak mogłem**”.

3. Myśl, by odnieść zdania deontyczne do zdań aletycznych lub zdań o wartościach moralnych nie jest w logice nowa. W szczególności, zdania deontyczne do zdań aletycznych odnosili A. N. Prior i A. R. Anderson; zdania deontyczne poprzez zdania o wartościach moralnych określał L. Aquist. Nie są to jednak ujęcia całkowicie zadowalające.

4. Dla przejrzystości przyjęto dwa uproszczenia: po pierwsze, język dla którego konstruuje się logikę deontyczną jest językiem ze skończonym zbiorem zdań atomowych; po drugie, sfera wolności faktowej jednostki ludzkiej jest całkowicie zdeterminowana przez jej powinność moralną (Założenie Etycznego Rygoryzmu), tzn. w każdej sytuacji, w której jednostka ludzka ma możliwość faktową<sup>2</sup> postępowania na więcej niż jeden sposób („wolność faktowa”), dokładnie jeden z tych sposobów jest dopuszczalny

<sup>1</sup> Metody tej użyłem w swej pracy dyplomowej *Nowy podchod k stroieniu deontičeskih logik*, obronionej w 1991 roku na Wydziale Filozofii Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. Łomonosowa. Zastosowałem ją też w pracy *A deontic logic for ethical rigorism* (w: *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* nr 12, Białystok 1993).

<sup>2</sup> Termin ‘możliwość faktowa’ wprowadza się dla odróżnienia rozważanej możliwości od możliwości logicznej i możliwości z punktu widzenia powinności moralnej.



ze względu na powinność moralną rozważanej jednostki. Oba uproszczenia mają uzasadnienia filozoficzne: pierwsze oddaje skończoność ludzkiej wiedzy o świecie; drugie wyraża przekonanie o etycznej ważności najdrobniejszych zdarzeń (Pascal: *Nos Kleopatry: gdyby był krótszy, całe oblicze ziemi wyglądałoby inaczej*; dobrą ilustracją jest też efekt motyla).

5. Do słownika zawierającego niepusty skończony zbiór zdań atomowych, spójniki logiczne negacji, koniunkcji, implikacji, alternatywy oraz nawiasy dodaje się symbol operatora etycznego ' $\oplus$ ' oraz symbol operatora aletycznego ' $\diamond$ '.

6. Wyrażenie ' $A\oplus B$ ' czyta się „lepiej żeby było  $A$ , niż żeby było  $B$ ”. W myśl przyjętej definicji zdania, wyrażenie ' $A\oplus B$ ' jest zdaniem jeśli spełnione są łącznie poniższe warunki:

- 1) zarówno  $A$  jak i  $B$  są koniunkcjami zdań atomowych i negacji zdań atomowych (pojedyncze zdanie atomowe bądź negacja zdania atomowego traktowane są jako koniunkcje jednoelementowe),
- 2) dowolne zdanie atomowe  $p_s$  występuje w  $A$  wtw, gdy występuje w  $B$ ,
- 3) jedyną różnicą pomiędzy  $A$  i  $B$  jest to, że przynajmniej jedno zdanie atomowe  $p_s$  w  $A$  poprzedzone jest negacją, a w  $B$  — nie, lub odwrotnie,
- 4) żadne zdanie atomowe  $p_s$  nie występuje więcej niż raz ani w  $A$  ani w  $B$ .

Intuicyjnie, w myśl definicji zdania, wyrażenia  $A$  i  $B$  mogą być połączone operatorem etycznym, jeśli opisują różne sposoby urzędzenia fragmentu rzeczywistości wyznaczonego przez zawarte w nich zdania atomowe. Tak więc wyrażenia ' $p\oplus\neg p$ ', ' $\neg q\oplus q$ ', ' $(p\wedge\neg q)\oplus(\neg p\wedge q)$ ' są zdaniami, a wyrażenia ' $p\oplus p$ ', ' $p\oplus q$ ' — nie.

Zdania, które połączone operatorem etycznym ' $\oplus$ ' ze zdaniem  $A$  tworzą zdania, nazywa się zdaniami dualnymi do  $A$ . (Rozważmy następujący przykład. Niech  $A$  będzie zdaniem ' $p\wedge q$ '. Wtedy ' $p\wedge\neg q$ ', ' $\neg p\wedge q$ ', ' $\neg p\wedge\neg q$ ' są zdaniami dualnymi do  $A$ .)

Intuicyjnie, zdanie  $A$  oraz wszystkie dualne mu zdania  $B_1, B_2, \dots, B_m$  opisują wszystkie logicznie możliwe sposoby urzędzenia fragmentu rzeczywistości wyznaczonego przez zawarte w  $A$  zdania atomowe. (W rozważanym przykładzie ' $p\wedge q$ ', ' $p\wedge\neg q$ ', ' $\neg p\wedge q$ ', ' $\neg p\wedge\neg q$ ' opisują wszystkie logicznie możliwe sposoby urzędzenia fragmentu rzeczywistości wyznaczonego przez zdania atomowe  $p$  i  $q$ .)

7. Wyrażenie ' $\diamond A$ ' czyta się „ $a$  może uczynić by było  $A$ ”, gdzie ' $a$ ' oznacza osobę, a możliwość czynienia jest możliwością faktową. W myśl definicji zdania, wyrażenie ' $\diamond A$ ' jest zdaniem, jeśli następujące warunki są spełnione łącznie:

- 1)  $A$  jest koniunkcją zdań atomowych i negacji zdań atomowych (pojedyncze zdanie atomowe bądź negacja zdania atomowego traktowane są jako koniunkcje jednoelementowe),
- 2) żadne zdanie atomowe  $p_s$  nie występuje w  $A$  więcej niż raz.

Intuicyjnie, w myśl definicji zdania, wyrażenie ' $\diamond A$ ' jest zdaniem, jeśli  $A$  opisuje sposób urzędzenia fragmentu rzeczywistości wyznaczonego przez zawarte w  $A$  zdania atomowe. Na przykład: wyrażenia ' $\diamond p$ ', ' $\diamond(p\wedge\neg q)$ ' są zdaniami, a wyrażenia ' $\diamond(p\rightarrow q)$ ', ' $\diamond(p\wedge p)$ ', ' $\diamond(p\vee q)$ ' nie są.

8. Aksjomatami systemu są wszystkie zdania przyjętego języka o schematach tautologii KRZ oraz dodatkowe aksjomaty charakteryzujące własności operatorów etycznego i aletycznego.

By uzyskać logikę etycznego rygoryzmu (tj. by dokonać drugiego z omówionych w pkt. 4 uproszczeń), operator etyczny charakteryzuje się przez następujące schematy:

$$(A\oplus B) \rightarrow \neg(B\oplus A)$$

$$\neg(A \oplus B) \rightarrow (B \oplus A)$$

$$((A \oplus B) \wedge (B \oplus C)) \rightarrow (A \oplus C)$$

Aksjomaty charakteryzujące operator aleiczny dobierane są w zależności od własności jakie chcemy mu przypisać.

9. Przyjmuje się jedynie standardowe reguły wnioskowania klasycznego rachunku zdań.

10. W tak opisanej logice można wprowadzić definicyjnie dodatkowe operatory etyczne: 'jest dobrze, że A', 'jest źle, że A' oraz operatory deontyczne nakazu i zakazu (ze względu na drugie z omówionych w pkt. 4 uproszczeń, nie ma zachowań indyferentnych; tak więc dozwolone jest dokładnie to, co jest nakazane).

11. Intuicyjnie, jeśli sposób urządzenia rozważanego fragmentu rzeczywistości opisany w A jest lepszy, niż wszystkie inne sposoby urządzenia tego fragmentu rzeczywistości (są one opisane przez zdania dualne do A), to „jest dobrze, że A”, symbolicznie:

$$dA =_{df} A \oplus B_1 \wedge A \oplus B_2 \wedge \dots \wedge A \oplus B_m$$

gdzie  $B_1, B_2, \dots, B_m$  — wszystkie zdania dualne do A. Jeśli nie, to „jest źle, że A”, symbolicznie:

$$zA =_{df} B_1 \oplus A \vee B_2 \oplus A \vee \dots \vee B_m \oplus A$$

gdzie  $B_1, B_2, \dots, B_m$  — wszystkie zdania dualne do A.

12. Przed przystąpieniem do definiowania operatorów deontycznych wygodnie jest wprowadzić pewien skrót. Sytuacja opisana następująco:

$$(\diamond A \wedge \diamond B \wedge \diamond B_2 \wedge \dots \wedge \diamond B_k) \wedge (\neg \diamond B_{k+1} \wedge \neg \diamond B_{k+2} \wedge \dots \wedge \neg \diamond B_m)$$

gdzie  $1 \leq k \leq m$ ,  $B_1, B_2, \dots, B_m$  — wszystkie zdania dualne do A, nazywana będzie sytuacją wyboru faktywego pomiędzy sposobami urządzenia fragmentu rzeczywistości opisanymi przez A i dualne do A zdania  $B_1, B_2, \dots, B_k$  i oznaczana będzie  $W(A, B_1, B_2, \dots, B_k)$

Intuicyjnie, pierwsza część tego opisu stwierdza, że rozważana jednostka ma możliwość faktywego urządzenia danego fragmentu świata na każdy ze sposobów opisanych zdaniami  $A, B_1, B_2, \dots, B_k$ . Jego druga część stwierdza, że rozważana jednostka nie ma możliwości faktywego urządzenia danego fragmentu świata w którykolwiek z pozostałych sposobów (opisują je zdania  $B_{k+1}, B_{k+2}, \dots, B_m$ ). Porządek faktywo-każdorazowo określa, które sposoby należą do pierwszej grupy, a które do drugiej.

Intuicyjnie, w sytuacji wyboru faktywego  $W(A, B_1, B_2, \dots, B_k)$  realizowany jest dokładnie jeden z możliwych faktywo sposobów urządzenia danego fragmentu rzeczywistości.

13. Korzystając z powyższego skrótu definiuje się operatory deontyczne.

Operator nakazu moralnego jest definiowany następująco:

$$o^{W(A, B_1, B_2, \dots, B_k)} A =_{df} A \oplus B_1 \wedge A \oplus B_2 \wedge \dots \wedge A \oplus B_k \wedge W(A, B_1, B_2, \dots, B_k)$$

Wyrażenie 'o<sup>W(A, B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub>, ..., B<sub>k</sub>)</sup>A' czyta się: „A jest moralnie nakazane w sytuacji wyboru faktywego  $W(A, B_1, B_2, \dots, B_k)$ ”.

Intuicyjnie, znaczy to, że jest obowiązkiem moralnym urządzić rozważany fragment rzeczywistości w sposób opisany w A, jeśli jest to najlepszy z możliwych faktywo sposobów urządzenia tego fragmentu rzeczywistości.

Operator zakazu moralnego jest definiowany następująco:

$$f^{W(A, B_1, B_2, \dots, B_k)} A =_{df} (B_1 \oplus A \vee B_2 \oplus A \vee \dots \vee B_k \oplus A) \wedge W(A, B_1, B_2, \dots, B_k)$$

Wyrażenie 'f<sup>W(A, B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub>, ..., B<sub>k</sub>)</sup>A' czyta się: „A jest moralnie zakazane w sytuacji wyboru faktywego  $W(A, B_1, B_2, \dots, B_k)$ ”.

Intuicyjnie, znaczy to, że jest obowiązkiem moralnym powstrzymanie się od urządzania rozważanego fragmentu rzeczywistości w sposób opisany w  $A$ , jeśli nie jest to najlepszy z możliwych faktowo sposobów urządzenia tego fragmentu rzeczywistości.

**14. Reasumując punkty 11 i 13, pewien sposób postępowania jest dobry, gdy jest najlepszym z logicznie możliwych sposobów postępowania; pewien sposób postępowania jest nakazany, gdy jest najlepszym z faktowo możliwych sposobów postępowania.**

**15.** W logice etycznego rygoryzmu, prócz też podobnych do też innych systemów deontycznych:

$$T1 \quad o^W A \rightarrow \neg f^W A$$

$$T2 \quad f^W A \rightarrow \neg o^W A$$

$$T3 \quad \neg(o^W A \wedge f^W A)$$

są też tezy opisujące zależności pomiędzy operatorami etycznymi:

$$T4 \quad dA \rightarrow \neg zA$$

$$T5 \quad \neg zA \rightarrow dA$$

pomiędzy operatorami deontycznymi, a operatorami etycznymi:

$$T6 \quad o^{W(A, B_1, B_2, \dots, B_n)} A \rightarrow A \oplus B_1 \wedge A \oplus B_2 \wedge \dots \wedge A \oplus B_n$$

$$T7 \quad f^{W(A, B_1, B_2, \dots, B_n)} A \rightarrow B_1 \oplus A \vee B_2 \oplus A \vee \dots \vee B_n \oplus A$$

pomiędzy operatorami deontycznymi, a operatorami aletrycznymi:

$$T8 \quad W(A, B_1, B_2, \dots, B_n) \rightarrow o^W A \vee o^W B_1 \vee o^W B_2 \vee \dots \vee o^W B_n,$$

$$T9 \quad \neg o^W A \wedge \neg f^W A \rightarrow \neg W,$$

$$T10 \quad W(A, B_1, B_2, \dots, B_n) \rightarrow o^W A \vee f^W A.$$

Tezy T8, T9, T10 wyrażają Założenie Etycznego Rygoryzmu.

**16.** Ze względu na budowę zdań deontycznych, powyższa logika wolna jest od wielu paradoksów właściwych innym systemom deontycznym. Można też w niej przeprowadzić kilka eksplikacji filozoficznych (m.in. można pokazać, iż obowiązkiem osoby o pełnej wolności faktowej jest urządzenie świata w najlepszy z logicznie możliwych sposobów).

Witold Marciszewski: *Programs for Logic in the 17th Century. Leibniz versus Descartes*

This paper is to hint at the approaching year 1996. There are reasons to celebrate that year as Descartes-Leibniz Anniversary. Descartes was born in 1596, Leibniz in 1646. During the years which precede these anniversaries, a research project may be developed, to culminate in 1996. The project is mentioned in the enclosed Appendix which is a printed excerpt from the electronic Internet magazine called **LogBank**. This magazine is both an information journal and a database, equipped with devices for teleprocessing. Owing to the software called **Gopher**, LogBank is accessible from any Internet node, either through a suitable directory, or by direct addressing: `gopher plearn.edu.pl`. This command displays the main menu of the Warsaw University Gopher Server from which you select LogBank with its own menu, i.e. Contents, as reprinted in Appendix. The second item in Appendix is a printout to sketch the project in question. The project can be carried out with the considerable help of LogBank as a convenient forum for communication and discussion.

## 1. The influence of Renaissance reformism upon logic

1.1. The 17th century continues the work of Renaissance and Reformation which should have consisted in a great renovation (*instauratio magna*) of the whole human life, including religion, philosophy, science, fine arts, social and legal order (the last nicely exemplified by the designs of international law due to Grotius); in each of these dimensions, the reformatory trend overtly opposed medieval ideas and institutions (though, in fact, there must have been a lot of continuation).<sup>1</sup>

This is the perspective in which we should see the 17th century programs of reforming logic. For, the problem of how logic should be is not merely a matter of logical theory. It deeply penetrates the philosophical vision of the world and the mind. Bacon's design for a reform of logic originated from the empiricist conception of cognition which ascribes to the human mind the role of a passive receiver: it is like a screen on which Nature casts the image of itself through the objective of man's sense organs, and if the mind is active in any respect then only by posing questions to Nature.

Such empiricism is opposed by apriorism, also termed rationalism (in one of the meanings of that word), which states that there are truths which man comes to know before all sensory experience; they are given to him as it were in advance (Latin *a priori*). In that sense, reason (Latin *ratio*) is independent of experience. According to the rationalists, the essence of cognition consists in the realization by the human mind of those truths, given *a priori*, which are general and necessary, and in deducing their consequences.

Premises drawn from sensory experience and experimental data may be helpful in that process of deduction, but they never suffice to lay the foundations of our knowledge. Hence logic as an instrument of cognition, interpreted in the rationalist sense, must be a logic of deduction which not only serves the presentation and ordering of the truths that are already known (in the 17th century, scholastic logic was blamed for being confined to that role), but it can also lead one to discoveries and reveal truths that had been unknown earlier. This is best proved by the role of deductive reasoning in mathematics, which offers irrefutable examples of the existence of *a priori* truths.

The fertility of deduction in the sphere of mathematics fascinated outstanding minds in the 17th century, for it was imposing as compared with the sterile, it was believed, pedantry that marked the theory and praxis of deduction in its scholastic version. That was why the new programme of deductive logic (the adjective 'deductive' will henceforth be dropped) postulated the study of those methods of thinking which had been intuitively used by mathematicians of all times; those methods were to be formulated in plain and clear rules and would thus yield a truly useful logic. It was on that path, it was expected, that the art of creative thinking consisting in arriving at new truths (*ars inveniendi*) would be propagated.

Before we examine the implementation of that programme we have to pay attention to the peculiar difficulty that is inherent in it. Deduction consists in transferring to the conclusion the content, that is information, already contained in the premises, hence in the conclusion there can be at most as much information as there is in the premisses but no more. On the contrary, a discovery consists in arriving at new information one did not have previously. This is why (deductive) logic as an instrument for making discoveries

---

<sup>1</sup> This paper is an abbreviated and revised version of Chapter Three of my book *Logic from a Rhetorical Point of View* to appear with Walter de Gruyter, Berlin, 1994.

may appear **unthinkable**, something which is self-contradictory. But whoever raised such an objection against the concept of creative deduction would be guided by a conception of the mind that differed from that which marked the 17th century reformers of logic. The opinion characteristic of those times had its roots in Platonism, which dominated enlightened minds in the 16th and the 17th century from Florence to Cambridge (two famous strongholds of Platonism). In the Platonic interpretation, apriorism assumed a certain conception of what we would today call subconsciousness. In Plato himself that conception was associated with the theory of *anamnesis*, which meant cognition as reminiscence of truth originating from the pre-existential phase of the mind. Hence a discovery meant nothing else than bringing to daylight a truth that was formerly concealed. In other words, it could metaphorically be described as the shaping of that truth as it were from a substance which was given earlier, in the similar way as a bud and a fruit are shaped from the substance of a given plant.

That theory was linked to, and brought in fuller relief by, the characteristically Platonic conception of the teacher as someone who helps his disciples to bring to light what was in the shade or a penumbra. Socrates as described in Platonic dialogues defined that activity by metaphorically comparing it to obstetric art, and St. Augustine coined the term *illuminatio* to name that process whereby human thought comes to light. This gave rise to the conception of dialogue as illuminating interactions, and also the conception of dialectic as the theory and art of dialogue which has deduction as its main instrument (which can clearly be seen in Plato's dialogues). Dialectic later came to be termed logic. Thus from the very inception of Platonism logic was to serve the process of causing the truths that are innate to the mind to pass from the state of latency to that of clear presence. Thus it is not new contents that we owe to logical deduction but a new way in which they exist in human minds. And the fundamental question of the new program of logic was as to what rules are to be used in decoding the truths encoded in the back of our minds.

1.2. The classical answer to this question was given by René Descartes (1596–1650), followed by a group of authors collectively called the *Cartesian school*. It included Baruch Spinoza (1632–1677) with an opuscle *Tractatus de intellectus emendatione* (on the improvement of one's mind), E. W. von Tschirnhaus (1651–1708) as the author of *Medicina mentis*, and also the authors of the Logic of Port Royal, whose popularity greatly contributed to the spreading of the Cartesian methodology.

Descartes's famous method is expounded in his two works whose very titles express the idea of the art of making inventions, *ars inveniendi*. One of them is the *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher les vérités dans les sciences*, published in Leyden in 1637 (the climate in the Netherlands was more favourable to new ideas than the vicinity of the Sorbonne). That good guidance of one's mind, mentioned in the title of the *Discours*, was presented in even greater detail in the treatise *Regulae ad directionem ingenii* (rules for the guidance of one's mind), published posthumously in Amsterdam in 1701. The latter work offers a more detailed insight into the *Cartesian method* (it has 21 rules while the *Discours* has merely four), but the former was the text which continued to influence the community of scholars throughout the first half of the 17th century, and this is why we shall concentrate on it. Here are rules informing the readers how to guide one's mind to arrive at the truth. The first of them states the famous principle of Cartesian doubt. Let these rules be distinguished by numbers, each number preceded by 'DM' for *Discours de la méthode*.



**DM-1.** Not to accept anything as true before it comes to be known as such with all self-evidence; this is to say, to avoid haste and prejudice and not to cover by one's judgement anything except for that which presents itself to the mind so clearly and explicitly that there is no reason to doubt it.

**DM-2.** To divide every problem under consideration into as many particles as possible and is required for its better solution.

**DM-3.** To guide one's thought from the simplest and easiest objects in order to rise, later on, slowly to the cognition of more complex ones; in doing so one has to assume regular connections even among those which do not form a natural series.

**DM-4.** To make everywhere precise specifications and general reviews so as to be sure that nothing has been omitted.

Characteristically enough, the *Discours* in its first edition appeared not as a separate item but as the annex to the opus whose role in the history of mathematics and philosophy is comparable to that of Euclid's *Elements*, namely *Géométrie*. Analytic geometry, expounded there for the first time, combined two branches of mathematics which had previously been developed separately, namely geometry and the arithmetic of real numbers with accompanying algebra. That work used the concept of function in an advanced way and essentially contributed to the invention by Leibniz and by Newton of mathematical analysis (differential and integral calculus), at that time called infinitesimal calculus. That gigantic step toward the integration of mathematics (the next comparable one was only the origin of set theory in the late 19th century) aroused such an admiration and such hopes in the contemporaries that the second half of the 17th century was animated by the vision of a future science, termed *mathesis universalis*, which would cover the whole of knowledge, philosophy included, in the form of a single mathematized theory.

What was the advantage of the combination in one publication of an exposition of geometry and reflection on method? Now the exposition of geometry itself could be used, from the methodological point of view, as the model for the deduction of theorems from initial self-evident facts formulated in axioms, but it did not provide any advice upon how one is to arrive at the self-evident statements needed as premises of proofs. That required a description of the appropriate operations performed by the human mind, and just such a description was provided by the *Discours de la méthode*.

The problem of finding self-evident premises needed to prove theorems expanded in the Cartesian school and its milieu to a vast set of problems pertaining to the distinction between the deduction of consequences from theorems already known, which was then called the *synthetic method*, and the search for premises to support a given theorem, called the *analytic method*. Here is the statement of that distinction in the *Logic of Port Royal*, whose authors refer in a note to a manuscript by Descartes, to which they were given access.

Method can be described generally as the art of a good arrangement of a series of thoughts in arguments used either for the discovery of truth, if it is not known, or for its demonstration to others, if it is already known. There are thus two methods. One of them is the method of discovering the truth, termed analysis or the method of solution; it might also be termed the method of invention. The other is the method of making the truth which has already been found accessible to others. It is termed synthesis or the method of composition, and it might also be termed the method of exposition. (Book IX, Chap. 2).

The terms *method of solution* and *method of composition* which occur in that description were to render a similar distinction existing already in scholastic logic and earlier in Euclid and Pappus.

The theory of the analytic method, that is of the *ars inveniendi*, on which the efforts of that generation of philosophers were focussed, evolved in two opposite directions, the psychological and the formalistic. The psychological trend, which more and more concentrated on recommendations pertaining to the attitudes and behaviour of the mind (with the accompanying moralizing tendency) was particularly strongly voiced in the writings of Christian Thomasius (1666–1728) and in those of his adherents, grouped in the then recently (1649) founded university in Halle.

But the 17th century also witnessed the emergence of an antipsychological trend, which announced the birth of mathematical logic and made first steps in that direction. That trend, in distinction from the former, will here be termed formalistic, even though that name is not fully suitable. That trend, too, raised the problem of the art of discovery, but freed it from psychologism, owing to the idea of algorithm. Those plans and ideas, even though they did not emerge from a historical vacuum and, as usual, marked the fruition of the work of numerous generations, are — in historical transmission — associated with the name of Leibniz.

## 2. Leibniz on the mechanization of arguments

2.1. Cartesian methodology called for a direct contact of the mind with the object of cognition. Leibniz's methodology pointed to the indispensability of another way of thinking, in which the contact of the mind with the object of cognition is not direct, but takes place through the intermediary of signs as those instruments of thinking which represent the object assigned to them. One of the ways of using signs as instruments consists in our grasping with our thought the sign instead of the object (its designatum). That intermediate way of thinking about things, in which the thing itself is not present in the sphere of our attention, was called blind thinking (*caeca cogitatio*) by Leibniz.

Operations on large numbers are its simple example. As long as we remain in the sphere of small numbers, for instance when multiplying three by two, we still can be guided by some image of the object itself; e.g., we imagine an arbitrary but fixed triple of things and join to it one triple more. Such an operation can be performed physically or mentally even if we do not have at our disposal symbols of the numerical system. It is otherwise when we have to multiply numbers of a dozen or so digits each. In such a case we are deprived of that visual contact with them and have to rely on sequences of figures which represent them. Such sequences are physical objects assigned to abstract objects, namely numbers, and operations on figures are unambiguously assigned to the corresponding operations on numbers. For instance, juxtaposition, that is writing one after another the symbols '2', '·', '3', is an operation on signs, and the corresponding operation on numbers consists in multiplying two by three.

If we add to this description of blind thinking one element more, then we obtain the concept of algorithm, which played the key role in Leibniz's logic. The term 'algorithm' itself was not used by him in its present-day meaning. That role was played by the term *calculus*, i.e., computation, or by metaphorical expressions like *caeca cogitatio* and *filum cogitationis* (thread of thinking). The latter term referred to Ariadna's thread, that is to the tool which enabled Theseus to move about in the Labyrinth and to find his way out, that

is to solve his problem without any thinking, and without the knowledge of the Labyrinth itself. The description of the algorithm is to be completed by the statement that it is a procedure consisting of a series of steps such that every step unambiguously determines the next one in accordance with precisely defined rules. Those rules determine the successive steps in the procedure under consideration by referring solely to physical properties (such as size and shape) of objects, e.g., the shape of figures, and the positions they occupy. One can carry out the algorithm of addition in columns without having the slightest idea of numbers and availing oneself only of the rule which states that if the sign '2' is written under '3', then one has to write '5' in the next row in the same column, etc., and of the rule that one has to start such operations from the rightmost column and after filling it to pass to the next column on the left until the very end (that is to say, until one reaches the leftmost symbol, which is repeated in the last row if there are empty places above or under it). On joining the self-evident condition that the number of the steps must be finite we obtain the full description of algorithm, which can be summed up as follows.

An **algorithm** is a recipe for a procedure pertaining to a definite class of tasks (e.g., addition of sequences of figures), which in each case guarantees the obtaining of the correct result after the performance of a finite number of operations, and that owing to the fact that the objects of such operations (e.g., sequences of figures) are reliably identifiable owing to their perceivable physical properties (e.g., shape, position).

When the idea of algorithm came to be mentally worked out by Leibniz, it had had a picturesque past which is a good example of the harmonious work of history and the cooperation of the various civilizations. The idea and the term are associated with Al-Khwarizmi, the Arabian mathematician in the 9th century, who systematized computational methods in his manual by means of sequences of instructions. When those methods became popularized at first in Italy (Leonardo Pisano, 1180-1240) and later in Germany (Adam Riese, 1492-1559) and in other countries, people started speaking about 'computations in Al-Khwarizmi's sense', that is, in accordance with such detailed instructions. Al-Khwarizmi's manual was based on a Hindu astronomical work dating from the 7th century A.D., which a certain Hindu brought to Baghdad in 773. It included the decimal system, invented in India ca. A.D. 400, which offered an opportunity for such mechanical computations as those referred to above (which could be subsumed under 'blind thinking').

2.2. In that melting pot of ideas which was Leibniz's mind, the idea of mechanical computations merged with his looking at logical form through the prism of algebra as it was known at that time, and also with two other ideas, which he had received from the past but transformed and combined in his own way. Let us first look at the impact of contemporary algebraic achievements, and then combine them with other ideas of that time.

The first encounter between logic and algebra and took place in the 17th century. Algebra itself as the science of the solution of equations, that is finding the unknowns in equations, originated in Babylonia in the third millennium B.C., and found special application in the computation of shares in inheritance cases. Shortly afterwards it came to be known in Egypt, which is testified by papyri dating from ca. 1800 B.C. When arithmetic and algebra, born in Babylonia, met in the Hellenistic period with Greek geometry and logic, they gave rise to that gigantic 'tree of knowledge' of which our civilization is the fruit. Arab scholars made great achievements in the development of algebra and in transferring it to Europe. This applies in particular to Al-Kwarizmi (9th century A.D.), who also contributed to the spreading of Hindu numerals, later called

Arabic numerals. The very word 'algebra' originated from the title of his work that begins with the words 'al gabr' (the whole title meant 'the transfer of a constituent from one side of an equation to the other').

The decisive advances in algebra were made possible by the development of symbolic language, which was the contribution of the Europeans from the 13th century onwards (the Arabs, like the Babylonians before them, used in their computations phrases drawn from natural language). Symbols of arithmetical operations were coming successively into use, and the breakthrough was marked by the introduction of letters as symbols of numbers (F. Viète, 1591); thus the idea of a **variable** entered mathematics. The realization of that breakthrough manifested itself in the birth of the term *analytica speciosa* to single out the mathematics using such notation that one symbol does not correspond to a single object (e.g., the figure '2' to the number 2), but to a class, or *species*, of some numbers (the Latin adjective *speciosa* means also 'beautiful', 'magnificent', etc., hence it reflected the fascination with that invention). It was Descartes who became the coryphaeus of that analytics when in 1637 he published his *Geometry*, to which *Discours de la méthode* was the annex; in this work he gave a synthesis of geometry with algebra or analytics (hence the term 'analytic geometry').

Owing to the maximal generality which the notation using letters gave to algebra, Leibniz was in a position to realize that a letter need not refer to classes of numbers, but can refer to any classes of objects of any kind. The use of letters was invented for logic already by Aristotle, but only the successes of algebra could give birth to the idea of an algebraic treatment. That was one of the greatest of Leibniz's ideas concerned with logic. It was partly materialized by himself, but it was first published in print two hundred years later, after the same discovery had been made in the meantime by other authors. Yet the permanent imprint of algebra upon the mentality of people living in the 17th century consisted in their experience of how an appropriate language renders thinking more efficient and signally contributes to the solution of problems. This fact played its role in the development of a movement for improving the whole language of science.

2.3. Among other ideas of consequence which influenced Leibniz's logical projects was that propagated by Joachim Jungius of Hamburg (1587-1657). It consisted in the opinion that the essence of thinking consists in the analysis of concepts, that is in decomposing compound concepts into simpler ones, until one arrives at the simplest ones possible. Those simple and non-decomposable elements form, as Leibniz used to say, the *alphabet of human thoughts*. He saw the model of such a procedure in the decomposition of a number into factors which yields a product of prime numbers.

Another idea, very popular in the 17th century, was that of a universal ideographic language, whose single symbols would be assigned not to sounds but, as in Chinese, directly to concepts. That planned language was then called philosophical language, conceptual script, universal script, etc. Here are, by way of example, two titles of works on that subject that were popular in that time: Gregor Delgarno published in London in 1661 his treatise *Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica* (The art of signs or universal script with a philosophical language), and then in 1668, also in London, *An Essay Toward a Real Character and a Philosophical Language* was published by John Wilkins.

According to Leibniz, this conceptual language should be constructed in compliance with Jungius's idea, which is to say that simple symbols, elements of the alphabet, should represent the simplest non-decomposable concepts, while combinations of symbols,



analogically to algebraic operations, should express appropriate compound concepts. The rules pertaining to such operations on symbols were to form a logical calculus that would be algorithmic in nature and would guarantee error-free reasoning:

*Ut errare ne possimus quidam si velimus, et ut Veritas quasi picta, velut Machine ope in charta expressa deprehendatur.* (So that one could not err even if one wished to, and would find the truth given as it were *ad oculos*, rendered in writing by the machine).

This formulation, to be found in Leibniz's letter to Oldenburg (dated October 28, 1675), looks like a prophetic description of the computer which, containing in itself an algorithm of proving theorems or of verifying proofs carried out by man, produces the result on the screen or on a sheet of paper coming out from the printer. It is also said in that letter that the truth would be delivered in a visible manner and irrefutable owing to an appropriate mechanism (*mechanica ratione*). His similar idea was that one could easily avoid errors in reasoning if theorems were given in a physically tangible manner (*si tradentur modo quodam palpabili*), so that one could reason as easily as one counts (*ut non sit difficilius ratiocinari quam numerare*).

The substantiation of that programme is to be found in Leibniz's letter to Tschirnhaus (May 1678):

*Nihil enim aliud est Calculus, quam operatio per characteres, quae non solum in quantitate, sed et in omni ratiocinatione locum habet.* (Computation is nothing else than operation on graphic symbols, which takes place not only in counting but in all reasoning as well).

Such computation was sometimes called by Leibniz *Calculus Ratiocinator*. On other occasions he used the term *Characteristica Rationis*, as was the case in his letter to Rödechen of 1708:

*Characteristica quandam Rationis cuius ope veritates rationis velut calculo quodam, ut in Arithmetica Algebrae, ita in omni alia materia quatenus ratiocinationi subjecta est, consequi licet.* (A conceptual symbolism, by means of which one could arrive at truths of reason as it were by computation, like in arithmetic and in algebra, and in every other matter if it can be subjected to reasoning.)

Such a strong call for the computationalization of any domain of human thinking resembles the contemporary program of strong Artificial Intelligence.

As argued in this chapter, it is a requirement which has foundations in the age-old philosophical and civilizational development. Thus Leibniz's name appears as a *symbolic bridge* between this splendid tradition and the nascent civilization in which automated information-processing was to become a decisive factor for further development.

**2.4.** When concluding this essay, I take advantage of the phrase 'symbolic bridge' to refer it to Leibniz. His ideas deserve to be extensively commented. However, the problem of their historical influence is a matter that must be handled in a sophisticated manner. Only his program for mathematical logic and his idea of the universal formalized language were known to posterity, while his results themselves were not discovered until the end of the 19th century.

Yet the very fact that Leibniz's programme was being realized without Leibniz, up to the present stage of Artificial Intelligence, is instructive and thought-provoking. The intellectual forces acting on behalf of this development proved so strong that even the loss of Leibniz's so significant contribution, caused by the delay over two-centuries of its being published, did not hamper the progress. Leibniz was the herald of the coming epoch, but one whose voice had not been heard until the time in which his visions started



to be materialized, and his results anew achieved by others — with limitations whose unavoidability has in the meantime been recognized.

There is a wonderful counterpoint between the Leibnizian and the Cartesian approaches to mind and logic. Even Leibniz's drawbacks contribute to our understanding of the mind when confronted with the views and approaches of Descartes. When his belief in the power of mechanized thought proves unrealistic, we are able to answer the question 'why?' with the help of other protagonists. Descartes' preoccupation with the mind's inner life counterbalances Leibniz's tendency toward replacing mental acts by operations on symbols which could be formalized and mechanized.

However, the development of logic in the 20th century seemed to prefer the Leibnizian solution (especially, when the program of intuitionists is disregarded). Only new approaches to Artificial Intelligence, for instance, simulation of neuronal networks, again allow us to think of a logic which would directly deal with mental operations, instead of being restricted to linguistic operations. In this point we come close to Descartes. On the other hand, one can regard mental operations as actions being performed in an internal machine language, and this again brings us closer to Leibniz than to Descartes. Anyway, the programs for logic which in the 17th century were seen as strongly opposing each other, at the end of our century look more as complementary. The question of how to take advantage both of opposition and complementarity, deserves a study to which the year 1996 provides an encouraging opportunity.

Tomasz Połacik: *On topological interpretations of some nonstandard intuitionistic propositional operators*

**Abstract.** We study the class of intuitionistic propositional operators defined in the language of second order propositional logic as  $p \rightarrow \exists q(p \equiv A(q))$  where  $A(q)$  is a monadic formula in  $\{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow\}$ . We show that in the class of dense-in-itself metric spaces with the property that all their open and dense subsets can be decomposed into the sum of two distinct regular sets, all the operators in question are definable by formulae of Heyting calculus.

It is well-known that the set of the standard connectives  $\{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow\}$  is not functionally complete for intuitionistic propositional logic with respect to e.g. topological semantics. Thus we can look for nonstandard operators which may happen to be really *new* with respect to the considered topological model, that is they may be not definable by means of the standard connectives.

As an example of such nonstandard operator, Kreisel considered the operator  $*$  defined in the language of second order propositional logic (see [1]):

$$*(p) = \exists q(p \equiv \neg q \vee \neg\neg q).$$

Kreisel has shown that the operator  $*$  is not generally definable in topological models by means of the standard connectives. But it turns out that over the reals (and any open interval of the reals) and Cantor space the equivalence  $*(p) \equiv \neg\neg p$  holds while over  $[0, 1]$  it does not (see [3]). It motivates the question: what topological properties of the space decide about the definability of the operator  $*$  by a formula of Heyting calculus?

We solve this problem not only for the operator  $*$  but also for the entire class of operators

$$p \rightarrow \exists q(p \equiv A(q)),$$

where  $A(q)$  is an arbitrary formula in  $\{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow\}$  of the only variable  $q$ .

Firstly, let us recall that all monadic formulae of Heyting calculus form the so-called Rieger-Nishimura lattice whose elements are defined as follows: for  $n \geq 1$ .

$$A_\omega(q) = q \rightarrow q, \quad A_0(q) = q \wedge \neg q, \quad A_1(q) = q, \quad A_2(q) = \neg q, \\ A_{2n+1}(q) = A_{2n}(q) \vee A_{2n-1}(q), \quad A_{2n+2}(q) = A_{2n}(q) \rightarrow A_{2n-1}(q),$$

For all  $m \in \mathbf{N} \cup \{\omega\}$ , we define the operators  $*_m$  corresponding to the appropriate formulae of the Rieger-Nishimura lattice:

$$*_m(p) = \exists q(p \equiv A_m(q)).$$

Let us observe that the operator  $*_5$  defined above is just the operator  $*$  of Kripke.

We employ the standard topological interpretation of Heyting calculus extended on the existential quantifier:

$$[[\exists q A(q)]] = \bigcup \{ [[A]](Q) : Q \text{-open} \},$$

where the symbol  $[[A]](Q)$  denotes the interpretation of  $A$  in which the variable  $q$  is interpreted as the open set  $Q$ . For the clarity of the notation we shall skip the symbol  $[[ \ ]]$  in  $[[A]](Q)$  and we shall write  $A(Q)$ .

As usual, we say that  $A$  is *valid* over a topological space  $X$  if for all assignments  $[[ \ ]]$  for the propositional variables,  $[[A]] = X$ .

The problem of definability of the operators  $*_m$  for  $m = 0, 1, 2, 3, 4, 6, \omega$  is easy to solve: in every topological space (and more general, in a wide spectrum of interpretations for intuitionistic logic) the following equivalences are valid

$$*_0(p) \equiv \neg p, \quad *_1(p) \equiv p \rightarrow p, \\ *_2(p) \equiv *_4(p) \equiv \neg \neg p \rightarrow p, \\ *_3(p) \equiv *_6(p) \equiv \neg \neg p, \\ *_\omega(p) \equiv p.$$

Moreover, the validity of

$$p \rightarrow *_m(p), \\ *_m(p) \rightarrow \neg \neg p$$

for  $m \geq 5$  can also be proved over every topological space. Thus the only formulae of Heyting calculus which may be equivalent to  $*_m(p)$  ( $m \geq 5$ ) are  $p$  and  $\neg \neg p$ .

In [3] Troelstra has proved that the operators  $*_m$  for  $m = 5$  or  $m \geq 7$  are not — in general — definable by formulae of Heyting calculus in topological models. The main result we state in this paper claims that in some class of topological spaces all the operators  $*_m$  are definable by formulae of Heyting calculus, in particular  $*_m(p)$  are equivalent to  $\neg \neg p$  for all  $m \geq 5$ . This is a generalization of the result obtained in [2] for the particular case of Cantor space.

Let us observe that in order to prove that in the topological space  $X$  the equivalence  $*_m(p) \equiv \neg \neg p$  is valid it is enough to show that for every open and dense subset  $P$  of  $X$  there is an open set  $Q$  such that  $A_m(Q) = P$ . When, for the fixed open subset  $P$ , there is an open set  $Q$  such that  $A_m(Q) = P$ , we shall say that  $P$  is *feasible* to  $A_m$ .

For technical reasons we shall employ a stronger property than feasibility. We shall say that an open set  $Q$  of the space  $X$  *realizes the set  $P$  with respect to the operator  $A_m$*  if

$A_m(Q)=P$  (i.e.  $P$  is feasible to  $A_m$ ), and  $A_{2n+2}(Q)=X$  when  $m=2n+1$ , and  $A_{2n}(Q)=X$  when  $m=2n+2$ ,  $n>1$ ; moreover we put:  $Q$  realizes  $P$  with respect to  $A_0$  iff  $P=\emptyset$  ( $Q$  is an arbitrary open set);  $Q$  realizes  $P$  with respect to  $A_1$  iff  $P$  is a dense subset of  $X$  and  $Q=P$ ;  $Q$  realizes  $P$  with respect to  $A_2$  iff  $A_2(Q)=P$  and  $P=X$ ;  $Q$  realizes  $P$  with respect to  $A_\omega$  iff  $P=X$  ( $Q$  is an arbitrary open set). We shall say that a set  $P$  is *realizable with respect to  $A_m$*  if there is an open set  $Q$  which realizes  $P$  with respect to  $A_m$ .

The above definition of realizability seems rather artificial. Therefore, as its explanation, let us note that if an open set  $Q$  realizes the set  $P$  with respect to  $A_m$  then the pseudo-Boolean algebra which is generated by  $Q$  (viewed as a subalgebra of the algebra of all open subsets of the space) is a strongly compact algebra whose greatest element different from the unit is the set  $P$ . On the other hand, feasibility of the set  $P$  to  $A_m$  means only that  $P$  is the element (corresponding to the element  $A_m$  in the Rieger-Nishimura lattice) of a one-generated pseudo-Boolean algebra. Additionally, it can be easily shown that  $P$  is realizable with respect to  $A_{2n-3}$  iff  $P$  is realizable with respect to  $A_{2n}$  and realizability of  $P$  with respect to  $A_{2n+1}$  implies feasibility of  $P$  to  $A_{2n-1}$ .

The problem of feasibility and realizability with respect to the operators  $A_m$  for  $m=0, 1, 2, 3, 4, 6, \omega$  can be solved easily without any assumptions on the space  $X$ : only  $\emptyset$  is feasible to  $A_0$ ; every open set is feasible to  $A_1$ ;  $P$  is feasible to  $A_2$  iff  $P$  is regular (i.e.  $\text{intcl}P = P$ );  $P$  is feasible to (or realizable with respect to)  $A_3$  iff  $P$  is open and dense;  $P$  is feasible to  $A_4$  iff  $P$  is regular and only  $\emptyset$  is realizable with respect to  $A_4$ ;  $P$  is feasible to (or realizable with respect to)  $A_6$  iff  $P$  is open and dense; only  $X$  is feasible to (or realizable with respect to)  $A_\omega$ .

Let us consider the operator  $A_5$ . This case corresponds to the operator  $*$  studied by Kreisel and Troelstra. Before we quote the first theorem let us introduce a definition: we shall say that a set  $P$  is *r-decomposable* if  $P$  can be decomposed into two disjoint regular sets.

**Theorem 1.** *In every topological space for every open subset  $P$  the following are equivalent:*

- (i)  $P$  is feasible to  $A_5$ ,
- (ii)  $P$  is realizable with respect to  $A_5$ ,
- (iii)  $P$  is open, dense and *r-decomposable*.

Let us observe that if an open and dense set  $P$  is *r-decomposable* then the set  $FrP$  disconnects the space. It provides us with some natural examples of spaces and their (open and dense) subsets which are not realizable (and hence not feasible) with respect to  $A_5$ . As the first example let us take the space  $\mathbb{R}^2$  (where  $\mathbb{R}$  stands for the set of the real numbers) and its (open and dense) subset  $\mathbb{R}^2 \setminus \{x\}$  where  $x$  is an arbitrary point of  $\mathbb{R}^2$ . Of course, the set  $\mathbb{R}^2 \setminus \{x\}$  is connected, so  $\mathbb{R}^2 \setminus \{x\}$  cannot be realizable with respect to  $A_5$ . The second example is similar to that given in [3]: let us consider the closed interval  $[0,1]$  and its (open and dense) subset  $(0,1)$ . Again, since  $(0,1)=[0,1] \setminus \{0,1\}$  is connected, the set  $(0,1)$  is not realizable with respect to  $A_5$ . But in both spaces  $\mathbb{R}^2$  and  $[0,1]$  there are sets which are realizable (feasible) with respect to  $A_5$ . The examples are  $\mathbb{R}^2 \setminus L$  where  $L$  is an arbitrary line or a simple closed curve and  $[0, x) \cup (x, 1]$  where  $x \in (0,1)$  respectively. On the other hand, it turns out that there are spaces in which every open and dense subset

is realizable (feasible) with respect to  $A_5$ . We can give two examples of such spaces: the space of real numbers  $\mathbf{R}$  (and open subspaces of  $\mathbf{R}$ ) and Cantor space.

By Theorem 1 we get

**Corollary 1.1.** *In every topological space whose every open and dense set is  $r$ -decomposable the equivalence  $*_5(p) \equiv \neg\neg p$  is valid.*

Since now on we shall restrict to the dense-in-itself metric topological spaces. This assumption is essential in the proof of a technical lemma on which all the next theorems rely. The lemma states in particular that in any dense-in-itself metric space for any open and dense set  $P$  there is a family  $\mathbf{K}$  of closed (not one-element) pairwise disjoint subsets of  $P$  such that the set of all points of accumulation of the family  $\mathbf{K}$  is equal to the complement of the set  $P$ . Using that fact we can prove

**Theorem 2.** *In any dense-in-itself metric space an open and dense set  $P$  is realizable with respect to  $A_7$  iff  $P$  is realizable with respect to  $A_5$ .*

The problem of feasibility to  $A_7$  is however more subtle. We shall get the solution in the sequel of a more general result.

Following the above considerations one can expect that the positive solution of the problem of feasibility to every particular  $A_m$  may require, with any case, new properties of the space. Surprisingly, it turns out that problem in question can be solved uniformly for all remaining  $m$ .

**Theorem 3.** *Every open and dense subset of a dense-in-itself metric space is realizable with respect to  $A_m$  for  $m \geq 9$ ,  $m \neq 8, 10$ .*

From this theorem we derive

**Corollary 3.1.** *Every open and dense subset of a dense-in-itself metric space is feasible to  $A_m$  where  $m = 7$  or  $m = 9$  or  $m \geq 11$ .*

It implies

**Corollary 3.2.** *In every dense-in-itself metric space and for all  $m \geq 7$ ,  $m \neq 8, 10$  the equivalences  $*_m(p) \equiv \neg\neg p$  are valid.*

It remains to investigate the problem of  $A_8$  and  $A_{10}$ . However, it turns out that the positive solution does not require any additional assumptions on the properties of the space other than (the conjunction of) those stated in Corollary 1.1 and Corollary 3.2.

Finally we can state our main theorem.

**Theorem 4.** *Let  $X$  be a dense-in-itself metric space whose every open and dense subset is  $r$ -decomposable. Then in the space  $X$ , all the operators  $*_m$  are definable by formulae in the language of  $\{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow\}$ . In particular, for  $m \geq 5$ , the equivalences  $*_m(p) \equiv \neg\neg p$  are valid in  $X$ .*

#### References

- [1] G. Kreisel, *Monadic operators defined by means of propositional quantification in intuitionistic logic*, Reports on Mathematical Logic 12 (1981), 9-15.
- [2] T. Polacik, *Operators defined by propositional quantification and their interpretation over Cantor space*, Reports on Mathematical Logic, to appear.
- [3] A. S. Troelstra, *On a Second Order Propositional Operator in Intuitionistic Logic*, Studia Logica 40(1981), 113-139.

Andrzej Pietruszczak: *Informacja logiczna i jej zastosowanie w teorii wynikania*

Informacja zawarta jest w zdaniach i «wyływa» z ich budowy oraz ze znaczenia stawartych w nich wyrażań. Tę informację, która wyływa wyłącznie ze znaczenia stałych logicznych i z logicznej struktury zdań nazywać będziemy *informacją logiczną*. Podamy formalną eksplikację tego pojęcia. Będzie ona dotyczyć tzw. «aspektu jakościowego» informacji, a nie tzw. «aspektu ilościowego». (Tym drugim zajmuje się teoria informacji, badająca miarę ilości informacji.)

W pracy ograniczymy się do rozpatrywania informacji logicznej wyływającej tylko ze znaczenia spójników prawdziwościowych i związanej z nimi struktury logicznej zdań. Zatem dotyczyć ona może jedynie wartości logicznej zdań składowych łączonych przez te spójniki.<sup>1</sup>

Oczywiście «klasycznie» zdefiniowane wynikanie logiczne, «zachowujące prawdę» na mocy samego znaczenia spójników prawdziwościowych i spójnikowej struktury zdań, nie «zachowuje» informacji logicznej (w sensie wyjaśnionym dalej). Własności tej nie posiadają również różne «nieklasycznie» zdefiniowane relacje wynikania logicznego w klasycznej logice zdań (np. [2], [5], [6], [9]).

**1. Informacja logiczna.** Załóżmy że **FOR** jest zbiorem formuł klasycznej logiki zdań (dalej: klz) zbudowanym ze schematycznych liter zdaniowych (inaczej: zmiennych zdaniowych), tworzących przeliczalnie nieskończony zbiór  $ZM := \{p, q, r, p_1, p_2, \dots\}$ , oraz ze spójników zdaniowych negacji, koniunkcji, alternatywy i implikacji materialnej.<sup>2</sup> Wtedy  $\langle \text{FOR}, \neg, \wedge, \vee, \supset \rangle$ , gdzie  $\neg, \wedge, \vee, \supset$  są działaniami w **FOR** przyporządkowanymi odpowiednio negację, koniunkcję, alternatywę i implikację materialną, jest absolutnie wolną algebrą, a **ZM** jest zbiorem jej absolutnie wolnych generatorów. Jako zmiennych syntaktycznych przebiegających zbiory **ZM** i **FOR** używać będziemy odpowiednio liter  $p$  i  $q$ , oraz  $\phi$  i  $\psi$  (z indeksami bądź bez).

Ponieważ interesuje nas informacja logiczna związana jedynie ze znaczeniem prawdziwościowych spójników, więc — w przypadku rozpatrywania schematów zdaniowych z **FOR** — dotyczyć ona może wyłącznie wartości logicznych przyporządkowywanych zmiennym z **ZM**. Przykładowo, zdanie o schemacie  $p \wedge q$  przekazuje (logiczną) informację, że oba zdania składowe są prawdziwe, zdanie o schemacie  $\neg p$  — że zdanie reprezentowane przez  $p$  jest fałszywe, zaś zdanie o schemacie  $p \vee q$  — że przynajmniej jedno ze zdań reprezentowanych przez  $p$  i  $q$  jest prawdziwe.

*Informacją elementarną* nazywamy dowolną funkcję, której dziedziną (symbolicznie:  $\text{dom}(\cdot)$ ) jest skończony zbiór zawarty w **ZM**, oraz przyjmującą wartości w zbiorze  $\{0, 1\}$ .<sup>3</sup> Oznaczmy przez **IE** zbiór wszystkich informacji elementarnych, tj.

$$\mathbf{IE} := \{i : \text{dom}(i) \rightarrow \{0, 1\} : \text{dom}(i) \subset \mathbf{ZM} \ \& \ \text{Card}(Z) < \aleph_0\}.$$

Oczywiście,  $\emptyset \in \mathbf{IE}$  (zbiór pusty  $\emptyset$  jest funkcją o pustej dziedzinie  $\emptyset$ ) oraz elementy zbioru **IE** są podzbiorami zbioru  $\mathbf{ZM} \times \{0, 1\}$ . Zatem dla dowolnych  $i, j$  z **IE** określony

<sup>1</sup> Tego rodzaju informację możnaby nazywać «informacją spójnikowo-prawdziwościową». Nie będziemy jednak tego robić pozostając przy nazwie ogólniejszej *informacja logiczna*.

<sup>2</sup> Postać spójników oraz formuł jest dla nas nieistotna. Przykładowo, **FOR** może być nawet zbiorem formuł w zapisie beznawiasowym Łukasiewicza.

<sup>3</sup> Informacje elementarne odpowiadają „stanom informacyjnym” (*information states*) w teorii forsingu (np. [1]) oraz „sytuacjom elementarnym” w ontologii sytuacji B. Wolniewicza [7].



jest iloczyn zbiorów  $i \cap j$ . Ponadto,  $i \subseteq j$  wtw  $i = j \cap (\text{dom}(i) \times \{0, 1\})$  (tj.  $i = j \upharpoonright_{\text{dom}(i)}$ ). Struktura  $\langle \mathbf{IE}, \subseteq \rangle$  jest półkratą dolną z zerem ( $\emptyset$ ), tzn. jest zbiorem częściowo uporządkowanym i każdy skończony zbiór elementów ma w  $\mathbf{IE}$  kres dolny (równy ich iloczynowi).

Intuicyjnie, informacje elementarne z  $\mathbf{IE}$  mają obrazować informację o przyporządkowaniu wartości logicznych zmiennym należącym do ich dziedzin. «Pusta» informacja elementarna (tj.  $\emptyset$ ) reprezentuje «brak wiedzy odnośnie każdej zmiennej» (nie posiada żadnych informacji o wartościach logicznych; nic nie wiemy o zmiennych).

Informację elementarną  $i$  z  $n$ -elementową dziedziną  $\text{dom}(i) = \{p_1, \dots, p_n\}$  oraz taką, że  $i(p_1) = w_1, \dots, i(p_n) = w_n$  oznaczamy będziemy często przez  $\begin{pmatrix} p_1 & \dots & p_n \\ w_1 & \dots & w_n \end{pmatrix}$ .

Alternatywą informacji elementarnych nazywać będziemy dowolny skończony podzbiór zbioru  $\mathbf{IE}$ .<sup>1</sup> Oznaczmy ich ogół przez  $\mathbf{AIE}$ , tj.

$$\mathbf{AIE} := \{A \subset \mathbf{IE} : \text{Card}(A) < \aleph_0\}.$$

Stanem rzeczy nazywamy dowolną funkcję określoną na  $\mathbf{ZM}$  i o wartościach w zbiorze  $\{0, 1\}$ . Ich ogół oznaczmy przez  $\mathbf{S}$ .<sup>2</sup> Oczywiście, stany rzeczy są wartościowaniami zmiennych z  $\mathbf{ZM}$ .

Informacje elementarne i ich alternatywy można rozpatrywać w kategoriach prawdy i fałszu. Mówimy, że informacja elementarna  $i$  jest prawdziwa w stanie  $s$  (symbolicznie:  $s \models i$ ) wtw informacja  $i$  zgodna jest ze stanem rzeczy  $s$ , tzn.

$$s \models i \Leftrightarrow i \subset s.$$

Podobnie, mówimy, że alternatywa informacji elementarnych  $A$  jest prawdziwa w stanie  $s$  (symbolicznie:  $s \models A$ ) wtw co najmniej jeden jej element jest prawdziwy w  $s$ , tzn.

$$s \models A \Leftrightarrow \exists_{i \in A} s \models i.$$

Będziemy utożsamiać alternatywy informacji elementarnych prawdziwe w dokładnie tych samych stanach rzeczy, uważając że przekazują tę samą informację. Wprowadźmy na zbiorze  $\mathbf{AIE}$  relację równoważności

$$A \equiv B \Leftrightarrow \forall_{s \in \mathbf{S}} (s \models A \Leftrightarrow s \models B).$$

Przyjmujemy, że zbiorem informacji logicznych jest zbiór ilorazowy  $\mathbf{AIE}/\equiv$ , tj. informacje są klasami abstrakcji w relacji  $\equiv$ . Ogół informacji oznaczmy przez  $\mathfrak{I}$ , tzn.

$$\mathfrak{I} := \{[A]_{\equiv} : A \in \mathbf{AIE}\},$$

gdzie  $[A]_{\equiv} := \{B \in \mathbf{AIE} : A \equiv B\}$ . Wprost z definicji wynika, że relacja  $\equiv$  jest kongruencją względem  $\models$ . Zatem powiemy, że informacja  $I$  jest prawdziwa w stanie  $s$  (symbolicznie:  $s \models I$ ) wtw któryś (dowolny) jej reprezentant jest prawdziwy w  $s$ . Inaczej mówiąc

$$s \models [A]_{\equiv} \Leftrightarrow s \models A.$$

Wśród informacji logicznych możemy wyróżnić dwie: pustą i sprzeczną.

<sup>1</sup> Elementy z  $\mathbf{AIE}$  odgrywać dla nas będą podobną rolę do alternatywno-koniunkcyjnych postaci normalnych formuł z  $\mathbf{FOR}$ . Odpada przy tym problem z uporządkowaniem i dodatkowo dochodzi jeszcze „pusta koniunkcja” jako  $\emptyset$  ([4], s. 213–222).

<sup>2</sup> To, iż informacje elementarne z  $\mathbf{IE}$  są funkcjami określonymi w tym samym zbiorze co stany rzeczy z  $\mathbf{S}$  oraz w tym samym co one zbiorze przyjmują wartości, jest sprawą przypadkową, związaną z rozpatrywanym zakresem informacji. Przykładowo, już w przypadku gdyby  $\mathbf{FOR}$  było zbiorem formuł modalnego rachunku zdań bądź monadycznego rachunku predykatów, sytuacja wyglądałaby inaczej.

UWAGA 1. Następujące cztery alternatywy są równoważne:  $\{\emptyset\}$ ,  $\{\emptyset, i_1, \dots, i_n\}$ ,  $\left\{\begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \\ 0 \end{pmatrix}\right\}$ ,  $\left\{\begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \\ 0 \end{pmatrix}, j_1, \dots, j_m\right\}$ . ■

Informacją pustą jest klasa abstrakcji zbioru  $\{\emptyset\}$ . Oznaczmy ją przez  $\emptyset$ ; jest ona prawdziwa w każdym stanie rzeczy, tzn.

$$\emptyset := [\{\emptyset\}]_{\equiv} \ \& \ \forall_{s \in \mathbf{S}} s \models \emptyset.$$

Informacja pusta odpowiadać będzie dalej informacji zawartej w tautologiach klz.

Do zbioru informacji elementarnych nie należy nic takiego co możnaby nazwać sprzeczną informacją elementarną. Jednak  $\emptyset \in \mathbf{AIE}$ . Informacja logiczna będąca klasą abstrakcji zbioru pustego nie jest prawdziwa w żadnym stanie rzeczy. Nazywamy ją *informacją sprzeczną* i oznaczamy przez  $\Lambda$ :

$$\Lambda := [\emptyset]_{\equiv} \ \& \ \sim \exists_{s \in \mathbf{S}} s \models \Lambda.$$

Łatwo zauważyć, że  $[\emptyset]_{\equiv}$  jest klasą jednoelementową. Dalej będzie ona odpowiadać informacji zawartej w kontrtautologiach klz.

UWAGA 2. Zachodzi pytanie: czy jako eksplikacji pojęcia *informacji* nie możnaby — zamiast klas abstrakcji — brać jakichś ich elementów wybranych w pewien «kanoniczny» sposób? Sposób ten musiałby zachować pewne sensowne kryterium «minimalnej złożoności». <sup>1</sup> Zauważmy, że sensownymi kryteriami «złożoności» alternatyw z  $\mathbf{AIE}$  są np. ilość egzemplarzy liter zdaniowych występujących w dziedzinach informacji elementarnych należących do danej alternatywy, innym zaś — sama ilość elementów alternatywy. Jednak według obu tych kryteriów «jednakowo minimalne» są alternatywy  $\left\{\begin{pmatrix} p \ q \\ 0 \ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ r \\ 1 \ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} q \ r \\ 1 \ 1 \end{pmatrix}\right\}$  i  $\left\{\begin{pmatrix} p \ q \\ 1 \ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ r \\ 0 \ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} q \ r \\ 0 \ 0 \end{pmatrix}\right\}$ . <sup>2</sup> Są one przy tym tożsame według relacji  $\equiv$ , gdyż są tożsame z  $\left\{\begin{pmatrix} p \ q \ r \\ 0 \ 0 \ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ q \ r \\ 0 \ 0 \ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ q \ r \\ 1 \ 0 \ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ q \ r \\ 1 \ 1 \ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ q \ r \\ 0 \ 1 \ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ q \ r \\ 1 \ 1 \ 1 \end{pmatrix}\right\}$ . ■

**2. Dziedzina informacji logicznej.** Będzie to zbiór tzw. zmiennych istotnych występujących w reprezentantach danej informacji. Aby zdefiniować ten zbiór wprowadźmy pewne działanie pomocnicze w zbiorze  $\mathbf{S}$ . Niech dla  $p, q \in \mathbf{ZM}$  oraz  $s \in \mathbf{S}$

$$s_p^-(q) := \begin{cases} 1-s(q) & , \text{gd}y \ q = p \\ s(q) & , \text{gd}y \ q \neq p \end{cases}$$

Dla  $p \in \mathbf{ZM}$  oraz  $A \in \mathbf{AIE}$  przyjmujemy:

$$p \text{ nie jest istotna w } A \iff \forall_{s \in \mathbf{S}} (s \models A \iff s_p^- \models A).$$

Niech  $\mathbf{IZM}(A)$  będzie zbiorem zmiennych istotnych w  $A$ . Zachodzi następujący fakt:

FAKT 1.

$$A \equiv B \implies \mathbf{IZM}(A) = \mathbf{IZM}(B).$$

Dowód. Załóżmy, że  $p \in \mathbf{IZM}(A)$ . Zatem dla pewnego  $s \in \mathbf{S}$  mamy co najmniej jedno z dwojga:  $\exists_{i \in A} i \subset s$  &  $\sim \exists_{i \in A} i \subset s_p^-$  albo  $\sim \exists_{i \in A} i \subset s$  &  $\exists_{i \in A} i \subset s_p^-$ . W obu przypadkach, na mocy założenia, analogiczny warunek zachodzi dla  $B$ . Zatem  $p \in \mathbf{IZM}(B)$ . Inkluzja odwrotna dowodzona jest identycznie. ■

<sup>1</sup> Tak, przykładowo, postąpił B. Wolniewicz w [7], przyjmując iż „sytuacje” są minimalnymi „V-zbiorami” złożonymi z „sytuacji elementarnych”.

<sup>2</sup> Analogiczna sytuacja występuje w teorii alternatywno-koniunkcyjnych postaci normalnych. Podany przykład pochodzi właśnie z tej teorii. Zaczepnięty został (po oczywistych zmianach) z [4] s. 234. Podane kryteria złożoności („indeksy prostoty”) także pochodzą z [4] (s. 216).

Zatem relacja  $\equiv$  jest kongruencją względem funkcji **IZM**. Możemy zdefiniować dziedzinę informacji **I** jako zbiór zmiennych istotnych jej (dowolnego) reprezentanta:

$$\text{dom}([A]_{\equiv}) := \text{IZM}(A)$$

**3. Obcięcie informacji logicznej.** Dla  $Z \subseteq \text{ZM}$  oraz  $A \in \text{AIE}$  połączmy

$$A|_Z := \{i|_Z : i \in A\},$$

gdzie  $i|_Z = i \cap (Z \times \{0, 1\})$ . Oczywiście,  $\emptyset|_Z = \emptyset$  oraz  $\{\emptyset\}|_Z = \{\emptyset\}$ . Udowodnijmy fakt:

FAKT 2.  $A \equiv B \Rightarrow A|_Z \equiv B|_Z$

Dowód. Weźmy dowolne  $s \in \mathbf{S}$ . Załóżmy, że dla  $i \in A|_Z$  mamy  $i \subset s$ . Wiemy, że istnieje takie  $i' \in A$ , że  $i'|_Z = i$ . Oczywiście jest, że istnieje takie  $s' \in \mathbf{S}$ , że  $i' \subset s'$ . Wiemy, że  $s'|_{\text{dom}(i)} = i'|_{\text{dom}(i)} = i = s|_{\text{dom}(i)}$ . Połączmy

$$s''(p) := \begin{cases} s(p) & , \text{gd } p \in Z \\ s'(p) & , \text{gd } p \in \text{dom}(i') \\ \text{obojętne} & , \text{w pozostałych przypadkach} \end{cases}$$

Zauważmy, że  $s''|_Z = s|_Z$  oraz  $s''|_{\text{dom}(i')} = s'|_{\text{dom}(i')}$ . Zatem  $i' \subset s''$ , tj.  $s'' \models A$ . Stąd na mocy założenia istnieje takie  $i'' \in B$ , że  $i'' \subset s''$ . Zatem  $i''|_Z \subseteq s''|_Z \subseteq s|_Z \subseteq s$ . Czyli  $s \models B|_Z$ . Implikację odwrotną dowodzimy identycznie. ■

Dzięki powyższemu faktowi możemy wprowadzić działanie obcięcia informacji **I** do zbioru zmiennych **Z**:

$$[A]_{\equiv}|_Z := [A|_Z]_{\equiv}$$

Udowodnijmy, że informacja obcięta do swej dziedziny nie ulega zmianie:

FAKT 3.  $I = I|_{\text{dom}(I)}$

Dowód. Wykażemy, że  $A \equiv A|_{\text{IZM}(A)}$ . Weźmy dowolne  $s \in \mathbf{S}$ . Jeśli dla jakiegoś  $i \in A$  mamy  $i \subset s$ , to  $i|_{\text{IZM}(A)} \in A|_{\text{IZM}(A)}$  oraz  $i|_{\text{IZM}(A)} \subseteq i \subset s$ . Odwrotnie, niech  $s \models A|_{\text{IZM}(A)}$ , czyli dla pewnego  $i \in A|_{\text{IZM}(A)}$  mamy  $i \subset s$ . Wtedy istnieją:  $i' \in A$ , takie że  $i'|_{\text{IZM}(A)} = i$ , oraz  $s' \in \mathbf{S}$ , takie że  $i' \subset s'$ . Wybierzmy  $q_1, \dots, q_n$  ze zbioru  $\text{dom}(i') \setminus \text{IZM}(A)$ , takie że  $s$  pokrywa się z  $s_{q_1, \dots, q_n}$  na zbiorze  $\text{dom}(i')$ . Korzystając z tej równości oraz z faktu, że zmienne  $q_1, \dots, q_n$  nie są istotne w  $A$ , można indukcyjnie udowodnić, że istnieje takie  $i'' \in A$ , że  $i'' \subset s$ , tj.  $s \models A$ . ■

**4. Działania w  $\mathfrak{I}$ .** W zbiorze informacji  $\mathfrak{I}$  wprowadzimy trzy działania, które będą odpowiadać kolejno spójnikom: negacji, koniunkcji i alternatywy. Działania te będą indukowane z niezmienniczych (względem relacji  $\equiv$ ) działań w zbiorze **AIE**.

Działanie negowania - : **AIE**  $\rightarrow$  **AIE** określone jest następująco (por. [8], s. 15). Dla  $n$ -elementowego ( $n \geq 0$ ) zbioru  $A = \{i_1, \dots, i_n\}$  przyjmijmy:

$$\begin{aligned} -A := \{j \in \text{IE} : \text{Card}(\text{dom}(j)) \leq n \ \& \ \text{dom}(j) = \{p_1, \dots, p_n\}, \text{gdzie } p_1 \in \text{dom}(i_1) \ \& \ \dots \ \& \ p_n \in \text{dom}(i_n) \\ \& \ j(p_1) = 1 - i_1(p_1) \ \& \ \dots \ \& \ j(p_n) = 1 - i_n(p_n)\}. \end{aligned}$$

$$\text{Przykładowo: } -\left\{\begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} q \\ 1 \end{pmatrix}\right\} = -\left\{\begin{pmatrix} p \ q \\ 1 \ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ q \\ 1 \ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \ q \\ 0 \ 1 \end{pmatrix}\right\} = \left\{\begin{pmatrix} p \ q \\ 0 \ 0 \end{pmatrix}\right\}, \quad -\left\{\begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} p \\ 0 \end{pmatrix}\right\} = \emptyset, \quad -\{\emptyset\} = \emptyset \text{ i } -\emptyset = \{\emptyset\}.$$

Można udowodnić:

FAKT 4.  $s \models -A \Leftrightarrow s \not\models A$ .

Bezpośrednio z niego wynika wniosek:

FAKT 5.  $A \equiv B \Rightarrow -A \equiv -B.$

Zatem operację negowania informacji  $- : \mathfrak{S} \rightarrow \mathfrak{S}$  możemy zdefiniować wzorem:

$$-[A]_{\equiv} := [-A]_{\equiv}.$$

Z koniunkcją związane będzie działanie splotu<sup>1</sup>. Zdefiniujemy  $\oplus : \mathbf{AIE} \times \mathbf{AIE} \rightarrow \mathbf{AIE}$

$$A \oplus B := \{i \cup j \in \mathbf{IE} : i \in A \ \& \ j \in B\}$$

Przykłady:  $\left\{\begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix}\right\} \oplus \left\{\begin{pmatrix} p \\ 0 \end{pmatrix}\right\} = \emptyset$ ,  $\left\{\begin{pmatrix} p \ q \\ 0 \ 0 \end{pmatrix}\right\} \oplus \left\{\begin{pmatrix} p \ q \\ 1 \ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} r \\ 1 \end{pmatrix}\right\} = \left\{\begin{pmatrix} p \ q \ r \\ 0 \ 0 \ 1 \end{pmatrix}\right\}$ ,  $\left\{\begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix}\right\} \oplus \left\{\begin{pmatrix} q \\ 1 \end{pmatrix}\right\} = \left\{\begin{pmatrix} p \ q \\ 1 \ 1 \end{pmatrix}\right\}$ ,  $\emptyset \oplus A = \emptyset$ ,  $\{\emptyset\} \oplus A = A.$

Oczywiste jest, że  $A \oplus B = B \oplus A$ . Udowodnimy:

FAKT 6.  $s \models A \oplus B \Leftrightarrow s \models A \ \& \ s \models B.$

Dowód. Weźmy dowolne  $s \in \mathbf{S}$ . Załóżmy, że  $s \models A \oplus B$ . Zatem istnieją takie  $i \in A$  i  $j \in B$ , że  $i \cup j \subset s$ . Wtedy oczywiście  $i \subset s$  oraz  $j \subset s$ . Zatem  $s \models A$  i  $s \models B$ . Odwrotnie, jeśli  $s \models A$  i  $s \models B$ , to istnieją takie  $i \in A$  i  $j \in B$ , że  $i \subset s$  oraz  $j \subset s$ . Wtedy  $i \cup j$  jest funkcją zawartą w  $s$ . Zatem  $s \models A \oplus B$ . ■

Bezpośrednim wnioskiem z faktu 6 jest stwierdzenie:

FAKT 7.  $A \equiv B \Rightarrow A \oplus C \equiv B \oplus C.$

Zatem operację splotu informacji  $\oplus : \mathfrak{S} \times \mathfrak{S} \rightarrow \mathfrak{S}$  możemy zdefiniować wzorem:

$$[A]_{\equiv} \oplus [B]_{\equiv} := [A \oplus B]_{\equiv}$$

Suma mnogościowa zbiorów z  $\mathbf{AIE}$  jest działaniem odpowiadającym spójnikowi alternatywy. Jest ona przemienne i ponadto zachodzi:

FAKT 8  $s \models A \cup B \Leftrightarrow s \models A \ \text{lub} \ s \models B.$

Dowód. Weźmy dowolne  $s \in \mathbf{S}$ . Załóżmy, że  $s \models A \cup B$ . Na mocy rozdzielności koniunkcji względem alternatywy oraz podobnej własności kwantyfikatora szczegółowego, jest to równoważne temu, że  $s \models A$  lub  $s \models B$ . ■

Zatem dostaniemy wniosek:

FAKT 9.  $A \equiv B \Rightarrow A \cup C \equiv B \cup C.$

Działanie  $\cup : \mathbf{AIE} \times \mathbf{AIE} \rightarrow \mathbf{AIE}$  indukuje zatem odpowiednią operację w zbiorze  $\mathfrak{S}$ . (Trzeba jednak oznaczyć ją innym symbolem, gdyż dla sumy mnogościowej klas abstrakcji mamy równość:  $[A]_{\equiv} \cup [B]_{\equiv} = \{C : C \equiv A \ \text{lub} \ C \equiv B\}$ .) Alternatywą informacji jest operacja:

$$[A]_{\equiv} \vee [B]_{\equiv} := [A \cup B]_{\equiv}$$

Przykładowo:  $\emptyset \vee I = \emptyset$  oraz  $I \vee I = I.$

Z faktów 4, 6 i 8 otrzymujemy bezpośredni wniosek:

FAKT 10. (a)  $s \models -I \Leftrightarrow s \not\models I,$

(b)  $s \models I \oplus J \Leftrightarrow s \models I \ \& \ s \models J,$

(c)  $s \models I \vee J \Leftrightarrow s \models I \ \text{lub} \ s \models J.$

<sup>1</sup> Termin zapożyczony z [7]. W [7] splot jest jedynie działaniem w kracie „situacji elementarnych”. Zatem odpowiada on u nas sumie mnogościowej informacji elementarnych (nie jest ona działaniem w  $\mathbf{IE}$ ). Odpowiednik naszego  $\oplus$  w [7] nazwany jest „iloczynem podzbiorów” (s. 43). W podobnym sensie jak u nas, termin ten został użyty w [8] (s. 15).

**6. Relacja bycia częścią.** Wprowadźmy relację  $\wp \subseteq \mathfrak{S} \times \mathfrak{S}$  *bycia częścią*. Mówimy, że informacja  $I$  jest częścią informacji  $J$  (symbolicznie:  $I \wp J$ ) wtw informacja  $J$  obcięta do  $\text{dom}(I)$  równa jest  $I$ . Formalnie<sup>1</sup>:

$$I \wp J \Leftrightarrow J|_{\text{dom}(I)} = I.$$

FAKT 11. Relacja  $\wp$  jest częściowym porządkiem w zbiorze  $\mathfrak{S}$ .

Dowód. Na mocy faktu 3, jest to relacja zwrotna.

Załóżmy, że  $I_1 \wp J_2$  oraz  $I_2 \wp I_3$ . Wtedy  $I_1 = I_3|_{\text{dom}(I_1) \cap \text{dom}(I_2)}$ . Zatem, na mocy faktu 1,  $\text{dom}(I_1) \subseteq \text{dom}(I_1) \cap \text{dom}(I_2)$ , tj.  $\text{dom}(I_1) = \text{dom}(I_1) \cap \text{dom}(I_2)$ . Stąd  $I_1 = I_3|_{\text{dom}(I_1)}$ , tj.  $I_1 \wp J_3$ .

Załóżmy, że  $I \wp J$  oraz  $J \wp I$ . Wtedy  $I = I|_{\text{dom}(I) \cap \text{dom}(J)}$ . Zatem, na mocy faktu 1,  $\text{dom}(I) \subseteq \text{dom}(I) \cap \text{dom}(J)$ , tj.  $\text{dom}(I) \subseteq \text{dom}(J)$ . Z drugiej strony,  $\text{dom}(J) \subseteq \text{dom}(I)$ . Zatem  $\text{dom}(I) = \text{dom}(J)$ . Stąd, na mocy faktu 3, mamy  $I = J|_{\text{dom}(I)} = J|_{\text{dom}(J)} = J$ . ■

Poniższe stwierdzenie mówi, że informacja sprzeczna nie jest częścią żadnej innej informacji, oraz że jest jedyną swoją częścią:

FAKT 12. (a)  $\Lambda \wp I \Leftrightarrow I = \Lambda$

(b)  $I \wp \Lambda \Leftrightarrow I = \Lambda$

Dowód. Załóżmy, że  $\Lambda \wp I$ , tj.  $I|_{\emptyset} = [\emptyset]_{\equiv}$ . Wtedy również  $I = [\emptyset]_{\equiv}$ . Podobnie, jeśli  $I \wp \Lambda$  (tj.  $I = [\emptyset]_{\equiv}|\emptyset$ ), to  $I = [\emptyset]_{\equiv}$ . Implikacje odwrotne wynikają ze zwrotności relacji  $\wp$ . ■

Następne stwierdzenie głosi, że informacja pusta jest częścią każdej informacji różnej od sprzecznej oraz nie jest częścią tej ostatniej:

FAKT 13.  $I \neq \Lambda \Leftrightarrow \emptyset \wp I$ .

Dowód. Jeżeli  $I \neq \Lambda$ , to dla pewnego niepustego  $A$  z  $\mathbf{AIE}$ ,  $I = [\{i : i \in A\}]_{\equiv}$ . Wtedy  $I|_{\text{dom}(\emptyset)}$  równe jest  $[\{i|_{\emptyset} : i \in A\}]_{\equiv}$ , tj.  $[\emptyset]_{\equiv}$ . Odwrotnie, załóżmy że  $\emptyset \wp I$ . Wtedy gdyby  $I = \Lambda$ , to na mocy zwrotności, przechodności i założenia, mamy  $\emptyset \wp \Lambda$ . Stąd, na mocy faktu 12(b), otrzymujemy sprzeczność:  $\emptyset = \Lambda$ . ■

Ponadto, relacja  $\wp$  ma następujące własności:

FAKT 14. (a)  $I \wp J \Rightarrow \text{dom}(I) \subseteq \text{dom}(J)$

(b)  $\forall_{Z \subseteq ZM} I|_Z \wp I$

(c)  $I \wp J \Leftrightarrow \forall_{Z \subseteq ZM} I|_Z \wp J|_Z$

(d)  $I \wp J \Leftrightarrow \forall_{Z \subseteq \text{dom}(I)} I|_Z = J|_Z$

Należy odróżnić relację *bycia częścią* ( $\wp$ ) od relacji *bycia mniejszą-równą informacją*. Mówimy, że informacja  $I$  jest *mniejszą-równą* od informacji  $J$  (symbolicznie:  $I \leq J$ ) wtw w każdym stanie rzeczy, w którym prawdziwa jest  $J$ , również prawdziwa jest  $I$ . Formalnie definiujemy relację  $\leq$  zawartą w  $\mathfrak{S} \times \mathfrak{S}$ :

$$I \leq J \Leftrightarrow \forall_{s \in \mathfrak{S}} (s \models J \Rightarrow s \models I)$$

Oczywiście  $\leq$  jest częściowym porządkiem na  $\mathfrak{S}$  oraz  $I = J \Leftrightarrow (I \leq J \ \& \ J \leq I)$ . Najmniejszą jest informacja pusta  $\emptyset$ , a największą — informacja sprzeczna  $\Lambda$ . Ponadto:

FAKT 15.  $I \wp J \Rightarrow I \leq J$

<sup>1</sup> Występuje analogia z relacją zawierania się funkcji:  $f \subseteq g \Leftrightarrow g|_{\text{dom}(f)} = f$ .



Odwrotna implikacja (tj.  $I \leq J \Rightarrow I \not\leq J$ ) nie jest ogólnie prawdziwa o czym świadczy następujący przykład:  $\left[ \left[ \left( \begin{smallmatrix} p \\ 1 \end{smallmatrix} \right), \left( \begin{smallmatrix} q \\ 1 \end{smallmatrix} \right) \right] \right]_{=}$  jest mniejsza od informacji  $\left[ \left[ \left( \begin{smallmatrix} p \\ 1 \end{smallmatrix} \right) \right] \right]_{=}$  i  $\left[ \left[ \left( \begin{smallmatrix} q \\ 1 \end{smallmatrix} \right) \right] \right]_{=}$ , lecz nie jest ich częścią.

**7. Klasyczna logika w zbiorze FOR.** Do tej pory nie braliśmy w ogóle pod uwagę samych znaczeń spójników prawdziwościowych. Korzystaliśmy jedynie z faktu, że odnoszą się one do wartości logicznych zdań.

Znaczenia rozpatrywanych przez nas spójników wyznaczają zbiór **VAL** wartościowań formuł z **FOR**, tj.  $\mathbf{VAL} := \{v : \mathbf{FOR} \rightarrow \{0, 1\} : \forall_{\varphi, \psi} (v(\neg\varphi) = 1 - v(\varphi) \ \& \ v(\varphi \wedge \psi) = \min(v(\varphi), v(\psi)) \ \& \ v(\varphi \vee \psi) = \max(v(\varphi), v(\psi)) \ \& \ v(\varphi \supset \psi) = \max(1 - v(\varphi), v(\psi)))\}$ . Jest to zbiór modeli klasycznej logiki zdań.

Oczywiście funkcje z **VAL** są wyznaczone w sposób jednoznaczny przez funkcje (stany rzeczy) z **S** i interpretacje spójników prawdziwościowych. Powiemy, że  $\varphi$  jest prawdziwa w stanie  $s$  z **S** (symbolicznie:  $s \models \varphi$ ) wtw  $v(\varphi) = 1$  dla  $v$  wyznaczonego przez  $s$ .

**8. Forsing.** Mówimy, że informacja  $I$  wymusza formułę  $\varphi$  (symbolicznie:  $I \triangleright \varphi$ ) wtw w każdym stanie rzeczy, w którym prawdziwa jest  $I$ , również prawdziwa jest  $\varphi$ . Formalnie definiujemy relację  $\triangleright$  zawartą w  $\mathfrak{S} \times \mathbf{FOR}$ :

$$I \triangleright \varphi \Leftrightarrow \forall_{s \in \mathfrak{S}} (s \models I \Rightarrow s \models \varphi)$$

Badane w teorii forsingu pojęcie „wymuszania” (inaczej: „relacja forslowania”; [3], s. 164) wyraża pewien stosunek pomiędzy „stanami informacyjnymi” („warunkami forsingu”; [3], s. 162) a zdaniami. Warunki forsingu tworzą częściowy porządek (nazywany *forsingiem*)  $\langle \mathcal{P}, \mathcal{R}, 1 \rangle$ , w którym  $\mathcal{R} \subseteq \mathcal{P} \times \mathcal{P}$ ,  $1 \in \mathcal{P}$  jest elementem największym, oraz spełniony jest warunek rozdzielności ([3], s. 162):  $\sim x \mathcal{R} y \Rightarrow \exists_z (z \mathcal{R} x \ \& \ z \perp y)$ , gdzie  $z \perp y$  wyraża warunek niezgodności (lub sprzeczności):  $z \perp y \Leftrightarrow \sim \exists_s (s \mathcal{R} z \ \& \ s \mathcal{R} y)$ . W przypadku gdy zbiorem warunków forsingu jest — dla nieskończonego zbioru  $X$  — zbiór  $C(X) := \{f : \text{dom}(f) \rightarrow \{0, 1\} : \text{dom}(f) \subset X \ \& \ \text{Card}(\text{dom}(f)) < \aleph_0\}$ , a porządkiem na  $C(X)$  jest odwrotna inkluzja, forsing nazywamy *forsingiem Cohena* ([3], s. 168). Zatem struktura  $\langle \mathbf{IE}, \supseteq, \emptyset \rangle$  jest forsingiem Cohena. Warunek niezgodności  $i \perp j$  stwierdza, że nie istnieje taka funkcja w **IE**, w której zawierałyby się zarówno  $i$  oraz  $j$ . Jest tak wtedy i tylko wtedy, gdy  $\exists_{p \in \text{dom}(i) \cap \text{dom}(j)} i(p) \neq j(p)$ . Samą „relację forslowania”  $\Vdash$  (zawartą w **IE**  $\times$  **FOR**) możemy określić warunkiem:

$$i \Vdash \varphi \Leftrightarrow \forall_{s \in \mathfrak{S}} (s \models i \Rightarrow s \models \varphi)$$

Pomiędzy relacjami  $\triangleright$  a  $\Vdash$  zachodzi następująca zależność:

FAKT 16.

$$I \triangleright \varphi \Leftrightarrow \forall_{i \in \cup I} i \Vdash \varphi,$$

gdzie  $\cup I := \{i \in \mathbf{IE} : \exists_{A \in I} i \in A\}$ .

Dowód. Wystarczy zauważyć, że warunek  $I \triangleright \varphi$  jest równoważny warunkowi:  $\forall_{A \in I} \forall_{i \in A} \forall_{s \in \mathfrak{S}} (s \models i \Rightarrow s \models \varphi)$ . ■

**9. Zawartość informacyjna formuły.** Niech  $\mathbf{ZM}(\varphi)$  będzie zbiorem zmiennych występujących w formule  $\varphi$ . Na wartość  $v(\varphi)$  mają oczywiście wpływ jedynie zmienne z  $\mathbf{ZM}(\varphi)$ , tzn. jest ona jednoznacznie wyznaczona przez  $v \upharpoonright_{\mathbf{ZM}(\varphi)}$  (resp.  $s \upharpoonright_{\mathbf{ZM}(\varphi)}$ , gdzie  $s$  wyznacza  $v$ ). Jeśli dla  $i$  z **IE** mamy  $\text{dom}(i) = \mathbf{ZM}(\varphi)$ , to przez  $i^*(\varphi)$  oznaczymy wartość  $v(\varphi)$  wyznaczoną przez  $i$ . Zdefiniujemy funkcję  $l : \mathbf{FOR} \rightarrow \mathfrak{S}$  następującym wzorem:

$$l(\varphi) := [\{i \in I\mathbb{E} : \text{dom}(i) = \text{ZM}(\varphi) \ \& \ i^*(\varphi) = 1\}]_{\cong}$$

Poglądowo wzór ten można przedstawić w następujący sposób:

$$l(\varphi) := \left[ \left[ \left\{ \begin{pmatrix} p_1 & \dots & p_n \\ w_1 & \dots & w_n \end{pmatrix} \in I\mathbb{E} : \text{ZM}(\varphi) = \{p_1, \dots, p_n\} \ \& \ \varphi(p_1/w_1, \dots, p_n/w_n) = 1 \right\} \right] \right]_{\cong},$$

gdzie  $\varphi(p_1/w_1, \dots, p_n/w_n)$  jest wartością formuły  $\varphi$  «wyliczoną» za pomocą tabelki prawdziwościowych przy danym podstawieniu  $p_1/w_1, \dots, p_n/w_n$ . Otrzymujemy:

FAKT 17. 
$$s \models l(\varphi) \Leftrightarrow s \models \varphi$$

Z definicji relacji  $\cong$  oraz z faktów 10 i 17 otrzymujemy wnioski:

FAKT 18. (a) 
$$l(\neg\varphi) = -l(\varphi),$$

(b) 
$$l(\varphi \wedge \psi) = l(\varphi) \oplus l(\psi),$$

(c) 
$$l(\varphi \vee \psi) = l(\varphi) \vee l(\psi).$$

Formuła  $\varphi$  jest tautologią (*resp.* kontrtautologią) klz wtw dla dowolnego wartościowania  $v$  z **VAL** zachodzi  $v(\varphi)=1$  (*resp.*  $v(\varphi)=0$ ).

FAKT 19. (a) 
$$l(\varphi) = \emptyset \text{ wtw } \varphi \text{ jest tautologią.}$$

(b) 
$$l(\varphi) = \Lambda \text{ wtw } \varphi \text{ jest kontrtautologią.}$$

Oczywiste jest również stwierdzenie: dla dowolnych  $I \in \mathfrak{I}$  oraz  $\varphi \in \text{FOR}$

FAKT 20. (a) 
$$l(\varphi) \not\leq I \Rightarrow I \triangleright \varphi$$

(b) 
$$l(\varphi) \triangleright \varphi$$

Implikacja odwrotna do powyższej (tj.  $I \triangleright \varphi \Rightarrow l(\varphi) \not\leq I$ ) nie jest ogólnie prawdziwa, o czym świadczy następujący przykład:  $l(p \vee q) = \left[ \left[ \begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} q \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\cong}$  oraz formułę  $p \vee q$  forsują również informacje  $\left[ \left[ \begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\cong}$  oraz  $\left[ \left[ \begin{pmatrix} q \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\cong}$ , których  $l(p \vee q)$  nie jest częścią. Na mocy

faktu 17 otrzymujemy jedynie:

FAKT 21. 
$$I \triangleright \varphi \Leftrightarrow l(\varphi) \leq I.$$

**10. Informacje przedstawiane przez formułę.** Chcemy tak zdefiniować relację *przedstawiania informacji* przez daną formułę, aby — jako konieczny — był spełniony warunek: w każdym stanie rzeczy, w którym prawdziwa jest dana formuła, również prawdziwa jest przedstawiana przez nią informacja. Przykładowo formuła  $p \wedge q$  ma przedstawiać informacje:  $\left[ \left[ \begin{pmatrix} p & q \\ 1 & 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\cong}$ ,  $\left[ \left[ \begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\cong}$  i  $\left[ \left[ \begin{pmatrix} q \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\cong}$  (por. [7], s. 16). Oczywiście,  $\varphi$

przedstawia informację  $l(\varphi)$  i każda informacja przedstawiana przez  $\varphi$  musi być mniejsza-równa od  $l(\varphi)$ . Istotnie, gdy  $\sim I \leq l(\varphi)$ , to istnieje taki stan rzeczy, w którym  $\varphi$  jest prawdziwa a  $I$  jest fałszywa. Przedstawiony powyżej warunek konieczny wynika z następującego (który będzie również warunkiem wystarczającym): każda informacja przedstawiana przez  $\varphi$  jest częścią informacji  $l(\varphi)$ .

Mówimy, że formuła  $\varphi$  *przedstawia* informację  $I$  (symbolicznie:  $\varphi \vDash I$ ) wtw  $I$  jest częścią informacji  $l(\varphi)$ . Formalnie definiujemy relację  $\vDash$  zawartą w  $\text{FOR} \times \mathfrak{I}$ :

$$\varphi \vDash I \Leftrightarrow I \leq l(\varphi)$$

Na mocy faktów 15 i 17, otrzymujemy:

FAKT 22. 
$$\varphi \vDash I \Rightarrow \forall_{s \in \mathfrak{S}} (s \models \varphi \Rightarrow s \models I)$$

**11. Wynikanie w klz.** «Klasycznie» zdefiniowane wynikanie w klz jest relacją (zawartą w  $\text{FOR} \times \text{FOR}$ ):  $\varphi \vdash_{\text{kl}} \psi \Leftrightarrow \forall_{v \in \text{VAL}} (v(\varphi) = 1 \Rightarrow v(\psi) = 1)$ . Można powiedzieć, że  $\vdash_{\text{kl}}$  «zachowuje prawdę». Z faktu 17 wynika:

$$\text{FAKT 23.} \quad \varphi \vdash_{\text{kl}} \psi \Leftrightarrow I(\psi) \leq I(\varphi)$$

Rozpatrywane były różne «nieklasyczne» relacje wynikania logicznego w klz zawierające się w relacji  $\vdash_{\text{kl}}$ .<sup>1</sup> Przykładowo, Zinov'ev (np. [9]) analizował m.in. tzw. osłabione wynikanie spełniające warunek:  $\varphi \models_o \psi \Leftrightarrow \varphi \vdash_{\text{kl}} \psi \ \& \ \text{ZM}(\varphi) \cap \text{ZM}(\psi) \neq \emptyset$ , oraz tzw. mocne wynikanie, dla którego:  $\varphi \vdash_m \psi \Leftrightarrow \varphi \vdash_{\text{kl}} \psi \ \& \ \text{ZM}(\psi) \subseteq \text{ZM}(\varphi)$ . Identyczne warunki spełniałyby relacje wynikania oparte na rachunkach S i D Epsteina ograniczonych do tzw. wyników pierwszego stopnia ([2], s. 141):  $\varphi \vdash_o \psi$  (*resp.*  $\varphi \vdash_m \psi$ ) wtw implikacja  $\varphi \rightarrow \psi$  jest tezą rachunku S (*resp.* D).

Za «paradoks» relacji  $\vdash_o$  uważa się m.in. fakt, iż  $p \vdash_o p \vee q$ . W [6] (s. 163–164) analizowane są «braki» relacji  $\vdash_m$ , które polegają na tym, że — podobnie jak w przypadku «klasycznej» relacji  $\vdash_{\text{kl}}$  — z kontrtautologii wynikają wszystkie formuły oraz z dowolnej formuły wynikają tautologie. W [6] zdefiniowano relację ścisłego wynikania logicznego  $\vdash_s$  dodając, do dwóch warunków z określenia relacji  $\vdash_m$ , że ani  $\varphi$  nie jest kontrtautologią ani  $\psi$  nie jest tautologią. W [5] przeprowadzono analizę relacji  $\vdash_s$  i  $\vdash_m$ . Wydaje się, że i one posiadają liczne «paradoksy». Przykładowo mamy  $\text{non } p \vdash_s p \vee q$  oraz  $p \wedge \neg q \vdash_s p \vee q$ . Można postawić pytanie: jeśli z samego  $p$  nie wynika  $p \vee q$ , to jaki wpływ ma mieć na to  $\neg q$ ?

Swoje intuicje związane z wynikiem Wessel i Zinov'ev opierali na pojęciu „jednostki sensu” zdania. Rozumieli przez nie terminy i zdania proste wchodzące w skład danego zdania. W przypadku rozpatrywania formuł logiki zdaniowej, musimy przyjąć, że „jednostki sensu” danego zdania (tj. zdania proste) reprezentowane są przez zmienne zdaniowe. Zatem formalny warunek  $\text{ZM}(\psi) \subseteq \text{ZM}(\varphi)$  głosi, że zbiór „jednostek sensu” zdania o schemacie  $\psi$  ma zawierać się w zbiorze „jednostek sensu” zdania o schemacie  $\varphi$ . Naszym zdaniem jest to za słaby warunek, gdyż na sens danego zdania ma wpływ nie tylko znaczenie „jednostek sensu” (w rozumieniu Wessla i Zinov'eva), lecz również znaczenie innych wyrażeń, w tym m.in. stałych logicznych. Świadczy o tym chociażby przedstawiony powyżej «paradoks» (i inne [5]).

«Zachowywanie» informacji — o którym wspomniano we wstępie pracy — polegać ma na tym, że jeżeli formuła  $\psi$  wynika z formuły  $\varphi$ , to każda informacja wskazywana przez  $\psi$  jest również wskazywana przez  $\varphi$ . Formalnie, jeśli  $\vdash$  jest rozważaną relacją wynikania, to «zachowuje» informacje wtw spełnia warunek:

$$(*) \quad \varphi \vdash \psi \Rightarrow \forall_{I \in \mathcal{I}} (\psi \vDash I \Rightarrow \varphi \vDash I).$$

Występujący w nim następnik jest odpowiednikiem warunku  $\text{ZM}(\psi) \subseteq \text{ZM}(\varphi)$  z określenia mocnego i ścisłego wynikania. Następnik ten stwierdza, że każda informacja będąca częścią informacji  $I(\psi)$  jest również częścią informacji  $I(\varphi)$  (patrz: definicja relacji  $\vDash$ ). Na mocy zwrotności i przechodności relacji  $\vDash$ , jest on równoważny stwierdzeniu, że  $I(\psi) \vDash I(\varphi)$ , tzn. (\*) jest równoważny poniższemu warunkowi:

$$(**) \quad \varphi \vdash \psi \Rightarrow I(\psi) \vDash I(\varphi).$$

<sup>1</sup> Pominieamy te, które nie zawierają się w relacji  $\vdash_{\text{kl}}$ .

Na mocy faktu 14 (c-d) otrzymamy, kolejne równoważne warunki.

Z faktów 15 i 23 wynika, że relacja  $\vdash$  spełniająca warunek (\*) jest zawarta w relacji  $\vdash_{kl}$ , tzn. zachodzi:

$$\varphi \vdash \psi \Rightarrow \varphi \vdash_{kl} \psi$$

Oczywiście, tylko dla niektórych par formuł z **FOR** relacja  $\vdash_{kl}$  spełnia warunek (\*). Przykładowo jest on spełniony: dla  $\varphi = p \wedge q$  i  $\psi = p$ , dla  $\varphi = (p \wedge (p \supset q))$  i  $\psi = p$ , dla  $\varphi = ((p \supset q) \wedge (q \supset r))$  i  $\psi = (p \supset r)$ . W dwóch pierwszych przykładach  $I(\varphi) = \left[ \left[ \begin{pmatrix} p & q \\ 1 & 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\equiv}$  i  $I(\psi) = \left[ \left[ \begin{pmatrix} p \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\equiv}$ , czyli  $I(\psi) \not\subseteq I(\varphi)$ . W trzecim przypadku  $I(\psi) = \left[ \left[ \begin{pmatrix} p \\ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} r \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\equiv}$  jest częścią  $I(\varphi) = \left[ \left[ \begin{pmatrix} p & q \\ 0 & 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} q & r \\ 1 & 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\equiv}$  (innymi są  $\emptyset$ ,  $\left[ \left[ \begin{pmatrix} p \\ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} q \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\equiv}$  oraz  $\left[ \left[ \begin{pmatrix} q \\ 0 \end{pmatrix}, \begin{pmatrix} r \\ 1 \end{pmatrix} \right] \right]_{\equiv}$ ).

#### Bibliografia

- [1] J. L. Bell, *Boolean-Valued Models and Independence Proofs*, Oxford 1977.
- [2] R.L. Epstein, *The Semantic Foundations of Logic. Vol. 1: Propositional Logics*, Dordrecht 1990.
- [3] R. Frankiewicz, P. Zbierski, *Granice i luki*, Warszawa 1992.
- [4] S. W. Jabłoński, *Wstęp do matematyki dyskretnej*, Warszawa 1991.
- [5] A. Pietruszczak, „O ścisłym wynikaniu logicznym i jego modyfikacji”, *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Logika III*, zeszyt 255, Toruń 1992, s. 5–20.
- [6] H. Wessel, *Logik*, Berlin 1984.
- [7] B. Wolniewicz, *Ontologia sytuacji*, Warszawa 1985.
- [8] R. Wójcicki, „Romana Suszki semantyka sytuacyjna”, *Studia Filozoficzne*, nr 7 1984, s. 3–19.
- [9] A. Zinowjew, *Logika nauki*, Warszawa 1976.

Tadeusz Prucnal: *On the logic determined by some system of natural numbers* (abstract)

First-order predicate logic determined by relational system were introduced in [1990]. In this paper we consider the pure first-order predicate logic  $L(\mathcal{N})$  determined by the system  $\mathcal{N} = \langle \mathbb{N}, =, <, S, 0 \rangle$  of natural numbers. It is proved that  $L(\mathcal{N}) \neq L_2$ , where  $L_2$  is the set of all theorems of the classical first-order predicate logic. Namely

**Theorem.** The scheme (SL 1) § (SL 2) § (SL 3)  $\rightarrow$  (SL 4) belong to  $L(\mathcal{N})$ , where:

(SL 1)

$$\forall_x \exists_y P(x,y)$$

(SL 2)

$$\forall_x \forall_y \forall_z [P(x,y) \wedge P(y,z) \rightarrow P(x,z)]$$

(SL 3)

$$\forall_x \neg P(x,x)$$

(SL 4)

$$\forall_x \forall_y \exists_z [P(x,z) \wedge P(y,z)]$$

and  $P$  is the predicate letter.

#### References

- [1990] T. Prucnal, „Logics of relational systems”, *Bulletin of the Section of Logic, Polish Academy of Sciences* Vol. 19, Nr 2, p. 58–60.

Marek Rosiak: *Fragment projektu ontologii formalnej Husserla: twierdzenia o całościach i częściach.*

W pracy niniejszej dąży się do formalnej rekonstrukcji (z pewnymi modyfikacjami) Husserlowskiej teorii części i całości zarysowanej w III rozprawie II tomu *Badań logicznych*. Znajdujemy tam nie systematyczną prezentację teorii lecz raczej jej szkic. Chociaż autor stwierdzał, że jego „wstępne sugestie” trzeba „zdefiniować z matematyczną precyzją i wydedukować twierdzenia teorii matematycznie”<sup>1</sup>, to jednak nigdy sam nie podjął się tego zadania choć często powracał do naszkicowanych tam twierdzeń, adaptując je do analizy różnych konkretnych zagadnień.<sup>2</sup>

Ten stan rzeczy wyraźnie zachęca do podjęcia kolejnej próby wykończenia tego, co Husserl pozostawił — tym bardziej, że jak dotąd nie słyhać nic o pomyślnej realizacji tego zadania.<sup>3</sup> Opublikowane prace koncentrowały się raczej na tzw. sześciu twierdzeniach o częściach, a więc na tej części rozprawy, w której Husserl używa stosunkowo najbardziej precyzyjnych sformułowań. Rzecz jasna, zadowalająca formalizacja tekstu musi uwzględnić owe twierdzenia, lecz jest to wcale nie najważniejsze zadanie — wszak Husserl sam stwierdza, że są to raczej przykłady demonstrujące istnienie samego problemu stworzenia odpowiedniej teorii, niż główne takiej teorii twierdzenia. Co najmniej równie interesujące wydają się znacznie mniej precyzyjnie sformułowane twierdzenia z dalszych paragrafów rozprawy — dotyczą one tzw. części pośrednich i w sposób istotny poszerzają perspektywę teorii.

Zasadniczy pomysł Husserla, który służy mu do objaśnienia czym jest całość złożona z wielu części to stwierdzenie, że niektóre obiekty (obiekt bierze się tu w najogólniejszym znaczeniu — jako „coś”) są ze sobą powiązane szczególnym ontologicznym związkiem. Gdy mianowicie coś nie może istnieć inaczej, jak tylko wespół z czymś innym, Husserl mówi, że pierwsze jest **ufundowane** w drugim, a drugie jest dla pierwszego **fundamentem**. Nieco myląca może być w rozprawie o całościach i częściach ekspozycja tego pojęcia. Po wstępnych objaśnieniach istoty stosunku ufundowania, gdzie zakłada się takie pojęcia jak całość i część, Husserl prezentuje twierdzenia o częściach i całościach, po czym zauważa, że możliwe jest zdefiniowanie całości poprzez relację ufundowania. Być może taka właśnie kolejność przy wprowadzaniu pojęcia ufundowania skłania niektórych autorów podejmujących próby formalizacji omawianych zagadnień do definiowania relacji ufundowania przy użyciu pojęć część – całość, bądź też do sformułowania takiego układu aksjomatów, gdzie jedno i drugie pojęcia funkcjonują jako pierwotne, a następnie do dowodzenia przy ich użyciu twierdzeń Husserla<sup>4</sup>. Wydaje się jednak, że formalizacja taka całkowicie rozmija się z intencjami autora tekstu. To nie pojęcie ufundowania domaga się zdefiniowania w terminach części i całości, lecz odwrotnie.

Przed przystąpieniem do zapowiadanej formalizacji ustalmy, co wchodzi w stosunki ufundowania. Odpowiedź brzmi, że są to całości dowolnego stopnia złożoności. Gdyby

<sup>1</sup> *Logische Untersuchungen*, Halle, 1913, s. 287–288 (dalej jako LU).

<sup>2</sup> Sokolowski, R. „The Logic of Wholes and Parts in Husserl's Investigations”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 28, s. 537–553.

<sup>3</sup> Obszerny przegląd dotychczasowych ujęć wraz z własną propozycją zawiera: Simons, P., *Parts*, Oxford, 1987. Por. też tego autora: *Philosophy and Logic in Central Europe*, Dordrecht, 1992.

<sup>4</sup> Pierwsze podejście reprezentuje Peter Simons, drugie — m.in. Kit Fine.



przyjąć, że wszystko, co pozostaje w stosunkach ufundowania jest złożone, niemożliwe byłoby zdefiniowanie złożonej całości w terminach ufundowania, bez popadnięcia w błędne koło. Dlatego też trzeba przyjąć, że istnieją obiekty proste — nazwiemy je **elementami**. Przyjmujemy, że między elementami zachodzi 2-argumentowa relacja fundowania (nie jest ona określona na wszystkich elementach), co piszemy:  $x//y$ , i czytamy: „ $x$  jest fundowane w  $y$ ” lub „ $y$  funduje  $x$ ”.

(Gdy napotykamy element nie wchodzący w związki ufundowania, mamy do czynienia z całkowicie izolowaną, jednoelementową całością. Tego rodzaju przypadki nie będą nas dalej zajmowały, bowiem z punktu widzenia teorii części i całości są nieinteresujące.) Ponieważ każdy element stanowi prototyp całości i części (niewłaściwej) zarazem, więc każdy z nich uznajemy za całość „jednoczęściową” tj. taką, która jest swą własną (jedyną) częścią. O relacji ufundowania zachodzącej między elementami zakładamy zaś że jest przeciwwzrotna, jako że w żadnym rozsądnym sensie nie sposób przyjąć iż jakakolwiek całość „domaga się jako swego uzupełnienia”<sup>1</sup> samej siebie. Znane są co prawda w literaturze przypadki rzekomego samoufundowania<sup>2</sup>, lecz jako oparte na pewnym nieporozumieniu, nie muszą być tu brane pod uwagę. Ponadto o relacji ufundowania trzeba chyba założyć, że jest przechodnia, skoro sam Husserl mówi że gdy  $x$  jest ufundowane w  $y$ , a to  $z$  kolei w  $z$ , to  $z$  pośrednio funduje  $x$ . Skoro jednak mówi on tu o ufundowaniu pośrednim, to znaczy że relacja bezpośredniego ufundowania przechodnia nie jest. Trzeba zatem zachować rozróżnienie między ufundowaniem bezpośrednim i pośrednim. To pierwsze wybieramy na pojęcie pierwotne i przy jego pomocy definiujemy pojęcie ufundowania „w ogóle” jako najmniejszą relację spełniającą warunki ( $x/y$  czytamy „ $x$  jest bezpośrednio ufundowane w  $y$ ”):

$$\begin{aligned}x/y &\rightarrow x//y \\ x//y \wedge x//z &\rightarrow x//z \vee x=z\end{aligned}$$

Pojawia się obecnie zagadnienie, jak przy pomocy relacji fundowania zadanej w zbiorze elementów, zdefiniować całość złożoną. U Husserla znajdujemy twierdzenie że „tym, co naprawdę jednoczy, są stosunki ufundowania”<sup>3</sup>, co po uwzględnieniu innych uwag na ten temat, jakie znajdujemy w tekście, prowadzi do wniosku, że całość to dla Husserla taka mnogość elementów, że każde dwa spośród ją tworzących są ze sobą połączone bezpośrednio bądź pośrednio relacjami ufundowania.<sup>4</sup> Szczególnym przypadkiem całości jest — tak przez Husserla nazwane — połączenie łańcuchowe. Cechuje je brak elementu, który byłby ufundowany we wszystkich pozostałych. Przykładowe połączenie tego typu przedstawia diagram (strzałka kieruje się od elementu ufundowanego do fundującego):



<sup>1</sup> LU, s. 261

<sup>2</sup> Simons 1987, dz. cyt., s. 300.

<sup>3</sup> LU, s. 279.

<sup>4</sup> LU, s. 275–276.

O elementach  $m$  i  $n$  Husserl mówi, że są to „momenty jedności” — pierwszy spaja w całość  $a$  z  $b$ , drugi —  $b$  z  $c$ . Według niego nie potrzeba żadnego „nadrzędnego” momentu jedności spajającego jeszcze  $m$  z  $n$ . Połączenie łańcuchowe powstaje bowiem jego zdaniem dzięki temu, że jego całości składowe mają „wspólne ogniwa” (w naszym przypadku jest to element  $b$ ). Co do tego jednak, czy takie wspólne ogniwo wystarcza do powstania całości, można mieć wątpliwości. Czy (możliwe) małżeństwo Jana z Anną i jego (możliwe) małżeństwo z Zofią nie wykluczają się? Jeśliby zaś nawet się (praktycznie) nie wykluczały, to czy taki trójkąt zasługiwałby na miano jednej całości? W tych wątpliwościach nie jesteśmy zdani wyłącznie na domysły — znajdujemy u Husserla pewne uwagi na ten temat. Mówi on, że dwa obiekty mogą się domagać tego samego fundamentu „na sposób wzajemnie się wykluczający”<sup>1</sup>. W naszym przykładzie są to dwa różne związki małżeńskie, które nie zaistnieją bez Jana. Inny przykład to pewien rodzaj, np. „liczba” i ufundowana w nim różnica gatunkowa, np. „przestępna” czy „algebraiczna”. Chociaż obie różnice gatunkowe są w tym samym wspólnym rodzaju, to z całą pewnością nie ma tu jednej całości, lecz dwie. Nie pozostaje chyba nic innego jak uznać, że mamy do czynienia z niespójnością w tekście i zaproponować wzmocnienie warunku konstytutywnego całości:

**Definicja:** Całością jest każda mnogość elementów wśród których przynajmniej jeden jest ufundowany (w ogólniejszym sensie) we wszystkich pozostałych.

Warto może zwrócić w tym miejscu uwagę, że w sytuacji gdy pewne całości mają jakiś element wspólny, to są z uwagi na ten element podobne. Sam Husserl jednak wyraźnie stwierdza, że podobieństwo, ani nawet jednakowość nie konstytuują jeszcze całości.<sup>2</sup>

Rzeczą właściwą jest teraz przyjąć definicję części danej całości tak, aby objęła ona części złożone jak i części właściwe:

**Definicja:** Częścią danej całości jest taka całość, że każdy z tworzących ją elementów jest zarazem elementem tej pierwszej.

Wnioskiem z powyższych definicji jest, że w każdej całości istnieje część, której elementami są wszystkie i tylko te elementy danej całości z których każdy ufundowany jest we wszystkich innych elementach owej całości. Ponieważ każdy element takiej części funduje wszystkie pozostałe jej elementy, część ta jest bardzo zintegrowana. Bez niej pozostałe elementy całości rozpadną się na mniejsze całości, albo w najlepszym razie pozostałość stanie się całością bardziej „niedookreśloną” w sensie który zostanie wyjaśniony później. Z tych względów celowe wydaje się wyróżnienie omawianej części spośród pozostałych przez nadanie jej miana części **głównej** (etymologia!).

Ponieważ Husserl często podaje przykłady ufundowanych i fundujących części złożonych, potrzeba rozszerzyć relację ufundowania:

**Definicja:** Całość  $x$  jest bezpośrednio ufundowana w całości  $y$  wtw każdy element  $y$  funduje bezpośrednio pewien element  $x$ , przy czym  $x$  i  $y$  nie mają wspólnych elementów.

W ten sposób staramy się zachować najlepiej jak to możliwe analogię ufundowania bezpośredniego pomiędzy całościami złożonymi, z fundowaniem bezpośrednim pomiędzy elementami.

<sup>1</sup> LU, s. 251.

<sup>2</sup> Lu, s. 282.

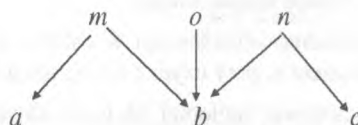
Rozszerzenia relacji fundowania w sensie ogólnym na całości złożone należy dokonać tak, aby rolę fundamentu mogły pełnić również niektóre całości nie będące bezpośrednim fundamentem czegokolwiek, byleby tylko każdy element takiej całości fundował coś w tym, co ufundowane.

**Definicja:** Całość  $x$  jest ufundowana w sensie ogólnym w całości  $y$  wtw każdy element  $y$  funduje (w sensie ogólnym) jakiś element  $z$   $x$ , przy czym  $x$  i  $y$  nie mają wspólnych elementów.

Dwie ostatnie definicje są o tyle potrzebne, że według Husserla obok ontologii ogólnej (której częścią jest naszkicowana przez niego teoria części i całości) uprawiać można także ontologie regionalne — dotyczące obiektów takiego czy innego rodzaju, przy czym te ostatnie stanowią uszczegółowienia pierwszej. W przeważającej zaś większości regionów naszego doświadczenia spotykamy obiekty złożone. Gdy mamy zdefiniowane relacje fundowania pomiędzy takimi obiektami — co należy do ogólnej teorii części i całości — możemy być pewni, że związki ufundowania zachodzące w danej dziedzinie są sprowadzalne do bardziej pierwotnych związków pomiędzy prostymi elementami. Można oczywiście utrzymywać, że nawet gdy potrafimy sprowadzić związki ufundowania całości złożonych do pierwotniejszych, to i tak nie dowiadujemy się na czym samo ufundowanie polega. Nie należy jednakże zapominać, że poszukujemy teorii części i całości, a nie teorii ufundowania.

Rozpatrzmy obecnie wspomniane wyżej zagadnienie „dookreślenia” części fundujących przez ufundowane. Wykorzystując raz jeszcze przykład z matrymonialnymi możliwościami stojącymi przed Janem możemy powiedzieć, że Jan stanowi fundament dla dwóch momentów:  $m$  i  $n$  (por. s. 4). Całość złożona z części  $b$  i  $m$  jest wtedy „Janem żonatym z Anną”, a całość powstała z połączenia  $b$  i  $n$  — „Janem żonatym z Zofią” odpowiednio. Zadajmy teraz pytanie, jaka całość odpowiada Janowi niezonatemu (zakładając, że żyjąc na najlepszym z możliwych światów, nie został on pozbawiony tej możliwości).

Dla uproszczenia rozważań wyeliminujmy z nich czynnik czasowy, aby powyższe trzy możliwości wykluczały się absolutnie. Chwila zastanowienia wykazuje, że poszukiwaną całością nie może być samo  $b$ , jako że pomiędzy nim i całością  $b-n$  oraz  $b-m$  nie zachodzi stosunek wykluczania. Trzeba więc przyjąć, że gdy możliwa jest bezżenność Jana, istnieje jeszcze jeden moment (nazwijmy go „bezżennością Jana” i oznaczmy symbolem ‘ $o$ ’) ufundowany w  $b$  i to całość  $b-o$  jest właśnie bezżennym Janem. Teraz każda z całości:  $b-m$ ,  $b-n$ ,  $b-o$  wyklucza się z pozostałymi. Zauważmy tu jeszcze, że  $o$  można, jak się zdaje, interpretować jako własność negatywną Jana i że jest to pewien głos w sporze o istnienie własności tego rodzaju. Oto diagram opisywanych związków:



Zbliżamy się teraz do wyjaśnienia, w jakim sensie część  $b$  może być nazwana niedookreśloną, czy lepiej — ogólną częścią. Istnienie całości zawierającej samo  $b$  odpowiada istnieniu pewnego uniwersale — jakiegoś: „Jana w ogóle”, który nie jest ani żonaty ani niezonaty. Takie niezdeterminowanie obiektu pod względem pewnych włas-

ności bywało często przywoływane jako kryterium jego ogólnego czy idealnego charakteru. Wydaje się, że można by spróbować wyrazić odmiennosc stanowisk w sporze o uniwersalia przez zróżnicowanie warunków nakładanych na istnienie realne różnego rodzaju całości. I tak, dopuszczenie realnego istnienia całości takich jak  $b$ , może być powiązane ze stanowiskiem realizmu skrajnego, ograniczenie zbioru całości zdolnych do rzeczywistego istnienia do takich, które wraz z częścią będącą fundamentem zawierają również i to, co ów fundament funduje, byłoby charakterystyczne dla realizmu umiarkowanego (jak widać, uniwersalia istnieją tu tylko w obrębie całości konkretnych) i wreszcie z nominalizmem można związać wymóg, że nie istnieją żadne byty ogólne, a więc nie ma obiektów fundujących jakąkolwiek mnogość innych obiektów — do realnego istnienia zdolne są jedynie izolowane atomy o których wspominaliśmy wyżej.

Przejdźmy wreszcie do Husserlowskich twierdzeń o częściach i całościach zawartych w 14 § rozprawy.

**Twierdzenie 1.** „Jeśli pewna  $\alpha$  wymaga [...] ufundowania przez pewne  $\mu$ , to takiego samego ufundowania wymaga również każda całość zawierająca jako swą część  $\alpha$ , lecz nie zawierająca  $\mu$ .”

Aby twierdzenie to było prawdziwe, potrzeba je uściślić, a mianowicie zinterpretować zwrot po ostatnim przecinku jako nieistnienie elementów wspólnych między całością zawierającą  $\alpha$  i całością  $\mu$ , albo też osłabić twierdzenie przez przyjęcie, że  $\mu$  jest elementem. Wybieramy pierwszą możliwość (zwrot ' $P(x,y)$ ' czytamy: „ $x$  jest częścią  $y$ ”):

$$\alpha // \mu \wedge P(\alpha, \beta) \wedge \neg \exists_u (P(u, \mu) \wedge P(u, \beta)) \rightarrow \beta // \mu$$

**Twierdzenie 2.** „Całość, której częścią jest niesamodzielny moment, lecz bez wymaganego przezeń uzupełnienia, jest niesamodzielną względem każdej nadrzędnej samodzielnej całości, w której ten niesamodzielny moment jest zawarty.”

To twierdzenie łatwo wzmocnić, ograniczając warunek dotyczący drugiej całości tylko do zawierania fundamentu (niekoniecznie każdego) wspomnianego niesamodzielnego momentu. Najpierw definiujemy relację zależności między obiektami:

$$D(x,y) \equiv \exists_u (P(u,y) \wedge x // u)$$

definiendum czytamy: „ $x$  jest zależne od  $y$ ”, po czym formułujemy twierdzenie (we wzmocnionej wersji):

$$\alpha // \mu \wedge P(\alpha, \beta) \wedge \neg P(\mu, \beta) \wedge P(\mu, \gamma) \rightarrow D(\beta, \gamma)$$

**Twierdzenie 3.** „Jeśli  $G$  jest samodzielną częścią  $\Gamma$  [...], to każda samodzielna część  $g$  zawarta w  $G$  jest także samodzielną częścią  $\Gamma$ .”

Relację samodzielności, a następnie bycia częścią samodzielną definiujemy:

$$I(\alpha, \beta) \equiv \neg D(\alpha, \beta)$$

$$IP(\alpha, \beta) \equiv I(\alpha, \beta) \wedge P(\alpha, \beta)$$

i teraz otrzymujemy tezę:

$$IP(\alpha, \beta) \wedge IP(\beta, \gamma) \rightarrow IP(\alpha, \gamma)$$

**Twierdzenie 4.** „Jeśli  $\gamma$  jest niesamodzielną częścią  $G$ , to jest także niesamodzielną częścią każdej innej całości, której częścią jest  $G$ .”

Analogicznie do części samodzielnej definiujemy część niesamodzielną:

$$DP(\alpha, \beta) \equiv D(\alpha, \beta) \wedge P(\alpha, \beta)$$

i twierdzenie zapisujemy:

$$DP(\gamma, G) \wedge P(G, x) \rightarrow DP(\gamma, x)$$

**Twierdzenie 5.** „Przedmiot względnie niesamodzielny jest także niesamodzielny absolutnie, natomiast przedmiot względnie samodzielny może być niesamodzielny w absolutnym sensie.”

Nie sposób się tu dopatrzeć czegokolwiek ponad wprowadzenie pojęć „absolutnej” niesamodzielnosci i — w domyśle — samodzielności jako:

$$\exists_u D(x, u) \wedge \forall_u I(x, u)$$

**Twierdzenie 6.** „Jeśli  $\alpha$  i  $\beta$  są samodzielnymi częściami jakiejś całości  $G$ , to są one również samodzielne względem siebie.”

$$IP(\alpha, G) \wedge IP(\beta, G) \rightarrow IP(\alpha, \beta) \wedge IP(\beta, \alpha)$$

Jak to zaznaczono na początku, udowodnienie powyższych faktów może być zaledwie pierwszym tekstem proponowanej formalizacji. Bardziej interesujące wydaje się poszukiwanie ogólniejszych zależności, które mogłyby posłużyć do pełniejszej charakterystyki teorii. Tak np. Twierdzenie 1, które Husserl określa mianem aksjomatu i przyjmuje bez dowodu, można bez trudu uogólnić:

$$x // y \wedge P(x, z) \rightarrow \forall_w [P(w, y) \wedge \neg \exists_u (P(u, w) \wedge P(u, z)) \rightarrow z // w]$$

Z oryginalnego tekstu Husserla zasługują jeszcze na uwagę mniej precyzyjnie sformułowane twierdzenia z §24 dotyczące tzw. części bliższych i dalszych albo pośrednich. Aby przekonać się, czy to, co Husserl mówi o związkach tego rodzaju części i całości rzeczywiście ma miejsce, trzeba najpierw zdefiniować część pośrednią i bezpośrednią dowolnej całości. W tekście nie spotykamy niestety żadnego jednoznacznego sformułowania mogącego posłużyć za punkt wyjścia do precyzyjnej definicji. Musimy więc ją budować, opierając się na rozproszonych uwagach, jak również liczyć się do pewnego stopnia z twierdzeniami dotyczącymi części tego rodzaju, jakie Husserl formuluje. Z braku miejsca podajemy jedynie rezultat końcowy tych dociekań:

**Definicja:** Dla dowolnej całości  $G$  i jej części właściwej  $g$ :

- jeśli (i:) istnieją takie elementy  $G$ , które bezpośrednio fundują  $g$ , to całość której elementami są wszystkie elementy  $g$  i wszystkie elementy, które je bezpośrednio fundują i należą do  $G$ , otrzymuje miano całości bezpośrednio nadrzędnej w stosunku do  $g$  w obrębie  $G$ ;
- jeśli (ii:) nie jest spełniony warunek (i), to każda całość którą tworzy dokładnie jeden z takich elementów  $G$ , które są ufundowane bezpośrednio w jakimś elemencie części głównej całości  $g$ , a ponadto wszystkie elementy  $G$ , które ten pierwszy element fundują, otrzymuje miano całości bezpośrednio nadrzędnej w stosunku do  $g$  w obrębie  $G$ ;
- jeśli całość bezpośrednio nadrzędna w stosunku do  $g$  w obrębie  $G$  jest identyczna z  $G$ , to  $g$  nazywamy **częścią bezpośrednią**  $G$ , w przeciwnym razie  $g$  zostaje uznana za **część pośrednią**  $G$ . Wreszcie  $g$  jest częścią bliższą, a  $h$  — dalszą — całości  $G$ , gdy  $h$  jest częścią pośrednią całości bezpośrednio nadrzędnej w stosunku do  $g$  w obrębie  $G$ .

Jeśli chodzi o Husserlowskie twierdzenia dotyczące części zdefiniowanego właśnie rodzaju, to najpierw scharakteryzowane zostają tzw. kawalki bezpośrednie i pośrednie. Mianowicie twierdzi się, że samodzielna część całości jest jej częścią bezpośrednią wtw gdy jej całość bezpośrednio nadrzędna jest identyczna z wyjściową całością. W świetle przyjętych definicji jest to niewątpliwie prawda. Następnie Husserl zestawia niesamo-



dzielną część całości i część samodzielna tejże niesamodzielnej części twierdząc, że jeśli ta pierwsza jest częścią bezpośrednią całości, to druga musi być częścią pośrednią całości wyjściowej. Twierdzenie to, dotyczące kawałka momentu, również daje się dowieść na gruncie przyjętych określeń. Kolejno idzie twierdzenie o momencie momentu: Jeśli niesamodzielna część całości ma część abstrakcyjną której całość bezpośrednio nadrzędna nie jest identyczna z wyjściową całością, to owa część abstrakcyjna jest dalszą częścią całości, niż wspomniana część niesamodzielna. (Część abstrakcyjna jest tu synonimem niesamodzielnej). Jest to prawda, pod warunkiem, że część niesamodzielna wymieniona na końcu jest bezpośrednią częścią całości — to ograniczenie sam Husserl zresztą zaraz dodaje. Prawdziwe jest również analogiczne twierdzenie dotyczące momentu kawałka (moment i kawałek to synonimy części niesamodzielnej i samodzielnej odpowiednio). Ostatnie wreszcie twierdzenie dotyczy momentów dwojakiego rodzaju: moment kawałka pewnej całości jest dalszą jej częścią, niż taki jej moment, który nie jest momentem żadnego z jej kawałków. Akceptując i to ostatnie twierdzenie zauważmy, że w tej grupie zagadnień nie dowodzenie twierdzeń okazało się kłopotliwe, lecz raczej rekonstrukcja samych pojęć w nich występujących.<sup>1</sup>

#### Jan Woleński: *Czy teoria prawdy Tarskiego jest relatywistyczna?*

Przyjmijmy jako punkt wyjścia Twardowskiego określenie relatywizmu w teorii prawdy: „Bezwzględnymi prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe bezwarunkowo, bez jakichkolwiek zastrzeżeń, bez względu na jakiegokolwiek okoliczności, które są więc prawdziwe zawsze i wszędzie. Względnymi zaś prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe tylko pod pewnymi warunkami, z pewnym zastrzeżeniem, dzięki pewnym okolicznościom; sądy takie nie są prawdziwe zawsze i wszędzie” ([7], s. 315). Sam Twardowski bronił skrajnego absolutyzmu w teorii prawdy. Uważał, że podawane przykłady prawd względnych są nieprzekonywujące. W szczególności, zdania z wyrażeniami okazjonalnymi nie wyrażają kompletnych sądów. Jeśli odróżni się powiedzenia i sądy, to względnie prawdziwe mogą być tylko powiedzenia, natomiast sądy są prawdziwe (fałszywe) w sensie absolutnym. Także i stwierdzenia empiryczne nie są przykładami prawd względnych, a pozór ich względności bierze się z pomieszania ich prawdziwości (fałszywości) z wiedzą o tym, czy są prawdziwe czy fałszywe. Twardowski zauważył również, że teorie zaprzeczające absolutności prawdy naruszają podstawowe zasady logiczne (prawo sprzeczności, prawo wyłączonego środka).

Idee Twardowskiego były kontynuowane przez Marię Kokoszyńską (zob. [1], [2], [3]). Przyjęła ona, że predykat „jest prawdziwy” jest syntaktycznie niekompletny, tj. wymaga odniesienia do jakiegoś języka J. Dalej, Kokoszyńska rozróżniła (a) relatywizm niewłaściwy, (b) relatywizm właściwy. Oba rodzaje relatywizmu przyjmują, że „jest prawdziwy” jest predykatem syntaktycznie niekompletnym, a skoro tak, to własność ta sama przez się, nie przesądza o względności prawdy.

<sup>1</sup> Należy wspomnieć, że istnieje polski przekład rozprawy Husserla: Edmund Husserl, *Z nauki o całościach i częściach*, przeł. J. Sidorek i Z. Krasnodębski [w:] *Od Husserla do Levinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, pod red. W. Stróżewskiego, Kraków, 1987. Jest to skrypt Uniwersytetu Jagiellońskiego nr 556. Przekład ten, niestety, nie jest wolny od dokuczliwych błędów, niekiedy poważnie zniekształcających sens tekstu.

Ad (a)  $A$  jest prawdą względną w sensie niewłaściwym wtedy i tylko wtedy, gdy (a1)  $A$  jest prawdziwe w świecie realnym; (a2) mogą zaistnieć takie okoliczności, że  $\neg A$  jest prawdą w tychże okolicznościach (w dzisiejszej terminologii: istnieje taki możliwy świat, że  $\neg A$  jest prawdziwe w tym świecie).

Ad (b)  $A$  jest prawdą względną w sensie właściwym wtedy i tylko wtedy, gdy (b1)  $A$  jest prawdziwe w świecie realnym ze względu na okoliczność  $C$ ; (b2)  $\neg A$  jest prawdziwe w świecie realnym z uwagi na okoliczność  $C'$ .

Rozróżnienie dwóch rozumień pojęcia prawdy względnej wprowadzone przez Koko-szyńską jest ważne dla interpretacji semantycznej teorii prawdy Tarskiego, gdyż — zdaniem prelegenta — umożliwi wykazanie, że teoria ta jest, co najwyżej relatywizmem w rozumieniu niewłaściwym. Tarski w kilku miejscach mówił o prawdzie w sensie względnym. W [5], s. 51 przeciwstawia pojęcie prawdy zdefiniowane przez siebie pojęciu „zdania słusznego lub prawdziwego w pewnej dziedzinie indywiduów  $\alpha$ ”, tj. zdania „które byłoby prawdziwe w sensie potocznym, gdybyśmy zakres rozważanych indywiduów ograniczyli do pewnej danej klasy  $\alpha$ .” Ponadto, Tarski wielokrotnie zwracał uwagę na to, że pojęcie prawdy zawsze musi być relatywizowane do jakiegoś języka.

U Tarskiego znajdujemy dwie wersje definicji prawdy z uwagi na relatywizację do czegoś. W [5] prawda jest relatywizowana do języka, tj. definiuje się kontekst „ $A$  jest prawdziwe w języku  $J$ ”. Natomiast, w [6] definiowany jest kontekst „ $A$  jest prawdziwe w modelu  $M$ ”. Nie ma jednak większego znaczenia, która z tych relatywizacji jest brana pod uwagę, gdyż Tarski rozważa jedynie języki zinterpretowane; powiada nawet ([5], s. 17), że dla języków niezinterpretowanych problem prawdy nie ma zrozumiałego sensu. Jeśli język jest zinterpretowany, to jest sprzężony z modelem (klasą modeli), a jeśli dany jest model, to można z nim sprząć jakiś określony język. Stąd, zadanie języka prowadzi do modelu, a zadanie modelu do języka. Sytuacja się komplikuje, gdy dany język dopuszcza modele niestandardowe, ale ten przypadek nie wnosi niczego nowego od strony, by tak rzec, ideowej. Jeśli więc wprowadza się pojęcie prawdy względnej w ten sposób (zob. np. [4]), że przyjmuje się w punkcie wyjścia jakiś niezinterpretowany język  $J$  i kolekcję jego możliwych interpretacji, a następnie powiada się, że prawda względna to taka, która ma miejsce przy jakiejś z możliwych interpretacji, a prawda absolutna to taka, która dotyczy świata rzeczywistego, to takie uogólnienie teorii Tarskiego jest w pełni możliwe, ale — jak łatwo zauważyć — nie prowadzi do relatywizmu właściwego. Tarski zasadniczo interesował się światem rzeczywistym i w tym sensie jego koncepcja jest absolutystyczna, m.in. semantyczna definicja prawdy implikuje metalogiczne prawo sprzeczności i metalogiczne prawo wyłączonego środka. Jak jednak potraktować relatywizację do języka  $J$ , co w świetle deklaracji samego Tarskiego zawsze prowadzi do relatywizacji względem jakiegoś określonego znaczenia? Otóż, trzeba tutaj odróżnić dwie odmienne kwestie. Po pierwsze, relatywizacja do języka jest dokonywana z uwagi na potrzebę uniknięcia antynomii semantycznych. Taka relatywizacja *de facto* tyczy się stopnia języka z równoczesnym wykluczeniem tzw. języków zamkniętych, tj. zawierających swe własne metajęzyki. Możemy pojmować relatywizację do stopnia języka podobnie jak relatywizację do układów odniesienia w fizyce. Gdy jednak rozważamy relatywizację do znaczenia, to wówczas nasuwa się pytanie, które ze znaczeń jest „właściwe”. Nie widać innego sposobu interpretowania semantycznej teorii prawdy w duchu absolutyzmu jak przez założenie, że język stosowany w praktyce komunikacyjnej jest właściwy w tym sensie, że można w nim wypowiadać prawdy lub fałsze o świecie rzeczywistym. Wprawdzie nie możemy udowodnić, że język potoczny i jego naukowe modyfikacje nie wprowadzają nas systematycznie w błąd, podobnie jak nie możemy

udowodnić, że nie jesteśmy permanentnymi ofiarami złośliwego demona Kartezjusza. Rozsądek każe jednak zaufać językowi potocznemu (przy przedsięwzięciu wielu środków ostrożności dla zabezpieczenia się przed jego pułapkami), podobnie jak rozsądek jednak każe wątpić we wszechobecność kartezjańskiego złego ducha poznania.

#### Bibliografia

- [1] M. Kokoszyńska, „Über den absoluten Wahrheitsbegriff und einige andere semantische Begriffe”, *Erkenntnis* 6, 1936, s. 143–165.
- [2] M. Kokoszyńska, „What means ‘relativity’ of truth”, *Studia Philosophica* III, 1948, s. 167–175.
- [3] M. Kokoszyńska, „A refutation of relativism of truth”, *Studia Philosophica* IV, 1951, s. 143–175.
- [4] M. Przełęcki, *Logika teorii empirycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- [5] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawskie Towarzystwo Naukowe, Warszawa 1933.
- [6] A. Tarski, R. Vaught, „Arithmetical extensions of relational systems”, *Compositio Mathematica* 13, 1957, s. 81–102.
- [7] K. Twardowski, „O tzw. prawdach względnych”, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 315–336.

Andrzej Wroński: *Transparent unification in structures related to Heyting algebras* (abstract)

Let  $T_\tau$  be the set of all terms of a type  $\tau$  in variables from a fixed denumerably infinite set, let  $\mathbf{K}$  be a class of algebras of type  $\tau$ , then the set of  $\mathbf{K}$ -unifiers of terms  $p, q \in T_\tau$  is defined as the following set substitutions:  $U_{\mathbf{K}}(p, q) := \{\varepsilon \in \text{Hom}(T_\tau, T_\tau) : \mathbf{K} \models \varepsilon(p) = \varepsilon(q)\}$ .

Terms  $p$  and  $q$  are said to be  $\mathbf{K}$ -unifiable if  $U_{\mathbf{K}}(p, q) \neq \emptyset$ . Unification is crucial for the so called rules of resolution used frequently in automated theorem provers. Its role in computer science is surveyed in [2]. Recall the subsumption preorder  $\leq$  defined by putting for  $\varepsilon, \varepsilon' \in \text{Hom}(T_\tau, T_\tau)$ ,  $\varepsilon \leq \varepsilon'$  ( $\varepsilon$  is more general than  $\varepsilon'$ ) iff  $(\exists \lambda)(\forall x \in T_\tau : \mathbf{K} \models \lambda \cdot \varepsilon(x) = \varepsilon'(x))$ . The class  $\mathbf{K}$  is unitary iff every non empty set of the form  $U_{\mathbf{K}}(p, q)$  has a most general element w.r.t.  $\leq$ . Here are examples of unitary varieties: all algebras of a given type  $\tau$ , Boolean algebras, every variety generated by a primal algebra, every discriminator variety [1].

The following approach can be used to facilitate the search for most general unifiers in structures related to Heyting algebras. Let  $\lambda, \varepsilon \in \text{Hom}(T_\tau, T_\tau)$ , we say that  $\lambda$  does not see  $\varepsilon$  (or equivalently —  $\lambda$  ignores  $\varepsilon$ ) iff  $(\forall x \in T_\tau) : \mathbf{K} \models \lambda \cdot \varepsilon(x) = \lambda(x)$ . An unifier  $\varepsilon \in U_{\mathbf{K}}(p, q)$  is called transparent if it is not seen by any  $\lambda \in U_{\mathbf{K}}(p, q)$ . We say that  $\mathbf{K}$  has transparent unifiers if a transparent unifier exists in every non empty set of the form  $U_{\mathbf{K}}(p, q)$ . It can happen that a most general unifier fails to be transparent but we have:

**FACT 1.** *Every transparent unifier is a most general and therefore every  $\mathbf{K}$  with transparent unifiers is unitary. Moreover, every discriminator variety has transparent unifiers.*

Let  $\mathbf{H}$  be the variety of Heyting algebras and  $\text{LC}$ ,  $\text{KC}$  be subvarieties of  $\mathbf{H}$  determined by the identities:  $(x \rightarrow y) \vee (y \rightarrow x) = 1$  and  $(\neg \neg x \vee \neg x) = 1$  respectively. Note the following:

**FACT 2.** *Every subvariety of  $\text{LC}$  has transparent unifiers and every unitary variety of Heyting algebras is contained in  $\text{KC}$ .*

Unfortunately we can not answer, at present, the following:

**QUESTION.** *Which varieties  $\mathbf{K}$  satisfying  $\text{LC} \subseteq \mathbf{K} \subseteq \text{KC}$  are unitary?*

For a set of connectives  $\tau \subseteq \{\rightarrow, \wedge, \vee, \neg, 1, 0\}$  and  $\mathbf{K} \subseteq \mathbf{H}$  let  $\mathbf{K}_\tau$  be the smallest variety containing all  $\tau$ -reducts of members of  $\mathbf{K}$ . Then we have the following:

**FACT 3.** *If a set connectives  $\tau$  is such that: (a)  $\rightarrow \in \tau \subseteq \{\rightarrow, \wedge, \neg\}$  and (b)  $\wedge \in \tau$  or  $\neg \notin \tau$  then every variety of the form  $\mathbf{K}_\tau$  has transparent unifiers.*

Thus, all varieties of [bounded] Brouwerian algebras as well as all varieties of Hilbert algebras have transparent unifiers but, surprisingly, the variety  $\mathbf{H}_{\{\rightarrow, \neg\}}$  of bounded Hilbert algebras and the variety  $\mathbf{H}_{\{\wedge, \neg\}}$  of  $p$ -semilattices are not unitary.

#### References

- [1] S. Burris, „Discriminator varieties and symbolic computation”, *J. Symbolic Computation* 13 (1992), 175–207.
- [2] J. Siekman, „Unification Theory”, *ibid.* 7, 207–274.

Ewa Żarnecka-Biały: *Historia logiki wobec nauk o poznaniu i komunikacji*

### 1. Gdzie jest logika?

Wzrost zainteresowania naukami o poznaniu o komunikacji ze strony filozoficznie zorientowanych logików wiąże się z rozterkami dotyczącymi tego, w jakim sensie logice można przypisywać istnienie. Bo *gdzie* jest, względnie *gdzie* można posądzać, że *jest* logika?

Można patrzeć na *logikę* (poprzez taki sposób patrzenia zarazem przesądzając, w jakim sensie ma być ona traktowana) jakoś „pozaludzko”: że niezależnie od istnienia *homo sapiens*, można ją jakoś lokować w samym Świecie, można ją przypisywać Bogu, czy bogom, jakimś „istotom subtelnym”, być może — wobec myślącego człowieka przyjmujących pozycję Niezależnego (wraz ze swoją Niezależną Logiką) Obserwatora.

Można patrzeć na *logikę* jako atrybut wprawdzie swoiście ludzki, ale postrzegalny, czy też opisywalny wyłącznie z pozycji „niezależnego obserwatora” — jakkolwiek taka rola byłaby rozumiana (Bóg? kosmita? Filozof *abstrahujący* od tego, że jest człowiekiem?)

Można pytać o status ontyczny logiki, mając na względzie Człowieka Biologicznego z jego siecią neuronową, mózgiem, z umysłem czy umysłowością, jako z mózgiem właśnie sprzężonymi („brains's mind”).

Dalsze warianty analityczne, to przejście do poziomu *języka* (osobno język akustyczny i osobno — pismo, a jeszcze osobno — język mowy „wewnętrznej”, języki prywatne); w każdym z tych przypadków z wzięciem pod uwagę zarówno gramatyki tak czy inaczej pojmowanego języka jak i obecnych w nim mechanizmów symbolizacyjnych, tworzących *ikonosferę*, czy też poprzez nią odczytywanych. Rozwinięciem analizy logiki lokowanej w języku ludzkim będzie poszukiwanie jej w bardziej abstrakcyjnie pojmowanych systemach informacyjnych, z uwzględnieniem logiki utrwalania, przenoszenia i przetwarzania informacji. W tym związku można pytać o status *logiki nauki* — przy traktowaniu nauki jako szczególnej postaci nagromadzonej informacji. Podobnie można dociekać natury innych systemów informacji — zamkniętych i otwartych (m.in. teodycei i kosmogonie — nie mniej od systemów nauki ciekawe w perspektywie teorii kultury).

Oczywiście, można pytanie o status logiki odnosić wyłącznie (a przynajmniej pierwszoplanowo) do logiki, traktowanej jako odrębny, specjalny wytwór abstrakcyjnej działalności człowieka, przypatrującego się swojej aktywności mentalnej czy retorycznej i np. utrwalającego swe spostrzeżenia w formie zapisu w języku naturalnym, czy też w specjalnie tworzonemu kodzie. Dalsza perspektywa — to tego rodzaju analiza konstrukcji logicznych (zwłaszcza dających się traktować jako systemy), która konstrukcje te traktuje jako twory całkowicie autonomiczne, „niezależnione” od człowieka, który je zapisał — ewentualnie bytujące w trzecim z Popperowskich światów. Zbyteczną rzeczą byłoby przypominać w tym związku, o swoistych kłopotach, będących udziałem logika filozofującego, a związanych z rozpaczliwie dużą ilością systemów pretendujących do nazywania ich systemami logiki. Odnotujmy jednak jako pewną historyczną ciekawostkę, że I.M. Bocheński przeżywał był taki moment, w którym możliwość konstruowania różnych „konkurencyjnych” systemów logiki matematycznej nastrajała go krytycznie wobec filozoficzno-epistemicznej przydatności tej dziedziny rozważań.]

Widać więc, jak piętrzą się te różnorodne perspektywy, z których każda pozwala lokować logikę w jakimś swoistym kontekście. A tutaj jeszcze należałoby dopisać bodaj jeden osobny punkt: w jakim mianowicie sensie możemy mówić o istnieniu logiki w związku z rozwojem wiedzy komputerowej. Komputery są wszak wyposażone w logikę (w programy, języki...), nie tylko komputery pojmowane jako *maszyny Turinga*, ale także traktowane jako „rzeczy” (które nb. mogą się psuć: razem z wmontowaną w nie dedukcją?). Przy tym te osobliwe „rzeczy” mogą same „kontrolować” logikę (żeby wspomnieć bodaj o wspomaganym komputerowo dowodzeniu twierdzeń logiki). Przy tym pytania o związek między statusem ontycznym logiki będącej „na wyposażeniu” mózgowym konstruktora komputerów, a między logiką wmontowaną w komputer nie są z pewnością pytaniami jałowymi, czy banalnymi.

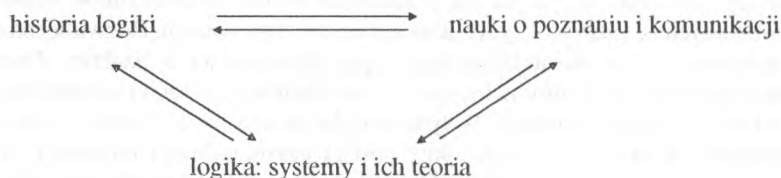
Jest zatem sens, bodaj z uwagi na wspomnianą tutaj problematykę, aby spóbować zastanowić się nad tym, jakie korzyści mogą odnieść z wzajemnych kontaktów między swoimi podstawowymi dziedzinami rozważań:

- z jednej strony — logicy,
- z drugiej — reprezentaci *cognitive science*.

Na styku zaś dziedzin rozważań uprawianych przez jednych i drugich lokuje się jeszcze jedna dyscyplina, którą tutaj proponuję traktować jako samodzielną: mam na myśli historię logiki. Zauważmy przy tym, iż tylko logika formalna jest — z istoty swoich podstawowych rozważań — dyscypliną czysto formalną; zarówno nauki o poznaniu i komunikacji, jak też historia logiki — to dyscypliny empiryczne. Zaczyna się w nich od ustalania jakichś lokujących się w empirii faktów — i jakiegokolwiek syntezy



czy ogólne opisy byłyby konstruowane, empiria ta zawsze stanowi jakiś punkt odniesienia. Poniżej odnotujemy niektóre z zależności, zachodzących między tymi trzema sferami rozważań:



## 2. Historia logiki a Cognitive Science

**2. 1.** Historia logiki powinna być traktowana jako istotna część składowa historii nauk poznawczych. Nauki poznawcze w dzisiejszym rozumieniu to wszak dyscyplina bardzo młoda, jej korzenie zaś tkwią między innymi w tej sferze dociekań, o jakich informacja właśnie przez historię logiki została utrwalona. Problematyka logiki dawniejszej, od Gorgiasza poprzez całą antyczość i średniowiecze (ze szczególnym tutaj udziałem logiczno-poznawczych dystynkcji Ockhama) jest prekursorska wobec nauk o poznaniu w dzisiejszym rozumieniu.

Jest tu też miejsce na konstruowanie pewnych hipotez zasadzających się na domniemaniu, że porządek odkrywania pewnych logicznych światów jest skorelowany (nie koniecznie w całkiem prosty chronologicznie sposób) z naturalnym porządkiem rozwijania się określonych dyspozycji poznawczych człowieka w jego rozwoju osobniczym. Być może, historia logiki w jakimś stopniu weryfikuje teorie Piageta (najpierw logika nazw). Nie wykluczone, że zakres kategorii logicznych dostępnych luminarzom logiki przed-Fregowskiej wyznacza granice możliwości „normalnego” logicznego behavioru (logika przed-Fregowska, nie w pełni sformalizowana, odznacza się pewną „przyrodniczą” naturalnością).

**2. 2.** Z kolei nauki o poznaniu i komunikacji mogą być nieocenioną pomocą dla historyka logiki w jego pracy związanej z rekonstrukcją i weryfikacją materiałów źródłowych. Chodzi o zagadnienia diagnozowania możliwych szumów zniekształcających *dowolne* źródła informacji i szacowanie ich skali; ale chodzi też o dostarczenie historykowi logiki wiedzy ułatwiającej interpretację zachowanych dokumentów z uwagi na zależność między logiką mentalną, a logiką tekstu mówionego i pisanego.

Autorka niniejszego opracowania ma na przykład poczucie, że korzystała z ogólnego zasobu ustaleń „kognitywistycznych”, gdy dokonywała próby rekonstrukcji pewnych (jej zdaniem „przekłamanych”) logicznych tekstów Cycerona; nb. jak się okazało, dokonana „wewnętrzna” rekonstrukcja znalazła pośrednie potwierdzenie w późniejszego rodowodu egzemplifikacjach M. Capelli [E. Żarnecka-Biały 1993]. Podobnie też, analiza logiczno-poznawcza wspiera hipotezę wyjaśniającą obecność w *Analitykach* Arystotelesa reliktywnych odniesień dot. lokalizacji przestrzennej terminów sylogistycznych.

## 3. Historia logiki a logika formalna

**3.1.** Każda dyscyplina badawcza ma w większym lub mniejszym stopniu własną, „wewnętrzną” dynamikę rozwojową, w pewnym przynajmniej sensie uniezależniającą ją

od wszystkiego, co się poza nią samą dzieje. W obrębie nauk dedukcyjnych zjawisko to oczywiście jest bardziej nasilone, niż w empirycznych; w logice występuje wyraźnie. Odczytywanie zaś takiej wewnętrznej dynamiki dokonuje się przede wszystkim poprzez historycznie już *dokonane* (ale sugerujące jakiś swój *ciąg dalszy*) ustalenia tej dyscypliny. W ten też sposób historia logiki inspiruje rozwój poszczególnych jej kierunków badawczych. Nowe techniki pojawiają się dlatego, że wcześniej już zaistniały były jakieś prostsze. W ślad za jednymi systemami logicznymi powstają nowe. Wprowadzenie kategorii „*logika dwuwartościowa*” zapowiada pojawienie się idei wielowartościowości. Horyzonty badawcze rozszerzają się w sposób ciągły i harmonijny: wiedzieć, co było — to rozumieć, co jest — i przewidywać, co powstanie.

Kiedy indziej historia logiki podpowiada nowe problemy badawcze na zasadzie nawet przypadkowego przypomnienia (nb. „przypadkowego” bodaj pozornie, bo niekiedy taka przypadkowość ma swoje odrębne uwarunkowania), nagle fascynacji uświadomieniem sobie przez kogoś, że jakiś problem z odległej przeszłości nie utracił swej nośności poznawczej, a może być aktualnie rozwiązywany przy pomocy bardziej efektywnych środków (przypomnijmy sobie pewne fakty z historii pojęcia implikacji: dociekania stoików, nadzieje Lewisa, konstrukcje modelowe Kripkego).

Znajomość historii logiki zwiększa więc możliwości badawcze i stymuluje rozwój badawczej wyobraźni.

**3.2.** Z drugiej strony — truizmem byłoby głoszenie, że uprawiać refleksji nad historią logiki nie można, o ile nie zna się samemu dostatecznie dobrze współczesnego logicznego rzemiosła. Analizy historyczno-logiczne dokonywane są (przynajmniej powinny być) w dwu planach:

Po pierwsze, jako analizy (jak używa się tego terminu w socjologii) rozumiejące. Co tutaj znaczy — uwzględnianie całego kontekstu kulturowo-poznawczego oraz rozważę w ewentualnym identyfikowaniu pojęć pojawiających się w określonym kontekście z pokrewnymi pojęciami współczesnymi (dotyczy to na przykład interpretacji pojęcia *zmiennej logicznej*). Po drugie, jako analizy programowo „ahistoryczne”, czy może lepiej powiedzieć — *poza* historyczne. Ma bowiem badacz — w szczególności filozof i logik — prawo zakładać, że w uprawianej przez niego dziedzinie istnieją pewne kategorie o wymiarze absolutnym, o znaczeniu z reguły adekwatniej rekonstruowalnym przez naukę współczesną, niż przez refleksję pierwotną. Jest tedy sens dociekać na przykład, na ile jest obecne *nasze* pojęcie *dedukcji*, *nasze* pojęcie *wynikania* czy *sprzeczności* w logice antycznej czy średniowiecznej.

Przy obu podejściach do badań historyczno-logicznych (nie tylko w odniesieniu do drugiej z wymienionych płaszczyzn) potrzebne jest rozumienie logiki współczesnej; dotyczy to oczywiście także tłumacza klasycznych tekstów, gdyż każde tłumaczenie jest zarazem interpretowaniem, wymagającym merytorycznego rozumienia. Nieuwzględnianie tych oczywistości owocuje potem w utrwalaniu się różnych *wcześniejszych* przekłamań i nieporozumień, niekompetentne zaś komentarze mogą wprowadzać totalną dezorientację. [Piszę to mając przed oczami objaśnienia jednego z tłumaczy *Sumy logicznej* Ockhama. Z objaśnień tych widać, że tłumacz uważa, iż o ile w rachunku zdań formuła  $\alpha$  nie jest tezą, to musi być tezą jej negacja: co gorsza, tłumacz sugeruje, że taka właśnie jest intencja ustaleń samego Ockhama].

Powiedzieliśmy (nb. podpisując się tutaj pod zdroworoządkowym programem I.M. Bocheńskiego), że historia logiki jako taka jest dyscypliną empiryczną. Z uwagi na swoją specyfikę musi ona wszakże korzystać z narzędzi badawczych (słownik, kategorie metodologii nauk dedukcyjnych, teorie) dostarczanych jej przez samą logikę. Bez

względu też na to, jaka byłaby ostateczna odpowiedź, historyk logiki ma obowiązek zastanawiać się nad kwestią — czy i na ile logika w jej możliwym współczesnym kształcie (logika matematyczna? czy też teoria mnogości? czy też algebry abstrakcyjne?) ma być traktowana jako ów ideał, do którego logika w swym dotychczasowym rozwoju dziejowym miała się zbliżyć? I wreszcie, czy chodzi o rozwój *jednej i jedynej logiki*, zmierzającej do jakiejś swej „enetelechii”, czy też zamiast mówić o historii logiki powinniśmy zastanawiać się nad historią różnych *odrębnych logik*. Także i tutaj nie można szukać odpowiedzi, nie orientując się, czym aktualnie zajmują się profesjonaliści, uważający samych siebie za logików.

#### 4. Między logiką formalną a naukami o poznaniu i komunikacji...

Na gruncie nauk poznawczych — zarówno w kontekście ogólniejszym, jak i w szeregu odrębnych dziedzin rozważań lub na ich pograniczu — uprawiana jest problematyka, angażująca środki logiczne. Przypomnijmy tutaj o badaniach nad sztuczną inteligencją (AI) oraz o problemach robotyki; za sprawą tej ostatniej rozwijają się badania nad zbiorami rozmytymi, w pewnym sensie nb. podejmującymi stary problem oswojania nazw nieostrych. Dalej, przypomnijmy o badaniach Fodora (język myślenia wewnętrznego) i Johnsona-Liarda (modele mentalne, np. dla wnioskowań sylogistycznych); o klasycznych oraz o nowszych dociekaniach nad dyspozycjami poznawczymi człowieka lokujących się w nurcie związanym z nazwiskiem Piageta. Dodajmy do tego, i tak wyrzykowego wykazu, jeszcze wzmiankę o badaniach nad neurofizjologicznymi aspektami myślenia dyskursywnego oraz nad patologią takiego myślenia w przypadku niektórych schorzeń.

Nauki o poznaniu i komunikacji odwołują się do logiki — ale w związku z tym, jednocześnie stymulują pewne nowe kierunki sensu stricte logicznych dociekań, stawiają pytania, na które odpowiedzi właśnie logika jest w stanie udzielić. Tak jest na przykład z koncepcją *logiki naturalnej*, jako tworów, związanego z umysłowością człowieka „empirycznego”. Rekonstrukcja takiej logiki musi wszak być weryfikowana z odwołaniem się do środków abstrakcyjno-formalnych: stąd zapotrzebowanie na badania nad pewną szczególną klasą logik nieklasycznych — *enteilmentowych*.

Niezbędna jest też kooperacja między logiką a naukami poznawczo-komunikacyjnymi przy próbie wytyczania *granic* dla takiej logiki „naturalnej”, będącej, jak można mniemać, elementem wyposażenia każdego niepatologicznego osobnika ludzkiego. Istnieje bowiem także pewna sfera aktywności dyskursywnej, gdzie „logiczny instykt” sam nie wystarcza do sprawnego dedukcyjnie działania, ale może być „proteżowany” przez logikę, traktowaną jako świadomie aprobowane narzędzie. Jak wiadomo, istnieją teorie, według których miałoby być „z istoty rzeczy” niemożliwe popelnianie błędów logicznych. Ich pozór miałby być zawsze wynikiem dystrakcji uwagi, czy to wadliwego używania słów. Kto np. rozumie zwrot „*jeżeli...to...*”, ten nie byłby w stanie nie uznać następnika, skoro uznał poprzednik. Dociekania tego typu z pewnością są przydatne na przykład w diagnostyce i prewencji błędów związanych z kodowaniem, przekształcaniem i dekodowaniem informacji — aby jednak orzekać coś na temat „bezbłędności instyktu logicznego”, trzeba sięgać także do mniej banalnych operacji, np. związanych z kwantyfikowaniem formuł modalnych, rozdzielnością spójników modalnych wobec klasycznych, etc. — Podobnie, zdolność do dedukowania „wprost” wydaje się być „naturalna”, ale wnioskowanie *per impossibile* już tak bezdyskusyjnie naturalne nie jest,

błędy w dowodzeniu niewprost zapewne nie wynikają ze złego używania słów, czy z roztargnienia. Więc znowu muszą być przywoływane jakieś zwarte konstrukcje logiczne.

Niektórzy kognitywiści lubią kaprysić, gdy mowa o kompetencjach logików na ich doświadczalnych poletkach, ale obejść się bez logików-profesjonalistów mogą tylko o tyle, o ile sami wchodzą w ich role.

Wcześniej mowa była o powiązaniach między historią logiki a logiką, oraz między historią logiki a naukami poznawczo-komunikacyjnymi: z uwagi na tego rodzaju powiązania jasne jest, że historia logiki jakoś pośredniczy także między samą logiką, a naukami o poznaniu i komunikacji.

## 5. Logika i filozofia

Dokonałiśmy pewnej próby zasygnalizowania uwikłań kwestii statusu logiki w problemy wchodzące w zakres jej historii oraz nauk o poznaniu i komunikacji. Pytanie o status logiki w swej głębszej warstwie jest jednak pytaniem sensu stricto filozoficznym, filozofia zaś chyba zaczyna się dopiero tam, gdzie staje się od faktów niezależna. Filozof oraz filozofujący logik muszą jednak znać wszystkie fakty, „graniczące” z danym problemem filozoficznym. W tym też właśnie związku zarówno nauki o poznaniu i komunikacji, jak i historia logiki mogą mieć — właśnie dla filozofii logiki walor nieoceniony.

### Bibliografia (pozycje wybrane przykładowo)

- Bocheński, J. M., 1990, *History of Logic and the Criteria of Rationality*, [w:] *Logic Counts*, E. Żarnecka-Biały ed., Kluwer Academic Publishers.
- Butterfield, J. ed., 1986, *Language, Mind and Logic*, Cambridge Univ. Press, 1986.
- Corcoran, J., 1974, *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, D.Reidel, Dordrecht.
- Fodor, J., 1981, *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*.
- Garnham, A., 1993, *Is Logicist Cognitive Science Possible?* „Mind and Language”, No. 1, Spring.
- Hintikka, J., 1973, *Logic, Language-games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford, Clarendon Press.
- Hołówka, T., 1993, *Źródła błędów logicznych*, „Prakseologia” nr. 3/4 (red. numeru E. Żarnecka-Biały).
- Johnson-liard, P.N., 1983, *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness*, Cambridge Univ. Press, 1983.
- Johnson-liard, P.N., NICOLAS, P., *Human and Machine Thinking*, N. J 1993.
- Klein, P.ed., 1990, *Praktische Logik*. Vandenhoeck Ruprecht, Gotingen.
- Sharples, M. et al., *Computers and Thought: a Practical Introduction to Artificial Intelligence*, 1989.
- Srzednicki, J., 1993, *Filozofia błędu*, „Prakseologia” nr. 3/4 (red. numeru E. Żarnecka-Biały).
- Trzcieniecka, I., 1993, *O pewnych przeszkodach w tworzeniu pojęć matematycznych*, „Prakseologia” nr. 3/4 (red. numeru E. Żarnecka-Biały).
- Żarnecka-Biały, E., 1994, *The Mystery of an Alleged Mistake of Cicero's* [w druku].

Ewa Żarnecka-Biały  
Kierownik Projektu Badawczego  
*Filozofia i Technologia Błędu*  
Instytut Filozofii UJ

15 listopada 1994

Informuję wstępnie  
że w dniach 25–27 października 1995  
zostaną zorganizowane w Krakowie  
**WARSZTATY HISTORYCZNO-LOGICZNE**

*Warsztaty* służyć będą przedstawieniu i przedyskutowaniu wyników badań w zakresie historii logiki dawniejszej. Temat priorytetowy, objęty Projektem Badawczym *Filozofia i Technologia błędu: – Historia badań nad błędami logicznymi — od Arystotelesa po współczesność*.

Współorganizatorem *Warsztatów* będzie Komisja Nauk Filozoficznych PAN Oddział w Krakowie, pod której patronatem organizuje się w bieżącym roku akademickim cykl (bliskich tematycznie problematyce *Warsztatów*) comiesięcznych spotkań seminaryjnych *Dziedzictwo Arystotelesa*.

Przewiduje się, że **WARSZTATY HISTORYCZNO-LOGICZNE** staną się imprezą, organizowaną w cyklu dwuletnim (tzn. kolejne — w roku 1997); oczekujemy też, że lista współorganizatorów może zostać rozszerzona.

Mamy nadzieję, że *Warsztaty* będą korzystnym dla historyków logiki uzupełnieniem corocznych Konferencji Historii Logiki, organizowanych przez Zakład Logiki UJ.

(*Ewa Żarnecka-Biały*)

Osoby zainteresowane udziałem w *Warsztatach* proszone są o korespondencyjny kontakt w terminie do dnia 1 marca 1995 (na adres Zakładu Logiki IF UJ, 31-044 Kraków, ul. Grodzka 52, z dopiskiem „*Warsztaty '95*”).



## Recenzje i sprawozdania

KRYSTYNA ŚWIĘCICKA: *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Wyd. IFiSPAN, Warszawa 1993.

Zapewne z myślą o dość licznym w naszym kraju gronie miłośników filozofii spotkania i dialogu powstała niewielkich wprawdzie rozmiarów (139 stron formatu A5), lecz bardzo wartościowa książka Krystyny Święcickiej *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*. Nie jest to pierwsza, lecz z pewnością jedna z najlepszych w polskiej literaturze filozoficznej próba szerokiej i zarazem głębokiej prezentacji podstawowych wątków i głównych nurtów tej niezmiernie popularnej, bo odwołującej się do doświadczeń egzystencjalnych i przeżyć o wysokim natężeniu emocjonalnym oraz ważnym znaczeniu dla ludzkiego życia, odmiany filozofii. Warto przy okazji przypomnieć, że trud przybliżenia polskim czytelnikom najważniejszych treści i postaci filozofii spotkania i dialogu podejmowali, począwszy od końca lat siedemdziesiątych, między innymi Bogdan Baran, Jerzy Bukowski, Tadeusz Gadacz, Antoni Jarnuszkiewicz, Marek Jędraszewski, Iwona Lorenc, Paweł Pieniążek, Barbara Skarga, Józef Tischner, Adam Węgrzecki, Adam Żak, a także niżej podpisany<sup>1</sup>

Trzeba było zapewne tych kilkunastu lat i kilkudziesięciu publikacji, by mogła powstać praca tego rodzaju, jak książka Krystyny Święcickiej. Praca ta jest w pewnym sensie podsumowaniem i syntezą polskich badań nad filozofią dialogu, prowadzonych niezależnie w kilku ośrodkach i zespołach badawczych, a pogłębianych na stypendiach i seminariach zagranicznych (między innymi w Rzymie, Monachium i Fryburgu Br.). Badania owe przyczyniły się bowiem do stopniowego wypracowania właściwego stylu i form językowych przydatnych dla takiego opisu i sposobu analizy dzieł klasyków filozofii dialogu, który zdołałby pogodzić wymóg wierności źródłom i adekwatnej prezentacji badanych treści z koniecznością przestrzegania elementarnych reguł zrozumiałości i precyzji filozoficznego dyskursu.

Podstawowa trudność, związana z recepcją prac Ferdinanda Ebnera, Martina Bubera, Franza Rosenzweiga, Emmanuela Levinasa i innych przedstawicieli omawianego nurtu polega na tym, że myśliciele ci postanowiwszy zerwać radykalnie z głównym (w ich przekonaniu) nurtem tradycji filozoficznej Zachodu, zerwali jednocześnie z tradycją jasnego i komunikatywnego formułowania własnych poglądów. Wskutek tego czytelnik, zaciekawiony uderzającą trafnością niektórych początkowych sformułowań oraz skuszony obietnicą odkrycia całkowicie nowych obszarów rzeczywistości, niedostępnych „sta-

<sup>1</sup> Obszerną, choć nie wyczerpującą listę polskich prac poświęconych filozofii dialogu (ze szczególnym uwzględnieniem publikacji dotyczących Emmanuela Levinasa) zawiera monografia: K. Wieczorek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 129–131.

remu myśleniu”, zostaje w trakcie dalszej lektury wprowadzony w gąszcz tajemniczych metafor, poetyckich i mitologicznych wizji, nieuchwytnych intuicji i niewyraźalnych pragnień metafizycznych, pośród których może się doszczętnie zgubić nawet wytrawny historyk filozofii.

Przyswojenie istotnie wartościowych odkryć dokonanych w tym nurcie refleksji filozoficznej wymaga tedy skonstruowania specjalnego warsztatu, który umożliwiłby dokonanie przekładu istotnych treści, zawartych *implicite* w pismach klasyków kierunku posługujących się na ogół okropną manierą stylistyczną, na język powszechnie uznany za nadający się do intersubiektywnego komunikowania prawd filozoficznych. Trudno się dziwić, że we wczesnych pracach poświęconych filozofii dialogu, a także w późniejszych publikacjach mniej doświadczonych autorów rzuca się w oczy wyraźny niedostatek takiego właśnie warsztatu. (Mówię, bom smutny i sam pełen winy.)

Książka Krystyny Świącickiej jest natomiast wzorcowym przykładem uniknięcia tego rodzaju trudności. Nie sposób się w niej doszukać niezręczności i potknięć językowych, które byłyby całkowicie zrozumiałym — wręcz oczekiwany — efektem dłuższego obcowania z literaturą, wyszczególnioną na str. 136–138 książki. Nie ma tam typowego dla wielu prac o filozofii dialogu stylistycznego zlewania się cytatów z ich odautorskimi omówieniami. Autorka od początku do końca konsekwentnie zajmuje własne, krytyczno-analityczne stanowisko, świadomie podporządkowując całość wywo-  
du sformułowanemu w ostatnim akapicie „Wprowadzenia” zadaniu „rzeczywistego zrozumienia różnorodnych powiązań, różnic i podobieństw, zachodzących między transcendentnym i dialogicznym ujęciem problemu relacji międzypodmiotowych” (s. 17).

Zamysł i kompozycja pracy dobrze świadczą o fachowości i kompetencji Autorki. Zamiast tropić szczegółowo różnice i podobieństwa między poglądami i „deklaracjami programowymi poszczególnych myślicieli” (s. 17, 18), co groziłoby niechybnie uwikłaniem się w istny gąszcz partykularnych problemów o często przyczynkarskim charakterze, Krystyna Świącicka świadomie nawiązując do dokonanego przez Michaela Theunissen<sup>2</sup> wyodrębnienia dwóch głównych nurtów filozofii intersubiektywności — nurtu transcendentnego i dialogicznego — postanawia skonfrontować ze sobą zawarte w wybranych dziełach przedstawicieli obu kierunków opisy „różnych istotnych dla tej relacji [międzypodmiotowej – KW] charakterystyk, zdarzeń czy zachowań” (s. 18).

Wybór omawianych w pracy dzieł Edmunda Husserla, Thomasa Lippsa, Ferdinanda Ebnera, Martina Bubera i Emmanuela Levinasa nie jest przypadkowy. Można się domyślić, iż zamiarem Autorki było uwyraźnienie — także za pomocą odpowiednio reprezentatywnego doboru tekstów źródłowych — istotnego sensu i najgłębszych racji krytyki transcendentizmu, dokonywanej nieustannie z wielkim zaangażowaniem i pasją przez przedstawicieli filozofii dialogu. Słusznie bowiem podejrzewa Świącicka, że odpowiedź na pytanie o rzeczywistą wartość poznawczą czy zgoła o rację bytu filozofii dialogu jako alternatywnej i konkurencyjnej w stosunku do innych odmian filozofii (w szczególności transcendentnej), w istotnym stopniu zależy od trafności owej krytyki. Można bowiem z całym przekonaniem powtórzyć za Franzem Rosenzweigiem, iż „tam, gdzie filozofia [tradycyjna – KW] wraz ze swym myśleniem osiąga swój kres, tam [dopiero – KW] może rozpocząć się filozofia doświadczająca”<sup>3</sup>. Jeśli zaś rację istnienia

<sup>2</sup> Zob. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, s. 2–3.

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*. Tłum. T. Gadacz [w:] B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 62.

filozofii dialogu stanowi skończony i ograniczony zakres kompetencji tradycyjnej filozofii europejskiej (którą Rosenzweig i inni przedstawiciele tego nurtu utożsamiają jedynie z filozofią transcendentálną, co jednak jest dość rażącym uproszczeniem), to należałoby od filozofii dialogu oczekiwać, że będzie swobodnie i kompetentnie poruszać się właśnie po tym obszarze, który do czasu jej powstania stanowił *terra philosophorum incognita*. Istotnie trzeba przyznać, iż niejednokrotnie filozofowie-dialogicy poruszają się z dużą swobodą po przypisanym sobie obszarze wiedzy, natomiast co do ich kompetencji powstają niekiedy poważne i uzasadnione wątpliwości; zwłaszcza wtedy, gdy wypowiadają się na temat prawd absolutnych — czy to w odniesieniu do problemu początku (poszukiwanie absolutnie pierwotnego, źródłowego punktu wyjścia wszelkiej możliwej filozofii), czy w odniesieniu do problemu celu (poszukiwanie prawdy ostatecznej w perspektywie eschatologicznej).

Książa Krystyny Świącickiej nie kończy się jednoznaczną, apodyktyczną konkluzją i chwała jej za to. Wnioski końcowe, zawarte w „Zakończeniu” (s. 131–134) nie uchybiają w niczym rzetelności badawczej Autorki i nie wykraczają poza zakres logicznych konsekwencji tez stawianych w czterech kolejnych rozdziałach, a uzasadnianych powoływaniem się na teksty źródłowe oraz wcześniejsze interpretacje tak renomowanych badaczy, jak na przykład Michael Theunissen, Bernhard Casper, Stephan Strasser czy René Toulemon. Jedynym bodaj wyjątkiem — opatrzonym wszakże wymownym komentarzem odautorskim „odważyłabym się zaryzykować twierdzenie” — jest opinia przypisująca Levinasowi „ześlizgiwanie się, mniej lub bardziej świadomie, na płaszczyznę o charakterze psychologicznym” (s. 132); opinia istotnie dyskusyjna. Cała praca natomiast nie wymaga, jak sądzę, krytycznej polemiki, podobnie jak jej wysoka wartość naukowa pozostaje poza dyskusją.

Jedyna uwaga krytyczna, jaka nasuwa się po lekturze *Wprowadzenia* (s. 5–18), dotyczy pominięcia przez Autorkę kilku ważnych opracowań problematyki spotkania i dialogu. Skoro w tak precyzyjnie, rzetelnie i ze znanstwem sporządzonym przeglądzie podstawowych stanowisk znaleźli się Otto F. Bollnow, Karl Löwith i Ludwig Binswanger, to wypada wyrazić żal, że zabrakło choćby wzmianki o Hermannie Cohenie i jego pracy *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), istotnej wszakże w dziejach rozwoju myśli dialogicznej; że Pedro Lain Entralgo, twórca własnej oryginalnej i obszernie przedstawionej koncepcji „altrologii” przywołany jest tylko raz i to jako autor opinii o Fichtem; że nie ma ani słowa o animatorze silnego i prężnego ruchu intelektualnego w Holandii, skupiającego grono filozofów, psychologów i pedagogów badających interdyscyplinarnie problematykę spotkań — Frederiku F. J. Buytendijku, autorze między innymi klasycznej pracy *Zur Phänomenologie der Begegnung* (1951).

Brak innych nazwisk można łatwiej zrozumieć i wybaczyć. Josef Böckenhoff na przykład wymienia siedemdziesięciu filozofów spotkania<sup>4</sup>; omówienie choćby kilkunastu

---

<sup>4</sup> Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte*, Freiburg-München 1970, s. 116–210.

Odrębnym problemem jest istnienie polskiej filozofii spotkania, która może się dziś poszczycić wcale bogatym i oryginalnym dorobkiem; wypada tu przywołać przynajmniej nazwisko Andrzeja Nowickiego, najbardziej oryginalnego i zarazem najbardziej kontrowersyjnego przedstawiciela tej gałęzi rodzimej filozofii. Nie piszę tego, by czynić zarzut Autorce, że nie umieściła polskiej filozofii spotkania w obrębie swych badań. W precyzyjnie przemyślanej kompozycji pracy istotnie nie ma na to miejsca. Życzyc sobie jedynie należy, by także polskie badania filozoficzne poświęcone relacjom intersubiektywnym, spotkaniu i dialogowi doczekały się również rzetelnego opracowania.

najważniejszych stanowisk rozbiłoby spójność wywodu i spowodowało konieczność gruntownego przeorganizowania całości tekstu, co z pewnością nie wyszłoby mu na dobre. Sądzę wszelako, iż uwzględnienie trzech wyżej wspomnianych postaci mogłoby poszerzyć spektrum wyjściowych problemów, związanych z poszukiwaniem podstawowej charakterystyki nurtu filozofii spotkania i dialogu, o kilka ważnych momentów, co pozwoliłoby w konsekwencji na wzbogacenie listy końcowych wniosków.

Wspomniany brak nie umniejsza jednak w niczym rangi osiągnięcia Krystyny Świącickiej, która w swej pracy przedstawiła klarowny, przekonujący i rzetelny obraz relacji między transcendentalem a dialogicznym nurtem w badaniach nad problematyką intersubiektywności. Praca jest ze wszech miar godna polecenia wszystkim czytelnikom interesującym się tą problematyką; nie tylko fachowcom, lecz także amatorom delektującym się urokiem dociekań filozoficznych (które to „delektowanie się” — postawa piękna, szlachetna i bezinteresowna — zostało niesprawiedliwie i niesłusznie spostonowane pejoratywnym zabarwieniem emocjonalnym starożytnego słowa „dyletant”).

Krzysztof Wieczorek

KRYSTYNA ŚWIECICKA: Husserl, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, ss. 200.

Niewątpliwie ukazanie się pozycji o Husserlu w znanej serii „Myśli i Ludzie” należy powitać z zadowoleniem, gdyż świadczyć to może o tym, że idee twórcy fenomenologii są nadal płodne twórczo, mimo pewnego zmierzchu jaki przeżywała fenomenologia w naszym kraju. Publikacja Świącickiej zapewne stanowi wypełnienie dużej luki, wprowadzając systematycznie i starannie w zawile rozważania fenomenologiczne. Przede wszystkim zasługuje na uwagę sposób prezentowania poglądów Husserla; element czasowy nie jest wyłącznym kryterium jakim się kierowała autorka przy przedstawianiu problematyki fenomenologicznej, przyjmując swoisty sposób omawiania dorobku Husserla. Przyjęta perspektywa mieszana, uwydatnia najważniejsze rodziny zagadnień fenomenologicznych począwszy od *Filozofii arytmetyki* a na *Kryzysie...* kończąc.

Po wprowadzającym życiorysie autorka rozpoczyna prezentację od rozdziału „Fenomenologia jako metoda niezawodna”; zgodnie a tą ideą filozofia jest nauką „ściłą” i uniwersalną, wymagającą absolutnego uzasadnienia. Jeśli ma mieć rzeczywiście autonomiczny charakter, a jej wyniki mają być naprawdę obligujące, musi odrzucić wszelkie założenia, nawyki myślowe i zacząć „od nowa”. Nie wolno jej uznawać za prawdziwe ani rezultatów badań naukowych, ani przekonań zaczerpniętych z życia codziennego; nawet wobec osiągniętych przez siebie wyników musi zachować daleko posunięty krytycyzm. Jawi się jednak pytanie, od czego należy rozpocząć? Punktem wyjścia fenomenologii jako radykalnej i autonomicznej filozofii ma być „widzenie” i opisywanie tego, co bezpośrednio dane. Widzenie oznacza dla Husserla także przeżycie świadome, w którym obcujemy z danym nam przedmiotem, ukazującym się niejako „we własnej osobie” jako coś, co aktualnie jest dla nas obecne. Spostrzeganie indywidualnego przeżywania, za pośrednictwem którego poznajemy rozmaite przedmioty i zjawiska, nie stanowi jedynej formy poznania bezpośredniego, możliwe jest bowiem także naoczne ujęcie przedmiotów ogólnych „ogład istoty”. Świadomość tego, co ogólne nadbudowuje się nad naocznością indywidualną w taki sposób, że rozważany przedmiot ogólny dany jest nam jednocześnie we własnej osobie i w swoim charakterze uniwersalnym, jako niezależny od zmiennych okoliczności doświadczenia faktycznego. Nie oznacza to w



żadnym razie jakoby intuicja eidetyczna dostarczała nam „ponadmysłowego oglądu” przedmiotów należących do innego świata niż przedmioty doświadczenia zmysłowego, lecz jedynie to, że przedmioty ogólne nie wykraczają poza akty poznającej je świadomości w taki sposób, jak w przypadku przedmiotów doświadczenia zmysłowego.

W tym momencie trzeba się zastanowić nad różnicą między badaniem psychologicznym a fenomenologicznym. O ile to pierwsze rozpatruje przeżycia psychiczne, które są zawsze traktowane jako własności pewnej istoty biologicznej, rozpatrywanej w swoim istnieniu empirycznym, uzależnionym od praw panujących w realnym świecie zewnętrznym, o tyle fenomenologia bada przeżycia psychiczne niejako w ich stanie czystym, oderwane od jakiegokolwiek związku z rzeczywistością empiryczną. Dzięki swemu eidetycznemu nastawieniu, może ona wyodrębnić istotne cechy przeżyć świadomych, charakterystyczne dla świadomości poznającej. Problematyka ta wiąże się z fenomenologiczną redukcją, która wiąże specyficznie fenomenologiczną postawę jako szczególnego rodzaju „wstrzymanie się od sądu”, które może współlistnieć z przekonaniem o jego prawdziwości. Dokonanie „epoché” nie polega na tym, by przestać wierzyć w istnienie świata, lecz na tym, by ze swego przekonania nie czynić użytku w trakcie dokonywania fenomenologicznego opisu, by je w tym momencie „zawiesić” i zatrzymać jedynie „w nawiasie”. Redukcja transcendentálna oznacza więc nie tylko powstrzymywanie się od wypowiedzania jakichkolwiek sądów na temat tego, co nie jest nam dane w sposób oczywisty, lecz ponadto zajęcie postawy tego rodzaju, dzięki której wszelki byt, z jakim możemy mieć do czynienia, jest rozpatrywany wyłącznie jako pewien sens, którego wartość poznawcza i moc obowiązująca są uzależnione od pojmującej go świadomości.

W następnym rozdziale pt. „Fenomenologia jako nauka transcendentálna” autorka rozpoczyna od przedstawienia najistotniejszej funkcji świadomości tj. jej intencjonalności. Określa intencjonalność jako cechę tych wszystkich przeżyć, która decyduje o tym, że każde z nich jest zawsze „świadomością czegoś”, ku czemuś się kieruje, czegoś dotyczy lub o czymś mówi. Niezależnie od tego, czy badamy akty spostrzegania, myślenia, pamięci czy fantazji, zawsze napotykamy szczególnego rodzaju zwrócenie się świadomości w stronę swojego przedmiotu. Stwierdzenie, że świadomość jest ze swej istoty intencjonalna oznacza, z jednej strony, że zawsze odnosi się do czegoś, co ją w pewien sposób interesuje czy pociąga i że odniesienie to musi mieć określony charakter np.: spostrzeganie, chcenie itp., z drugiej natomiast, że czymkolwiek jest to, z czym ma do czynienia, zawsze jest ono takie lub inne w zależności od tego, jak ona się do niego ustosunkowuje. Rozważania te konsekwentnie prowadzą do rozróżnienia spostrzeżenia transcendentálnego od immanentnego. Ponieważ wiąże się to z problemem, w jaki sposób kontaktujemy się z czymś, co jest w istotny sposób odmienne od przeżyć, za pomocą których możemy do tego dotrzeć, dla Husserla transcendentálnym jest wszystko to, co nie zawiera się w obrębie przeżyć świadomości. Nazywa spostrzeżeniem transcendentálnym takie, w którym spostrzeganie rzeczy nie tylko nie zawiera w sobie samej rzeczy, lecz pozostaje ona poza wszelką istotną jednością z nią. Immanentne natomiast jest wszystko to, co mieści się w obrębie przeżyć świadomości, co łączy się z nimi w jedną całość i jest tej samej co ona natury. W wypadku spostrzeżenia immanentnego spostrzeżenie i to co spostrzeżone tworzą z istoty niezapśredniczoną jedność. W ten sposób dochodzi Husserl do wniosku, że zachodzi zasadnicza różnica między bytem jako przeżyciem a bytem jako rzeczą, stwierdzając, że byt tego co transcendentne jest „tylko zjawiskowy”, podczas gdy byt tego co immanentne może być uznany za „absolutny”. Przechodząc następnie do najważniejszego zagadnienia fenomenologii tj. zagadnienia konstytutywnego, Husserla interesowało nie tylko to, jak jest zbudowana sama świadomo-



mość, lecz to, jak ona funkcjonuje, a tym samym, jakie są efekty tego funkcjonowania. Opisując akty świadomości, zawsze miał na uwadze to, co dzięki tym aktom się ukazuje: „fenomeny”; głównym natomiast przedmiotem jego konstytutywnych badań jest świadomość jako aktywność kształtująca sens. Sens przedmiotowy i aktywność intencjonalna świadomości są nierozzerwalnie związane. Badania konstytutywne muszą wyjaśnić charakter sprzężenia między świadomością i rzeczą, do której się ta świadomość odnosi.

Po wprowadzeniu do zagadnień konstytutywnych autorka niespodziewanie przechodzi do rozważania „Fenomenologii jako egologii”. Rozpoczyna od roli jaką w filozofii Husserla odgrywa „czyste Ja”. Nie stanowi ono jakiegoś szczególnego przeżycia spośród innych przeżyć świadomych, a przecież nie możemy go wyłączyć, tak jak wyłączyliśmy wszystko, co było transcendentale wobec strumienia przeżyć. Co więcej, wydaje się, że jest ono zawsze obecne jako identycznie to samo i że to właśnie jego spojrzenie ożywia jakby przeżycia intencjonalne, które kierują się ku swoim przedmiotom, zredukowanym jedynie do sensów noematycznych. Przeżycia zmieniają się, jedne odchodzą, drugie przychodzą, ale czyste Ja pozostaje identyczne to samo stanowiąc transcendens szczególnego rodzaju „transcendens w immanencji”. Ponadto czyste Ja, pojęte jako identyczny biegun odniesiony do przedmiotów, nie może być uznany za martwy biegun identyczności, żyje bowiem w swoim strumieniu przeżyć jedynie dzięki temu, że odnosi się intencjonalnie do swych przedmiotów, jest także przez te przedmioty pobudzane, poruszane i motywowane do działania. Można tu zauważyć jak koncepcja czystego Ja jest związana ściśle z teorią intencjonalności i konstytucji.

Przechodząc następnie do świadomości czasu Husserl twierdzi, że strumień przeżyć jest nieskończoną jednością, a forma strumienia jest formą obejmującą z konieczności wszystkie przeżycia pewnego czystego Ja; żadne natomiast przeżycie nie może uchodzić za coś w pełnym sensie samodzielnego i każde wywiera wpływ na otoczkę dalszych przeżyć. W tym celu Husserl wprowadził pojęcie retencji, wyjaśniające przechodzenie terażniejszości w przeszłość i protencji, otwarcie w kierunku przyszłości. Jakkolwiek w akcie refleksji przeżycie ukazuje się nie jako aktualnie terażniejsze, lecz właśnie jako minione, to przecież, mimo to jest dane bezpośrednio i we własnej osobie, jest więc dostępne poznaniu oczywistemu. Gdyby terażniejszość zapadała się w przeszłość nagle i natychmiast, bez pośrednictwa modyfikacji retencjonalnej, refleksja mogłaby mieć do czynienia jedynie z przypomnieniem, które z istoty swej ma charakter pośredni. Ponieważ jednak odchodzenie w przeszłość dokonuje się stopniowo, akt refleksji może jak gdyby nadążyć za odchodzącym w przeszłość przeżyciem, by uchwycić je, zanim stanie się niedostępne bezpośrednio poznaniu.

Następnie autorka przechodzi do problematyki genezy pasywnej zwanej asocjacją i genezy aktywnej. Pojęcie asocjacji nie dotyczy prawidłowości empirycznych, lecz prawidłowości rządzących intencjonalną konstytucją, które dokonuje się w najgłębszych warstwach świadomościowego życia *ego*. Jako taka może być uznana za rodzaj wrodzonego *a priori*, bez którego same *ego* byłoby nie do pomyślenia. Z rozróżnieniem pasywnej i aktywnej genezy wiąże się podział fenomenologii na statyczną i genetyczną. Fenomenologia statyczna, zwana „opisową” bada całość możliwych przedmiotów i sensów starając się określić panujące między nimi powiązania i zależności; zawsze musi poprzedzać fenomenologię genetyczną, dostarcza jej bowiem „nici przewodnicze”, badając sposób, w jaki się wiążą różne apercpcje dzięki którym konstytuuje się jeden i ten sam przedmiot. Ponadto bada ona strukturę panujących w świecie prawidłowości i wzajemne różnych obszarów rzeczywistości, odwołując się do określonej ontologicznej struktury świata danego w doświadczeniu i tym samym zakłada w pewnym sensie świat

taki, jaki jest z góry dany. Fenomenologia genetyczna, określana jako „wyjaśniająca”, bada intencjonalność pierwotną, ukrytą w tym, co nie przybrało jeszcze postaci przedmiotu, rozważając także to, jak w ogóle dochodzi do tego, że mamy do czynienia z tym czy innym przedmiotem i dzięki czemu jest to możliwe. Inaczej mówiąc, szuka źródeł, chce odsłonić genezę tego, co już z góry dane; jest pewnego rodzaju rekonstrukcją, która wychodząc od struktury, określonej dzięki refleksji statycznej, usiłuje odsłonić sposób, w jaki poszczególne poziomy konstytucji wzajemnie się podbudowują, chce być nie tyle fenomenologią co „archeologią” świadomości.

Następny rozdział rozpatruje „Fenomenologię jako monadologię”. Należy oczywiście rozpocząć od określenia monady, która najpierw obejmuje zdolności i możliwości własnego Ja, następnie — jego trwałe rozstrzygnięcia i przeświadczenia oraz nabyte cechy i własności, wreszcie — świat, który je otacza oraz inne przedmioty świadome, będące monadami analogicznymi do własnej. Razem z innymi monadami Ja tworzy następnie wspólnotę monad, której świat otaczający zawdzięcza swój obiektywny, tj. intersubiektywny charakter. To konieczne odniesienie do świata i innych monad stanowi, jakby „obiektywną” stronę monady. Ma ona jednak także swoją stronę wewnętrzną, będąc jednością życia czujnego i skrytego, zdolności i dyspozycji. Ujmując monadę w jej dynamicznym aspekcie wewnętrznym, docieramy do wewnętrznej świadomości czasu, dlatego o monadzie możemy mówić w dwojakim znaczeniu. Raz jest to monada w postaci absolutnie źródłowej, w „prapostaci”, a więc w żywym stawianiu się, którego istota odsłania się jako nieustanny przepływ konstytuujący strumień czasu. Innym razem jest to monada „fenomenalna”, jedność ukonstytuowana w czasie immanentnym, który sam z kolei konstytuuje się w monadzie absolutnej, pojętej jako źródłowy przepływ. Natomiast stosunek Ja do innego Ja przedstawia Husserl w II tomie *Idei*. Przyjmując szczególnego rodzaju apercpcję, dzięki której dochodzi do doświadczenia cudzego Ja, Husserl przyjął za punkt wyjścia przedstawienie własnego ciała jako „punktu zerowego” dla obszaru spostrzeganych rzeczy. Jeden z punktów przestrzennych własnego ciała występuje w charakterze centralnego „tu”, dzięki czemu mogę powiedzieć, że mam wszystkie rzeczy naprzeciw siebie, wszystkie one są „tam” — z wyjątkiem jednej, właśnie ciała, które jest zawsze „tu”. Cudze ciało fizyczne uznaję za ciało żyjące dzięki temu, że mogę dokonać myślowego przeniesienia mojego ciała, będącego dla mnie punktem zerowym na miejsce cudzego ciała fizycznego i tym samym potraktować je tak, jakbym sam się w nim znajdował. Tym samym cudze Ja zostaje ustanowione jako analogon „Ja-tam”, Ja, które myślowo zostało przeniesione „tam”. Uznanie istnienia wielu ludzi wraz z przynależnymi do nich osobowościami pociąga za sobą także uznanie wielu, analogicznych do mojego, Ja transcendentalnych wraz z przynależnymi do nich strumieniami świadomości. Istnieje tyle czystych Ja, ile Ja realnych. Ja sam mogę się ukonstytuować jako osobowość dopiero dzięki wejściu w kontakt z innym człowiekiem i zdaniu sobie sprawy z tego, że ja sam ukazuję się mu w podobny sposób, w jaki on ukazuje się mnie. Podmiotem świata obiektywnego nie jest więc jednostkowe Ja transcendentalne, lecz intersubiektywność transcendentalna, którą można określić jako „transcendentalne My”. Świat obiektywny, jako idealny korelat doświadczenia intersubiektywnego, jest ze swej istoty odniesiony do wspólnoty podmiotów, które wyposażone są we wzajemnie sobie odpowiadające i ze sobą zgodne systemy konstytutywne. Zatem konstytucja świata obiektywnego zakłada z istoty swej harmonię monad, której odpowiednik stanowi harmonijna jedność konstytutywnych dokonań zrealizowanych przez poszczególne monady.

W następnym rozdziale „Fenomenologia jako krytyka rozumu” autorka najpierw rozważa różnicę między „a priori” u Kanta i Husserla; następnie przechodzi do rzeczywistości i świadomości rozumowej. „Rzeczywistość” dowolnego przedmiotu oznacza to samo co „rozumne” uznanie tego przedmiotu za rzeczywisty; zaś uznanie czegoś za rzeczywiste zasługuje na miano rozumnego, jeśli jest odpowiednio umotywowane. To znaczy, że uznanie istnienia dowolnego przedmiotu musi się opierać na odpowiedniej podstawie, musi mieć odpowiedni fundament swej prawomocności. Powiązania świadomościowe są i muszą być, właśnie takie, aby mogły się w nich konstytuować przedmioty, które w racjonalny sposób możemy uznać za rzeczywiste. „Źródłowa oczywistość” będąca podstawą rozumowej motywacji, stanowi fundament Husserlowskiej „zasady wszystkich zasad”, zgodnie z którą podstawą prawomocności poznania jest „źródło prezentująca naoczność”, a wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się jakoś prezentuje. Można powiedzieć, że zasada oczywistości stanowi zarówno punkt wyjścia jak i jej punkt dojścia. Sama istota rozumu, którego pełna realizacja stanowi cel fenomenologicznych dociekań, jest nieodłącznie związana z właściwym wszelkiej świadomości dążeniu do tego, by przejść w *modus* samoprezentacji, a więc znaleźć wypełnienie w doskonałej oczywistości. Husserl przypisuje takim oczywistościom funkcje konstytuowania bytu i uznaje za ich dzieło przedmiot określony jako istniejący. Tak pojęte oczywistości nie ograniczają się do rozmyślnie spełnianych i celowo ukierunkowanych aktów poznającego podmiotu, lecz nabierają tak szerokiego sensu, że mogą być uznawane za uniwersalną cechę charakteryzującą wszelką świadomość transcendentálną w jej żywym przebiegu. Dążenie do oczywistości stanowi aprioryczną formę strukturalną, bez której sama świadomość nie byłaby możliwa.

W ostatnim rozdziale, „Fenomenologia jako realizacja samowiedzy ludzkości”, autorka referuje poglądy Husserla z jego ostatniej pracy tj. *Kryzysu...*. Analizując przyczyny kryzysu nauk europejskich Husserl postuluje powrót do „świata życia codziennego”. Mówiąc zaś o powrocie do „naiwności życia”, Husserl usiłował wykazać, że nauka nie może zrozumieć siebie samej, jeśli nie uwzględni własnych pozateoretycznych źródeł. Chodzi więc o to, by uświadomić sobie, że założenia czy fundament wszelkiej pracy teoretycznej czy badawczej stanowi świat życia codziennego, który nas otacza i zawsze w jakiś sposób jest nam już znany. Jako taki musi on być uznany za pewien fakt, który jest z góry dany i poprzedza wszelką aktywność teoretyczną. Jeżeli bowiem nauka stawia pytania i odpowiada na nie, wówczas od początku jak i również z konieczności dalej, są to pytania postawione na gruncie tego wstępnie danego świata, w którym zawiera się zarówno owa praktyka naukowa jak i wszystkie inne rodzaje praktyki życiowej. I właśnie ten zawsze już wstępnie dany świat życia codziennego, powinien stać się przedmiotem filozoficznego namysłu. Jeżeli jednak oddzielimy od siebie *a priori* świata życia codziennego i *a priori* obiektywne, które niepostrzeżenie się nam stale narzuca, wówczas łatwo zrozumiemy, że uniwersalne *a priori* warstwy obiektywno-logicznej wypływa z wcześniejszego, w sobie samym uniwersalnego *a priori*, mianowicie z *a priori* czystego świata naszego życia codziennego. Dzięki odkryciu tego ostatniego, nauki obiektywno-logiczne mogą zdobyć rzeczywiście radykalne, naukowo odpowiedzialne uzasadnienie, którego w tym stanie rzeczy bezwarunkowo się domagają. Właściwe zrozumienie roli, jaką w procesie kształtowania się wiedzy naukowej odgrywa świat życia codziennego, prowadzi do stwierdzenia, że rzekomo całkowicie samodzielna logika, jako uniwersalna, aprioryczna nauka podstawowa dla wszystkich nauk obiektywnych — nie jest niczym innym niż naiwnością. Właśnie dlatego doszło do kryzysu myśli europejskiej, że ograniczyła się ona do nauki obiektywnej bez uwzględnienia faktu, że

jest oparta na doświadczeniach świata życia codziennego. Husserl postuluje więc poszukiwanie naukowości nowego rodzaju, która uznając rolę, jaką w kształtowaniu wiedzy pełnią doświadczenia życia codziennego, potrafiłoby jednocześnie wykazać transcendentale podstawy prawidłowości, które nimi rządzą.

Drugą połowę książki, wypełniają nie publikowane w języku polskim fragmenty oryginalnych tekstów Husserla w bardzo dobrym i starannym przekładzie. Podsumowując całość prezentacji poglądów Husserla trzeba podkreślić, że jest ona dokonana rzetelnie i solidnie, choć z drugiej strony przy obszerności oryginalnych tekstów Husserla perspektywy w jakich fenomenologia została przedstawiona są zapewne niekompletne w szczegółach, ale to zapewne nie było zamierzeniem tej pracy. Niektóre problemy klasycznej fenomenologii zapewne się zestarzały, tym niemniej niektóre pytania pozostają nadal aktualne, czego wyrazem jest popularyzowanie fenomenologii; w USA zajmuje się tym uczennica R. Ingardena Anna Teresa Tymieniecka w The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning oraz wydawana w Hadze ciągła seria: „Phaenomenologica”. Zainteresowanych tekstami niemieckimi Husserla należy odesłać do jego wydania zbiorowego pt. Husserliana publikowanego także w Hadze.

*Bogdan Tadzik*

JACEK JULIUSZ JADACKI: *O rozumieniu. Z filozoficznych podstaw semiotyki*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1990, ss. 196.

Książka J. J. Jadackiego jest poświęcona zadaniu „[...] uściślenia sensów «rozumienia» za pomocą odpowiednich definicji i charakterystyk” (s. 7). Przedsięwzięcie to jest inspirowane, jak zauważa autor, próbą rozjaśnienia zagadnienia „[...] sprowadzalności pragmatyki do epistemologii (resp. vice versa)” (s. 7).

Książka składa się z czterech rozdziałów, zakończenia, obszernej bibliografii, skrótu rzeczowego, indeksu nazwisk, części złożonej z wykresów ilustrujących przedstawiane koncepcje oraz streszczeń w języku angielskim i francuskim. Książka jest wzorowa pod względem redakcyjnym. Szata graficzna pozostawia zaś wiele do życzenia (oczywiście nie z winy autora).

W rozdziale pierwszym „O różnych rozumieniach «rozumienia»” (s. 10–33), autor wyszczególnia cztery podstawowe sposoby użycia wyrażenia „rozumieć P”. Wyrażenie to może być używane w jednym z następujących sensów: intuicyjnym (rozumieć P to tyle, co wyczuwać P), identyfikacyjnym (rozumieć P to tyle, co uświadamiać sobie P), indulgencyjnym (rozumieć P to tyle, co usprawiedliwiać P) oraz inskrypcyjnym (rozumieć P to tyle, co znaczyć Q-a P-em) (zob. s. 14–18). W zależności od sposobów rozumienia wyrażeń: „wyczuwać P”, „uświadamiać sobie P”, „usprawiedliwiać P”, „znaczyć Q-a P-em”, wyjściowe rozróżnienie można dalej rozbudowywać. I tak wyrażenie „uświadomić sobie P” może być rozumiane bądź w sensie aktualnym (uświadamiać sobie teraz P) bądź w sensie habitualnym czy potencjalnym. Stąd rozumienie identyfikacyjne może być aktualne lub habitualne (czy też potencjalne). Ponadto w zależności od tego pod jakim względem może ktoś uświadamiać sobie P, można mówić o: rozumieniu identyfikacyjnym natury P-a (rozumienie esencjalne), rozumieniu identyfikacyjnym konstrukcji P-a (rozumienie strukturalne), rozumieniu identyfikacyjnym horyzontu P-a (rozumienie funkcjonalne), rozumieniu identyfikacyjnym racji P-a (rozumienie efektywno-kausalne), rozumieniu identyfikacyjnym typu P-a (rozumienie kategorialne) (zob.



s. 12–14 oraz 18–22). Można także rozbudowywać wyjściowe rozróżnienie z uwagi na kryterium rodzaju przedmiotów rozumianych. Jeśli rozumianymi przedmiotami są sensy lub znaczenia czegoś, to wtedy rozumienie jest rozumieniem konceptualnym (zob. s. 22–23). Rozumienie konceptualne jest oczywiście rozumieniem identyfikacyjnym; stąd rozumienie sensu (znaczenia) językowego może być jednym z wymienionych typów rozumienia identyfikacyjnego (tego wątku jednak autor nie rozwija). Jeśli przez interpretację rozumie się zabieg poznawczy prowadzący do zrozumienia czegoś, to z uwagi na różne rodzaje rozumienia identyfikacyjnego można mówić o różnych rodzajach interpretacji: eksplikacyjna (rozjaśnianie istoty), analiza (rozbiór budowy), rekonstrukcja (odtworzenie tła), eksplanacja (wyjaśnienie uwarunkowań), diagnoza (orzeczenie rodzaju), a także egzegeza (objaśnienie znaczenia) (zob. s. 29–33).

W rozdziale drugim „Sieć słowotwórczo-znaczeniowa «rozumienia»” (s. 34–44) autor najpierw wyszczególnia typowe konteksty, w jakich słowo „rozumieć” bywa używane w języku polskim wraz z podaniem odpowiednich parafraz tych kontekstów w jego języku teoretycznym, a następnie podejmuje zagadnienie stopniowości rozumienia. Niech przykładami konstruowanych przez J. Jadackiego parafraz będą dwie następujące: „Rozumiesz?! =df Zrozum indulgencyjnie!”, „Osoba *O* rozumie w języku *J* =df *O* rozumie konceptualnie przynajmniej niektóre wyrażenia *J*-a” (zob. s. 34–37). Z kolei zagadnienie stopniowości rozumienia jest ujęte przez autora za pomocą kategorii pojmowania. Pojmowanie wyraża P-a to tyle, co rozumienie identyfikacyjne treści P-a; pojmowanie wierne P-a to tyle, co rozumienie identyfikacyjne treści słownikowej P-a; pojmowanie ściśle P-a to tyle, co rozumienie identyfikacyjne treści istotnej P-a; pojmowanie jasne P-a to tyle, co rozumienie identyfikacyjne zakresu P-a; zaś pojmowanie wybiórcze P-a sprowadza się do rozumienia identyfikacyjnego tylko części zakresu P-a (zob. s. 38–40). Następnie J. Jadacki formułuje twierdzenia opisujące relacje między różnego typu rozumieniami a powiadamianiem, uznawaniem, odrzucaniem, tłumaczeniem znaczenia, a także relacje między rozumieniem indulgencyjnym a identyfikacyjnym oraz między rozumieniem intuicyjnym a identyfikacyjnym (zob. s. 41–44).

Rozdział trzeci „Istota i sprawdziany pojmowania” jest poświęcony w głównej mierze kwestii kryterium pojmowania właściwego (s. 45–61). W rozdziale tym podejmowane są w szczególności takie zagadnienia, jak: stosunku pojmowania do kojarzenia, stosunku pojmowania do poczucia rozumienia oraz zachowaniowych wskaźników rozumienia.

W rozdziale czwartym „Kłopoty z rozumieniem” omówione są koncepcje takich, między innymi, autorów, jak: Witwicki, Heidegger, Ossowski, Ajdukiewicz, Wittgenstein, Toulmin, Küng, Twardowski, Kotarbiński, Ingarden, Ryle, Dąbska, Koj, Putnam, Quine, Davidson, Dilthey, Ricoeur, Gadamer, von Wright, Mokrzycki i Wolniewicz (lista niepełna).

Zakończenie jest poświęcone zagadnieniu stosunku semiotyki do epistemologii. Autor wydaje się opowiadać za następującym wnioskiem: pod pewnymi warunkami „pragmatyka presuponuje epistemologię [...]” (s. 137).

Prace naukowe można oceniać pod różnymi względami: bogactwo i waga podejmowanej problematyki, oryginalność lub kontrowersyjność rozwiązań, zasadność i trafność rozwiązań, jasność i precyzja sformułowań, istnienie idei (motywu) przewodniej itd. Pod wymienionymi względami książkę J. Jadackiego należy ocenić bardzo wysoko. Jest to jedna z nielicznych prac semiotycznych, wydanych w Polsce po II wojnie światowej, w której problematyka rozumienia jest tak wszechstronnie opracowana. Mimo to lektura książki pozostawia pewien niedosyt. Otóż, autor mógł dołączyć dodatkowy rozdział podsumowujący swoje wyniki w postaci wyodrębnionych tez (tak, jak to zrobił w innej



swojej książce, mianowicie „Spór o granice poznania”, PWN, Warszawa 1985). Szczególnie trzeci rozdział, będący zbiorem drobiazgowych analiz problemów dotyczących kryterium pojmowania właściwego, domaga się podsumowania w postaci zestawienia najważniejszych wniosków. Choć ilustracje-wykresy, zamieszczone na końcu książki, ułatwiają lekturę tego rozdziału, to jednak do końca nie wiadomo, czy autor opowiada się za którymś z analizowanych kryteriów lub *semi*-kryteriów. Dodać trzeba to, że zamieszczone w recenzowanej pracy ilustracje-wykresy są graficznymi modelami fragmentów teorii semiotycznej autora. Stąd przydałby się opis tych wykresów w postaci listy twierdzeń składających się na teorię zakładaną *implicite* przez J. Jadackiego.

Książka jest kontrowersyjna z uwagi na zastosowaną metodologię badawczą. Otóż, autor próbuje sformułować rozmaite definicje różnych rodzajów rozumienia poprzez analizę kontekstów językowych, w jakich to słowo jest w sposób typowy używane. Wyłania się więc następujący problem: Czy autorowi chodzi o zdefiniowanie różnych rodzajów rozumienia, czy też chodzi o zdefiniowanie „rozumienia” z uwagi na różnego rodzaju konteksty użycia tego słowa? Pytanie o rozumienie nie jest równoznaczne pytaniu o „rozumienie”. Pierwsze jest pytaniem semiotyka, zaś drugie jest pytaniem leksykologa (lub leksykografa). Oczywiście, autor podkreśla, że celem jego pracy jest „terminologizacja” wyrażenia „rozumieć”. Ale z drugiej strony autor występuje jako semiotyk, a nie tylko leksykolog czy językoznawca. Ambicją autora jest bowiem opisanie zjawiska rozumienia, a nie jedynie zjawiska używania słowa „rozumieć”.

Przedstawiony zarzut krytyczny można wyostrzyć, w celu zainspirowania dyskusji, w następujący sposób: Jeśli chcemy dowiedzieć się, czym jest siła, a więc jeśli chcemy zdefiniować siłę, to nie osiągniemy tego poprzez opis sposobów użycia wyrażenia „siła”. Analogicznie można by stwierdzić: Jeśli chcemy dowiedzieć się, czym jest rozumienie, a więc zdefiniować rozumienie, to nie osiągniemy tego poprzez opis sposobów użycia wyrażenia „rozumieć”. Czy taki wniosek jest słuszny?

Przedstawiony wniosek można zakwestionować następująco: Otóż, można powiedzieć, iż rozumienie manifestuje się empirycznie w aktach językowych, między innymi w których używa się słowa „rozumieć”. Stąd różne sposoby używania słowa „rozumieć” można by traktować jako empiryczne manifestacje różnego typu rozumień. Dlatego też badając sposoby użycia słowa „rozumieć”, bada się tym samym semiotyczne zjawisko rozumienia. Analogicznie jest w fizyce. Jedną z manifestacji empirycznych zjawiska działania siły na obiekt jest ruch przyspieszony i po krzywej obiektu. Stąd badając ruch obiektu, bada się tym samym zjawisko działania siły.

Zaprezentowana kontrargumentacja byłaby słuszna, gdyby wykazało się, iż niemożliwa jest sytuacja, w której używa się słowa „rozumieć” i jednocześnie nie rozumie się tego, w stosunku do czego używa się słowa „rozumieć”. Często jest bowiem tak, że używa się słowa „rozumieć” w stosunku do tego, czego nie rozumie się. Stąd możliwe jest to, że są klasy przedmiotów nie nadających się do rozumienia, ale w stosunku do których używa się słowa „rozumieć”. Tego typu sytuacje tworzyłyby klasę nadużyć semantycznych słowa „rozumieć”. Warto zauważyć, iż J. Jadacki nie podejmuje w ogóle zagadnienia nadużyć semantycznych słowa „rozumieć”. Jeśli niektóre sposoby użycia słowa „rozumieć” są nadużyciami semantycznymi tego słowa, to jest rzeczą oczywistą to, że nie wszystkie sposoby użycia słowa „rozumieć” są empirycznymi manifestacjami zjawiska rozumienia.

Jeśli nawet jest tak, że wiele różnych sposobów użycia słowa „rozumieć” tworzy klasę manifestacji empirycznych zjawiska rozumienia, to nie znaczy to, że zjawisko rozumienia stanowi jednorodną klasę obiektów badania. Jeśli chce się konstruować

semiotyczną teorię rozumienia, to akty lub stany rozumienia, tworzące dziedzinę modelu semantycznego takiej teorii, powinny tworzyć jednorodną klasę obiektów badania, to znaczy: przedmioty takiej dziedziny muszą być nieodróżnialne pod względem pewnych własności. Czy da się więc wskazać własności konstytuujące jednorodność dziedziny aktów lub stanów rozumienia, których manifestacjami empirycznymi są „nienadużyte” sposoby użycia słowa „rozumieć”? To pytanie jest ściśle związane z innym: Czy da się na gruncie jednej teorii wyjaśnić rozmaite fakty dotyczące zarówno rozumienia identyfikacyjnego jak i rozumienia indulgentyjnego?

Reasumując: adresowane do J. Jadackiego pytania dotyczą kwestii fundamentalnej, mianowicie — bazy empirycznej semiotyki rozumienia (zakładając, że semiotyka rozumienia to nie to samo, co semiotyka „rozumienia”).

Wojciech Krysztofiak

Karl Jaspers, *Philosopher among Philosophers*. *Philosoph unter Philosophen*, Richard Wisser and Leonard H. Ehrlich (eds.), Würzburg 1993, ss. 370.

Gdy w połowie lat siedemdziesiątych nieodżałowanej pamięci Roman Rudziński odbywał podróż naukową po ośrodkach uniwersyteckich RFN, przygotowując swoją monografię na temat Karla Jaspersa, wszędzie, jak mi relacjonował, spotykał się ze zdziwieniem, że za przedmiot zainteresowań wybrał sobie twórczość tak „przebrzmiałego” filozofa. Na uczelniach niemieckich królowały wówczas niepodzielnie orientacje historiozoficzne, szczególnie silnie objawiające się jako kontynuacja Szkoły Frankfurckiej, czy jak mówili niektórzy „post-Frankfurckiej”. Na którymś z uniwersytetów wykładał podobno jeszcze jakiś profesor (Rudziński podawał nazwisko, które wyleciało mi z pamięci) uznawany za „ostatniego” ucznia Jaspersa, przy czym owo „ostatni” należało rzekomo rozumieć w obu znaczeniach tego słowa.

Nie znaczyło to oczywiście, że Jaspers jako pisarz filozoficzny był autorem zapomnianym i nie czytany. Przeciwnie, jego rozprawy, zwłaszcza prace popularyzatorskie, takie jak *Der philosophische Glaube*, *Kleine Schulle der philosophischen Denkens*, czy *Einführung in die Philosophie* można było znaleźć na półkach prawie wszystkich niemieckich księgarni i z reguły nie leżały one na tych półkach zbyt długo. Jak wykazują statystyki, Jaspers po dziś dzień pozostaje najbardziej „czytany” filozofem niemieckim XX wieku. Przyczyn tej popularności Rudziński doszukiwał się: po pierwsze w legendzie otaczającej filozofa jako autorytet moralny (był jednym z nielicznych profesorów filozofii, którzy cały okres nazizmu spędzili w Niemczech, a mimo to pozostawali w opozycji do reżimu), po drugie, pięknej niemieczyźnie, w jakiej pisane są jego rozprawy (od Jaspersa naprawdę można nauczyć się niemieckiego języka filozoficznego), po trzecie wreszcie, w rozległości zainteresowań pisarskich i publicystycznych (filozof te same treści potrafił przekazać najpierw szczegółowo, w trudnych, wielotomowych traktatach, a potem w popularnej formie w przystępnych książkach czy nawet odczytach radiowych).

Patrząc z perspektywy piętnastu lat, jakie upłynęły od mojej rozmowy z Rudzińskim, wydaje mi się, że pesymistyczne prognozy dotyczące zainteresowania filozofią niemieckiego egzystencjalisty, które to zainteresowanie miałyby przemijać wraz z odejściem mody na tak zwany egzystencjalizm, okazały się przedwczesne. Autorytet Jaspersa coraz

częściej przywoływany jest zarówno przez wykładowców filozofii, jak i publicystów lub twórców kultury. Dotyczy to zwłaszcza słynnej teorii sytuacji granicznych, którą z całą pewnością można już dziś uznać za jedno z najważniejszych osiągnięć europejskiej filozofii człowieka w ogóle.

W 1988 roku, w trakcie XVIII Światowego Kongresu Filozoficznego w Brighton zorganizowane zostało seminarium jaspersowskie pod nazwą „Second International Jaspers Conference”. Duża liczba zgłoszonych referatów, które należało wygłosić w krótkim stosunkowo okresie czasu przeznaczonym na spotkania seminaryjne spowodowała, że poszczególne wystąpienia musiały być zredukowane do niezbędnego minimum. Organizatorzy symposium podjęli się jednak trudu przygotowania publikacji, zawierającej pełny wybór wszystkich przygotowanych tekstów, wzbogaconej o rozprawy wybitnych znawców twórczości Jaspersa, którzy w zjeździe nie brali udziału (przede wszystkim Waltera Biemela, oraz Hansa Sanera, ostatniego asystenta Jaspersa w Bazylei).

Materiały zgłoszone na symposium w Brighton, oraz przekazane później wydawcom podzielone zostały na sześć grup tematycznych: „Part One: Jaspers and Kant, Hegel”, „Part Two: Jaspers and Nietzsche”, „Part Three: Jaspers and Heidegger: Distance and Relation”, „Part Four: Jaspers and Bergman, Levinas, Wittgenstein”, „Part Five: Mas in the Modern Situation”, oraz „Part Six: Aspects of Systematic Philosophy”.

Z układu poszczególnych części widzimy wyraźnie, że twórczość Jaspersa staje się tu przedmiotem zainteresowania autorów przede wszystkim w perspektywie historyczno-filozoficznej. Dotyczy to zwłaszcza dwóch pierwszych, chyba najciekawszych części, z których jedna traktuje o związkach Jaspersa z myślą kantowską, a druga o analogicznych związkach z myślą nietscheańską.

Tytuł pierwszej części „Jaspers and Kant, Hegel” niezbyt dobrze oddaje istotę zamiaru redakcyjnego wydawców. Mógłby on sugerować, że będzie tu mowa o równoległych, silnych wpływach na rozwój myśli jaspersowskiej dwu wielkich klasyków filozofii niemieckiej: Kanta i Hegla. Tymczasem wpływy te nie mogą być traktowane jako równoważne. Autor *Krytyki czystego rozumu* był niewątpliwie dla Jaspersa filozofem, który w największym stopniu przyczynił się do ukształtowania jego własnej myśli, często wręcz uznawanej za jedną ze współczesnych prób rozwoju i reinterpretacji myśli kantowskiej. Hegel był z kolei dla autora *Philosophie*, wielkim analitykiem i nauczycielem, nieporównywalnym z nikim, gdy idzie o „bogactwo ujranych treści, którym daje wyraz z jedyną w swoim rodzaju potęgą słowa i konstrukcji myśli” (Jaspers, *Philosophie*, 1932, t. 1, s. IX). Ale nie był na pewno bezpośrednim inspiratorem filozofii jaspersowskiej w takim stopniu, w jakim można mówić o inspiracjach Kanta, Nietzschego i Kierkegarda.

W pierwszej części zbiorku związku myśli Jaspersa z filozofią heglowską prezentuje w istocie tylko jeden artykuł autorstwa Allana M. Olsona: „Hegel and Jaspers on the Comparative Philosophy of Religion”. Cztery pozostałe rozprawy, autorstwa: Knuta Radbrucha, Janosa Kelemena, Andreasa Cesana i Indu Sarina dotyczą już bezpośrednio inspiracji kantowskich i w tym sensie tworzą jednolitą całość.

Podobną całość tworzą rozprawy składające się na część drugą, dotyczącą związków myśli jaspersowskiej z filozofią Nietzschego. Jak wiadomo Jaspers był autorem głośnej monografii, która już w samym tytule zawierała zapowiedź pewnej próby interpretacji myśli nietscheańskiej: „Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens” („Nietzsche. Wstęp do rozumienia jego filozofowania”). Autor *Philosophie*, inaczej aniżeli chociażby Martin Heidegger, dostrzega więc w Fryderyku Nietzsche przed wszystkim „wielkiego burzyciela”, a zarazem „wielkiego diagnostyka” kultury europejskiej, nie zaś systematyka (prowadzi to do zdawkowej, by nie powiedzieć szczątkowej

interpretacji takich istotnych wątków filozofii nietscheańskiej jak: koncepcja wiecznego powracania, czy „amor fati”).

Zawarte w części drugiej rozważania dotyczące związków filozofii Jaspersa i (by być wiernym jaspersowskiej terminologii), filozofowania Nietzschego, prezentowane są w rozprawach: Enrique Arriagada — Kehl, Richarda L. Howey, Roberta S. Corringtona, Denzaburo Yokizawy i wreszcie Krystyny Górniak-Kocikowskiej, jednego z najlepszych polskich znawców zarówno twórczości Nietzschego, jak i Jaspersa. Górniak-Kocikowska, od kilku lat zatrudniona jako visiting professor w Department of Philosophy na Uniwersytecie w Rhode Island, prezentuje w recenzowanym zbiorze krótki, ale niezwykle interesujący, artykuł „Freedom and Responsibility in Jaspers and Nietzsche”, w którym nawiązuje między innymi do mało znanych poza granicami naszego kraju młodopolskich interpretacji twórczości Nietzschego (Stanisław Brzozowski).

Zbiorek nie zawiera niestety żadnych rozpraw dotyczących powiązań myśli jaspersowskiej z trzecim z bezpośrednio inspirujących ją źródeł filozoficznych, mianowicie z twórczością Kierkegaarda. Związki te, zawsze bardzo intrygujące historyków filozofii, tym razem nie spotkały się z zainteresowaniem uczestników konferencji w Brighton, ani innych autorów biorących udział w opracowaniu publikacji. Zainteresowanie takie wzbudził natomiast bardzo modny temat związków pomiędzy twórczością oraz osobami Jaspersa i Heideggera (sześć rozpraw, w tym trzy tak znanych autorów jak: Hans Saner, czy Walter Biemel). Wyraźnie obserwujemy tu odgłosy modnej ostatnio, choć chyba przesadnie rozdmuchanej przez publicystów dyskusji na temat rzekomych sympatii, jakie żywił Heidegger w stosunku do narodowego socjalizmu, oraz wynikłego w efekcie tych sympatii konfliktu z Jasperssem. Wydaje się, że w przypadku tego ostatniego problemu ani ilość dostępnych informacji (kilka notatek i wypowiedzi z drugiej ręki), ani rola, jaką autor *Sein und Zeit* mógł pełnić w sensie politycznym nawet jako rektor Uniwersytetu we Freiburgu nie usprawiedliwiają sztucznie wywołanej wrzawy. Bardziej owocne mogłyby być rozważania dotyczące merytorycznych analogii pomiędzy doktrynami obu myślicieli. Analogii, a nie związków, gdyż mimo że obu wymienia się jako klasyków niemieckiego egzystencjalizmu to nigdy nie zostało nawet ustalone, czy czytali oni nawzajem swe prace. Rozważania takie znajdujemy w trzeciej części recenzowanego zbiorku, przy czym na szczególną uwagę zasługują tu rozprawy Richarda Wissera i Leonarda H. Ehricha (redaktorów całego wydania).

Część piąta zbioru poświęcona dywagacjom nad merytorycznymi analogiami twórczości Jaspersa i filozofii: Bergmana, Levisa i Wittgensteina stanowi formę historyczno-filozoficznego „suplementu” zbioru, grupując cztery rozprawy autorstwa: Williama Klubacka, Adolpha Lichtigfelda, Stig Nystranda i Waltera Schweidlera. Dwie ostatnie części „Man in the Modern Situation” oraz „Aspect of Systematic Philosophy” przynoszą osiem krótkich rozpraw poświęconych bardziej już szczegółowej analizie podstawowych pojęć i problemów filozofii Jaspersa, na przykład problemu „eigentliche Vernunft” w artykule Kazuteru Fuku, czy „Zugkraft des Seins” w rozprawie Steffena Graeffe. Można odnieść wrażenie, że owe rozważania problemowe, zawarte w dwu ostatnich częściach, liczących łącznie niecałe 60 stron, potraktowane zostały przez redaktorów nieco marginalnie — być może ze względu na temat zbiorku „Karl Jaspers — filozof pośród filozofów”, eksponujący wyraźnie zainteresowania historyczne.

Jeśli recenzowany zbiór, zawierający rozprawy czołowych światowych jaspersologów, miałby nam służyć jako rodzaj „sprawdzianu”, jakie kierunki badań twórczości niemieckiego egzystencjalisty są dzisiaj najbardziej „w modzie”, jakie zaś spotykają się z mniejszym zainteresowaniem, trudno byłoby oprzeć się refleksji, że owo wygaśnięcie



zainteresowań dotyczyć zaczyna dziedziny, w której Jaspers zawsze uważany był za niepodważalny autorytet, dzięki czemu znajdował szeroki krąg czytelników, nie ograniczający się bynajmniej do odbiorców bezpośrednio zainteresowanych historią filozofii. Mam tu na myśli filozofię historii, polityki, przede wszystkim zaś, filozofię pokoju. Pod koniec lat sześćdziesiątych w świadomości przeciętnego niemieckiego odbiorcy nazwisko Jaspersa łączyło się przede wszystkim z głośną i szeroko dyskutowaną rozprawą „Dokąd zmierza Republika Federalna?” oraz z monumentalnym, choć niewątpliwie kontrowersyjnym dziełem „Bomba atomowa i przyszłość ludzkości”.

W jakim stopniu prace te są jeszcze aktualne dziś, gdy doszło już do zjednoczenia Niemiec, zaś problem utrzymania pokoju między narodami nabrał zupełnie nowych, niewyobrażalnych z perspektywy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wymiarów?

Pytania te to temat do kolejnej bardzo ważnej dyskusji, która z całą pewnością powinna być podjęta w trakcie kolejnego zjazdu badaczy twórczości Jaspersa.

Miroslaw Żelazny

BOGDAN OGRODNIK: Problem czasu w ontologii Romana Ingardena i fizyce współczesnej (autorecenzja z pracy doktorskiej).

Fundamentalne dzieło Romana Ingardena zatytułowane *Spór o istnienie świata* w pokazanej części poświęcone jest ontologicznemu badaniu zagadnień mających swój odpowiednik w filozofii przyrody. W polskiej literaturze przedmiotowej ten Ingardenowski wątek jest prawie że nieobecny. Mamy tutaj na uwadze zarówno brak prób rozwiązywania klasycznych problemów filozofii przyrody, z wykorzystaniem wypracowanej przez Ingardena aparatury pojęciowej, jak i brak rzetelnej dyskusji z Ingardenowskimi tezami z tego zakresu. Przedłożona rozprawa zatytułowana „Problem czasu w ontologii Romana Ingardena i fizyce współczesnej” jest próbą częściowego wypełnienia tej luki.

Przechodzę do sformułowania przedmiotu, celu i metody rozprawy.

Przedmiotem rozprawy jest relacja, której jeden człon stanowią ontologiczne tezy Ingardena, dotyczące czasu konkretnego (a sformułowane na gruncie Ingardenowskiej teorii przedmiotu realnego). Drugi człon tej relacji stanowią wybrane koncepcje czasu oraz przedmiotu, obecne w fizyce współczesnej. Relacja ta wyznacza ontologiczny problem czasu.

Głównym celem niniejszej pracy jest rozwinięcie koncepcji czasu konkretnego w zarys teorii czasu. Aparatura pojęciowa tejże teorii wyprowadzona jest z ontologii Ingardena, natomiast intuicję wspomagam wybranymi teoriami fizyki współczesnej.

Realizacja tak określonego celu pociąga za sobą konieczność doboru odpowiednich metod badawczych, z których najważniejsze to: 1) analiza porównawcza, na którą składa się w tym przypadku analiza logiczna oraz ontologiczna kolejnych tez; 2) zastosowanie teorii podziału logicznego do opracowania Ingardenowskiej typologii przedmiotów realnych i typologii podstawowych obiektów fizyki.

Tytułem wstępu do przedstawienia wyników rozprawy podejmę następującą kwestię: czy istnieje wspólna płaszczyzna, na której można by dokonać analiz porównawczych tez ontologii Ingardena z twierdzeniami fizyki?

We współczesnej fizyce teoretycznej istnieje dobrze określony obszar, w ramach którego bada się możliwości i związki konieczne, tkwiące w kategoriach odpowiadają-



cych jakościami, opracowanym w ramach hipotez empirycznych. Nie chodzi tu jednak o możliwość czy konieczność logiczną, ale o związki ontologiczne wynikające z „istoty” tych kategorii. W terminologii Ingardena rozważania takie stanowią część ontologii materialnej, i tu znajduje się wspólna płaszczyzna ontologii i fizyki.

Przechodzę do omówienia treści rozprawy. Składa się ona z dwóch rozdziałów. Rozdział pierwszy nosi tytuł: „Czas konkretny”, natomiast rozdział drugi — „Przedmiot czasowo określony”.

Rozprawa zawiera trzynaście tez, które stanowią zarys — w moim przekonaniu oryginalnej — teorii czasu konkretnego.

Badając w rozdziale pierwszym wewnętrzną spójność koncepcji, okazało się niezbędne osadzenie czasu konkretnego w istocie przedmiotu realnego. Mówi o tym:

**Teza pierwsza:** czas konkretny należy do istoty przedmiotu realnego.

Jak twierdzi Ingarden, istota przedmiotu realnego dopuszcza ściśle dla danej istoty określoną zmienność wchodzących w jej skład jakości. Teza pierwsza i teza, stwierdzająca prymat jakości w budowie przedmiotu realnego, stanowią przesłanki tezy drugiej.

**Teza druga:** każdy przedmiot realny w swej istocie posiada sobie właściwy zespół jakości, których nieustanna zmiana konstytuuje czas konkretny tego przedmiotu.

Teoria czasu konkretnego — moim zdaniem — w sposób naturalny ciąży w stronę stanowiska Platonijskiego. Znalazło to odzwierciedlenie w kolejnej tezie:

**Teza trzecia:** czas konkretny jest porządkiem zachodzenia zmian w pewnym zespole istotnych jakości.

Uwzględnienie materialno-ontologicznego poziomu badań nad czasem sprawia poważne trudności ze względu na dużą liczbę czystych możliwości. Tak więc konieczne okazało się przeanalizowanie koncepcji czasu w wybranych teoriach i hipotezach fizyki.

Z dokonanego przeglądu wynika, że w fizyce obecny jest nurt, w którym czas przestaje być zmienną niezależną, a staje się wielkością dynamiczną. Szczególnie interesująca, z naszego punktu widzenia, jest nieliniowa teoria pola Borna-Infelda. Charakterystyczne jest tutaj powiązanie czasu z przestrzenią w jedną całość — wewnętrzną czasoprzestrzeń cząstki elementarnej. Wewnętrzna czasoprzestrzeń jest pochodną względem dynamiki pola kwantowego i nie daje się ekstrapolować poza obszar cząstki.

Biologia dostarcza równie interesujących przykładów dynamicznego pojmowania czasu. Zarówno endogenne rytmy zwierząt, jak i czas plastochronowy organizują w pewnym zakresie istotną dla życia aktywność fizjologiczną organizmów. Trzeba tu jeszcze wspomnieć o samorzutnym powstawaniu hierarchii skal czasowych w których przebiegają reakcje biochemiczne w komórce.

W rozdziale drugim dalsze badania rozpocząłem od rekonstrukcji i analizy Ingardenowskiej typologii przedmiotów realnych. Struktura czasu konkretnego determinuje realne sposoby istnienia, a tym samym typologię przedmiotów realnych. Zachodzi również zależność odwrotna, a więc pojawia się możliwość, że modyfikacja typologii przedmiotów realnych może zmienić koncepcję czasu konkretnego.

Przeanalizowałem trzy monistyczne ontologie: ewentyzm, reizm i procesualizm.

Wynikiem tej części badań jest ODRZUCENIE REIZMU I EWENTYZMU, a dokładniej, pewnych ich wersji, opartych na teoriach zbiorów (odpowiednio kolektywnego i dystrybutywnego). PROCESUALIZM (w wersji Bergsona) okazał się DOPUSZCZALNY ontologicznie, lecz nieprzydatny do szczegółowych badań ontologicznej struktury świata realnego. Teoria przedmiotu Ingardena UNIKA TRUDNOŚCI zawartych w wyżej wymienionych stanowiskach dzięki: 1) przypisaniu istocie fundamentalnej roli w budo-

wie przedmiotu, 2) dopuszczeniu możliwości ograniczonej zmienności istoty przedmiotu realnego bez naruszenia jego tożsamości.

Nieustanne zachodzenie ograniczonych zmian w istocie przedmiotu realnego (zwanym przeze mnie zmianami pierwszego typu) wymaga nieustannej obecności *principium* zmian. Mówi o tym:

**Teza czwarta:** *principium* zmian (w przedmiocie pierwotnie indywidualnym) jest jakościowo nieokreślonym momentem aktywności, który „wymusza” zajście zmiany. W przedmiotach pochodnie indywidualnych *principium* zmian jest jakościowo określonym momentem aktywności.

Wylania się teraz problem ogólnego określenia formy zmiany pierwszego typu.

**Teza piąta:** zmiana pierwszego typu stanowi pewną minimalną różnicę jakościową — tzw. „kwant” zmiany.

Teza ta jest spójna z twierdzeniem Ingardena o kwantowej naturze czasu konkretnego.

**Teza szósta:** zmiany pierwszego typu w przedmiotach pierwotnie indywidualnych są ciągłym przejściem między niejednorodnościami czasowo nieokreślonego przepływu.

W tezie tej pojawia się nowy typ obiektu, który nie jest przedmiotem realnym *sensu stricto*, gdyż nie jest czasowo określony. Narusza to Ingardenowską typologię przedmiotów realnych.

**Teza siódma:** *principium* zmian (gdym jest ono jakościowo nieokreślona aktywnością) jest tożsame z czasowo nieokreślonym przepływem.

**Teza ósma:** zmiany pierwszego typu w przedmiocie pochodnie indywidualnym konstytuują proces (zwany przeze mnie „procesem istotowym”), natomiast zmiany pierwszego typu, zachodzące w przedmiotach pierwotnie indywidualnych, nie konstytuują procesu istotowego.

Konsekwencją tezy Ingardena, dotyczącej hierarchicznej budowy świata realnego, jest:

**Teza dziewiąta:** hierarchii przedmiotów realnych odpowiada hierarchia czasów konkretnych.

Po tych ustaleniach określiłem formę i sposób istnienia czasu konkretnego.

**Teza dziesiąta:** czas konkretny ma dwustronną budowę. Z jednej strony jest on narastającą, ciągłą całością chwil, z drugiej zaś jest on własnością bezwzględnie własną przedmiotu realnego.

Czas — jako pewna całość — jest przedmiotem formalnym. To dopiero pozwala nam mówić o własnościach czasu. W oparciu o powyższe ustalenia można określić sposób istnienia czasu:

**Teza jedenasta:** Czas konkretny jest bytowo niesamodzielny.

O czasie, jako własności, nie można natomiast orzekać samoistności, bądź niesamoistności.

Ponieważ już na gruncie badań ontologicznych niezbędne stało się rozszerzenie ilości typów przedmiotów realnych, powstała potrzeba zorientowania się w typach podstawowych obiektów fizyki i ich związku z czasem.

Za typy podstawowe, obecne w fundamentalnych teoriach fizyki uznałem: pole kwantowe, cząstkę elementarną, czasoprzestrzeń. Trzy powyższe typy dają siedem możliwych kombinacji. Każdą z nich zilustrowałem odpowiednio dobraną teorią lub hipotezą. Stwierdziłem, że stanowisko Ingardena (dotyczące istnienia oprócz czasu konkretnego, tzw. czasu powszechnego, tj. czasu porównawczego między wieloma czasami konkretnymi) zbliżone jest najbardziej do koncepcji, wg. której pierwotne są cząstki i procesy (oddziaływania). Czasoprzestrzeń konstytuuje się we wzajemnych

oddziaływaniach. Pomimo, że koncepcja ta znajduje się w fizyce jeszcze w stadium początkowym, stanowi — dostrzeżoną w niej — teoretyczną możliwość.

Określiłem następnie formę przedmiotową pola materii.

**Teza dwunasta:** Pola materii są pierwotnie indywidualnymi przedmiotami trwającymi w czasie.

**Teza trzynasta:** Fluktuacje pola materii i jego uczasowanie mają wspólne źródło w czystej aktywności.

Przechodzę do podsumowania rozprawy.

Przeprowadzone przeze mnie badania wskazują na trafność i płodność intuicji Ingardena, dotyczącej istoty czasu. Zarazem wypracowane przez Niego kategorie ontologiczne pozwalają na oryginalne stawianie oraz rozstrzyganie problemów z zakresu klasycznej filozofii przyrody.

Powyższe trzynaście tez stanowi próbę sformułowania ontologicznej teorii czasu konkretnego. Zdaję sobie sprawę, że przedstawione wyniki nie są ostateczne. Gdyby jednak podstawowa teza, traktująca o istotowym statusie czasu konkretnego okazała się adekwatną w stosunku do metafizycznej struktury przedmiotów realnych, to w ramach tego kierunku badań można podjąć wiele fundamentalnych zagadnień, jak np.: status przeszłości i przyszłości, problem determinizmu, problem ewolucji, itd.

**RYSZARD JADCZAK:** Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego, Wyd. Uniw. M. Kopernika, Toruń 1993, ss. 258.

Ukazanie się książki Ryszarda Jadczaaka poświęconej omówieniu poglądów Kazimierza Twardowskiego na temat etyki i aksjologii moralnej, można (i należy) uznać za wydarzenie ważne dla polskiego środowiska filozoficznego — i to ważne z trzech głównie względów. Po pierwsze dlatego, że rozprawa ta, która jest rozprawą habilitacyjną R. Jadczaaka, ukazuje się niemal w przeddzień stulecia istnienia szkoły lwowsko-warszawskiej, której twórcą i promotorem był Kazimierz Twardowski. (Dokładna data przypada na 15 XI 1895, w którym to dniu K. Twardowski objął katedrę filozofii na uniwersytecie lwowskim). A więc z tego już chociażby względu ukazanie się monografii o etyce Twardowskiego można uznać za ważne i warte odnotowania wydarzenie wydawnicze. Nie jest to jednak jedyny powód wagi tego wydarzenia wydawniczego. Drugim, nie mniej istotnym jest ten, że rozprawa ta podejmuje ten krąg zagadnień i namysłu Twardowskiego nad nimi, który, jak dotąd, pozostawał na ogół w cieniu dokonań Twardowskiego na polu psychologii, epistemologii i logiki poznania; podejmuje mianowicie próbę rekonstrukcji stanowiska Twardowskiego dotyczącego etyki. Wprawdzie już wcześniej, bo w latach 1971–1983 opublikowane zostały wykłady Twardowskiego z etyki, opracowane przez Izydorę Dąbmską (w rocznikach „Etyki” nr nr 9, 12, 13, 20...), brakowało jednak opracowania monograficznego o etyce Twardowskiego. Dlatego publikację rozprawy R. Jadczaaka, podejmującą próbę uporządkowania i scalenia bardzo różnych wątków uporczywie snutej refleksji o warunkach i kryteriach poznania prawdziwego w etyce — należy przyjąć z uznaniem. Tym bardziej, że autor książki uwzględnił (a więc i uprzyściplnił po raz pierwszy czytelnikowi) również i nie drukowane dotąd fragmenty pism K. Twardowskiego. O wielowątkowości rozważań podejmowanych interpretacyjnie i badawczo przez Twardowskiego oraz o trudnościach z tym związanych w ich syntetycznym ogarnięciu, świadczy dobitnie wykaz zagadnień, którym poświęcone są kolejne rozdziały

książki R. Jadczała. Są to: I. Cel — unaukowanie etyki; II. Twardowski o podmiotowej stronie moralności; III. W poszukiwaniu kryterium etycznego; IV. O źródłach moralności; V. O obiektywności i bezwzględności dobra; VI. O przedmiocie etyki naukowej, jej zakresie i funkcjach; VII. O właściwościach oceny moralnej; VIII. Wolność woli a odpowiedzialność moralna; IX. Etyka praktyczna czyli nauka o cnotach i obowiązkach.

Trzeba przyznać, iż autor książki z wielkim pietyzmem i troską o wierność słowom i myślom Twardowskiego prezentuje jego poglądy, co stanowi niewątpliwą zaletę pracy. Pozwala to bowiem na niemal bezpośredni kontakt z tokiem myślenia i zmagania się Twardowskiego z opornością i nieadekwatnością semantyczną używanych przezeń, modyfikowanych i zmienianych, a nierzadko projektowanych w nowy sposób treści pojęć. Ale wierność też ma swoją cenę! I tu można by wskazać na trzeci (obok dwóch wcześniej wymienionych) powód, dla którego należałoby uznać ukazanie się rozprawy o etyce Twardowskiego za wydarzenie ważne. Jest to waga pytania o to, czy przemyślenia i postulowany sposób postępowania badawczego, tak znamienne związane z nazwiskiem Twardowskiego u progu naszego stulecia — zachowuje (i w jakiej mierze) swoje znaczenie również i u schyłku stulecia istnienia szkoły lwowsko-warszawskiej. Jest to innymi słowy pytanie o współczesny zakres ważności propozycji teoretycznych i praktyczno-normatywnych K. Twardowskiego w dziedzinie etyki. Na tak postawione pytanie nie znajdujemy odpowiedzi w książce R. Jadczała, co może budzić odczucie pewnego zawodu u czytelnika tej niewątpliwie cennej pozycji wydawniczej. Nie jest to jednak zarzut pod adresem autora, który wyjściowo postawił sobie za zadanie interpretację odtwórczą poglądów Twardowskiego. Jest to raczej przekonanie o potrzebie podjęcia następnych prac interpretacyjnych dotyczących epistemologii etyki w ujęciu Twardowskiego, dla których książka R. Jadczała może stanowić istotny punkt odniesienia. Wydaje się bowiem, że pod trochę już archaiczną terminologią (i nie zawsze konsekwentnym prowadzeniem analiz dotyczących „etyki naukowej”) ukryte są u Twardowskiego niezwykle ważne sugestie dotyczące problemu uzasadnialności sądów etycznych; problemu, który tak głęboko nurtuje współczesną myśl metaetyczną w świecie.

Być może należałoby zrewidować niektóre poglądy Twardowskiego, stosując do nich postulowaną przez samego Twardowskiego metodę cyzelowania sensu używanych pojęć oraz dbałości o ich jasność i merytoryczną adekwatność. Na przykład można by (a nawet chyba trzeba) uznać za przebrzmiałe czy wręcz wyjściowo chybione propozycje takich „ulepszeń” semantycznych i terminologicznych, jak: „etykologia” (który to termin, nie dość że brzydki, to i nieprecyzyjny, raz bowiem odnoszony bywa do psychologii i socjologii moralności, kiedy indziej do metaetyki), „altruizm ujemny” (określenie odnoszone do działań złośliwych, okrutnych i zawistnych, które mimo to kwalifikowane są jako działania altruistyczne[!] z tej tylko racji, że odnoszą się do naszych poczynań w stosunku do innych, a nie do nas samych). Tak drastycznego naruszenia tradycji posługiwania się terminem „altruizm”, który, mimo wielości przypisywanych mu sensów ma zdecydowanie dodatnią konotację oceną, nie może uwiarygodnić nawet przydany mu przymiotnik „ujemny”. Jest to przykład niedopuszczalnej zamiany miejsc ważności cech drugorzędnych (relacja: ja — inni), w stosunku do cech konstytutywnych dla moralnej oceny samej istoty czynu (jakim jest okrucieństwo, zawiść itp.). Są to jednak dość czytelne i stosunkowo łatwe do uchylecia nieścisłości semantyczne związane z nadawaniem nowych treści znanym terminom, lub wprowadzaniem nowych terminów („ipsyzm”), dla wyrażenia nie nowych treści.

Znacznie bardziej kontrowersyjny jest jednak sposób posługiwania się przez K. Twardowskiego pojęciem „nauka”, szczególnie gdy jest ono używane w funkcji



dookreślenia przymiotnikowego etyki, tzn. w wyrażeniu „etyka naukowa”. Fascynacja tym określeniem i sygnowanym nim kierunkiem poszukiwań w etyce Twardowskiego z jednej strony — oraz niemal zupełna banicja tego pojęcia z rozważań nad etyką w współczesnej refleksji nad etyką normatywną z drugiej strony — to swoista metryka początku i końca naszego stulecia. Stulecia, w którym krytyczna analiza warunków, zasięgu i mocy poznania naukowego nie ominęła i samej nauki, z pozycji filozofii krytycznej i metanauki ujmowanej. Stąd wyrażenie „etyka naukowa” ma dzisiaj zgoła inne konotacje i odmienny wywołuje rezonans ocenny niż na początku naszego wieku. I to nie dlatego że pojęcie naukowości czy metody naukowej zostało zdezawuowane, ale wręcz przeciwnie. Ponieważ dostrzeżono konieczność posługiwania się mocniej rozumianymi kryteriami prawdziwości poznania, a także, ponieważ analiza psychologicznych funkcji pewnych pojęć i słów — wyostrzyła znacznie naszą czujność na perswazyjne ich używanie (i nadużywanie!).

Upraszczać można by powiedzieć, że dookreślanie etyki poprzez dodanie orzecznika „naukowa”, niegdyś podnosiło intencjonalnie jej rangę i splendor. Dzisiaj ten sam zabieg dookreślający skłania najczęściej do podejrzeń i wątpliwości czy nie kryje się za nim pragnienie zamknięcia wygodną formułą „naukowości” spraw, które ze swej istoty nie poddają się bez reszty ujednoznacznieniom logicznym i ocennym, i które w gorszej „naukowości” zatracają swój głębszy wymiar. Wydaje się jednak, że w przypadku K. Twardowskiego w znacznie większym stopniu jest to kwestia terminologiczna niż merytoryczna. Twardowski bowiem niejednokrotnie używa zamiennie określeń „etyka naukowa” i „etyka filozoficzna”, pewne zaś niekonsekwencje w posługiwaniu się pojęciem „etyka naukowa” pozwalają przypuszczać, iż w gruncie rzeczy chodzi nie tyle o naukowy charakter etyki (co stawiałoby przecież pod znakiem zapytania problem jej autonomii) — ile o szersze zagadnienie poszukiwania prawomocnych kryteriów orzekania o prawdziwości poznania etycznego.

I właśnie to poszukiwanie kryterium prawdziwości poznania etycznego, które swoim charakterem nie odbiegałoby od warunków koniecznych poznania prawdziwego jako takiego, jest tu niezwykle istotne. Wskazanie na paralelność stanowiska antyrelatywistycznego w teorii prawdy i teorii dobra moralnego, i to przy uwzględnieniu opcji ewolucjonistycznej życia społecznego i rozwoju poznania — pozwala nam dziś mówić i niedocenianym (bo zapoznanym) wkładzie myśli Twardowskiego do współczesnej refleksji metaetycznej. Wydobyć interpretacyjne tych wątków myśli Twardowskiego nadal więc pozostaje ważnym zadaniem dla etyków, a niektóre propozycje Twardowskiego sformułowane w ramach epistemologii etyki wciąż jeszcze mogą inspirować do dalszych badań w tym zakresie. Trochę inaczej jednak wypadnie ocenić te propozycje Twardowskiego, które znalazły swój wyraz w jego etyce praktyczno-normatywnej. Mogą być interesujące dla historyka myśli etycznej i ewentualnie psychologa (zaintrygowanego związkiem między cechami osobowościowymi twórcy a rodzajem postulowanych przezeń wskazań etycznych), czy też jako przypomnienie znaczenia myśli stoickiej dla praktycznie podejmowanych zadań kształtowania charakteru człowieka — ale w zasadzie nie wnoszą niczego nowego. Stanowią raczej zamkniętą, względami głównie pragmatycznymi podyktowaną (a stąd i zbyt ubogą aksjologicznie) propozycję harmonizacji życia społecznego, z wyraźnym wskazaniem na prymat dobra społecznego nad dobrem indywidualnym. Można by w tym miejscu wyrazić wątpliwość co do tego, czy jest to rzeczywiście etyka — czy socjotechnika raczej? Sam Twardowski dawał wyraz pogładowi o niewspółmierności etyki i teorii szczęścia (które w starożytności rozumiane były jako etyka), deprecjonując te ostatnie nazwowo jako „biotechnikę”.



Ale czy nie można tego samego zarzutu postawić Twardowskiemu, rozpoznając w jego propozycjach „etycznych” socjotechnikę głównie? Gdzie zatem miejsce na etykę we właściwym tego słowa znaczeniu? Wydaje się iż ma rację R. Jadczyk, określając tak pojętą etykę normatywną Twardowskiego mianem „niehedonistycznego utylitaryzmu” (s. 213). Byłaby to zatem kolejna wersja utylitaryzmu. Obok bowiem klasycznego utylitaryzmu Benthama, rozumianego jako hedonizm społeczny, mówi się o utylitaryzmie idealnym Moore’a, o utylitaryzmie maksymalistycznym (A. J. Ayera), utylitaryzmie minimalistycznym czy negatywnym (K. R. Poppera m.in., ale i T. Kotarbińskiego), itp. itd. Nasuwa się pytanie: czy to cieniowanie semantyczne różnych odmian utylitaryzmu, tak charakterystyczne dla doktryn moralnych XX w., świadczy o merytorycznej niezbywalności moralnej oceny społecznych konsekwencji postulowanych działań, i to na gruncie różnych orientacji etycznych, czy — być może — jest odpowiedzią na sytuację zagrożeń najdotkliwszych i najbardziej destrukcyjnych dla człowieka, bo z zakłóceń w przestrzeganiu elementarnych norm współżycia społecznego płynących? W tym sensie wskazania Twardowskiego nic nie tracą na ważności, ponieważ i sytuacje zagrożeń (przy całej dynamice ich zmian rodzajowych) pozostają wciąż obecne. Czy nie jest to jednak zbyt minimalistyczne pojmowanie etyki?

*Halina Promieńska*

MISTRZ ECKHART: K a z a n i a, Przełożył i opracował Wiesław Szymona O. P., „W drodze”, Poznań 1986, ss. 485.

W życiorysach św. Tomasza z Akwinu opowiadają, że gdy na niedługo przed śmiercią Tomasz zaprzestał pisać, na pytanie dlaczego, dał odpowiedź, która nasuwała domysł, iż on dostrzegł rozbieżność między tym, co napisał o Bogu, a tym, czym właściwie jest Bóg. Ta rozterka Tomasza stała się u schyłku średniowiecza udziałem środowisk nauki scholastycznej. Teologowie i filozofowie tych czasów wyczerpali wszystkie dostępne sposoby poszukiwania prawdy, zwrócili się już do nominalizmu, jak Wilhelm Ockham, Durandus, Petrus Aureoli, już to do nauk przyrodniczych, jak Jan Buridanus, Mikołaj Oresme, już to do mistyki, jak Mistrz Eckhart, Jan Gerson, Mikołaj z Kues (z Kuzy).

Mystyką nazywano pewien nurt myślowy, którego początków trzeba by szukać może aż w kulturze starożytnych Indów, na Zachodzie zaś w Grecji. W każdym razie na powstanie mistyki chrześcijańskiej wpłynęła w osobliwy sposób filozofia Platona i wywodzący się z niej neoplatonizm. Pod wpływem właśnie neoplatonizmu powstały przy końcu V lub na początku VI w. cieszące się w średniowieczu wielką powagą pisma Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy.

Posiew neoplatoński, jaki miał w nich swój początek, znalazł wyraz w systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny (w. IX), później w mistyce Joachima z Fioris i Amalryka z Bène (w. XII).

Z tego nurtu wywodzi się, jak przyjmowano, mistyka Jana Eckharta (ur. ok. 1260). Pochodził z Hochheim koło Gothy (lub może z Hochheim koło Erfurtu, gdyż są dwie miejscowości o tej nazwie), z rodu, jak niektórzy podają, rycerskiego.

W młodym wieku wstąpił do zakonu dominikanów, kształcił się w Kolonii, później w Paryżu, gdzie zdobył stopnie naukowe i dwukrotnie prowadził tam wykłady.

W zakonie piastował nawet wysokie urzędy, nauczał i wygłaszał kazania w różnych domach zakonnych, również w klasztorach żeńskich.

Pozostawił pisma w języku łacińskim i staroniemieckim (spätmittelhochdeutsche). Eckhart miał za życia wielu zwolenników, nie tylko w zakonie dominikanów, ale również w innych, także żeńskich. Miał jednak również przeciwników, którzy zarzucali Eckhartowi błędy, a nawet herezję. Władze kościelne w Kolonii wytoczyły Eckhartowi proces, prowadzony najpierw w Kolonii, później zaś przed trybunałem papieskim w Awinionie. Jeszcze przed ukończeniem procesu Eckhart umarł. Już po jego śmierci papież Jan XXII uznał za heretyckie lub zalatujące herezją 28 tez. Odtąd pisma Eckharta uznawane były za zabronione, co jednak nie przeskadzało, że pisma te nadal krążyły niejako w drugim obiegu. Do przechowania pism tych przyczynili się mnisi kartuscy, u których właśnie znalazł je Mikołaj z Kues (z Kuzy), późniejszy kardynał.

To przechowywanie pism Eckharta nie sprzyjało uchronieniu pism Eckharta od błędów i przeinaczeń, dokonywanych przez przepisywaczy omyłkowo lub rozmyślnie.

Wśród bezpośrednich uczniów Eckharta najwybitniejszymi byli Henryk Suzo (Seuse) i Jan Tauler. Później pod wpływem Eckharta znaleźli się mistycy Ruysbroeck, Tomasz a Kempis, Mikołaj z Kuzy. Ten ostatni właśnie pod wpływem Eckharta odnosił do Boga to określenie *coincidentia oppositorum* (zbieżność przeciwieństw).

Najważniejszym z pism łacińskich Eckharta jest *Opus tripartitum*. Komentarz do czterech ksiąg Sentencji Piotra Lombarda nie zachował się. Zachowały się natomiast komentarze do kilku ksiąg Pisma św. Niemieckie pisma Eckharta zostały wydane starannie przez J. Quinta pod tytułem: *Meister Eckhart, Deutsche Predigten u. Traktate*, München 1955.

Do skazanego na nieobecność w historii Eckharta i jego pism zwrócili się w dobie reformacji protestanci. Luter uznał nawet, że Eckhart był prekursorem reformacji.

Poważne jednak prace nad spuścizną pisarską Eckharta i krytycznym wydaniem jego pism podjęte zostały w Niemczech w w. XIX. Owocem tych prac są coraz lepsze wydania pism Eckharta i liczne rozprawy o nim i o jego pismach.

W Polsce pisma Eckharta były dotąd mało znane. Po spuściznę pisarską Eckharta w ostatnich latach sięgnął dominikanin Wiesław Szymona, który opracował przekład *Kazań* poprzedzony obszernym wstępem.

Za podstawę przekładu przyjął niemiecki przekład Josefa Quinta.

Tłumacz broni Eckharta przed zarzutem herezji, ale to nie jest wcale łatwe. Choćby się bowiem przyjęło, że rozumowania Eckharta biegły po tej linii, że skoro doświadczenie mistyczne odsłania przed mistykiem rzeczywistość, której ani umysł nie może ująć w swoich pojęciach, ani język wyrazić w swoich słowach, to nikt nie może odczytać właściwego sensu jego wypowiedzi o rzeczywistości, która jest odmienna od rzeczywistości naszego doświadczenia codziennego, to przecież jakoś trudno zgodzić się z twierdzeniem, że „Boga chwali, kto bluźni Jemu samemu” czy że „człowiek (Boski) czyni to wszystko, co czyni Bóg: razem z Nim stworzył niebo i ziemię oraz rodzi Słowo Przedwieczne; bez takiego człowieka Bóg nie mógłby niczego uczynić”?

To twierdzenie można by uzasadnić w nieco karkołomnym rozumowaniu, np. takim: Skoro czas nie jest jakąś wstawką w wieczności, lecz jest czymś współistniejącym z wiecznością, to każda chwila czasu współistnieje z wiecznością. Dlatego człowiek może twierdzić, że istnieje w wieczności. Może też człowiek — w pysze swojej — utrzymywać, że zaistnienie świata zależy od zaistnienia człowieka, gdyż świat bez myślącego i poznającego człowieka byłby martwą pustką, czymś, czego istnienie nie różniłoby się od nieistnienia, i że dopiero człowiek swoim istnieniem, swoją myślą, swoim poznawaniem

niejako ożywia świat, daje mu istnienie. Dlatego Bóg stwarza świat, lecz właściwie istnienie daje mu człowiek.

Można by też, czy nawet by należało, uczynić Autorowi obecnego przekładu zarzut, że nie uprzystępniał Czytelnikowi choćby skrawka tekstu pierwotnego, aby mógł mieć jakieś pojęcie o języku i stylu Eckharta. Niech przytoczenie tutaj tekstu Kazania 2: „Intravit Jesus in quoddam castellum” zastąpi ten brak:

Sehent und merckent! Also ainvältig ist dis bürglin boben aller wīse, da von ich úch sage und das ich maine, in der sēle, das dise selb edel kraft, von der ich gesprochen hān, nit des wirdig ist, das się iemer mē dar ĩn geluoge ainen ougenblick, noch ouch dú ander kraft, da got ist inne glimmed und brinnend, dú getar ouch niemer mē dar ĩ geluogen, so recht ainvältig ist das bürglin und so enboben alle wīse und alle kreft ist dis ainig ain, das im niemer kraft noch wīse zuo gelangen mag noch got selber (por. przekład, s. 87, ww. 19–31 od g.).

Do przekładu Tłumacz dodał przekład bulli Jana XXII „In agro dominico” (w której papież potępił 28 zdań Mistrza Eckharta), obszerną bibliografię i spis treści.

Szkoda jednak, że nie sporządził indeksów, osobno do wstępu, osobno zaś do przekładu.

*Leopold Regner*

JÓZEF TISCHNER: *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, ss. 523, wyd. II.

Książka ta jest zbiorem artykułów i rozpraw wydanych lub tylko wygłoszonych w latach 1970–1980.

Na początku są wstępy, jeden do wyd. I, drugi do wyd. II. Autor podzielił książkę na trzy części:

Część pierwsza, zatytułowana „Inspiracje” obejmuje 12 rozdziałów, prac z lat 1971–1979, część druga, zatytułowana „Konfrontacje”: prace z lat 1970–1980, część trzecia: zatytułowana „Wartości i myślenie”: prace z lat 1973–1980.

We wstępie do wyd. I Autor wyjaśnia swoje stanowisko filozoficzne i zadanie, jakie by chciał spełnić w obecnych czasach. Przedstawia swoją drogę do filozofii od tomizmu przez fenomenologię do wyboru, aby być „ciasnym i tępyim filozofem Sarmatów” (s. 11). Tym „Sarmatom” Autor chciałby wymyślać i dobrze im radzić, ale Go nie słuchają (s. 11).

W części „Inicjacje” Autor chce zapoznać Czytelnika z poglądami filozoficznymi Husserla i jego — bezpośrednich lub pośrednich — uczniów, którzy już to na swój sposób rozwijali myśl Husserla, już to posługując się metodą fenomenologii dochodzili do odmiennych rozwiązań i wniosków.

Naczelnym zagadnieniem, jakie postawił sobie Husserl, jest zagadnienie poznania rzeczywistości: co — mianowicie — w naszym poznaniu pochodzi od tej rzeczywistości, co zaś jest „wnoszone w nie przez nasz aparat poznawczy”. Zagadnienie to nie było w dziejach filozofii nowe, nowa była tylko metoda, jaką chciał się posłużyć Husserl.

Idealizujące tendencje, do jakich doprowadzała ta metoda, wywołała spór między Mistrzem a jego Uczniami.

Wynikiem tych sporów były „bądź nowe wersje samej fenomenologii, bądź nowe wersje filozofii inspirowanych przez fenomenologię” (s. 19). Autor wyraża przekonanie, że spór ten, ujawnił się „w sposób skończony i wszechstronny” w dziele Romana Ingardena *Spór o istnienie świata*, które ukazało się po II wojnie światowej.

Przechodząc do sporu Husserla z Heideggerem Autor przedstawia rozważania o pojęciu „być”, w którym Heidegger znajduje — zgodnie ze św. Augustynem (Conf. 10, 16) — coś, co jest w nas czymś najbliższym, a jednocześnie coś, co jest od nas najbardziej dalekie. W rzeczy samej nie wiemy, co to znaczy „być”, choć wiemy, że to, co było, nie przestało jednak w jakiś sposób być, mimo że już odeszło.

Spośród tych, którzy w jakiś sposób związali się z fenomenologią, Autor wyróżnia E. Lévinasa, który „sięga ... po natchnienie” do proroków Izraela, osobliwie zaś do Izajasza.

Lévinas opowiada się za transcendentalnością Ja: „Ja wzięte w swej bezwzględnej pierwotności wykracza poza świat, nie jest jego częścią”. Transcendencja Ja polega na tym, że ono wykracza „poza wszelkie kategorie ontologiczne” (s. 38).

W rozdziale zatytułowanym „Swemu istnieniu zaufać” Autor snuje rozważania o treści *Książeczki o człowieku* R. Ingardena (wyd. w r. 1972). Na tę książeczkę złożyły się rozprawki i artykuły R. Ingardena z różnych lat. Warte przypomnienia są tu rozważania, jakie Ks. Tischner snuje o odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest pewną postawą człowieka wobec wartości. Nie jest więc odpowiedzialność postawą wobec drugiego człowieka, wobec człowieczeństwa, wobec narodu itd. „Jeżeli chcemy przeżyć do dna doświadczenie odpowiedzialności”, to musimy się zgodzić na heroizm pozostawiania „sam na sam z wartościami”. Autor zbliża się do tego wniosku, jaki się tu narzuca, że czyn cnoty nie może zmierzać do urzeczywistnienia innej wartości niż wartość samejże cnoty. To właśnie wyraził I. Kant, który powiada: „Dobra wola nie jest dobra ze względu na swoje dzieła i skutki, ani ze względu na swą zdatność do osiągnięcia jakiegoś zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie, i sama w sobie rozważana [...] wyżej ceniona aniżeli wszystko” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1971, s. 5–6).

W dalszych rozdziałach „Inspiracji” Autor wprowadza w trudne pojęcia i wypowiedzi filozofów obszaru fenomenologii i egzystencjalizmu, w szczególności zaś w hermetycznym językiem przedstawiony świat myśli Heideggera.

„Inspiracje” zamyka rozdział XII, w którym Autor snuje rozważania o pierwszej encyklice Jana Pawła II „*Redemptor hominis*”.

Treścią drugiej części, zatytułowanej „Konfrontacje” są spory Autora z tomistami polskimi. Istotę sporów streszcza tytuł rozdziału pierwszego „*Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*”. W tym sporze sprzymierzeńcami Ks. Tischnera są związani z „*Tygodnikiem Powszechnym*” S. Grygiel i o. J. Salij. Ten ostatni wyraża przekonanie, „że myśl filozoficzna katolicyzmu znalazła się częściowo poza współczesnością” („*Znak*”, nr 193–194). Autor omawianej tu książki spodziewa się, że „próba syntezy chrześcijaństwa z t e z a m i Heideggera ... przygotowuje nową teologizację” (s. 240).

U podłoża sporu Autora z tomistami można dostrzec rozbieżność w pojmowaniu znaczeń przynajmniej niektórych terminów tomistycznych. Przykładem tej rozbieżności w pojmowaniu znaczeń terminów jest rozumienie terminów „akt” i „możność”, sprawa istnienia wartości, twierdzenie tomistów, że istnienie jest aktem, że stół nie jest e n s p e r s e, lecz tylko pewnym compositum, etc. Ks. Tischner w swoich wywodach dochodzi do zaskakujących wniosków, gdyż wybiera spośród znaczeń terminów wieloznacznych takie znaczenia, które Mu są do danego wniosku potrzebne. Terminami wieloznacznymi są terminy „byt”, „dobro”, „prawda”, „wartość” etc. Łatwo więc wprowadzić wniosek, że prawda jako wartość jest problemem etyki.



W rozdziale VIII Autor podważa rozumowania Prof. Stefana Swieżawskiego, który w artykule „Filozofia, teologia i duszpasterstwo” („Tygodnik Powszechny”, nr 13, 1977) wskazuje na wartość praktyczną filozofii tomistycznej dla duszpasterstwa.

W rozdz. X Autor snuje refleksje nad książką M. A. Krapca *Ja – człowiek* (Lublin 1972). Już tytuł rozdziału: „Człowiek przez okna systemu” zapowiada, że Autor ma zastrzeżenia do wypowiedzi tomisty lubelskiego. Jedno z tych zastrzeżeń jest takie: „Można powiedzieć, że dzieło A. Krapca nie zna pasywnego aspektu bycia ludzkiego. Oprócz zaczerpniętego wprost od św. Tomasza pojęcia umysłu biernego żadne inne pojęcie bierności w nim nie pojawia się. ... Nawet doznania bólu są aktami bólu”. Z tego i następnych uwag widać, że Ks. Tischner niewłaściwie zrozumiał przeciwstawienie *akt u i m o ż n o ś c i*. Terminy te pochodzą od Arystotelesa, w którego systemie są to jedne z najważniejszych terminów, w języku greckim: *εντελεχεια, δυναμις* (por. *Słownik terminów Arystotelesowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994). Możliwością (czy inaczej „w możliwości”) jest to, co jeszcze nie istnieje i jest jakby u progu urzeczywistnienia, aktem zaś jest to, co już urzeczywistnione obecnie istnieje (właśnie od słowa „actus” pochodzi to nieznośne, w dzisiejszej polszczyźnie zadomowione „aktualnie” i „aktualny”).

Arystoteles posługuje się tymi terminami przy wyjaśnianiu na czym polega powstawanie i niszczenie (unicestwianie) bytów materialnych. Powstawanie polega na urzeczywistnianiu pewnej postaci (formy) istotowej lub przypadłościowej, która przed jej urzeczywistnieniem była w możliwości: istotowa w materii pierwszej, przypadłościowa w materii wtórnej.

Autorowi ośmielię się wytknąć posługiwanie się terminem „dzielność” na oznaczenie tego, co w języku polskim oznacza termin „cnota” (ss. 398 nn.). Terminem „dzielność” posługiwał się w tym znaczeniu W. Witwicki (któremu „cnota” załatyla widocznie zakrytą), a — zapewne z Witwickim — również D. Gromska. Posługiwanie się terminem „dzielność” w takim znaczeniu nie znajduje uzasadnienia ani w słownikach języka polskiego, ani w etymologii. Cnota bowiem nie każda polega na działaniu, gdyż są cnoty biernie (np. cierpliwość, panowanie nad popędlivością, etc.).

Osobliwe u Autora jest również pojmowanie Arystotelesowej zasady „in medio virtus” jako zgodę na kompromis. Są cnoty których doskonałość polega właśnie na umiejętnym wyborze między przesadą a niedostatkiem i nie są wcale kompromisem między dobrem a złem, czy między złem większym i mniejszym, lub między dobrem większym i mniejszym. Tego nie trzeba nawet dowodzić.

Książka tu omawiana jest trudna, ale warta, aby poświęcić dla niej czas i trochę wysiłku, gdyż wprowadza — zwłaszcza w części I — w zagadnienia dzisiejszych nurtów filozoficznych i uczy — zwłaszcza w części II — jak w sporach bronić swojego stanowiska w sposób wytworny.

Leopold Regner

MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC: *O ludzką politykę!*, Wydawnictwo „Tolek”, Katowice 1993, ss. 304.

Recenzowana książka o prof. Mieczysławie A. Krapcu *O ludzką politykę!* zarówno w warstwie teoretycznej jak i praktycznej odsłania korzenie polskiej tożsamości narodowej poprzez metafizyczną refleksję o ludzkiej osobie w kontekście rodziny, społeczeństwa,



narodu, państwa. Zawarte w niej tezy trudno przecenić zważywszy, iż żyjemy w okresie politycznych wstrząsów, ustrojowych transformacji, formułowania nowej doktryny politycznej. Polityczne wstrząsy pociągnęły za sobą przewartościowanie hierarchii wartości w planie moralnym, kulturowym, gospodarczym polskiego narodu. Tymże przewartościowaniom uległy również autorytety moralne oraz intelektualne, wiodące prym w „minionej epoce”: tak mozolnie konstytuowana przez 45 lat” jedynie słuszna świadomość narodu” (matrycowana poprzez mass media, literaturę, edukację), okazała się świadomością fałszywą. Tym samym zagrożona została tysiącletnia tożsamość narodu. W tym krytycznym momencie polskiej racji stanu ukazuje się książka *O ludzką politykę!*, której przesłaniem jest wskazanie drogi wyjścia z politycznego impasu. Rozprawa — osadzona w filozofii polityki — charakteryzuje się wyrazistym kontekstem moralnym, politycznym, społecznym i kulturowym, osadzonym w polskich aktualnościach. Z tej racji książka adresowana jest do Polaków, zaś dedykowana Pierwszemu Prezydentowi III Rzeczypospolitej — Lechowi Wałęsie.

Autor książki — ojciec zakonu Dominikanów, ksiądz i profesor filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego — jest niekwestionowanym autorytetem moralnym i intelektualnym, o znaczącym wkładzie w dziedzictwo polskiej kultury. W latach 1970–1983 Profesor był rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a więc w okresie, kiedy prymasem Polski był ks. kardynał Stefan Wyszyński, ogłoszony — w ramach uroczystości pogrzebowych — *Prymasem Tysiąclecia*.

### Rekonstrukcja głównej tezy

Centralną kategorią monografii jest osoba ludzka — Ja-człowiek, rozpatrywany w świetle praw naturalnych oraz (im podporządkowanych) praw pozytywnych. Osią rozważań autora *O ludzką politykę!* jest koncepcja polityki pojmowanej jako „roztropne realizowanie wspólnego dobra” (s. 3). Problem ten jest ujęty w kontekście formuły państwa dobra wspólnego przy jednoczesnym obnażaniu braków tzw. liberalnego państwa prawa.

Formuła państwa dobra wspólnego oparta jest o — wrodzone każdemu człowiekowi — prawo naturalne, czyli prawo do życia oraz prawo do aktualizacji możliwości w planie wegetatywnym, osobowym i intelektualnym. Jednak do urzeczywistniania możliwości człowieka nieodzowny jest drugi człowiek. Tam, gdzie jest więcej niż jeden człowiek, z konieczności powstaje problem — przez nich ustanowionego — **prawa pozytywnego**, ukonstytuowanego na gruncie poszanowania **prawa naturalnego**. Dla nowonarodzonego człowieka rodzina jest naturalnym gwarantem rozwoju. Tak jak rodzina jest naturalnym suwerenem rozwoju dziecka, tak państwo jest naturalnym suwerenem rozwoju rodziny, zaś Kościół — naturalnym suwerenem rozwoju duchowego człowieka. Prawo naturalne implikuje roztropność, czyli rozumne czynienie dobra. Przejawia się ono w porządku intelektualnym, moralnym oraz porządku logicznym.

Akcentując problem suwerenności ludzkiej osoby, Autor przestrzega zarazem przed tymi ideologiczno-gnostycznymi prądami filozoficznymi oraz tymi koncepcjami pozytywistycznymi i postpozytywistycznymi, które przyczyniają się do zniewolenia człowieka „czyniąc go przedmiotem manipulacji pseudo-naukowych (w odniesieniu do człowieka), a następnie manipulacji społecznych, politycznych, gospodarczych, a nawet religijnych” (s. 52). Upatruje w tym niebezpieczeństwo ujmowania osobowego człowieka, jako korelatu metod naukowego poznania.

W rozdziale VIII Autor podważa rozumowanie Prof. Stefana Swieżawskiego, który w artykule „Filozofia, teologia i duszpasterstwo” („Tygodnik Powszechny”, nr 13, 1977) wskazuje na wartość praktyczną filozofii tomistycznej dla duszpasterstwa.

W rozdz. X Autor snuje refleksje nad książką M. A. Krapca *Ja – człowiek* (Lublin 1972). Już tytuł rozdziału: „Człowiek przez okna systemu” zapowiada, że Autor ma zastrzeżenia do wypowiedzi tomisty lubelskiego. Jedno z tych zastrzeżeń jest takie: „Można powiedzieć, że dzieło A. Krapca nie zna pasywnego aspektu bycia ludzkiego. Oprócz zaczerpniętego wprost od św. Tomasza pojęcia umysłu biernego żadne inne pojęcie bierności w nim nie pojawia się. ... Nawet doznania bólu są aktami bólu”. Z tego i następnych uwag widać, że Ks. Tischner niewłaściwie zrozumiał przeciwstawienie *a k t u i m o ż n o ś c i*. Terminy te pochodzą od Arystotelesa, w którego systemie są to jedne z najważniejszych terminów, w języku greckim: *εντελεχεια, δυναμις* (por. *Słownik terminów Arystotelesowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994). Możliwością (czy inaczej „w możliwości”) jest to, co jeszcze nie istnieje i jest jakby u progu urzeczywistnienia, aktem zaś jest to, co już urzeczywistnione obecnie istnieje (właśnie od słowa „actus” pochodzi to nieznośne, w dzisiejszej polszczyźnie zadomowione „aktualnie” i „aktualny”).

Arystoteles posługuje się tymi terminami przy wyjaśnianiu na czym polega powstawanie i niszczenie (unicestwienie) bytów materialnych. Powstawanie polega na urzeczywistnianiu pewnej postaci (formy) istotowej lub przypadłościowej, która przed jej urzeczywistnieniem była w możliwości: istotowa w materii pierwszej, przypadłościowa w materii wtórnej.

Autorowi ośmielę się wytknąć posługiwanie się terminem „dzielność” na oznaczenie tego, co w języku polskim oznacza termin „cnota” (ss. 398 nn.). Terminem „dzielność” posługiwał się w tym znaczeniu W. Witwicki (któremu „cnota” załatyla widocznie zakrytą), a — zapewne z Witwickim — również D. Gromska. Posługiwanie się terminem „dzielność” w takim znaczeniu nie znajduje uzasadnienia ani w słownikach języka polskiego, ani w etymologii. Cnota bowiem nie każda polega na działaniu, gdyż są cnoty biernie (np. cierpliwość, panowanie nad popędliwością, etc.).

Osobliwe u Autora jest również pojmowanie Arystotelesowej zasady „in medio virtus” jako zgodę na kompromis. Są cnoty których doskonałość polega właśnie na umiejętnym wyborze między przesadą a niedostatkami i nie są wcale kompromisem między dobrem a złem, czy między złem większym i mniejszym, lub między dobrem większym i mniejszym. Tego nie trzeba nawet dowodzić.

Książka tu omawiana jest trudna, ale warta, aby poświęcić dla niej czas i trochę wysiłku, gdyż wprowadza — zwłaszcza w części I — w zagadnienia dzisiejszych nurtów filozoficznych i uczy — zwłaszcza w części II — jak w sporach bronić swojego stanowiska w sposób wytworny.

Leopold Regner

MIECZYŚLAW A. KRAPIEC: *O ludzką politykę!*, Wydawnictwo „Tolek”, Katowice 1993, ss. 304.

Recenzowana książka o prof. Mieczysławie A. Krapcu *O ludzką politykę!* zarówno w warstwie teoretycznej jak i praktycznej odsłania korzenie polskiej tożsamości narodowej poprzez metafizyczną refleksję o ludzkiej osobie w kontekście rodziny, społeczeństwa,

narodu, państwa. Zawarte w niej tezy trudno przecenić zważywszy, iż żyjemy w okresie politycznych wstrząsów, ustrojowych transformacji, formułowania nowej doktryny politycznej. Polityczne wstrząsy pociągnęły za sobą przewartościowanie hierarchii wartości w planie moralnym, kulturowym, gospodarczym polskiego narodu. Tymże przewartościowaniom uległy również autorytety moralne oraz intelektualne, wiodące prym w „minionej epoce”: tak mozolnie konstytuowana przez 45 lat” jedynie słuszna świadomość narodu” (matrycowana poprzez mass media, literaturę, edukację), okazała się świadomością fałszywą. Tym samym zagrożona została tysiącletnia tożsamość narodu. W tym krytycznym momencie polskiej racji stanu ukazuje się książka *O ludzką politykę!*, której przesłaniem jest wskazanie drogi wyjścia z politycznego impasu. Rozprawa — osadzona w filozofii polityki — charakteryzuje się wyrazistym kontekstem moralnym, politycznym, społecznym i kulturowym, osadzonym w polskich aktualnościach. Z tej racji książka adresowana jest do Polaków, zaś dedykowana Pierwszemu Prezydentowi III Rzeczypospolitej — Lechowi Wałęsie.

Autor książki — ojciec zakonu Dominikanów, ksiądz i profesor filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego — jest niekwestionowanym autorytetem moralnym i intelektualnym, o znaczącym wkładzie w dziedzictwo polskiej kultury. W latach 1970–1983 Profesor był rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a więc w okresie, kiedy prymasem Polski był ks. kardynał Stefan Wyszyński, ogłoszony — w ramach uroczystości pogrzebowych — *Prymasem Tysiąclecia*.

### Rekonstrukcja głównej tezy

Centralną kategorią monografii jest osoba ludzka — Ja-człowiek, rozpatrywany w świetle praw naturalnych oraz (im podporządkowanych) praw pozytywnych. Osią rozważań autora *O ludzką politykę!* jest koncepcja polityki pojmowanej jako „roztropne realizowanie wspólnego dobra” (s. 3). Problem ten jest ujęty w kontekście formuły państwa dobra wspólnego przy jednoczesnym obnażaniu braków tzw. liberalnego państwa prawa.

Formuła państwa dobra wspólnego oparta jest o — wrodzone każdemu człowiekowi — prawo naturalne, czyli prawo do życia oraz prawo do aktualizacji możliwości w planie vegetatywnym, osobowym i intelektualnym. Jednak do urzeczywistnienia możliwości człowieka nieodzowny jest drugi człowiek. Tam, gdzie jest więcej niż jeden człowiek, z konieczności powstaje problem — przez nich ustanowionego — **prawa pozytywnego**, ukonstytuowanego na gruncie poszanowania **prawa naturalnego**. Dla nowonarodzonego człowieka rodzina jest naturalnym gwarantem rozwoju. Tak jak rodzina jest naturalnym suwerenem rozwoju dziecka, tak państwo jest naturalnym suwerenem rozwoju rodziny, zaś Kościół — naturalnym suwerenem rozwoju duchowego człowieka. Prawo naturalne implikuje roztropność, czyli rozumne czynienie dobra. Przejawia się ono w porządku intelektualnym, moralnym oraz porządku logicznym.

Akcentując problem suwerenności ludzkiej osoby, Autor przestrzega zarazem przed tymi ideologiczno-gnostycznymi prądami filozoficznymi oraz tymi koncepcjami pozytywistycznymi i postpozytywistycznymi, które przyczyniają się do zniewolenia człowieka „czyniąc go przedmiotem manipulacji pseudo-naukowych (w odniesieniu do człowieka), a następnie manipulacji społecznych, politycznych, gospodarczych, a nawet religijnych” (s. 52). Upatruje w tym niebezpieczeństwo ujmowania osobowego człowieka, jako korelatu metod naukowego poznania.

### Przegląd treści

Obecnie przechodzę do krótkiego omówienia treści książki M. A. Krapca. Składa się ona z przedmowy, wprowadzenia, pięciu rozdziałów i dwu aneksów.

W „Przedmowie” Autor oczyszcza kategorię polityki z naleciałości „ostatnich stuleci politycznych działań i wydarzeń, obfitujących w zbrodnie, wojny, aneksje drugich państw i narodów” (s. 1). Twierdzi, że „cała europejska tradycja — od Platona i Arystotelesa, poprzez starożytność chrześcijańską, wielkie średniowiecze Tomasza z Akwinu — umieszcza politykę na polu działań moralnych człowieka” (s. 1). Z kolei „Ogólne wprowadzenie do zagadnień podstaw rozumienia polityki” ujawnia genezę terminu „polityka”, i sposób jego funkcjonowania w tradycji myśli europejskiej, a szczególnie u Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza, Dantego, Macchiavellego, Hegla i Marksa, Maritaina. W podsumowaniu Autor pisze: „Dlatego należy przypatrzeć się zagadnieniom polityki od samych podstaw, a więc od zbadania tego, co jest realną podstawą „polityki”. A więc państwo — czy konkretny człowiek?” (s. 19).

Rozdział I nosi tytuł: „Człowiek jako byt osobowy”. Zawiera on refleksję nad problemem suwerenności ludzkiej osoby: „życie osobowe góruje nad strukturami społecznymi przez to, że to właśnie ludzka osoba jest SUWERENEM, przez to, że jest podmiotem prawa w swoich aktach decyzyjnych” (s. 31). Ludzki akt decyzyjny — będący funkcją dobrowolnego poznania oraz dobrowolnego chcenia — sprowadza się do ludzkiego czynu, stanowiącego syntezę aktu rozumowego oraz aktu woli. Zarazem w akcie decyzyjnym człowiek jest podmiotem prawa, pojętego jako układ racjonalnych reguł postępowania. „Człowiek — podkreśla Autor — jako byt osobowy i podmiot prawa jest w swym bytowaniu „mocniejszy” aniżeli różne społeczności (rodzina, naród, państwo, Kościół), albowiem istnieje w sobie jako w podmiocie, podczas gdy wszelkie społeczności są ukonystituowane przez relacje międzyludzkie” (s. 38).

Rozdział II nosi tytuł: „Człowiek wobec społeczności”. Autor — w kontekście praw naturalnych oraz praw kulturowo ustanowionych — poddaje analizie człowieka wobec takich społeczności jak rodzina, naród, państwo. Ludzka społeczność stanowi zespół zorganizowanych międzyludzkich relacji, które mogą być przedmiotem poznawczo-naukowych dociekań psychologicznych, socjologicznych, prawnych, filozoficznych. Według Autora byt społeczny, czyli „społeczność jest zbiorem — więzią kategoryalnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności, celem spełnienia się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby” (s. 100).

Rozdział III nosi tytuł: „Dobro wspólne”. W rozdziale tym podjęta jest refleksja nad różnymi aspektami dobra, lecz przede wszystkim zarysowano panoramę integralnego rozumienia „wspólnego dobra”, jako konkretnego sposobu życia społecznego ludzi. Autor podkreśla, że przedsiębiorstwo jest zarówno „zrzeszeniem kapitałów”, jak i „zrzeszeniem osób”; przedsiębiorca jako pracodawca musi uwzględniać fakt, że integralny rozwój osoby ludzkiej sprzyja jej wydajności i skuteczności. Zaś strażnikiem integralnej promocji osoby ludzkiej jest związkowy ruch pracodawców. Dobro wspólne jest celem życia osobowego, zaś środki społeczne i gospodarcze umożliwiają realizowanie owego celu; „odwrócenie relacji — celu do środków — jest głównym złem społeczno-ustrojowym naszych czasów” (s. 136).

Rozdział IV nosi tytuł: „Prawa człowieka”. W swej osnowie stanowi filozoficzny komentarz do dziejów doktrynalnych praw człowieka, lecz przede wszystkim do *Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych*. Autor analizuje treść doktrynalną *Deklaracji* w kontekście Tomaszowej doktryny prawa naturalnego oraz doktryny dobra



wspólnego. Wyraźnie zarysowano rozróżnienie prawa pojętego jako *ius* (człowiek jest podmiotem prawa), oraz prawa pojętego jako *lex* (czyli normy prawnej: „tak więc osoba ludzka, będąc podmiotem prawa i w sensie „prawa-*ius*” i „prawa-*lex*”, stanowi „osobowość prawną” zdolną do czynienia zgodnie z prawem” (s. 184). Autor wykazuje zbieżność tez metafizycznych i antropologicznych, tkwiącą w filozoficznej warstwie *Deklaracji*. Podkreśla, że wszystkie prawa człowieka wskazują na byt osobowy jako na cel, któremu są podporządkowane: „Ten właśnie charakter praw przyporządkowanych dobru człowieka, jako celowi wszelkich działań, najbardziej wiąże się z koncepcją prawa naturalnego, wyrażonego w pierwszym nakazie praktycznego rozumu: «czyń dobro»” (s. 232). Sens praw człowieka musi być nakierowany na osobowo pojęte „wspólne dobro”.

Rozdział V nosi tytuł: „Człowiek wobec pracy”. Autor twierdzi, że warunkiem pracy — realizującej wspólne dobro — jest respektowanie *Deklaracji Praw Człowieka*, natomiast czynnikami zabezpieczającymi ludzką pracę są: (1) ustrój społeczno-ekonomiczny, oparty na poszanowaniu praw człowieka, (2) gwarantowana przez ustrój opieka społeczna, (3) związki zawodowe, reprezentujące interesy ludzi pracy. Zarówno kapitał jak i praca przyczyniają się do powstania zysku. Naczelna norma prawa naturalnego: *czyń dobro!* — ze swej istoty zakłada prawo do prywatnej własności, gwarantującej użyteczne środki (w tym materialne środki zabezpieczające życie) do realizacji celu, czyli wspólnego dobra. Zarazem Autor — eksponując prymat człowieka wobec rzeczy — ukazuje niebezpieczeństwa wynikające ze sprowadzenia sensu pracy ludzkiej wyłącznie do wytwarzania zysku i sukcesu jako celowości ekonomicznej. Zazwyczaj źródłem ludzkiej alienacji jest brak więzi pomiędzy „kapitałem” i „pracą” sprowadzoną do „towaru”. Praca, jako wyraz ludzkiego działania, wylania się z ludzkiego podmiotu, jako sprawy pracy.

Książka zawiera dwa aneksy. Pierwszy aneks pn. „O podstawach tożsamości Narodu Polskiego” — zdaniem recenzenta — stanowi przesłanie, uzasadniające trud napisania całej rozprawy: „Religia rzymsko-katolicka (jak już wykazano) przez cały czas istnienia Polski była jakby niszą, w której naród organizował się, jednoczył, wzmacniał i działał i w której w czasie narodowych nieszczęść się «zamykał»” (s. 272). W ramach drugiego aneksu dokonany jest przedruk rozprawy J. M. Bocheńskiego pn. „O patriotyzmie”, wzmacniający i egzemplifikujący podstawowe przesłanie recenzowanej książki.

### Formuła państwa dobra wspólnego

W swej warstwie teoretycznej książka zawiera tezy mocno zakotwiczone w prawie naturalnym oraz w egzemplifikacji tych praw, ujętych w „Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych”. Pojęcie prawa naturalnego ma rozłączny kontekst teoretyczny w ujęciu teistycznym względem ujęcia ateistycznego. Pojęcie to ma mocne zaplecze doktrynalne i teoretyczne na gruncie społecznego nauczania Kościoła katolickiego. Zarazem europejska jurysdykcja — w ramach konstytucji poszczególnych państw i kodeksów szczegółowych (typu prawa cywilnego, prawa karnego, prawa administracyjnego itd.) — osadzona jest nie w prawie naturalnym, lecz w prawie pozytywnym. Egzemplifikację powyższego wywodu da się ująć w pięciu tezach, postawionych przez recenzenta Autorowi książki, na gruncie tez w niej zawartych *explicite* lub *implicitie*:

**Teza pierwsza.** Wolność osoby ludzkiej odnosi się do aktów poznawczych oraz woliwnych; świadomy i dobrowolny akt decyzyjny (będący splotem poznania i



chcienia), wyprowadzony jest ze źródła i treści życia wewnętrznego człowieka jako podmiotu prawa.

*Komentarz.* Mówiąc o osobie ludzkiej mamy na uwadze to, co konstytuuje od wewnątrz istnienie JA jako podmiotu moich (lub twoich) czynności intelektualno-wolitywnych. Istnienie osobowego JA jest organicznie „wtopione” w warstwę cielesną, charakteryzującą się momentem zaistnienia w chwili *t*. Kod genetyczny wyznaczony jest naturą biologiczną człowieka i podlega dziedziczeniu, natomiast kod duchowy nie podlega dziedziczeniu, gdyż każdorazowo przez Boga jest stworzony jako ten oto indywidualny człowiek. „I na tej właśnie — pisze M. A. Krąpiec — zdeterminowanej biologicznie naturze człowieka, jakby na wielkim instrumencie, organach, dusza ludzka musi „wygrywać” swoją wolną, poprzez akty decyzyjne, melodię życia osobowego” (s. 28). Otóż przyjmując tę sugestywną metaforę, można Autorowi zadać następujące pytania: 1) co jest prymarnie: cielesne instrumentarium, grający na tym instrumentarium, czy też melodia?, 2) co decyduje o doskonałości melodii?, 3) czy fizycznie zdefektowane instrumentarium umożliwi wydobycie z niego doskonałej melodii życia?, 4) czy melodia — wygrywana na instrumentarium — jest kreowana, czy też tylko odtwarzana?, 5) czy osobliwe napięcie pomiędzy grającym a instrumentem może doprowadzić do dramatu (czego? - kogo?)?

**Teza druga.** Konstytucja państwa dobra wspólnego musi w pełni być zakotwiczona w jasno i wyraźnie sformułowanych prawach naturalnych, uzupełnionych o kulturowo uwarunkowane prawa pozytywne, determinujące narodową tożsamość.

*Komentarz.* Postawmy pytanie Autorowi książki *O ludzką politykę!* czy jest możliwe na przełomie XX i XXI wieku urealnienie filozoficznej wizji państwa wspólnego dobra na mapie Europy? Państwo dobra wspólnego zakłada społeczeństwo obywatelskie, w którym doktryna „walki klas” zastąpiona jest doktryną chrześcijańskiej miłości bliźniego i solidaryzmu społecznego, wykładaną w homiliach Prymasa Tysiąclecia, a następnie w encyklikach papieża Jana Pawła II. Recenzowana książka *O ludzką politykę!* (z wykrzyknikiem) jest poświęcona Pierwszemu Prezydentowi III Rzeczypospolitej. Ale i tezy w niej zawarte są przesłaniem a zarazem przestrogą dla Prezydenta: „Dzisiaj, gdy wraz z całym narodem, przeżywamy czasy przełomowe i niezwykle brzemiennie dla następnych pokoleń, których „być” albo „nie być” zależy od postawy społecznej i indywidualnej obecnego pokolenia — otrzymujemy ze środowiska Kościoła katolickiego niezwykle cenną pomoc i sformułowania, mające się stać drogowskazem na naszej trudnej drodze” (s. 270). Cytowana treść stanowi osobliwe *memento*. Dalej Autor przypomina i z naciskiem podkreśla: „Tysiącletnia historia potwierdza, że Kościół katolicki i jego wiara nie jest tylko dodatkiem historycznym do polskości, ale jest jej składnikiem istotnym — w skali makrospołecznej. Kościół w swej działalności utożsamiał się — w Polsce — z narodem i jego losem” (s. 269). Cytowane stwierdzenia — wypowiedziane przez Filozofa o niekwestionowanym autorytecie moralnym i intelektualnym — mają wyjątkową moc i zmuszają do pogłębionej refleksji. Zarazem cytowane stwierdzenia stanowią klucz do wszystkich tez zawartych w książce.

**Teza trzecia.** By w jakiejś mierze urzeczywistnić formułę państwa dobra wspólnego, jej kluczowe tezy muszą być wyryte w konstytucji i — w konsekwencji — w szczegółowych kodeksach: zaplecze doktrynalne i teoretyczne zawarte jest w tezach książki, zaś adekwatne ujęcie tez w formuły-paragrafy jest domeną prawników-konstytucjonalistów.

*Komentarz.* Wydaje się, iż zaistniały realne przesłanki do urzeczywistnienia tej tezy. Polska państwowość ulega zasadniczym przeobrażeniom ustrojowym. Sejm aktualnej (drugiej) kadencji ma uchwalić Konstytucję RP.

Autor recenzowanej książki stawia hamletowskie pytanie: „być albo nie być?”, ale i sienkiewiczowskie „Quo vadis?”. Nie sądzę, by to osobliwe *larium* — zawarte w dramatycznych pytaniach — nie miało swego pokrycia w polskiej rzeczywistości: „W naszej historii, zwłaszcza w dobie zaborów, w tym szczególnie totalitarnego zaboru — ziemi, ciała i duszy — ostatnich lat 50, zauważamy bardzo symptomatyczne zjawisko dzisiaj, jakim jest ośmieszanie i zwalczanie tradycyjnych wartości polskości — dziedzictwa religii katolickiej. Dla niektórych „Polak-katolik” staje się wartością ujemną, co na tle głębokiego kryzysu moralnego i ekonomicznego naszego społeczeństwa zyskuje nawet dziennikarskie uznanie — jak o tym świadczy wywiad Fredro Bonieckiego w „Wolnej Europie”. Zapomina się o tym, że to właśnie antyreligijna i antypolska systemowa ideologia komunistyczna przez całe półwiecze celowo deprawowała naród poprzez kłamstwo i półprawdy, poprzez niszczenie wartości religijnej, by zniszczyć, a przynajmniej osłabić jego narodową tożsamość, czyniąc z narodu zatamizowaną, antyreligijną, zwolnioną z moralności i używania rozumu — „masę ludzką”, kierowaną namiętnościami i wytresowanymi odruchami. A proces ten, prowadzony w imię „wolnej myśli” i jawiącego się liberalizmu, trwa nadal, nawet się nasila w oparciu o pozory demokracji i hasła „wchodzenia do Europy”, jakoby ta Europa miała być wspólnotą pornograficzną, alkoholyczną, wyzutą z poszanowania ludzkiego życia, aborcyjną i eutanazyjną” (s. 271).

W rzeczy samej, w aktualnej rzeczywistości — w wyniku ustrojowych transformacji społeczno-kulturowych i polityczno-gospodarczych — da się zauważyć stan wielkiego chaosu. Ulega rozbiću państwowo twórcza ideologia oficjalna, mozolnie konstruowana i umacniana przez 45 lat istnienia PRL. Rozbijaniu owej ideologii towarzyszą fundamentalne przewartościowania więzi społecznych, kulturowych i gospodarczych. To zaś pociąga rozkład struktur państwowych narodu. Podłoże społecznego rozdarcia tkwi w tym, że w warstwie jurysdykcyjno-gospodarczej naród tkwi w PRL-owskim ethosie, natomiast w warstwie roszczeń obywatelskich — w ethosie RP. Ta zasadnicza sprzeczność generuje określone konsekwencje: destrukcji ulegają więzi polityczno-społeczne, lecz przede wszystkim doszło do dewiacji postaw moralnych na gruncie rodziny, miejsca pracy. Erupcji uległy podstawowe filary narodu: system edukacji, system zdrowia, system kultury. Zarazem na gruncie owego chaosu w nadmiernej ilości rodzą się partie polityczne, jak i kształtowane są zręby parlamentarnej demokracji w ramach budzenia się kultury politycznej narodu.

Świadomość Europejczyka jest ukształtowana przez kulturę chrześcijańską. Zarazem z naciskiem należy podkreślić, że owa „kultura” charakteryzuje się czterema rozłącznymi odłamami: kulturą ukonstytuowaną na gruncie Kościoła katolickiego, kulturą ukonstytuowaną na gruncie Kościoła prawosławnego, kulturą ukonstytuowaną na gruncie Kościoła anglikańskiego oraz kulturą ukonstytuowaną na gruncie Kościoła protestanckiego (Autor recenzowanej książki podkreśla, że podłożem protestantyzmu oraz prawosławia jest prawo bizantyńskie). Cztery wyróżnione „kultury” ukształtowały cztery rozłączne typy świadomości i w konsekwencji — hierarchie wartości odczuwanych oraz uznawanych.

Mechanizm gospodarki rynkowej sprawdził się przede wszystkim w państwach ukonstytuowanych na podłożu religii anglikańskiej i protestanckiej. Klasyki ekonomicznej koncepcji wolnej konkurencji i automatyzmu rynkowego — szkocki filozof moralności A. Smith i angielski pragmatyk D. Ricardo — byli obywatelami potężnego Imperium

Brytyjskiego, które rozciągało się na kilka zamorskich kolonii. Oczywiście reguły gospodarki rynkowej obowiązywały kolonizatorów, a na pewno nie tubylców kolonii Imperium: ci byli traktowani jako „siła robocza”, przynosząca odpowiednie zyski dla obywateli angielskich. Większość państw Zachodu swój status gospodarczy — umożliwiający wprowadzenie tzw. mechanizmu rynkowego — zawdzięcza przede wszystkim zyskom czerpanym z kolonii. Stany Zjednoczone nie miały zamorskich kolonii, gdyż — jak się wydaje — pragmatyczna kalkulacja strat i zysków sprawiła, że zasadniej będzie nasycić rynek pracy murzynami-niewolnikami, przywiezionymi na statkach z Afryki. Polska — będąca państwem w środku Europy — nie miała kolonii, a więc nie miała analogicznej możliwości wzbogacania się (co zresztą nie leżało w naturze Polaków). Wręcz odwrotnie, ma za sobą cztery rozbiory, z których ostatni dokonał się w 1939 r. Po wojnie zaś państwo polskie — za przyzwoleniem Zachodu — było zmuszone do uwikłania się w Układ Warszawski i RWPG, które to instytucje — powołane przez aparat partyjno-państwowy Stalina — przybrały *quasi*-kolonialny charakter.

W wyniku ustrojowych transformacji da się zauważyć stan społeczno-politycznego chaosu. Polscy politycy otaczają się ekspertami banków i trustów Zachodu, którzy przekonują o „jedynie słusznej drodze transformacji”. A przecież tę lekcję historii naród ma już za sobą. Podstawowy problem da się ująć następująco: czy jedyną alternatywą dla polskiego społeczeństwa (którego kulturowe korzenie tkwią w chrześcijańsko-katolickiej doktrynie społecznej — po wzięciu w nawias państwowego ateizmu oraz centralnego sterowania gospodarką państwową) jest przyjęcie zachodniego mechanizmu gospodarki rynkowej, wymodelowanego na gruncie anglikańsko-protestanckiej hierarchii wartości? Stosunkowo łatwo da się sfalsyfikować tezę teoretyków i polityków głoszących, że swobodna gra sił na rynku i prawa rządzące automatyzmem gospodarki rynkowej są analogiczne do praw przyrodniczych (m.in. taką tezę wygłasza M. Friedman). Doktryna ta zakłada, iż model gospodarki rynkowej jedynie opisuje i wyjaśnia prawa immanentnie tkwiące w mechanizmie wolnego rynku. Ta „niewinnie” brzmiąca teza staje się — ze względu na polskie aktualia — wyjątkowo groźna w przypadku konsekwentnego jej wdrażania w polski „krwiobieg” gospodarczy. Każda doktryna — a więc i doktryna Friedmana — niczym ziarno, musi mieć podatny grunt. Czy polskie społeczeństwo stanowi właściwy grunt dla amerykańskiej doktryny?

Według J. M. Galbraitha — amerykańskiego ekonomisty i politologa, w państwach zachodnich organem posiadającym rzeczywistą władzę nie są obywatele ani państwo, lecz egzekutywy wielkich korporacji i banków. One dostarczają funduszy na cele polityczne z zamiarem wywierania wpływów na ośrodki władzy, biurokrację państwową i partyjną. Dbają o wpływ na edukację i mass media, w celu urabiania świadomości społecznej obywateli, która tym samym staje się świadomością zniewoloną przez „etykę wielkiego biznesu”. Owa „etyka” lansuje tzw. społeczne ideały, wpajane w świadomość obywateli-konsumentów poprzez przemysłną reklamę i edukację, w imię osobliwie pojmowanej wolności i demokracji.

**Teza czwarta.** Formuła państwa dobra wspólnego jest jednoznacznie rozłączna względem formuły państwa o ustroju kapitalistycznym, ale i formuły państwa o ustroju socjalistycznym.

*Komentarz.* Autor książki dystansuje się do formuły państwa liberalnego prawa oraz formuły państwa totalitarnego: „Obie zatem skrajności: komunistyczna, odbierająca ludziom prawo do prywatnej własności i skrajny liberalizm absolutyzujący to prawo, czyniąc z niego „świętość prywatnego posiadania dóbr” — są w rzeczy samej mylne, powodujące społeczną niesprawiedliwość i społeczny niepokój” (s. 254). W tym wzglę-

dzie Autor odwołuje się do wykładni Sumy teologicznej św. Tomasza oraz encykliki *Laborem exercens* Jana Pawła II. W tym kontekście niestosowna jest interpretacja katolickiej nauki społecznej w wersji kapitalizmu „z ludzką twarzą” czy socjalizmu „z ludzką twarzą” (w świetle encyklik Jana Pawła II wysoce szkodliwe są publiczne wypowiedzi w mass mediach co niektórych księży, np. ks. prałata Jankowskiego z Gdańska czy ks. J. Tischnera — profesora Papieskiej Akademii Teologicznej, opowiadających się za liberalizmem, przy czym (co jest godne odnotowania) wymienieni księża od zarania byli emocjonalnie i intelektualnie związani z „Solidarnością”). Podstawową tezą socjalizmu jest równość rozpatrywana w kontekście tzw. sprawiedliwości społecznej („urawniłowki”), zaś kapitalizmu — osobliwie pojmowana wolność, ustanowiona prawem przez kapitalistów (czyli grupę posiadających kapitał z wytworzonego zysku). Natomiast podstawowym dobrem w formule państwa dobra wspólnego jest osoba ludzka; która nie jest pochodną systemów ekonomicznych, zazwyczaj nakierowanych na kryterium maksymalnego zysku (s. 259). Prymat człowieka wobec rzeczy eliminuje traktowanie ludzkiej pracy jako towaru (s. 245); w tym względzie obowiązuje zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem (s. 257).

Czy strategicznym celem Polaków jest wrastanie w kapitalizm Zachodu? Czy solidarnościowy zryw robotników w 1980 roku został prawidłowo odczytany przez parlamentarnych, rządowych i partyjnych polityków poprzedniej i aktualnej kadencji? Czy solidarnościowy ruch społeczny zmierzał do socjalizmu z tzw. ludzką twarzą lub kapitalizmu z tzw. ludzką twarzą, czy też wypracowania formuły państwa dobra wspólnego? Z perspektywy dnia dzisiejszego da się stwierdzić, że po 1989 r. najwięcej stracili robotnicy; czują się rozgoryczeni i oszukani przez przywódców Solidarności, lecz przede wszystkim wyalienowani w tworzącym się ustroju kapitalistyczno-liberalistycznym, w którym pozycja społeczna i prawa obywatelskie wyznaczane są kontem bankowym. Wszak programowe dokumenty Solidarności głosiły: „nasze podstawowe zadanie związkowe — obrona ludzi pracy — opiera się na zasadzie przyrodzonej godności osoby ludzkiej, godności człowieka pracy i jego trudu [...] Z zasady sprawiedliwości społecznej, z godności osoby ludzkiej wynika, że w swej najgłębszej istocie ludzie są sobie równi. Dążyć więc będziemy do realizacji egalitaryzmu społecznego”. Łatwo zauważyć jawną sprzeczność głoszonych tez. Zarazem tzw. prywatyzacja majątku, dokonująca się w aureoli prawa ustanowionego przez liberałów (i kontrolowana przez wyspecjalizowane banki, szczególnie niemieckie i amerykańskie) i koniunkturalnych „specjalistów” Zachodu doprowadziła do moralnego, intelektualnego i materialnego upadku narodu polskiego. Teza, głoszona przez liberałów, zgodnie z którą należy w maksymalnie krótkim czasie doprowadzić do utworzenia silnej grupy biznesmenów, która — wtórnie — ma także pełnić funkcję mecenasa i sponsora, z góry zakłada małą grupę posiadaczy oraz dużą grupę najemców (żyjących z pracy najemnej), w czym upatruje zawoalowany podział na PANÓW (*aristos*) i NIEWOLNIKÓW, z tą różnicą, że w ateńskim państwie Peryklesa niewolnicy — choć stanowili większość — byli pozbawieni obywatelstwa. Wobec tego czym się różni teza liberałów od np. mafii sycylijskiej? Wszak i ona prowadzi tzw. działalność charytatywną, budując kościoły, szpitale, sierocińce.

W tym kontekście czymś zasadniczo niezrozumiałym jest atakowanie przez tzw. lewicę i tzw. prawicę *Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, ujętego w 29 Artykułach. Z podziwem odnoszę się do wyjątkowo klarownej struktury logicznej *Konkordatu*, jak i jasno ujętej myśli w każdym z osobna zapisanym zdaniu. Symptomatycznym rysem politycznej kampanii, mającej na celu podważenie *Konkordatu*, nie jest merytoryczna dyskusja dotycząca eksplikacji tego czy innego Artykułu, lecz



komentarze wokół wyimaginowanej interpretacji, poza „literą” i „duchem” kolejno spisanych Artykułów.

I na koniec komentarza do czwartej tezy niech mi będzie wolno postawić diagnozę natury etyczno-politycznej: Solidarnościowy ruch, dzięki skumulowanej w sobie potężnej mocy destrukcyjnej (której podłożem była jawna niesprawiedliwość społeczna oraz „kasta nomenklatury” (s. 252)), był w stanie doprowadzić do upadku poprzedniego aparatu władzy oraz fundamentalnych przeobrażeń ustrojowych. I w tym miejscu kończy się jego moc: wszak potęgę działań destrukcyjnych nie da się przekształcić w potęgę działań konstruktywnych, nakierowanych na budowanie mocnych i zdrowych struktur społecznych, kulturowych, politycznych, gospodarczych. Zgodnie z uniwersalnym prawem filozofii moralności (szczególnie akcentowanym w encyklikach Jana Pawła II), istota dobra nie może być zarazem istotą zła. Zapewne jest to gorzka prawda, gdy na „placu boju” ostały się gołe fakty i w ostatecznym bilansie strat i zysków one stanowią wyrocznnię zaistniałych zdarzeń.

**Teza piąta.** Ukonstytuowane państwo dobra wspólnego — zakotwiczone w prawie naturalnym — w określonej mierze musi uwzględniać koegzystencję z liberalnym państwem prawa, opartym na prawie pozytywnym oraz skuteczności ekonomicznej.

*Komentarz.* Kultura polityczna narodu wypływa ze źródła tożsamości narodowej, znaczonego pryncypiami moralnymi, kulturowymi oraz gospodarczymi. Czy należy uznać za anachronizm, że na przełomie XX i XXI wieku Autor — w imię obrony zagrożonej tożsamości narodowej — odwołuje się do rzymskokatolickiej doktryny politycznej Mieszka i Chrobrego (s. 269)? To subtelne pytanie *de facto* dotyczy sporu o *principium* tożsamości w przekroju doktrynalno-genetycznym oraz historyczno-kulturowym: „Przed wszystkim Mieszko wprowadził Polskę w krwiobieg kultury łacińskiej, i to w jej rzymskim źródle, bez pośrednictwa germańskiego czy bizantyjskiego” (s. 264). Rozstrzygnięcia tego subtelnego problemu można dokonać w kontekście określenia politycznego statusu polskiej gospodarki rynkowej ze względu na obywatelskie roszczenia społeczeństwa. Istota rozstrzygnięcia sprowadza się do dylematu: czy polska gospodarka ma wejść w krwiobieg wolnorynkowej gospodarki zachodniej (opartej na skuteczności ekonomicznej, nakierowanej na zysk), czy też społeczno-ekonomiczny ustrój powinien być podporządkowany ludzkiej pracy, nakierowanej na pomnażanie wspólnego dobra? Hierarchia wartości, oparta na zysku i konkurencji tak typowej dla liberalnego państwa prawa, nie może spełniać oczekiwań Polaków tkwiących w doktrynie katolickiej, a mechanizm rynkowy — importowany z Zachodu właśnie to zakłada. Wraz z wprowadzaniem mechanizmu gospodarki rynkowej pojawia się społeczno-kulturowy problem asymetrii celów: celów determinowanych skutecznością ekonomiczną, względem celów, które akceptuje ludzka osoba, poprzez pryzmat odczuwanej i uznawanej hierarchii wartości. Celowość gospodarcza definiowana jest ze względu na kryterium skuteczności, natomiast celowość nastawiona na dobro ludzkiej osoby jest definiowana ze względu na kryterium dobra wspólnego. Sens powstaje(i) jest akceptowany) w człowieku. Sens jest lub może być urzeczywistniany w działaniach prospołecznych. Otóż wspomniana asymetria celów oznacza konflikt między skuteczną działalnością ekonomiczną a osobowo odczuwaną hierarchią wartości: wszak skuteczne działania człowieka nie są tożsame z jego sensownym działaniem. A przecież Polacy — których świadomość jest obciążona ponad tysiącletnią tradycją tożsamości narodowej — zmierzają do utworzenia takiego państwa, w którym warto żyć, a nie takiego, w którym łatwo żyć. Problem ten jest mocno akcentowany w recenzowanej książce (s. 270). Teza ta współbrzmi z wykładnią encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, w której m.in. czytamy: „W takim



kontekście, aktualnym do dziś, dojrzała we mnie decyzja napisania [...] Encykliki poświęconej szerszemu i głębszemu omówieniu problemów dotyczących samych fundamentów teologii moralnej, podważanych przez niektóre nurty myśli współczesnej.” (s. 9).

**Teza szósta.** Urzeczywistnianie formuły państwa dobra wspólnego pociąga za sobą urzeczywistnianie jakościowo nowej formuły edukacyjnej, osadzonej w hierarchii wartości, wprowadzonej z prawa naturalnego.

*Komentarz.* Każda formuła edukacyjna jest osadzona w określonych tezach doktrynalnych (które się przyjmuje) oraz tezach teoretycznych (które podlegają uzasadnieniu). Aktualna formuła edukacyjna, obejmująca wszystkie typy szkół, osadzona jest w doktrynie pozytywistycznej, sformułowanej przez A. Comte’a. Skrajnymi postaciami tej doktryny jest (sformułowany w dwudziestym wieku) operacjonizm i scjentyzm proveniencji ateistycznej, mocno podporządkowany technologicznej ekspansji, zaś jego celem jest sukcesywna maksymalizacja skuteczności ekonomiczno-technicznej.

Formuła państwa dobra wspólnego zakłada radykalne wzięcie w nawias teorii wychowania oraz teorii nauczania, wyprowadzonych z prawa pozytywnego, pozytywistycznej lub postpozytywistycznej wizji człowieka i wspólnoty, wszelkich odmian materializmu historycznego oraz ateistycznego scjentyzmu. Osoba ludzka nie jest tworem przyrody czy kultury. Wypracowana formuła edukacyjna (wraz z teorią wychowania oraz teorią nauczania) powinna — ze względu na urzeczywistnianie państwa dobra wspólnego — bazować na koncepcji „wspólnego dobra, jako celu działań osobowych człowieka, zawsze związanych z polem moralnym” (s. 129), w którym sąd praktyczny „znajduje się w koniecznej relacji do sądu teoretycznego (do ludzkich przekonań) o naturze rzeczy, które są związane z Absolutem partycypatywnie tzn. są związane z Bogiem, jako: ostateczną przyczyną sprawczą, celową i wzorcą” (s. 129). Nowej formuły edukacyjnej upatruję w tezie: logika wiary nie jest w pełni rozłączna względem logiki nauki; te dwie dziedziny — wzajemnie się nie wykluczając — względem siebie są komplementarne. Pouczający jest fakt, że twórcy fundamentalnych systemów filozoficznych oraz fundamentalnych teorii naukowych jądro swego odkrycia ujmują jako *modi* (przejaw) Absolutu.

Nowa formuła edukacyjna — wpisana w konstytucję RP — musi być osadzona w prawach naturalnych, które jasno i wyraźnie precyzują zakres i głębię „pola moralnego” oraz „pola intelektualnego”. Zarazem owe „pola” muszą być nasycone społeczno-kulturową treścią, wyznaczającą narodową tożsamość w ramach dziedzictwa myśli europejskiej proveniencji chrześcijańskiej. Oznacza to tyle, że rozwinięcie prymarnych praw naturalnych spełnia się w sekundarnych prawach kulturowo ustanowionych. W tym kontekście formuła wychowania sprowadza się do ujawnienia tego, co prymarne i sekundarne w ludzkiej hierarchii wartości odczuwanych oraz uznawanych. Dobro jako wartość powinno być ukazane w perspektywie: 1) aktu poznawczego (wszelki czyn powinien być poprzedzony refleksją ogarniającą konsekwencje popełnionego czynu), 2) aktu woli (muszę chcieć uczynić coś), 3) aktu decyzyjnego (stanowiącego spłot dobrowolnego poznania oraz dobrowolnego chcenia), w którym osoba ludzka spełnia się jako podmiot prawa. W lansowanej przez Autora koncepcji państwa dobra wspólnego, polityka — wyznaczona konstytucyjnymi ramami — w swej osnowie jest nakierowana na taką formułę edukacyjną, której przesłaniem jest „roztropne realizowanie dobra”. Recenzowana książka o prof. Mieczysława A. Krapca *O ludzką politykę!* zarówno w warstwie teoretycznej jak i praktycznej odsłania korzenie polskiej tożsamości narodowej poprzez metafizyczną refleksję o ludzkiej osobie w kontekście rodziny, społeczeństwa, narodu, państwa. Zarazem zawiera program oryginalnej formuły ustroju

— państwa dobra wspólnego. Z tej to racji książka jest adresowana do Polaków, którzy zagubili własną tożsamość lub jej poszukują, poprzez pryzmat hamletowskiego pytania — być albo nie być. Z tej to racji książka jest dedykowana Lechowi Wałęsie — pierwszemu przywódcy „Solidarności” oraz pierwszemu prezydentowi III Rzeczypospolitej, stawiając sienkiewiczowskie pytanie: Quo vadis?

Adolf. E. Szoltysek

RYSZARD WIŚNIEWSKI: *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Wyd. Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1991, ss. 170.

Refleksję nad naturą poznania etycznego można uprawiać co najmniej na dwa sposoby. Pierwszy polega na konstruowaniu określonych konstatacji teoretycznych poprzez „czystą” analizę istotowych elementów moralności, w drodze logicznych operacji, niejako abstrahując od dotychczasowego dorobku teoretycznego lub też pozostawiając go na uboczu. Ten sposób analizy charakterystyczny jest dla niektórych metaetycznych szkół doby obecnej.

Wedle drugiego sposobu, dochodzenie do określonych teoretycznych konkluzji następuje w wyniku wnikliwej analizy tych doświadczeń, których dostarczają dzieje myśli etycznej. Historia etyki stanowi dla badacza ważny kontekst wspomagający go w dochodzeniu do wypracowania i wyartykułowania własnego stanowiska metodologicznego. Finalna konstrukcja teoretyczna byłaby tu logiczną konsekwencją analizowanego dziedzictwa intelektualnego, które stanowi dla niej wyjściowe *datum*. Przyjęcie takiej metody badawczej posiada i tę wartość, iż ukazuje rodowód i ciągłość teoretyczną tych idei i przekonań, które obecnie przyjmują bardziej dojrzałą i wypracowaną postać. Drogę dochodzenia do określonego stanowiska metodologicznego poprzez rekonstrukcję i analizę wybranych poglądów z dziejów etyki wybrał Autor przedstawianej tu pracy.

W jej sformułowaniu tytułowym występują dwa kluczowe pojęcia wokół których ogniskują się zasadnicze rozważania: empiryzm i probabilizm etyczny.

Empiryzm etyczny rozwija poznanie etyczne na podstawie i w granicach doświadczenia. Interesuje go przede wszystkim „postawa moralna, etyczna i metaetyczna zwrócona ku najgłębszej osobowej i międzyosobowej rzeczywistości moralnej, nastawiona na poszukiwanie w niej źródła, sprawdzianu ocen i norm, a także przedmiotu badań” (s. 6).

Przybliżając sens drugiego kluczowego terminu tej rozprawy, Autor mianem probabilizmu etycznego nazywa „tę właściwość poznania etycznego, że akceptuje się konkluzje oparte na niepewnych przesłankach, uzasadnione według standardów prawdopodobieństwa logicznego lub z braku takiej możliwości — dopuszczające oceny najlepiej uzasadnione” (s. 7). Powyższemu określeniu towarzyszy przestroga przed nazbyt ścisłym wiązaniem probabilizmu etycznego z całym instrumentarium logicznym współczesnej teorii prawdopodobieństwa i propozycja doszukiwania się jedynie analogii między probabilistyczną strukturą nauki oraz etyką. Świadomość natury poznania etycznego skłania do zachowania daleko idącej ostrożności, wyzbycia się arbitralizmu i nastawień apodyktycznych, w zamian zaleca przyjęcie postawy mediatyzującej między niepewnością, subiektywnością a tendencjami obiektywizującymi poznanie moralne. Poszukiwanie i opisywanie mocniejszych uzasadnień, pełniej skonfrontowanych z doświadczeniem, oczyszczonych z niejasności, wolnych od wewnętrznych sporów — to cecha postawy

poznawczej konstytuującej sens probabilizmu etycznego (historyczny i etymologiczny sens probabilizmu etycznego odnajdujemy w antycznym sceptycyzmie u akademików Arkezylaosa i Karneadesa).

Jeśli probabilizm etyczny opiera się na możliwie najmocniejszych empirycznie i racjonalnie uzasadnieniach — a taką nadzieję wiąże z tą propozycją metodologiczną Autor rozprawy — to jawi się on jako optymistyczna próba praktycznego przezwyciężenia sceptycyzmu oraz wyraz oporu przeciw relatywizmowi i skrajnemu sytuacjonizmowi. Ujmując kwestię tę na wyższym piętze ogólności, można rzec, że probabilizm — to próba pozytywnej odpowiedzi na tezę zakładającą niekonkluzywność i niepewność poznania moralnego, która w obszarze życia praktycznego prowadzić może do powstrzymania się od postaw kwietystycznych, rozchwiania i relatywizmu moralnego.

Autor rozprawy zwracając się ku historii, traktuje dzieje myśli etycznej jako ilustrację zmagania się filozofii moralnej z problemem uzasadnienia w etyce. Konkretnie, przedmiotem analizy jest tu historia polskiej myśli etycznej, stanowiąca dla Autora wyjściowe *datum* do określenia własnego stanowiska metodologicznego. Szczególnym przedmiotem uwagi i wnikliwej analizy jest tu etyka polska dwudziestego wieku, która — słusznie to wyeksponowano — osiągnęła tak znaczącą dojrzałość metodologiczną, że śmiało lokować ją można w pozycji liczącego się partnera głównych współczesnych nurtów refleksji metaetycznej.

Studia nad etyką polską poprzedza rozdział poświęcony poglądom etycznym Arystotelesa. Sięgnięcie do twórczości, która zrodziła refleksję etyczną i dokonała pierwszej udanej próby zbudowania etyki ma swoje głębokie uzasadnienie merytoryczne. Po pierwsze, tam — jak czytamy w opracowaniu — jest „źródło i punkt odniesienia dla problematyzacji etyki europejskiej w ogóle, dla ewolucji wielu jej linii rozwojowych” (s. 9), a pośród nich także i tej, którą konstytuuje tradycja empiryzmu. Po drugie, znajomość i analiza poglądów Arystotelesa jest szczególnie przydatna w śledzeniu drogi rozwojowej etyki polskiej. Wszak kształtowała się ona pod bezpośrednim wpływem ducha arystotelizmu. Dotyczy to zwłaszcza polskiej myśli filozoficzno-etycznej rozwijającej się w czasach scholastyki średniowiecznej, jak i w dociekaniach myślicieli doby Odrodzenia.

Powyzsze powody — jak sądzić można — stanowią wystarczające uzasadnienie tego faktu, że poglądom etycznym Arystotelesa poświęcono w opracowaniu stosunkowo wiele miejsca. Ale jego Autor nie ogranicza się do analizy wyselekcjonowanych — z punktu widzenia wiodących w rozprawie problemów — idei twórcy *Etyki Nikomachejskiej*. W rozdziale pierwszym przedstwiająca bogata panorama zagadnień konstytuujących refleksję Stagiryty. Przekonywująco brzmi teza, że w myśli etycznej Arystotelesa zawarte są wątki generujące różne perspektywy metodologiczne w etyce. W opracowaniu ukazana została owa „niejednorodność tej etyki oraz jej otwartość”, co sprawia, że w żadnym wypadku nie sytuuje się ona na pozycji dogmatyzmu metodologicznego i moralnego, lecz przekonuje, „że istnieją rozmaite porządki poznania i rozmaite perspektywy ujmowania wartości moralnych” (s. 43). Tym, co szczególnie zostało wyeksponowane w tej części rozprawy, to próby wydobywania z etycznych i psychologicznych analiz Arystotelesa elementów teorii doświadczenia moralnego, co jeszcze nie oznacza — jak dobitnie podkreśla Autor, polemizując z wyrażanymi niekiedy opiniami — że etyka aposterioryczna stanowi jedyny wymiar Arystotelesowej etyki” (s. 42).

Tak obszerne nawiązanie do poglądów Stagiryty okazuje się szczególnie istotne wtedy, gdy Autor w drugim rozdziale rozprawy, przechodzi do przedstawienia począt-

ków refleksji etycznej w Polsce, zwłaszcza zaś, gdy opisuje pierwszy okres formowania się etyki jako dyscypliny w Uniwersytecie Krakowskim.

W pierwszej poł. XV wieku dominowała, pod wpływem burydianizmu, krytyczna recepcja arystotelizmu. Świadczą o tym komentarze do Arystotelesowej etyki, a także najbardziej znane wówczas komentarze Pawła Włodkowica do *Etyki Nikomachejskiej*, z jego nastawieniem ku praktycyzmowi i szacunkiem dla doświadczenia.

W drugiej poł. XV wieku nastąpił zwrot ku intelektualnej wykładni filozofii moralnej w duchu Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego. W tym stuleciu na czoło wybija się praktyczna orientacja w etyce a w jej refleksji dokonuje się nobilitacja doświadczenia moralnego.

Owe tendencje znalazły wyraźne wzmocnienie w etyce epoki Odrodzenia. Szczególne znaczenie przypisuje się metodzie empirycznej i nastawieniom perswazyjnym. Zbliżony do moralistyki sposób uprawiania etyki napotkać można u Kalimacha. Wyraźne wpływy empiryzmu ujawniają się w poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna, który podkreślając rolę doświadczenia w poznaniu, szczególnie znaczenie przypisywał doświadczeniu moralnemu. Empiryzm i praktycyzm uwidaczniają się także w wypowiedziach Adama Burskiego oraz ideach głoszonych przez socynian.

Etyka epoki polskiego Oświecenia zasługuje w pełni na miano etyki empirycznej, gdyż unikała spekulatywnego określania prawideł postępowania i odwoływała się przede wszystkim do doświadczenia. Znani przedstawiciele tej epoki Stanisław Staszic i Hugo Kołłątaj refleksję etyczną wywodzili z porządku naturalnego, określając zaś reguły współżycia nawiązywali wyraźnie do idei eudajmonizmu i utylitaryzmu. Z kolei Jan Śniadecki, którego poglądy najbliższe są empiryzmowi etycznemu, opowiadał się za potrzebą ugruntowania etyki w faktach, i to faktach przede wszystkim natury społecznej. Idei uempirycznienia etyki nie podzielał natomiast Jędrzej Śniadecki. Uważał on, że prawdy moralne, jeśli już wynikają z doświadczenia, to nie z doświadczenia zewnętrznego, lecz wewnętrznego i przybierają charakter sądów pewnych i ogólnych, podobnie jak prawa matematyczne. W pisarstwie Michała Wiszniewskiego schyłkowe tendencje oświeceniowego empiryzmu łączyły się z kantowskim aprioryzmem i szkocką filozofią zdrowego rozsądku. Na uwagę zasługuje tu dążenie do uprawomocnienia doświadczenia moralnego wyrosłego z odczuć wewnętrznych, czuć moralnych, sumienia.

Tendencje empiryczne w etyce ze szczególnym nasileniem ujawniły się w dobie pozytywizmu. Jego czołowi reprezentanci Aleksander Świętochowski i Julian Ochorowicz program unaukowienia etyki wiązali ze zdecydowanym zwrotem ku empirii, sądząc, że w ten sposób uczynią z etyki naukę pewną, której tezy operowałyby podobną ścisłością jak twierdzenia nauk szczegółowych.

Kolejną formacją intelektualną stwarzającą możliwość śledzenia ewolucji teorii empiryzmu etycznego jest doba przełomu antynaturalistycznego. Przedmiotem wnikliwej analizy uczyniono filozofię wartości trzech jej prominentnych reprezentantów: Edwarda Abramowskiego, Stanisława Brzozowskiego i Floriana Znanieckiego. Egzegeza stanowisk wymienionych myślicieli pozwala Autorowi ujawnić pewien charakterystyczny dla tej epoki, typ probabilizmu etycznego. Okazuje się, że „probabilizm nie jest wytworem filozofii, lecz raczej stanowi kapitulację racjonalizmu wobec wymogów życia” (s. 111), zaś ścisły probabilizm etyczny jest uformowany przez praktyczne potrzeby życia. W epoce modernizmu problem niepewności poznania uzyskał powiązanie z działaniem, a zatem filozofia twórczości może być pojmowana jako probabilizm praktyczny, gdyż twórczy czyn traktuje jako szukanie i wytyczanie drogi między wiadomym a niewiadomym, między tym, co względne i bezwzględne. Abramowski i Brzozowski poszukują



podstaw absolutnej wartości; pierwszy znajduje je w metafizyce twórczości, drugi raczej wartości znajduje w jej treści, czynie. Dla Znanieckiego „poznanie i działanie są dwiema stronami tego samego procesu narastania nowych wartości”, zaś „ludzka racjonalna twórczość ogarniająca możliwe najpełniej i niesprzecznie historyczne doświadczenie — to droga probabilizmu” (s. 112).

Czwarty i ostatni rozdział przedstawianej pracy traktuje o wątkach probabilistycznych w szkole lwowsko-warszawskiej. Szerzej przedstawione zostały poczynania twórcy szkoły, Kazimierza Twardowskiego, zmierzające ku budowaniu etyki naukowej, jego krytyka relatywizmu i sceptycyzmu epistemologicznego oraz etycznego. Przede wszystkim jednak uwaga Autora rozprawy koncentruje się na poglądach zbliżonego do szkoły Władysława Tatarkiewicza oraz Tadeusza Kotarbińskiego i Tadeusza Czeżowskiego. Gdy rzecz dotyczy etyki Tatarkiewicza, to wyeksponowany został ten jej aspekt, w którym mowa jest o przechodzeniu od absolutnych ocen konstytuujących system wartości do relatywistycznej etyki słuszności czynów. Idzie tu zatem o pokazanie powiązań bezwzględnych i obiektywnych sądów o wartości z relatywistycznymi konkluzjami normatywnymi, a w następstwie bliższe określenie sposobu i probabilistycznych konsekwencji tego przejścia.

Empiryzm etyczny — to stanowisko, które w szkole lwowsko-warszawskiej znajduje zwolenników, ale najbardziej wyraziście uwidoczniło się w poglądach Kotarbińskiego i Czeżowskiego. Na uwagę zasługuje Kotarbińskiego koncepcja realizmu praktycznego i wynikająca stąd możliwość budowania etyki motywowanej wrażliwością na zło, krzywdę, cierpienie, a więc formułowania obowiązków moralnych na bazie doświadczanego zła. Bogatą ofertę teoretyczną, z punktu widzenia rozpatrywanego zagadnienia, przedstawia stanowisko Czeżowskiego. Podstawowym problemem tego stanowiska jest prawomocność wyodrębnienia z rozległego i złożonego doświadczenia tego, co jest doświadczeniem wartości rozwijającym się w obszarze szerzej pojętego doświadczenia moralnego. Tego wyodrębnienia Czeżowski dokonuje drogą analogii między ocenami a przekonaniem. Prezentacja poglądów Kotarbińskiego i Czeżowskiego uzasadnia tezę, że „obaj uczniowie Twardowskiego proponują etykę mocno zakorzenioną w ogólnoludzkim doświadczeniu moralnym, budując system norm o uzasadnieniu indukcyjnym, co najczęściej znaczy, że indukcja moralna stanowi narzędzie sprawdzania intuicji moralnych opartych na bardziej osobistym zakresie doświadczenia” (s. 149).

Przedstawiany rozdział uzupełniają uwagi dotyczące etyki Marii Ossowskiej. M.in. mowa jest o stosunku autorki *Podstaw nauki o moralności* do charakterystycznej dla szkoły lwowsko-warszawskiej tendencji do „unaukowienia etyki” i na tym tle zarysowana została rozbieżność stanowisk metodologicznych.

W uwagach zamykających rozprawę Autor podsumowuje rozważania nad dziejami empiryzmu i probabilizmu w etyce polskiej. Jeszcze raz kreśli główne linie rozwojowe empiryzmu w rodzimej myśli etycznej oraz wymienia cztery typy poznania probabilistycznego, wiążąc je z określonymi stanowiskami charakterystycznymi dla różnych etapów rozwoju etyki. Wiśniewski akcentuje, że probabilizm jest próbą praktycznego przezwyciężenia sceptycyzmu, wyrazem oporu przeciwko relatywizmowi i skrajnemu sytuacjonizmowi. To zadanie zaś wymaga, by działanie oparte było na uzasadnieniu możliwie najmocniejszym empirycznie i racjonalnie. Postulat ów nabiera szczególnego znaczenia w obliczu świadomości tego, że wielość perspektyw oświeclających i tworzących zjawisko moralne nadaje moralności wieloaspektowy charakter i w konsekwencji obniża jasność i ściśłość poznania etycznego. Ta sytuacja zaś umacnia potrzebę odwołania się do owego „*visio probabilis*”.



Na szczególną uwagę zasługuje finalny fragment rozprawy, w którym Autor, wkraczając na teren współczesnych dyskusji metaetycznych, ukazuje jeszcze jedną koncepcję etyki empirycznej, tym razem bliską autorom z KUL-u, zwłaszcza zaś najobszerniej rozwiniętą w pracach Tadeusza Stycznia. Podkreślając zbieżność stanowisk w punkcie wyjścia tej orientacji z etyką Kotarbińskiego i Czeżowskiego, pokazuje, że „drogi obu szkół, lubelskiej i lwowsko-warszawskiej, rozchodzą się, gdy dochodzi do teoretycznej interpretacji treści i faktu doświadczenia moralnego” (s. 160). Trafnie dokonane jest tu porównanie dwóch orientacji metodologicznych w etyce, a mianowicie etyki odwołującej się do uzasadnienia probabilistycznego i etyki odwołującej się do uzasadnienia apodyktycznego. Umiejętnie wydobyte zostały walory obu koncepcji, jak i słabsze ich strony. Każda z tych orientacji — powiada Wiśniewski — może wiele wносить w ogólny rozwój moralny, korzystając z własnej drogi dochodzenia do „prawdy moralnej”. Ale jednocześnie dodaje, iż jego zdaniem najmocniejsze uzasadnienie mają te orientacje aksjologiczne, które uzyskują poparcie z różnych stron. Do takich zaś „należy — zdaniem Wiśniewskiego — orientacja humanistyczna i godnościowa” (s. 162).

Przedstawiona rozprawa dociera do bogatego materiału historycznego, poddaje go wnikliwej i umiejętnej interpretacji. Jego oceny sformułowane są tu w sposób jasny i wyważony. W katalogu problemów stanowiących przedmiot rozprawy są takie, którym Autor poświęca gros uwagi i wnikliwie je analizuje. To przede wszystkim tytułowe zagadnienia oraz takie, które jedynie wydobywa i unaoacza. Do tych ostatnich należy refleksja nad rolą doświadczenia zła w kształtowaniu pozytywnych przekonań moralnych i w budowaniu teorii etycznych. To — podkreślmy — temat o dużej doniosłości teoretycznej i praktycznej, który zasługuje na wnikliwą i pogłębioną analizę badawczą. Zapewne stanie on jeszcze w polu uwagi badawczej Autora rozprawy, gdyż do podjęcia tej problematyki jest On — wskazują na to Jego dotychczasowe prace — w pełni przygotowany. Podobną nadzieję wiązać można z propozycją rozszerzenia perspektyw badawczych związanych z etyką empiryczną i uczynienia przedmiotem analiz inną, anonsowaną w rozprawie, linię rozwojową etyki o orientacji ontologiczno-antropologicznej. Także zagadnienie probabilizmu etycznego, aczkolwiek na obecnym etapie wymaga bardziej precyzyjnej charakterystyki, w perspektywie wydaje się bardzo obiecującą strategią badawczą.

Zasługą Autora rozprawy jest to, iż podjął tak ambitny problem i — jak sądzę — w sposób przekonujący udokumentował jego doniosłą wartość poznawczą. Jest to powód wystarczający, aby uznać, że książka Wiśniewskiego wnosi znaczący wkład w rozwój współczesnej etyki i myślenia metaetycznego.

*Włodzimierz Tyburski*

ZDZISŁAW KALITA: *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, ss. 193 (autorecenzja pracy habilitacyjnej).

Epoka Renesansu to okres głębokich przemian we wszystkich niemal dziedzinach życia; także towarzyszących im sporów i dyskusji, w których ścierały się różne opcje światopoglądowe i filozoficzne, zorganizowane wokół różnych systemów wartości: zarówno tych, które określały myślenie praktyczne, jak i tych, które stanowiły podstawę myślenia teoretycznego, którego rezultatem były tworzone wówczas koncepcje świata i człowieka,

teorie naukowe, teorie sztuki, literatury, koncepcje kultury, wykształcenia i wychowania, modele życia indywidualnego i społeczno-obywatelskiego, modele państwa.

Książka stanowi próbę rozpoznania tych systemów wartości i ich teoretyczno-filozoficznego opracowania. Nie pretenduje do objęcia całości dokonań refleksji aksjologicznej Renesansu. Poświęcona jest tej jej postaci, która wyartykułowana została w myśli renesansowego humanizmu, rozwijanej w Europie w okresie od przełomu XIV i XV stulecia po przełom wieków XVI i XVII. Zaznaczmy, że nie jest to aksjologia w dzisiejszym znaczeniu słowa, lecz w sensie tych intuicji i sposobów rozumienia, które wiązali z tym pojęciem renesansowi humaniści. Jest ona zorientowana konkretystycznie i praktycystycznie. Renesansowi humaniści, przyjmując istnienie wartości jako oczywistość, wskazują, jakie to wartości powinny organizować program humanizmu i uczestniczyć w jego realizacji. Podkreślają walor wiedzy i erudycji osiąganego przez głębokie i wszechstronne studia antyku w ramach „*letterae*” i „*studia humanitatis*”. W ideałach antyku i stworzonych przezeń koncepcjach poszukują instrumentów potrzebnych dla wyrażenia treści istotnych z punktu widzenia społeczności renesansowych. Kulturę uznają za wartość najwyższą, a udział w jej tworzeniu i rozwijaniu uważają za główny czynnik określający sens i wartość życia ludzkiego, ludzkiego szczęścia. Wypracowywana przez nich koncepcja kultury przekracza model kultury średniowiecza, nastawionej na transcendencję i cele eschatologiczne. Wykracza także poza kształtowany żywiolowo w układzie potoczności horyzont kultury mieszczańskiej, czyniący poszerzenie bogactwa (pieniądza) podstawą systemu wartościowania. Humaniści renesansowi domagają się na ogół harmonii między wartościami „wyższymi” i „niższymi”, ze sfery ducha i ze sfery materialnej, cielesnej. Wysoko lokalizują wiedzę, mądrość, wielorakie umiejętności i sprawności, moralną wrażliwość i doskonałość, krytycyzm, odwagę, zgodność słów z czynami, głoszonych poglądów z postawą życiową, służenie prawdzie aż do poświęcenia za nią życia. W sławie, funkcjonowaniu imienia ludzkiego w kulturze upatrują narzędzia nieśmiertelności. Uwrażliwiają na to, co czyni jednostkę ludzką prawdziwie ludzką i może uczynić prawdziwie ludzkim świat, w którym człowiek żyje — społeczeństwo obywatelskie, państwo. Przestrzegają przed tym, co system człowieczeństwa neguje lub osłabia, „ściąga w dół”, a społeczeństwo, państwo czyni „światem na opak”. Wskazują na twórczość (kreację) jako jedną z najbardziej podstawowych potrzeb człowieka, wywodzącą się z głęboko zakotwiczonego w naturze ludzkiej przeświadczenia, że nie można być zadowolonym z roli istoty stworzonej, biernej, że człowiek w pełni na tę nazwę zasługuje, gdy jest twórcą. Ta twórcza aktywność może się realizować w formach wielorakich. U jednych humanistów podkreśla się autokreację, tworzenie siebie samego. U innych akcentuje się aktywność skierowaną „na zewnątrz”, wyksterioryzowaną w dzieła (*erga*, *opera*), lub łączy jedną i drugą w ideale człowieka uniwersalnego, z powodzeniem zresztą realizowanym przez takich ludzi Renesansu, jak L. B. Alberti, Leonardo da Vinci, Tomasz Morus, Michał Anioł, Mikołaj Kopernik.

Wprowadzenie paradygmatu ergocentrycznego pozwalało aksjologii renesansowego humanizmu na przewyżczenie tradycyjnej opozycji: myślenie — działanie, działalność teoretyczna — działalność praktyczna, życie kontemplacyjne — życie aktywne. Okazywało się bowiem, że kreacja, której rezultatem jest dzieło, wymaga jedności tego, co teoretyczne i tego, co praktyczne, twórczej pasji, tworzenia i rzetelnej wiedzy o sobie i świecie.

Praca wykazuje, że wielu renesansowym humanistom towarzyszyło autentyczne zatroskanie o możliwości budowy siebie i świata w myśl postulatów humanizmu, o rozdziew między ideałami, a możliwościami ich praktycznej realizacji, między wartościami

mi, wedle których ludzie chcieliby oceniać siebie i świat a rzeczywistością, którą przychodzi im reprodukować poprzez własne działania. Były to dylematy, w obliczu których stawali nie tylko ludzie Renesansu, ale również późniejsze pokolenia humanistów aż po współczesność.

Semiotyka dziś i wczoraj, Wybór tekstów pod redakcją Jerzego Pelca i Leona Koja, Biblioteka Myśli Semiotycznej 10, Ossolineum, Wrocław 1991, ss. 418

Jest to kolejna po *Logice i języku* oraz *Semiotyce polskiej 1894–1969* antologia prezentująca filozoficzno-logiczne rozważania z dziedziny semiotyki. Problematyki tej jednak dotyczy tylko pierwsza część tej książki. Zawiera ona wybrane referaty wygłoszone na sympozjum *Theoretical Semiotics: Verbal Signs-Visual Signs* (Warszawa, 23–24 września 1980) oraz *Philosophy of Sign* (Puławy, 25–26 września 1980). Ta część książki określa semiotykę dziś. Prace zostały tu zebrane w trzech grupach. Pierwsza porusza zagadnienia bezpośrednio związane z problematyką filozoficzną i logiczną. Jest tu więc tekst zmarłego nie tak dawno A. J. Ayera broniącego empiryzmu w imię walki z nonsensem w filozofii. W następnym artykule tej części jeden z głównych przedstawicieli tzw. szkoły fińskiej w logice i filozofii nauki, J. Hintikka, szkicuje drogę odejścia od Fregego w semantyce. Teorię znaczenia znanego amerykańskiego filozofa H. Putnama analizuje w swej pracy H.-H. Lieb. O metaforze i formie logicznej traktuje artykuł nieżyjącego już i zasłużonego dla logiki i rekonstrukcji jej historii R. M. Martina. Autor pokazuje, jak w sposób precyzyjny analizować i pisać o zagadnieniach tak nieuchwytnych jak metafora. Z kolei R. Posner, semiotyk niemiecki, w pracy *Semantyka i pragmatyka spójników zdaniowych w języku naturalnym* rozważa kwestię rozgraniczenia semantyki i pragmatyki w opisie procesu porozumiewania się za pomocą słów. Jako ostatni w tej grupie prac opublikowany został szkic seniora badań nad myślą C. S. Peirce'a M. Fischa, dotyczący chronologicznej edycji pism Peirce'a oraz przywołujący polski akcent w tychże pismach, odsyłający do badań i pracy W. Lutosławskiego o Platonie. Od powyższych prac w tej części książki oddzielone zostały dwie dotyczące semiotycznych modeli N. Goodmanna i S. Langer (autorstwa R. Innisa) oraz analizująca zagadnienie fikcjonalności, lecz w zakreślonym przez tradycję logiczno-semantyczną obszarze (autorstwa Z. Kanyo). Wreszcie ostatnia grupa prac pierwszej części antologii to pięć artykułów pokazujących stosowalność tak istotnej kategorii semiotycznej jak ikonizacja oraz zastosowanie analiz semiotycznych szczególnie w dziedzinie kultury i sztuki. Są tu więc prace P. Bouissaca (*Ikoniczność i stosowność*), M. Krampena (*O semiotyce plakatów polskich*), S. Miceli (*Z semiotyki kultury*), I. Portis Winner (*Chłop rolnik jako człowiek-znak*) oraz B. Paleka (*Interpretant znaku kartograficznego*).

Druga część książki jest rezultatem seminarium prowadzonego przed wieloma laty przez J. Pelca. Zawarte tu są klasyczne teksty z semiotyki lingwistycznej. Są to często pierwsze przekłady lub też zupełnie nowe (jak w przypadku F. de Saussure'a), lepsze od istniejących. Czytelnik znajdzie więc tu fragmenty prac Arnaulda i Lancelota, B. de Courtenaya, H. Paula, M. Breala, W. Wundta, F. de Saussure'a, A. Meilleta, O. Jespersena, J. Triera. L. Bloomfielda, K. Buhlera, E. Benveniste'a, B. L. Whorfa, L. Hjelmsleva, G. Guillaume'a, Ch. Carpentera, R. Jakobsona, J. Kuryłowicza oraz S. Ullmanna. Ten historyczny zestaw z dziedziny lingwistyki uzupełnia jako wyodrębniona partia prac grupa artykułów prezentujących dorobek semiotyki strukturalnej, szczególnie związanej

ze szkołą Chomsky'ego. Piszą więc tu A. Martinet, J. Fodor i J. Katz, E. Coseriu, N. Chomsky, A. J. Greimas, J. Apresjan, B. Pottier, J. Lyons, R. A. Jacobs i P. Rosenbaum, Ch. Fillmore, M. Bierwisch oraz K. Heger. Cała antologia gromadzi więc w większości klasyczne już prace lub ich fragmenty oraz wybrane nowsze rozważania z semiotyki filozoficznie ukierunkowanej.

Tomasz Komendziński

ALICJA HELMAN: Historia semiotyki filmu, tom 1, Biblioteka Myśli Semiotycznej 14, Warszawa 1991, ss. 158.

Semiotyka filmu swoje źródła znajduje w refleksji nad językiem filmu czy też filmem jako językiem, które to rozważania obecne były w badaniach filmoznawczych znacznie wcześniej, niż datuje się powstanie semiotyki filmu. Szczególnie ważne są tu europejskie tradycje semiologiczne we Francji i Włoszech. Odmienną propozycją jest ujęcie semiotycznych aspektów filmu przez semiotyków amerykańskich oraz rosyjskich. Z tej odmienności tradycji oraz różnorodności teoretycznej w dziedzinie semiotyki filmu zdaje bardzo dobrze sprawę pierwszy tom pracy Alicji Helman *Historia semiotyki filmu*. Autorka wybrała sposób referowania historii semiotyki filmu poprzez prezentację dorobku poszczególnych semiotyków lub autorów piszących o semiotyce filmu.

Po krótkim wprowadzeniu autorka przedstawia pierwszą sylwetkę semiotyka pracującego na styku wielu dyscyplin (filozofia, socjologia, semiologia, teoria i historia literatury, muzyka, fotografia) Rolanda Barthesa, którego artykuł *Le probleme de la signification au cinema* z 1960 roku rozpoczyna rozwój badań semiologicznych nad filmem. Film nie był jednak głównym przedmiotem analiz prowadzonych przez Barthesa w wielu książkach.

Najwięcej semiotyka filmu zawdzięcza jej głównemu przedstawicielowi Christianowi Metzowi. Jemu właśnie poświęcony jest kolejny, najdłuższy rozdział książki. Metz stworzył fundamenty nowej dziedziny, właśnie semiotyki filmu. Alicja Helman opisuje nie tylko podstawowe elementy koncepcji Metza, lecz zauważa także jej ewolucję.

Po francuskich semiologach autorka w kolejnych trzech rozdziałach przedstawia badania prowadzone przez Włochów. Pierwszy to poeta, powieściopisarz, dramaturg, a przede wszystkim reżyser filmowy Pier Paolo Pasolini. Drugim jest filozof, pisarz i semiotyk Umberto Eco. Wreszcie trzeci to Gianfranco Bettetini. Wraz z semiotycznymi pracami Eco do semiotyki filmu przedostała się odmienna od europejskiej (a tu głównie francuskiej) tradycja semiotyczna, mianowicie amerykańska semiotyka wywodząca się od Peirce'a. Sama zaś semiotyka amerykańska w tym początkowym okresie, o którym mówi książka Helman, reprezentowana jest tu przez dwa nazwiska. Są to: Sol Worth oraz Calvin Pryluck. Ostatnią przybliżoną sylwetką jest Jurij Łotman z semiotycznej szkoły tartuskiej. Jego *Semiotyka filmu* wprowadzie w przekładzie polskim ukazała się w 1983 roku, jednak pochodzi z 1970 roku i wpisana jest w szerszy kontekst stworzonej przez tego badacza koncepcji semiotyki kultury.

Książkę Alicji Helman kończą uwagi dotyczące polskich semiotycznych badań nad filmem (w omawianym okresie), bibliografia do poszczególnych rozdziałów oraz indeks.

Tomasz Komendziński



ZYGMUNT ZIEMBIŃSKI, MACIEJ ZIELIŃSKI: *Dyrektywy i sposób ich wypowiedania*, Biblioteka Myśli Semiotycznej 17, Warszawa 1992, ss. 131.

Książka ta napisana przez prawników Zygmunta Ziemińskiego i Macieja Zielińskiego składa się z dwóch wyraźnie od siebie oddzielonych części. Autorem pierwszej dotyczącej przedstawienia zagadnienia wypowiedzi dyrektywalnych w ujęciu modelowym jest Z. Ziemiński.

Po wstępnych uwagach wskazujących na różnicę między wyrażeniem i wypowiedzią, pokazujących elementy dyrektywalne wypowiedzi oraz dokonaniu rozróżnienia między poszczególnymi odmianami wypowiedzi dyrektywalnych Ziemiński omawia kolejno owe odmiany. Najwięcej uwagi poświęca charakterystyce norm postępowania zauważając, iż w rozważaniach nad tym problemem mamy dwie perspektywy: występującą w prawoznawstwie oraz w etyce. Analizując normy postępowania autor wyróżnia elementy składowe normy (adresat, postępowanie, okoliczności), wyznacza zakres zastosowania normy i normowania, ustala co znaczy zwrot 'norma obowiązuje' oraz dyskutuje problem wartości logicznej norm postępowania. Oprócz norm postępowania Ziemiński omawia reguły dotyczące dokonywania czynności konwencjonalnych oraz dyrektywy celowościowe. Stwierdza on, że analiza reguł sensu jest nieodzownym punktem wyjścia dla pełnego zrozumienia świata kultury, a to jest bardzo ważne także w dziedzinie prawa. Stąd też autor wskazuje elementy składowe reguły sensu (którą interpretuje jako nakaz rozumienia określonej czynności) oraz jej efektywność.

W kolejnym podrozdziale Ziemiński próbuje pokazać, czym są dyrektywy celowościowe poprzez porównanie ich ze zdaniem anankastycznymi oraz ocennymi. Na koniec autor ten na przykładzie moralności ukazuje współzależność odmiennych rodzajów wypowiedzi dyrektywalnych.

Drużga część książki autorstwa Macieja Zielińskiego jest bardziej szczegółowa i dotyczy problematyki wypowiedzi dyrektywalnych w ich postaciach występujących w praktyce języka prawnego i prawniczego. Po wprowadzających ustaleniach odnośnie roli kontekstu i elementów sytuacji socjolingwistycznej Zieliński przystępuje do rozważań na temat poszczególnych odmian wypowiedzi dyrektywalnych na przykładzie wypowiedzi prawnych i prawniczych. Omawiając normy postępowania, charakteryzuje normy przekazywane przez zachowania się pozasłowne, rozkaznikową postać normy postępowania, jej formę powinnościową, „modalną”, pozornie opisową, performatywną, „deontyczny”, bezpośredni i pośredni sposób formułowania norm.

Z kolei autor przystępuje do rozważenia różnych postaci formułowania dyrektyw celowościowych i reguł działań konwencjonalnych. Tę część zamyka rozdział prezentujący charakterystykę prawniczych właściwości problematyki dyrektywnej. Szczególnie chodzi tu o pewną odmienność tekstów prawnych oraz złożoność przepisów i norm formułowanych w praktyce prawnej. Całość książki zamyka indeks przedmiotowy.

*Tomasz Komendziński*

Film: język - rzeczywistość - osoba, Antologia pod redakcją Alicji Helman i Jacka Ostaszewskiego, Biblioteka Myśli Semiotycznej 18, Warszawa 1992, ss. 254

Antologia ta stanowi dopełnienie książki Alicji Helman *Historia semiotyki filmu* (tom 1), a nawet wykracza poza przedział czasowy, którego dotyczy książka Helman.



W pracy Helman analizowane są poglądy badaczy z początkowego okresu rozwoju semiotyki filmu, antologia zaś świadomie sięga do rozważań autorów znacznie późniejszych i najnowszych. Znajdują się tu klasyczne teksty Rolanda Barthesa (*Problem znaczenia w filmie*), Petera Wollena (*Semiologia filmu*), Christiana Metzsa (*Pluralność kodów kinowych*), Gianfranco Bettetiniego (*Semiotyczne podejście do inscenizacji: jawność przedstawieniowa*), Sol Wortha (*Obrazy nie mogą powiedzieć, że coś nie istnieje*) oraz Calvina Prylucka (*Filmowa metafora metafory: zastosowanie modeli lingwistycznych w filmoznawstwie*).

Te prace można traktować jako wybór literatury źródłowej do wspomianej już książki Alicji Helman traktującej o semiotyce klasycznej (jak ją nazywa autorka) w zakresie badań nad filmem. Antologia *Film: język – rzeczywistość – osoba* prezentuje dalszy rozwój semiotycznych badań nad filmem, choć ani semiotyka klasyczna, ani tym bardziej nowsza semiotyczna refleksja filmoznawcza będąca pod wyraźnym wpływem psychoanalizy nie zbudowały podstaw dyscypliny, która by zasługiwała na miano semiotyki filmu. Poza nurtami badań semiotycznych nad filmem nawiązujących do myśli psychoanalitycznej obecny jest w nowszych rozważaniach wpływ gramatyki transformacyjno-generatywnej Chomskiego, teorii aktów mowy Austina-Searle'a, koncepcji Benveniste'a, szyfterów Jakobsona oraz mowy wewnętrznej. Taki właśnie rozwój semiotyki filmu znajduje odzwierciedlenie w doborze tekstów prezentowanych w tej antologii. Tak więc niejako w drugiej części książki zawarte są prace pochodzące z lat osiemdziesiątych. Są to teksty takich badaczy jak: Stephen Heath (*Język, obraz i dźwięk*), Paul Willemen (*Dyskurs kinowy: problem mowy wewnętrznej*), Manuel De Landa (*Wittgenstein w kinie*), Paulo Lughi (*Gdy mówienie nakłania kogoś do zrobienia czegoś: manipulacja i akty mowy w języku werbalnym zwiastunów filmowych*), Michel Colin (*Struktury tekstualne przekazu filmowego*), Kiyoshi Takeda (*Kino autorefleksywne: niektóre problemy metodologiczne*), Peter Wuss (*Percepcja filmowa a wiedza prekognitywna widza*), Jurij Cywjan (*O semiotyce napisu w filmie niemym*), Wiaczesław Iwanow (*Film w filmie*) oraz Dugald Williamson (*Język a różnica seksualna*). Wybór tekstów poprzedza wstęp, zaś książkę zamyka indeks przedmiotowy.

Tomasz Komendziński

Fragmety filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin, Biblioteka Myśli Semiotycznej 23, Warszawa 1992, ss. 177.

Na książkę tę składają się artykuły dedykowane Profesorowi Henrykowi Hiżowi w rocznicę jego urodzin. Ich autorami są filozofowie, którzy pamiętają Henryka Hiżę jeszcze jako asystenta Tadeusza Kotarbińskiego, jak też ci, którzy nigdy wcześniej się z nim nie spotkali. Zarówno jedni, jak i drudzy wysoko cenią sposób filozofowania i dorobek naukowy Hiży, które doprowadziły go do prestiżowego stanowiska profesorskiego na Uniwersytecie Pensylwańskim oraz szeregu funkcji w międzynarodowych i amerykańskich stowarzyszeniach naukowych. Można się o tym przekonać czytając napisany przez Hiżę *Mój życiorys (jeszcze nie cały)*. Uzupełniają go informacje autobiograficzne oraz kalendarium życia.

Po części autobiograficznej zaprezentowane zostało dziewięć prac autorów, którzy z ogromnym szacunkiem odnoszą się do tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej, będąc

uczniami uczniów Twardowskiego, bądź też jeszcze kolejnym pokoleniem wiernym nauce i tradycji szkoły. Część tę rozpoczyna praca Zdzisława Augustynka *Kazimierz Ajdukiewicz o czasie* podejmuje próbę rekonstrukcji i analizy koncepcji czasu zaproponowanej przez Ajdukiewicza w jego artykule *Czas. Ujęcie Ajdukiewicza* wzbogaca Augustynek o pewne swoje ustalenia teoretyczne dotyczące czasu. Także następny artykuł nawiązuje do poglądów, tym razem semiotycznych, Ajdukiewicza (*Definicja, eksplikacja i parafraza w tradycji Ajdukiewiczowskiej*). Jego autor Jacek J. Jadacki poprzez szczegółową analizę podstawowych operacji semiotycznych dochodzi do konkluzji dotyczącej pozanaukowej motywacji dokonywania parafraz. Dwie inne jeszcze prace odwołują się i prezentują koncepcje innych uczniów Twardowskiego. Ryszard Jadczał w pracy *Logistyka a pogląd na świat. Przyczynek do biografii Jana Łukasiewicza* dostarcza materiału do analizy relacji między religią i filozofią w koncepcji Łukasiewicza. Z kolei Czesław Lejewski we *Wspomnieniu o Stanisławie Leśniewskim* przedstawia nie tylko sylwetkę logika, lecz także podstawowe założenia jego systemów logicznych i ontologicznych.

Kolejne artykuły nie dotyczą już bezpośrednio poglądów przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, jednak pozostają wiernie sposobowi uprawiania filozofii propagowanemu przez poszczególnych uczniów Twardowskiego, a dalej ich uczniów. Leon Koj w pracy *O zasadności przekonani* analizuje problem wartości pierwszych, początkowych przekonani. Twierdzi on, że wszelkie poznanie opiera się na poznaniu spontanicznym, na przekonaniach spontanicznych, które nie są uzasadnione poprzez przekonania refleksyjne. Jeszcze jeden artykuł związany jest z sylwetką i poglądami jednego filozofa. Jerzy Pelc rozważa bowiem podstawy teorii znaku Peirce'a. Autor nie jest zwolennikiem metafizyki Peirce'a, która, jego zdaniem, jest niejasna, natomiast bliskie są mu pragmatyczne przekonania amerykańskiego filozofa oraz jego dorobek logiczny. Artykuł, jak sam tytuł głosi, to *Kilka pytań do zwolenników Peirce'a teorii znaków*, zaś zamiarem Pelca jest oderwanie metafizyki od semiotyki w koncepcji Peirce'a pomyślonej jako system filozoficzny. W duchu kantowskim o czasie i przestrzeni pisze polski filozof na stałe mieszkający od dawna w Australii, mianowicie Jan Szrednicki w *Niepełnych opisach — Uwagach o czasie i przestrzeni*. W kolejnej pracy Witold Strawiński prezentuje swoje rozważania *O możliwych podstawach klasyfikacji nauk*, gdzie twierdzi, iż czynnikami porządkowania, klasyfikacji oraz hierarchizowania dyscyplin naukowych powinny być relacje '≤' („część-całość”) oraz '∈' (należenia do zbioru). Jako kolejna opublikowana została Uwaga na temat paradoksu pływającego domu, której autorem jest nieżyjący już Klemens Szaniawski.

Wreszcie dwa artykuły, które podejmują próbę sformułowania i rozstrzygnięcia pewnych zagadnień filozoficznych poprzez wykorzystanie aparatu logiki formalnej, tak jak to robiło wielu przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Pierwszy to „*Był i był*” Jana Woleńskiego prowadzący do wniosku, iż ontologia musi być relatywizowana do określonego aparatu logicznego, czyli logiki i teorii zbiorów. Drugim artykułem, a jednocześnie ostatnim w książce, jest praca Bogusława Wolniewicza *Z badań formalnych nad pojęciem sytuacji*, gdzie autor prowadzi dalej rozważania znane z jego książki *Ontologia sytuacji: podstawy i zastosowania*.

Cała książka jest świadectwem uprawiania filozofii w pewien określony sposób wierny tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej, w perspektywę której wpisał się wraz ze swoim dorobkiem także jubilat, Henryk Hiż.

## Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Barbara Markiewicz

### Konserwatyzm dzisiaj — praktyka i projekt teoretyczny

Polskie Towarzystwo Filozoficzne, kontynuując zapoczątkowaną w 1992 roku współpracę z Goethe-Institut, zorganizowało kolejne spotkanie poświęcone problemom filozofii politycznej. Według organizatorów tego spotkania porozumienie międzynarodowe, będące podstawą nowego, tworzącego się europejskiego porządku posiada nie tylko charakter polityczny, prawny czy gospodarczy. Takie porozumienie opierać się musi także na wzajemnym zrozumieniu. Oznacza to między innymi potrzebę uzgodnienia znaczenia zasadniczych pojęć, do których odwołuje się język współczesnej polityki. Okazuje się, iż nie można tych pojęć przekładać w sposób bezpośredni, zakorzenione są one bowiem w odmiennych historycznych doświadczeniach, odmiennej tradycji. Dowiodło tego już pierwsze spotkanie zorganizowane przez ZG PTF i Goethe-Institut w Warszawie poświęcone pojęciu „obywatela”. Tegoroczne seminarium poświęcone zostało tradycji konserwatywnej i nosiło tytuł: „Źródła konserwatyizmu w Polsce i w Niemczech”.

Ponieważ konserwatyzm jest dzisiaj rozumiany przede wszystkim jako ruch polityczny na początek oddano głos politykom. W spotkaniu zatytułowanym „Konserwatyzm dziś” wzięli udział: Aleksander Hall (Przewodniczący Polskiej Partii Konserwatywnej), Jan Maria Rokita (poseł na Sejm RP z ramienia Unii Demokratycznej) oraz Michael Wolffsohn naukowiec (Uniwersytet Bundeswehry w Monachium) i publicysta. W publicznej dyskusji przedstawili oni cele i zadania, jakie stoją w obecnych czasach przed politykami przynajmniej się do konserwatywnej tradycji. Dylemat ten, zarówno w Niemczech jak i w Polsce przybrał postać pytania: co należy konserwować a co zmienić. Obydwa kraje przeżyły bowiem dramatyczne zerwanie z przeszłością — Niemcy w 1945, Polska w 1992. To właśnie zerwanie tradycji sprawiło, iż sytuacja polityków konserwatywnych w obu krajach jest szczególnie trudna.

Problem ten stał się także przedmiotem teoretycznych rozważań na seminarium poświęconym konserwatyzmowi, które odbyło się w dniach 18–20 marca 1994 w Mądralinie k. Warszawy. Na temat polskiej koncepcji konserwatyizmu i jego tradycji mówili prof. dr hab. Bronisław Łagowski i prof. dr hab. Franciszek Ryszka. Profesor B. Łagowski (Kraków) w referacie zatytułowanym „Czy w Polsce można być konserwa-

tystą" przedstawił konserwatyzm jako pewną postawę życiową, którą w skrócie dałoby się określić jako zgodę na rzeczywistość. W czasach zaborów przybierał on także często formę, potępianą ze strony zwolenników walki zbrojnej, polityki ugody. Konserwatyzm w Polsce miał zawsze do czynienia z problemem moralnym ponieważ ocierał się o „zdradę narodową”. Zgoda na rzeczywistość polityczną oznaczała przecież zgodę na obce państwo. Stąd innego także wymiaru nabiera w Polsce problem politycznego realizmu. Podobne polityczne i moralne dylematy pojawiły się w okresie PRL. Zdaniem prof. B. Łagowskiego w świadomości ludzi toczy się dzisiaj „wojna domowa” oznacza to również, że trzeba ludziom pomóc znaleźć się w nowej politycznej rzeczywistości — „przywrócić im ich biografie”. Wystąpienie swoje prof. B. Łagowski zakończył, jak na tradycję krakowskiej szkoły konserwatyizmu przystało, w tonacji szyderczej stańczykowskiej — apologią oportunisty. W dyskusji zwracano uwagę na konieczność precyzyjnego pojęciowego ujęcia dzisiejszej sytuacji — brak takiego ujęcia sprawia, że polityczna sytuacja staje się jeszcze bardziej nieprzejrzysta.

Polskie, historyczne korzenie konserwatyizmu przypomniał w referacie pt.: „Konserwatyzm — co znaczy ten termin współcześnie?” prof. F. Ryszka (Warszawa). Wskazał on na obecność wątków konserwatywnych w polskim romantyzmie oraz na tradycję pozytywizmu. Przedstawił także szkołę krakowską i konserwatyzm międzywojenny. Biorąc pod uwagę okoliczności historyczne, jego zdaniem, trzeba uznać, iż polski dorobek konserwatywny nie jest dzisiaj aktualny. Polski konserwatyzm znalazł się w sytuacji konserwatyizmu bez tradycji. Jednocześnie z badań socjologicznych wynika, iż polskie społeczeństwo jest konserwatywne. Jest ono przywiązane do wartości religijnych i do autorytaryzmu. Budzi więc zdziwienie, dlaczego w tym społeczeństwie nie znajdują poparcia partie, które właśnie na tradycję konserwatyizmu się powołują.

Prof. dr hab. Ulrich Schrade (Warszawa) w swym wystąpieniu pt. „Pojęcie narodu według konserwatyizmu” próbował określić zasady konserwatywnego systemu myślowego. Według niego odwołuje się on do zwartego systemu filozoficznego z wyraźnie określonym projektem antropologicznym. Zgodnie z tym systemem człowiek realizuje wartości transcendentne — na tym polega jego natura. Nie ogranicza się do tego, co jest, lecz dąży do takiego stanu rzeczy, jaki być powinien (według woli autonomicznej). Człowiek wykracza poza przyrodę przez samotność i śmierć, ponieważ ma dwie potrzeby: miłości i sensu życia. Słabość natury ludzkiej, którą rozpoznaje antropologia konserwatywna daje się przezwyciężyć poprzez uczestniczenie we wspólnotie duchowej. Według referenta koncepcja owej wspólnoty duchowej zakwestionowana została już w renesansie wraz z pojawieniem się koncepcji „jednostki”, „indywidualności”. Właśnie za taką wspólnotę duchową uznał on także naród. W dyskusji wskazywano, iż samo pojęcie narodu powstało historycznie, zaś dzisiaj zauważa się wyczerpywanie tej kategorii, stąd jako wartość ma ono charakter względny. Uznano także, iż pojęcie narodu należy do mitów myślenia konserwatywnego.

Niemieckich uczestników seminarium zdumiało głównie to, iż dyskusja nad konserwatyzmem w Polsce w bardzo małym stopniu wiązała się z koncepcją państwa, które dla tradycji niemieckiego konserwatyizmu jest wartością nadrzędną. Różnica ta ujawniła się szczególnie w czasie drugiej części seminarium poświęconej dwóm, dzisiaj najbardziej popularnym, niemieckim myślicielom zaliczanym do tradycji konserwatywnej: Carlowi Schmittowi i Arnoldowi Gehlenowi. Twórczość i postać Carla Schmitta już od dłuższego czasu cieszy się dużą popularnością. Wzrost zainteresowania jego twórczością daje się zauważyć także w Polsce. Stopień i rodzaj tego zainteresowania spróbował przedstawić mgr Marek Cichocki (Warszawa) w referacie pt.: „Intelektualna i polityczna recepcja



teorii Carla Schmitta w Polsce". Wskazał on na najważniejsze prace poświęcone koncepcji Schmitta oraz omówił sposób, w jaki jest ona w Polsce odbierana, stosując do przedstawienia tego problemu kategorie wywodzące się z filozofii politycznej samego Schmitta. Według Cichockiego recepcja politycznych koncepcji Schmitta w Polsce jest tak samo problematyczna, jak sam polski konserwatyzm. Przede wszystkim brak jest tłumaczeń jego dzieł (ukazał się po polsku jeden fragment w „Zdaniu” z 1987 r.) lecz brak w Polsce także zainteresowania dla niemieckiego konserwatyizmu w ogóle. Zdaniem referenta polska recepcja C. Schmitta w dużym stopniu była uzależniona od recepcji niemieckiej i niemieckich sporów wokół Schmitta (Skarżyński, Ryszka). W latach 90-tych, według niego, daje się zauważyć w Polsce nowe podejście do teorii C. Schmitta (M. Maciejewski, Skarżyński), kierujące się dyrektywą — wybrać to, co najlepsze. Wskazał także na przenikanie pewnych idei C. Schmitta do politycznej publicystyki. Wydaje się, iż recepcja koncepcji C. Schmitta może nabrać większego znaczenia właśnie w specyficznych warunkach transformacji, stanu wyjątkowego, kiedy zachodzi konieczność działań wyjątkowych.

Koncepcji C. Schmitta poświęcił swoje wystąpienie pt.: „Carl Schmitt jako prekursor teorii «rewolucji konserwatywnej»” prof. Kurt Lenk (Akwizgran). Wskazał on na historyczne zaplecze powstałej w okresie Republiki Weimarskiej koncepcji „rewolucji konserwatywnej”. Według niego chodziło w niej głównie o działanie a nie o rozważania teoretyczne, choć sam ten ruch rozwinął się na uniwersytetach — Habermas nazwał go nawet doświadczeniem pokoleniowym (pokolenia do którego należeli C. Schmitt, M. Heidegger, E. Junger). Zdaniem K. Lenka punktem odniesienia takiego działania nie była ani historia, ani teraźniejszość, lecz wieczność. Wśród zasadniczych haseł tego ruchu bliżej przedstawił referent trzy: odrzucenie pluralizmu interesów, porządek przeciw anarchii oraz absolutyzację państwa. Prof. Lenk pokazał, w jakim sensie uznać można koncepcje C. Schmitta za wzór takiego myślenia. Jego zdaniem metoda C. Schmitta polegała na ukazywaniu instytucji jako mitycznych wielkości, mitycznych pojęć kolektywnych — stanowiąc wyraz tęsknoty za stałym porządkiem. Odrzucone zostało także kryterium rozumu — chodziło bowiem o uznanie, a nie o poznanie. Tak długo jak wroga (naczelne pojęcie teorii politycznej C. Schmitta) rozpoznaje się jako wroga istnieje nadzieja, iż zostanie on pokonany. Kiedy wróg znika oznacza to konieczność poszukiwania nowej całości, nowego sposobu jej określenia. W dyskusji nad aktualnością teorii C. Schmitta prof. Lenk stwierdził, iż jego koncepcje uwrażliwiają na sytuacje kryzysowe oraz uznał, iż Schmitt stanowi znakomitą lekcję dla liberałów, przeciw ich politycznej naiwności.

Prof. dr Karl-Siegbert Rehberg (Drezno) w referacie pt.: „Antropologia działania i teoria porządku Arnolda Gehlena” przedstawił koncepcję drugiego wpływowego niemieckiego filozofa uznawanego za myśliciela konserwatywnego. Na tle różnych koncepcji konserwatyizmu próbował on wskazać antropologiczne podstawy konserwatyizmu. Według niego za taką podstawę uznać można strach rozumiany jako chęć zatrzymania zmian. Konserwatyzm odwołuje się do antropologicznego pesymizmu i ludzkiego przywiązania do porządku. Gehlen, który sam przeżył czterokrotnie zmianę politycznego porządku, poszukiwał stabilizacji. Sam często zajmował zresztą kontrowersyjne stanowisko w różnych kwestiach politycznych (popierał np. inwazję na Czechosłowację w 1968 r.) uznając, iż dyktatura jest lepszym porządkiem niż żaden. We wczesnych pracach Gehlena odkryć można, zdaniem Rehberga, wpływ Nietzschego — cechuje je patos — natomiast w jego późnych pracach obecna jest już rezygnacja. Za najważniejsze teoretyczne osiągnięcie Gehlena uznał referent jego wkład do filozoficznej antropologii.



Zgodnie z jego koncepcją człowiek tworzy obraz samego siebie, jest bowiem „istotą niedoskonałą” (*Mengelwesen*), zmuszoną do ciągłego uzupełniania. Z takiego antropologicznego założenia próbował Gehlen wyciągnąć także polityczne konsekwencje. To, co człowiek uzupełnia, udoskonala to kultura. Stabilizację zaś mogą człowiekowi zapewnić instytucje. Instytucje stanowią kompensację jego natury. Prof. Rehberg wskazał na to, iż jest to antropologia plastyczności — człowiek przez swoje działania dostosowuje się do okoliczności. W dyskusji pojawił się także problem języka jako elementu konstytucji społecznego świata.

W końcowym referacie pt. „We władzy bytu, czyli o filozoficznych podstawach konserwatyzmu” prof. dr hab. Barbara Markiewicz (Warszawa) starała się odkryć filozoficzne źródła konserwatyzmu jako postawy politycznej oraz myślowej. Przedstawiła konserwatywne ujęcie dwóch najważniejszych filozoficznych kategorii czasu i przestrzeni oraz ich ściśle powiązanie. W przeciwieństwie do rozpowszechnionych ujęć konserwatyzmu starała się pokazać, iż to nie myśl konserwatywna wtórnie określa się wobec myśli liberalnej, lecz odwrotnie to liberalizm, myśl postępową, wyodrębniła się przez negację niejako naturalnego doświadczenia czasu typowego dla konserwatyzmu. Od wieków jako naturalne uznawano bowiem takie doświadczenie czasu, w którym to, co nowe uprawomocniało się przez odniesienie do tego, co już kiedyś było i co stanowi w związku z tym pewien wzór, model dla tego, co dzisiaj powstaje. Takim właśnie wzorem porządku politycznego dla filozofów starożytnych była muzyka.

Seminarium stanowiło pierwszą próbę tak szerokiej konfrontacji polskiego i niemieckiego ujęcia, wyobrażenia i pojęcia konserwatyzmu. Dzięki staraniom Dyrektora Goethe-Institut w Polsce dr. Stefana Nobbe oraz bezpośredniego organizatora seminarium o konserwatyzmie ze strony Goethe-Institut, dr Berholda Franke, była to próba nie tylko udana, ale także owocna. Wspomnieć także należy o ich pomocy w teoretycznym przygotowaniu do tego seminarium, jakim stały się, prowadzone w ramach Pracowni Filozofii Niemieckiej przy Instytucie Filozofii UW, spotkania na temat antropologii Arnolda Gehlena.

Dokumentacja konferencji zostanie opublikowana przez Wydawnictwo PTF w formie książkowej.

## Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

### I

**Analysis**, 51:1991 nr 1-4. NOONAN H. W.: Object-dependent thoughts and psychological redundancy (nr 1); MCKINSEY M.: Anti-individualism and privileged access (nr 1); KIRK R.: Why shouldn't we be able to solve the mind-body problem? (nr 1); MACDONALD C., MACDONALD G.: Mental causation and non-reductive monism (nr 1); CRANE T.: Why indeed? Papineau on supervenience (nr 1); PAPINEAU D.: The reason why: response to Crane (nr 1); SEYMOUR D.: Remnants of Schiffer's principle [P] (nr 1); BERTOLET R.: Salmon on the a priori (nr 1); MILLS E.: Forbes's branching conception of possible worlds (nr 1); MILLER R.B.: Reply of a mad dog (nr 1); KOSROVANI E. M.: Hornsby's puzzles: rejoinder to Wreen and Hornsby (nr 1); BRUECKNER A.: Unfair to Nozick (nr 1); WHYTE J. T.: The normal rewards of success (nr 2); McCULLOCH G.: Making sense of words (nr 2); SARTORELLI J.: McGinn on concept scepticism and Kripke's sceptical argument (nr 2); KEMP G. N.: Metaphor and aspect-perception (nr 2); CASATI R., DOKIC J.: Brains in a vat. Language and metalanguage (nr 2); SEAGER W.: Disjunctive laws and supervenience (nr 2); FOLEY R.: Evidence and reasons for belief (nr 2); GOGGANS Ph.: Epistemic obligations (nr 2); NEILL A., RIDLEY A.: Burning passions (nr 2); ADAMS F.: He doesn't really want to try (nr 2); CAHN S. M.: Principled divestiture and moral integrity (nr 2); CUBITT R. P., HOLLIS M.: The mutual investment game: peculiarities of indifference (nr 3); SCHLESINGER G. N.: The credibility of extraordinary events (nr 3); LOWE E. J.: Jackson on classifying conditionals (nr 3); DUDMAN V. H.: Jackson classifying

conditionals (nr 3); JACKSON F.: Classifying conditionals II (nr 3); WILLIAMS C. J. F.: You and she\* (nr 3); SLATER B. H.: Liar syllogisms and related paradoxes (nr 3); ODEMBERG D. S.: A paradox about authority (nr 3); MASON A.: Community and autonomy: logically incompatible values? (nr 3); HONDERICH T.: Better the union theory (nr 3); JORDAN J.: Duff and the Wager (nr 3); REIMER M.: Do demonstrations have semantic significance? (nr 4); JONES O. R.: Moore's paradox: assertion and knowledge (nr 4); HELLER M.: Indication and what might have been (nr 4); LOWE E. J.: One-level versus two-level identity criteria (nr 4); WILLIAMSON T.: Fregean directions (nr 4); GENOVA A.C.: Craig on Davidson: a thumbnail refutation (nr 4); BRUECKNER A.: The omniscient interpreter rides again (nr 4); EVERITT N.: Strawson on laws and regularities (nr 4); STRAWSON G.: The contingent reality of natural necessity (nr 4); IRZIK G.: Armstrong's account of probabilistic laws (nr 4); MCGINN M.: Westphal on the physical basis of colour incommutability (nr 4); WIDERKER D.: Frankfurt on „ought implies can” and alternative possibilities (nr 4); MELE A. R.: He wants to try again: a rejoinder (nr 4); Competition supplement: WHYTE J. T.: Coherence and the causation of beliefs (nr 4); CRANE T.: All God has to do (nr 4); SCHIFFRIN S.: Moral autonomy and agent-centred options (nr 4); HAJEK A.: Nuke'em problems (nr 4); SIDER Th.R.: Might theory X be a theory of diminishing marginal value? (nr 4).

**Analysis**, 52:1992 nr 1-4. GOLDSTEIN L.: 'This statement is not true' is not true (nr 1); READ S.: Conditionals are not truth-functional: an argument from Peirce (nr 1); BURKE M. B.: Copper statues, and pieces of copper: a challenge to the standard account (nr 1);

NEWTON N.: Dennett on intrinsic intentionality (nr 1); JAMIESON D., BEKOFF M.: Carruthers on nonconscious experience (nr 1); BURTON S.L.: 'Thick' concepts revised (nr 1); MCGINN C.: Must I be morally perfect? (nr 1); NEW CH.: Time and punishment (nr 1); CANEY S.: Thomas Nagel's defence of liberal neutrality (nr 1); MELIA J.: An alleged disanalogy between numbers and propositions (nr 1); HILL Ch. S.: Van Inwagen on the consequence argument [and reply of P. van Inwagen] (nr 2); HITCHCOCK Ch.: Urbach on the laws of nature [and reply of P. Urbach] (nr 2); RAMACHANDRAN M.: Conditionals and transitivity: response to Lowe [and reply of E. J. Lowe] (nr 2); ROBINSON W. S.: Penrose and mathematical ability [and reply of R. Penrose] (nr 2); OLIVER A.: Could there be conjunctive universals [and reply of D. H. Mellor] (nr 2); TEICHMANN R.: Whyte on the individuation of desires [and reply of J. T. Whyte] (nr 2); BRUECKNER A.: What an anti-individualist knows *a priori* (nr 2); WOLFF J.: Not bargaining for the welfare state (nr 2); KAPITAN T.: I and You, he\* and she\* (nr 2); WRIGHT C.: Is higher order vagueness coherent? (nr 3); BACH K.: Intentions and demonstrations (nr 3); LE POIDEVIN R.: On the acausality of time, space, and space-time (nr 3); LANGE M.: Armstrong, and Dretske on the explanatory power of regularities (nr 3); HAUSMAN D. M.: Thresholds, transitivity, overdetermination, and events (nr 3); CHRISTENSEN D.: Causal powers and conceptual connections (nr 3); McCULLOCH G.: The spirit of twin earth (nr 3); BROOKS D. H. M.: Secondary qualities and representation (nr 3); HOLTON R.: Response-dependence and infallibility (nr 3); RUBEN D. H.: Simple attentive miscalculation (nr 3); ZUBOFF A.: A presentation without an example (nr 3); CRIMMINS M.: I falsely believe that P (nr 3); MELIA J.: A note on D. Lewis's ontology (nr 3); EDGINGTON D.: Validity, uncertainty and vagueness (nr 4); DUDMAN V. H.: Probability and assertion (nr 4); CARGILE J.: On a problem about probability and decision (nr 4); WEISS B.: Can an anti-realist be revisionary about deductive inference? (nr 4); RIEBER S.: Understanding synonyms without knowing that they are synonymous (nr 4); BRUECKNER A.: *genova*, Davidson and content-scepticism (nr 4); WARFIELD T.A.: Privileged self-knowledge and externalism are compatible (nr 4); WELBOURNE M.: More on Moore (nr 4); HURLEY P.: The hidden consequentialist assumption (nr 4); HOWARD-SNYDER F.: Elbow-room for consequentialists (nr 4); CRANE T.: Numbers and propositions: reply to Melia (nr 4).

## II

**Archiv für Begriffsgeschichte\***, 34:1991.  
 BONHOEFFER Th.: Die Wurzeln des Begriffs Theologie; HEYDEBRAND R. v.: Parabel. Geschichte eines Begriffs zwischen Rhetorik, Poetik und Hermeneutik; SCHRIMM-HEINS A.: Gewißheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe *certitudo* et *securitas*; NIEWÖHNER F.: Anmerkungen zum Begriff eines „jüdischen Humanismus“; ENGELS E. M.: Wissenschaftliche Revolution. Die variantenreiche Geschichte eines Begriffs; KNEBEL S. K.: *Scientia Media*. Ein diskursarchäologischer Leitfaden durch das 17. Jahrhundert; FEIL E.: Zur ursprünglichen Bedeutung von „Theonomie“; SCHÜßLER W.: *Nisi ipse intellectus*. Zu einem angeblichen Philosophoumenon Leibnizens; LIEBSCH B.: „Eine Welt von Konsequenzen ohne Prämissen...“. Ein Nachtrag zur Geschichte des Theorems vom unbewußten Schluß. Mit Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaftsgeschichte und Phänomenologie; BIBLIOGRAPHIE.

**Archiv für Begriffsgeschichte\***, 35:1992.  
 KNOBLOCH C.: Überlegungen zur Theorie des Begriffsgeschichte aus sprach- und kommunikationswissenschaftlicher Sicht; SCHULTE B. H.: Entstehung, Entwicklung und Funktion des Rechtsgutbegriffs in (Rechts-)Philosophie und Rechtsdogmatik; ENGELN E. M.: Erkennen und Glauben. Die Zeit bei Augustin; SCHNEIDER J. H. J.: *Scientia sermocinalis/realis*. Anmerkungen zum Wissenschaftsbegriff im Mittelalter und in der Neuzeit; ZUR MÜHLEN K. H.: Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit; SCHRIMM-HEINS A.: Gewissheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe *certitudo* et *securitas*. (T. 2); KARSKENS M.: The development of the opposition subjective versus objective in the 18th century; ARNDT A.: Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796–1801; HÜLSEWIESCHE R.: Chaos – Zur reanimation eines uralten Begriffs; WEIDEMANN H.: Zum Begriff des Prädikats in der stoischen Philosophie. Oder: Das Recht eines Autors an seinem Wort; BIBLIOGRAPHIE;

**Archiv für Begriffsgeschichte\***, 36:1993.  
 KNEBEL S. K.: *Modus essendi/existendi*; KEMMERLING A.: Cartesische Ideen; KONERSMANN R.: Die schöne Seele. Zu einer Gedankfigur des Antimodernismus; GRÜN K. J.: Ursprung und methodische Bedeutung der Potenzenlehre Schellings; KVIST H. O.: Gefühl bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern in der Vermittlungstheologie; KÜHNE-

BERTRAM G.: Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik; MAKITA É.: Der Begriff des historischen Bewußtseins bei Gadamer; BIBLIOGRAPHIE.

## III

**Archiv für Geschichte der Philosophie**, 74:1992 nr 1-3. ROSSETTI L.: Sull'intreccio di logica e retorica in alcuni paradossi di Zenone di Elea (nr 1); GOODEY C. F.: Mental disabilities and human values in Plato's late dialogues (nr 1); HALFWASSEN J.: Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung (nr 1); SAPADIN E.: Newton first principles, and reading Hume (nr 1); HASSING R. F., MACIEROWSKI E. M.: Latin Averroes on the divisibility and self-motion of the elements (nr 2); FREUDENTHAL G.: Rabbi Lewi ben Gerschom (Gersonides) und die Bedingungen wissenschaftlichen Fortschritts im Mittelalter: Astronomie, Physik, erkenntnistheoretischer Realismus und Heilslehre (nr 2); EBERT Th.: IMMORTALITAS oder IMMATERIALITAS? Zum Untertitel von Descartes' *Meditationen* (nr 2); KLEMME H. F.: Anmerkungen zur schottischen Aufklärung (in Aberdeen). Neue Briefe von A. Baxter, J. Beattie, D. Fordyce, Th. Reid und D. Stewart (nr 3); STREMLINGER G.: Markt, Motive, moralische Institutionen. Zur Philosophie Adam Smiths (nr 3); LOUDEN R. B.: Go-carts of judgment: exemplars in Kantian moral education (nr 3).

**Archiv für Geschichte der Philosophie**, 74:1992 nr 1-2. SHIELDS Ch.: The homonymy of the body in Aristotle (nr 1); GOTTLIEB P.: Aristotle's measure doctrine and pleasure (nr 1); GEYER C. F.: Begriffsgeschichtliches zur Theodizee (nr 1); LENZEN W.: Ockhams modale Aussagenlogik (nr 2); VOSS S.: On the authority of the *Passiones animae* (nr 2); MADONNA L. C.: Hume skeptisches Argument gegen die Vernunft (nr 2); ROLLINGER R. D.: Husserl and Brentano on imagination (nr 2).

## IV

**The British Journal for the Philosophy of Science**, 42:1991 nr 1-4. GOWER B.: Hume on probability (nr 1); MACNAMARA J.: Understanding induction (nr 1); SILVERS S.: On naturalising the semantics of mental representation (nr 1); TAVAKOI R. K.: Fragility and deterministic modelling in the exact sciences (nr 2); PRICE H.: Agency and probabilistic causality (nr 2); STONE M. A.: A

Kuhnian model of falsifiability (nr 2); ALLIS V., KOETSIER T.: On some paradoxes of the infinite (nr 2); RADDER H.: Heuristics and the generalized correspondence principle (nr 2); FRANCESCOTTI R. M.: Externalism and Marx's theory of vision (nr 2); MCKINNEY W.: Experimenting on and experimenting with: polywater and experimental realism (nr 3); SCERRI E. R.: The electronic configuration model, quantum mechanics and reduction (nr 3); LAI T.: Discovery as a problem for the inventor (nr 3); SIMON H. A.: Black ravens and a white shoe (nr 3); VAN DER STEEN V. J., KAMMINGA H.: Laws and natural history in biology (nr 4); LUCE L.: Liberalism and the applicability of arithmetic (nr 4); HOOKER C. A.: Projection, physical intelligibility, objectivity and completeness: The divergent ideals of Bohr and Einstein (nr 4); GILLIES D.: Intersubjective probability and confirmation theory (nr 4); AKEROYD F. M.: A practical example of grue (nr 4); BHAVE S. V.: Bell's inequalities and quantum non-separability (nr 4).

**The British Journal for the Philosophy of Science**, 43:1992 nr 1-4. HUGHES M.: Newton, Hermes and Berkeley (nr 1); CUMMISKEY D.: Reference failure and scientific realism: a response to the Meta-induction (nr 1); BUTTERFIELD J.: Bell's theorem: what it takes (nr 1); BARRETT M., SOBER E.: Is entropy relevant to the asymmetry between retrodiction and prediction? (nr 2); THOMASON N.: Could lakatos, even with Zahar's criterion for novel fact, evaluate the Copernican research programme? (nr 2); REDHEAD M., TELLER P.: Particle labels and the theory of indistinguishable particles in quantum mechanics (nr 2); KUKLA R.: Cognitive models and representation (nr 2); CRAIG W. L.: The origin and creation of the Universe: a reply to Adolf Grünbaum (nr 2); HANDS D. W.: Metaphysics, economics and progress: a comment on Glass and Johnson (nr 2); GILMAN D.: What's a theory to do ... with seeing? or some empirical considerations for observation and theory (nr 3); URBACH P.: Regression analysis: classical and Bayesian (nr 3); BALASHOV Y. V.: On the evolution of natural laws (nr 3); BIGELOW J., ELLIS B., LIERSE C.: The world as one of a kind: natural necessity and laws of nature (nr 3); KLEE R.: Anomalous monism, *ceteris paribus* and psychological explanation (nr 3); JABS A.: An interpretation of the formalism of quantum mechanics in terms of epistemological realism (nr 3); BAIGRIE B. S.: HATTIANGADI J. N.: On consensus and stability in science (nr 4); BONIOLLO G.: Theory and experiment: the case of Eötvös' experiments (nr 4); HOY-



NINGEN-HUENE P.: The interrelations between the philosophy, history and sociology of science in Thomas Kuhn's theory of scientific development (nr 4); KAHN J. S., LANDS-BURG S. E., STOCKMAN A. C.: On novel confirmation (nr 4); HOOKER C. A., PEN-FOLD H. B., EVANS R. J.: Control, connectionism and cognition: towards a new regulatory paradigm (nr 4); ALLEN C.: Mental content (nr 4).

## V

**Kant-Studien** 82:1991 nr 1-4. SCHIRN M.: Kants Theorie der geometrischen Erkenntnis und die nichteuklidische Geometrie (nr 1); NUEN A. T.: Sense, passions and morals in Hume and Kant (nr 1); SEDGWICK S.: On lying and the role of content in Kant's ethics (nr 1); WENDEL H. J.: Apriorische Einsicht und metaphysische Notwendigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Kripkes Kant-Kritik (nr 1); LOH W.: Alternativen und Irrtum in der Kritischen Philosophie Kants (nr 1); SELBACH R.: Eine bisher unbeachtete Quelle des „Streits der Fakultäten“ (nr 1); RITZEL W.: Kant über den Witz und Kants Witz (nr 1); GRIMALDI N.: Espoir et désespoir de la raison chez Kant (nr 2); ROS A.: Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori (nr 2); KÖRNER S.: S.: On Kant's conception of science and the Critique of practical reason (nr 2); HUDSON H.: Wille, Willkür, and the imputability of immoral actions (nr 2); JANKE W.: Anerkennung, Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes (nr 2); BOSWELL T.: A bibliography of English translations of Kant (nr 2); FLEISCHACKER S.: Philosophy in moral practice: Kant and Adam Smith (nr 3); NO R.A.: Did Kant anticipate Wittgenstein's private language argument? (nr 3); AVGELIS N.: Die Duhem-Quine These unter dem Geltungsaspekt der erkenntnistheoretischen Fragestellung Kants (nr 3); SCHUHMANN K., SMITH B.: Neo-Kantianism and phenomenology. The case of Emil Lask and Johannes Daubert (nr 3); FAY Th. A.: The ontological difference in early Heidegger and Wittgenstein (nr 3); BAUMANN S. P.: Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. (B). Ein kritischer Forschungsbericht. T. 1 (nr 3); CICOVACKI P.: An aporia of 'a priori knowledge'. On Carl's and Beck's interpretation of Kant's letter to Markus Herz (nr 3); SCHULTE Ch.: Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant (nr 4); FREULER L.: Schematismus und Deduktion in Kants

Kritik der reinen Vernunft (nr 4); FREUDIGER J.: Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretischer Philosophie (nr 4); BAUMANN S. P.: Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. (B). Ein kritischer Forschungsbericht. T. 2 (nr 4); BAUM G., MALTER R.: Kant in England. Ein neuer Brief: Kant an Friedrich August Nitsch (nr 4); CRISTAUDO W.: Heidegger and Cassirer: being, knowing and politics (nr 4).

**Kant-Studien**, 83:1992 nr 1-4. BAYER O.: Kants Geschichte der reinen Vernunft in einer Parodie. Hamanns Metakritik im zweiten Entwurf (nr 1); NAKHNIKIAN G.: Kant's theory of hypothetical imperatives (nr 1); MARTY F.: L'argument ontologique dans l'Opus postumum et l'influence de la Critique de la Faculté de Jurer dans l'Opus postumum (nr 1); BAUMANN S. P.: Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). T. 3 (nr 1); ROHS P.: Noch einmal: das Kausalprinzip als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung (nr 1); PALMQUIST S.: Does kant reduce religion to morality? (nr 2); GREEN M. K.: Kant and moral self-deception (nr 2); DAVIS K. R.: Kant's different „publics“ and the justice of publicity (nr 2); BAUMANN S. P.: Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). T. 4. (nr 2); ALLISON H. E.: Gurwitsch's interpretation of Kant. Reflections of a former student (nr 2); WILLIAMS H.: Morality or prudence? (nr 2); MOYAL G. J. D.: La première „Critique“ de Descartes (nr 3); NAUEN F. G.: Kant as an inadvertant precursor of 18th century neospinozism. On optimism (1759) (nr 3); NUSBAUM Ch. : Critical and pre-critical phases in Kant's philosophy of logic (nr 3); SCHIEMANN G.: Totalität oder Zweckmäßigkeit. Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik (nr 3); FREIER F. v.: Kritik der Hegelschen Formalismusthese (nr 3); OESTERREICH P. L.: Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants Kritik der Urteilskraft (nr 3); HARRIS N. G. E.: Kantian duties and immoral agents (nr 3); SAUGSTAD J.: Kant on action and knowledge (nr 4); CARRIER M.: Kant's realational theory of absolute space (nr 4); FRITSCHER B.: Kant und Werner. Zum Problem einer Geschichte der Natur und zum Verhältnis von Philosophie und Geologie um 1800 (nr 4); MÜHLHÖLZER F.: Das Phänomen der inkongruenten Gegenstände aus Kantischer und heutiger Sicht (nr 4); MILLER P. A.: Kant, Lentricchia and aesthetic education (nr 4); MALTER R.: Kant-Bibliographie 1990 (nr 4)



## Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes) za rok 1993 oraz uzupełnienia z lat poprzednich

Zestawił W. Mincer

### a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

#### Filozofia w ogóle (Philosophy in general)

**Bruijn J. de:** Jak się w Europie naucza dzieci filozofii? Tł. z ang. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 131–138.

**Gólkowski J.:** Czy istnieje „filozofia chrześcijańska”? – *Więź* 1993 nr 4 s. 108–110.

**Górski E.:** El pensamiento filosófico y social latinoamericano desde la perspectiva europea orientada. Tł. z pol. – *Estud. Latinoameric.* 15:1992 s. 243–286.

**Grzegorzczak A.:** Życie jako wyzwanie: wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną. Warszawa: IFiS PAN, 1993 – 287 s.

**Kamiński A. A.:** Nowe czasopisma filozoficzne w Rosji. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 255–259.

**Krajewski W.:** Pozytywizm, filozofia racjonalistyczna, naukowa, analityczna. Uwagi o sporach terminologicznych. – *Kwart. Filoz.* 1993 z. 1 s. 99–112.

**Markiewicz B.:** Filozofia praktyczna w warunkach nowej techniki. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 4 s. 75–82. Summ.

**Moszner K., Moszner P.:** Wybrane związki informatyki z filozofią. – *Rocz. Nauk.-Dydak. WSP Krak. Pr. Zast. Informat.* 1992 z. 1 s. 9–21. Summ.

**Omyła M.:** Międzynarodowe Letnie Szkoły z Filozofii i Sztucznej Inteligencji w Bolzano. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 235–237.

**Skolimowski H.:** Filozofia żyjąca: eko-filozofia jako drzewo życia; przeł. J. Wojciechowski. Warszawa: „Pusty Obłok”, 1993 – 223 s. (Bibl. Ery Ekologicznej, 4).

**Wydział filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.** [oraz] Publikacje. – *Rocz. Wyzd. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 7–100, 305–306.

#### Teksty źródłowe i ich przekłady (Sources and their translations)

**Bergson H.:** Dwa źródła moralności i religii. Tł. P. Kostyło, K. Skorulski. Przedm. B. Skarga. Kraków: Znak, 1993 – 323 s. (Bibl. Filoz. Religii).

**Nietzsche F.:** Powtórki z ... Tł. F. Przybylak. – *Odra* 1993 nr 5 s. 24–26, 32–33, 54–55, 71–72.

#### Historia filozofii (History of philosophy)

**Belenčikov V.:** Vosprijatije russkoj filosofii nemeckimi ekspresionistami. Cz. 1. – *Stud. Ross. Posn.* 23:1993 s. 3–10. Summ.

**Dobosz A.:** Pozytywizm i postpozytywizm. – *Zesz. Nauk. PPozn. Hum.* 1992 nr 39 s. 101–127. Summ.

**Domański J.:** Metafizyka Arystotelesa i fizyka pierwszych filozofów. – *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 5–24. Zsfg.

**Facca D.:** Szymona Birkowskiego komentarz do „Timajosa”. Tł. z wł. – *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 145–160.

- Gogacz M.:** Właściwy kontekst tomizmu. – *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 178–179.
- Hadot P.:** Duch filozofii starożytnej. Fragm. książki „Filozofia jako ćwiczenie duchowe”. Tł. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 93–112.
- Held K.:** Egzystencja polityczna a świat polityczny [w ujęciu Husserla i Heideggera]. Tł. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 9–24.
- Jadczak R.:** Kazimierz Twardowski i Mściśław Wartenberg — dwaj filozofowie na katedrach Uniwersytetu Lwowskiego. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 217–226.
- Jakubczak M.:** Koncepcja nieświadomości w klasycznej jodze indyjskiej. – *Kwart. Filoz.* 1993 z. 2 s. 53–64.
- Jonas H.:** Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości. Tł. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 113–132.
- Jung-Palczewska E.:** Średniowieczne polemiki wokół problemu nieskończonej mocy Bożej. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 173–183.
- Jung-Palczewska E.:** Tomasz Wilton i dyskusje wokół nieskończonej mocy Boga. Częstochowa: WSP, 1993 – 71 s.
- Kuczyńska A.:** U źródeł hermeneutyki: wyjaśnianie według Marsilia Ficina. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 138–154.
- Kurczak J.:** Utopia słowiańska romantycznych słowianofilów polskich. – *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 157–191. Rés.
- Lorenc W.:** Heidegger, Lévinas, Derrida — trzy krytyki filozofii Zachodu. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 71–99.
- Markowski M.:** Repertorium commentariorum medii aevi latinorum in Isagogen Porphyrii quae in bibliothecis Cracoviae, Erfordiae, Graecii, Lipsiae, Mellici, Monachii, Poznaniae, Pragrae, Salisburgi, Varsaviae, Vaticani, Viennae, Wimariae, Wratislaviae asservantur. – *Stud. Mediev.* 1992 z. 29 s. 75–154.
- Mazurek S.:** Dwa studia na temat utopizmu. (Mikołaj Bierdiajew: Filozofia nierówności; Siemion Frank: Świat wo t'mie). – *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 129–144. Summ.
- Nowotniak J.:** Między początkiem filozofii a jej zasadą (Fichte i Schelling). – *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 101–116. Zsfg.
- Pawłowski K.:** Misteryjne i apollinijskie wątki w „De Platone et eius dogmate” Apulejusza z Madaury. – *Prz. Religiozn.* 1993 nr 1 s. 3–14. Summ.
- Potępa M.:** Filozofia L. Kołakowskiego a filozofia K. Jaspersa. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 195–207.
- Siemianowski A.:** Filozoficzne podłoże rozłamu chrześcijaństwa. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 13 s. 1–72. Zsfg.
- Swieżawski S.:** Problem wyzwolenia człowieka w myśli późnośredniowiecznej. – *Kwart. Filoz.* 1993 z. 1 s. 141–157.
- Włodek Z.:** Z badań nad filozofią człowieka w późnośredniowiecznej eschatologii krakowskiej. Poglądy Tomasza ze Strzempina. – *Stud. Mediev.* 1992 z. 29 s. 159–169. Rés.
- Wyżycki M.:** Oświeceniowe pojęcie człowieka i natury ludzkiej w cybernetyce polskiej. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 16 s. 101–128. Zsfg.
- Żak A.:** Odnowa myślenia poprzez dialog. Korespondencja Eugena Rosenstocka-Huessy z Franzem Rosenzweigiem. Tł. z niem. – *Rocz. Wydż. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 145–155.

Współczesne kierunki  
filozoficzne  
(Contemporary philosophical trends)

**Herman W.:** Fenomenologia a problem języka. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 110–116.

**Popławski S.:** Personalizm. – *Zesz. Nauk. PPozn. Hum.* 1992 nr 39 s. 81–100. Summ.

**Sartre J.-P.:** Zrozumieć Heideggera. Fragment „Les Carnets de la drôle de guerre”. Tł. z fr. [oraz oprac.] H. Puzsko. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 117–128.

**Stróżewski W.:** Fenomenologia analityczna Romana Ingardena. Zarys problematyki. – *Kwart. Filoz.* 1993 z. 1 s. 5–11.

**Świerkocki M.:** Postmodernizm, dekonstrukcja i mit obiektywizmu. – *Acta UL Fol. Artium* 1992 z. 3 s. 95–106. Summ.

**Szahaj A.:** Teksty na wolności (strukturalizm – poststrukturalizm – postmodernizm). – *Kult. Współcz.* 1993 nr 2 s. 5–13.

## Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes) za rok 1993 oraz uzupełnienia z lat poprzednich

Zestawił W. Mincer

### a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

#### Filozofia w ogóle (Philosophy in general)

**Bruijn J. de:** Jak się w Europie naucza dzieci filozofii? Tł. z ang. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 131–138.

**Gólkowski J.:** Czy istnieje „filozofia chrześcijańska”? – *Więź* 1993 nr 4 s. 108–110.

**Górski E.:** El pensamiento filosófico y social latinoamericano desde la perspectiva europea orientada. Tł. z pol. – *Estud. Latinoameric.* 15:1992 s. 243–286.

**Grzegorzczak A.:** Życie jako wyzwanie: wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną. Warszawa: IFiS PAN, 1993 – 287 s.

**Kamiński A. A.:** Nowe czasopisma filozoficzne w Rosji. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 255–259.

**Krajewski W.:** Pozytywizm, filozofia racjonalistyczna, naukowa, analityczna. Uwagi o sporach terminologicznych. – *Kwart. Filoz.* 1993 z. 1 s. 99–112.

**Markiewicz B.:** Filozofia praktyczna w warunkach nowej techniki. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 4 s. 75–82. Summ.

**Moszner K., Moszner P.:** Wybrane związki informatyki z filozofią. – *Rocz. Nauk.-Dydak. WSP Krak. Pr. Zast. Informat.* 1992 z. 1 s. 9–21. Summ.

**Omyła M.:** Międzynarodowe Letnie Szkoły z Filozofii i Sztucznej Inteligencji w Bolzano. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 235–237.

**Skolimowski H.:** Filozofia żyjąca: eko-filozofia jako drzewo życia; przeł. J. Wojciechowski. Warszawa: „Pusty Obłok”, 1993 – 223 s. (Bibl. Ery Ekologicznej, 4).

**Wydział filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.** [oraz] Publikacje. – *Rocz. Wydz. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 7–100, 305–306.

#### Teksty źródłowe i ich przekłady (Sources and their translations)

**Bergson H.:** Dwa źródła moralności i religii. Tł. P. Kostyło, K. Skorulski. Przedm. B. Skaruga. Kraków: Znak, 1993 – 323 s. (Bibl. Filoz. Religii).

**Nietzsche F.:** Powtórki z ... Tł. F. Przybylak. – *Odra* 1993 nr 5 s. 24–26, 32–33, 54–55, 71–72.

#### Historia filozofii (History of philosophy)

**Belenčikov V.:** Vospriyatije russkoj filosofii nemeckimi ekspressionistami. Cz. 1. – *Stud. Ross. Posn.* 23:1993 s. 3–10. Summ.

**Dobosz A.:** Pozytywizm i postpozytywizm. – *Zesz. Nauk. PPozn. Hum.* 1992 nr 39 s. 101–127. Summ.

**Domański J.:** Metafizyka Arystotelesa i fizyka pierwszych filozofów. – *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 5–24. Zsfg.

**Facca D.:** Szymona Birkowskiego komentarz do „Timajosa”. Tł. z wł. – *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 145–160.

**Gogacz M.:** Właściwy kontekst tomizmu. – *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 178–179.

**Hadot P.:** Duch filozofii starożytnej. Fragm. książki „Filozofia jako ćwiczenie duchowe”. Tł. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 93–112.

**Held K.:** Egzystencja polityczna a świat polityczny [w ujęciu Husserla i Heideggera]. Tł. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 9–24.

**Jadczyk R.:** Kazimierz Twardowski i Mściśław Wartenberg — dwaj filozofowie na katedrach Uniwersytetu Lwowskiego. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 217–226.

**Jakubczak M.:** Koncepcja nieświadomości w klasycznej jodze indyjskiej. – *Kwart. Filoz.* 1993 z. 2 s. 53–64.

**Jonas H.:** Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości. Tł. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 113–132.

**Jung-Palczewska E.:** Średniowieczne polemiki wokół problemu nieskończonej mocy Bożej. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 173–183.

**Jung-Palczewska E.:** Tomasz Wilton i dyskusje wokół nieskończonej mocy Boga. Częstochowa: WSP, 1993 – 71 s.

**Kuczyńska A.:** U źródeł hermeneutyki: wyjaśnianie według Marsilia Ficina. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 138–154.

**Kurczak J.:** Utopia słowiańska romantycznych słowianofilów polskich. – *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 157–191. Rés.

**Lorenc W.:** Heidegger, Lévinas, Derrida — trzy krytyki filozofii Zachodu. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 71–99.

**Markowski M.:** Repertorium commentariorum medii aevi latinorum in Isagogen Porphyrii quae in bibliothecis Cracoviae, Erfordiae, Graecii, Lipsiae, Mellici, Monachii, Poznaniae, Praegae, Salisburgi, Varsaviae, Vaticani, Viennae, Wimarum, Wratislaviae asservantur. – *Stud. Mediev.* 1992 z. 29 s. 75–154.

**Mazurek S.:** Dwa studia na temat utopizmu. (Mikołaj Bierdiajew: Filozofia nierówności; Siemion Frank: Świat wołmie). – *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 129–144. Summ.

**Nowotniak J.:** Między początkiem filozofii a jej zasadą (Fichte i Schelling). – *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 101–116. Zsfg.

**Pawłowski K.:** Misteryjne i apolińskie wątki w „De Platone et eius dogmate” Apulejusza z Madaury. – *Prz. Religiozn.* 1993 nr 1 s. 3–14. Summ.

**Potępa M.:** Filozofia L. Kołakowskiego a filozofia K. Jaspersa. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 195–207.

**Siemianowski A.:** Filozoficzne podłoże rozłamu chrześcijaństwa. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 13 s. 1–72. Zsfg.

**Świeżawski S.:** Problem wyzwolenia człowieka w myśli późnośredniowiecznej. – *Kwart. Filoz.* 1993 z. 1 s. 141–157.

**Włodek Z.:** Z badań nad filozofią człowieka w późnośredniowiecznej eschatologii krakowskiej. Poglądy Tomasza ze Strzempina. – *Stud. Mediev.* 1992 z. 29 s. 159–169. Rés.

**Wyżycki M.:** Oświeceniowe pojęcie człowieka i natury ludzkiej w cybernetyce polskiej. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 16 s. 101–128. Zsfg.

**Żak A.:** Odnowa myślenia poprzez dialog. Korespondencja Eugena Rosenstocka-Huessa z Franzem Rosenzweigiem. Tł. z niem. – *Rocz. Wyd. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 145–155.

#### Współczesne kierunki filozoficzne (Contemporary philosophical trends)

**Herman W.:** Fenomenologia a problem języka. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 110–116.

**Popławski S.:** Personalizm. – *Zesz. Nauk. PPozn. Hum.* 1992 nr 39 s. 81–100. Summ.

**Sartre J.-P.:** Zrozumieć Heideggera. Fragment „Les Carnets de la drôle de guerre”. Tł. z fr. [oraz oprac.] H. Puzko. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 117–128.

**Stróżewski W.:** Fenomenologia analityczna Romana Ingardena. Zarys problematyki. – *Kwart. Filoz.* 1993 z. 1 s. 5–11.

**Świerkocki M.:** Postmodernizm, dekonstrukcja i mit obiektywizmu. – *Acta UL Fol. Artium* 1992 z. 3 s. 95–106. Summ.

**Szahaj A.:** Teksty na wolności (strukturalizm – poststrukturalizm – postmodernizm). – *Kult. Współcz.* 1993 nr 2 s. 5–13.

Monografie o filozofach  
i pisarzach filozofujących  
(Monographs on philosophers)

**Boczar M.:** Sic et Non Piotra Abelarda.  
- *Prz. Filoz.* 1992 nr 4 s. 191-202.

**Garewicz J.:** Protokół. W dziesiątą rocznicę śmierci Izydory Dąbbskiej. - *Tyg. Powsz.* 1993 nr 25 s. 10.

**Brzozowski P., Mazurek B.:** Radosław Łukasz Drwal odszedł od nas. [Nekr. oraz] Wykaz publikacji. - *Prz. Psychol.* 1992 nr 1 s. 115-121.

**Mizińska J.:** Freud jako myśliciel pogranicza. - *Akcent* 1993 nr 1/2 s. 47-56.

**Jadacki J. J.:** Profesor Jerzy Giedymin. [Nekr.] - *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 183-184.

**Gogacz M.:** Wpływ E. Gilsona na filozofię w Polsce. - *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 21-30. Rés.

**Domański J.:** „Duch filozofii starożytnej” Pierre'a Hadota. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 87-92.

**Panasiuk R.:** Dialektyka Hegla i paradygmat witalistyczny. - *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 25-38.

**Friedlander P.:** Aletheia [w filozofii Heideggera]. Tł. - *Principia* 7:1973 s. 105-115.

**Szulczewski G.:** Obrazowość języka filozoficznego Martina Heideggera. - *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 100-109.

**Jadczak R.:** Kilka faktów o Romanie Ingardenie w świetle korespondencji Kazimierza Twardowskiego. - *Kwart. Filoz.* 1993 z. 1 s. 13-22.

**Pamięci Księdza Profesora Stanisława Kamińskiego.** [Materiały z sympozjum w ATK w Warszawie]. - *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 143-169.

**Bukowski J.:** Tadeusz Kielanowski - lekarz i filozof. - *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 243-245.

**Djakowska A.:** Dyskurs pseudonimów [Kierkegaarda]. - *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 117-128. Rés.

**Kremer J.:** Autobiografia ... Oprac. E. Kowalski. - *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s.

200-206.

**Kowalski E.:** Poglądy filozoficzne Józefa Kremera. Fragm. pracy. - *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 177-199. Zsfg.

**Lejewski Cz.:** Autobiografia [oraz] Bibliografia. - *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 9-14.

**Darowski R.:** Marcin Łubieński SJ (1586-1653) profesor filozofii w Kaliszu i Lwowie. - *Rocz. Wyd. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 255-266. Rés.

**Altizer Th. J. J.:** Wieczny Pokój a Królestwo Boże [Nietzsche]. Tł. - *Lit. na Świecie* 1993 nr 1/3 s. 313-336.

**Lingis A.:** „Wola mocy” [koncepcja Nietzschego]. Tł. - *Lit. na Świecie* 1993 nr 1/3 s. 337-378.

**Uliński M.:** Antyfeminizm Fryderyka Nietzschego. - *Principia* 7:1993 s. 21-34. Summ.

**Środa K.:** Jan Patočka - filozof sokraticzny. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 4 s. 31-45. Summ.

**Koczanowicz L.:** Koncepcje jaźni w filozofii Ch. S. Peirce'a. - *Principia* 7:1993 s. 53-74. Summ.

**Markowski M.:** Piotr z Radolina zwany Wyszem - wielkopolski filozof o znaczeniu europejskim. - *Kwart. Filoz.* 1993 z. 1 s. 113-139.

**Demińska-Siury D.:** „Enneady” Plotyna. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 151-163.

**Rymkiewicz W.:** Podpis Rousseau. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 4 s. 13-30. Summ.

**Dehnel P.:** Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F. W. J. Schellinga. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1992 t. 7 s. 1-116.

**Potępa M.:** Ja - wolność - samowiedza. Filozofia wczesnego Schellinga. - *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 87-100. Zsfg.

**Machnac J.:** O filozofii Edyty Stein. - *Rocz. Wyd. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 131-143. Zsfg.

**Lubański M.:** Wspomnienie o Profesorze Henryku Stonercie [oraz] Wybrane publikacje. - *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 141-143.



**Walicki A.:** Zniwolony umysł po latach. Warszawa: Czytelnik, 1993 - 421 s. (Autobiografie Intelktualne).

#### Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

**Barć S.:** Prawda a metafizyka u Fregego. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 2 s. 5-10. Summ.

**Boniecki E.:** Daimonia filozofii, Sokrates, św. Tomasz, Kartezjusz, Fichte. - *Znak* 1993 nr 6 s. 97-105.

**Buda S.:** Substancjalne i niesubstancjalne rozumienie absolutności. - *Kwart. Filoz.* 1993 nr 1 s. 41-58.

**Gruszka F.:** Koncepcja bytu w filozofii Edyty Stein - *Śl. Stud. Hist.-Teol.* 22:1989 s. 165-195.

**Kahn Ch. H.:** Byt u Parmenidesa i Platona. Tł. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 4 s. 95-116.

**Kijaczko S.:** Krytyka języka nauki i metafizyka „języka świata” w immaterializmie George'a Berkeleya. - *Arch. Hist. Filoz.* 37:1992 s. 43-67.

**Kowalska M.:** Pojęcie bytu i nicości w filozofii J. P. Sartre'a. - *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 73-92. Rés.

**Krasicki J.:** Świat duchów dobrych i złych jako metafizyczne środowisko człowieka? - *Znak* 1993 nr 6 s. 85-96.

**Krauze-Błachowicz K.:** Arystotelesa charakterystyka substancji w kategoriach ruchu i natury. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 5-14. Summ.

**Markowski M.:** Z lipskich dyskusji nad universale reale. - *Stud. Mediew.* 1992 z. 29 s. 67-73. Zsfg.

**Marzęcki J.:** Myśl indyjska jako przesłanka metafizyki Schopenhauera. - *Pr. Inst. Nauk Ekon.-Społ. PWarsz.* 1992 z. 49 s. 23-37. Summ.

**Migasiński J.:** Metafizyka: szkic typologii pojęcia. - *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 25-43. Rés.

**Rygalski A.:** Zmienna zawartość idei - koncepcja zmiennej w ontologii Romana Ingardena. - *Kwart. Filoz.* 1993 nr 1 s. 23-39.

**Schrade U.:** Panorama współczesnej metafizyki. - *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 45-58. Zsfg.

**Skarga B.:** Kilka słów w obronie metafizyki. - *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 93-102. Rés.

**Sochoń J.:** Warto być ateistą? Rozważania filozofów. - *Chrześc. w Świecie* 1993 nr 1 s. 17-25.

**Wojtczak J.:** Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona. - *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 73-86. Summ.

**Wolicka E.:** Aktualne i ostateczne - rozważania o przeżywaniu czasu. - *Rocz. Filoz.* 35/36:1987/1988 z. 2 s. 5-22. Summ.

**Ziemiański S.:** Czy istnieje więcej niż jeden Bóg? - *Rocz. Wzd. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 157-172. Summ.

**Ziemiński I.:** Argumenty z przyczynowości sprawczej na istnienie Boga. - *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 209-215.

#### Filozofia języka (Philosophy of language)

**Kowalska E.:** Die Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts. Versuch einer Interpretation. - *Lub. Mater. Neofilol.* 15:1987 s. s. 131-157.

**Mańczyk A.:** Zur Begriffsbestimmung der Sprachphilosophie und der Sprachtheorie. - *Stud. Mater. WSP Ziel. Góra Germ.* 1990 t. 37 s. 141-146.

**Orzechowski A.:** Mówca i Rzemieślnik. O pewnej metaforze w taoistycznej filozofii języka. - *Acta Univ. Wratisl. Pr. Filoz.* 1992 t. 68 s. 47-107. Summ.

#### Teoria poznania (Epistemology)

**Domalewski W.:** Pojęcie prawdy w filozofii krytycznego racjonalizmu. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 2 s. 63-75. Summ.

**Gajda J.:** Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi. - *Acta Univ. Wratisl. Pr. Filoz.* 1992 t. 68 s. 3-46. Summ.

**Gosławski Z.:** Semantyczna teoria prawdy Alfreda Tarskiego. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 2 s. 11-17. Summ.

**Kwietniewska M.:** Koncepcja episteme we wczesnych pismach Michela Foucault. – *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 135–156. Rés.

**Magdziak M.:** Kripke i współczesna teoria prawdy. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 2 s. 19–33. Summ.

**Półtawski A.:** Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły. – *Rocz. Filoz.* 35/36:1987/1988 z. 2 s. 107–122.

Historia i filozofia nauki  
(History and philosophy of science)

**Abdank-Kozubski A.:** Problem prawdy w wybranych koncepcjach rozwoju nauki. – *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 171–178.

**Bobryk J.:** Czy możliwa jest integracja wiedzy. – *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 137–151. Summ.

**Butryn S.:** Walory estetyczne a prawdziwość teorii nauk ścisłych. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 61–67.

**Chmielewski A.:** Czy możliwa jest epistemologia ewolucjonistyczna? [O filozofii Poppera]. – *Principia* 7:1993 s. 35–52. Summ.

**Czerny J.:** „Stany nieoznaczone” a zagadnienie otwartości epistemologicznej. Katowice: UŚI., 1993 – 91 s. (Prace Nauk. Uniw. Śl. w Katowicach nr 1363).

**Leśkiewicz Z.:** Analiza racjonalności hipotez indukcyjnych według kryterium użyteczności. – *Zesz. Nauk. USzczec. Stud. Informat.* 1992 nr 5 s. 7–30. Summ.

**Majewski M.:** Niektóre z osobliwości socjologii wiedzy. Sugestie badawcze – trudności i perspektywy. – *Prz. Socjol.* 40:1993 s. 101–127. Summ.

**Nowak L.:** Metoda zmiennych relewantnych a idealizacja. – *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 67–88. Summ.

**Rotter K.:** Wittgensteinowska idea nauk formalnych. Krytyka teorii typów B. Russella. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 16 s. 59–87. Zsfg.

**Szlachcic K.:** Prawda. „Experimentum crucis” i rozwój wiedzy naukowej. Francuski konwencjonalizm wobec zagadnienia prawdy. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 2 s. 35–62. Summ.

**Woleński J.:** Samozwrotność i odrzucanie. – *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 89–102. Summ.

Logika i metodologia.  
Semiotyka  
(Logic. Methodology. Semiotics)

**Ajdukiewicz K.:** Kategorie syntaktyczne i antynomie logiczne. – *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 163–182. Summ.

**Benisz H.:** Logika a rzeczywistość. F. Nietzschego krytyka klasycznej logiki jako podstawy schematycznego i redukcjonistycznego rozumienia świata. – *Eduk. Filoz.* 1993 vol. 15 s. 184–194.

**Bigaj T.:** Problem uzasadnienia egzystencjalnych założeń teorii. (Uwagi na marginesie koncepcji W. V. O. Quine’a). – *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 45–53. Summ.

**Cieśliński C.:** Semantyka warunków prawdziwości i problem ekstensjonalności. – *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 103–111. Summ.

**Czarnik T.:** Co to jest negacja? – *Kwart. Filoz.* 1993 nr 1 s. 59–65.

**Dobosz A.:** Przyczynek do pewnej koncepcji symbolu. – *Zesz. Nauk. PPozn. Hum.* 1992 nr 39 s. 7–50. Summ.

**Lejewski Cz.:** Logika, ontologia i metafizyka. – *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 15–35. Summ.

**Lenk H.:** Interpretacja i interpretator. – *Principia* 7:1993 s. 95–103.

**Lubomirski A.:** Heinrich Scholz: metafizyka logicyzmu. – *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 59–72. Zsfg.

**Pasek J.:** Roger Swyneshed’s solutions to the antinomy of the liar. – *Stud. Mediew.* 1992 z. 29 s. 35–41.

**Pisarek H.:** G. W. F. Hegel o pojęciu systemu. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 16 s. 5–18. Zsfg.

**Sierotowicz T. M.:** O pewnym programie metametodologicznym. – *Rocz. Wyd. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 229–244.

**Surma S. J.:** W duchu Tarskiego: o alternatywach teorii-dowodowej metalogiki. – *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 49–65. Summ.

**Sztumski J.:** Rygoryzm i anarchizm metodologiczny. – *Biul. Lub. TN Hum.* 1989 nr 1/2 s. 47–58. Summ.

### Psychologia (Psychology)

**Biała A.:** Czym jest psychologia matematyczna. (Refleksje metodologiczne). – *Biul. Lub. TN Hum.* 1990 nr 1/2 s. 65–70. Summ.

**Braun B.:** Rozwój rozumowania moralnego jako jeden z aspektów rozwoju osobowego. – *Kiel. Stud. Pedag.* 6:1992 s. 75–96.

**Buczel A.:** Samodzielność jako cecha osobowości. – *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 115–125. Summ.

**Dybel P.:** Instykt – popęd – namiętność. (Antropologia Helmutha Plessnera a Freudowska teoria popędów). – *Kult. i Społ.* 1993 nr 1 s. 27–34.

**Freud S.:** Dowcip i jego stosunek do nieświadomości; przeł. R. Reszke. Warszawa: „KR”: „Sen”, 1993 – 331 s.

**Jung C. G.:** O istocie snów; wybr. i przeł. R. Reszke. Warszawa: „KR”: „Sen”, 1993 – 114 s.

**Kowalik S.:** Kilka uwag o kondycji polskiej psychologii. – *Prz. Psychol.* 1992 nr 1 s. 101–109.

**Ledzińska M.:** Prace o problematyce psychologicznej: artykuły i książki. – *Psychol. Wychow.* 1993 nr 2 s. 173–186.

**Szmyd J.:** Myślenie i zachowanie irracjonalne: (studia z psychologii irracjonalizmu). Kraków: WSP, 1993 – 239 s. (Prace Monogr. WSP w Krakowie nr 153).

**Wojciechowska E.:** Polskie Towarzystwo Psychologiczne (1949–1992). – *Nauka Pol.* 1993 nr 2/3 s. 135–139.

### Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

**Bartnik Cz. S.:** Teatralne znamię antropologii chrześcijańskiej. – *Prz. Religiozn.* 1993 nr 1 s. 69–77. Summ.

**Buber M.:** Problem człowieka; przeł. i wst. opatr. J. Doktor. Warszawa: PWN, 1993 – 95 s.

**Czachorowski M.:** Wolność i trwanie człowieka w służbie wartościom według Romana Ingardena. – *Rocz. Filoz.* 35/36:1987/1988 z. 2 s. 123–139. Summ.

**Człowiek** – drogi poszukiwań: studia z antropologii i etyki. Red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz. Rzeszów: WSP, 1993 – 126 s.

**Hałaczek B.:** „Oddolna” antropologia filozoficzna P. Teilharda de Chardin i J. Monoda. – *Stud. Hist.-Teol.* 22:1989 s. 197–209.

**Potępa M.:** Co to jest antropologia filozoficzna? – *Kult. i Społ.* 1993 nr 1 s. 5–15.

**Szczeniowski J.:** Ku nowemu myśleniu o człowieku. – *Pr. Inst. Nauk Ekon.-Społ. PWarsz.* 1992 z. 49 s. 39–46. Summ.

**Szulakiewicz M.:** Między samotnością a dialogiem: epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka. Rzeszów: WSP, 1992 – 305 s.

**Z zagadnień** filozofii człowieka. Red. J. Barańczak. Olsztyn: WSP, 1993 – 206 s. (Studia i Materiały WSP w Olsztynie. Nr 46. Filozofia).

### Aksjologia (Axiology)

**Crosby J. F.:** Realizm w teorii wartości. Przyczynki do krytyki relatywizmu aksjologicznego. Tł. – *Rocz. Filoz.* 35/36:1987/1988 z. 2 s. 97–105.

**Kalita Z.:** Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1992 t. 17 s. 1–193. Riass.

**Schrade U.:** Kultura i cywilizacja w dziejach Zachodu. [Hierarchie wartości]. Tł. – *Pr. Inst. Nauk Ekon.-Społ. PWarsz.* 1992 z. 49 s. 5–22. Summ.

**Stanisławek J.:** Humanizm XX wieku: nowa próba klasyfikacji [w świetle aksjologii H. Elzenberga]. – *Pr. Nauk Ekon.-Społ. PWarsz.* 1992 z. 49 s. 147–154.

### Etyka i teoria postępowania (Ethics)

**Bal K.:** Czy nowy kształt „Ty”? Pojęcie sumienia w etyce późnego Feuerbacha. – *Principia* 7:1993 s. 7–19. Summ.

Bal K.: Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 11 s. 1-87. Zsfg.

Chwedeńczuk B.: O autonomii dobra; Polem. Milcarek P.: Wokół tak zwanej etyki teistycznej. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 4 s. 83-92. Summ.

Demińska-Siury D.: Demokrytyjska nauka szczęśliwego życia. - *Acta Univ. Wratisl. Pr. Filoz.* 1992 t. 68 s. 108-138. Summ.

Dylus A.: Etyka cnót a etyka instytucji. - *Prz. Powsz.* 1993 nr 7 s. 107-122. Rés.

Falkowska E.: O relacjach zachodzących między etyką i obrazem świata. - *Pr. Inst. Nauk Ekon.-Społ. PWarsz.* 1992 z. 49 s. 73-85. Summ.

Głaz S.: Nakazy i zakazy w życiu jednostki. - *Rocz. Wydz. Filoz. TJ Krak.* 1991/1992 s. 173-182.

Górnicka J.: Sumienie egoisty. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 55-69. Summ.

Grabowski M.: Trzy mowy przeciw tolerancji. - *Znak* 1993 nr 6 s. 37-47.

Grzywacz M.: Die Ethnoethik Bernard Bolzanos. - *Stud. Germ. Posn.* 1993 vol. 19 s. 145-150. Summ.

Łagowska B.: Koncepcja „opiekuna społecznego” w systemie etycznym Tadeusza Kotarbińskiego. - *Kiel. Stud. Pedag.* 6:1992 s. 45-57.

Lorczyk A.: Marian Dziedziuchowski - egzystencjalne doświadczenie zła. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 16 s. 89-99. Summ.

Moń R.: Wolność czy odpowiedzialność? O etyce odpowiedzialności Hansa Jonas. - *Chrześć. w Świecie* 1993 nr 1 s. 94-110.

Nawrocka A.: Humanizm koncepcji szczęścia M.T. Cyncerona. - *Stud. Philos. Christ.* 29:1003 nr 1 s. 57-72. Rés.

Swieżawski S.: O właściwe rozumienie tolerancji. - *Znak* 1993 nr 6 s. 4-9.

Szkudlarek T.: Rozwój, edukacja, tragiczność. Konsekwencje formalnego modelu hierarchizacji wartości. - *Forum Ośw.* 1993 nr 7 s. 9-20.

Voisé W.: O pesymizmie Henryka Elzen-

berga. - *Twórczość* 1993 nr 3 s. 112-116.

#### Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

Brogowski L.: Teoria formatywności Luigi Pareysona. - *Teksty Drugie* 1993 nr 2 s. 84-93.

Falkiewicz A.: Człowiek teatralny. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 4 s. 47-73. Summ.

Heidegger M.: O źródle dzieła sztuki. Tł. [i oprac.] L. Falkiewicz. - *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 9-70.

Piekarski R.: Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki. Gdańsk: Uniw. Gd., 1993 - 148 s.

Symotiuł S.: „Martwa natura” jako traktat filozoficzny. - *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 155-169.

#### Filozofia społeczeństw i nauk społecznych (Social philosophy. Philosophy of politics)

Legutko R.: Bezkarność postmodernizmu, bezradność liberalizmu. Rozm. przepr. R. Egiert, P. Przybysz. - *Principia* 7:1993 s. 75-94. Summ.

#### Filozofia państwa i prawa (Philosophy of law)

Lityńska A.: Poglądy społeczno-prawne Feliksa Słotwińskiego. - *Zesz. Nauk. AE Krak.* 1992 nr 393 s. 55-65. Summ.

Wróblewski J.: Personalistyczne prawo natury *sum cuique*. [Teoria Javiera Hervady]. - *Stud. Praw. Ekon.* 45:1990 s. 182-185.

#### Filozofia kultury (Philosophy of culture)

Cioran E. M.: Portret cywilizowanego. [Cywilizacja w myśli filozoficznej]. Tł. - *Twórczość* 1993 nr 8 s. 87-95.

Flis A.: Cechy konstytutywne kultury europejskiej. - *Kwart. Filoz.* 1993 z. 2 s. 121-139.

Juros H.: Logos i etos w kulturze europejskiej. Tł. - *Prz. Powsz.* 1993 nr 6 s. 344-364. Rés.

Trochimska B.: Struktura wartości i dóbr

w koncepcji kultury H. Rickerta. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1993 t. 16 s. 35-45. Zsfg.

**Wobec** kryzysu kultury: z filozoficznych rozważań nad kulturą współczesną; praca zbiorowa. Red. L. Grudziński. Gdańsk: Univ. Gd., 1993 - 153 s.

**Zychowicz** J.: Manicheizm Brzozowskiego. Metafizyka w przestrzeni filozofii kultury. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 25-44. Summ.

Filozofia historii  
i nauk historycznych  
(Philosophy of history)

**Domańska** E.: Maska przeszłości. (O postmodernistycznej filozofii historii). - *Teksty Drugie* 1993 nr 1 s. 107-113.

**Jäger** H. W.: Herder und die frühe Neuzeit oder: vom Sitz im Leben. - *Acta Univ. Wratisl. Germ.* 1993 t. 99 s. 63-70.

Filozofia przyrody  
i nauk przyrodniczych  
(Philosophy of nature)

**Augustynek** Z.: Ewentyzm a punktyzm. - *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 36-47. Summ.

**Davies** P.: Czym są prawa przyrody? Fragm. książki „The mind of God”. Tł. - *Znak* 1993 nr 5 s. 15-30.

**Eilstein** H., **Krajewski** W.: Czy potrzebna jest definicja materii? - *Prz. Filoz.* 1992 nr 3 s. 71-85.

**Kloskowski** K.: Ewolucjonizm syntetyczny teorią wielu teorii. - *Stud. Philos. Christ.* 29:1993 nr 1 s. 87-99. Summ.

**Kunicki-Goldfinger** W. J. H.: Biologia i sens życia. Tł. z ang. - *Filoz. Nauki* 1993 nr 1 s. 125-135. Summ.

**Markowski** M.: Albertystyczna koncepcja natury u Jana z Głogowa. - *Biul. Bibl. Jag.* 43:1993 nr 1/2 s. 37-45. Zsfg.

**Polkinghorne** J. C.: Prawa przyrody i prawa fizyki. Tł. - *Znak* 1993 nr 5 s. 59-69.

**Tempczyk** M.: Chaos a harmonia świata. - *Znak* 1993 nr 5 s. 50-58.

**Wnuk-Lisowska** E.: Astrologiczne aspekty irańskiego systemu kosmologicznego. -

*Kwart. Filoz.* 1993 z. 2 s. 105-119.

Filozofia matematyki  
(Philosophy of mathematics)

**Batóg** T.: Locke i Leibniz o podstawach matematyki. - *Arch. Hist. Filoz.* 36:1991 s. 103-119. Summ.

Filozofia religii  
(Philosophy of religion)

**Bataille** G.: Teoria religii. Fragm. książki. Tł. - *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 129-137.

**Trzcziński** Ł.: Gra, przypadek, konieczność. - *Kwart. Filoz.* 1993 z. 2 s. 65-73.

b) Piśmiennictwo obce  
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle  
(Philosophy in general)

**Bibliographie** Religion und Philosophie: deutschsprachige Hochschulschriften und Veröffentlichungen ausserhalb des Buchhandels 1966-1980. Red. I. Butt, M. Eichler. Bd. 1-5. München: Saur, 1993 - VI, 2091 s. 1700 DM

**Lenk** H.: Philosophie und Interpretation: Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993 - 283 s. 20 DM

**Philosophie** der Subjektivität: Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens: 1989. Hrsg. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs. Bd. 1-2. Stuttgart: Frommann - Holzboog, 1993 - 312 s. + 317 s. (Schellingiana, 3). 1 t. - 99 DM

**Philosophy and cognitive science.** Ed. Ch. Hookway, D. Peterson. Cambridge: Univ. Press, 1993 - 236 s. 14,95 £

Historia filozofii  
(History of philosophy)

**Atherton** C.: The Stoics on ambiguity. Cambridge: Univ. Press, 1993 - XIX, 563 s.

**Bianchi** L., **Randi** E.: Vérités dissonantes: Aristote la fin du Moyen Age. Trad. de l'italien. Paris: Cerf, 1993 - XIV, 266. 120 ff

Le **Cynisme** ancien et ses prolongements.



Ed. M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet. Paris: PUF, 1993 - 624 s. 340 ff

**Dörrie H., Balthes M.:** Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100. Text. Übersetzung, Kommentar. Stuttgart: Frommann - Holzboog, 1993 - XIX, 443 s. (Der Platonismus in der Antike, Bd. 3). 520 DM

**Eigennamen:** Dokumentation einer Kontroverse. Hrsg. U. Wolf. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993 - 367 s. 26 DM

Die **Europaidee** im deutschen Idealismus und in der deutschen Romantik. Bad Homburg: Forum für Philosophie, 1993 - 138 s. 28 DM

**Folscheid D.:** La philosophie allemande de Kant à Heidegger. Paris: PUF, 1993 - 448 s. 142 ff

**Hersch J.:** L'Etonnement philosophique: une histoire de la philosophie. Paris: Gallimard, 1993 - 464 s. 44,50 ff

**Ilham D.:** Existentialist critiques of cartesianism. Hampshire: Macmillan, 1993 - 179 s. 49,75 £

**Lloyd G.:** The man of reason: 'male' and 'female' in Western philosophy. London: Routledge, 1993 - 146 s. 9,99 £

**Navia L. E.:** The Socratic presence: a study of the sources. New York: Garland Pub., 1993 - VIII, 403 s. 61 £

**Oxford studies in ancient philosophy.** Ed. H. Tarrant. Vol. 11. Oxford: Univ. Press, 1993 - 269 s. 35 £

**Parrochia D.:** La Raison systématique: essai d'une morphologie des système philosophiques. Paris: Vrin, 1993 - 320 s. 189 ff

La **Philosophie** et la Révolution française: actes du colloque. Dir. B. Bourgeois, J. d'Hondt. Paris: Vrin, 1993 - 192 s. 162 ff

**Rockmore T.:** Before and after Hegel: a historical introduction to Hegel's thought. Berkeley: Univ. of California Press, 1993 - 222 s.

**Rose G.:** Judaism and modernity: philosophical essays. Oxford: Blackwell, 1993 - XII, 297 s.

**Weinsheimer J.:** Eighteenth-century hermeneutics: philosophy of interpretation in England from Locke to Burke. New Haven:

Yale Univ. Press, 1993 - XII, 275 s.

**Współczesne kierunki filozoficzne**  
(Contemporary philosophical trends)

**Antoniol L.:** Lire Ryle aujourd'hui: aux sources de la philosophie analytique. Paris: De Boeck-Wesmael, 1993 - 133 s. 125 ff

**Grondin J.:** L'Universalité de l'herméneutique. Préf. H. G. Gadamer. Paris: PUF, 1993 - 288 s. 156 ff

**Monografie o filozofach i pisarzach filozofujących**  
(Monographs on philosophers)

**Hannah Arendt et la modernité.** Dir. A.-M. Roviello, M. Weyembergh. Paris: Vrin, 1993 - 173 s. 120 ff

**Alverny M.-T.:** Avicenne en Occident. Paris: Vrin, 1993 - 272 s. 320 ff

**Schulitz J.:** Jakob Böhme und die Kabbalah: eine vergleichende Werkanalyse. Bern: Lang, 1993 - 204 s. 51 fs

**Martin J.-C.:** Variations: la philosophie de Gilles Deleuze. Paris: Payot, 1993 - 264 s. 135 ff

**Robinson P.:** Freud and his critics. Berkeley: Univ. of California Press, 1993 - 281 s.

**Glaziou Y.:** Hobbes en France au XVIIIe siècle. Paris: PUF, 1993 - 328 s. 244 ff

**Immanuel Kant:** sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Hrsg. F. Gross. Neudr. der Ausg. Berlin 1912 mit einer neuen Einl. von R. Malter. Darmstadt: Wiss. Buchhandl., 1993 - XIX, 271 s. 49 DM

**Vergotte H.-B.:** Lectures philosophiques de Soren Kierkegaard: Kierkegaard chez ses contemporains danois. Paris: PUF, 1993 - 352 s. 265 ff

**Meyer Th.:** Nietzsche und die Kunst. Tübingen: Francke, 1993 - VIII, 487 s. 36,80 DM

**Cariou P.:** Pascal et la casuistique. Paris: PUF, 1993 - 200 s. 168 ff

**O'Meara D. J.:** Plotinus: an introduction to the Enneads. Oxford: Clarendon Press, 1993 - IX, 142 s. 22,50 £

**Vlastos G.:** Socratic studies. Cambridge: Univ. Press, 1993 - XIII, 152 s. 30 £

**Laux H.:** Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire. Paris: Vrin, 1993 - 317 s. 220 ff

**Biggs M., Pichler A.:** Wittgenstein: two source catalogues and a bibliography. Bergen: Univ. of Bergen, 1993 - 176 s.

**Ontologia i metafizyka**  
(Ontology. Metaphysics)

**Causation.** Ed. by E. Sosa and M. Tooley. Oxford: Univ. Press, 1993 - VIII, 252 s. 25 £

**Chalier C.:** Pensées de l'éternité: Spinoza, Rosenzweig. Paris: Cerf, 1993 - 171 s. 125 ff

**Höckmayr K.:** Die Evolution des menschlichen Geistes zwischen Haben und Sein. München: Profil, 1993 - 133 s. 35 DM

**Infinity.** Ed. by A. W. Moore. Aldershot: Dartmouth, 1993 - XXVI, 453 s. (Intern. Research Libr. of Philosophy, 1).

**Jubien M.:** Ontology, modality, and the fallacy of reference. Cambridge: Univ. Press, 1993 - X, 128 s. 27,95 £

**The Philosophy of time.** Ed. R. Le Poidevin, M. MacBeath. Oxford: Univ. Press, 1993 - VI, 230. 27,50 £

**Filozofia języka**  
(Philosophy of language)

**Dummett M.:** The seas of language. Oxford: Clarendon Press, 1993 - XVII, 482 s.

**Meanings in texts and actions: questioning Paul Ricoeur.** Ed. by D. E. Klemm, W. Schweiker. Charlottesville: Univ. Press of Virginia, 1993 - VII, 368 s.

**Teoria poznania**  
(Epistemology)

**Blackburn S.:** Essays in quasi-realism. Oxford: Univ. Press, 1993 - VI, 262 s. 35 £

**Eilan N., McCarthy R., Brewer B.:** Spatial representations: problems in philosophy and psychology. Oxford: Blackwell, 1993 - 409 s. 45 £

**Gupta A.:** The revision theory of truth. Cambridge, Mass.: MIT Press 1993 - XII, 299 s. 31,50 £

**Kornblith H.:** Inductive inference and its natural ground: an essay in naturalistic epistemology. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993 - X, 123. 17,95 £

**Moser P. K.:** Philosophy after objectivity: making sense in perspective. Oxford: Univ. Press, 1993 - XII, 267 s. 32,50 £

**Munz P.:** Philosophical Darwinism: on the origin of knowledge by means of natural selection. London: Routledge, 1993 - IX, 252 s. 35 £

**Musgrave A.:** Commonsense, science and scepticism: a historical introduction to the theory of knowledge. Cambridge: Univ. Press, 1993 - XIV, 310 s. 35 £

**Plantinga A.:** Warrant: the current debate. Oxford: Univ. Press, 1993 - XII, 228 s. 32,50 £

**Scheffer Th.:** Kants Kriterium der Wahrheit: Anschauungsformen und Kategorien a priori in der „Kritik der reinen Vernunft“. Berlin: de Gruyter, 1993 - X, 311 s. (Kantstudien. Erg.h-e, 127). 136 DM

**Tiles M., Tiles J.:** An introduction to historical epistemology: the authority of knowledge. Oxford: Blackwell, 1993 - VI, 223 s. 35 £

**Vernunftnähe, Vernunftferne - La raison proche et lointaine.** Red. H. Holzhey, J.-P. Leyvraz. Bern: Haupt, 1993 - 271 s. (Studia Philos. vol. 511). 68 fs

**Historia i filozofia nauki**  
(History and philosophy of science)

**Argumentation und Entscheidung: zur Idee und Organisation von Wissenschaft.** hrsg. R. Fischer. München: Profil, 1993 - 281 s. 38 DM

**Bonitzer J.:** Les Chemins de la science: question d'épistémologie. Paris: Ed. Sociales, 1993 - 294 s. 120 ff

**Butts R. E.:** Historical pragmatics: philosophical essays. Dordrecht: Kluwer, 1993 - XIII, 360 s. (Boston Stud. in the Philosophy of Science).

**Enteignen uns die Wissenschaften?: Zum**

Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie. Hrsg. H. J. Schneider, R. Inhetveen. München: Fink, 1993 - 216 s. (Erlanger Beitr. z. Wissenschaftsforschung). 58 DM

**Explanation.** Ed. by D. H. Ruben. Oxford: Univ. Press, 1993 - VI, 363 s. 27,50 £

**Hartmann D.:** Naturwissenschaftliche Theorien: wissenschaftstheoretische Grundlagen am Beispiel der Psychologie. Mannheim: BI-Wiss. Verl., 1993 - 242 s. 38 DM

**Prodi E.:** Quale metoda per la scienza? Milano: F. Angeli, 1993 - 655 s.

**Schlosser G.:** Einheit der Welt und Einheitswissenschaft: Grundlegung einer allgemeinen Systemtheorie. Braunschweig: Vieweg, 1993 - X, 257 s. 90 DM

Logika i metodologia.  
Semiotyka  
(Logic. Methodology. Semiotics)

**Knuuttila S.:** Modalities in medieval philosophy. London: Routledge, 1993 - VIII, 236 s.

**Lanteigne J.:** La Question du jugement. Paris: L'Harmattan, 1993 - 255 s. 140 ff

**Philosophy of probability.** Ed. J.P. Dubucs. Dordrecht: Kluwer, 1993 - XIV, 291 s.

**Poulain J.:** La Loi de verité ou la Logique philosophique du jugement. Paris: A. Michel, 1993 - 250 s. 130 ff

**Simmons K.:** Universality and the liar. Cambridge: Univ. Press, 1993 - 229 s. 30 £

Psychologia  
(Psychology)

**Consciousness:** psychological and philosophical essays. Ed. M. Davies, G. W. Humphreys. Oxford: Blackwell, 1993 - IX, 311 s. 40 £

**Cours de psychologie.** 2. Bases, méthodes, épistémologie. Dir. R. Ghiglione, J.-F. Richard. Paris: Dunod, 1993 - 773 s. 240 ff

**Experimental and theoretical studies of consciousness.** Chichester: Wiley, 1993 - IX, 316 s. 45 £

**Greenspan P. S.:** Emotions and reasons: an inquiry into emotional justification. Lon-

don: Routledge, 1993 - 197 s. 12,99 £

**Hartmann D.:** Naturwissenschaftliche Theorien: wissenschaftstheoretische Grundlagen am Beispiel der Psychologie. Mannheim: BI-Wiss. Verl., 1993 - 242 s. 38 DM

**Henry M.:** The genealogy of psychoanalysis. Cambridge: Univ. Press, 1993 - 353 s. 30 £

**Kunstpsychologie heute.** Hrsg. W. Schurian. Heidelberg: Asanger, 1993 - 261 s. 44 DM

**Psychology and law: international perspectives.** Ed. by F. Lösel. Berlin: de Gruyter, 1992 - XXVIII, 557 s. 588 DM

Antropologia filozoficzna  
(Philosophical anthropology)

**Theunissen M.:** Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993 - 161 s. 16 DM

Aksjologia  
(Axiology)

**Anderson E.:** Value in ethics and economics. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1993 - 245 s. 27,95 £

Etyka i teoria postępowania  
(Ethics)

**Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus:** Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral. Hrsg. W. Lütterfelds. Darmstadt: Wiss. Buchhandl., 1993 - VI, 249 s. 45 DM

**Schérer R.:** Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité: essai philosophique. Paris: A. Colin, 1993 - 208 s. 125 ff

**Simon R.:** Ethique de la responsabilité. Paris: Cerf, 1993 - 354 s. 160 ff

**Teaching ethics:** Cambridge conference proceedings, 1989-1993. Ed. by R. M. Thomas. Vol. 1. Government ethics. Cambridge: Center for Business and Public Sector Ethics, 1993 - XI, 724 s.

Estetyka i filozofia sztuki  
(Aesthetics. Philosophy of art)

**Landscape, natural beauty and the arts.** Ed. by S. Kemal and I. Gaskell. Cambridge: Univ. Press, 1993 - IX, 278 s. 37,50 £

**Savile A.:** Kantian aesthetics pursued. Edinburgh: Univ. Press, 1993 - VIII, 183 s. 25 £

Filozofia społeczeństw  
i nauk społecznych  
(Social philosophy. Philosophy of politics)

**Baruzzi A.:** Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit. 3. verb., bibliogr. erg. und um ein Nachw. erw. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchhandl., 1993 - X, 249 s. 49 DM

**Poulain J.:** La Neutralisation du jugement ou la critique pragmatique de la raison politique. Paris: L'Harmattan, 1993 - 268 s. 140 ff

Filozofia państwa i prawa  
(Philosophy of law)

**Goyard-Fabre S.:** Montesquieu: la nature, les lois, la liberté. Paris: PUF, 1993 - 384 s. 272 ff

Filozofia historii  
i nauk historycznych  
(Philosophy of history)

**Muglioni J.-M.:** La philosophie de l'histoire de Kant: „Qu'est-ce que l'homme?“. Paris:

PUF, 1993 - 288 s. 192 ff

Filozofia przyrody  
i nauk przyrodniczych  
(Philosophy of nature)

**Sklar L.:** Physics and chance: philosophical issues in the foundations of statistical mechanics. Cambridge: Univ. Press, 1993 - 437 s. 40 £

Filozofia matematyki  
(Philosophy of mathematics)

**The Space of mathematics:** philosophical, epistemological and historical explorations. Ed. by J. Echeverria. Berlin: de Gruyter, 1993 - XVI, 422 s. 228 DM

**Vernant D.:** La Philosophie mathématique de Bertrand Russell. Paris: Vrin, 1993 - 509 s. 174 ff

Filozofia religii  
(Philosophy of religion)

**Tilghman B. R.:** An introduction to the philosophy of religion. Oxford: Blackwell, 1993 - 235 s. 10,99 £

## Wiadomości bieżące

### WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

#### Publikacje jednostkowe

**Barbara Markiewicz (red.): O filozofii praktycznej. Rozmowy polsko-niemieckie** (Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, ss. 223). Są to materiały z odbywających się od 1988 r. spotkań filozofów z uniwersytetów w Konstancy i Warszawie. Wspólnym obszarem dialogu stała się filozofia praktyczna, przy czym obie strony reprezentowały zarówno różne doświadczenia jak i inny sposób myślenia. O ile filozofowie niemieccy uprawiali filozofię praktyczną przechodząc już do bardziej szczegółowych zagadnień, dla Polaków była to dotychczas raczej dziedzina o charakterze historycznym. O zmianie tego stosunku świadczą — jak stwierdza się w przedmowie — zamieszczone tu teksty polskie. Tom zawiera prace następujących autorów: Friedrich Kambartel, Albrecht Wellmer, Thomas Rentsch, Martin Seel, Wilson P. Mendonca, Thede Rehbock, Pirmin Stekeler-Weithofer, Martin Walde, Gottfried Gabriel, Angelika Krebs, Henry Gerlach, Barbara Markiewicz, Zbigniew Zwoliński, Krzysztof Wojciechowski, Grzegorz Hansen, Władysław Krajewski i Marcin Poręba. (W. M.)

**Stefan Amsterdamski: Tertium non datur? Szkice i polemiki** (PWN, Warszawa 1994, ss. 208). Jest to zbiór prac z pogranicza filozofii i socjologii nauki; większość z nich publikowana była w językach obcych lub rozproszona po czasopiśmie. Jak autor pisze, esej tytułowy to polemika ze stanowiskiem Leszka Kołakowskiego „iż odrzucenie absolutu skazuje nas na nihilizm w teorii poznania i w etyce”. Autor sądzi, że odrzucenie absolutyzmu nie pociąga za sobą „rezygnacji z obrony wszelkich wartości”. W zbiorze znajdują się ponadto polemiki z poglądami n.t. mechanizmów rozwoju nauki (idzie o krytykę redukcjonizmu socjologicznego), sporu o determi-

nizm itd. Jest też szkic poświęcony szarlatanerii w nauce. (W. M.)

**Bogusława Wolniewicz: Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi.** Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego (Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, ss. 308). Zbiór prac dotąd rozproszonych. Z pierwodruków są tu: *Antropologiczne podstawy demokratyzmu oraz Epifania diabłu*. Jak pisze autor, poza wspólnotą tematyki „reprezentują one ... pewien sposób uprawiania filozofii, odmienny od obu dzieł panujących: pozytywistycznego i hermeneutycznego”. Filozofia nie jest uważana tu za naukę, z tym że „gdzie zaczyna się nauka, tam kończy się filozofia, i odwrotnie”. Filozofia jest „próbą racjonalnego orientowania się w świecie”, a wspólnotę z nauką uzyskuje przez logikę, której znaczenie leży nie tyle w rachunku formalnym ile w „czystości myślenia”. Rozprawy tu zebrane analizują zjawiska nauki i pseudonauki (np. Scjentyzm i okultyzm), rozważając zagadnienia aksjologiczne, także poprzez omówienie idei takich filozofów jak Elzenberg i Czeżowski (nauczycieli autora) czy Schopenhauer. Wypowiedzi dotyczą aktualnych spraw, takich jak problem aborcji, kwestia żydowska, ale także wspomnień o Kotarbińskim i Suszce. Książka zawiera indeks pojęć. (W. M.)

**Honoris causa.** Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994, ss. 196). Książka zawiera artykuły autorów z łódzkiego środowiska filozoficznego. Teksty podejmują problematykę z zakresu etyki, filozofii religii, teorii poznania i historii idei, nawiązując do rozmaitych wątków obecnych w twórczości Kołakowskiego. Publikacja zawiera następujące pozycje: 1. Adam Nowaczyk – Słowo wstępne, 2. Ija Lazari Pawłowska – Profesor Leszek Kołakowski doktorem *honoris causa* Uniwersytetu



Łódzkiego (przemówienie promotora), 3. Leszek Kołakowski – Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę (wykład wygłoszony w dniu 9 I 1992 r. na uroczystości nadania tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego), 4. Andrzej Maciej Kaniowski – Zapomniany wymiar moralności. Kilka uwag o współczesnych dyskusjach etycznych, 5. Sławoj Olczyk – O potrzebie uniwersalizmu, 6. Józef Piórczyński – Rozum a wiara, 7. Marek Styczyński – Przyczynek do eschatologii nadziei, 8. Barbara Tuchońska – Relatywizm i naturalizm w filozofii nauki a problem wartości poznawczych, 9. Adam Nowaczyk – Czy pojęcie prawdy musi szukać oparcia w abszolutie epistemologicznym?, 10. Ryszard Kleszcz – Krytyka rozumy pozytywistycznego, 11. Włodzimierz Gromiec – Mit bez transcendencji, 12. Ryszard Panasiuk – Wobec marksizmu, 13. Leszek Kołakowski – Podziękowanie. Książka zawiera streszczenie i spis treści w języku angielskim. (R. Kleszcz)

**Sławoj Olczyk: Epistemologiczny sens relatywizmu poznawczego** (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994, ss. 160). Praca ta, będąca rozprawą habilitacyjną, stanowi podsumowanie wcześniejszych badań autora poświęconych relatywizmowi poznawczemu. Zawiera następujące rozdziały: I. Relatywizm poznawczy. Próba charakterystyki, II. Pragmatyczna teoria obserwacji. Relatywizm poznawczy P. K. Feyerabenda, III. Utopia przeciw metodzie. Anarchizm epistemologiczny P. K. Feyerabenda, IV. Czy model wyjaśniania Poppera-Hempla jest procedurą racjonalną? Krytyka modelu wyjaśniania Feyerabenda, V. Relatywizm przeciw anarchizmowi. Relatywizm poznawczy S. Amsterdamskiego, VI. Relatywizm przeciw nihilizmowi. Relatywizm S. Amsterdamskiego, VII. Mocny program socjologii wiedzy, VIII. Epistemologiczny sens relatywizmu poznawczego. (R. Kleszcz)

**Bohdan Misuna: Oburzenie. Filozoficzna analiza zjawiska i jej konsekwencje aksjologiczne** (Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993, ss. 202). Oburzenie to fakt psychologiczny, zawierający ocenę, przy czym „oburzenie jako specyficzne przeżycie” nie jest redukowalne do zawartej w nim oceny, która nie musi być moralną oceną. Autor poddaje krytyce tezę, że oburzenie ma wartość pozytywną w tych przypadkach, gdy jest moralnie uzasadnione. We wstępie autor pisze: „W pierwszych trzech rozdziałach pracy staram się łączyć filozoficzną analizę poszczególnych fenomenów składających się na zjawisko oburzenia z ujęciem historycznym”. Stąd rozdział

1 omawia starotestamentowe pojęcie gniewu Bożego, rozdział 2 nawiązuje do definicji Arystotelesa (oburzenie z powodu niezastępowania na dobro, także utożsamienie oburzenia z zawiścią), rozdział 3 nawiązuje do definicji kartezjańskiej oburzenia (oburzenie w sytuacji krzywdy i szkody). Rozdział 4 przedstawia argumentację na rzecz pozytywnej i negatywnej oceny oburzenia. Celem pracy, jak pisze autor, jest „odpowiedź na pytanie o istotną wartość tego przeżycia oraz jego opis w kategoriach aksjologicznych”. Książka posiada indeks nazwisk i bibliografię. (W. M.)

**Włodzimierz Tyburski: Pojednać się z Ziemią. W kręgu zagadnień humanizmu ekologicznego** (IPiR, Toruń 1993, ss. 114). Od czasów Bacona uważano, że pierwszorzędnym zadaniem ludzkości jest zdobycie pełnej władzy nad otaczającą ją przyrodą. Inne utopie (w tym do ostatnich lat komunistyczna) do dzisiejszych czasów podtrzymywały ten pogląd. Przemiany cywilizacyjne, jak pisze autor, miały swoje uboczne skutki: degradację przyrody prowadzącą do kryzysu ekologicznego. Stąd nowe zainteresowanie problematyką ekologiczną i dążność do stworzenia światopoglądu ekologicznego, na który złożyć się mają „m.in. wrażliwość i świadomość ekologiczna, rozum ekologiczny, wartości uwzględniające dobro przyrody, etyka szacunku do życia, zasada odpowiedzialności, powściągliwości i umiaru, a więc to wszystko, co wspomaga człowieka w budowaniu harmonii między nim a otaczającym go środowiskiem przyrodniczym” (s. 11–12). (W. M.)

**Władysław Seńko: Jak rozumieć filozofię średniowieczną.** (Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993, ss. 157). Książka, jak pisze autor, została pomyślana jako rodzaj „Prolegomenów” do zachodnioeuropejskiej filozofii średniowiecznej. Zawiera rozważania dotyczące charakteru tej filozofii, w tym problematykę periodyzacji, średniowiecznego sposobu myślenia i pojęcia scholastyki, która jest tu rozumiana jako nauka, filozofia i teologia wieków IX–XIV. Omówiono także problematykę szkół średniowiecznych i uniwersytetów oraz metodę scholastyczną, polegającą na analizie tekstu (uznanej za autorytatywny) oraz na medytacji nad tekstem i wyjaśnieniami. Autor omawia nadto istotną rolę logiki. Źródła doktrynalne scholastyki to Augustyn i Boecjusz, platonizm średniowieczny, Arystoteles Latinus i filozofia arabska. Przedstawiono główne problemy, koncepcje samej filozofii i stosunek rozumu do wiary, spór o uniwersalia, zagadnienia Boga, człowieka, natury i państwa. Książka zawiera indeks osób. (W. M.)

**Friedrich Nietzsche: Pisma pozostałe 1862–1875.** Przełożył Bogdan Baran (Interesse, Kraków 1993, ss. 285). Tom zawiera spuściznę Nietzschego po raz pierwszy publikowaną w formie książkowej po polsku. Są to drobne prace lub fragmenty i zapiski do większych całości. Skupiają się wokół kilku tematów: filologia klasyczna, filozofia tragedii (m.in. „Filozofia w tragicznej epoce Greków” oparta o wykłady bazylejskie). Znajduje się tu też esej tłumacza o wczesnych ineditach Nietzschego. (W. M.)

**Marian Buber: Problem człowieka.** Przel. i wstępem opatrzył Jan Doktor (PWN, Warszawa 1993, ss. XVIII+95). Martin Buber (1878–1965), filozof dialogu, znawca judaizmu, uważany — jak pisze autor wstępu — za jednego z najwybitniejszych i najbardziej kontrowersyjnych w dziejach współczesnej myśli europejskiej, podejmuje w swej książce próbę rozrachunku z europejską filozofią nowożytną oraz obronę filozofii spotkania, jako jedynej, która może odpowiedzieć na podstawowe pytania antropologii Kantowskiej. Jest to w dorobku Bubera praca ważna. Napisana pod koniec życia stanowi nie tylko próbę dyskusji z koncepcjami antropologicznymi od Kanta do Heideggera, lecz także odpowiedź na krytykę dialogiki Bubera, z tym że Buber nie próbuje tworzyć pozytywnej alternatywy dla krytykowanych koncepcji. Książka powstała z wykładów wygłoszonych w Jerozolimie w 1938 r. Posiada indeks osób. (W. M.)

**Alan F. Chalmers: Czym jest to co zwimy nauką?** Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Przel. i przyp. opatr. Adam Chmielewski (Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław 1993, ss. 216). Ma to być popularne wprowadzenie do problemów i teorii współczesnej filozofii nauki. Wykład rozpoczynają rozważania nad formalną strukturą naiwnego indukcjonizmu, następnie indukcjonizm jest przedmiotem analizy z punktu widzenia falsyfikacjonizmu popperowskiego. Analiza różnych odmian falsyfikacjonizmu prowadzi do rozważań nad socjologiczną koncepcją Kuhna. Autor przedstawia również własną „obiektywistyczną” wizję rozwoju nauki. Według Chalmersa najistotniejszym celem jego badań jest walka z „ideologią nauki”, podważenie nieuprawnionych koncepcji nauki i metody naukowej, a także przewyżczenie koncepcji relatywistycznych. Przekład ukazuje się niestety w 10 lat po 2-im wydaniu, w tym okresie powstało nieco nowych koncepcji w filozofii nauki. (W. M.)

**L. Jan Slikkerveer, Gerd J. van Broek, Bernd van Heusden, René J. Jorna (eds.):**

**The Expert Sign: Semiotics of Culture.** Towards an Interface of Ethno- and Cosmosecosystems (DSWO Press, Leiden 1993, ss. 390, cena Dfl 59,-). Książka jest wyborem prac przedstawionych na międzynarodowej konferencji „Expert Systems, Culture and Semiotics”, która miała miejsce w Groningen w grudniu 1990 r., a organizowana była przez Uniwersytet Groningen wspólnie z Królewską Holenderską Akademią Nauk (KNAW), Międzynarodowym Stowarzyszeniem Badań Semiotycznych i Holenderskim Towarzystwem Semiotycznym. Książka skupia się na wzajemnych stosunkach pomiędzy systemami ekspertskimi, kulturą i semiotyką — widzianych z różnych perspektyw od antropologii do archeologii, od filozofii do nauki o komputerach. Przeprowadzone badania interdyscyplinarne wykazują, że systemy ekspertskie występują nie tylko w programach komputerowych, lecz także we wszelkich kulturach, a dociekania semiotyczne pozwalają zrozumieć systemy ekspertskie i epistemologiczne powiązania semiotyki z naukami społecznymi.

**Gianfranco Mossetto: Aesthetics and Economics** (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993, ss. 232, cena 68 £). Jest to pionierska próba ujęcia estetyki z punktu widzenia teorii ekonomicznych zwracająca uwagę na sprzeczności powstałe na tym polu. Rozpoczynając od przeglądu historycznego, autor próbuje połączyć nowe ujęcia myślenia ekonomicznego z głównymi zagadnieniami estetyki. Podkreśla asymetrię informacyjną zachowań ludzkich powstałą z estetycznej kwalifikacji, zakłócającą stan równowagi ekonomicznej.

**Fritz K. Beller, Robert F. Weir (eds.): The Beginning of Human Life** (Kluwer Ac. Pub., Dordrecht 1993, ss. 416, cena 71.50 £). Jest to zbiór wielu prac związanych z problemami, jakie powstają w etyce, medycynie i prawie, na skutek rozwoju nauk biomedycznych. Rozważa się tu zagadnienia dotyczące niepłodności, sztucznego zapładniania, dzieci przedwzroszczone urodzonych i niepełnosprawnych, aborcji i definicji początku życia ludzkiego, neurologicznego rozwoju we wczesnym życiu człowieka, wartości wczesnego życia ludzkiego, obowiązku jego chronienia i przedłużania a także granic tego obowiązku i antykoncepcji.

**Hans-Hermann Hoppe: Economics and Ethics of Private Property.** Studies in Political Economy and Philosophy (Kluwer Ac. Pub., Dordrecht 1993, ss. 288, cena 44.25 £). Autor rozważa podstawowe zagadnienia ekonomiczne i filozoficzne grupujące się wokół

pojęcia własności prywatnej. W wyniku swej analizy dochodzi do wniosku, że prawo do prywatnej własności jest zasadą etyczną i podstawą ciągłego optymalnego postępu ekonomicznego. Hoppe należy do austriackiej szkoły myślenia w ekonomii. Książka składa się z dwóch części: pierwsza dotyczy kwestii ekonomicznych, druga — filozoficznych.

**Kari E. Borresen, Kari Vogt: Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions.** Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers (Kluwer Ac. Pub., Dordrecht 1993, ss. 386, cena 58.75 £). Jest to zbiór artykułów dwóch autorek wskazujących na konwergencję androcentrycznego modelu chrześcijańskiej i islamskiej tradycji. Podano tu przegląd najnowszych badań dotyczących kobiet i ich roli w kulturze muzułmańskiej od VII do XV wieku, roli zakonów i klasztorów kobiecych. W końcowej części poddano krytycznej analizie „Mulieris dignitatem” i podkreślono retorykę apologetyczną dotyczącą kobiety, wspólną katolicyzmowi i mahometanizmowi.

**Bernard Doering (ed.): The Philosopher and the Provocateur.** The Correspondence of Jacques Maritain and Saul Alinsky (University of Notre Dame Press, London 1994, ss. 176, cena 23.50 £). Opublikowano tu korespondencję, jaką prowadził Maritain z działaczem społecznym Saulem Alinskim, której początek sięgał roku 1945, tj. wkrótce po ich spotkaniu, i która trwała nieprzerwanie do 1972 r. kiedy to zmarł Alinsky. Wydawca jest profesorem literatury francuskiej Uniwersytetu Notre Dame. Korespondencję uzupełnił wyjaśnieniami i interpretacją.

**Jane Duran: Knowledge in Context. Naturalised Epistemology and Sociolinguistics** (Rowman and Littlefield, London 1994, ss. 220, cena 19.95 £ broszura). Duran, wykładowca filozofii w Uniwersytecie Santa Barbara (USA), podejmuje tu starania, by polepszyć w istotnych obszarach nauk społecznych świadomość badaczy, zwłaszcza tych, którzy objawiają zainteresowanie współczesną teorią poznania. Pragnie w ten sposób dać uczonym zajmującym się naukami społecznymi pełne zrozumienie tego, co mają na myśli filozofowie, gdy zajmują się kwestiami epistemologicznymi.

**William H. Brenner: Logic and Philosophy. An Integrated Introduction** (University of Notre Dame, London 1994, ss. 256, cena 14.50 £ broszura). Autor analizuje szereg logicznych pojęć i metod i bada w szerokim kontekście ich stosunek do dociekań filozoficznych.

Stara się przedstawić głębię logiki i jej doniosłość dla filozofii w ogólności. Omawia też obszernie koncepcje Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta i Wittgensteina. Brenner jest profesorem nadzwyczajnym Old Dominion University (Norfolk, USA), gdzie wyklada filozofię.

**Colin Howson: Scientific Reasoning. The Bayesian Approach** (Open Court Publishing Co., London 1994, ss. 390, cena 19.95 £ broszura). Książka dostarcza aktualnego i szerokiego przeglądu metod naukowych ze stanowiska Bayesa. Daje wstęp do teorii prawdopodobieństwa oraz filozoficzny komentarz na temat wnioskowań naukowych. Rozdziały uzupełnione są ćwiczeniami i dodatkowymi informacjami. Autor jest wykładowcą logiki w London School of Economics.

**Timothy Anders: The Evolution of Evil. An Inquiry into the Ultimate Origins of Human Suffering** (Open Court Pub. Co., London 1994, ss. 350, cena 19.95 £ broszura). Autor stara się rozważyć krytycznie popularną koncepcję procesu ewolucji i dochodzi do wniosku, że jest ona oparta na życzeniach i przesadach antropocentrycznych. Wywodzi, że ewolucja nie jest ani postępową, ani łaskawą i wciąż tworzy nowe formy cierpienia, które muszą znosić organizmy powstałe w trakcie przemian ewolucyjnych.

**C. F. Delaney: Science, Knowledge and Mind. A Study in the Philosophy of C. S. Peirce** (University of Notre Dame Press, London 1993, ss. 192, cena 25.95 £). Autor przedstawia wyniki krytycznych badań nad filozofią nauki Peirce'a i uzasadnia tezę, że nauka zajmowała centralne miejsce w myśleniu tego filozofa a jego koncepcja filozofii nauki wywarła decydujący wpływ na ukształtowanie się jego poglądów epistemologicznych a także na ujęcie filozofii umysłu. Autor jest profesorem filozofii Uniwersytetu Notre Dame (USA).

**Roger Vergauwen: A Metalogical Theory of Reference. Realism and Essentialism in Semantics** (University Press of America, London 1993, ss. 236, cena 21.95 £ broszura). Autor stara się odpowiedzieć na pytanie „Jak język łączy ze światem?” Rozpoczyna od prezentacji najnowszych koncepcji semantyki formalnej, które następnie służą mu do konstruowania własnej teorii referencji przy pomocy której z kolei rozważa naturę korespondencji ze światem. Umiejscawiając swą metalogikę pomiędzy filozofią języka a epistemologią, Vergauwen tworzy modele pokrywające swym zasięgiem poglądy Platona aż po Wittgensteina.

**James Hill Parker: Logics II. A Sociobiological Approach to Social and Other Logics** (University Press of America, London 1993, ss. 104, cena 14.95 broszura). Autor twierdzi, że istnieją logiki społeczne mające charakter ponadkulturowy, które wydają się mieć podkład biologiczny. Stara się pokazać, jak podstawowe linie biologiczne mogą być wykorzystane do badań społecznych, kulturowych oraz innych form organizacji. Podaje trzy przykładowe przypadki, które dzięki zastosowaniu analiz logicznych służą za ilustrację wykorzystania prezentowanej metody w badaniu struktur grupowych i postępu.

**Philosophie. Ein Grundkurs. Ueberarb. u. erweit. Neuauflage.** Hrgs. E. Martens, H. Schnädelbach (Rewohlt, Rembek b. Hamburg 1991, ss. 826). Wydawcy są profesorami Uniwersytetu w Hamburgu. W ich zamierzeniu książka ma wypełnić lukę, którą widzą w swej praktyce dydaktycznej: pragną przedstawić cały zakres filozofii w zarysach, nie w postaci wykładu jakiegoś systemu, lecz przedstawienia podstawowych problemów wobec których stają współcześnie wszelcy filozofujący. Część druga stanowi podsumowanie dzisiejszej sytuacji filozoficznej. Mowa tu więc o zainteresowaniach filozofów, o ezoteryce i egzoteryce filozofii, a także o „filozofii jako nauce i jako oświeceniu”. Część trzecia obejmuje problematykę rozumu i poznania, prawdy, nauki, praktyki i dobra. (W. M.)

#### Publikacje zbiorowe

**Klemens Szaniawski: O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane.** Wybr. o oprac. Jan Woleński. Wstęp: Stefan Amsterdamski i Jan Woleński (PWN, Warszawa 1994, ss. 560). Wybór ten ukazuje się w czwartą rocznicę śmierci wybitnego filozofa, ucznia, spadkobiercy i twórczego kontynuatora polskiej tradycji filozoficznej: szkoły lwowsko-warszawskiej. Zebrano tu rozproszone dotąd artykuły, które wydawca uznał za „reprezentatywne” dla Szaniawskiego, obejmujące filozofię nauki, metodologię nauk i logikę wnioskowań indukcyjnych, a także teorię decyzji i filozofię wartości. Wstęp stanowi biografię naukową autora. Wydawniczo książka jest przygotowana szczególnie starannie. (W. M.)

**Bernard Bolzano: Gesamtausgabe. Reihe I. Schriften. Band 6,1: Lehrbuch der Religionswissenschaft.** 1 Teil § 1-85. Hrgs. von Jaromir Louzil (Friedrich Frommann Verlag, Günther Holzboog, Stuttgart 1994, ss. 323, cena 431 DM). Całość tego wydawnictwa ma

obejmować 50 tomów, kosztujących przeciętnie 431 DM, jednak przy zakupie całości po 378 DM za tom. Wydawcami są Eduard Winter, Jan Berg, Friedrich Kambartel, Jaromir Louzil i Bob van Rootselaar. W tym pierwszym tomie podręcznika wiedzy religijnej (która zawarta będzie w tomach 6-8) Bolzano traktuje systematycznie podstawowe pojęcia swej filozofii religii i wykazuje zdolność człowieka do poznania prawdy oraz osiągnięcia cnoty i szczęśliwości.

#### Wydawnictwa ciągłe

**Maria Gołaszewska: Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1994, ss. 282). Książka z serii „Logos” podzielona jest na trzy części: Cz. 1. „Zakład o wartości” zawiera rozważania o wartości jako fakcie, przeżyciu, możliwości oraz o wartości jako takiej. Cz. 2. „Fascynacja złem” oprócz wprowadzenia obejmuje siedem rozdziałów traktujących o problemach rzeczywistości zła, o wyrodzeniach, mitologii i dialektyce zła oraz prezentuje próbę syntezy, którą autorka kończy słowami: „Ludzkość dziś wynalazła wiele nowych sposobów czynienia zła — czy nie powinniśmy naszych wysiłków skierować ku temu, by wykrywać nowe sposoby czynienia dobra — w skali indywidualnej i zbiorowej. Może to właśnie jest niezbędne, by postawić tamę złu?”. Cz. 3 „Wielki krąg wartości” zawiera rozdziały: 1. Summum bonum, 2. Między dobrem a złem, 3. Wartości vitalne i kulturowe, 4. Kolokagatia raz jeszcze, 5. Wartości nierozpoznane. Książkę zaopatrzone w bibliografię, a także ryciny przypominające o estetycznych zainteresowaniach autorki.

**Andrzej Nowicki (red.): Filozofia portretu** (UMCS, Lublin 1992, ss. 199). Jest to drugi tom serii „Studia z inkontrolologii”. Pierwszy ukazał się w 1984 r. Obecny kontynuuje rozważania nad wzajemnym przenikaniem się teorii spotkań (inkontrolologii) z teorią portretu. Zagadnienia te w opinii autorów tomu są istotne dla przyjętego przez nich systemu filozofii kultury; tak jak nie ma spotkań bez portretów, tak portret jest owocem i relacją ze spotkań. W książce przyjęto różne punkty widzenia: psychologiczny, socjologiczny, muzykologiczny i malarski. Są tu prace następujących autorów: Andrzej Nowicki, Czesław Gryko, Krzysztof Wieczorek, Stefan Szymotiuk, Zofia Majewska, Iwona Jeleń-Siedlaczek, Jadwiga Hodor i Emanuele Gennaro. (W. M.)

**Gottfried Wilhelm Leibniz: Pisma z teologii mistycznej.** Tłum. i oprac. nauk. Mał-



gorzata Frankiewicz. Wstęp i dodatek Jerzy Perzanowski (Znak, Kraków 1994, ss. 379). Pozycja z serii „Biblioteka Filozofii Religii”. Jak pisze J. Perzanowski: „W książce zebrano zespół pism Leibniza z teologii mistycznej, w której uniwersum opisane jest jako kosmos i całość. Jądrem tej całości jest Bóg”. Teksty ułożono w rozdziałach: Prawdziwa *theologia mystica*; Metoda; Porządek logiczny; Porządek stworzenia; Porządek Opatrzności; Uzasadnienie prawd wiary chrześcijańskiej; Trzy dialogi o religii; Porządek miłości i mądrości. Większość tekstów jest tłumaczona na język polski po raz pierwszy. Znajduje się tu również tekst J. Perzanowskiego pt. „Teofilozofia Leibniza” (s. 343–351) oraz M. Frankiewicz „Uwagi historyczne” (s. 353–366). (W. M.)

**Witold Marciszewski: Logic from a Rhetorical Point of View** (de Gruyter, Berlin-New York 1994, ss. XV+312, cena 154 DM). Publikacja z serii „Grundlagen der Kommunikation und Kognition” traktuje o „sprzężeniu zwrotnym” pomiędzy myślą a językiem w trakcie inteligentnej argumentacji. Autor oparł swe analizy na rachunku predykatów, na procedurze nominalizacji predykatów i wykorzystał stosowne pojęcia wynikania i definicji oraz pewne idee siedemnastowiecznych programów wyznaczających zadania logiki.

**Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities** seria wydawana przez firmę Rodopi, Amsterdam-Atlanta a redagowana przez Leszka Nowaka z udziałem J. Brzezińskiego, A. Klawitera, T. Maruszeńskiego, I. Nowakowej, R. Egierta i R. Stachowskiego wzbogaciła się o nowe pozycje (poprzednie zob. RF t. L nr 3): T. 26 **Idealization IV: Intelligibility in Science**, Edited by Craig Dilworth, 1992, ss. 411, cena 105 USD. T. 27. **Ryszard Stachowski: The Mathematical Soul**. An antique prototype of the modern mathematization of psychology, 1992, ss. 130, cena 35 USD. T. 28. **Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School**. Edited by Francesco Coniglione, Roberto Poli and Jan Woleński, 1993, ss. 358, cena 88 USD. T. 29. **Zdzisław Augustynek and Jacek Juliusz Jadacki: Possible Ontologies**. 1993, ss. 193, cena 58.50 USD. T. 30. **Government: Servant or Master?** Edited by Gerard Radnitsky and Hardy Bouillon, 1993, ss. XLVI+322, cena 94 USD. T. 31. **Creativity and Consciousness: Philosophical and Psychological Dimensions**. Edited by Jerzy Brzeziński, Santo Di Nuovo, Tadeusz Marek and Tomasz Maruszewski, 1993, ss. 412, cena 105.50 USD. T. 32. **From a One-Party State to Democracy. Transition in Eastern Europe**. Edited by Janina Frenze-Zagórska, 1993,

ss. 224, cena 52.50 USD. T. 33. **Social System, Rationality and Revolution**. Edited by Leszek Nowak and Marcin Paprzycki, 1993, ss. 456, cena 116 USD. T. 34. **Izabella Nowakowa: Idealization V: The Dynamics of Idealization**. Translated by Katarzyna Paprzycka and Marek Kwiek, 1994, ss. 126, cena 38 USD. T. 35. **Empirical Logic and Public Debate**. Essays in Honor of Else M. Barth. Edited by Erik C. W. Krabbe, Renée José Dalitz, and Pier A. Smit, 1993, ss. 337, cena 82 USD. T. 36. **Marxism and Communism. Posthumous Reflections on Politics, Society, and Law**. Ed. by Marcin Krygier, 1994, ss. 237, cena 76 USD.

**Jonathan Baron: Morality and Rational Choice** (Kluwer Ac. Publ., Dordrecht 1993, ss. 216, cena 56 £). Książka z serii „Theory and Decision Library” rozwija i broni pewnej wersji utilitarianizmu obejmującego teorię oczekiwanej korzyści jako normatywnego modelu podejmowania decyzji. Korzyść jest tu przyjęta jako osiągnięcie celu. Rozróżnia się decyzje dla siebie, dla pojedynczej innej osoby, dla wielu osób i dla siebie i innych. Autor omawia implikacje swych wywodów dla psychologicznych badań podejmowania decyzji. Zajmuje się też analizą celów, konfliktami interesów, edukacją utilitarystyczną, polityką społeczną, decyzjami społecznymi oraz analizą ryzyka.

**Mieczysław Maneli: Perelman's New Rhetoric as Philosophy and Methodology for the Next Century** (Kluwer Ac. Publ., Dordrecht 1993, ss. 152, cena 54.50 £). Autor przedstawia nową teorię argumentacji, zwaną popularnie „nową retoryką”, jako innowacyjny system teoretyczny i metodologiczny, którego doniosłość upatruje w załamaniu się współczesnych ideologii i potrzebie powstania nowych form i instytucji życia społecznego i ekonomicznego. System ten odrzuca wszelki absolutyzm i dogmatyzm, aczkolwiek nie popiera absolutnego relatywizmu. Dostarcza metody stałego poszukiwania prawdziwych wyjaśnień i oświeconej działalności praktycznej, jest współczesnym humanizmem.

**Martin Bunzl: The Context of Explanation** (Kluwer Ac. Publ., Dordrecht 1993, ss. 172, cena 54.75 £). Ta 149 pozycja serii „Boston Studies in the Philosophy of Science” rozważa perspektywę ogólnego ujęcia wyjaśnienia w świetle wymagań stawianych przez nauki. Zdaniem autora wyjaśnienie winno uwzględnić dwa konteksty: statystyczny i dynamiczny. Tradycyjnie teorie wyjaśniania uwzględniały tylko pierwszy z tych kontekstów, traktując wiedzę naukową jako zakończoną. W rzeczy-



wistości wyjaśnianie pojawia się też w kontekstach dynamicznych, gdy teorie są w trakcie konstruowania, gdy zadaje się pytania i próbuje znaleźć odpowiedzi.

**Roberto Festa: Optimum Inductive Methods. A Study in Inductive Probability, Bayesian Statistics, and Verisimilitude** (Kluwer Ac. Publ., Dordrecht 1993, ss. 208, cena 48 £). Problem wyboru prawdopodobieństw rozważany tu jest z uwzględnieniem teorii indukcyjnych prawdopodobieństw i analizy wniosków płynących ze statystyki Bayesa. Autor uzasadnia tezę, że w badaniach empirycznych wybór prawdopodobieństwa powinien być stosownie ograniczony takimi względami jak dostępna wiedza i poznawczy cel, przy czym cel pojmuję się jako osiągnięcie wysokiego stopnia podobieństwa do prawdy (verisimilitude). Książka wyszła w serii „Synthese Library” 232.

**Jan Woleński (ed.): Philosophical Logic in Poland** (Kluwer Ac. Publ., Dordrecht 1993, ss. 372, cena 94 £). Nowa pozycja serii „Synthese Library” (228) jest zbiorem prac następujących autorów: J. M. Bocheński, A. Grzegorzczak, H. Hiż, J. J. Jadacki, G. Malinowski, W. Marciszewski, R. Murawski, E. Nieznański, M. Omyła, E. Orłowska, J. Pańniczek, T. Placek, W. A. Pogorzelski, C. Rauszer, T. Skura, R. Suszko, K. Trzęsicki, P. Turnau, E. Wojciechowski, J. Woleński, B. Wolniewicz i R. Wójcicki.

**Monique Canto-Sperber: La philosophie morale britannique** (Presses Universitaires de France, Paris 1994, ss. 304, cena 186 F). Autorka jest kierownikiem badań w CNRS i zarazem redaktorem serii „Philosophie morale”, w ramach której książka ta się ukazała. Jest to studium historyczno-krytyczne głównych prądów brytyjskich (intuicjonizm, utilitaryzm i idealizm w XIX w., koncepcje metaetyczne filozofii analitycznej, realizm moralny i teorie cnoty w XX w.). Podkreślono tu tożsamość zagadnień, trwałość stylu filozoficznego, co pozwala na mówienie o specyficznej tradycji brytyjskiej filozofii moralnej. W drugiej części tej książki zamieszczono eseje sześciu filozofów brytyjskich: B. Williamsa, Ph. Foota, D. Wigginsa, J. Griffina, J. Glovera i R. Sorabjia. Wyboru i przekładu dokonała autorka.

**Gérard Bailhache: Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité** (Presses Universitaires de France, Paris 1994, ss. 352, cena 198 F). Książka z serii „Philosophie d'aujourd'hui”. Autor wykłada w Centre Sèvres w Paryżu. Tu bada pojęcie podmiotu

występujące w myśli Levinasa i stwierdza, iż ma ono paradoksalny charakter w zestawieniu z pojęciem altérité. Na podstawie analizy treści i genezy tego pojęcia kształtuje się funkcja podmiotu w wymiarze etycznym i metaetycznym. Autor stara się uchwycić, jak podmiot powstaje i konstytuuje się w stosunku i poprzez ten stosunek do drugiego. Ma to być istotne nie tylko dla właściwego rozumienia dzieł Levinasa, lecz także dla oceny współczesnej kondycji filozoficznej.

**Pascal Engel: Davidson et la philosophie du langage** (Presses Universitaires de France, Paris 1994, ss. 384, cena 198 F). Książka z serii „L'Interrogation philosophique”, napisana przez profesora filozofii Uniwersytetu w Caen, przedstawia i ocenia tezy centralne Davidsona z dziedziny filozofii języka oraz dyskusje, jakie tezy te wywołały, a zwłaszcza konflikt pomiędzy teoriami „realistycznymi” a „antyrealistycznymi” znaczenia z ich metafizycznymi założeniami. Autor stawia problem, do jakiego punktu można kontynuować zadanie budowy teorii znaczenia uwzględniającej zarazem obiektywność faktów badanych i podstawową problematyczność tej obiektywności.

### Czasopisma

**Principia-Ekspres Filozoficzny**, biuletyn, o którym pisaliśmy w t. LI nr 1, wydawany przez Instytut Filozofii UJ, kontynuuje swą działalność. W maju br. ukazał się nr 7 a następnym zapowiedziano na początek października. Cena egzemplarza: 5000.- zł. Zespół redakcyjny się rozszerzył i obejmuje następujące osoby: Jacek Jastal (redaktor naczelny), Andrzej Bilat, Wojciech Bober, Marek J. Minakowski, Piotr Przybysz, Andrzej Uryga i Maciej Witek. Redakcja apeluje o współpracę.

**Hume Studies**, czasopismo wydawane poprzednio w University of Western Ontario od listopada 1993 r. przeniesione zostało do University of Utah. Redaktorami zostali William E. Morris (Cincinnati) oraz Don Garrett (Utah). Redakcję recenzji prowadzić będzie prof. Dorothy Coleman. Adres Redakcji: Hume Studies, Philosophy Department, 338 Orson Spencer Hall, University of Utah, Salt Lake City, UT, 84112.

**Acta Philosophica Fennica** poświęciły cały tom 52 na opublikowanie materiałów z międzynarodowego sympozjum n.t. „Eino Kaila and Logical Empiricism”, które miało miejsce w Helsinkach 4-5 X 1990 r. Redaktorami tomu są: I. Niiniluoto, M. Sintonen i G. H. von Wright.

**Zeitschrift für Semiotik**, kwartalnik obejmujący wszystkie dziedziny badań semiotycznych, obchodzi w 1994 r. dziesiątą rocznicę swego powstania. Publikuje prace w języku niemieckim ze streszczeniami angielskimi, ale przyjmuje też materiały napisane po francusku lub angielsku. Redaktorem naczelnym jest Roland Posner (Berlin) współpracujący z Martinem Krampenem (Ulm). Adres redakcji: Arbeitsstelle für Semiotik, Technische Universität Berlin, Ernst-Reuter-Platz 7, D-1000 Berlin 10.

#### Bibliografie, leksykony, informatory

**Bibliografia filozofii polskiej 1896-1918.** Zeszyt 1 tomu IV (Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, ss. 479). Tę publikację przygotowali do druku Andrzej Przymusiła i Maria Młoczkowska przy udziale Janusza Jaworskiego, wykorzystując materiały zebrane przez Adama Bara. Przypomnieć wypada, że tom I dotyczył okresu oświecenia (1750-1830), tom II — okresu romantyzmu (1831-1864), tom III — okresu pozytywizmu (1865-1895), tom IV zaś obejmuje okres Młodej Polski. Jak stwierdzono w przedmowie do zeszyt. 1 tomu IV, oprócz tekstów filozoficznych uwzględniono również teksty z pogranicza filozofii i innych nauk oraz teksty parafilozoficzne. Zeszyt otwiera część druga, najobszerniejsza, pt. „Autorzy polscy”, po której następuje część czwarta: „Autorzy polscy i cudzoziemscy zamieszkali w Polsce zmarli przed 1750”, piąta: „Autorzy obcy w polskiej literaturze filozoficznej (1896-1918), szósta: „Autorzy obcy reprezentowani tylko recenzjami”. Część pierwsza pt. „Literatura pomocnicza”, siódma: „Prace nieznanych autorów polskich” i ósma: „Prace zbiorowe” nie weszły w skład tego zeszytu i będą wydane w następnych zeszytach, których ma być jeszcze trzy. Wykaz skrótów, indeks przedmiotowy i skorowidz nazw osobowych obejmuje tylko materiały znajdujące się w danym zeszytcie.

**Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku.** Red. Barbara Skarga przy współpracy Stanisława Borzysza, Haliny Floryńskiej-Lalewicz (PWN, Warszawa 1994, ss. 474). W zamiarze Redakcji ma to być dzieło 4-tomowe, wydawane systemem holenderskim, tzn. każdy z tomów posiadać ma osobny układ alfabetyczny i osobne indeksy, ostatni zaś ma zawierać indeks skumulowany. Jest to encyklopedia książek, które ukazały się w XX w. Przez ich omówienie i analizy ma się uzyskać prezentację myśli poszczególnych uczonych. Przy każdym hasle znajduje się krótka notka o autorze ocenianej książki i informacje bibliograficzne. Hasła mają formę autorskich ese-

jów nie gwarantujących obiektywizmu. Oprócz indeksu osób jest indeks pojęć.

#### ODCZYTY I WYKŁADY

**Wrocławskie autoprezentacje** to cykl spotkań ze znanymi uczonymi polskimi zainaugurowany 7 IV 1994 r. wystąpieniem prof. Bolesława Andrzejewskiego (UAM), który mówił o swych zainteresowaniach filozofią niemiecką, głównie Kantem, Fichtem, Schellingem, Schelerem, Casirerem, Freudem, Heideggerem i Gadamerem. Dnia 22 IV 1994 r. wystąpił prof. Józef Bańka, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, który mówił o swoich dokonaniach naukowych, o pierwszych kontaktach z Kołakowskim, Ingardenem, Giedyminem, o swoim doktoracie, habilitacji i o tym, czym zajął się później: filozofią techniki, eutyfroniką, etyką prostomyślności, filozofią cywilizacji i recentywizmem.

**W Katedrze Logiki i Metodologii Uniwersytetu Wrocławskiego** odbył się 14 IV 1994 r. wykład gościnny prof. Volkera Peckhausa (Universität Kolangen-Nürnberg) na temat „The genesis of Ernst Schröders attitude towards logic”.

**Zakład Logiki i teorii Poznania Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego** zorganizował w semestrze wiosennym roku akad. 1993/94 wykłady gościnne następujących filozofów: Ernesta Le Pore'go z Rutgers University w Nowym Yorku (2-6 III 1994 r.), Thomasa Baldwin'a z Clare College Cambridge University (9-13 IV 1994 r.), Mariana Grabowskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (4-7 V 1994 r.) oraz Davida Bostock'a z Metron College Oxford University (16-19 V 1994 r.). (U. Żeleń)

**Prof. Józef Kosian** (Inst. Filoz. Uniw. Wrocław.) wygłosił odczyt pt. „Die Macht der Medien und die Gefahr der Verantwortungslosigkeit für das Wort” na międzynarodowym sympozjum w Berlinie, które odbyło się 9-12 V 1994 r.

**Prof. Janina Gajda-Krynicka** (Inst. Filoz. Uniw. Wrocław.) wygłosiła odczyt pt. „Między Bogiem a materią. Platon” w ramach „Studium Generale”.

**Prof. Ruggero Morresi**, wykładowca historii filozofii nowożytnej i współczesnej na Uniwersytecie Macerata (Włochy) był gościem Katedry Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego (23-

27 V 1994 r.). W czasie pobytu wygłosił referat pt. „La figure de la différence. Entre logique hegelienne et nouvelle rhétorique”.

## ORGANIZACJE

**International Society for Universalism**, którego przewodniczącym jest Janusz Kuczyński, redaktor naczelny „Dialogue and Humanism”, prowadzi cotygodniowe spotkania dyskusyjne „Forum Dialogu i Uniwersalizmu”. Spotkania odbywają się w środy o godz. 16:30 w sali C NOT przy ul. Czackiego 3/5 (V piętro). 22 VI 1994 r. Marek Siemek, kier. Zakładu Filozofii Społecznej UW, mówił na spotkaniu na temat „O odbudowę społecznego rozumu”. Towarzystwo ma na swym koncie zorganizowanie ponad 20 międzynarodowych konferencji oraz dwóch kongresów (1988, 1993), obecnie urządza w Warszawie Pierwszy Polski Kongres Uniwersalizmu (patrz dalej rubryka „Zjazdy i konferencje”), a drugi światowy kongres zaplanowało na sierpień 1995 r. na University of Central Florida.

**Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej** kontynuuje serię spotkań dyskusyjnych w Warszawie. 23 VI 1994 r. na zebraniu poprowadzonym przez Henryka Skolimowskiego omawiano temat „Pierwiastek miłości w naturze”. Wprowadzenie do dyskusji wygłosił Konrad Waloszczyk i Jerzy Mrugała (bioterapeuta, magnetyzer). Zebranie odbyło się w auli Centralnego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli w al. Ujazdowskich 28.

**Internationale Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft** odbyło swe kolejne spotkanie na Zamku Eichholz w Wesseling (Nadrenia) 15-17 X 1993 r. Omawiano temat „Prawo, państwo, polityka i historia w myśleniu transcendentalfilozoficznym”. Informacje: Prof. Dr. H. Gimdt, Dorfstr. 9, D-4000 Düsseldorf-Hubbelrath.

**Institut für die Wissenschaften vom Menschen** ma nowy adres: Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Austria.

**Société de Philosophie d'Auvergne** zorganizowało w Clermont-Ferrand dwudniowe kolokwium (26-27 X 1993) z okazji pięćdziesiątej rocznicy wydania *L'Être et le Néant* Jean-Paul Sartre'a.

**Archives-Centre d'Études et Recherche Henri-Poincaré** powstało przy Uniwersytecie Nancy II i podjęło organizowanie kongresów międzynarodowych dotyczących m.in. logiki nie-Fregowskiej, pragmatyzmu, fenomenologii oraz koncepcji Poincarégo z dziedziny fizyki

matematycznej i geometrii. Adres: Université de Nancy II, F-54000 Nancy, Francja.

**Hegel Society of Great Britain** urządziło w Pembroke College swe doroczne spotkanie 6-7 IX 1993 r., na którym omawiano Hegłowską fenomenologię ducha. Informacje: Dr. Gary Browning, 40 Kingston Road, Central North Oxford, GB-Oxford OX2 6RH.

**Hegel Society of America** zwołało swój trzynasty zjazd do Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie. Zjazd ma być poświęcony Hegłowi i filozofii przyrody, a wyznaczony został na 30 IX - 2 X 1994 r. Informacje: Dr Stephen G. Houlgate, Department of Philosophy, De Paul University, 2323 North Seminary Avenue, Chicago, IL 60614.

## ZJAZDY I KONFERENCJE

**Międzynarodowa Konferencja „Szkoła Lwowsko-Warszawska a Filozofia Światowa”**. W poprzednim numerze „Ruchu Filozoficznego” informowaliśmy o przygotowywanej konferencji rocznicowej „Stulecie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej”. Od tego czasu w ustaleniach dotyczących konferencji nastąpiły pewne zmiany. Na życzenie strony ukraińskiej przesunięty został termin konferencji na 15 listopada 1995 r. i uzgodniono, że rozpocznie się ona we Lwowie, a po trzech dniach przeniesiona zostanie do Warszawy. Utworzony został osobny Komitet Organizacyjny, w którym za współprzewodniczących uznano prof. Jarosława Isajewicza, historyka lwowskiego, członka NAN Ukrainy, oraz prof. Jana Woleńskiego. Współzastępcami zostali: prof. Andrzej Grzegorzczak i prof. Marat Vernikov. Jako sekretarzy wybrano: Ryszarda Jadcza i Nadieżdę Popową. Na członków Komitetu Organizacyjnego powołano następujące osoby: Florij Bacewicz, Eugeniusz Bystrickij, Borys Dombrowskij, Jakov Dubrov, Wojciech Gasparski, Henryk Hiż, Jacek Hołowka, Jacek Jadacki, Henryk Jankowski, Anatolij Karas, Maria Kaszuba, Hrihorij Kit, Józef Niżnik, Tadeusz Pszczolowski, Jerzy Pelc, Mirosław Popowicz, Marian Przełęcki, Andrzej Rychard, Włodzimierz Siwiński, Witalij Skorobohat'ko, Władimir Smirnov, Władysław Stróżewski, Władimir Swincickij, Władimir Szykaruk, Nikołaj Tarasenko, Avenir Ujomov, Iwan Wakarczuk, Władimir Wasiukov, Oksana Weretiuk, Ryszard Wójcicki.

**Pierwszy Polski Kongres Uniwersalizmu**, zorganizowany przez International Society for Universalism, wyznaczony został na 26-30 IX 1994 r. i obradował w Auditorium Maximum

Uniwersytetu Warszawskiego. W skład Komitetu Honorowego weszli: Aleksander Gieysztor, Jakub Goldberg (Jeruzolima), Witold Karczewski, Stefan Kozłowski, Leszek Kuźnicki, Stanisław Lem, Włodzimierz Siwiński i Jan Szczepański. Powołano Komitet Organizacyjny i Komitet Redakcyjny oraz grupy robocze: sprawozdawcza, do spraw wystaw i imprez, Komitet Organizacyjny Federacji dla Życia, a ponadto grupę do kontaktów ze środowiskami masowego przekazu. Organizatorzy przewidziani, że Kongres prezentować będzie historyczny, filozoficzny i metodyczny przesłanki uniwersalizmu oraz ich wprowadzenie w życie. Oprócz obrad plenarnych przewidziano obrady w sekcjach. Obradom towarzyszyły popularne wykłady i wystawy. Planuje się powołanie Federacji Życia skupiającej autonomiczne organizacje społeczne, wychowawcze, techniczne, lekarskie, naukowe i kulturalne. Biura Kongresu mieściły się w Instytucie Filozofii UW, Warszawa, Krakowskie Przedmieście 3, pokój 10. Opłata kongresowa wynosiła od 1 VIII 300 tys. zł, ale członkowie organizujących Kongres stowarzyszeń, emeryci, studenci i nauczyciele płacili połowę.

**Filozoficzne Spotkania Kazimierskie.** Uczestnikami konferencji filozoficznej zorganizowanej przez Katedrę Metodologii Nauk KUL w dniach 16–19 marca 1994 r. w Kazimierzu nad Wisłą byli studenci KUL-u i Uniwersytetu Oksfordzkiego. Wśród prowadzących i organizatorów znaleźli się dr hab. U. Żegleń, dr P. Gutowski, dr T. Szubka oraz dr B. Brewer. Tematem konferencji była filozofia umysłu i percepcji. Sesje przedpołudniowe poświęcone były referatom wygłaszanym przez studentów, popołudniowe zaś referatom i towarzyszącym im koreferatom przygotowanym przez opiekunów naukowych. 19 marca konferencję w Kazimierzu obecnością swą zaszczylicili: Ambasador Wielkiej Brytanii w Polsce, dr Michael Llewelyn Smith wraz z małżonką, prorektor KUL ks. prof. A. Szostek, a także kierownik Katedry Metodologii Nauk Wydziału Filozofii KUL, ks. prof. A. Bronk i towarzyszący mu współpracownicy.

Filozofowie z Oxfordu odwoływali się zarówno do tradycji filozofii brytyjskiej, jak i najnowszych koncepcji percepcji (zwłaszcza Ch. Peacocke'a). Strona polska natomiast nawiązywała do dyskusji współczesnych w oparciu o metafizykę klasyczną, a także korzystała głównie z dorobku polskiej kultury metodologicznej i logicznej oraz badań w fenomenologii.

Z problematyki poruszanej przez referaty studenckie wyłoniły się zagadnienia poznania świata realnego, niematerialności duszy i redukcji fizykalistycznej. Czy można rozdzielić materialność od duchowości? Czy teorie nau-

kowe nie dają pełnego obrazu świata? Czy można stworzyć myślące komputery? — oto przykładowe pytania nurtujące młodych uczestników tej konferencji.

Zderzenie dwóch stylów filozofowania stało się jeszcze bardziej widoczne na tle wykładów popołudniowych, np. wykładu S. Judyckiego „The Irrationality of the Mind-Body Problem” czy J. Roesslera „Justification and Self-Knowledge”. Mimo różnic w sposobie ujmowania zagadnień przez stronę polską i angielską dostrzegano wspólną problematykę (jak np. w referacie T. Szubki „Realism, Holism and Self-Justification”) a czasem proponowano podobne rozwiązania (referat B. Brewera „The Foundations of Perceptual Knowledge”).

Naukową atmosferę konferencji urozmaicały spotkania towarzyskie, służące zbliżeniu dwu tak różnych tradycji myśli filozoficznej.

Charakterystycznym rysem tegorocznej V-jej już konferencji (I konferencja zorganizowana została z inicjatywy znanego filozofa polityki R. Scrutona) była rzeczowa wymiana poglądów grawitująca wokół ustalenia — na tyle, na ile jest to w filozofii możliwe — wspólnego realistycznego stanowiska zmierzającego do uzasadnienia zdroworozsądkowego obrazu świata, w którym łączono metafizyczną ogólność z analityczną drobiazgowością. (Paweł Kawalec)

**Między filozofią a historią nauki** — ogólnopolska dwudniowa konferencja w Poznaniu (15–16 IX 1994 r.), o której informowaliśmy w poprzednim numerze „Ruchu Filozoficznego”, poświęcona twórczości Jerzego Giedymina, miała w programie następujące referaty: Krystyna Zamiara – Glosa do biografii Jerzego Giedymina, Stanisław Bazański – Kto jest twórcą teorii względności?, Jan Such – Rola Poincaré'go w odkryciu szczególnej teorii względności w ujęciu Jerzego Giedymina, Teresa Grabińska – O giedyminowskiej interpretacji konwencjonalizmu, Zbigniew Drozdowicz – O medytacjach kartezjańskich Henri Poincaré'go, Roger Pouivet – Convention and reflective equilibrium, Danuta Sobczyńska – Między empiryzmem geometrycznym a konwencjonalizmem. Przypadek Hugona Dinglera, Teresa Kostyrko – Status źródła historycznego w perspektywie epistemologicznej, Józef M. Dołęga – Status epistemologiczno-metodologiczny sozologii, Ryszard Wójcicki – Filozofia, czy teoria nauki?, Marian Przełęcki – Uwagi o pojęciu teorii, Zygmunt Hajduk – Niektóre sposoby oceny teorii metodologicznych, Wacław Mejbaum – Tradycja a moda w pracy metodologicznej. Uwagi na marginesie wczesnej twórczości Jerzego Giedymina, Jerzy Kmita – Fizykalistyczny antynaturalizm metodologiczny, Leon Koj – Próba zdarzeniowej teorii



znaku, Wojciech Sady – Czego filozof nauki nauczyć się może od historyka nauki?, Alina Motycka – Między filozofią a historią nauki. W materiałach przygotowanych na konferencję oprócz krótkich streszczeń referatów podano „Dane biograficzne o Profesorze J. Giedyminie” opracowane przez Krystynę Zamiarę.

**Kolokwium poświęcone Henrykowi z Gandawy**, uważanemu za jednego z wybitniejszych profesorów Uniwersytetu Paryskiego, odbyło się w Louvain 14–17 IX 1993 r. Referaty wygłosili: S. Brown, J. Aersten, L. Hödl, R. Macken, J. V. Brown, S. Marrone, K. Emery, J. Haverals, P. Porro, H. A. G. Braakhuis, M. De Varvalho, M. Laarmann, R. Teske, B. B. Price, G. A. Wilson, J. McEvoy i W. Vanhamel. Kolokwium związane było z inicjatywą wydania krytycznej edycji *Opera omnia Henrici de Gandavo*. Informacje: De Wulf-Mansioncentrum, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Kardinaal Mercierplein 2, B-3000 Leuven, Belgia.

**Nietzsche-Werkstatt-Schulforta** to kolejne „warsztaty” poświęcone pobytowi Nietzschego w Pforta (1858–1864), zorganizowane przez Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche — towarzystwo mające siedzibę w Halle (Niemcy). Impreza odbyła się w Pforta w dniach 15–19 IX 1993 r.

**Schicksal und Freiheit**. Konferencja na ten temat miała miejsce 27 IX – 8 X 1993 r. w Walberg (Niemcy) staraniem tamtejszego towarzystwa filozoficznego.

**Internationaler Leibniz-Kongress** obradował w Hanowerze w dniach 18–23 VII 1994 r. Tematem ogólnym był „Leibniz w Europie”. Informacje: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e. V., Niedersächsische Landesbibliothek, Waterloostrasse 8, D-3000 Hannover 1.

**Internationales Max Scheler-Kolloquium** zorganizowano na Uniwersytecie w Köln z okazji 65. rocznicy śmierci tego filozofa. Kolokwium miało za temat: „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs” a odbywało się 2–5 VI 1993 r. Udział w nim brali m.in. O. Pöggeler, E. Shimomissé, P. Janssen, M. Gabel, E. K. Scheuch, E. Avé-Lallemant, H. von Alemann, H. Leonardy, H. Levoux.

**L'esthétique de Kant** stanowiła przedmiot obrad międzynarodowego kolokwium zorganizowanego w dniach 14–21 VI 1993 r. w Centre Culturel International de Cerisy la Salle.

**La modernité en question (Habermas, Rorty)** — tak sformułowano zagadnienie dys-

kutowane podczas kolokwium urządzonego w Cerisy przy udziale Françoise Gaillard i Jacques Poulain w dniach 2–11 VII 1993 r.

**L'herméneutique à l'école de la phénoménologie** była przedmiotem referatów i dyskusji na kolokwium zorganizowanym wspólnie przez Istituto italiano per gli studi filosofici, Instytut Katolicki w Paryżu, CNRS oraz Archives Husserl w Paryżu. Kolokwium poświęcone było Paulowi Ricoeurowi z okazji jego osiemdziesiątych urodzin a odbywało się w Neapolu 7 i 8 V 1993 r. Referaty wygłosili: J. F. Courtine, H. J. Adriaanse, R. Bernet, Françoise Dastur, H. Ineichen, J. Greisch, R. Kearney, M. J. Siemek, B. Waldenfels i P. Ricoeur.

**Greek Philosophy and Europe** — tak określono ramy zagadnień poruszanych na kongresie zorganizowanym przez Association Internationale des Professeurs de Philosophie. Kongres odbywał się w Delfach (Grecja) w European Cultural Centre i trwał od 27 III do 10 IV 1994 r. Informacje: Dr. Erich Moll, Leopoldstrasse 42a, A-6020 Innsbruck, Austria.

**VII. Sympozjum Międzynarodowego Towarzystwa Filozofek** zostało wyznaczone na 21–24 IX 1995 r. i miało miejsce w Wiedniu. Informacje: Dr. Ilse Korotin, Institut für Wissenschaft und Kunst, Philosophinnenkongress, Berggasse 17/1, A-1090 Wien.

**IV. Sympozjum Rumuńskiego Towarzystwa Kantowskiego** odbywało się w dniach 24–26 IX 1993 r. w Bukareszcie. Okazją stała się dwusetna rocznica wydania przez Immanuel Kanta *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Stąd też tematyka obrad została określona tytułem „Filozofia a religia”.

**III. Kurt Gödel colloquium** urządzone zostało w Brnie i trwało od 24 do 27 VIII 1993 r. Zagadnienia poruszane na konferencji wyznaczał tytuł „Computational Logic and Proof Theory”. Informacje: KGC '93, TU Wien, Institut für Computersprachen, Resselgasse 3/E 185.2, A-1040 Wien, Austria.

**1993 Spindel Philosophy Conference** zorganizowana została przez Wydział Filozofii Memphis State University. Konferencja dotyczyła interpretacji Husserla podanej przez Derridę. Rozpoczęła się 30 IX 1993 r. i po trzech dniach została zakończona. Referaty wygłosili: R. Gasché, J. Llewellyn, J.-L. Marion, B. Waldenfels, J. Sallis, Françoise Dastur, R. Bernet i J. Derrida. Informacje: Leonard Lawlor, Department of Philosophy, Memphis State University, Memphis, TN 38152, USA.



**25. Kongres Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française** zwołany został do Lozanny na 25-28 VIII 1994 r. Temat brzmiał: „La Nature”. Informacje: Comité de préparation du Congrès de l'ASPLF, Université de Lausanne, Section de philosophie, BFSH2, CH-1015 Lausanne, Suisse.

**17th IVR World Congress** wyznaczony został na 16-21 VI 1995 r. a obradować będzie w Bolonii. Jako ogólny temat obrano: „Challenges to Law at the End of 20th Century”. Główne sesje poświęcone mają być problemom: Prawa i inne prawne ochrony, Nowe formy władzy i obywatelstwa, Nowe i dawne źródła prawa, Prawo a technologia. Na kongresie działać też będzie „grupa robocza” zajmująca się tematem „Semiotyka a prawo”. Osoby, które chcą uczestniczyć w pracach tej grupy semiotycznej mogą zgłosić udział do Bo Wennström, Upsala University, Department of Commercial Law, Box 513, S-751 20 Upsala, Szwecja.

## NAUCZANIE

**Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu** prowadzi studia stacjonarne filozofii w dwóch odmianach: pięcioletnie studia magisterskie i studia podyplomowe. Na studiach magisterskich przez pierwsze trzy lata słuchacze zapoznają się z podstawowym zespołem dyscyplin filozoficznych. Na pierwszym roku wykładane są następujące przedmioty: wstęp do filozofii, historia filozofii starożytnej, logika klasyczna i analiza tekstów. Na drugim roku — filozofia średniowieczna i nowożytna, logika filozoficzna, ontologia, socjologia i psychologia. Na trzecim roku — etyka, estetyka, metodologia nauk, teoria poznania, współczesne kierunki filozoficzne. Ponadto prowadzone są wykłady z antropologii filozoficznej i historii filozofii polskiej. Cztery i piąty rok studiów wypełniają przede wszystkim seminaria magisterskie i wykłady monograficzne. W ich ramach kontynuowane są studia nad wybranymi specjalistycznymi zagadnieniami zgodnie z zainteresowaniami studentów. Dla słuchaczy innych kierunków studiów istnieje możliwość studiowania filozofii w systemie dwufakultetowym. W ramach Podyplomowego Studium Etyki zainteresowani, zwłaszcza nauczyciele, mają możliwość podwyższenia swych kwalifikacji. Dla tych studentów prowadzone są następujące wykłady: wstęp do etyki, historia etyki, psychologia i socjologia moralności, filozoficzne aspekty edukacji moralnej, metaetyka, bioetyka, etyka społeczna i metodologia nauczania etyki. Limit przyjęć w 1993/94 roku wyniósł 30 osób.

**Międzynarodowy Letni Kurs** poświęcony zagadnieniu „Czym jest forma?” odbył się w Bolzano staraniem Istituto mittel-europeo di cultura. Wykłady wygłaszano po angielsku, a wykładowcami byli A. Zimmer, I. Grattan-Guinness, J. Petitot i G. Simmons. Informacje: Liliana Albertazzi, Dipartimento di teoria, storia e ricerca sociale, via Verdi 26, I-38100 Trento, Włochy.

## WIADOMOŚCI OSOBISTE

Françoise Baylis została w 1993 r. docentem na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Pensylwania.

Andy Clark otrzymał stanowisko profesora na Wydziale Filozofii w Washington University (St. Louis) i zarazem tamże stanowisko dyrektora programu badawczego Filozofia-Neurologia-Psychologia.

Lisa Downing uzyskała w 1993 r. stanowisko profesora Wydziału Filozofii w University of Pennsylvania.

Owen Flanagan został mianowany od 1993 r. profesorem Wydziału Filozofii w Duke University.

Ludwig Heyde powołany został z dniem 1 I 1993 r. na stanowisko profesora teorii poznania i metafizyki w Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen (Holandia).

Tadeusz Kwiatkowski (UMCS) otrzymał w Belwederze tytuł profesora dn. 24 I 1994 r. nadany przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej.

Timothy O'Connor został w 1993 r. przyjęty na stanowisko docenta na Wydziale Filozofii Indiana University (Bloomington).

Karol Sauerland (UW i UMK), germanista i filozof, otrzymał dn. 1 XI 1993 r. stanowisko profesora zwyczajnego na Uniwersytecie Warszawskim.

Lynne Tirrel jest docentem na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Massachusetts w Bostonie. Nominacja nastąpiła w 1993 r.

Krzysztof Wieczorek (Uniw. Śląski) habilitował się na podstawie rozprawy pt. „Lévinas a problem metafizyki” (1992) i kolokwium zdanego przed Radą Wydziału Nauk Społecznych US 30 XI 1993 r. Habilitację zatwierdziła CKK w czerwcu 1994 r.

Andrzej Zachariasz (UMCS) otrzymał w Belwederze tytuł profesora dn. 24 I 1994 r. nadany przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej.

## KONKURSY I NAGRODY

**Edmund-Husserl-Preis**, nagrodę przyznaną przez Uniwersytet we Fryburgu, uzyskał

Rochus Sowa za dzieło pt. „Wesen und Wortbedeutung. Eine Untersuchung zur sogenannten Wesensschau als phenomenologischer Methode der Begriffsklärung bei Edmund Husserl”.

### NEKROLOGIA

**Günter Anders** (ur. jako Günter Stern we Wrocławiu w 1902 r.) zmarł 7 XII 1992 r. Promował się w 1923 r. u Husserla, studiował u Heideggera, w 1933 r. wyemigrował — jako Żyd — naprzód do Paryża, potem do Stanów Zjednoczonych. Po wybuchu atomowym w Hiroszynie stał się przeciwnikiem kultury technologicznej. W 1950 r. powrócił do Europy, zrazu do Niemiec, następnie do Austrii. Należał do Trybunału Russella. W 1956 i 1980 ukazały się jego prace w zbiorze pt. *Die Antiquiertheit des Menschen*.

**Reiner Beer**, profesor filozofii na Uniwersytecie w Passau (Niemcy), zmarł w wieku 61 lat. Zajmował się filozofią starożytną (Cyceron, Arystoteles) oraz nie-marksistowską filozofią rosyjską (Bakunin, Sołowiew, Heczen).

**Emilia Giancotti**, profesor filozofii Uniwersytetu w Urbino, zmarła w Rzymie 31 V 1992 r. Uczyła się u Ugo Spirito, zajmowała się filozofią nowożytną, głównie Spinozą. Opublikowała m.in. *Lexicon Spinozanum* (1970), *Che cosa ha veramente detto Spinoza?* (1972).

**Hywel David Lewis** (ur. 1910), profesor filozofii na Uniwersytecie North Wales (w latach 1947–1955), a potem w King's College, University of London do 1977 r., zmarł w 1992 r. Był założycielem i wydawcą czasopisma „Religious Studies”.

**Leo Löwenthal** (ur. 1900), socjolog i filozof, reprezentant Szkoły Frankfurckiej, zmarł w Berkeley (Kalifornia) 21 I 1993 r. Był autorem m.in. *Prophets and Deceit* (1949) oraz *Literature, Popular Culture and Society* (1961).

**Abraham I. Melden** (ur. 1910 w Kanadzie), em. profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego Irvine, zmarł 17 XI 1991 r. Napisał m.in. *Rights and Right Conduct* (1959), *Free Action* (1961), *Human Rights* (1970), *Rights and Persons* (1977), *Rights in Moral Lives* (1988).

**F. S. C. Northrop** (ur. 1893), uczeń Whiteheada, związany w latach 1923–1962 z Yale University, zmarł w 1992 r. Zajmował się głównie filozofią nauki, kosmologią, filozofią prawa. Opublikował wiele książek, a m.in. *Science and First Principles* (1931).

**Jan Plat** (ur. 13 X 1918 w Volendam), em. profesor Katolickiego Uniwersytetu w Nijmegen, zmarł 12 IV 1993 r. Publikował głównie prace historyczne z filozofii Tomasza z Akwinu, Hume'a, Kanta, Schelera, ale także dotyczące filozofii Jaspersa i Levinasa. Interesował się etyką (Kanta), epistemologią, metafizyką, problematyką socjalną i religijną.

**Helena Rasiowa** (ur. 20 VI 1917 r. w Wiedniu), profesor Uniwersytetu Warszawskiego, wybitny matematyk i logik, zmarła 9 VIII 1994 r. Była autorką licznych prac a m.in. książek: *The Mathematics of Metamathematics* (współautor R. Sikorski) (1963), *Wstęp do logiki matematycznej i teorii mnogości* (1966), *Wstęp do matematyki współczesnej* (1968), *An Algebraic Approach to Non-Classical Logics* (1974). Zob. też autobiogram w „Ruchu Filozoficznym” t. XLIV nr 2 (1987).

**David Sachs** z John Hopkins University, zmarł 23 XI 1992 r. w wieku 71 lat. Pisał wiele artykułów z filozofii starożytnej, antropologii i etyki.

**Eva Schaper**, profesor logiki na Uniwersytecie w Glasgow, zmarła w 1993 r. Wydała m.in. *Studies in Kant's Aesthetics* (1979).

**Guy Sircello**, profesor filozofii Uniwersytetu Kalifornijskiego Irvine, zmarł 17 VIII 1992 r. w wieku 55 lat. Był autorem m.in. *Mind and Art* oraz *Love and Beauty*.

**Fernand Van Steenberghe** (ur. 13 XI 1904 w Sint-Joost-ten-Node), em. profesor Uniwersytetu Katolickiego w Louvain, zmarł w Brukseli 16 IV 1993 r. Zajmował się filozofią średniowieczną, zwłaszcza tomizmem i filozofią Sigersa z Brabantu. Napisał m.in. *Aristote en occident. Les origines de l'aristotélisme parisien* (1946), *La philosophie au XIIIe siècle* (1966), *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (1974, zbiór artykułów), *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?* (1960).

Rochus Sowa za dzieło pt. „Wesen und Wortbedeutung. Eine Untersuchung zur sogenannten Wesensschau als phenomenologischer Methode der Begriffsklärung bei Edmund Husserl”.

### NEKROLOGIA

**Günter Anders** (ur. jako Günter Stern we Wrocławiu w 1902 r.) zmarł 7 XII 1992 r. Promował się w 1923 r. u Husserla, studiował u Heideggera, w 1933 r. wyemigrował — jako Żyd — naprzód do Paryża, potem do Stanów Zjednoczonych. Po wybuchu atomowym w Hiroszimie stał się przeciwnikiem kultury technologicznej. W 1950 r. powrócił do Europy, zrazu do Niemiec, następnie do Austrii. Należał do Trybunału Russella. W 1956 i 1980 ukazały się jego prace w zbiorze pt. *Die Antiquiertheit des Menschen*.

**Reiner Beer**, profesor filozofii na Uniwersytecie w Passau (Niemcy), zmarł w wieku 61 lat. Zajmował się filozofią starożytną (Cyceron, Arystoteles) oraz nie-marksistowską filozofią rosyjską (Bakunin, Sołowiew, Hercen).

**Emilia Giancotti**, profesor filozofii Uniwersytetu w Urbino, zmarła w Rzymie 31 V 1992 r. Uczyla się u Ugo Spirito, zajmowała się filozofią nowożytną, głównie Spinozą. Opublikowała m.in. *Lexicon Spinozanum* (1970), *Che cosa ha veramente detto Spinoza?* (1972).

**Hywel David Lewis** (ur. 1910), profesor filozofii na Uniwersytecie North Wales (w latach 1947–1955), a potem w King's College, University of London do 1977 r., zmarł w 1992 r. Był założycielem i wydawcą czasopisma „Religious Studies”.

**Leo Löwenthal** (ur. 1900), socjolog i filozof, reprezentant Szkoły Frankfurckiej, zmarł w Berkeley (Kalifornia) 21 I 1993 r. Był autorem m.in. *Prophets and Deceit* (1949) oraz *Literature, Popular Culture and Society* (1961).

**Abraham I. Melden** (ur. 1910 w Kanadzie), em. profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego Irvine, zmarł 17 XI 1991 r. Napisał m.in. *Rights and Right Conduct* (1959), *Free Action* (1961), *Human Rights* (1970), *Rights and Persons* (1977), *Rights in Moral Lives* (1988).

**F. S. C. Northrop** (ur. 1893), uczeń Whiteheada, związany w latach 1923–1962 z Yale University, zmarł w 1992 r. Zajmował się głównie filozofią nauki, kosmologią, filozofią prawa. Opublikował wiele książek, a m.in. *Science and First Principles* (1931).

**Jan Plat** (ur. 13 X 1918 w Volendam), em. profesor Katolickiego Uniwersytetu w Nijmegen, zmarł 12 IV 1993 r. Publikował głównie prace historyczne z filozofii Tomasza z Akwinu, Hume'a, Kanta, Schelera, ale także dotyczące filozofii Jaspersa i Levinasa. Interesował się etyką (Kanta), epistemologią, metafizyką, problematyką socjalną i religijną.

**Helena Rasiowa** (ur. 20 VI 1917 r. w Wiedniu), profesor Uniwersytetu Warszawskiego, wybitny matematyk i logik, zmarła 9 VIII 1994 r. Była autorką licznych prac a m.in. książek: *The Mathematics of Metamathematics* (współautor R. Sikorski) (1963), *Wstęp do logiki matematycznej i teorii mnogości* (1966), *Wstęp do matematyki współczesnej* (1968), *An Algebraic Approach to Non-Classical Logics* (1974). Zob. też autobiogram w „Ruchu Filozoficznym” t. XLIV nr 2 (1987).

**David Sachs** z John Hopkins University, zmarł 23 XI 1992 r. w wieku 71 lat. Pisał wiele artykułów z filozofii starożytnej, antropologii i etyki.

**Eva Schaper**, profesor logiki na Uniwersytecie w Glasgow, zmarła w 1993 r. Wydała m.in. *Studies in Kant's Aesthetics* (1979).

**Guy Sircello**, profesor filozofii Uniwersytetu Kalifornijskiego Irvine, zmarł 17 VIII 1992 r. w wieku 55 lat. Był autorem m.in. *Mind and Art* oraz *Love and Beauty*.

**Fernand Van Steenberghen** (ur. 13 XI 1904 w Sint-Joost-ten-Node), em. profesor Uniwersytetu Katolickiego w Louvain, zmarł w Brukseli 16 IV 1993 r. Zajmował się filozofią średniowieczną, zwłaszcza tomizmem i filozofią Siger z Brabantu. Napisał m.in. *Aristote en occident. Les origines de l'aristotélisme parisien* (1946), *La philosophie au XIIIe siècle* (1966), *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (1974, zbiór artykułów), *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?* (1960).

czasu w ontologii Romana Ingardena i fizyce współczesnej (autorecenzja z pracy doktorskiej), s. 381. Ryszard Jadczyk: Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego (*Halina Promieńska*), s. 384. Mistrz Eckhart: Kazania (*Leopold Regner*), s. 387. Józef Tischner: Myślenie według wartości (*Leopold Regner*), s. 389. Mieczysław A. Krąpiec: O ludzką politykę! (*Adolf E. Szotysek*), s. 391. Ryszard Wiśniewski: Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej (*Włodzimierz Tyburski*), s. 401. Zdzisław Kalita: Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu (autorecenzja pracy habilitacyjnej), s. 405. Semiotyka dziś i wczoraj, Wybór tekstów pod redakcją Jerzego Pelca i Leona Koja, Biblioteka Myśli Semiotycznej 10 (*Tomasz Komendziński*), s. 407. Alicja Helman: Historia semiotyki filmu, tom 1, Biblioteka Myśli Semiotycznej 14 (*Tomasz Komendziński*), s. 408. Zygmunt Ziemiński, Maciej Zieliński: Dyrektywy i sposób ich wypowiedzenia, Biblioteka Myśli Semiotycznej 17 (*Tomasz Komendziński*), s. 409. Film: język – rzeczywistość – osoba. Antologia pod redakcją Alicji Helman i Jacka Ostaszewskiego, Biblioteka Myśli Semiotycznej 18 (*Tomasz Komendziński*), s. 409. Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin, Biblioteka Myśli Semiotycznej 23 (*Tomasz Komendziński*), s. 410.

Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego . . . . .	413
Barbara M a r k i e w i c z : Konserwatyzm dzisiaj — praktyka i projekt teoretyczny	
Przegląd czasopism . . . . .	417
Analysis, s. 417a. Archiv für Begriffsgeschichte, s. 418b. Archiv für Geschichte der Philosophie, s. 419a. The British Journal for the Philosophy of Science, s. 419a. Kant-Studien, s. 420.	
Zapiski bibliograficzne . . . . .	421
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 421a. b) Piśmiennictwo obce, s. 428b.	
Wiadomości bieżące . . . . .	433
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 433a; publikacje zbiorowe, s. 415a; wydawnictwa ciągłe, s. 415b; czasopisma, s. 417b; bibliografie, leksykony, informatory, s. 418a. Odczyty i wykłady, s. 418b. Organizacje, s. 419a. Zjazdy i konferencje, s. 419a. Nauczanie, s. 422a. Wiadomości osobiste, s. 422b. Konkursy i nagrody, s. 422b. Nekrologia, s. 445a.	



**Nakładem Wydawnictwa Adam Marszałek  
ukazują się następujące czasopisma:**

- Filozofia Nauki
- Ruch Filozoficzny
- Politicus
- Hydra
- Kultura i Edukacja
- Edukacja Dorosłych
- Yearbook
- Monochord
- Partyzant

**W serii filozoficznej WAM wydało następujące książki:**

Ryszard Jadczak, *Kazimierz Twardowski – twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*,

Immanuel Kant, *Wieczny pokój*,

Kazimierz Twardowski, *Etyka*,

Lech Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*,

Lech Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*.

Czasopisma i książki można zamawiać w siedzibie Wydawnictwa:  
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37 m. 23,  
tel. 322-38.